

Amazônia

História, Conflitos e Memória

ERNESTO RENAN FREITAS PINTO
LUCIA MARINA PUGA
TATIANA DE LIMA PEDROSA

Organizadores



LETRACAPITAL



FAPEAM
Fundação de Amparo à Pesquisa
do Estado do Amazonas

ERNESTO RENAN FREITAS PINTO
LUCIA MARINA PUGA
TATIANA DE LIMA PEDROSA
Organizadores

Amazônia

História, Conflitos e Memória

LETRACAPITAL



Conselho Editorial
Série Letra Capital Acadêmica

Beatriz Anselmo Olinto (Unicentro-PR)
Carlos Roberto dos Anjos Candeiro (UFTM)
Claudio Cezar Henriques (UERJ)
João Medeiros Filho (UCL)
Leonardo Santana da Silva (UFRJ)
Lina Boff (PUC-RIO)
Luciana Marino do Nascimento (UFRJ)
Maria Luiza Bustamante Pereira de Sá (UERJ)
Michela Rosa di Candia (UFRJ)
Olavo Luppi Silva (UFABC)
Orlando Alves dos Santos Junior (UFRJ)
Pierre Alves Costa (Unicentro-PR)
Rafael Soares Gonçalves (PUC-RIO)
Robert Segal (UFRJ)
Roberto Acízelo Quelhas de Souza (UERJ)
Sandro Ornellas (UFBA)
Sergio Azevedo (UENF)
Sérgio Tadeu Gonçalves Muniz (UTFPR)

Sumário

Apresentação	7
<i>Ernesto Renan Freitas Pinto, Lucia Marina Puga e Tatiana de Lima Pedrosa</i>	
Roteiro para uma prospecção das origens da cidade de Manaus	13
<i>Otoni Moreira de Mesquita</i>	
Quadros da natureza na viagem de Spix e Martius pelo Brasil, em 1817/1820	53
<i>Willi Bolle</i>	
O visível e o invisível no imaginário indígena: novos contextos epistêmicos, ontológicos e políticos.	70
<i>Marilina C. Oliveira Bessa Serra Pinto</i>	
Música e identidades sertanejas: uma perspectiva da antropologia da música.....	88
<i>Klissy Kely Guimarães Tatiana de L. Pedrosa</i>	
Os infortúnios dos Canaímes entre os Macuxi do Roraima	108
<i>Carlos Alberto Marinho Cirino José Raimundo Torres dos Santos</i>	
Esta terra tem dono: a igreja católica as populações indígenas e a ditadura militar em Roraima	125
<i>Jaci Guilherme Vieira</i>	
Economia indígena em áreas de florestas na Amazônia: o caso dos índios Waiwai no Sul de Roraima	141
<i>Ariosmar Mendes Barbosa Marcos Antônio Braga de Freitas</i>	

Viajantes alemães até o começo do Século XX no Brasil	162
<i>Eckhard Ernst Kupfer</i>	
A Comunidade da Missão (TEFÉ-AM): memória e identidade	176
<i>Thaila Bastos da Fonseca</i>	
<i>Veronica Prudente Costa</i>	
Elite local e fronteiras na Amazônia: instituições, sociedade e poder no Pará colonial (1700-1750).....	193
<i>Rafael Ale Rocha</i>	
A importância da comercialização do consórcio dos produtores Sateré-Mawé para a terra indígena Andirá-Marau	215
<i>Jean Reis de Almeida</i>	
<i>Jocilene Gomes da Cruz</i>	
As cidades, seus mistérios e as dúvidas dos arquitetos e urbanistas.....	233
<i>Geraldo Jorge Tupinambá do Valle</i>	
<i>Gonzalo Renato Núñez Melgar</i>	

Apresentação

Com mais esta coletânea de artigos e ensaios reunidos sob a forma de livro, o Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, o PPGICH da Universidade do Estado do Amazonas, reafirma a natureza e o sentido interdisciplinar que estimula seus autores ao exercício de desenvolver suas temáticas, entrelaçando distintas áreas de conhecimento, manejando diferentes abordagens metodológicas e epistemológicas.

Ao escolhermos o título, tínhamos em mente a estreita relação existente entre a história da região amazônica, cronicamente marcada por conflitos de diferentes naturezas, indo desde as disputas territoriais ao longo de todo o período colonial com os países com os quais faz fronteiras e se estendendo até o presente, onde estão em causa os conflitos inerentes aos processos decorrentes do colonialismo interno.

O colonialismo interno se materializa em uma ampla variedade de processos, que se propagam a partir da permanente e histórica redução das terras indígenas e dos decorrentes processos genocidas e de deslocamento das fronteiras geográficas e culturais dos povos indígenas em seus diferentes graus de contato e convivência com a população brasileira.

A Amazônia, sobretudo a partir da implantação crescente dos cursos de pós-graduação das universidades públicas – federais e estaduais – vem desenvolvendo de forma sistemática estudos e pesquisas inspirados nas mais distintas abordagens teóricas que circulam de modo consistente no horizonte desses cursos, realizando uma verdadeira revolução no âmbito da historiografia até então produzida por aqui. Dito de outra forma, o que percebemos nesses estudos e pesquisas, é que seus autores têm sido motivados a promoverem uma revisão radical de seus fundamentos epistemológicos que alcançam, desde a história pré-colombiana desta parte da América do Sul, a etno-história dos povos indígenas e seus modestos avanços, até a história

contemporânea na qual a presença dos povos indígenas vem igualmente ampliando sua significação.

De outra parte, a emergência de novos estudos arqueológicos vem testemunhando que não há vazios demográficos na Amazônia ao longo de sua ampla rede fluvial e que os vestígios que vem sendo encontrados e interpretados apontam para a existência de populações a mais de 10.000 anos atrás. De igual modo, a recuperação de suas culturas no âmbito de sua consistência imaterial vem fornecendo evidências de uma grande variedade de tradições orais que constituem manifestações de sua história ainda por ser desvendada e reconhecida. As provas mais nítidas desses processos de oralidade e de imaterialidade que vem ganhando dimensão escrita e audiovisual é a crescente produção de obras de autores indígenas, muitas das quais também se expressando através das artes plásticas e visuais.

Passo a comentar, sem obedecer necessariamente a ordem em que aparecem nesta coletânea interdisciplinar, os artigos que a integram, destacando inicialmente o texto de Otoni Mesquita que empreende uma sensível prospecção das origens da cidade de Manaus, destacando aspectos de sua formação singular de uma cidade construída em plena floresta, possuindo também uma importância arqueológica, revelando a recente valorização que tem sido reconhecida a sua identidade urbanística e sua memória cultural. Destacamos em seguida, o artigo de **Marilina Bessa Serra Pinto**, por sua especial contribuição para a discussão teórica da produção de autores indígenas que vem propondo novos marcos epistemológicos a partir de seus textos escritos e de seus fundamentos na oralidade, cuja “base de sustentação desse pensamento é a tradição ancestral de cada povo, que buscam a seu modo, pensar o mundo e a condição humana” Assim, com seu artigo *O visível e o invisível no imaginário indígena: novos contextos epistêmicos, ontológicos e políticos*, a Autora enriquece a presente coletânea ao propor o necessário debate sobre as novas epistemologias sugeridas pelas narrativas indígenas que examina.

Em *Os infortúnios dos Canaímes entre os Macuxi do Roraima*, **Carlos Cirino** e **José Raimundo T. Santos** abordam o conflito explicitado pelo laudo pericial antropológico que faz parte dos autos de um processo que apura possível crime de homicídio

previsto no Código Penal Brasileiro e sua explicação do ocorrido como decorrente de mais uma das ações de Canaímes, espíritos negativos, identificados como demônios, causadores de todos os infortúnios que acometem comunidades indígenas. Tal entidade quase sempre se manifesta sob uma pele de onça ou de outro animal e que assustava de tal modo suas vítimas que faziam-nas adoecer e em seguida morrer. O artigo ilustra diferentes situações em que essa entidade mítica se materializa e provoca pavor entre os grupos indígenas, causando-lhes doenças e, até mesmo, a morte. Os autores apontam portanto, a dificuldade do sistema judicial brasileiro em lidar com a ocorrência desses homicídios, sempre atribuídos a esses seres espirituais que agem quase sempre com o concurso de pajés ou ainda contra a sua intervenção.

Jaci Guilherme Vieira, em seu artigo *Esta terra tem dono: A igreja católica, as populações indígenas e a ditadura militar em Roraima* expõe com destaque a atuação da igreja católica em defesa das populações indígenas daquela região do Norte brasileiro que, sobretudo a partir da década de 1970 sofreram ações que, intensificadas, resultaram em assassinatos e invasões de suas terras decorrentes da expansão do capitalismo em suas diferentes frentes - pecuária, garimpos, extração madeireira, abertura de estradas - , apoiados pela geopolítica autoritária da ditadura militar. O artigo abriga uma consistente documentação em torno das ações da Igreja católica no espaço de Roraima, que é reconhecidamente um dos principais palcos de luta dos povos indígenas e de seus aliados em defesa de suas terras e de seu direito às suas identidades geográficas e culturais.

Outro estudo sobre populações indígenas, desta vez do sul de Roraima, é intitulado *Economia indígena em áreas de florestas na Amazônia: o caso dos índios waiwai no sul de Roraima* de autoria de **Ariosmar Mendes Barbosa** e **Marcos Antonio Braga de Freitas**, cujo objetivo principal é desenhar criticamente os processos econômicos mantidos por essa etnia indígena relativamente preservada e os modelos econômicos e sociais sustentados pela sociedade contemporânea. Especial atenção deve ser dada à capacidade da economia indígena de assegurar a sustentabilidade e relativo equilíbrio com a natureza, em contraste com a lógica de exploração que atividades ligadas ao capitalismo crescente na região representam em termos de ameaça ambiental.

Os dois trabalhos seguintes abordam processos culturais e suas dinâmicas específicas. O primeiro deles é o artigo de **Jean Reis de Almeida** e Jocilene Gomes da Cruz no qual seus autores destacam a importância da comercialização do consórcio dos produtores Sateré-Mawé para a afirmação identitária da terra indígena Andirá-Marau.

Outro artigo, de **Klissy Kely Guimarães** e **Tatiana Pedrosa**: “Música e Identidades Sertanejas: uma perspectiva da antropologia da Música”, no qual as autoras buscam abordar essa expressão musical utilizando-se da mediação antropológica para esclarecer seus significados, partindo de uma retrospectiva histórica do lugar da música caipira e sertaneja e de sua vinculação progressiva com o mercado dos bens culturais. O trabalho assinala igualmente a força dos preconceitos que cercam a música de origem rústica e rural em sua emergência no âmbito da indústria cultural brasileira.

Willi Bolle e **Eckhard Kupfer** vêm empreendendo um projeto de reconstrução da viagem de Spix e Martius ao Brasil (1817/1820), que culmina com a realização de uma exposição composta por cerca de 15 painéis que ilustram os principais momentos da passagem dos dois cientistas por diversas paisagens brasileiras até chegarem à Amazônia.

Como diz o próprio **Willi Bolle**, “o objetivo deste artigo é mostrar a importância dos quadros da natureza elaborados pelos naturalistas alemães Johann Baptist von Spix e Carl Friedrich Philipp von Martius durante sua viagem de pesquisa pelo Brasil. Na introdução será lembrada a obra do viajante Alexander von Humboldt, que fez uma extensa viagem, entre 1799 e 1804, pela América tropical hispânica e que Spix e Martius tomaram como modelo.”.

Em seu artigo “Viajantes alemães até o começo do século XX no Brasil” **Eckhard Ernst Kupfer**, diretor do Instituto Martius-Staden empreende um consistente levantamento dos alemães que visitaram e viajaram pelo Brasil, começando por Hans Staden que viajou por duas vezes ao país, entre 1548 e 1555. Seu levantamento faz referência a importantes viajantes cientistas como Georg Marcgraf, que participou da pesquisa para a obra *Historia Naturalis Brasiliae*, publicada na Holanda em 1648. Seu roteiro menciona suas viagens que resultaram na obra !Dois anos

entre os indígenas –Viagens no noroeste do Brasil (1903 a 1905), e vai até as viagens de **Theodor Koch-Grünberg** “Do rio Roraima ao Orinoco” na Venezuela.

Os dois artigos que encerram a presente coletânea são A Comunidade da Missão (Tefé-Am: Memória e identidade em que a partir de um estudo de comunidade os autores de Thaila Bastos Fonseca e Verônica Prudente Costa destacam a importância da região de Tefé para conformar, através da memória, aspectos destacados da identidade regional.

Rafael Ale Costa, explora em seu artigo Elite local e fronteiras na Amazônia: instituições, sociedade e poder no Pará Colonial (1700-1750), aspectos fundamentais da formação política regional e seus desdobramentos nas relações de poder da Amazônia colonial.

**Renan Freitas Pinto, Lucia Marina Puga e
Tatiana de Lima Pedrosa**
Organizadores

Roteiro para uma prospecção das origens da cidade de Manaus

Otoni Moreira de Mesquita¹

1 - Introdução

No ano de 2019 a cidade de Manaus comemorou seus 350 anos, conforme uma cronologia repleta de fatos e dados, nem sempre muito precisos. Uma história bastante esgarçada, interpretada preferencialmente por limitadas tradições, que praticamente subestimara a relevância da presença dos povos originários da região. Ainda que o nome da cidade tenha sido originado da denominação de uma das etnias mais destacadas durante o período da colonização da região, que em determinado período teria sido liderada pelo cacique Ajuricaba. Um personagem, ainda pouco investigado, que ao ser aprisionado e transportado numa embarcação para julgamento em Lisboa, acusado de traição ao reino, preferiu jogar-se nas águas do rio Negro que ser mantido como cativo.

Podemos interpretar esses fatos e muitos outros como o prenúncio da fragilidade que reveste a construção da história da cidade, sendo possível deduzir que essas abordagens restritivas, não ignoraram somente as contribuições dos povos nativos, mas também desprezaram grande parte de suas próprias referências ancestrais, os seus marcos de ocupação. Somente há poucas décadas a historiografia tem ampliado suas perspectivas sobre a história das cidades, incluindo novos métodos e abordagens, assim como o interesse pelas mais variadas perspectivas do olhar histórico. No bojo dessas novas perspectivas, também despontam interesses pela cidade, talvez estimulados pelos discursos em torno da valorização da identidade e da memória do lugar. Nesse espaço, a genes da cidade ganha destaque, assim como as referências aos seus elementos fundacionais.

¹ Professor Associado. UFAM. Otoni_mesquita@hotmail.com.

Nas últimas décadas tem sido crescente o interesse da sociedade local e de pesquisadores em busca de referências históricas originárias, particularmente, sobre as populações que ocupavam a região, antes da chegada do europeu, assim como aqueles que foram levados e forçados a se manterem naquela área. Além disso, persiste o interesse em investigar e identificar com maior precisão a localização das construções mais antigas da cidade, destacadamente a área de sua fundação.

A reflexão sobre as referências documentais, ainda que nem sempre muito precisas, evidenciam cada vez mais que os avanços dos estudos históricos dependem de outras áreas do conhecimento. Considerando-se que os dados disponíveis poderão embasar variados estudos na perspectiva de que os avanços venham promover novas interpretações. Dentre essas abordagens investigativas, temos grande expectativa acerca da investigação arqueológica. Acreditamos que a realização desses estudos possa contribuir com maiores evidências e auxiliar até no redirecionamento da história do povoamento da área. Considerando que recentes trabalhos de arqueologia urbana, no Brasil, vêm oferecendo resultados significativos na elucidação históricas, ampliando as informações sobre variados contextos e, assim, ganhando maior espaço e relevância no campo científico.

Desde o século XIX, o centro histórico de Manaus tem revelado, com certa frequência, a existência de sítios arqueológicos, invariavelmente são matérias, áreas de enterramentos de material cerâmicos, com características diferenciadas, pertencentes a diferentes etnias indígenas. Não podemos deixar de notar que na Amazônia, estes materiais restringem-se basicamente à cerâmica, em grande parte fragmentada, além de algumas ferramentas, como machadinhas e pilões em materiais líticos. Grande parte da produção material dos povos nativos era confeccionada com materiais orgânicos, portanto perecíveis à ação da própria natureza. Não resistiram à ação do tempo combinado com o clima tropical que é extremamente quente e úmido.

Infelizmente, jamais foi executado um projeto de prospecção arqueológica capaz de mapear e demarcar esses sítios como áreas de proteção ou acautelamento. Em geral, por falta de um levantamento histórico aprofundado, ainda que essas descobertas ocorram

acidentalmente, em decorrência de alguma obra de reforma ou abertura de novas áreas habitacionais da cidade. Nesse contexto, se destaca o sítio arqueológico identificado na praça Dom Pedro II e no Paço Municipal, provavelmente integrando o mesmo conjunto, ficam localizados bem próximos, no antigo Largo do Pelourinho, uma das áreas mais remotas da cidade. No século XIX, essa área é mencionada, com certa frequência, pelos significativos relatos referentes a achados arqueológicos.

Vale ressaltar que essa historiografia foi construída a partir da reprodução de documentos oficiais, eventualmente complementada pelas descrições e depoimentos feitos pelos cronistas viajantes que transitaram pela região entre os séculos XVIII e XIX, além da parca cartografia urbana. Em decorrência dessas fontes, as informações nem sempre são muito precisas quanto às referências geográficas de determinadas construções. Ainda assim, acreditamos que mesmo compostas por um painel um tanto esgarçado do cenário local, apresentam um significativo conjunto de referências, capaz de orientar e contribuir para a formulação de um roteiro bastante razoável para a realização de futuras investigações, sobretudo para a realização de prospecções arqueológicas no centro histórico de Manaus e, assim, dirimir determinadas dúvidas sobre o processo de ocupação daquela área referencial. Porém, devemos alertar que parte das dificuldades de localizar e identificar, com precisão esses pontos iniciais, se deve, em grande parte, à reforma urbana processada na cidade na última década do século XIX, quando aquela área passou por consideráveis transformações topográficas, a partir de aterros, nivelamentos e reloteamento na área, tornando mais imprecisos os indícios.

Em décadas mais recentes, alguns achados arqueológicos ocorreram justamente, em decorrência da realização de trabalhos realizados por projetos de obras públicas. O encontro de urnas e outros fragmentos cerâmicos foram anunciados com grande estardalhaço, como um fato inédito e surpreendente. Pois a memória histórica não foi levada em consideração. Assim, o fato ganhou repercussão jornalística, gerando a intervenção por parte do Iphan e a paralisação temporária das obras municipais. Depois de demoradas negociações burocráticas que não avançaram positivamente, considerando que os estudos iniciais não asseguraram

procedimentos de preservação e investigação do conjunto achado, assim como das demais peças contidas no sítio a ser inventariado e preservado.

A legislação brasileira classifica como “sítios arqueológicos os locais de testemunhos da ocupação humana como os sambaquis, sítios identificados como cemitérios, sepulturas; grutas, lapas e abrigos sob rocha; Inscrições rupestres ou locais com sulcos de polimento;”. Desde a criação do SPHAN, a partir do Decreto-Lei nº 25, de 1937, e posteriormente reforçado com a Constituição de 1988, é previsto que esses bens se encontrem sob a proteção do Estado e para tanto dispõem

No âmbito federal, a autorização para a intervenção em bens tombados e seus respectivos entornos é regida pela Portaria nº 420/2010, que contém as categorias de intervenção, prazos, documentos obrigatórios e instâncias de recurso. Já a fiscalização é normatizada através da Portaria nº 187/2010.

A Secretaria de Cultura do Estado – SEC não possui atribuição de órgão anuente ou licenciador, contudo, recomenda-se a consulta ao órgão ambiental estadual para mais informações sobre possíveis licenças a serem obtidas para a intervenção nos bens e áreas tombadas pelo Estado.

No âmbito municipal, o IMPLURB deve emitir licença para autorização de intervenção nos bens tombados, e todos os documentos e procedimentos necessários para esta ação estão disponíveis no sítio eletrônico da instituição. Recomenda-se consulta ao órgão ambiental municipal para mais informações sobre possíveis licenças a serem obtidas para a intervenção nos bens e áreas tombadas pelo município.

Caso a intervenção possua movimentação de superfície e subsuperfície, deverá ser observado o disposto na Instrução Normativa nº 01/2015, que dispõe sobre os procedimentos administrativos a serem observados pelo IPHAN nos processos de licenciamento ambiental dos quais participe.

Do ponto de vista teórico, a estrutura parece funcionar parcialmente, contudo, falta maior aproximação e celeridade de articulação entre os referidos órgãos e em geral as ações só acontecem em decorrência de algum fato problemático divulgado pela imprensa.

Perante as constantes mudanças processadas nos quadros de órgão públicos, parece se tornar muito difícil a manutenção de determinadas normas e princípios acertados para determinados procedimentos, sobretudo em áreas urbanas de interesses variados, como se adequassem a interesses escusos e articulados. Portanto, talvez não seja surpreendente que novos projetos sejam aprovados e implantados, ignorando completamente não somente as referências ancestrais, mas também a legislação relativamente recente. Como se a falta de memória ou de sensibilidade histórica afetasse grande parte de órgãos e proponentes de projetos que tendem a descaracterizar a cidade e degradar sua frágil herança, em grande parte ainda soterradas.

Apesar de serem escassas as referências históricas no que se refere a esses achados, elas não deveriam ser ignoradas. Provavelmente, essa situação poderia assumir outra direção, caso fossem estabelecidas algumas exigências prévias para a aprovação de projetos de obras públicas (ou qualquer projeto de intervenção urbana) a serem realizadas no Centro Antigo da cidade, de acordo com a demarcação da Lei Orgânica do Município de Manaus – Loam, e atualizada em 2012, pelo tombamento de parte do centro histórico; que fosse exigida uma pesquisa histórica prévia, com alguma profundidade acadêmica, assim como o índice de impacto ambientais. Quanto às áreas periféricas da cidade, esse procedimento se torna praticamente impossível, considerando a falta de dados históricos e levantamentos arqueológicos sobre essas áreas. Contudo, de acordo com a legislação, as empresas ou instituições que encontrassem achados arqueológicos em suas áreas deveriam informar imediatamente aos órgãos responsáveis. Considerando que isso tem ocorrido com muita frequência nas obras em torno da cidade, quando promovem a abertura de áreas para a construção de condomínios e outros empreendimentos habitacionais, ainda que nem sempre tais achados sejam comunicados aos órgãos responsáveis.

Parece faltar interesse e celeridade por parte dos órgãos públicos, que deveriam se encontrar munidos de uma legislação e fiscalização mais rígidas e devidamente protegidas dos interesses das grandes corporações, considerando que certas decisões e acordos parecem perder a validade perante a

mudanças de diferentes cargos administrativos. Essas atitudes revelam a falta de princípios básicos e fundamentais para a preservação patrimonial, além de comprometimento e sensibilidade para com as referências ancestrais, a memória e identidade de suas populações. Portanto, pretendemos expor e rever a bibliografia específica, de maneira a ordenar uma narrativa direcionada para as mudanças processadas. Entendemos que as informações deixadas pelos viajantes, apesar de suas limitações, tornam-se um valioso material perante à falta de fontes mais precisas. Ela constituem, portanto, uma grande contribuição para o desenvolvimento do estudo sobre o assunto.

Apesar de todas as limitações que possamos encontrar nas fontes disponíveis, quer sejam imprecisas quanto a determinadas referências ou frequentemente tendenciosas quanto a abordagem, é possível usufruir de um conjunto precioso de informações a serem processadas e associadas a dados geográficos e construtivos para realizar inúmeros trabalhos de interpretação. Apropriar-se das fontes é tão importante quanto questioná-las por diferentes ângulos em busca de outras respostas. Certamente, outras leituras e interpretações poderão contribuir com a pesquisa, a partir de mediações estabelecidas entre diferentes fontes e abordagens. Inicialmente, propomos uma investida na cartografia histórica da cidade, que consideramos não ter ainda merecido um estudo aprofundado, e que conta, ainda, com um significativo conjunto de depoimentos fornecidos pelos viajantes cronistas, que transitaram pela região, bem como um conjunto de interpretações de historiadores. Além dessas referências de caráter histórico, é possível propor a investigação de fontes materiais, não somente os possíveis indícios das construções, mas também o conjunto de achados cerâmicos já localizados. Acreditamos que, com esse procedimento, seja possível remeter o problema para estudo pela Antropologia Material e para a Arqueologia. Alertamos que, sobre esse aspecto, ainda estamos traçando um quadro referencial bastante restrito, composto por arqueólogos e antropólogos que se debruçaram em estudos sobre a região amazônica.

2 – Referências históricas sobre os povos nativos

Os dados referentes ao período da exploração inicial da região é feita por cronista viajantes, por mais detalhista que seja, não apresenta uma rigorosa representação da realidade, sendo composta por imprecisões e etnocentrismo próprio de um viajante de outrora. Quanto a observação dos povos nativos, é previsível que sejam bastante incertas, considerando o desconhecimento sobre os hábitos e tradições dos povos contatados. É provável que os mais atualizados se baseassem nas fantasiosas narrativas que se difundiam na Europa, sobre as viagens a América do Norte e ao litoral brasileiro. Portanto, é previsível que suas interpretações fossem construída a partir de leituras genéricas sobre os diferentes povos, contando ainda com os eventuais equívocos e as hiperboles fermentadas pelo imaginário, considerando o quão distante do Velho Mundo se encontrava a realidade encontrada.

Carvajal, um dos primeiros a cruzar a região, afirmou que a região era tão habitada que “dava medo” aos exploradores europeus. A densidade demográfica era tamanha que “uma aldeia não ficava a mais de meia légua da outra e menos ainda do que isto ao longo de toda aquela margem à direita do rio” (MEGGERS, 1977, p.165). Tais afirmações são reforçadas por Donald Lathrap (1975), que desenvolveu uma tese a partir do estudo da difusão das línguas da região, concluiu que foi a partir da área onde surgiu a cidade de Manaus que desenvolveu uma cultura baseada na agricultura e que se difundiu posteriormente por toda a região.

Naquele momento, nos meados do século XVII os portugueses penetraram na Amazônia em busca de mão-de-obra escrava e as riquezas vegetais, constituídas pelas drogas do sertão. Penetraram em rios nunca antes navegados e iniciaram a “temporada de caça ao escravo indígena” que levou ao extermínio de muitos povos da região.

Sem dúvida, foi a “fartura de braços escravos” um dos maiores atrativo que atraiu e promoveu a fixação e a exploração da região pelos portugueses. Para tanto, estabeleceram algumas estratégias, assim com pontos estratégicos e a organização de frequentes expedições. As chamadas “redução de indígenas” era uma das estratégias mais frequentes adotadas pelos europeus ao encontrarem

resistência de alguns povos que não se deixavam escravizar. Além disso, organizavam também as “tropas de resgate” para promover o “regime de “descimento”, assim como as “guerras justas”, com a justificativa de que estariam recuperando populações indígenas já escravizadas e se apoderavam desses indígenas.

Ao refletir um pouco sobre a rudeza desse sistema adotado pelos portugueses em seu processo de ocupação de pontos estratégicos da região, fica visível que os povoamentos, ou aglomerados luso-brasileiro foram constituídos por indígenas deslocados de outras regiões. Como por exemplo, a área em que se desenvolveu a cidade de Manaus, que recebia indivíduos dos mais diversos pontos da região.

A partir das informações históricas, deduzimos que esta metodologia de aldeamento adotada pelos portugueses, ao agrupar diferentes culturas em um mesmo espaço físico, talvez comprometa as pesquisas arqueológicas realizadas na região, considerando que o sistema imposto pelos portugueses, inevitavelmente, , produzia uma miscigenação, resultante do intercâmbio de técnicas e costumes, gerando novas tendências nas características culturais. Destacando ainda, que somente o fato de impor uma organização a base de culturas nômades, a povos originários de um sistema sedentário, por si só já implicava em uma mudança considerável no sistema cultural.

Nesse processo de dominação, ora sob a cruz, ora sob a espada, exterminaram muitas nações indígenas e apagaram completamente muitas culturas da região e sem qualquer pudor utilizaram os sobreviventes como material descartável, nas mais diversas tarefas. No trabalho no campo, na lavoura e nas diferentes atividades domésticas. Ainda que regidos por uma legislação que impedia o escravizar os indígenas, houve inúmeras formas que se mantiveram durante o período provincial e mesmo durante a república, sobretudo, nos seringais amazônicos, em geral, localizados longe da lei e da justiça, territórios regidos pelos coronéis de barranco.

Os dados sobre a ocupação das áreas em torno da cidade de Manaus não são precisos, entretanto, é sabido que ela ocorreu na ilegalidade, quase cem anos antes do **Tratado de Madrid**, que foi assinado em 1750. Data em que a Espanha transferia oficialmente

aquela região para a Coroa portuguesa, em troca de outra área ao sul do Brasil. Sendo assim, foram os portugueses que iniciaram a exploração e ocupação da área, a partir de várias estratégias de dominação das populações nativas.

As referências sobre os povos nativos são bastante frágeis e incertas, pois os narradores não dispunham de referências precisas. A historiografia tradicional aponta Pedro Teixeira como o primeiro navegante a passar na embocadura do rio Negro, entre 1637 e 1639, quando passou em direção a Quito. O escrivão da expedição era Cristobal de Acunã, que faz uma das referências mais antigas sobre a etnia Manáos, que habitavam a região, ainda que sejam mencionados como Manave (MÉTRAUX, 1940, p. 3).

Alguns anos depois, a partir de 1657, aparece com maior frequência as citações aos indígenas Tarumã, naquela época visitados pelos padres jesuítas Francisco Veloso e Manoel Pires, quando da passagem da primeira entrada histórica no vale do rio Negro. Os jesuítas se referem a esse a eles como uma pequena tribo, estabelecida nas proximidades da atual cidade de Manaus, nos rios Tarumã e Ajurim, ambos afluentes do rio Negro(BESSA FREIRE, 1987, p. 55).

Este lugar foi primeiramente estabelecido com índios das nações Tarumã, e Aroaqui, na encada grande, que fica logo acima da Fortaleza, donde se mudou para o sitio, em que presentemente está, só povoado de gentios Aroaqui, por haver extinguido totalmente a nação Tarumã. (NORONHA, 1862, p. 61)

Quando Noronha diz que o lugar foi “estabelecido com índios das nações Tarumã”, deduzimos terem sido estes indígenas levados para aquela região pela ação dos portugueses, contudo, reconhecemos que o dado não é bastante preciso para sustentarmos tal hipótese, pois existe também a possibilidade de serem estes indígenas nativos daquela área, e que só com a chegada dos portugueses é que passaram a mesclar-se com os povos de língua aroaqui que chegavam à região empurrados por outros povos.

Provavelmente é essa informação de Noronha é que por muito tempo orientou outros estudiosos que reproduziram o dado. No entanto, é importante citar o trabalho do estudioso Chestmir Loukotka ao mapear grupos indígenas da região, em 1949, informa

que os Tarumã, um povo que no século XVII vivia na região do baixo rio Negro, mas que nos séculos XIX e XX foram encontrados na Guiana Inglesa (BALDUS, 1954). Esta informação de Loukotka, recuperada por Baldus é um dado muito importante, pois como notamos até esta data, todos os estudiosos tinham os Tarumã como uma nação extinta.

Em 1774, ao discorrer sobre a ocupação do rio Negro, o ouvidor Francisco Xavier de Sampaio (1856, p. 95-101) lamentava não dispor de informações precisas sobre o descobrimento do rio Negro, que ele entendia como o período em que os portugueses passaram a explorar a região e a “reduzir” seus habitantes. No entanto, o ouvidor informava que o que se sabia era que o seu descobridor teria sido Pedro da Costa Favella: “famoso por ser hum dos officiaes da armada da viagem de Quito, famoso por ficar nesta ocasião comandando o destacamento na província dos encabelados, e famoso pela expedição do Urubu”. Juntamente com o padre Frei Theodosio, um religioso Mercenário, e com os Aruaquis, teria fundado a primeira povoação do rio Negro, uma Missão Carmelita, na enseada dos Tarumãs. (SAMPAIO, 1856, p. 89)

Sampaio explica que quando fala em descobrimento se refere à “entrada interior, e redução das nações; porque a sua barra já antecedentemente era conhecida; pois della se dá noticia da viagem do nosso Pedro Teixeira”, e supõe que o descobrimento se deu após a expedição do rio Urubú, por volta de 1668 e 1669 (Idem).

Ao subir o rio Negro em direção à localidade de Ayrão, Sampaio fez uma rápida observação sobre a área em que outrora habitavam os Tarumã

Huma espaçossima enseada, avistamos o lugar da antiga, e primeira povoação, que houve neste rio, (...). Povoação, que chegou a ter outocentos homens de guerra, a maior parte da nação Tarumã, hoje extincta. Mudou-se esta povoação para o lugar de Ayrão. (Idem, p. 96)

Sobre a Fortaleza da Barra, construção que gerou a cidade de Manaus, o ouvidor Sampaio observou que:

Junto a esta fortaleza está huma não pequena povoação de indios, na qual habitão juntamente varios moradores brancos

(...). As Nações de índios que habitão a povoação, são Banibá, Baré, e Passé descida ultimamente do Japurá. Os Muras infestão as suas visinhanças, pelo que he perigosa para a passagem para a margem opposta. (Idem, p. 50)

Em 1823, ao subir o rio Negro em Missão, o **padre José Maria Coelho** notou que:

Nesta jornada deixei a direita o Sitio de Tarumã, onde antigamente houve uma povoação de gentios deste nome, e de nação Aruaqui, disse que esta Nação tendo em guerra acabado a Nação Tarumã, os da Nação Aruaqui foram fundar Ayrão catequizada pelos religiosos Carmelitas calçados (COELHO, 1949. p. 124).

Em dicionário publicado em 1852, sobre a Comarca do Amazonas, Lourenço Amazonas faz a seguinte indicação quanto ao verbete Tarumã: “Nação Indígena da Guiana, no Rio Negro, da qual provém a população de Jahú. Com ella e a Aruaqui fundou Favella o primeiro estabelecimento no Rio Negro” (AMAZONAS, 152, p.135).

James Orton (1870, p. 243) fez uma referência aos Tarumãs relacionando-os com o lugar onde se desenvolveu a cidade de Manaus: “on the old map of Father Fritz (1707) the spot is named Taromas. Since 1852, it has been called Manáos, after the most war

Em 1883 Camillo Vedani (VEDANI, 1884), um fotógrafo italiano reproduziu alguns desenhos tendo como tema inscrições rupestres localizadas nas margens do rio Negro. Tais fotografias compõem um livro manuscritos que faz parte do acervo da Biblioteca Nacional. Segundo o autor os originais se encontravam em vários locais próximos da cidade de Manaus. A obra é ilustrada com quinze fotos, das quais conseguimos reproduzir cinco para este trabalho.

O último vestígio da época em que se construiu o forte foi constituído pelo vasto cemitério indígena depois encontrado. Enquanto os “carívas” enterravam seus mortos em torno da primitiva igreja, os índios para tal fim, usavam a área que ia do Forte à atual Bernardo Ramos.

Em 1940, o francês A. Métraux, baseado em Paul Marcoy, fez

a seguinte afirmação: “La ciudad de Manáos, llamada Barra, debe su nombre a la presencia de unos poucos Manáos que se asentaron ahí en 1720 com outros indios Chiarahi, Coeruna y Yuma” (MÉTRAUX, 1940, p. 11).

A fundação da referida povoação dos Tarumã teria ocorrido em 1669 e somente em 1670 Francisco da Motta Falcão teria construído a fortaleza de São José da Barra do Rio Negro, na distância de três léguas acima da confluência deste rio com o Solimões. Quanto aos nomes dos envolvidos na construção da fortaleza, o ouvidor (SAMPAIO, 1875, p. 100) informa que “o general do Estado Antônio de Albuquerque Coelho mandou edificar a fortaleza da barra deste rio por Falcão, e foi o seu primeiro comandante Angelico de Barro”.

Segundo a indicação de Agnello Bittencourt (1969, p. 30), foi aglomerado em torno do forte, uma população indígena composta pelas etnias Manáos, Barés, Banibas e Passés, muitos dos quais haviam colaborado na obra de construção, por influência dos catequistas portugueses, edificando para aquela população, moradores de palhoças humildes, o designativo de “Lugar da Barra”. O autor indica, ainda, que a referida obra fica no mesmo local do prédio da Fazenda Pública do Estado.

Ainda que em tempo relativamente recente, Anísio Jobim (1948, p. 8), um dos raros autores a relacionar diretamente a fundação do lugar a uma ordem real, afirma que o forte da Barra foi fundado em 1669, por ordem do rei de Portugal, D. Pedro II, recebendo o nome bíblico de Jesus, Maria José.

Uma das remotas referências feitas a esses fatos é fornecida por Charles-Marie de La Condamine (1992, p. 83), que notou ser a fortaleza da Barra do Rio Negro o primeiro ponto português que se encontrava ao norte do rio Amazonas. Ele informava, ainda, que havia mais de um século que os portugueses frequentavam a região, onde faziam um grande comércio de escravos. Observou, também, que no local da fortaleza havia um destacamento da guarnição do Pará acampado. Segundo ele, para impor respeito às nações indígenas que habitavam a região, assim como para favorecer o comércio de escravos. O autor destacou também que a cada ano esse acampamento volante, que denominavam “tropa de resgate”, ou seja, um destacamento de soldados que garantia

e promovia o tráfico de escravos indígenas, penetrava cada vez mais na região.

Baseado nos dados fornecidos por Osculati, o historiador José Ribamar Bessa Freire (1987, p. 57) interpreta que a localização da fortaleza revela ter sido construída sobre um cemitério indígena. Freire interpreta esse ato como “um fato sugestivo carregado de simbolismo que, como imagem, sintetiza por si todo o processo colonial”. Sem dúvida, compreendemos que a imagem é bastante forte e pode perfeitamente ser interpretada como a real intenção dos portugueses em relação às manifestações nativas.

Ao fazer uma retrospectiva histórica da região, Eduardo Galvão (1979, p. 121-262) afirmou que os povos que habitavam nas proximidades da Barra do Rio Negro foram “reduzidos” por colonos e missionários, extintos ou expulsos para as terras do interior. Quanto à fundação do povoamento no rio Negro, o autor reproduz parte da narrativa de Sampaio e observa que: “Algum tempo após, foi levantada a fortaleza da Barra, de onde surgiu a moderna Manaus”, e nota que naquela época a região do rio Negro era habitado “por largo número de tribo como os Tarumãs, Passes, Bares, Manáos, de fala aruaque”.

Apesar da simplicidade da obra, essa edificação assumiu grande importância, por ser a primeira construção de vulto na região, tornando-se um marco do domínio português na área do rio Negro e ser uma instalação da arquitetura de origem europeia. Em 1850, Lourenço Araújo Amazonas (1852, p. 327) descreveu o forte como de “forma quadrangular, de muralha pouco elevada, sem fosso, à beira de huma collina sobranceira ao rio”.

Ao passar pela região, em janeiro de 1752, o governador da Capitania do Rio Negro, Francisco de Mendonça Furtando (1963, p. 171) notou que a Fortaleza da Barra, ainda que fosse uma construção recente e feita com custo, se encontrava totalmente arruinada, conservando somente uma parte de pé. Provavelmente sem qualquer serventia, pois informava que nela já não se montava a guarda.

Em 1786 o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira passou pela região, quando realizava um de seus inúmeros estudos sobre a região amazônica. Ao referir-se ao povoado de Ayrão fez o seguinte comentário

Foi esta povoação fundada pela primeira vez no sitio vulgarmente chamado dos Tarumás, que foram os gentios que então povoaram com os da nação Aroaqui, estabelecendo-se uns e outros na distancia de meio dia de viagem pela enseada boreal, immediatamente superior da Barra d'este rio. contam alguns índios antigos, que era tão grande a perseguição dos morcegos, e tanto o estrago que elles faziam nas crianças, que para evitarem esses e alguns outros inconvenientes se viram obrigados a mudarem-se d'aquelle para este sitio. Fundaram uma aldeia, que em outros tempos foi das mais populosas e nomeadas. (FERREIRA, 1983, p.561)

Em seu relato Ferreira disse mais adiante, que quando se extinguiu a nação Tarumã “ficarão povoando o logar os Aroaquis, Manãos, Barés e Tucuns”. Ao descrever alguns aspectos da povoação que desenvolvia-se em torno da Fortaleza da Barra, Ferreira mencionou que a “Tapera dos Maués, e dito dos Manãos” estavam localizadas em torno. Sobre a origem do lugar afirmou que

Antes de se formalisar aquella povoação, até chegar aos tempos em que agora se acha, não haviam n'ella mais do que algumas palhoças, em que agasalhavam alguns indios e indias (Idem, p. 582).

Ferreira indicou ainda, que os índios que habitavam a região eram os Manãos, Bares, Banibas, Morequenas, Aroaquis, Júris, Passés etc. na relação que especifica as tribos da região, observa que os Tarumã já se encontravam extintos (Idem). Informa ainda que a população do lugar era de 301 habitantes, dos quais 243 eram indígenas, 47 brancos e 11 escravos negros.

As indicações históricas que foram amplamente reproduzidas dão conta de uma população composta por diferentes grupos indígenas e alguns brancos foi iniciado o povoamento do lugar, que recebeu diferentes denominações, referenciando a fortaleza ou a barra do rio, sendo comuns os termos Fortaleza do Rio Negro, Fortaleza da Barra, Lugar da Barra, Barra do Rio Negro, Barra e Vila da Barra. Até o final do século XVIII, o Lugar da Barra não passava de um obscuro povoado da Capitania de São José do Rio Negro, cuja capital funcionava, desde 1758, na Vila de Barcelos.

3 - Brevíssimo histórico das obras públicas da cidade



Figura 1 - Uma vista do elevado dos Remédios, e se refere à entrada da cidade. Imagens que ilustra a obra *Voyage a travers l'Amérique du Sud, de l'Océan Pacifique a l'Océan Atlantique*, par Paul Marcoy, em 1669. Xilogravura de Edouard Riou e A. Bertrand, colorizada pelo autor.

Até o final do século XVIII, o Lugar da Barra não passava de um obscuro povoado da Capitania de São José do Rio Negro, cuja capital funcionava, desde 1758, na Vila de Barcelos. Teve um breve impulso somente na última década do século XVIII, quando em 1791, o governador Manoel Lobo d'Almada, sem autorização do governador do Grão Pará, ao qual estava subordinado, transferiu a sede do governo que funcionava em Barcelos, para o Lugar da Barra. Esse fato gerou um repentino progresso na região, pois o governador fez construir algumas edificações para abrigar os serviços públicos, dentre elas o palácio dos governadores, além disso promoveu uma animação comercial, fazendo funcionar vários “estabelecimentos industriais – de pano de algodão, de fécula de anil, de cordoalha” (REIS.1989. p. 145-7).

A iniciativa do governador Lobo D'Almada e os resultados das melhorias aplicadas na cidade teriam provocado o despeito do governador do Grão-Pará, D. Francisco Coutinho, o qual, temeroso de perder o cargo, criou-lhe uma série de embaraços administrativos que culminaram com a ordem feita por meio da Carta Régia de 1798, determinando “transladar” a capital para Barcelos, além de enfrentar um processo que encerrou sua carreira (idem).

Ao se iniciar o século XIX, a região do Amazonas estava mergulhada no marasmo e na decadência. Após o governo de Lobo d'Almada, a capitania ficou até 1801 sob a administração de uma junta governativa, posteriormente foram nomeados alguns governadores sem nenhuma relevância.

Em 1804, D. Marco de Noronha e Brito, conde dos Arcos, substituiu Coutinho na direção do Grão-Pará e decidiu transferir a capital da capitania para o Lugar da Barra. Essa ordem só foi cumprida em 29 de março de 1808, quando foi instalada pelo capitão de Mar e Guerra José Joaquim Vitório da Costa (AMAZONAS, Op.Cit. em, p. 135).

Em 1819, quando os alemães Karl von Martius e Johan von Spix (1975, p. 127-8) passaram pela povoação e observaram que ela não atingira ainda a condição de vila, descreveram que o “lugar” estava situado “num terreno desigual cortado por diversos córregos” e como todas as vilas do Estado, suas casas eram quase que exclusivamente de um só pavimento, com paredes “construídas a pau a pique e barro, cobertas geralmente de folhas de palmeira” e ficavam muito “espaçadas uma das outras”, formando algumas ruas irregulares.

Em 1823, o lugar foi descrito pelo padre José Maria Coelho (1949. p. 121) como uma reduzida povoação com apenas onze pequenas ruas e uma “praça quadrada”, mas notou que já construíam alguns “edifícios nobres”, que eram cobertos com telhas, mas o Palácio do Governo, a Secretaria da Provedoria, assim como o aquartelamento militar eram cobertos de palha e estavam ameaçados por incêndios, que naquela época eram comuns e que havia ocorrido alguns “já bem desastrosos”.

Ao passar pela Barra, em 1828, o tenente inglês Henrique Lister Maw (1831, p. 210) informou que as ruas da cidade não eram calçadas e quase todas pareciam inacabadas, mas destacava a existência de um novo hospital “grande e bem edificado, notou que a igreja era pouco ornada e ficava em frente ao rio, *tendo hum largo de frente e o quartel ao pé, atraz do qual, e hum pouco mais abaixo está o Forte*. Notou ainda, que na mesma “linha” com a igreja, mas compondo outra rua, havia uma fábrica de algodão e um grande telheiro que pertenciam ao governo, assim como a fábrica de louça.

Em 1833, atendendo a determinações do Código Criminal,

promulgado pela Regência em 1832, o governo paraense dividiu seu território em três comarcas, denominando-as de Grão-Pará, Baixo Amazonas e Alto Amazonas. Extinguia-se a Capitania do Rio Negro, sendo substituída pela comarca do Alto Amazonas, enquanto que o Lugar da Barra foi promovido à condição de vila, assumindo a denominação de Vila de Manáos e mantendo a posição de capital da nova comarca (REIS. Op. cit., p. 167).

Em janeiro de 1836, ao passar pelo Lugar da Barra, Alcides Orbigny (1976, p. 60) informou que a vila possuía casas de “aspecto europeu”, várias delas com dois pavimentos, e a igreja era uma “construção bem bonita”, com uma praça em frente e o forte ao lado. Existiam duas pontes de madeira sobre os igarapés da cidade e estava iniciada a construção de um hospital. Havia também algumas oficinas, onde mulheres trabalhavam na fabricação de tecido de algodão e de cordas.

Em 1838, Antonio Ladislau Baena (1939, p.380) descreveu a Vila da Barra composta por pequenas ruas e uma praça e a maioria de suas casas era coberta com palha, mesmo o palácio dos governadores, a provedoria e o quartel. Havia duas igrejas, a Matriz de Nossa Senhora da Conceição e uma outra pequenina, além do hospital militar, dos armazéns da provedoria, armas e pólvora e uma “pequenina Ribeira de construções de canoas e bateloens”.

Em 1848, a Vila de Manaus foi promovida a cidade, passando a denominar-se Cidade da Barra do Rio Negro. No último dia do ano de 1849, desembarcou em Barra o naturalista inglês Alfred Russel Wallace (1979, p. 109-110), que descreveu a cidade como um lugar assentado em terreno irregular, cortada por dois igarapés, e sobre cada um deles havia duas pontes de madeira. As ruas eram “dispostas de maneira regular”, mas não tinham nenhum tipo de calçamento e, além disso, eram “esburacadas e cheias de altos e baixos, tornando bem desagradável caminhar-se por elas à noite”. As casas eram geralmente de um só piso, cobertas de telhas e assoalhadas com tijolos. As paredes eram quase sempre pintadas de branco e amarelo e as portas e janelas de verde. No dizer do inglês era “bem agradável o aspecto do casario rebrilhando ao sol”.

Notou que havia duas igrejas, mas eram “muito pobres”, enquanto a da antiga fortaleza só mantinha o resto de suas muralhas. A população da cidade estava calculada em torno de cinco ou seis

mil habitantes, sendo em sua maior parte composta por indígenas e mestiços. Wallace suspeitava que era “bem provável” não existir entre as pessoas nascidas no local uma única de “sangue inteiramente europeu”, pois destacava que a miscigenação entre portugueses e índios tinha sido “considerável”.

Em 5 de setembro de 1850, a comarca do Alto Amazonas foi elevada à categoria de província, contudo, a Instalação ocorreu somente em 1.º de janeiro de 1852, quando desembarcou em Barra o primeiro presidente da província do Amazonas, João Baptista de Figueiredo Tenreiro Aranha (1852, p. 70). Ao assumir o cargo, constatou que as obras públicas da cidade se encontravam em péssimas condições. Ele se referia às obras do governo de Lobo D’Almada, afirmando que as construções da época dos “antigos governadores” encontravam-se arruinadas pela ação do tempo e mal se podia dizer que naquela província tivesse sido “tratado de melhoramentos materiais”.

Perante todos os indícios expostos acima, persistem dúvidas e incertezas, nem sempre fundamentais. Contudo, se trata de um problema, que ressurge com frequência nas discussões em torno das construções fundacionais da cidade, mesmo em trabalhos acadêmicos: é a incerteza quanto à localização exata dessas construções, mesmo que haja muitos relatos históricos e algumas plantas da cidade que deveriam servir de referência. Em decorrência dessas incertezas, de alguns puristas, surge a possibilidade para se elegerem outros espaços nomeados como fundacionais, como a indicação da “primeira rua”, ou a “a casa mais antiga da cidade”. É impressionante como em pouco tempo, essas afirmações, sem o devido embasamento teórico, ganham consistência e passam a ser encaradas como verdades inquestionáveis. Se reproduzem rapidamente, atendendo em parte, aos anseios populares e vão criando empecilhos para a compreensão do processo de ocupação da cidade.

William Herndon e Ladner Gibbon (1991, p. 339) oficiais da Marinha americana, encontravam-se em Barra no ato da instalação da província e observaram, entre outras coisas, que a cidade era cortada por duas ou três ravinas e pontes de madeira bastante razoáveis ligavam os dois bordos dessas ravinas. As casas eram geralmente baixas, mas havia três ou quatro de dois andares. Eram

de madeira e taipa, cobertas com telhas e ladrilhadas, e as paredes eram rebocadas com terras coloridas que eram abundantes nas margens dos rios da região.

Em 1853, o vice-presidente Manuel Gomes de Miranda (1853, p.3.) apontava a falta de materiais e de pessoas que arrematassem os trabalhos como a principal causa do pouco andamento de muitas obras de urgência, tais como: a Igreja Matriz, o cemitério e pontes. Além desses inconvenientes, “lutava-se” com a falta de um engenheiro, mas mesmo assim, naquele ano, foi assinado o contrato para a construção da Casa da Câmara com Francisco Tapajós.

Em julho de 1856, o presidente João Pedro Dias Vieira (1856. P13-15) anunciava que entre as obras públicas realizadas na capital constava a “substituição” da Ponte do Espírito Santo por uma nova; no entanto, as Pontes de São Vicente e a dos Remédios encontravam-se em péssimas condições de conservação. Previa-se o calçamento das avenidas pelo “systema Mac-Adam”. Uma técnica de pavimentação inventada no século XVIII pelo escocês John Mac-Adam, porém adaptada aos materiais disponíveis no local.

Em 4 de setembro de 1856, a lei n.º 68 mudou o nome da Cidade de Barra e a partir dessa data é possível dispor de uma documentação um pouco mais ampliada das obras implementadas na cidade.

4 – Iconografia



Figura 2. Prospecto da Fortaleza da Barra do Rio Negro e da primeira Igreja Matriz, desenhada por Schwebel, em 1754.

A referência iconográfica mais remota da cidade é a imagem produzida pelo engenheiro Joan André Schiwebel, apresenta o

prospecto da Fortaleza da Barra do Rio Negro e da primeira Igreja Matriz, desenhada em 1754 (MENDONÇA, 1963, p. 627). Mostra uma visão da cidade da Barra, com sua fortaleza e provavelmente sua primeira igreja.

É muito escassa a iconografia mais remota sobre o lugar, pois foi somente na segunda metade do século XIX que se tornaram mais frequentes as expedições de naturalistas que passaram pelo lugar e produziram algumas gravuras. E pelas narrativas históricas, aquelas construções já se encontravam arruinadas, fato comprovado em duas gravuras divulgadas por Paul Marcoy, em 1869. A primeira imagem é uma vista geral do povoado, deixando ver, ao fundo, as ruínas da fortaleza, e a segunda é uma gravura que mostra bem o estado de degradação da fortaleza.

5 - Cartografia

Inicialmente, propomos uma investigação a partir de um plano mais geral, para termos uma compreensão da área ocupada e da localização mais aproximada de suas construções mais destacadas. Para tanto, propomos o estudo sobre o mapa de 1945. Ainda que não seja o mais remoto, é o que apresenta maior número de referências gráficas, além de detalhes significativos, o que torna possível identificar, não somente os acidentes geográficos, mas também a localização das construções mais significativas, além de contemplar outros elementos da ocupação, tais como as áreas cultivadas e alguns dados sobre o material utilizado nas construções, portanto, bastante eficiente para compreender um pouco mais dos modos e condições de vida da população que ocupava o lugar. Certamente, não temos como abrir mão dos outros mapas para realizar os primeiros estudos comparativos sobre as possíveis mudanças das ocupações da área.



Figura 4. Parte da Planta da Villa de Manáos.

Optamos por fazer os estudos iniciais, tendo como referência principal, o mapa “Plantas das Vilas de Manáos e Ega” produzido em 1845, localizada no Arquivo Histórico do Exército do Rio de Janeiro, com identificação N.AM.23.01.2121, “levantado e confeccionado pelo capitão-tenente Raphael Lopes Anjo. Cap. Tem. de Ar. Que as levantou e fez”. Levantamento realizado durante o período de cheia do rio, em junho de 1844. O referido mapa confirma grande parte dos dados históricos e, a partir de um recorte de sua área central, passaremos a apontar os elementos a serem investigados, ao serem associados aos dados históricos.



Figura 3. Ruínas da fortaleza da Barra. Segunda metade do século XIX, gravura de Riou e La plante, publicada por Paul Marcoy in: *Le tour du monde*, em 1869.

A partir de estudos prévios, optamos por indicar 13 pontos, considerados relevantes para os estudos iniciais da área histórica,

e fazer um primeiro exercício de cruzamentos de dados para apresentá-los:

5.1) Fortaleza da Barra é representada por um desenho de uma estrela de cinco pontas, ainda que as pontas não apresentem proporção semelhantes. Uma das descrições mais detalhadas sobre a construção, ela já se encontrava, em parte, arruinada, foi feita pelo padre José Maria Coelho (1949, p.121), em 1823, que a descreveu como:

“Um quadrado quase perfeito suas paredes postos que quase grossas, mais de altura de dois homens pouco mais ou menos, não tem o menor sinal de cachoeira par uso de fogos de Artilharia, um pouco sobranceira a Povoação tem toda a capacidade de as ter, e ser errada pelo lado da terra de um bom fosso, nada porém parece que existiu, e estas muralhas já abertas para os lados não assinou a entrada de sua porta principal: divisa-se com tudo seu bordão na muralha mais informe e arruinada não tem vestígios de que houvesse ali uma Guarita, e esta roda de paredes se chama a fortaleza de que fala M. Condamine” (COELHO. 1949).

Todas as indicações cartográficas do lugar, indicam a posição da fortaleza nas margens do rio Negro. Quanto às referências históricas, podemos citar a argumentação apresentada na exposição do presidente da Província, Jacob Niemeyer (188, p. 23), ao solicitar a construção do edifício da Alfândega (posteriormente esse projeto deu lugar ao prédio do Tesouro Público), no terreno que se encontrava murado para o Passeio Público. Segundo o presidente, outrora aquela área fora ocupada pelo Forte de São José da Barra do Rio Negro. Ao passar por Manaus, em 1883, o viajante português Antônio Lopes Mendes (1988, p. 178) observou que estavam construindo o passeio público, no local onde havia sido a fortaleza.

Depois disso, é possível destacar a obra do memorialista Bento Aranha, o filho do primeiro presidente da Província do Amazonas. A obra foi escrita em novembro de 1897, tendo em vista a recuperação da memória da cidade referente ao ano de 1852, ano em que ocorreu a instalação da província. Nesse sentido, o autor recuperou algumas informações sobre a localização de obras públicas do período. Esse conteúdo serviu de base aos historiadores e pesquisa-

dores que de alguma forma trataram da cidade. Outrossim, Aranha confirma grande parte das informações contidas nos mapas, assim como as referências históricas. O memorialista afirma que a “fortaleza ficava no lugar das casas novas defronte da recebedoria, e a Igreja da Conceição e o Cemitério [ficavam] onde está a praça Tenreiro Aranha”. Supomos que o autor refira como “casas novas”, o conjunto integrado pelo prédio do Tesouro e os seus dois anexos laterais, que foram inaugurados em 1889.



Figura 5 – Detalhe do mapa de 1845, realçado a área referente à ocupação inicial da cidade com a indicação de suas principais obras arquitetônicas.

5.2) Igreja Matriz, representada por uma planta que tende ao formato cruciforme, no entanto, o braço esquerdo parece ter sido ligeiramente engordado no sentido inferior, possivelmente em decorrência de alguma reforma que retirou o equilíbrio que a planta deveria apresentar originalmente. Em geral, as fontes são unânimes ao indicar a localização da igreja em um largo, diagonalmente oposta à posição da fortaleza. Informações históricas afirmam que a primeira Igreja Matriz era uma construção de madeira muito singela e ficava localizada em frente à Fortaleza da Barra

A edificação da pequena igreja talvez não apresentasse qualquer destaque, pois, ao passar pela Fortaleza da Barra, em 1743, Condamine, assim como o ouvidor Sampaio, em 1774, não fazem qualquer menção à existência desta edificação. Entretanto, em documento datado de 1787, o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira (1983. p. 576), ao descrever o lugar detalhadamente,

indica que seis anos antes, a antiga igreja fora demolida por se encontrar muito velha, mas estava sendo iniciada a construção da Igreja Matriz, que ficava localizada entre as casas do vigário e a do comandante.

No ano de 1788, frei Caetano Brandão (REIS, 1989, p. 42) passou um dia no Lugar da Barra, no exercício de práticas religiosas com os habitantes locais, e não deixou de observar que a igreja edificada era uma lástima. Em sua opinião, era um “armazém desprezado, quase sem forma de templo”. Mas observava, ainda, que pelo menos se encontrava caiada e menos indecente que em sua passagem anterior pelo lugar. Contudo ressaltava o descaso com o templo, notando que ele não possuía nem mesmo uma chave.

Em 1823, o padre Coelho (1949, p. 122-123) informava que a igreja foi reedificada e ampliada por iniciativa do governador Lobo d'Almada, pois se encontrava arruinada. Informa, ainda, que foi graças à iniciativa desse governador que o templo foi totalmente forrado de madeira, o teto coberto com telhas e suprido com diversos elementos paramentais. Em seguida, descreve a igreja como um edifício muito bem construído com madeiras de lei, vazado por oito janelas dispostas simetricamente, uma pequena torre, com um pequeno sino, mas com um bom som. Em seu interior exibia um trono bem apresentável e uma bela tribuna sobre o altar-mor, onde se encontrava uma imagem perfeita de Nossa Senhora da Conceição, colocada sob um dossel. Havia duas tribunas colaterais, sendo uma delas para o governador e outra para os músicos. Além disso, apresentava um belo gradeamento e dois confessionários confeccionados em boa madeira. Contudo, anunciava que uma das garridas se encontrava quebrada, assim como a tora da parede principal da capela-mor, estavam muito arruinadas, ainda que houvesse a promessa do governo de repará-las.

Após algumas reformas e reconstruções, o templo permaneceu no local original, ou seja, no Largo da Trincheira, sendo totalmente destruída por um incêndio ocorrido em 2 de julho de 1850. Foi substituída pela nova matriz construída entre 1858 e 1878, em parte do largo da Alegria, um pouco atrás da área da Olaria.

5.3) Antigo Palácio dos Governadores, nesse mapa, o local é indicado como Fábrica de Tecidos, provavelmente era sua nova função, depois de alguma reforma estrutural, pois é apresenta pelo

desenho de dois blocos distintos. No entanto, em mapa de 1844 e 1868, o desenho é ligeiramente modificado, tendo um terceiro elemento ligando os dois blocos. O palácio era uma das edificações mais importantes daquela área, Reis (1989, p. 146) confirma as indicações da localização encontrada nos mapas, ao afirmar que a construção ficava na praça da Trincheira, complementando que teria sido no espaço em que se encontrava a casa das máquinas de Manáos Harbour, que também era chamada de casa dos ingleses. Atualmente, é o espaço ocupado pelo Museu do Porto, que se encontra desativado há muitos anos.

5.4) Seminário São José aparece ocupando um espaço retangular, também em mapas de 1844, mas somente no mapa de 1868 e 1874 se encontra a indicação de sua função. Possivelmente, ainda reste indícios de sua fundação, no trecho que foi erguido o quartirão Bothline e uma pequena praça que atualmente funciona como um precário estacionamento.

5.5) Olaria e Fornos ficava do outro lado do igarapé da Ribeira. É representada por um quadrado regular e abaixo desse, dois quadrados em formato bem menor, que talvez se tratasse da indicação dos dois fornos. Possivelmente, essa área foi ocupada pela praça da Imperatriz e atualmente praça XV de Novembro.

5.6) Hospital de São Vicente é representado por um quadrado vazado. Para um estudo sobre essa construção, é possível fazer uma breve comparação dessa indicação nos diferentes mapas. Além disso, é possível localizar no setor de Iconografia da Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro. Sua construção original data da administração de Lobo

D'Almada, em torno de 1791. Em 1828, o viajante Henrique Maw (1831.p.11) menciona a existência dessa obra, como um hospital recentemente construído. Durante o período provincial essa construção é frequentemente denominada de Enfermaria de São Vicente ou Enfermaria Militar, e em 1861 foi iniciada uma obra aproveitando a construção que já existia no lugar (PYRRHO, 1861, p. 41). Atualmente, o espaço da antiga ilha se encontra ocupada pela Marinha do Brasil, que nas duas últimas décadas construiu vários edifícios, naquela área histórica.

5.7) Largo da Alegria e uma construção contígua, que também foram ocupados pela construção da nova igreja. Nos primeiros

mapas, essa área é grafada como Praça da Alegria, período em que ainda se mantinha o Igarapé da Ribeira ou do Seminário que, segundo Aranha (1897, p. 20), foi aterrado em 1868 ou 1869. A partir desse dado, deduzimos que foi o primeiro igarapé a ser aterrado na cidade. No entanto, em mapa datado de 1873, a área aparece grafada como Largo da Imperatriz, mas a indicação do igarapé permanece. Antes da sua construção, parte de um dos espaços laterais era denominado de Praça da Alegria e, do outro lado, ficava o Largo da antiga Olaria. Posteriormente, a Praça da Alegria se tornou a Praça da Imperatriz e o Largo da Olaria foi ocupado por parte da construção da igreja e parte de um dos seus jardins. Atualmente, parte das fundações dessas construções se encontra exposta na área do Museu da Matriz, espaço criado após a restauração realizada nos primeiros anos do século XXI

5.8) Local da nova Matriz, área demarcada por alguns quadrados e retângulos ocupados por terrenos sem construção, assim como a indicação de duas construções contíguas. O pequeno trabalho de Bento Aranha, publicado em 1897, é bastante significativo para o estudo dessa área, pois ele tenta recuperar as informações referentes aos espaços e edificações mais antigas da cidade. Aranha informa que a Matriz fora erguida no local em que havia duas hortas, uma pertencente a Maximiano de Paula Ribeiro e outra a Oliveira Horta. Os mapas apresentam uma pequena variação de denominações a variados espaços localizados na área em que foi construída a Igreja Matriz e o seu entorno. A pedra fundamental da obra foi lançada somente em 1858 e a igreja só foi inaugurada em 1878.

5.9) Quartel e prisão, apresentado num formato de um quadrado vazado. Uma das referências históricas mais remotas sobre essa obra é citação feita pelo inglês Henrique Lister Maw (1831, p. 210), em 1828. Artur Reis indica a construção do quartel da guarnição, como uma das obras realizada por Lobo D'Almada na última década do século XVIII. Depois disso, A edificação sofreu inúmeros processos de atualização. É possível realizar um estudo nas representações apresentadas nos mapas. Além disso, se faz necessário investigar as plantas existentes de quarteis, existentes nos acervos do Arquivo Histórico do Exército e da Sessão de Iconografia da Biblioteca Nacional

5.10) Largo da Trincheira, termo que não aparece grafado nos mapas, mas insistentemente adotado pelos historiadores e memorialistas que escreveram até a década de 1970. Em mapas posteriores aparece como Largo de Tenreiro Aranha. A área foi bastante modificada durante a administração de Eduardo Ribeiro, quando ocorreram consideráveis intervenções, como aterros, nivelamento de topografia, além do redimensionamento do traçado original. No entanto, essa área já não aparece no mapa de 1895, restando dela apenas um pequeno espaço, que passou a ser denominado como praça 9 de Novembro. A amplitude do largo foi perdida com a construção de um quarteirão de edificações de dois pavimentos, atualmente conhecido como Quarteirão *Boothline*, além de outras construções que surgiram nas imediações e ocuparam grande parte do espaço. Atualmente, é desoladora as condições do quarteirão Boothline, assim como a da praça 9 de Novembro, ambos se encontram arruinados por intervenções inadequadas do ambiente urbano, arquitetônico e paisagístico. Contudo, é um cenário bastante propício para a realização de prospecções arqueológicas, considerando que se encontram praticamente como espaço mortos e de pouquíssima circulação.

Para o historiador Genesino Braga (1975, p. 65), a Praça da Trincheira seria a estaca zero da cidade, o local onde ela iniciou, considerando sua proximidade com a fortaleza. A área é, sem dúvida, a mais antiga da cidade. Inicialmente ocupava uma grande área, se estendia do Seminário, passando pela Fortaleza, igreja e cemitério da Conceição, passava além do Palácio dos Governadores.

5.11) Largo do Pelourinho, também Largo do quartel, posteriormente, foi denominado como praça D. Pedro, praça da República e finalmente, ficou como praça Dom Pedro. A referência mais remota sobre essa praça é fornecida por Bento Aranha (1897, p. 14-21), quando deduz que essa seria a praça que Baena se refere em seu *Ensaio corográfico sobre a Província do Pará*, em 1832, quando indicou que no local onde havia sido instalado um pelourinho. Nos primeiros mapas da cidade, a área se denominava Largo do Pelourinho, posteriormente foi chamada de *Largo do Quartel ou Largo da Infantaria*, conforme aparece no mapa de 1873, depois praça da República e atualmente Praça D. Pedro II. A partir da

segunda metade do século XIX, essa área se torna o centro político e administrativo da Província, pois ali instalaram o palácio dos presidentes, a Câmara e a Intendência.

5.12) Igarapé de São Vicente, o trecho que separava a ilha de São Vicente aparecia até o mapa de 1879, no entanto, já não se encontra no mapa de 1893, provavelmente aterrado na segunda metade da década de 1880 e início da década de 1890. Contudo, ainda resiste o braço principal do igarapé entre o bairro de Aparecida e aquela parte histórica.

5.13) Igarapé da Ribeira ou igarapé do Seminário, segundo Aranha (1897, p. 20), foi aterrado entre 1868 ou 1869. A partir desse dado, é possível deduzir que foi o primeiro igarapé a ser aterrado na cidade e no mapa de 1874, a área aparece grafada como parte do Largo da Imperatriz.

Como é possível perceber, os elementos fornecidos pela cartografia mais remota é capaz de sinalizar com certa precisão alguns aspectos relevantes da formação da cidade. No entanto, a execução de um sistema de prospecções e outros estudos poderão estabelecer um circuito sinalizado não somente das referências históricas da cidade, mais é possível também que materiais resgatados possam apontar os diferentes níveis de usos e funções das mesmas áreas e talvez aproximar com o uso desses espaços na cidade atual.

6 - Achados arqueológicos na área

Como já afirmamos na primeira parte desta pesquisa, durante o século XIX, viajantes que transitaram pela região fizeram algumas observações sobre aquela área, tratando-a como um referencial da ocupação indígena. Em 1848, o italiano Gaetano Osculati (1854, p. 243) fez algumas observações sobre as inúmeras urnas funerárias destampadas e jogadas naquela área em torno da fortaleza. Posteriormente, Paul Marcoy (1869) publicou uma narrativa da sua passagem pela América do Sul, em que informava ser possível reconhecer o lugar inicialmente ocupado pela cidade, por meio de certos orifícios circulares que se encontravam espalhados pelo chão, até os muros da fortaleza. Observava que tais cavidades eram sepulcros e notava que em alguns deles ainda se via vasos de barro

inteiros ou quebrados, localizado nas proximidades da fortaleza, com muitas urnas expostas a céu aberto, conforme apresenta em uma das duas ilustrações sobre o tema.



Figura 6. Cemitério indígena em torno da Fortaleza da Barra. Xilogravura de Edouard Riou e Charles Laplante, publicada In: *Le tour du monde*, em 1867.

Marcoy (1869, p. 421) atribuíu esse legado aos Manáos. Ele classificou os vasos como feitos de material grosseiro, de cor pardo escuro, com “desenhos grosseiros em forma de losangos, zigue-zague, galões etc. são traçados em preto na superfície externa”. Alguns vasos ainda mantinham suas tampas, mas a grande maioria já se encontrava aberta e vazia, sem os corpos que continham originalmente, mas restava “uma mistura de cinza humana e poeira trazida pelo vento”, conforme apresenta em uma das duas ilustrações sobre o tema.

Entre 1867 e 1869, quando estive na região, o engenheiro Franz Keller-Leuzinger (1874, p. 34) fez referência a essas descobertas, inclusive ilustrando com outro tipo de urna funerária, contendo a imagem de um corpo em seu interior. Menciona um velho cemitério indígena recém-descoberto, ao qual se refere nos seguintes termos:

‘(...) an old cemetery, recently discovered on levelling the ground in the neighbourhood of the ramparts. Hundreds of those large urns of red clay (Igaçabas), in which the aborigines used to bury their dead, are seen there in long rows, and at no great depth in the earth. In many of remains of human bones have

found, whose state of decomposition showed them to be very ancient date “(KELLER-LEUZINGER.1874).

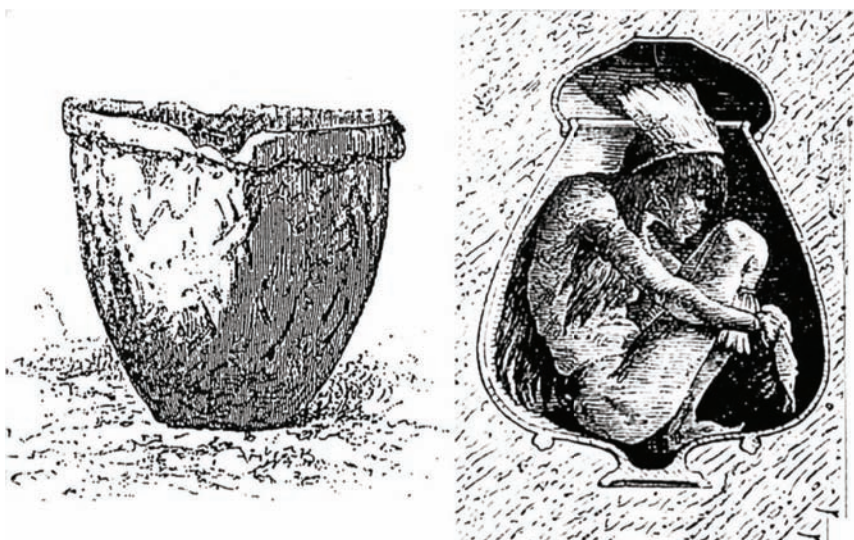


Figura 7. Imagens das urnas indígenas encontradas na área, durante o século XIX. a) gravura publicada na obra de Marcoy. In: *Le tour du monde*, 1867 e b) gravura de Franz Keller-Leuzinger. In: *The Amazon and Madeira rivers*, 1874.

Frederico Barata (1952, p. 59), ao discorrer sobre as origens das artes plásticas no Brasil, se refere às cerâmicas da região amazônica e faz menção às peças encontradas e retiradas de um antigo cemitério Baré, localizado em Manaus. O autor afirma que essa importante coleção se encontrava no Museu do Trocadero, e teria sido doada por J. Antony, no século XIX. Barata informa, ainda, que essas peças foram descritas por Métraux, provavelmente em uma obra editada em 1927.

Angyone Costa (1980, p. 111) em trabalho introdutório à *Arqueologia brasileira*, também menciona aos achados de Manaus, afirmando que o cidadão J. d'Anthony teria reunido importante coleção de vasos e potes quebrados, de um cemitério dos Baré, encontrado nos arredores de Manaus. Também informa que Métraux teria feito uma descrição dessas peças, no entanto afirma que “toda esta louçaria” não dava “uma ideia precisa do povo que a produziu, por falta de cronologia”

O historiador amazonense Agnello Bittencourt (1969, p.

32-33) indica que ocorreram outros achados na área da praça Dom Pedro II e nas proximidades. Na última década do século XIX, quando o governador Eduardo Ribeiro remodelou aquela praça, mandou nivelar as ruas que a contornam, e assim encontraram grande quantidade de *igaçabas* (urnas funerárias). Levando o autor a concluir que ficava naquela área o núcleo principal do cemitério indígena, exatamente sob a praça e onde se encontrava o Palácio Rio Branco e o Iapetec, pois afirmou serem centenas de urnas localizadas naquela *miracangüera* dos aborígenes. Outra referência fornecida pelo autor é um achado que ocorreu a partir de um trabalho de desaterro, realizado ao lado do muro do I.G.H.A.M, no final da década de 1930. Segundo ele, no local em que vivia um espanhol, conhecido por Chico das Alvarengas. Ali também encontraram uma grande e bela urna, contendo abundância de miçangas coloridas e dentes de animais.

7 - A cerâmica como testemunha cultural

em parte esse ensaio foi inspirado há três décadas por duas obras referenciais dos estudos sobre povos da Amazônia, ou seja Alto Amazonas do linguista e arqueólogo norte americano Donald Lathrap (1975, p. 49) e *Amazônia – a ilusão de um paraíso* da antropóloga e arqueóloga Betty Meggers (1977, p. 153). O primeiro afirma que os povos ribeirinhos da bacia do Amazonas há muito desaparecidos foram os habitantes mais numerosos da região por volta de 1.500 d. C. “e apresentam todas as condições para serem tomados como os representantes típicos da cultura da floresta tropical”. Por sua vez, ao abordar a adaptação dos povos na várzea, Meggers afirmou que o padrão cultural indígena destas regiões foi completamente destruído nos cento e cinquenta anos que se seguiram à sua descoberta, “deixando apenas narrações fragmentadas e impregnadas da parcialidade dos observadores que forneceram os detalhes do caráter anterior dessas culturas”.

Contudo, na concepção de Barrie Reynolds os fenômenos culturais apresentam-se sob três modalidades: através das idéias, dos comportamentos e dos objetos materiais. Denominando esta última modalidade como uma tarefa para a Antropologia Material. Neste sentido o autor indica-nos, ainda que restritamente, a possi-

bilidade de investigar estas culturas presumivelmente extintas (NEWTON, 1986, p. 15).

Ao tratar dos artefatos de cerâmica, procuramos observar principalmente suas características formais, e neste sentido é interessante notar a classificação feita por Gordon R. Willey (1986, p. 235) que distingue dois tipos básicos de decoração de cerâmica: o tratamento plástico e a pintura. No primeiro inclui todas as técnicas de ornamentação que envolvem a manipulação de superfícies brancas do objeto de cerâmica, antes da queima. A outra técnica diz respeito à aplicação de pigmentos às superfícies do vaso e a posterior fixação destes pigmentos num processo de queima.

Outra consideração feita por Willey e que muito interessa a esse ensaio é “que dentro de uma área geograficamente definida, toda cerâmica encontra-se historicamente inter-relacionada”. Nota ainda este autor que vários estilos importantes de cerâmica foram descritos no Baixo Amazonas, “embora haja pouca ou nenhuma informação histórica a seu respeito ou das relações de uns com os outros”. Menciona que próximos da cidade de Manaus “existem urnas funerárias pintadas com desenhos pretos bastante simples” (Idem, p. 243-258).

Peter Paul Hilbert (1958, p. 371), pesquisador alemão que durante algum tempo desenvolveu pesquisas arqueológicas vinculadas ao Museu Goeldi, divulgou no XXXIII Congresso Internacional de Americanistas em São José de Costa Rica em julho de 1958, os resultados preliminares da pesquisa que realizou na região próximo à Manaus, no sítio denominado de Refinaria, pois foi descoberto quando realizaram as obras de construção da refinaria. Quando foi iniciada a investigação do sítio, a terra-preta contendo os fragmentos de cerâmica já tinham quase que totalmente removidos, mas havia uma parte ainda inexplorada, onde foi possível fazer alguns cortes estratigráficos. A maioria das peças foram recolhidas na superfície. Hilbert classifica esta produção como contendo características da Fase Guarita, com uso do tempero cariapé e com um tom marrom avermelhado na superfície e o interior cinza. Distingue ainda dois tipos de decoração com tempero de cariapé: uma pintada (Pintura Guarita) e um outro tipo de destacadas linhas de incisão (Entalhado Guarita).

Ulpiano Bezerra de Meneses (1983, p. 38) ao discorrer sobre a

arte no período pré-colonial, observa que a cerâmica de Santarém “apresenta pelo menos duas variantes: a policrômica e a decorada plasticamente”. Afirma que este complexo cerâmico foi iniciado depois do ano 1.000 de nossa era e resistiu até o século XVII, quando entrou em contacto com os colonizadores. Inclui neste complexo a cerâmica de vários pontos da região, inclusive a Itacoatiara, que segundo ele se estende desde a Refinaria de Manaus até a cidade de Itacoatiara.

Na publicação *Museu Pareense Emílio Goeldi*, editada em 1981, encontramos o texto de Mário Simões (1980, p. 64) que procura uma classificação das fases arqueológicas brasileiras. Nela localizamos a Fase Paredão, que pela localização geográfica muito nos interessa, pois fica bem próximo da cidade de Manaus, na margem esquerda do rio Negro, e segundo o autor:

A Fase Paredão (...): margem esquerda do rio Negro, de Manaus, até a confluência com o rio Amazonas e ilha do Careiro. Estado do Amazonas. Fase Cerâmica, tradição Borda Incisa. Datação absoluta: A. D. 600 mais ou menos 75 A. D. 880 mais ou menos 70 (idem)

Ao buscar as mais distantes relações culturais dos antigos povos da floresta tropical do alto Amazonas, Lathrap observa que, “partindo do princípio de que os conjuntos de formas são os mais importantes testemunhos de relações históricas distantes”, considera significativa a semelhança entre os vasos utilizados nas refeições na maioria dos complexos cerâmicos estudados. Destaca um tipo de taça bem decorada e acabada, utilizada nas refeições, com fundo arredondado, paredes côncavas e carenas acentuadas nas ligações entre as duas zonas. São comuns na Venezuela, nas planícies do Baixo Orenoco, na costa e até nas Antilhas. Lathrap descreve o conjunto básico de formas de vasos, como:

Uma tendência para a decoração pintada a vermelho e branco, são comuns a todos estes complexos, e não restam dúvidas de que existe entre eles uma relação histórica válida; a tradição cerâmica que os une foi designada “saladóide”, por Cruxente e Rouse (LATHRAP. Op. Cit. p. 120).

A distribuição deste material espalhado por toda periferia da bacia do Alto Amazonas levou o autor a concluir que se deva

procurar a origem desta tradição na região do Amazonas Central, próximo da confluência do Alto Amazonas, do rio Negro e do Madeira, portanto nas proximidades da cidade de Manaus (Idem, p. 121).

Lathrap dispensa muitas folhas de seu livro ao estudo da tradição Barrancóide, por considerá-la como um padrão estilístico altamente difundido na América do Sul. Foi observado a semelhança da cerâmica da bacia do Ucayali com a do Baixo Orenoco, que o autor foi levado a pensar nos problemas populacionais das planícies tropicais. O estilo foi localizado pela primeira vez no Baixo Orenoco, onde chegou provavelmente por volta de 700 a 800 a. C. obrigando os Saladeros a deslocar-se da área (Idem, p. 123).

7.1 - O estilo Barrancas

A seguir transcrevemos a descrição de Lathrap sobre a cerâmica do estilo barrancas:

(...) contém uma quantidade enorme de cerâmica e grande parte dos vasos era decorada de forma muito sugestiva. A incisão larga praticada em superfícies alisadas até ficarem polidas combinava com o aplicado e a modelação das paredes dos vasos em alto-relevo. O aplicado mais comum era o geométrico, mais precisamente saliências arredondadas, ou pequenas bolas destinadas a salientar certos pontos-chave de um desenho; mas a modelação e o aplicado, não raro, combinavam-se para darem ao conjunto uma efígie antropomórfica ou zoomórfica.

Os motivos decorativos barrancas, quando não procuram ser figurativos, são relativamente simples, e consistem em linhas muito separadas, dispostas em curvas e espirais paralelas. É frequente a única decoração ser constituída por duas linhas paralelas, na zona superior de um largo rebordo labial, bastante semelhante aos redondos dos vasos do Tutishcainyo. Estas linhas paralelas são muitas vezes interrompidas por pequenas bolas aplicadas nos eixos do vaso. As garrafas de duplo gargalo e ponte têm normalmente gargalos antropomórficos.

(...) O estilo cerâmico evoluiu gradualmente, e as linhas incisivas foram-se tornando cada vez menos espaçadas e os esquemas decorativos mais complexos. Foi-se tornando mais frequente o

uso de pequenas esferas aplicadas, com pontos centrais, e os rebordos labiais contínuos e com decoração simples transformaram-se em orelhas assimétricas descontínuas com desenhos complicados. Esta fase tardia do contexto estilístico designa-se por “Los Barrancos” (Idem, p. 127).

Lathrap indica como possível fonte do povo de Barrancas o lado sul da região e conclui que estes provavelmente desceram o Orenoco e “tiveram as suas mais remotas origens no Alto Orenoco, no rio Negro ou na Bacia do Amazonas” (Idem, p. 124).

7.2 - Cerâmica do Amazonas Central

A maior parte dos dados arqueológicos sobre a região da Bacia do Amazonas Central resumem-se aos estudos realizados por Peter Paul Hilbert, e grande parte deste material não foi ainda publicado.

Hilbert define algumas fases e situa-as no horizonte policromo, observando a existência de duas subtradições distintas no Amazonas Central: a subtradição Guarita, constituída pelas fases Guarita, Tefé e São Joaquim, caracterizada por um conjunto de vasos de formas simples e com ausência de urnas antropomórficas, além do uso do cariapé como desengordurante. A outra subtradição é a de Miracanguera, representada pela fase Pirapitanga, que Lathrap acha muito semelhante a de Miracanguera que foi classificada por Hilbert como Itacoatiara, mas que Lathrap discorda da indicação. Nesta fase o desengordurante é o cauxi, mas o cariapé aparece algumas vezes. (Idem, p. 170).

Baseado nos materiais fornecidos por Hilbert, Lathrap afirma ser fácil demonstrar a origem da subtradição Guarita. Conclui que durante os cinco primeiros séculos d. C., os complexos cerâmicos barrancóides estavam muito difundidos na área do Amazonas Central. A forma mais frequente era um vaso decorado com formato de uma taça hemisférica decorada com um rebordo labial relativamente largo, em cuja superfície superior se concentrava geralmente a decoração (Idem, p. 171). Ainda que sem uma formação específica para interpretar tais análises, arriscamos a afirmar que essa descrição das características formais deste objeto

aproximam bastante das características de alguns fragmentos cerâmicos achados na enseada do Tarumã.

Hilbert demonstra que todas as características da subtradição de Guarita já estavam presentes na região desde 500 ou 600 d. C. Esta tradição foi resultante da evolução gradual do estilo barrancóide, enquanto que a subtradição Miracanguera é considerada como “obviamente, uma evolução paralela, e não divergente, da subtradição Guarita”. Suas urnas antropomórficas revelam estreita afinidade com o estilo marajoara e com o estilo maracá, levando a supor que se desenvolveram pela região do Baixo Amazonas, e que também se deslocaram para o Alto Amazonas difundindo o estilo Napo, caimito, e constituíram os Omáguas e os Cocamas (Idem, p. 172).

Para Lathrap, sendo a região densamente povoada, teria como consequência uma tradição cultural contínua e em evolução, justificando inteiramente a passagem da tradição barrancóide para a tradição Guarita. Considera ainda que tradições exóticas como Paredão e Miracanguera apareceram em épocas tardias, originárias do Nordeste da região ou de um ponto perto do curso inferior do rio Amazonas, pois foram recolhidas urnas Miracanguera também nos cursos superiores dos rios Juruá, do Purus e do Madeira (Idem, p. 174).

Ao discutir a expansão dos Caraíbas, Lathrap observa que a produção cerâmica destes povos pode ser considerada como uma tradição, pelas suas próprias características, das quais observa dois tipos distintos principais: um com incisão de linhas finas e profundas, realizadas por um estilete afiado, bastante diferente da decoração em *U* de todos os estilos barrancóides anteriores. O motivo mais comum, indicado pelo autor, é uma faixa contínua de triângulos isósceles justapostos. A outra tendência é a utilização de aplicados com adornos zoomórficos e motivos abstratos. Estes são obtidos pela oposição de delgados cilindros de argila úmida combinados em grande quantidade de saliências esféricas. “Aparecem com exuberância, em várias formas de cerâmicas, cobras, macacos, caimões e jaguares; as figuras humanas também não são raras”. São comuns as composições abstratas formadas por “sequência ou renques de esferazinhas”, mas predominam as representações de sapos (Idem, p. 184).

Lathrap localiza na periferia de Manaus, ligação com o estilo de tradição de incisão, representada pela fase paredão, que aponta como melhor exemplo desta tendência. Mas nota que também na fase Itacoatiara “aparece a incisão fina angular, sob a forma de uma sobreposição da decoração tipicamente barrancóide”. Conclui que o período de formação deste estilo ocorreu na margem norte do Amazonas Central e inferior (Idem, p. 184-185).

8 - Considerações finais – Proposta

Acreditamos que a divulgação desses apontamentos breves, referentes às ocupações históricas, bem como a indicação das mudanças processadas naquela área, seja uma referência fundamental, para embasar futuros projeto de pesquisa sobre a área. Como vimos, não se trata de um quadro tão amplo, no que trata do ponto de vista da geografia, nem tão rico em indícios materiais e referências históricas. Entretanto, é inquestionável como base para embasar futuras prospecções arqueológicas naquelas áreas. Acreditamos também, que esses dados possam ser revistos e interpretados perante diferentes abordagens. Assim, acreditamos que outras perspectivas poderão contribuir de maneira contundente para as interpretações, sobretudo, com a utilização de recursos tecnológicos.

Esperamos também que que tais questionamento possam exercer alguma influência sobre políticas públicas, quanto ao reconhecimento da relevância dos achados, bem como da necessidade de se estabelecer um projeto para proceder o levantamento e estabelecer um inventário dos sítios arqueológicos localizados na área urbana e periférica da cidade de Manaus, com o intuito de estabelecer um quadro um pouco mais preciso das áreas e garantir a proteção dos materiais localizados. Certamente, é necessário o estabelecimento de campanha educacional mais efetiva e afetiva no sentido de preservar esses materiais. Portanto, urge informar e sensibilizar a sociedade para a importância desses achados.

É muito grave também a omissão das instituições acadêmicas perante esse quadro devastador, cujas ações são muito restritas e de pouco impacto, se limitando muitas vezes à manutenção e guarda de algum material encontrado. Por outro lado, talvez falte

maior apoio para a elaboração e aplicação de projetos de pesquisa e, sobretudo, um incentivo maior na formação de profissionais que possam atuar e defender o acervo. Ainda que remotamente, propomos a criação de um curso de arqueologia amazônica. Acreditamos que essas referências possam contribuir para novas leituras da Amazônia.

É preciso que ocorra algumas providências, no plano político, no sentido de garantir aspectos referentes à história e à memória da cidade, sobretudo seus acervos arqueológicos, ainda em grande parte, mantidos sob as ruas da cidade. No plano das atividades burocráticas da cidade, seria conveniente fazer alguma proposição no sentido de preservar esses acervos e garantir a manutenção dos materiais para estudos mais adequados, ainda que no futuro. Certamente, grande parte das investigações poderiam ganhar grande impulso, se contarem com a participação de especialistas de diferentes áreas e com a aplicação de variadas técnicas de investigação.

Para além das questões de formação e das grandes possibilidades acadêmicas, é necessária a implementação de medidas cautelares urgentes e emergenciais para garantir a conservação e guarda dos achados que vêm ocorrendo na região. Para tanto, sugerimos a criação de uma Comissão Multidisciplinar, para a avaliação de problemas referentes às descobertas que ocorrem na cidade. Contando com a participação de profissionais de diferentes áreas, se possível representações e entidades públicas e privadas, que de alguma forma se encontram vinculadas ao tema, devendo contar com especialistas: historiadores, geógrafos, restauradores, antropólogos, engenheiros, arquitetos e outros profissionais capazes de contribuir com as discussões em torno dos achados e as formas mais adequadas de manutenção.

9 - Referências

ARANHA, João Batista de Figueiredo Tenreiro. *Relatório do presidente da Província do Amazonas de 30 de abril de 1852*. Barra do Rio Negro: Typographia do Ramos, 1852.

ARANHA, Bento de Figueiredo. *Um olhar pelo passado*. Manaus: Imprensa Oficial. 1897.

ARAÚJO, Lourenço Amazonas. *Dicionário topográfico, histórico, descritivo da Comarca do Alto Amazonas por Lourenço da Silva Araújo e Amazonas – capitão tenente da Armada*. Edição fac-similada de 1852.

- BAENA, Antonio Ladislau. *Ensaio Chorographico sobre a Provincia do Pará*. Belém: Typographia de Santos.1939.
- BALDUS, Herbert. *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*. São Paulo: S. Nicola, 1954.
- BARATA, Frederico. “Arqueologia”. In: *As Artes Plásticas no Brasil*. Rio de Janeiro, 1952.
- BITTENCOURT, Agnelo, 1969. *Fundação de Manaus*: pródomos e sequências. Manaus: Ed. Sergio Cardoso, 1969.
- BRAGA, Genesino. *Chão e graça de Manaus*. Manaus: Imprensa Oficial 1975.
- COSTA, Angyone. *Introdução à Arqueologia Brasileira*. São Paulo: INL/MEC, 1980.
- CONDAMINE, Charles-Marie de La. *Viagem pelo Amazonas (1735-1745)*. São Paulo: Ed. Nova Fronteira/Edusp. 1992.
- COELHO, José Maria. *Memoria sobre a capitania de São José do Rio Negro*. In: *Revista do IGHB*, vol. 203. Rio de Janeiro: Dep. de Imp. Nacional. 1949.
- FERREIRA, Alexandre RodriguES. *Viagem filosófica à Capitania do Rio Negro*. Círculo do Livro/Sampec, 1983.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. Manáos, barés e tarumãs. In: *Arquitetura e urbanismo*, fev. e mar. 1987.
- GALVÃO, Eduardo. *Encontro de Sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HILBERT, Peter Paul. “Preliminary Results of Archeological investigation in the Vicinity of the Mouth of the Rio Negro, Amazonas”. Separata del II Tomo de Actas del XXXIII Congresso Internacional de Americanistas. San José da Costa Rica: Editorial Lehmann, 1958.
- JOBIM, Anísio. Data do Centenário. In: *Revista do Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas*. Manaus: Imprensa Oficial. 1948
- KELLER-LEUZINGER, Franz. *The Amazon and Madeira rivers*. London: Chapma and Hall, 1874.
- LATHRAP, Donald. *O Alto Amazonas*. Lisboa: Editorial Verbo, 1975.
- LOPES, Antônio Mendes. *América Austral*. Rio de Janeiro: Unipar, 1988.
- MARCOY, Paul. *Voyage a travers l'Amérique du Sud de l'Océan Pacifique a l'Océan Atlantique par Paul Marcoy*. Paris: Librairie de L. Hachete et Cº. 1869.
- MARTIUS, Karl von e SPIX, Johan von. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. São Paulo/Brasília: Melhoramentos/INL. 1975
- MAW, Henrique Lister. *Journal of passage from the Pacific to the Atlantic*. London: John Muray. 1829.
- MEGGERS, Betty. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977
- MENDONÇA, Marcos Carneiro. *A Amazônia na Era Pombalina*: correspondência inédita do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759). Rio de Janeiro: Empresa Gráfica Carioca. 1963

- MENESES, Ulpiano Bezerra de. “Arte no período pré-colonial”. In: *História Geral da Arte no Brasil*. São Paulo, v. 1, 1983.
- MÉTRAUX, A. *Los Índios Manáos*. Buenos Aires.1940.
- MIRANDA, Manuel Gomes de Miranda. *Relatório do vice-presidente da Província do Amazonas em 9 de maio de 1853*. Manáos: Typ. De Manoel Silva Ramos. 1853.
- NIEMEYER, Conrado Jacob de. *Exposição do presidente da Província do Amazonas em 10 de janeiro de 1888*. Manáos: Typ. do Amazonas, 1888.
- NEWTON, Dolores. *Culturas Material e Histórica-Cultural*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- NORONHA, Padre José Monteiro de. *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as últimas colônias do sertão da Província*. Pará: Typ. De Santos & Irmãos, 1862.
- ORBIGNY, Alcides. *Viagem pitoresca através do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp. 1976.
- ORTON, James. *The Andes and the Amazon*. New York: Haper & Brothers Publishers. 1870.
- OSCULATI, Gaetano. *Esplorazione delle regioni equatoriali lungo il Napo*. Milão. 1854
- PYRRHO, Sebastião. *Exposição do diretor de Obras Públicas em 18 de abril de 1861*. Manáos: Typ. de F. José de S. Ramos. 1861.
- REIS, Artur. *História do Amazonas*. Belo Horizonte/ Manaus: Itatiaia/Superintendência Cultural do Amazonas. 1989.
- SIMÕES, Mário F. “Fases Arqueológicas Brasileiras”. In: *Museu Paraense Emílio Goeldi*. Rio de Janeiro: Edição Funarte, 1980.
- WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. São Paulo/Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp.1979.
- William Herndon e Ladner Gibbon. *Exploración del valle del Amazonas* (tomo I) Quito: **Monumenta Amazónica**. 1991.
- WILLEY, Gordon R. “Cerâmica”. In: *SUMA Etnológica Brasileira*. Petrópolis: Vozes, v. 2 – Tecnologia Indígena, 1986.
- VEDANI, Camillo. *Gravuras indígenas sobre pedras*. 1884.
- VIEIRA, João Pedro Dias Vieira. *Relatório do presidente em 8 de julho de 1856*. Barra do Rio Negro:Typ. de F. J. S. Ramos. 1856.

Quadros da natureza na viagem de Spix e Martius pelo Brasil, em 1817/1820

Willi Bolle¹

O objetivo deste artigo é mostrar a importância dos quadros da natureza elaborados pelos naturalistas alemães Johann Baptist von Spix e Carl Friedrich Philipp von Martius durante a sua viagem de pesquisa pelo Brasil, de 1817 a 1820. Na Introdução será lembrada a obra do viajante Alexander von Humboldt, que fez uma extensa viagem, entre 1799 e 1804, pela América tropical hispânica e que Spix e Martius tomaram como modelo. Em seguida, para localizar os quadros da natureza no contexto geográfico do Brasil, será apresentada uma descrição dos quatro principais biomas do país. O quadro da natureza exemplar a ser comentado é a descrição, por parte de Martius, de um período de 24 horas em meio à natureza tropical num sítio nos arredores de Belém. O ponto de chegada deste artigo é a conclusão de que o amor à natureza, manifestado pelos viajantes naturalistas, os motivou a se engajarem pela preservação do meio ambiente, que é uma das questões mais discutidas e mais relevantes na nossa época.

¹ É professor titular sênior de Literatura na Universidade de São Paulo. Fez o doutorado em Literatura Brasileira (na Universidade de Bochum/Alemanha) com uma tese sobre a técnica narrativa de Guimarães Rosa, e a livre-docência em Literatura Alemã (na USP) com uma tese sobre Walter Benjamin e a cultura da República de Weimar. Suas pesquisas tratam da Modernidade no Brasil e na Alemanha, na intersecção da Literatura com a História, a Geografia e as Ciências Sociais. É autor dos livros "Fisiognomia da Metrópole Moderna: representação da História em Walter Benjamin" (São Paulo, Edusp, 1.a ed. 1994, 2.a ed. 2000), "grandesertão.br: o romance de formação do Brasil" (São Paulo, Duas Cidades/Editora 34, 2004), e "Boca do Amazonas: sociedade e cultura em Dalcídio Jurandir" (São Paulo, Edições SESC, 2020). Essa trilogia representa o seu principal projeto de pesquisa, uma Topografia Cultural do Brasil: da Metrópole/Megacidade através do Sertão até a Amazônia. Ele foi professor visitante na Stanford University, Freie Universität Berlin, no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA/UFPA-Belém), na UFPE (Recife) e na Unicamp.

1. Introdução: O legado de Alexander von Humboldt

Para os “quadros da natureza” elaborados pelos viajantes Spix e Martius em sua *Viagem pelo Brasil (1817-1820)* serviu de modelo o livro *Ansichten der Natur*, publicado por Alexander von Humboldt em 1808. Esse livro, que em sua primeira edição continha os três ensaios “Sobre as estepes e os desertos”, “Sobre as cataratas do Orinoco em Atures e Maipures” e “A vida noturna dos animais na floresta”, teve uma intensa recepção por parte do público. A análise científica de fenômenos da natureza é combinada, em *Ansichten der Natur*, com a sua percepção estética. Nessa concepção, houve uma forte influência da filosofia da natureza de Friedrich Joseph Wilhelm von Schelling, do Romantismo e das ideias de Goethe, com quem Humboldt mantinha diálogos desde 1794.

Dentre os três referidos ensaios, é especialmente relevante o texto “A vida noturna dos animais na floresta” (*Das nächtliche Tierleben im Urwald*), por representar o fascínio que Humboldt sentiu pela floresta tropical da Amazônia, um bioma que reúne uma quantidade e diversidade exuberante de espécies da fauna e flora como nenhum outro ambiente natural do nosso planeta.

A evocação dos animais na floresta, por parte de Humboldt, pode ser complementada por um texto de Martius sobre “As plantas e os animais da América tropical” (*Reise in Brasilien*. vol. III, p. IX-LVI).² O botânico descreve as plantas como “a vestimenta da Terra” e esclarece que “pela exuberância com a qual se expandem e pela influência mágica que exercem sobre os sentimentos dos homens, elas tornam-se a expressão integral da vida neste continente”. Além disso, Martius forneceu a já mencionada descrição da natureza equatorial, nos arredores de Belém, que analisaremos mais adiante.

Humboldt chegou a elaborar um quadro da natureza em escala global, com o ensaio “Ideias sobre uma geografia das plantas” (publicado em 1807, em francês e em alemão). Dessa obra faz parte uma ilustração colorida que tem como pano de fundo o vulcão do Chimborazo (6.279 m de altura), mostrando como em suas diferentes faixas de altitude estão presentes as principais espécies de plantas de todas as zonas climáticas da Terra.

² “Die Pflanzen und Thiere des tropischen America”. Na edição brasileira da *Viagem pelo Brasil*, infelizmente não foi incorporada nenhuma tradução desse texto.

2. A descrição dos biomas do Brasil por parte de Spix e Martius

O botânico Martius, acompanhado pelo zoólogo Spix, foi um pioneiro na descrição dos biomas do Brasil, como lhe atesta José Augusto Pádua (2018). Dos seis principais biomas, foram descritos por eles os quatro mais extensos: a Mata Atlântica, o Cerrado, a Caatinga e a Floresta Amazônica. Vejamos alguns detalhes dessas descrições.

2.1. Mata Atlântica

Pouco depois de sua chegada na cidade do Rio de Janeiro, em julho de 1817, Spix e Martius fizeram também uma série de excursões pelos arredores, especialmente para conhecer o bioma da Mata Atlântica. Após uma visita à Fazenda da Mandioca, do barão Georg von Langsdorff, eles saíram de lá em direção à Serra dos Órgãos, preparando-se para “descrever o interior de uma floresta virgem tropical” (*Viagem pelo Brasil*, I, p. 117). Na tradução desta passagem foi omitida uma palavra-chave do texto original: “ein Gemälde von dem Innern einer tropischen Urwaldung” (*Reise in Brasilien*, I, p. 162). Ou seja, os autores se propuseram elaborar “um quadro” (“um *tableau* ou uma pintura”) do interior da floresta tropical. Esse quadro da natureza foi transmitido em duas formas: por meio de uma descrição verbal, que faz parte do relato de viagem de ambos os autores; e por meio de uma gravura, que consta da obra *Flora Brasiliensis*, de Martius, e que vem acompanhada de um texto explicativo.

Na descrição que integra o relato, boa parte das espécies vegetais pode ser identificada também pelos não-especialistas em botânica. Eis uma seleção das árvores mencionadas: paineiras, jacarandás, ipês, imbus, loureiros e embaúbas. Quanto aos arbustos, com referências a réxias, rubiáceas, paulínias, melastomáceas, eugênicas e bauhínias, o reconhecimento pelo leigo já fica mais difícil. Além disso, são registrados cipós, samambaias, bromélias e orquídeas.



Imagem 1: Floresta na Serra dos Órgãos

Já no texto que acompanha a gravura “Floresta na Serra dos Órgãos” (cf. imagem 1), os nomes são quase todos em latim, conforme o uso científico. Eis alguns exemplos: *Eschweilera augustifolia*, *Xylopia serice*, *Couratari legalis*, *Leandra scabra*, *Eriodendrum*, *Geonomia pohliana*, *Cecropia peltata*. Esse tipo de nomenclatura faz com que a compreensão do texto e da gravura seja restrita apenas a botânicos profissionais.

Voltando à descrição que consta do relato. Especialmente animada é a evocação dos animais. Os urros dos bugios “anunciam a manhã”; a isso acrescentam-se os sons emitidos por pererecas, sapos, cigarras e gafanhotos; a presença de vespas, formigas e cupins; as mais variadas borboletas, “milhares de besouros brilhantes”; lagartos; cobras venenosas e inócuas; jacus, mutuns, pombas; papagaios, beija-flores; um tucano, um pica-pau, uma araponga; esquilos e bandos de macacos; um veado e uma anta; quatis, um bicho preguiça; e vários felinos. “Os grilos chiadores fecham o dia. O chamado do curiango e as notas graves do sapo-boi anunciam a chegada da noite. Milhares de vagalumes começam, então, a luzir aqui e ali. E como fantasmas esvoaçam os morcegos, sugadores de sangue” (cf. *Viagem*, I, p. 118-121). – Com tudo isso, configura-se o quadro de uma natureza exuberante.

2.2. Cerrado

Com uma área de mais de 2 milhões de km², uma superfície que corresponde a 24% do território nacional, o Cerrado é o segundo maior bioma do Brasil. É também o mais antigo bioma do país e um grande reservatório de água. 70% de sua biomassa está dentro da terra; por isso se diz que é uma floresta de cabeça para baixo. A vegetação é constituída principalmente por savanas, com árvores baixas e retorcidas. A partir da década de 1950, o Cerrado sofreu grande devastação por causa da demanda de carvão vegetal; e a partir dos anos 1970, por causa do avanço da fronteira agrícola (gado, soja e milho). Com isso, 46% de sua vegetação natural já foi destruída. Isso afeta seriamente a biodiversidade e representa um grave problema para o abastecimento hídrico do país (cf. M. Leite, 2018).



Imagem 2: Campos extensos na província de Minas Gerais

Para ilustrar a visão que Spix e Martius transmitem do bioma do Cerrado, reproduzimos aqui a gravura com a legenda “Campos extensos na província de Minas Gerais” (imagem 2). Além de destacar, em primeiro plano, algumas palmeiras isoladas, ela mostra sobretudo a densa mata do Cerrado, que é vista à distância e com isso torna-se bastante uniforme. São os chamados “campos gerais”.

Quanto à travessia da província de Minas Gerais pelos dois viajantes, vem ao caso mencionar ainda uma segunda gravura, que se tornou uma das mais famosas do “Atlas” de imagens que acompanha o relato de viagem: é a “Lagoa de aves à margem do rio São Francisco”. Essa lagoa, com sua profusão de aves, mamíferos e animais aquáticos de todas as espécies, é descrita pelos viajantes como “um quadro da criação do mundo” (*Viagem pelo Brasil*, II: 119). Contudo, apesar de sua beleza, não reproduzimos aqui essa gravura, porque ela ilustra um ambiente menor e mais específico – o “alagadiço” –, que não representa o bioma típico do Cerrado.

O Cerrado tem ainda uma outra face, que aparece numa terceira gravura e que será mostrada e comentada mais adiante, no contexto das ameaças ao meio ambiente, que atingem também outros biomas.

2.3. Caatinga

O bioma da Caatinga, que ocupa uma área de cerca de 800.000 km², abrange quase 10% do território do Brasil. Sua vegetação é basicamente uma savana estépica, com numerosas espécies de cactos. O clima dessa região se caracteriza por longos períodos de seca, que duram em média oito meses. A caatinga estende-se pela maior parte dos estados do Nordeste, desde a Bahia, passando por Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará, até o Piauí e o Maranhão. Spix e Martius foram pioneiros nas pesquisas desse bioma.

A título de exemplo, reproduzimos aqui a gravura confeccionada por Martius e que apresenta a “Caatinga na Bahia” (imagem 3). Além de uma árvore retorcida, em primeiro plano, que é típica da região, ela mostra uma expressiva quantidade de cactos, especialmente os mandacarus. Esses cactos aparecem também em primeiro plano numa outra gravura, com a legenda “Paisagem no Piauí”. Quanto à denominação das plantas da Caatinga, no relato de viagem de Spix e Martius, o leitor defronta-se novamente com a dificuldade de identificá-las, uma vez que na maioria delas, os nomes são citados em latim.

Diante dessa dificuldade, é instrutivo consultar, de forma complementar, um outro autor, que – apesar de não ser botânico –, também descreveu a vegetação da caatinga e conseguiu apresen-

tá-la de uma forma mais didática. Trata-se de Euclides da Cunha, o qual, em seu livro *Os Sertões*, na parte “A Terra”, nos deixou uma descrição de várias espécies, da qual citamos aqui algumas amostras.

A *macambira*: “As águas [...] ficam retidas, longo tempo, nas espatas das bromélias, aviventando-as. No pino dos verões, um pé de macambira é para o matuto sequioso um copo d’água cristalina e pura” (*Os Sertões*, p. 51).

As *favelas*. Elas “têm, nas folhas de células alongadas em vilosidades, notáveis aprestos de condensação, absorção e defesa. Por um lado, a sua epiderme ao resfriar-se, à noite, muito abaixo da temperatura do ar, provoca, a despeito da secura deste, breves precipitações de orvalho; por outro, a mão que a toca, toca uma chapa incandescente de ardência inaturável” (p. 51).

As *catigueiras*. “Quando as espécies não se mostram tão bem armadas para a reação vitoriosa, observam-se dispositivos [...] interessantes; unem-se, intimamente abraçadas, transmudando-se em plantas sociais. Não podendo revidar isoladas, disciplinam-se, congregam-se, arregimentam-se. São deste número [...] as *catigueiras*, constituindo, nos trechos em que aparecem, sessenta por cento das caatingas” (p. 52).



Imagem 3: A caa-tinga no sul da província da Bahia

Os *mandacarus*: “Atingindo notável altura [...], assomando isolados acima da vegetação caótica, são novidade atraente, a princípio. [...] Aprumam-se tesos, triunfalmente, enquanto por toda a banda a flora se deprime. [...] No fim de algum tempo, porém, são uma obsessão acabrunhadora. Gravam em tudo monotonia inaturalável” (p. 52).

Os *xiquexiques*: “são uma variante de proporções inferiores, fracionando-se em ramos fervilhantes de espinhos, recurvos e rasteiros, recamados de flores alvíssimas. Procuram os lugares ásperos e ardentes. São os vegetais clássicos dos areais queimosos. Aprazem-se no leito abrasante das lajens graníticas feridas pelos sóis” (p. 53).

Para encerrar esta apresentação das plantas da Caatinga, nenhuma delas é mais adequada que o *umbuzeiro*, “a árvore sagrada do sertão”: É a “sócia fiel das rápidas horas felizes e longos dias amargos dos vaqueiros. Representa o mais frisante exemplo de adaptação da flora sertaneja. [...]. Desafiando as secas duradouras, sustentando-se nas quadras miseráveis mercê da energia vital que economiza nas estações benéficas, das reservas guardadas em grande cópia nas raízes. E reparte-as com o homem. Se não existisse o umbuzeiro, aquele trato de sertão [...] estaria despovoado. O *umbu* [...] alimenta o matuto e mitiga-lhe a sede. Abre-lhe o seio acariciador e amigo, onde os ramos recurvos e entrelaçados parecem de propósito feitos para a armação das redes bamboantes. E ao chegarem os tempos felizes dá-lhe os frutos de sabor esquisito para o preparo da *umbuzada*” (p. 56-57).³

2.4. Floresta Amazônica

A visão que Spix e Martius tiveram da Floresta Amazônica é ilustrada por várias gravuras. Uma delas, com a legenda “Floresta num Igapó”, mostra a vegetação típica numa das terras à margem do rio, que costumam ser inundadas na época das cheias. Uma outra gravura, confeccionada durante a viagem pelo curso médio do Amazonas, numa floresta às margens, mostra os dois viajantes observando um grupo de índios pondo-se a abraçar o tronco de uma árvore que é tão gigantesca que, para isso, é preciso formar

³ Dos umbuzeiros existem também boas descrições no relato de Martius (cf. *Viagem*, v. II, p. 282).

um cordão com doze a quinze homens. Dentre as gravuras que representam o bioma da Floresta Amazônica, escolhemos uma que tem a legenda “No Arquipélago paraense”, por realçar a exuberância das árvores e dos arbustos e por mostrar a estreita relação entre o rio e a floresta (imagem 4).



Imagem 4: No Arquipélago paraense

3. Um período de 24 horas no meio da natureza equatorial

A descrição mais detalhada, e ao mesmo tempo, a mais poética, que Martius nos deixou da Floresta Amazônica, é a de um período de quase 24 horas, desde antes do amanhecer até o cair da noite, em que ele relata a sua experiência de um contato com a fauna e flora e a atmosfera climática daquele ambiente tropical, debaixo da linha do equador, num sítio nos arredores de Belém.

Trata-se de uma folha do diário de Martius, de 16 de agosto de 1819, que ele inseriu no seu relato de viagem (*Viagem*, vol. III, p. 19-22). O texto começa assim:

“Como me sinto feliz aqui! [...] O caráter sagrado deste lugar, onde todas as forças se reúnem harmoniosamente, amadurece sensações e pensamentos. [...] Diariamente mergulho na medi-

tação do grande e indizível quadro da natureza, que me enche de deliciosas emoções.”

Em seguida, Martius, que assume o papel de um “historiador da natureza”, nos faz experimentar, juntamente com ele, os diferentes períodos de tempo, com as cores do céu, a sensação térmica e a atmosfera do meio ambiente. Ele sente-se tão intensamente ligado à flora com a qual ele entra em contato, que passa a dialogar com as árvores e os arbustos, referindo-se a eles como seus “queridos amigos”:

“São três horas da madrugada. Levanto-me [...] e olho para a noite escura e solene. [...] Ando com o lampião e contemplo meus queridos amigos: as árvores e os arbustos em redor da casa. Vocês, perfumadas sebes de paulínias, saudais o caminhante com a mais delicada fragrância. E você, altiva e sombria mangueira, com sua copa folhuda me protege contra o sereno noturno.”

Um segundo momento do período é o alvorecer:

“Às cinco horas, começa a amanhecer de todos os lados; um cinzento fino e uniforme, corado pelo alvor e assim alegrado, cobre o céu [...]. As formas das árvores aproximam-se cada vez mais; o vento terral agita-os lentamente e já aparecem reflexos róseos nas copas dos troncos de *Caryocar*, *Bertholetia* e *Symphonia*.”

O botânico usa os termos científicos em latim para designar as espécies das árvores. O nome *Bertholetia*, por exemplo, é uma referência à castanheira. Além das plantas, o naturalista evoca também os diversos tipos de animais da floresta: insetos, aves e mamíferos: “Besouros voam, mosquitos zumbem, pássaros cantam, macacos trepam gritando nas brenhas”; “nos caminhos, os roedores fogem e a irara se afasta do galinheiro, no qual o pomposo galo anuncia a manhã.”

Um terceiro momento do dia se dá com o aparecimento do Sol:

“Cada vez mais claro torna-se o ar; o dia começa. Um indizível clima de festa paira sobre a natureza [...]. E aí está o Sol.

[...] Agora ele sobe e, num instante, está inteiramente acima do horizonte, lançando raios ardentes sobre a Terra. O mágico crepúsculo cede [...]. A Terra se apresenta brilhando com o orvalho, festiva, juvenil, alegre.”

Com isso, plantas e animais começam a agitar-se:

“A mata está no brilho das folhas dos loureiros. As flores se abrem. [...] Besouros dourados e beija-flores zumbem alegres [...]; as borboletas e libélulas exibem um jogo de cores. Os caminhos pululam de formigas, carregando folhas para a sua toca. [...] O jacaré emerge da lama na margem do rio e deita-se na areia quente. Tartarugas e lagartos abandonam a sombra úmida. E serpentes de colorido vários ou escuro deslizam nas sendas esquentadas pelo Sol.”⁴



Imagem 5: Borboleta no parque do Mangal das Garças (Belém)

⁴ Para ilustrar pelo menos dois fenômenos dessa descrição de Martius, insiro aqui duas fotografias que tirei em março de 2019 em Belém: uma borboleta, no parque do Mangal das Garças (imagem 5); e um jacaré, no parque do Museu Goeldi (imagem 6).



Imagem 6: Jacaré no parque do Museu Goeldi (Belém)

Depois do meio-dia, o quadro da natureza ganha um tom de dramaticidade com o anúncio da chegada de chuva e tempestade:

“As nuvens aglomeram-se em camadas cada vez mais pesadas, densas e ameaçadoras [...], formando enormes montanhas no ar. De repente, o céu todo está coberto. [...] O Sol se esconde, porém o calor fica mais sufocante. [...] Esta hora é turva, pesada e melancólica. A tensão torna-se sempre mais aguda. [...] Fome e sede atormentam os animais. [...] Uma crise violenta na natureza se aproxima.”

E aí irrompe a tempestade: com a temperatura baixando, os ventos remexendo a mata, o trovão rolando, relâmpagos rasgando as nuvens, e o céu derramando torrentes de água. Aves, insetos e mamíferos procuram amparo embaixo de folhas; só os anfíbios regozijam-se com o aguaceiro que cai. – Depois que o temporal passou, reaparece o Sol, com brilho rejuvenescido, e o céu azul está risonho de novo. Quando a tarde chegou ao fim, Martius passa a descrever o penúltimo e o último período do dia:

“O Sol está deitando, cercado das mais variadas tonalidades, no portão ocidental do firmamento. [...] Com as sombras da tarde, animais e plantas são inspirados de novas expectativas. Murmúrios e sussurros animam as trevas da floresta. Propagam-se os perfumes voluptuosos de flores recém-desabrochadas.”

[...]

“Está chegando a noite. A natureza mergulha em sono e sonhos. E o Éter, que envolve imenso a Terra, brilhando de inú-

meros testemunhos de longínquos esplendores, inspira humildade e confiança no coração do homem: a dádiva divina após um dia de contemplação e prazer.”

Nesta apresentação sintética do principal quadro da natureza escrito por Martius, focalizamos sobretudo os fenômenos da fauna e da flora, juntamente com o contexto ambiental, climático e atmosférico. Além disso, mereceria uma atenção especial a análise da forma estética, ou seja, do tipo de linguagem com a qual o naturalista transmite a sua percepção e as suas sensações. Esse tipo de trabalho já foi realizado num artigo intitulado “Amanhecer no Amazonas” (Bolle, 2010), no qual a descrição desse fenômeno por Martius é comparada com um texto de Mário de Andrade sobre o mesmo tema, que consta do livro *O turista aprendiz* (1ª ed., 1976), isto é, do relato de sua viagem de 1927 pela Região Amazônica. O foco principal daquele estudo comparativo é a qualidade estética da descrição dos fenômenos cromáticos por cada um dos dois autores. Para isso, foi usada como referência ao mesmo tempo científica e estética a *Teoria das Cores* (1810), de Johann Wolfgang von Goethe. Naquele estudo chegamos à conclusão que a linguagem usada pelo viajante naturalista é mais convencional, enquanto a do poeta de vanguarda prima pela inovação e criatividade.

4. O amor à natureza e a questão do meio ambiente

O amor à natureza, que caracteriza tanto a obra de Martius quanto a de Alexander von Humboldt, foi um forte motivo para ambos se engajarem em prol da preservação do meio ambiente.

Andrea Wulf, em seu livro *The Invention of Nature* (2015), explica o legado que Humboldt deixou para os atuais estudos climatológicos e para os movimentos ambientalistas. O naturalista realçou a importância fundamental das florestas para a preservação dos ecossistemas e do clima. Nos *llanos* da Venezuela, na região do lago de Valência, Humboldt ficou preocupado, em 1800, com os extensos desmatamentos causados pelos colonizadores. Ao longo de sua obra, ele citou também as destruições ambientais na Rússia czarista, e às margens do Mediterrâneo, na época remota das colonizações grega e romana. Com isso, Humboldt influen-

ciou ambientalistas como George Perkins Marsh, autor do livro *Man and Nature* (1864), e John Muir (1838-1914), que se engajou pela criação de áreas de preservação ambiental. Na nossa era do antropoceno, em que as transformações da natureza são protagonizadas pelo gênero humano, cujo crescimento demográfico atingiu dimensões alarmantes, Wulf incentiva uma releitura dos textos de Humboldt para darmos a devida importância às questões do clima e do meio ambiente.

No caso do Brasil, Martius chamou a atenção sobre a mutilação da natureza causada por queimadas provocadas pelos sertanejos no cerrado de Minas Gerais, uma destruição ambiental que ele documentou numa gravura (imagem 7).



Imagem 7: Um campo queimado no oeste da província de Minas Gerais

Essas queimadas prolongaram-se durante todo o século XIX, como mostra a retomada desse problema por Euclides da Cunha em *Os Sertões*, que critica as ações dos que ele denuncia como “fazedores de desertos”. Infelizmente, tais formas de destruição do nosso meio ambiente – sobretudo o aumento das queimadas na Floresta Amazônica – voltaram a ocupar o primeiro plano dos noticiários da mídia nacional e internacional nos dias atuais (agosto de 2019).

Já no rumo para o oeste de Minas Gerais, Martius tinha registrado que, devido ao aumento do calor, a vegetação estava

quase morrendo. Ele fez votos, então, para que fossem iniciadas mais investigações, sem demora: “antes que a mão destruidora e transformadora do homem tenha obstruído ou desviado o curso da natureza”. “Os investigadores do futuro”, observa ele, “não mais obterão os fatos na sua pureza das mãos da natureza, que já hoje, pela atividade civilizatória deste país em vigoroso progresso, está sendo transformada em muitos aspectos” (*Viagem*, II, p. 140). Portanto, o avanço da civilização tem um custo, que é alto. A passagem citada é uma advertência de que a concepção de que a natureza deve ser dominada pela espécie humana, é uma faca de dois gumes. É cada vez mais necessário e urgente chegar-se a um equilíbrio entre a intervenção humana e a preservação da natureza.

Antes de sua travessia do Sertão, Spix e Martius foram conhecer vários empreendimentos de mineração em Ouro Preto e arredores. Eles advertiram, então, sobre os perigos de uma mineração excessiva e descontrolada. Infelizmente, o caráter premonitório de suas advertências foi confirmado pelos recentes desastres ambientais: em 2015, no distrito de Mariana; e em 2019, em Brumadinho.

Nesse contexto, é importante relembrar que os dois viajantes naturalistas valorizaram também um tipo de iniciativa humana que representa um importante contraponto às destruições ambientais: a saber, a criação de áreas de preservação, das quais algumas já existiam naquela época, embora sem ter esse nome. Um belo exemplo é o atual Parque Natural da Serra do Caraça, localizada a apenas uns 30 km em linha reta ao norte da cidade de Mariana, na zona de transição da Mata Atlântica para o Cerrado. Aos pés daquela Serra, num “vale fechado em forma de anfiteatro”, foram fundados em 1774, por um padre franciscano, o Santuário e a Hospedaria da Mãe dos Homens. Spix e Martius, que visitaram esse lugar em abril de 1818, o caracterizam como “paradisíaco”: “Toda a natureza respira aqui contentamento, e uma indizível sensação de doce tranquilidade e bem-estar enche a alma do viajante” (*Viagem*, I, p. 328). A mesma sensação pode ser experimentada por quem visita o Parque nos dias atuais. Como atualização da gravura deixada pelos viajantes (cf. *Atlas*, gravura 7), apresentamos aqui uma fotografia do mesmo local, tirada dois séculos depois, ou seja, em março de 2017 (imagem 8).



Imagem 8: Parque Natural e Santuário na Serra do Caraça

Além do Parque da Serra da Caraça existem, graças a louváveis iniciativas, várias outras áreas de preservação, criadas mais recentemente. Lembramos aqui mais três exemplos, todos localizados em Minas Gerais: o Parque Estadual do Pico do Itambé, o Parque Estadual da Serra das Araras e o Parque Nacional Grande Sertão Veredas. Este último mostra também o quanto a obra de um grande escritor pode contribuir para a valorização dos “quadros da natureza” por parte dos leitores e dos cidadãos em geral.

Referências bibliográficas

Bolle, Willi. Amanhecer no Amazonas: cultura e natureza à luz da *Teorias das Cores* de Goethe. In: Cavalheiro, Juciane (Org.). *Literatura, interfaces, fronteiras*. Manaus: UEA Eds., 2010, p. 339-363.

Cunha, Euclides da. *Os Sertões*. Edição crítica organizada por Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Ubu Editora/Edições SESC, 2016.

Humboldt, Alexander von. *Ansichten der Natur* [1808, 1826, 1849]. Ed. org. por Hanno Beck. Stuttgart: Brockhaus, 1987.

_____. *Essai sur la géographie des plantes* [1807]. In: *Essai sur la Géographie des*

Plantes. Ed. org. por Charles Minguet. Nanterre: Eds. Erasme, 1990, p. 13-35. – Ideen zu einer Geographie der Pflanzen. In: *Schriften zur Geographie der Pflanzen*. Ed. org. por Hanno Beck. Stuttgart: Brockhaus, 1989, p. 42-161.

Leite, Marcelo. INPE lança sistema público para vigiar destruição do cerrado em tempo real, *Folha de S. Paulo*, 28/09/2018, p. B 5.

Martius, Carl Friedrich Philipp von. *A viagem de von Martius: Flora Brasiliensis – Vol. I*. Trad. do latim por Carlos Bento Matheus et al. Rio de Janeiro: Ed. Index, 1996.

Pádua, José Augusto. Um país e seis biomas – Ferramenta conceitual para o desenvolvimento sustentável e a educação ambiental. In: _____. (Org.). *Desenvolvimento, justiça e meio ambiente*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2009, p. 118-150.

_____. Martius e a construção do território brasileiro. *Martius-Staden-Jahrbuch* (São Paulo). n. 62, 2018, p. 56-68.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Obras escolhidas*. Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 1989 (coleção Os Pensadores).

Spix, Johann Baptist von; Martius, Carl Friedrich Philipp von. *Reise in Brasilien in den Jahren 1817 - 1820*. 3 vols. Ed. org. por Karl Mägdefrau. Stuttgart: Brockhaus, 1980 [Reimpressão da edição original de 1823-1831].

_____. “Atlas” ou *Tafelband* [= vol. IV de *Reise in Brasilien in den Jahren 1817 - 1820*]. Ed. org. por Karl Mägdefrau. Stuttgart, Brockhaus, 1967 [Com tradução para o português, revisada por Helmut Sick].

_____. *Viagem pelo Brasil, 1817 - 1820*. 3 vols. Trad.: Lúcia Furquim Lahmeyer. Brasília: Eds. do Senado Federal, 2017.

Wulf, Andrea. *The Invention of Nature: The Adventures of Alexander von Humboldt*. Londres: John Murray, 2015. – *A Invenção da Natureza: a vida e as descobertas de Alexander von Humboldt*. Trad.: Renato Marques. São Paulo: Ed. Planeta, 2017.

O visível e o invisível no imaginário indígena: novos contextos epistêmicos, ontológicos e políticos.

Marilina C. Oliveira Bessa Serra Pinto¹

Introdução

No último século, o cenário geopolítico mundial sofreu transformações significativas no campo dos direitos e demandas das minorias étnicas e sociais. Na Academia, sobretudo, entre as Ciências Humanas, assistiu-se à entrada de discussões sobre epistemologias e ontologias outras, desafiadoras do modelo hegemônico operado até então. No campo da historiografia oficial, por exemplo, o protagonismo sempre foi de historiadores brancos que tomaram para si o ponto de vista das narrativas, no entanto, e felizmente, tem-se adensado a presença de um *corpus* literário, especialmente empenhado em realizar o contraponto dessas verdades e na demolição das versões canonizadas pela cultura dominante.

Atualmente, no jogo social, a construção de identidades, em contraposição ao modelo hegemônico têm ganhado força, por meio de um conjunto de fatores, entre eles as chamadas “ações afirmativas” que são atos ou medidas especiais e temporárias, tomadas ou determinadas pelo estado, espontânea ou compulsoriamente, com os objetivos de eliminar desigualdades historicamente acumuladas, garantir a igualdade de oportunidades e tratamento, compensar perdas provocadas pela discriminação e marginalização

¹ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (1990), mestrado em Filosofia do Conhecimento pela Universidade do Porto (1996) e doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2005). Atualmente é professora Associada IV da Universidade Federal do Amazonas, lotada no departamento de Filosofia. Integra como docente os seguintes cursos de Pós-Graduação: Programa de Pós- Graduação em Sociologia (2008) e o Curso de Mestrado Interinstitucional em Metafísica - MINTER (Universidade Federal do Amazonas e Universidade de Brasília) homologado a partir de junho de 2020. Lidera, desde 2014, o OIKOMENE - Núcleo de Estudos e Pesquisas de Religião, Cultura e Imaginário, que são seus atuais campos de interesse.

decorrentes de motivos raciais, étnicos, religiosos, de gênero e outros. Em suma, ações afirmativas visam combater os efeitos acumulados em virtude das discriminações ocorridas no passado.

Apesar do acesso tardio das minorias étnicas, em todas as modalidades da educação formal, essas comunidades vêm legitimando por meio da escrita, suas epistemologias, suas formas originárias de ver e lidar com o mundo, até porque a estratégia de busca pelo elemento que as culturas possuem de mais original, mostrou-se a favor da manutenção dessas fronteiras culturais. Antes de entrar no tema do trabalho propriamente dito, que é uma discussão preliminar acerca das epistemologias indígenas, pretendo pontuar aqui o esforço de autores não indígenas, tanto por meio da crítica como da poética em tornar visível o pensamento ameríndio.

Pedro de Niemayer Cesarino, professor do Departamento de Antropologia da USP, se propôs juntamente com cinco lideranças indígenas que também ocupam lugares de cantores e xamãs em suas comunidades (Armando, Antônio, Paulino, Lauro e Robson) dar a conhecer a mitologia do povo Marubo do Alto Rio Ituí no extremo oeste do Amazonas, pela publicação da obra, na qual Cesarino foi responsável pela organização, tradução e apresentação, ***“Quando a terra deixou de falar- Cantos da mitologia marubo”***, (2013) trata-se de uma antologia de narrativas míticas cantadas que foram cuidadosamente transpostas com o cuidado de preservar a estética das artes verbais ameríndias. Segundo o organizador, a publicação surgiu da necessidade de preencher a enorme lacuna existente no trabalho de tradução das poéticas da floresta, uma vez que são faladas mais de 180 línguas no Brasil e ainda é incipiente o que nos é conhecido, pois cada língua implica uma construção de pensamento, uma estética, um mundo distinto.

A pena e a tinta na terra das canoas

De forma indireta, segundo Cesarino (2013), o esforço de tradução e documentação das tradições orais das terras baixas sul-americanas, começou com a literatura produzida pelos cronistas e viajantes ainda no século XVI, quando se tratava de pintar um quadro dos costumes e do habitat dos povos do Novo Mundo. Aqui concordo com o autor quando observa a *“distorção promovida por eles em relação*

às narrativas poéticas dos povos falantes de línguas tupi-guarani pela escrita em prosa corrida e pelas lentes da teologia e da moral cristãs”.

José de Anchieta (apud, CESARINO, p. 8, 2013) , um dos maiores conhecedores da língua guarani, criador do *nheengatu*, fez uso da oralidade guarani unicamente para fins catequéticos, ressignificando termos que se prestaram como ilustradores da metafísica cristã, como é o caso, por exemplo de *Tupána, Tupã*, cujo sentido genérico seria, “ruídos da natureza”, e que foi substituído pelo “Pai”, a 1ª pessoa da Trindade. Do mesmo modo aconteceu com *Anhangá*, “o espírito do mato”, que foi tomado como o diabo cristão. Essas apropriações metafísicas indevidas, geraram equívocos ontológicos que acabaram se cristalizando no imaginário nacional a ponto de terem sido naturalizadas. Alberto Mussa reuniu essas fontes antigas, e a partir de um trabalho de cotejo da obra de André de Thevet (apud CESARINO, p. 9, 2013), com outros autores do mesmo *metier*, tenta restaurar um suposto ciclo narrativo tupinambá, em sua obra *“Meu destino é ser onça”* (2009).

A partir do século XIX a documentação das tradições orais passa por um refinamento no trabalho de sistematização realizado por alguns cientistas e viajantes, que nos legaram exemplares fundamentais das artes verbais ameríndias, embora ainda se possa colocar em xeque a visão eurocêntrica, de quem conta a história com as lentes do colonizador, como é o caso de Ermano Stradelli (1890) (apud, CESARINO, p. 9, 2013) com a *“Lenda de Jurupari”*, a partir de uma versão redigida em *nheengatu* pelo tariano Maximiniano José; outro pesquisador foi o alemão Theodor Koch Grunberg (1916-1928), com seu *“Do Roraima ao Orinoco”* que traduziu nesta obra uma série de lendas dos indígenas da savana; por sua vez Capistrano de Abreu (1914), pioneiro nos estudos das narrativas do tronco linguístico pano, escreveu a obra, *“A língua dos caxinauás do rio Ibuacu”*; Curt Nimuendaju (1914), (apud CESARINO, p.10, 2013), foi outro alemão com extensa produção etnológica na qual citamos *“As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocuva Guarani”*, entre outros.

Na década de 1960, Claude Lévi-Strauss publica suas *“Mitologias”* (1964-1971), na qual reúne em quatro volumes copioso material das narrativas ameríndias recolhidas em fontes as mais diversas. Cesarino observa que por mais que os mitos não acompa-

nhem a narrativa performática original, o vasto repertório reunido na obra acabou por se tornar referência indispensável para qualquer trabalho de tradução da mitologia indígena. Concordo e anoto também o esforço do antropólogo francês em realizar uma espécie de mapeamento epistemológico interno, de como funcionam os esquemas mentais das populações ameríndias, cujas teses demonstram e complementam, a partir de farto material presente nas narrativas míticas recolhidas na literatura existente na época, as proposições demolidoras da obra “*O Pensamento Selvagem*” (1962) que desfizeram os preconceitos etnológicos a respeito da fragilidade e inferioridade dos sistemas de classificação indígena em relação à ciência ocidental.

A partir das décadas de 70 e 80, uma nova geração de etnólogos incorpora em suas pesquisas de campo uma compreensão mais sofisticada das línguas e de suas respectivas configurações poéticas e rituais, e ainda mais recentemente, um grupo de estudiosos está propondo uma revisão da própria noção de **tradição oral**, tendo em vista seu contraste assimétrico com a escrita alfabética fonética. A proposta seria alargar a definição da escrita para vários modos de decodificar a informação, como por exemplo, a leitura das pictografias, que também possui uma relação direta com as capacidades da memória. Estamos falando aqui de uma tradução mais refinada dos mitos levando em conta suas unidades discursivas, rompendo assim com a linearidade da prosa. Neste sentido, o campo passa a se valer de um trabalho multidisciplinar envolvendo a etnomusicologia e a etnolinguística.

Apesar de todos esses avanços, a reunião de *corpus* de traduções em coletâneas ou em antologias segue ainda insuficientes. Observamos que, tal superação contará em futuro muito breve, com os próprios intelectuais indígenas, cada vez mais próximos da formação universitária e do domínio das referências ocidentais. Circulam em meio editorial algumas publicações relativamente recentes que servem como exemplo, cito a autobiografia da liderança yanomami, Davi Kopenawa, (apud CESARINO, p. 13, 2013) escrita com a colaboração de Bruce Albert, “*A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*.” Outra publicação valiosa é a “*Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*”, que reúne em 8 volumes documentos poético-etnográficos fundamentais para a

compreensão da cosmovisão política das populações do noroeste amazônico. Os *Kaxinawá* do Acre também trouxeram algumas publicações dos seus cantos, dentro do movimento de formação de professores e pesquisadores indígenas. E ainda o recente manifesto crítico de Ailton Krenak, “*Ideias para adiar o fim do mundo*” (2019) é material de leitura afinado com as pautas políticas e ecológicas, revestida de uma linguagem incisiva e poética. Retomando as ideias de Cesarino, concordo:

(...) o momento parece oportuno para encarar de maneira mais aprofundada as possibilidades de uma tradução que conquiste uma literalidade própria e que não permaneça a reboque da etnologia ou da linguística. Valendo-se de uma integração entre tais perspectivas, o trabalho deveria conseguir, em algum momento, atingir, a sua própria consistência poética, sua força, seu ritmo.

Cito também aqui o belíssimo trabalho de crítica literária desenvolvido pela Profa. Lúcia Sá denominado, “*Literaturas da Floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*”, realizado no campo da literatura comparada, na Universidade de Indiana nos E.U.A. Segundo Medeiros (2012) na apresentação da versão em português, a autora realiza incursão pelas tradições orais da floresta amazônica e identifica uma região literária sul-americana que comporta quatro tradições da planície amazônica que mais influência exerceram na obra de autores latino-americanos.

São elas: a tradição macro caribe denominada de “*Textos de Pacaraima*”, na qual as narrativas *pemons* coletadas por Theodor Koch-Grunberg foram analisadas e serviram de base para o romance “*Macunaíma*” de Mário de Andrade, (1928); cujo impacto foi marcante na cena modernista brasileira. Independentemente do debate gerado pela crítica, na leitura alegórica da obra que aponta no herói traços da sociedade brasileira, o fato é que nela assistimos o desejo dos modernistas de ampliarem seus olhares para além dos centros urbanos a fim de misturarem a erudição artístico-literária com elementos da cultura popular, do folclore e das tradições indígenas.

Os textos tupi-guarani representam a segunda tradição literária identificada. Sá (2012, p. 148) observa um longo período coberto por estes textos transcritos e publicados desde o período colonial até o início da etnologia moderna do século XX. A autora,

em longo estudo, demonstra como essa tradição reverbera no romantismo indianista brasileiro do século XIX, e exemplifica o romance “*Maíra*” de Darcy Ribeiro, (1976) como objeto de estudo desta influência, na qual o antropólogo e ensaísta faz uma releitura dos múltiplos significados do termo civilização.

O terceiro sistema cultural é o tukano-arauaque que ocupa a região do Alto Rio Negro no noroeste amazônico entre as fronteiras do Brasil, Colômbia e Venezuela. A complexidade dessa zona cultural, como acentua a autora, aparece no plurilinguismo das três famílias linguísticas existentes, divididas em mais de vinte línguas que compartilham entre si aspectos da organização social e da cosmologia. Jurupari e Cobra-grande são os dois personagens míticos mais emblemáticos e presentes nos registros dos cronistas e viajantes, desde Wallace, passando por João Barbosa Rodrigues, Brandão de Amorim e Ermano Stradelli. Ambos os personagens dizem respeito à vida religiosa do rio negro; no entanto se Jurupari exibe um espectro maior de representações nas mãos dos intérpretes dos mitos, a Cobra Grande, inequivocamente, exerce na cena primordial do mito cosmológico, em seu bojo, o papel de condutora dos heróis primordiais na criação da humanidade, durante a qual, eles aportavam nos lugares que cada povo deveria ocupar no complexo sistema hierárquico do rio negro. Sá (2013, p. 282) registra que a epopeia ofídica da Amazônia inspirou uma das melhores criações do movimento antropofágico, “*Cobra Norato*”, do gaúcho Raul Bopp, (1931); resultado de pesquisas etnológicas nos arquivos dos mitos e lendas dos cronistas coloniais, até aquele momento recolhidos e pelos estudiosos, como por exemplo, Brandão de Amorim, o poema, segundo a autora, é a obra mais próxima das produções conceituais do movimento modernista, sobretudo, quando Bopp reconhece a existência da distinção de outra sensibilidade, filtrado pelo seu eu poético sulista (2013, p. 299).

O quarto e último sistema cultural identificado é o arauaque ocidental pertencente aos grupos indígenas que se espalham por toda a extensão do Alto Rio Amazonas até a região do Caribe. Sá (2013, p. 326) anota os textos dos machiguengas, recentemente publicados no final do século XX, cuja influência se faz sentir no romance “*O Falador*”, de Mário Vargas Llosa, (1987). Localizados no extremo ocidente da Amazônia na região andina, os machi-

guengas da fronteira andina vêm resistindo durante séculos às incursões bélicas e capitalistas dos invasores, a força da resistência talvez tenha motivado Vargas Llosa à escrita de um romance que trabalha com a intertextualidade das obras indígenas denunciando a violência dos brancos contra os índios durante determinados períodos da história peruana (2013, p. 338).

Nesse movimento analítico, a autora, discute obras de grandes escritores do nosso continente, considerando-as como criações intertextuais que absorvem e reelaboram as cosmologias indígenas em um verdadeiro processo de apropriação cultural, ao recriarem personagens, roubarem enredos, citando, por vezes, páginas inteiras, debruçando-se sobre a prosa, poesia, teatro, conto e o romance. Os autores acima citados como Mário de Andrade, Darcy Ribeiro, Alejo Carpentier, Mário Vargas Llosa, mantiveram um diálogo ambíguo ou afim, com fontes indígenas pan-americanas.

Sá (2013) promove o debate sobre o *status* das narrativas indígenas, principalmente por serem consideradas pela crítica literária como meros documentos. As fontes indígenas são tomadas apenas como antecedentes indispensáveis para escritos posteriores. Observa, que não há sequer uma História da Literatura tupi ou caribe. Nas poucas vezes que esses textos foram levados em conta, seu papel ficou restrito ao de material etnográfico ou matéria prima sem valor estético. Toma como exemplo, o trabalho, acima citado, de coleta das 33 lendas indígenas amazônicas feitas por Brandão de Amorim, que, encantou vários modernistas ao se confrontarem com um tipo de narrativa sem similar na época, em termos da apresentação de uma linguagem popular que, segundo ela, não poderia ser considerada apenas como texto-fonte, sob pena de empobrecer a visão da complexidade que a literatura indígena comporta, pois a mesma parece participar de vários gêneros (poético, sagrado, histórico) sem se fixar em um propriamente. O trabalho de coleta e publicação dos textos estudados, ou foi parte de iniciativas coletivas, como as ordens missionárias, por exemplo, ou individuais, também incluindo aí os próprios indígenas.

Em relação aos textos escritos pelos próprios indígenas, o fato, foi pontuado pela autora, como, só acontecido em 1980 quando os Lana (Firmiano e Luiz) lançaram, em um ato político de afirmação identitária, a obra, ***“Antes o mundo não existia”***, abrindo a coletânea

de mitos , acima citada, *Narradores Indígenas do Rio Negro*, publicados pela FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro e com outras parcerias, inaugurando de forma inédita na América do Sul esse flanco literário, ainda a espera de estudos sobre a recepção dessas obras.

No contexto da presença salesiana no Rio Negro, pontuo também o esforço de Gabriel dos Santos Gentil, Tukano, nascido em Pari Cachoeira, cuja biografia é emblemática e prenunciadora de toda uma geração de escritores indígenas representantes desta região cultural. Educado de acordo com os padrões missionários da ordem citada, Gabriel soube transitar entre o mundo dos brancos e dos índios, no qual conquistou a amizade de intelectuais importantes, que o souberam valorizar como um indivíduo comprometido e preocupado com a divulgação da sua cultura, fruto disso foram algumas publicações como o “*Mito Tukano – Quatro Tempos de Antiguidades: Histórias proibidas do Começo do Mundo e dos Primeiros Seres*” (2000), e dos religiosos que incentivaram a escrita dessas narrativas, por valorizarem o refinamento das informações nela contidas, como foi o caso do Padre Justino Sarmiento Rezende, do Padre Cassimiro Beksta, salesianos e do Frei Salvador, franciscano, entre outros religiosos, citados na dedicatória da obra “*Povo Tukano: cultura, história e valores*” (2005) pela Editora da Universidade Federal do Amazonas.

No imaginário rio negrino e na epistemologia indígena peixe não é gente

Aqui pretendo compartilhar minhas impressões em relação às formas de representação do homem e da natureza no imaginário rionegrino, reporto-me diretamente à situação cultural de alguns povos que habitam as calhas do Alto Rio Negro e de seus tributários. Minhas percepções vêm de dentro do ambiente acadêmico, como leitora atenta de textos escritos pelos não brancos. Venho escrevendo sobre alguns mitos amazônicos e tenho acompanhado o aumento crescente do volume da literatura etnográfica envolvendo os povos indígenas, que não dizem respeito somente ao campo disciplinar da Antropologia, mas de outras áreas do saber que envolvem as Ciências Humanas e as Ciências da Natureza.

Essa literatura emerge como produto dos trabalhos apresentados no recém-criados Programas de Pós-Graduação da UFAM, que a meu ver, demonstram o aquecimento do exercício interpretativo da nossa realidade física, cultural e social.

As conquistas sociais no campo educacional nas últimas décadas, trouxeram, embora ainda que de forma tímida, a presença das Instituições Superiores de Ensino para muitas cidades amazônicas de pequeno porte, o que fez com que os desafios colocados à ciência produzissem uma reflexão que já não é mais totalmente exógena, pois agora começa a se impregnar das mundivisões amazônicas. Há, no entanto, um ingrediente que melhora ainda mais essa realidade, que é o fato do movimento social indígena ter conquistado algumas garantias que trouxeram para o ambiente escolar experiências pedagógicas diferenciadas. O fato é que, a aquisição da habilidade escrita serviu como passaporte para a entrada do pensamento ameríndio no mundo dos “brancos” e esse lugar de fala não pode e não deve ser mais ignorado, grande é a dívida pelo silenciamento histórico dessas vozes. No banco de teses da biblioteca digital da Universidade Federal do Amazonas, a partir de uma busca súbita, encontramos diversos trabalhos armazenados, escritos por indígenas, relativos à última década, aqui cito sete trabalhos defendidos no âmbito do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas : Claudina Azevedo Maximiano (2015) com o trabalho intitulado “Tragédia e sofrimento: mobilização política de adolescentes e jovens indígenas no Rio Negro”; João Rivelino Rezende Barreto (2012) com o trabalho “Formação e transformação de coletivos indígenas no Noroeste Amazônico: do mito à sociologia das comunidades” ; Gabriel Sodré Maia (2016) que escreveu “ Bahsa-mori: o tempo, as estações, as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano) ; Rosseline da Silva Tavares (2015), autora do trabalho “ Arte, Viagens e Benzimentos: etnografia da formação do artista xamã João Kennedy Lima Barreto”; Rosilene Fonseca Pereira (2013) , com o trabalho “Criando Gente no Alto Rio Negro: um olhar waikhana; Dagoberto Lima Azevedo (2016) com o trabalho “ Forma e Conteúdo do Bahsese Yepamahsã Di ‘ ta/ Nhk (terra/floresta)” ; Jaime Diakara Desano (2018) com o trabalho “GAAPI – Elemento Fundamental de Acesso aos Conhecimentos sobre esse mundo e

outros mundos” e no Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFAM, tive o prazer de participar da Defesa de Mestrado de Terezinha Alemã Amazonense (2013) com o trabalho “Território e Patrimônio Indígena no Alto Rio Negro”; e ainda Laiana Pereira dos Santos que apresentou no Programa de Pós-Graduação em História da UFAM, o trabalho “Nós somos wapixana: educação, política e protagonismo indígena (1979-2014)”, em 2016.

As populações rionegrinas do “alto”, veem acumulando no âmbito escolar experiências que visam a formação superior indígena e intercultural no rio Negro. Equipes multidisciplinares, formadas pela iniciativa privada, poder público e as associações, escolas e comunidades indígenas, estão trabalhando na construção de um conhecimento pautado na formação gradual de um currículo baseado em pesquisas da vida cotidiana na região. Vide a votação na Câmara do Município de São Gabriel da Cachoeira que no ano de 2002, por iniciativa do vereador Camico Baniwa, transformou as línguas Tukano, Baniwa e Nhhengatu como línguas co oficiais, ao lado da língua portuguesa, conquista inédita no Brasil. A partir de todos esses dados e da movimentação literária e acadêmica, defendemos a existência de uma epistemologia indígena cuja matriz se encontra nas narrativas míticas.

O que chamamos de *epistemologia indígena* compreende um sistema complexo de conhecimentos, cujo campo operacional, não se restringe apenas a um corpo de conhecimentos sistematizados adquiridos via observação, identificação, pesquisa e explicação de determinadas categorias de fenômenos e fatos, formulados metódica e racionalmente. Engloba, antes de tudo, uma cosmovisão baseada em valores éticos e crenças. A base de sustentação desse pensamento é a tradição ancestral de cada povo, que buscam a seu modo, pensar o mundo e a condição humana.

Comprometido com sua cosmo-política, o pensamento indígena utiliza uma lógica que opera a interligação com todas as dimensões do real, ou seja, as dimensões sociais, políticas, religiosas, econômicas, e outras que não se esgotam em compartimentos estanques. O que melhor poderia definir a epistemologia indígena seria sua visão holística e a preocupação com a prática, não tanto com a teoria, aqui cito Barreto (2013), sob a perspectiva do povo Tukano:

Para os conhecedores indígenas, o conhecimento é uma **prática** e não algo sobre o qual se “reflete”, ele é consciente, mas não teorizado. Não existe uma reflexão sobre, posto que ele não é da ordem do pensado, mas sim do vivido, do praticado. Estou certo de que para nós indígenas (no caso particular aqui dos Tukano) não há uma preocupação de entendimento sobre a lógica ou mecanismos de funcionamento, ou sobre os conceitos que guiam nossa prática e concepção do mundo (BARRETO, 2013).

Ao longo do processo de colonização houve, por parte dos estrangeiros letrados, uma tentativa de tradução dos processos socioculturais indígenas, o que muitas vezes se revelou como empreendimento, gerador de modelos teóricos, quase sempre infieis à realidade dos povos pesquisados. Um exemplo que pontuou uma distorção presente na literatura antropológica foi a dissertação de mestrado do Tukano João Paulo Lima Barreto, acima citado, “*Wai-Mahsã: peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena*”. Nela Barreto (2013) afirma que o trabalho se constitui numa tentativa de desfazer a confusão feita entre os conceitos de *Wai-Mahsã* (humanos invisíveis) e *wai* (peixe).

Os Wai-mahsã são seres humanos que habitam na natureza e possuem capacidade de se metamorfosear assumindo (vestindo a roupa) a forma de animais e peixes e adquirindo suas características e habilidades físicas. São também fonte de conhecimento; aqueles com os quais os especialistas Tukano (yai, kumu e bayá) devem se comunicar e aprender, acessando neles seus conhecimentos. A categoria de wai (peixe), ao contrário de algumas conclusões antropológicas, não possui atributos antropocêntricos. Para os Tukano, os peixes nunca tiveram, nem mesmo em sua origem mítica, condição humana (BARRETO, 2013).

Aqui trata-se de uma antropologia “feita por dentro”, como o autor mesmo afirma, é um exercício de análise do pensamento antropológico ocidental que não se apoia pura e simplesmente na literatura para contestá-la de forma irresponsável, mas que é produto de suas inquietações, daquele que refletiu sobre o que foi dito acerca do seu povo e procurou testar com as verdadeiras auto-

ridades, os sábios conhecedores da cultura, neste caso, seu pai, o pai de João Paulo, é importante fonte de consulta viva. O Sr. Ovídio Barreto é um especialista (*kumu*) proveniente da Comunidade Domingos Sávio, no Rio Tiquié, que atualmente está residindo em Manaus e oferecendo consultas no *Bahserikowi'i*, o primeiro centro de Medicina Indígena da cidade de Manaus.

Ramos (2015) juntamente com um grupo de pesquisadores chama atenção para esse novo lugar que a disciplina vem adotando com a entrada de indígenas no campo, e convida a todos a recepcionarem a prática como uma Antropologia Ecumênica, na qual, “será possível criar uma rede de intercâmbio permanente entre indígenas e não-indígenas que possam se desafiar mutuamente e criar um ambiente de respeito mútuo baseado na linguagem comum da Antropologia.

O Mito, o homem e a natureza

Nesta última unidade do trabalho faremos uma breve análise do mito cosmogônico rio negrino exposto no segundo capítulo do livro de Barreto (2018) publicado na *Coleção Reflexividades Indígenas*, a fim de reunirmos elementos que corroborem com a nossa tese da existência de uma epistemologia indígena atrelada aos mitos. A narrativa sobre a origem da humanidade encontra-se inserida em um complexo sistema mítico-ritual que comporta algumas variações em função da socio-diversidade linguística existente na região do Alto Rio Negro. Barreto (2018) narrou a versão do subgrupo, (*sib*) *huremiri sararó yupuri*, do qual faz parte, transmitido por seu pai, o especialista, Sr. Ovídio, segundo Barreto, a construção do mundo é o fio condutor de todo o pensamento, princípio de tudo. *Ukuwãkose: começo de conversa* é o título do capítulo da narrativa, Barreto (2018, p. 58) acentua que a ordenação do pensamento parte sempre das cosmogonias.

Os conhecedores indígenas sempre começam a contar as narrativas míticas com a origem do mundo e a saga dos povos denominados de pamuri-mahsã, tomando-as como princípios e ordenadores do pensamento, fornecedores de elementos que possibilitam a construção de conhecimento Tukano. Elas são

também uma forma de introdução de acesso ao arcabouço de conhecimento, colocando a localização exata do mundo e dos humanos no ordenamento cosmológico indígena

Os Tukano postulam a existência de dois mundos primordiais: um mundo superior e outro mundo inferior. No primeiro começa a saga dos *Pamuri Mahsã*, cujos heróis primordiais, um casal de irmãos, resolvem criar um mundo no qual pudessem interagir com outros seres. Ao longo de todo um processo que exigiu dos criadores a utilização de procedimentos xamânicos, como o uso de substâncias consideradas sagradas e fundamentais como o tabaco, o ipadu, o khapi, acompanhados de benzimentos, cânticos, fórmulas rituais e objetos cerimoniais como o cigarro, a forquilha, o banco; o mundo foi criado e dividido em quatro domínios distintos: terra água, ar e floresta, assim ele se encontrava pronto para receber os humanos, que só foram plasmados depois de três tentativas frustradas. Depois de muito pensarem o casal de irmãos chegou à conclusão que por via aquática a potência humana teria condições de se desenvolver melhor,

Assim foram conduzidos por uma longa viagem nas águas, dentro da embarcação construída pelos demiurgos, cuja roupagem exterior assemelhava-se à uma cobra, por isso foi denominada de “Canoa da Transformação”, ou simplesmente, “Cobra-Canoa”. Saindo do Lago de Leite, na atual cidade do Rio de Janeiro, os embarcados foram aprendendo os ensinamentos necessários à futura condição de sobrevivência na terra: a história de construção do mundo, o poder curativo das plantas, a construção de adornos e instrumentos musicais, a arte dos benzimentos, os grafismos. Os demiurgos também distribuíram entre a tripulação o *khapi*, que mais tarde, no futuro próximo que se avizinhava, se tornaria o vegetal indispensável para a comunicação com “os que tinham ficado do lado de lá”.

Esses ensinamentos foram ministrados também nas várias e demoradas paradas que a embarcação realizou ao longo do trajeto, em meio aos aprendizados, a potência humana ia desembarcando, e assim os *pamuri-mahsã* seguiam povoando a terra, outros passaram habitar também em suas “casas aquáticas”, *wai-mahsã*. Os locais de parada foram denominados de “casas”, guardiães da memória

de cada povo, que segundo Barreto (2018, p. 72) é atualizada e revivida nas curas, nos benzimentos, no diálogo entre o visível e o invisível.

Ao longo do trajeto da “Canoa da Fermentação” houveram paradas interessantes, e cada uma delas foi pontuada pelo narrador com fatos marcantes. Por exemplo, na casa *dia mairiwi*, onde hoje situa-se a cidade de Belém, a parada serviu para identificar o que já havia sido percorrido e para planejar o restante da viagem. Aí foram ensinadas as técnicas de neutralização dos bichos, de apaziguamento com os seres invisíveis, de prevenção das ameaças e doenças e a divisão espacial da casa por grupo de família. Em termos alimentares, pela primeira vez surgiram várias plantas frutíferas, como o cacau e a banana.

Em Manaus, nas proximidades do encontro das águas do Rio Negro e Rio Solimões, na casa *dia barawi*, ocorreu o episódio das piranhas, cuja enorme quantidade desses peixes estava colocando em risco a vida da tripulação. Para se livrar delas, o comandante fez a embarcação emergir do fundo das águas de forma violenta, como se fosse uma explosão. Os *waimahsã* saíram voando em formato de pássaros e em seguida pousaram na Praia Ponta Negra, sob a forma humana. Lá, puderam aprender a dança ritual e a confecção de instrumentos.

Logo depois regressaram ao submarino, continuaram a viagem na condição de seres aquáticos, na qual desembarcariam somente na última paragem. Subindo o Rio Negro, os *waimahsã* pararam em Barcelos, Santa Izabel, São Gabriel, Taracuá, para finalmente chegarem em Ipanoré, local de dispersão dos povos que se transformaram em humanos

Nestes detalhes narrados foram observados a natureza transformacional dos *waimahsã* que assumem diferentes formas por meio da dinâmica de trocas de roupas, peixe, pássaro, condição humana (BARRETO, 2018, p. 71).

No final do trajeto foi escolhido quem permaneceria na condição de *wai-mahsã* e o grupo que se formaria em seres humanos, como *ɣamuri-mahsã*. Os preteridos continuaram assim na condição de seres invisíveis e passaram a habitar nas casas dos domínios da terra, água, floresta e o ar, conforme a distribuição plasmada pelos demiurgos quando a humanidade ainda não existia

e prosseguiram a viagem para desembarcar em outros locais de referência. Na realidade, como conta o mito, tudo foi pensado para acomodar os diversos modos de ocupação que surgiriam depois da distribuição dos povos no final da viagem transformacional.

Sob essa nova condição ontológica, os povos passaram a viver e se identificar enquanto grupos específicos e nominados, com língua própria, estilos de narrativas míticas, instrumentos e cânticos rituais. Como esclarece Barreto (2018, p. 76), os Tukano se auto-denominam de *Yepá-Mahsã*; os Tuyuka de *Utapinopona*; os Makuna de *Idemahsã*; os Hupda de *Dow* e assim sucessivamente, todos os habitantes dessa região são originários do espaço aquático. Ainda se tratando da humanidade, a narrativa conta a origem do Branco, *pehkasu*, este quis desembarcar com arma de fogo nas mãos e por isso teve que retornar ao ponto de origem, além-mar. A arma representa a violência civilizacional e bélica do homem ocidental.

Cada um desses grupos se organiza internamente em unidades sociais menores e hierárquicas, baseadas na ordem da “emergência humana” e de acordo com o pretendido pelo herói criador *Yepá-oãku*, isto é, existe uma estreita relação entre a ordem social e a ordem cosmológica tukano (Barreto; Rezende, 2012). A explicação sobre o “domínio de conhecimento” característico de cada grupo é dada em função da posição que cada um ocupou ainda na condição de *wai-mahsã*, futuros humanos, na embarcação durante a viagem da transformação.

Conclusão

Temos uma análise refinada do mito, feita “por dentro”, ou seja, é de autor que vivencia de perto essa realidade. Barreto (2018) fala com propriedade, com argumentação consistente, rebate teses presentes na literatura antropológica. - Eu festejo! Revelação de uma intimidade profunda entre homem e natureza. Relação esta que, dificilmente, será disjuntiva, a não ser que haja o extermínio dessa herança cultural, pois trata-se de uma relação de integração e não de dominação e desprezo. Relação que lembra ainda o paradigma do Bem Viver Indígena, o *Sumak Kawsay*, de origem quéchua, atualmente muito discutido entre os estudiosos. Trata-se de uma proposta que pratica a reciprocidade entre as pessoas, a

convivência com outros seres da natureza, o combate às injustiças e privilégios, essa proposição biopolítica está em andamento em diversas comunidades a partir de experiências sustentáveis.

O Homem que existia enquanto “potência,” passou por um processo de amadurecimento longo, foi como se tivesse sido gestado no ventre da cobra-canoa, e assim, adquiriu os conhecimentos necessários ao enfrentamento respeitoso com o mundo, nas aulas recebidas na escola-viagem. Na cena primordial houve a separação do homem de sua natureza transcendente, mas não houve um desligamento completo. Separação entre o visível e o invisível. Antes que o homem existisse a natureza foi dividida em domínios, lotes, talvez, em função da sua majestade e complexidade: água, ar, terra e floresta. O homem no seu processo de aprendizado deve possuir consciência profunda e bem trabalhada do lugar que deve ocupar no mundo como sabedor dos seus deveres e funções.

Neste feixe intrincado de relações percebo que o xamanismo trabalha como o operador que media a comunicação entre o homem e os outros seres invisíveis da natureza por meio de um conjunto de técnicas e procedimentos apoiados em saberes e fazeres, a partir do uso e do domínio de vegetais e animais curativos. Se, desse modo, o homem “conversa de perto” com a natureza, podemos considerar que a cena primordial das origens representa uma grande pajelança, que evoca todas as forças da natureza, aparentemente em oposição, que, no exercício do seu acontecer ontogênico, ditam suas lógicas ainda não inscritas em nenhum inventário antropológico, aqui concordo com Barreto (2018, p. 120) na qual o visível e o invisível, o imanente e o transcendente se abrem ao diálogo, no entanto, ainda carecemos do domínio dessa gramática dos saberes indígenas. Todo o esforço acadêmico e editorial das obras citadas neste texto, pode ser considerado como um começo, embora ainda incipiente, de demonstração de uma nova lógica de pensamento que aponte com mais competência para possíveis soluções dos problemas planetários agudos que teremos que enfrentar brevemente.

Referências

- AMAZONENSE, Terezinha Alemã. *Territorialização do Patrimônio no Alto Rio Negro: da geografia mítica à geografia indígena*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Amazonas, 2015 <http://tede.ufam.edu.br/handle/tede/2789>
- BARRETO, João Rivelino. *Formação e Transformação de Coletivos Indígenas no Noroeste Amazônico: do mito à Sociologia das Comunidades*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, 2012. <http://tede.ufam.edu.br/handle/tede/2869>
- BARRETO, Silvio Sanches. *Relato de uma experiência do benzedor e da parteira sobre concepção, gestação e nascimento da criança*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, 2012. <http://tede.ufam.edu.br/handle/tede/7102>
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Quando a Terra deixou de falar: cantos da mitologia marubo*. Organização, tradução e apresentação de Pedro Cesarino. São Paulo: Editora 34, 2013.
- Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* (diversos autores) São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 8 volumes, (1980-2006).
- Coleção Reflexividades Indígenas* (diversos autores). Manaus: EDUA, 2019, 4 volumes.
- Decolonialidade & Sociologia na América Latina*. Edna Castro; Renan Freitas Pinto, organizadores. Belém: NAEA: UFPA, 2018.
- DIAKARA, Jaime Dessano. *GAAPI - Elemento Fundamental de Acesso ao Conhecimento sobre esse mundo e outros mundos*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, 2018. <http://tede.ufam.edu.br/handle/tede/?>
- GENTIL, Gabriel dos Santos. *Mito Tukano-Quatro Tempos de Antiguidades: Histórias Seres proibidas do Começo do Mundo e dos Primeiros Seres*. Tomo I. Waldgut: Berlim, 2000.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SANTOS, Laiana Pereira. *Nós Somos Wapixana: educação, política e protagonismo indígena (1979-2014)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas, 2016 <http://tede.ufam.edu.br/handle/tede/5713>
- LEVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Tradução Tânia Pelegrini. Campinas: Papirus, 2002.
- _____. *Mitológicas (1964-1971)*. Tradução Beatriz Moisés. São Paulo: Cosac & Naif, 2004.

MAXIMINIANO, Claudina Azevedo. *Tragédia e Sofrimento: mobilização política de adolescentes e jovens indígenas no Rio Negro*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, 2015.

<http://tede.ufam.edu.br/handle/tede/4819>

O Bem Viver Indígena e o Futuro da Humanidade. Publicação do Conselho Indigenista Missionário. www.cimi.org.br Acesso em 20/10/2019.

PEREIRA, Rosilene Fonseca. *Criando Gente no Alto Rio Negro: um olhar Waikhana*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, 2013.

<http://tede.ufam.edu.br/handle/tede/2868>

RAMOS, Alcida Rita. *Por uma crítica indígena da razão antropológica*. Série Antropologia, Vol. 455. Brasília: Edunb, 2016.

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

Música e identidades sertanejas: uma perspectiva da antropologia da música

Klissy Kely Guimarães¹

Tatiana de L. Pedrosa²

Introdução

Ao falarmos a respeito do gênero musical sertanejo no Brasil, logo nos deparamos com vários tipos de opiniões, algumas favoráveis, outras não, decorrentes de processos de identificação e afetividade díspares que revelam a diversidade de modos de pensar patrimonialmente o sertanejo em relação aos indivíduos. A tímida, porém crescente produção científica sobre esta temática tem suscitado relevante debate nos estudos musicais. Para aprofundarmos a discussão é válido nos respaldarmos nos estudos sobre antropologia da música, cultura popular e identidades. De acordo com o músico, etnomusicólogo e antropólogo social John Blacking (2007) pensar a música em dicotomias mais confunde do que contribui para estudos musicológicos, pois *“frequentemente atrapalham as discussões sobre os símbolos e a experiência musical”* (BLACKING, 2007: p. 207 Apud BLACKING, 1977). Para reforçar essa concepção, as ideias da antropóloga e etnomusicóloga Elizabeth Travassos (2007) também serão de relevante contribuição.

¹ Musicista, compositora e Mestra em Ciências Humanas (História, teoria e crítica da cultura) pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar Ciências Humanas - PPGI-CH da Universidade do Estado do Amazonas - UEA. E-mail: klissykely@gmail.com.

² Arqueóloga responsável pelo Laboratório de Arqueologia Alfredo Mendonça, SEC/AM (2014) e Professora do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Mestrado em Ciências Humanas, Área de Concentração: Teoria, História e Crítica da Cultura (2016). Foi professora do curso de Graduação em História pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e do curso de Arqueologia da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Experiência em pesquisa e produção bibliográficas voltadas para temas que envolvam as relações entre Cultura Material, História e Arqueologia da Amazônia, Memória, Identidade e Patrimônio. Líder do Grupo de Pesquisa do CNPq - NIPAAM - "Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas Arqueológicas da Bacia Amazônica. Coordena o projeto Universal CNPq de pesquisa Arqueologia, Patrimônio e Cultura: A cura para as feridas recentes e antigas na Belle Époque Amazônica (2017).

Para acentuar a análise patrimonial, a respeito da cultura popular nos ateremos aos aspectos da relação da cultura com a identidade apresentada pelos antropólogos e sociólogos Clifford Geertz (1989) e Denys Cuche (1999) e da cultura popular e sua relação com o folclore e cultura de massa como apresenta a cientista social Vivian Catenacci (2001). A cultura popular é vista de formas diferentes a depender da perspectiva tomada, pois para os folcloristas é vista como sinônimo de tradição genuíno e autêntico de um povo em oposição ao que é hegemônico e dominante, já para os comunicadores massivos da indústria cultural:

O popular é visto pela mídia através da lógica do mercado, e cultura popular para os comunicólogos não é o resultado das diferenças entre locais, mas da ação difusora e integradora da indústria cultural. O popular é, dessa forma o que vende, o que agrada multidões e não o que é criado pelo povo. O que importa é o popular enquanto popularidade. (CATENACCI, 2001: p.32).

Dentro de uma perspectiva antropológica da música é importante não acentuar as dicotomias e sim perceber como tais diferenças se entrelaçam no contexto social. Além disso, aprofundaremos de modo pragmático na questão da cosmogonia sertaneja até as mudanças atuais. Busca-se aqui esmiuçar as terminologias de abarcam essa temática perpassando ainda pelas questões que envolvem a memória coletiva, intercâmbio cultural e sincretismo na ressonância da cultura sertaneja. E, finalmente, discorrer acerca da visão empresarial da música nesse segmento.

Antropologia da Música para analisar a música sertaneja

Para analisar os contextos socioculturais de um grupo John Blacking (2007) propõe apenas duas visões contrastantes a *verbal* e *não verbal*, esses dois aspectos seriam suficientes para pensar a respeito da música de forma mais completa, segundo ele. A perspectiva *Verbal* corresponde ao falar sobre música como analista e usuário da música. “A categoria de ‘analista’ inclui as pessoas que interpretam, escutam e avaliam a música, assim como os pesquisadores e acadêmicos” (BLACKING, 2007: p. 207). A perspectiva *Não-verbal*, corresponde:

À interpretação como uma maneira de cumplicidade, especialmente a experiência bi-musical, isto é, aprendendo a interpretar adequadamente a música de duas tradições diferentes. (Isto inclui as *performances* normais e as *performances* organizadas como testes do pensamento musical das pessoas). (BLACKING, 2007: p. 207).

Essas duas categorias analíticas para o autor seriam contrastantes, mas também complementares, não estariam atreladas a nenhuma atividade particular, mas devem ser consideradas “*maneiras de processar a informação*” (BLACKING, 2007: p. 212). Para ele, os modos de pensar *não-verbais*, relacionados a aspectos “performativos/expressivos”, são tão fundamentais e necessários para a vida humana como o *verbal* e outros modos de pensamento “proposicionais/discursivos”, característicos do hemisfério esquerdo do cérebro (p. 212). Deste modo, para uma maior apreensão das análises pretendidas do material aqui proposto, o uso do verbal e não verbal se mostra mais adequado para aprofundamento da temática da música sertaneja no Brasil, além de buscar subsídios também na cultura popular.

A música, mesmo com o seu aspecto sensorial e não verbal, também é uma linguagem e as formas nas quais ela se apresenta consiste num dado discurso, ela comunica algo a alguém. “*A língua se deduz da necessidade do homem de expressar-se, de exteriorizar-se. A essência da língua, de uma forma ou de outra, resume-se à criatividade espiritual do indivíduo*” (BAKHTIN, 1997: p 290). A língua não se resume somente ao texto ou a fala propriamente dita, a música também é um tipo de texto. A música tem a capacidade de agregar múltiplas áreas do conhecimento para se compreender contextos sócio-culturais, mas não somente. A complementariedade entre inteligência musical e social nos estudos da antropologia da música, nesse sentido desempenha papel relevante na compreensão de formas de vida complexas da espécie humana. “*A inteligência musical agrega indivíduos em grupos, coordena ações, integra os hemisférios do cérebro*” (TRAVASSOS, 2007: p. 199).

A cultura de um espaço-tempo, por conta da sua rede profunda e complexa, tende a ser considerada como verdade absoluta e imutável para muitos. Entretanto, é válido ponderar que cada cultura pensada como “unidade da humanidade na diversidade” além dos termos biológicos como apresenta Clifford Geertz (1989) e Denys Cuhe (1999) se dissemina e se mantém por meio de um tipo de acordo tácito entre as pessoas dentro de um determinado grupo social, não

sem conflitos. Ela não é estática, pelo contrário pode sofrer interferências internas e externas que devem ser entendidas aqui como intercâmbio cultural que incorrerão em transformações em maior ou menor grau como, por exemplo, no sincretismo musical.

[...] a antropologia tem tentado encontrar seu caminho para um conceito mais viável sobre o homem, no qual a cultura e a variabilidade cultural possam ser mais levadas em conta do que concebidas como capricho ou preconceito e, no entanto, ao mesmo tempo, um conceito no qual o princípio dominante na área, “a unidade básica da humanidade”, não seja transformado numa expressão vazia. (GEERTZ, 1989: p. 12).

Diante disso, a cultura popular tem uma relação estreita com a identidade, segundo Cuche (1999) *“A cultura pode existir sem consciência de identidade, ao passo que as estratégias de identidade podem manipular e até modificar uma cultura que não terá então quase nada em comum com o que ela era anteriormente”* (p.176). As identidades assim como as culturas têm características acentuadas, entretanto não fixas.

A música do interior do país

A música também é elemento constituinte de uma identidade. Contudo, para se compreender a música de um grupo social se deve *“estar atento aos fatores não-musicais que geram a música”* (TRAVASSOS, 2007:195). Posto isso, devemos buscar as origens do termo sertanejo e saber um pouco da história desse gênero musical. Sua origem remonta ao sertão e durante o século XIX estava relacionada como oposição ao urbano, como apresenta o historiador e antropólogo Allan de Oliveira (2013) no texto “Brasil. Capital: Asunción”.

Um dos gêneros musicais mais populares no Brasil é a música sertaneja. Seu nome faz referência à palavra portuguesa “sertão”, que tem seu significado relacionado ao interior, ao campo e às zonas rurais. [...] Durante o século XIX, com a progressiva intensificação da vida urbana no país – simbolizada pela cidade do Rio de Janeiro, capital do Brasil entre 1763 e 1960 – todas as áreas do país, excluindo as áreas urbanas, eram denotadas como “sertão”. (OLIVEIRA, 2013: p.2).

De acordo com o autor, tudo o que não era da capital do Brasil,

ou seja, do Rio de Janeiro na *Belle Époque* era considerado caipira, logo, também chamado de sertanejo. Foi nesse período que surge a expressão “música sertaneja” que denotava “*gêneros musicais de fora do Rio de Janeiro como, por exemplo, a embolada – gênero musical da região Norte e Nordeste do Brasil*” (OLIVEIRA, 2013: p.7). Já o termo “caipira” surgiu durante o período de colonização paulista no século XIX. O trabalho nas áreas do interior paulista e dos estados do centro sul era feito por escravos ou por trabalhadores pobres. O modo de vida dessas pessoas era ligado a terra no qual se observava uma grande influência dos modos de vida indígenas. Novamente Oliveira (2013) explica:

Do ponto de vista da capital Rio de Janeiro, símbolo da civilização, este modo de vida era valorizado (como sendo mais próximo da natureza) ou visto como falta de civilização das populações do interior do centro-sul brasileiro. Por volta de 1870, uma palavra de origem tupi, *caipira*, começou a ser usada para indicar estes trabalhadores livres e pobres, enquanto que seu modo de vida começou a ser chamado de *cultura caipira*. É importante observar que esta expressão era usada no Rio de Janeiro e em outros centros urbanos com um duplo sentido: por um lado, como uma valorização romântica de um modo de vida mais próximo da natureza; por outro, de forma negativa, como crítica à ausência de civilização. (OLIVEIRA, 2013: p.7).

A partir dessa explicação é possível sugerir pistas de como o termo *caipira* estava associado às coisas e costumes do interior do país e ligadas à natureza, mas também associado de forma pejorativa às pessoas que não viviam nas capitais numa pretensão de que quem detinha o conhecimento eram os brancos e seus descendentes da classe dominante residentes na capital. O termo “*ka’a porá*”, do tupi significa “habitante do mato”, outros termos originados de outras línguas indígenas também foram tomadas em sentido pejorativo ou romântico pelas classes dominantes do país, tais como: “*Capiau*” termo de origem guarani que significa “roceiro”, “*Matuto*” procede de “mato”, “*Babaquara*” procede da junção dos termos tupis *mbae’bé* (nada), *kwa’á* (saber) e *ara* (a gente), ou seja, “aquele que nada sabe”, dentre tantos outros conforme Ferreira (1986).

A partir disso é possível entender que a imposição da língua portuguesa pode ter dado origem ao dialeto caipira. Há obras literárias em

que o dialeto caipira está fortemente presente e onde expressa também uma lógica e um modo de pensar e definir o mundo, daí o uso do termo cosmogonia em referência a esse universo. Um exemplo disso é a obra literária “*Grande Sertão: Veredas*”, de João Guimarães Rosa.

A música caipira tem uma temática rural, segundo Cornélio Pires (1984) e se caracteriza “*por suas letras românticas, por um canto triste que comove e lembra a senzala e a tapera, mas sua dança é alegre*”. (p.?). Dentre as suas variações está a “*moda de viola*” que é o termo mais antigo para designar o nome da música feita pelo caipira, segundo Pires (1984, p.?). Conforme Oliveira (2013), o termo caipira “é um índice do processo de transformações das representações sobre os habitantes do interior do país” (p.7). Esse processo que o autor denomina de “*especialização do espaço*” está atrelado a mercantilização das formas de trabalho, na sua produção, no consumo e no seu significado (p.5).

Na mesma época que a ideia de caipira estava sendo usada, a imprensa do Rio de Janeiro e outros centros urbanos falavam de *gaúchos* (do interior do Rio Grande do Sul) e de *sertanejos* (do interior do Nordeste). Ou seja, houve na imprensa, na segunda metade do século XIX, este processo que estou chamado de “*especialização do espaço*”, com diferenciações nas representações o interior do país, e que iria ocorrer na música popular entre os anos 1930 e 1940. (OLIVEIRA, 2013: p. 7).

Nesse sentido, as grandes capitais brasileiras tentavam perpetuar práticas musicais de origem erudita europeia. Desde a época de Dom Pedro II na corte a cultura era entendida de modo hierarquizada como algo a ser adquirido e como modo de diferenciação da plebe, embora houvesse uma busca por uma identidade atrelada ao índio, mesmo que romantizada, conforme Lilian Schwarcz (1998: p.156).

No século XX, com os modernistas, há uma procura ao que é genuinamente brasileiro, mas ainda assim um gênero dentre a diversidade de expressões musicais presentes no país adquire a denominação de identidade nacional em detrimento de outros gêneros musicais e acaba sendo selecionado para ser institucionalizado: o samba. É válido ressaltar que não se busca responsabilizar o samba pela negligência a outros gêneros musicais que foram alocados dentro do abrangente folclore, pois “*A cultura, quando autêntica, não*

se impõe de fora sobre os indivíduos, mas de dentro para fora, sendo uma expressão da criatividade destes” (GONÇALVES, 2005: p. 31). O samba também era uma manifestação do povo que, entretanto, pode ter sido selecionada, por conta da estreita proximidade com a capital.

Considerando abrangência do termo sertanejo, que compreendia os estados da região Centro-sul, Nordeste e parte da região Norte, a música caipira no decorrer do século XX é aquela executada e ouvida na maior parte do Brasil sendo mais popularmente conhecida como sertaneja. Isto pode ser percebido a partir da celebração das festas juninas que muitas vezes evidenciam estereótipos do caipira presente no imaginário urbano, ligada ainda ao sertanejo como no sentido que o termo tinha no fim do século XIX, como explicado acima. As imagens a seguir apresentam alguns signos característicos da festa junina e por assim dizer dos costumes caipiras.



Imagem 1. Pintura de Militão dos Santos, Fonte: Internet.



Imagem 2. Fonte: Internet.

As representações geralmente incluem as roupas com retalhos, em alguns casos a falta de algum dente em alguns participantes, no entanto, muita alegria, barracas ou mesa com comidas típicas da região. É possível perceber a presença de espantalhos e outros signos que remetem à vida rural, sem luxo. O sincretismo cultural e religioso que há no Brasil é evidenciado nas festas juninas que são celebradas em todo o país atualmente. O estereótipo que fica até os dias atuais sugere pistas de como era a visão que as pessoas das cidades tinham de quem vivia no interior do país, do caipira, do sertanejo. Nesse processo houve uma diferenciação que separou o imaginário correspondente da região Centro- Sul do Nordeste, do gênero musical sertanejo do forró como conhecemos hoje, que será esmiuçado no próximo tópico.

Identidade Sertaneja

A partir da *Belle Époque* e com a República recém-criada os conceitos culturais no Brasil passaram por um processo profundo de transformações. A elite carioca no início do século XX ditava como se daria o funcionamento das coisas no país. A inserção do fonógrafo de modo comercial movimentou o mercado da música e transformou para sempre as relações culturais nesse sentido. A cosmogonia sertaneja do início do século XX para a do início do século XXI passou por profundas transformações, dos aspectos identitários, vestuário, musicológico, dos instrumentos ao cantar em duo e em terças, enfim, todo o universo que açambarca o bucolismo da música sertaneja, naquela ocasião para o sucesso mercadológico e *pop* atual.

As temáticas nas canções sertanejas contavam histórias, “causos” e anedotas dos homens que viviam no campo, nas zonas rurais do país, principalmente dos estados do Centro, Centro-sul do país e parte de São Paulo e isto pode ser percebido desde as primeiras gravações de música sertaneja no país, a exemplo de “Jorginho do Sertão” de Cornélio Pires que foi a primeira música do gênero a ser gravada no Brasil em 1929.

É válido ressaltar que até meados dos anos 1940 o termo “sertanejo” era usado para designar a maior parte do Brasil. O surgimento do ritmo “baião” com Luiz Gonzaga em 1946 foi o

divisor, pois tudo o que vinha de origem nordestina até então era denominado também de sertanejo, sendo somente em meados de 1950 que as rádios e a TV principalmente passaram a usar a diferenciação de “baião” e “forró” mais especificamente ao Nordeste, não mais designando o termo “sertanejo” a essa região, pelo menos não na música. Gonzaga foi um fenômeno de massa no país na década de 1950 (OLIVEIRA, 2013: p.7-8). Nesse processo alguns conceitos como memória coletiva e ressonância devem ser elucidados, para isso, a respeito da memória coletiva, elucida Michael Pollak (1989):

Uma memória estruturada com suas hierarquias e classificações, uma memória também que ao definir o que é comum a um grupo e o que diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras sócio-culturais. (POLLAK, 1989: p.3).

A respeito do conceito de ressonância José Reginaldo Gonçalves (2005) apresenta que *“cada nação, grupo, família, enfim cada instituição construiria no presente o seu patrimônio, com o propósito de articular e expressar sua identidade e sua memória”* (p.19). A televisão no país serviu como fator de diferenciação, mas também “estereotipação” da representação das regiões brasileiras, além de divulgador da cultura popular, é claro que a partir de uma visão mercadológica. Posto isso, enquanto cultura popular os sertanejos por meio da memória coletiva e da ressonância criaram meios de perpetuar seus costumes e suas músicas, suas manifestações culturais de geração para geração. Com a difusão da TV tal prática se aprofundou, todavia determinando novas relações culturais. Os historiadores Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1984) apresentam:

Provavelmente, não há lugar nem tempo investigados pelos historiadores onde não haja ocorrido a “invenção” de tradições [...]. Contudo, espera-se que ela ocorra com mais frequência: quando uma transformação rápida da sociedade debilita ou destrói os padrões sociais para os quais as “velhas” tradições foram feitas, produzindo novos padrões com os quais essas tradições são incompatíveis; quando as velhas tradições, juntamente com seus promotores e divulgadores institucionais, dão

mostras de haver perdido grande parte da capacidade de adaptação e da flexibilidade; ou quando são eliminadas de outras formas. Em suma, inventam-se novas tradições quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas tanto do lado da demanda quanto da oferta. (HOBSBAWM; RANGER, 1984: p. 12-13).

Nesse processo, algumas práticas podem sofrer alterações e seleção do que é importante ou não passar a frente.

Musicalmente, a música caipira ficou marcada pela prática de uma formação musical específica: duplas cantando em terças, [...] as chamadas *duplas caipiras* – Alvarenga e Ranchinho, Tonico e Tinoco, Pedro Bento e Zé da Estrada, Tião Carreiro e Pardinho [...] Além disso, a música caipira também tem no uso de um instrumento musical específico uma marca importante: a *viola caipira*, um tipo de guitarra acústica com cinco cordas duplas. Assim, a formação clássica da música caipira era uma dupla de cantores onde um tocava viola caipira e outro tocava violão. (OLIVEIRA, 2013: p.8-9).

A viola caipira é um instrumento musical fortemente presente na cultura sertaneja, assim como alguns marcadores como o chapéu e botas.



Imagem 3. Viola Caipira, Chapéu e Botas. Fonte: Internet.

Em algumas músicas é possível notar como a questão da moda de viola, da música caipira é forte no imaginário sertanejo, a exemplo da canção “Padecimento” composta por Carreirinho (1981) e cantada pela dupla Tião Carreiro e Pardinho.

Padecimento

Ai a viola me conhece que eu não posso cantar só
Ai se eu sozinho canto bem, junto eu canto melhor
Ai vai chegando o mês de Agosto bem pertinho de Setembro
Os passarinhos cantam alegres por ver as matas florescendo
Ai eu não sei o que será que já vai me entristecendo
Passando tanto trabalhos debaixo de chuva e sereno
Eu não como e não bebo nada, vivo triste padecendo
Ai pra um coração de quem ama o alívio é só morrendo ai, ai, ai
Ai quem já teve amor na vida e por desventura perdeu
Não deve se lastimar nem ficar triste como eu
Pois eu também já tive amor, mas não me correspondeu
O desgosto no meu peito quis ser inquilino meu
Mas eu tenho esta viola que foi enviada por Deus
Ai que só me traz alegria e a tristeza rebateu ai, ai, ai
Ai a viola me acompanha desde quinze anos de idade
Ela é minha companheira nas minhas contrariedades
Faço moda alegre e triste conforme a oportunidade
Esse dom de fazer moda não é querer e ter vontade
Tem muita gente que quer, mas não tem facilidade
É um dom que Deus me deu pra desabafar saudade ai, ai, ai
Ai pra aprender cantar de viola primeiro estudo que eu tive
Aprendi com um violeiro velho que fazia moda impossível
Pois eu sou um violeiro novo, mas também quero ser terrível
Faço moda de gente boa e de algum incorrigível
Toda moda que eu invento ocupo régua prumo e nível
Ai pensando bem um violeiro com prazer no mundo vive ai, ai, ai.
(CARREIRINHO, 1981, Warner Music Brasil Ltda).

O vestuário sertanejo e todos os acessórios que engendram o imaginário e a cosmogonia desse grupo social, como por exemplo, calças de couro ou jeans, chapéus e cintos com fivela, funcionam como importantes marcadores identitários e também passaram por transformações no decorrer do tempo. “[...] *A diversidade de costumes*

no tempo e no espaço não é simplesmente uma questão de indumentária ou aparência, de cenários [...] é a ideia de que a humanidade é tão variada em sua essência como em sua expressão” (GEERTZ, 1989: p. 12). Na música, o *duo* de vozes e intervalos de terças era uma importante característica, anos mais tarde as guitarras elétricas, por influência da música *country* norte-americanas, também foram incorporadas.

O intercâmbio e o sincretismo musical não é algo recente na música brasileira como um todo, a partir da inserção da fonografia no mercado da música brasileira em 1902, segundo Allan Oliveira (2013), este mesmo autor explica:

Ao mesmo tempo em que a expressão “música sertaneja” começou a ser usada para denotar somente a música caipira, esta música também sofria mudanças intensas, como a introdução de novos instrumentos musicais (guitarra elétrica, teclados, instrumentos de sopro); a mudança na temática de suas letras, onde o tema da vida rural foi deslocado por letras românticas (a atual música sertaneja é, em grande medida, uma música sobre o amor romântico); [...] e um processo de hibridação entre a música caipira e gêneros musicais estrangeiros, o que fez da música sertaneja um dos gêneros musicais mais híbridos da música brasileira. Do México, veio o bolero, o corrido e as rancheiras; do mundo anglo-saxão, o rock e a música pop; da Argentina, o chamamé; e do Paraguai, a guarânia e a polca. (OLIVEIRA, 2013: p.9).

O intercâmbio cultural que houve na música sertaneja brasileira no decorrer no século passado apresenta um dado relevante: A de que a cultura para se perpetuar faz modificações. E tais mudanças não são apenas dos anos 2000 até então como o senso comum divulga, vem de muito antes. Conforme a antropóloga sociocultural Silvia Citro (2009) as tendências à alteridade coexistem com as tendências à mimese (p.82), ou seja, a necessidade de mudança e contraste coexiste com a busca pela estabilidade, isso é comum também na cultura sertaneja.

Sem essa tendência à mimese, sem as rotinas que nos permitem certa estabilidade no mundo da vida cotidiana, se não houvesse a possibilidade de síntese superando as contradições, sem essa tendência de buscar acordos que permitissem algum grau de ordem e segurança, a vida social seria impossível; mas sem

alteridade, sem o inesperado e o criativo, sem resistência e conflito, certamente não estaríamos desejando seres ou agentes da história. (CITRO, 2009: p. 82). (Tradução nossa).

O fenômeno do sertanejo universitário foi apenas mais dos diversos intercâmbios culturais pelos quais a música sertaneja tem passado. Esse fenômeno não diminui a importância e a autenticidade do gênero musical e nem abala profundamente a questão da identidade sertaneja como alguns disseminam. “*Houve adaptação quando foi necessário conservar velhos costumes em condições novas ou usar velhos modelos para novos fins*” (HOBSBAWM; RANGER, 1984: p. 13). O que o fenômeno do sertanejo universitário fez foi abrir e ramificar novas identidades que não se anulam, mas sim integram um espectro maior da cultura sertaneja e consequentemente desse gênero musical. Como explica Cuche (1999):

A construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas. Além disso, a construção da identidade não é uma ilusão, pois é dotada de eficácia social, produzindo efeitos sociais reais. (CUCHE, 1999: p. 182).

Identidade nesse caso é reificada pelo uso de acessórios como chapéus, botas ou botinas, blusas quadriculadas dentre outras. O uso de chapéus é tão forte em alguns casos que mesmo em ocasiões ou atividades que requerem menor expressividade seu uso ocorre, a exemplo do padre Alessandro Campos e do pastor Valdomiro Santiago, dentre outros. Ser sertanejo em 2019 é sinônimo de orgulho de suas raízes independentemente das atividades que se desempenha. “*Deve atentar-se para o comportamento, e com exatidão, pois é através do fluxo do comportamento - ou mais precisamente, da ação social - que as formas culturais encontram articulação*” (GEERTZ, 1989: p. 12). Assumir uma identidade não anula outras identidades que um indivíduo possa ter, a interseccionalidade é uma dos aspectos que permeia essa questão, a exemplo do cantor sertanejo e LGBTQI+ Gabeu, filho do cantor Solimões da dupla “Rio Negro e Solimões”, surgido sob a alcunha do estilo “*Pocnejo*”³.

³ Ver referências.

Mercado da Música

Para analisar o processo de transformação deste gênero musical no decorrer dos anos, nos valem os seus próprios elementos, inseridos dentro da sua própria cultura. “*A arte e o equipamento para sua compreensão são produzidos na mesma oficina*” (BLACKING, 2007: p. 202 *Apud* GEERTZ, 1976: p. 1497). As canções sertanejas do início do século passado tinham profunda relação com a natureza, a saudade, as vivências do campo e todo o imaginário presente em sua cosmogonia. Depois dos anos 1950 foi modificando-se por meio de outros ritmos vindos de países da América Latina numa relação de intercâmbio que desembocaria num tipo de sincretismo musical, mostrando ainda os resultados da interferência da Indústria Cultural que conseguiu espaço principalmente pela televisão. Nessa ocasião as letras já falavam mais de casos de amor, no entanto ainda tinham o caráter autobiográfico, passando pelo sertanejo romântico da década de oitenta até chegar ao fenômeno do sertanejo universitário que abraçou a indústria cultural e passou a tomar a música dentro da perspectiva de um negócio propriamente dito, lógica essa, comum na vida dos grandes latifundiários e fazendeiros. A música passou a ser um negócio definitivamente. Houve, entretanto, outro fator fundamental nesse processo: a ida de grande número de filhos de fazendeiros para estudar nas capitais.

No final dos anos 90, com a economia estável e uma nova realidade, dezenas de estudantes começaram a sair do interior rumo às principais capitais do Brasil para estudar. Na grande maioria filhos de fazendeiros e agrônomos que traziam a cultura rural para a capital e aos poucos conquistavam sua turma com o gênero sertanejo e começavam a lotar as poucas casas sertanejas disponíveis na época (consideradas como guetos sertanejos) onde atraía a curiosidade do público. (RODRIGUES, 2017: p. 1).

A música sertaneja retrata e expressa toda a variedade das identidades presentes na sua cosmogonia. Outro aspecto consiste nos grupos de jovens autodenominados de “Comitivas” que nos momentos de folga saíam para se divertir. Cada comitiva tinha um

nome, a exemplo de “*Os Bartira (O que nós ganha Os Bar Tira), The Poker Face (Os Caras de Pau), Os Pangaré, Os Car Boy entre outros*” (RODRIGUES, 2017: p.2).

A música que ouvimos hoje não surgiu do nada, como num passe de mágica, da mesma forma a música de um século atrás. Na história da música como um todo, os gêneros musicais passam por mudanças em maior ou menor grau mantendo alguns aspectos principais. No sentido de que a música também é discurso Bakhtin (1997) apresenta:

O próprio locutor como tal é, em certo grau, um respondente, pois não é o primeiro locutor, que rompe pela primeira vez o eterno silêncio de um mundo mudo, e pressupõe não só a existência do sistema da língua que utiliza, mas também a existência dos enunciados anteriores – emanantes dele mesmo ou do outro – aos quais seu próprio enunciado está vinculado por algum tipo de relação (fundamenta-se neles, polemiza com eles), pura e simplesmente ele já os supõe conhecidos do ouvinte. (BAKHTIN, 1997: p. 292).

A mudança que ocorreu na música sertaneja nos últimos anos está relacionada à visão de negócio empresarial. É a partir dessa perspectiva que o sincretismo que já acontecia nos anos 1960 passa a ser evidente a partir dos anos 2000, apresentando o gênero sob uma nova “roupagem” ou nova estética requisitada pelos universitários que saíam das zonas rurais para as capitais de modo que os distanciasse da figura estereotipada do “Jeca⁴”, sem, contudo, perder aspectos identitários. Práticas entendidas como tradição não estão totalmente distanciadas de práticas transformadas. Sendo a música sertaneja agora entendida como um negócio ela se aproxima da concepção da indústria cultural, quanto mais popular melhor. Dessa forma, a preocupação está em trazer mudanças que “agradem ao público” e que o retorno seja em lucro. A lógica que engendra a música sertaneja é outra, maior produção, intensas estratégias de consumo, entretanto maior efemeridade.

A internet e o maior acesso aos bens de consumo também possibilitaram maior amplitude dessa lógica, o que beneficiou a

⁴ Referência ao personagem Jeca Tatu do conto “*Urupês*” (1918), de Monteiro Lobato (1882-1948).

popularização do fenômeno “sertanejo universitário” nos anos 2000. Contudo, não se pode dizer que a música sertaneja atual que começou a ser executada nas festas universitárias em meados dos anos 2000 seja homogênea ou igual ao *pop* amplamente executado no mundo. Com todo o intercâmbio que houve e há, o gênero sertanejo possui certas particularidades musicais e estéticas que vai do cantar ao modo de vestir por exemplo.

A polarização de conceitos como tradicional/ não tradicional não contribui para uma análise mais completa do contexto social de um grupo e sua música, pelo contrário, confunde mais. Será que os artistas do sertanejo e os profissionais envolvidos na cadeia musical renegam suas origens? O ponto a ser pensado é que a música também acompanha as mudanças que ocorrem no interior de um grupo. De igual modo Catenacci (2001) parafraseando Canclini aponta:

[...] é preciso pensar em tradição e transformação como complementares entre si e não excludentes. Pois o termo tradição não implica, necessariamente, uma recusa à mudança, da mesma forma que a modernização não exige a extinção das tradições e, portanto, os grupos tradicionais não têm como destino ficar de fora da modernidade (CATENACCI, 2001: p. 35 Apud CANCLINI, 1989: p. 239).

As mudanças que vem ocorrendo na música sertaneja são reforçadas em suas letras e na imagem apresentadas pelas duplas ou artistas do gênero. Na letra da música “Viola Caipira” composição de Carlos Colla (1999) cantada pela dupla Gian & Giovanni, um trecho da canção evidencia:

Viola Caipira

Viola caipira no meio do sertão
O povo se admira o violeiro canta mais uma canção
Viola caipira espanta a solidão
E o meu peito invade e traz felicidade pro meu coração
Gosto de rock, gosto de balada, gosto de pagode, gosto de bolero

Gosto de salsa polka, *reggae* e mambo
O que tocar eu danço
O que vier eu quero
Eu gosto de fandango e timbalada,
Gosto de galope xote e lambada
Mas a maior paixão da minha vida é moda de viola
Minha preferida
Viola caipira no meio do sertão
O povo se admira o violeiro canta mais uma canção
Viola caipira espanta a solidão
E o meu peito invade e traz felicidade pro meu coração [...]
(COLLA, 1999, Gian & Giovanni ao vivo).

É válido constar que a música sertaneja abarca diferenciações dentro do seu aspecto identitário. Por vezes, uma dupla pode não usar os adereços característicos do estilo e ainda assim se autodenominar sertanejo, da mesma forma ocorre com artistas que se apresentam sem ser na formação de dupla, ou na sua música apresentam uma fusão com outros gêneros musicais. A auto identificação sertaneja e o reconhecimento do grupo social bastam para a legitimação.

O sertanejo Universitário nos dias atuais baseia-se não somente à sua raiz, mas abre espaço para a entrada de outros estilos que talvez no momento atual não estejam tão sólidos, e assim serve como base um para o outro. Um estilo alavancando o outro. É notável que atualmente utiliza-se um “casamento de estilos” como por exemplo: samba junto com sertanejo, pagode, funk, música clássica, dentre outros estilos, casam-se uns com os outros, e tudo se transforma nessa mistura que já é o povo brasileiro. O sertanejo atual atingiu todo esse patamar, porque antes de tudo se permitiu a mudança, e é conhecido por ser sempre o estilo que está em frequente crescimento. E essa mudança agrada não somente os jovens das baladas, das casas noturnas, mas também seguidores do estilo desde os tempos antigos, onde se predominava o sertanejo romântico, ou a raiz. (REIS; SILVA; PAIVA; PORTUGAL JUNIOR; PIURCOSKY, 2018: p. 2).

A partir dessa concepção, a introdução da música sertaneja na cidade de Manaus, por exemplo, se deu mais fortemente a partir

da implementação do Pólo Industrial da Zona Franca que contribuiu para o processo de migração de pessoas de várias partes do país com o grupo maior de paraenses e nordestinos, mas também de goianos, paulistas e pessoas vindas da região centro e centro-sul do país que por meio da estratégia de “tradição inventada” trouxeram suas culturas para a cidade. Uma vez estabelecidos, a música acabou sendo um meio de “matar a saudade” da sua terra, o que contribuiu para o aparecimento de uma demanda e para surgimento de estabelecimentos e casas de *show* como “Rancho Sertanejo”, “Chapéu Goiano”, dentre outros, e da música sertaneja como um todo na cidade. Isso se evidencia na dissertação de mestrado de Dalila Silva (2018):

A partir do momento que há a difusão cultural do migrante neste novo lugar, há a popularização do gênero musical trazido por este sujeito, semelhantemente, entendemos que a popularidade de gêneros musicais de outros Estados em Manaus, deve-se a este movimento social, da migração. (SILVA, 2018: p. 47).

A presença de migrantes interestaduais em Manaus vindos dessas regiões conhecidas pela cultura sertaneja ampliou o mercado da música neste segmento e conseqüentemente suscitou no aumento de artistas desse gênero na cidade. Aprofundando assim o sincretismo cultural já existente na música manauara.

Considerações:

A cultura popular caipira construída no interior do Brasil passou por subjugações por parte da classe dominante, foi atrelada ao termo sertanejo e este, por sua vez, foi apartado da conotação que tinha com outras regiões do país em meados dos anos cinquenta do século passado. Tais acontecimentos evidenciam que a cultura é dinâmica e com o decorrer do tempo passa por transformações. Estas, por sua vez, não devem ser encaradas como algo ruim ou usada como instrumento de polarização. As transformações fazem parte de um processo comum da ressonância das culturas.

Dentro de uma perspectiva da antropologia da música, este artigo buscou explicar esse processo, sem cair nas dicotomias. Para-

fraseando Elizabeth Travassos (2007) buscar “*talvez uma teoria unificada do humano que, ao compreender a natureza das forças musicais que fervilham em nós, possa promover o conhecimento e a transformação das sociedades humanas*” (p. 200) foi a proposta aqui pretendida. Do ponto de vista patrimonial buscou-se observar os fenômenos relacionais entre os agentes culturais e a manifestação da cultura, partindo da música. A história oral permitiu que memórias subterrâneas pudessem ser ressaltadas segundo Pollak (1989). Nesse sentido a música sertaneja tem muito de história oral e por conta disso provoca tanta identificação por parte do público com os acontecimentos narrados.

Por fim, o mercado da música com o advento e maior acessibilidade dos equipamentos de gravação, produção e divulgação musical dos últimos anos permitiu que grupos ou indivíduos pertencentes a diferentes identificações e gêneros musicais pudessem ganhar cada vez mais espaço. Evidenciando a multiplicidade e variedade de gêneros que compõem a música brasileira e que é possível diferentes estilos coexistirem. Com isso, o sertanejo, um ritmo popular, pôde se reformular e assim intensificar seu sucesso como o que tem feito nos últimos anos. Tal sucesso que dependeu muito mais de uma visão empresarial sobre a música do que propriamente da questão musical.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In: **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BLACKING, John. **Música, cultura e experiência**. Tradução: André-Kees de Moraes Schouten. Revisão Técnica: Daniela do Amaral Alfonsi, Paula Wolthers, Lorena Pires e Thaís Chang Waldman. Cadernos de campo, São Paulo, n. 16, p. 1-304, 2007.
- CATENACCI, Vivian. **Cultura Popular - entre a tradição e a transformação**. Revista São Paulo em Perspectiva, 15(2) 2001.
- CITRO, Silvia. **Cuerpos significantes: travessia de una etnografia dialéctica**. 2009.
- COLLA, Carlos. Música “Viola Caipira”. Disponível pelo link <https://music.apple.com/br/album/gian-giovani-ao-vivo/321837842>. Acesso em 24/06/2019.
- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução de Viviane Ribeiro. Editora da Universidade do Sagrado Coração. EDUSC, Bauru, 1999.
- FERREIRA, A. B. H. **Novo dicionário da língua portuguesa**. Segunda edição. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1986.

Fonte da Imagem 1. **Pintura de Militão dos Santos**. 2011. Disponível pelo link <https://www.artelista.com/en/artwork/8118121621146528-sojoo2011.html>. Acesso em 24/06/2019.

Fonte da Imagem 2. Disponível em <https://www.olindahoje.com.br/2015/06/o-nosso-sao-joao-pelo-mundo/>. Acesso em 25/06/2019.

Fonte da Imagem 3. Domínio público disponível na Internet. Acesso em 25/06/2019.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª Edição. LTC, Rio de Janeiro, 1989.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Ressônança, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan/jun, 2005.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

Matéria no Jornal Correio Braziliense. **Gabeu, filho de Solimões, lança o ‘pocnejo’; saiba mais sobre o estilo**. De 28/05/2019. Disponível pelo link https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2019/05/28/interna_diversao_arte,757902/pocnejo-gabeu.shtml. Acesso em 24/06/2019.

OLIVEIRA, Allan de Paula. **Brasil. Capital: Asunción**. In: **Trans. Revista Trans-cultural de Música**. Madrid: SIBE, n. 17, 2013.

PIRES, Cornélio. **Conversas ao Pé do Fogo**. Imesp, edição fac-símile, São Paulo, 1984.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. In: Estudos Históricos. Vol. 2, n.3, Rio de Janeiro, 1989.

REIS, Luiz Otávio Silva; SILVA, Sheldon William; PAIVA, Lucas Rosa; PORTUGAL JUNIOR, Pedro dos Santos; PIURCOSKY, Fabrício Pelloso. **A Evolução do estilo musical sertanejo: do caipira ao universitário**. UNIS-MG. Simpósio de Excelência em Gestão e Tecnologia XV SEGET. Indústria 4.0 e o uso de tecnologias digitais, 2018. Disponível pelo link <https://www.aedb.br/seget/arquivos/artigos18/382651>. Acesso em 23/06/2019.

RODRIGUES, Hedmilton. Como surgiu o sertanejo universitário no Brasil: Mais do que um estilo, o sertanejo universitário foi um comportamento. Matéria disponível em <https://movimentocountry.com/como-surgiu-o-sertanejo-universitario/>. Acesso em 25/06/2019.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos**. 2ª edição. 3ª reimpressão. Editora: Companhia das Letras, São Paulo, 1998.

SILVA, Dalila Naiara Costa Henrique da. **Migração, música e lugar: Identidade Territorial representada pela cultura musical do migrantes interestadual em Manaus**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Amazonas, 2018.

TRAVASSOS, Elizabeth. **John Blacking ou uma humanidade sonora e saudavelmente organizada**. Cadernos de campo, n. 16, p. 1-304, São Paulo, 2007.

Os infortúnios dos Canaímes entre os Macuxi do Roraima

Carlos Alberto Marinho Cirino¹

José Raimundo Torres dos Santos²

Introdução

A intenção desse artigo é, primeiramente, analisar o que representa o canaíme, entidade que permeia a cosmologia da maioria dos povos indígenas que habita o estado de Roraima, a partir de um caso concreto que originou a elaboração de um laudo antropológico com instrumento de prova juntado aos autos de processo³ de crime de homicídio. Segundo o boletim de ocorrência, trata-se de um homicídio na Comunidade Raimundão I,⁴ tendo como vítima R. M. B, que supostamente teria sido cometido pelos indígenas R. L. e H. E. L. S.⁵ O laudo antropológico foi solicitado nos autos pela defensoria a pedido da mãe de um dos acusados e acatado pela Juíza da Comarca que encaminhou a solicitação para Universidade Federal de Roraima. A Defensoria Pública do Estado requereu que um antropólogo que aduzisse se os réus eram da etnia indígena e se o “personagem” CANAÍME integrava a cultura tribal.

O trabalho de campo foi realizado no dia 23 de maio de 2018. Dirigimo-nos para a Comunidade Indígena Raimundão I, município de Alto Alegre, disto em torno de 100 km da cidade de Boa

¹ Professor titular do Instituto de Antropologia da Universidade Federal de Roraima.

² Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima.

³ Processo 0800600-64.2017.8.23.0005, comarca de Alto Alegre/RR, classe processual 283 – Procedimento Ordinário, homicídio simples.

⁴ A TI Raimundão contava-se apenas com uma comunidade do mesmo nome. Com o passar do tempo e em decorrência de conflitos internos, criaram uma outra comunidade denominada de Raimundão II.

⁵ Usaremos o recurso de abreviar os nomes dos envolvidos por questões éticas, não obstante o processo não tramitar em sigilo.

Vista. A equipe de trabalho contava, além do perito, com três estudantes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFR, que atuaram como auxiliares de pesquisa; um deles, coautor do texto que ora apresentamos. Saímos da cidade de Boa Vista por volta das 7hs00mn, conforme o combinado com a indígena M. G. L. e um dos seus filhos, que nos encontraria numa ponte de madeira que dá acesso à comunidade, haja vista o nosso pouco conhecimento da região, assim como o itinerário até a comunidade indígena. Fomos também avisados que, caso chovesse naquele dia, o acesso não seria possível. Saímos da área urbana do município de Alto Alegre e adentramos numa estrada de chão batido e, devido às chuvas fortes que caíram no dia anterior, o trajeto era de difícil acesso. Logo chegamos à ponte de madeira e seguimos em direção à casa do vice tuxaua, acompanhando os dois indígenas que trafejavam numa mota.

Chegamos à casa do indígena P. C. S, vice-tuxaua da Comunidade Indígena Raimundão I, que nos recebeu no alpendre de sua residência. Ele informou que era necessário um documento da Juíza para que a comunidade, em assembleia, decidisse se falariam ou não sobre o caso. Ele próprio se dizia receoso de falar sobre o Canaíme⁶, pois estaria colocando em risco sua própria vida. O interlocutor, mesmo diante do possível documento, adiantou que dificilmente os membros da comunidade indígena falariam sobre a ocorrência.

Em seguida, nos dirigimos para a Comunidade Indígena Raimundão II. A indígena e o filho seguiram de moto por um atalho que transpassava uma área de mata, percurso mais rápido, mas que devido às chuvas, impossibilitava o acesso de carro, mesmo que traçado. Assim, voltamos para a estrada de asfalto que corta o centro da sede do município para tomar outra rota mais acessível e com poucos quilômetros de estrada de chão. Ao chegar à Comunidade Indígena Raimundão II, logo fomos recebidos pelo tuxaua e iniciamos nossa conversa. No final, dona M. G. L informou que a avó da criança indígena falecida, possível vítima do Canaíme, queria conversar conosco, mas que naquele momento não era possível, pois não se encontrava na comunidade. Assim, no dia 07 de junho fui informado que ela estava na UFRR e solicitei que fosse conduzida até minha residência, haja vista que me encontrava

⁶ Ao longo do texto a grafia da entidade se alterna entre Canaíme e Kanaimé.

afastado do trabalho e, assim foi possível obtermos as informações mais precisas sobre o caso.

A Terra Indígena Raimundão

Inserida no município de Alto Alegre, a Comunidade Indígena Raimundão I e II conta hoje com uma população estimada em 500 pessoas, distribuída em 91 famílias, segundo informações do vice-tuxaua. O Instituto Socioambiental – ISA (2017), por sua vez, registra uma população de 385, cuja terra foi homologada pelo Decreto s/n em 03/11/1997 e publicado em 04/11/1997, com uma extensão de 4.276 hectares. O ISA faz referência apenas à Terra Indígena Raimundão. Segundo ainda o Instituto, a TI Raimundão é ocupada por índios da etnia Macuxi e Wapixana. O documento encaminhado solicitando um laudo no caso em epígrafe, por sua vez, todos os abaixo assinados se auto reconhecem como Pauxiana.

Os Macuxi, segundo Lobo d'Álmada (1861), ocupavam o território contínuo das Serras que se estende desde o Rupununi até as vertentes do rio Surumu. Diniz (1972), por seu turno, afirma que na década dos anos 1960, os Macuxi estavam distribuídos pela planície e pelas montanhas da parte leste e nordeste do antigo Território Federal de Roraima, atual Estado de Roraima. Os Macuxi fazem parte da família linguística caribe, assim como os Taurepang/Pemon, os Ingaricó/Akawaio e Patamona, os Waiwai, Waimiri-Atroari e Yekuana.

Os Wapixana, por sua vez, são do grupo de filiação Aruak e habitam, de forma predominante, a região da Serra da Lua, nas proximidades do rio Tacutu, na região do Taiano e do rio Urari-coera. É possível encontrar malocas (aldeias) mistas, caso da região do Amajari, Baixo Cotingo, Surumu e região do Alto Alegre. Os índios Pauxiana, segundo referências etnográficas, teriam ocupado a bacia do rio Branco, mas desaparecidos no início do século XX. Já o tuxaua da Comunidade Indígena Raimundo II se auto reconhece como Wai Wai e teria migrado para TI na década dos anos 1990. Podemos inferir que, ao longo dos anos, a TI Raimundão passou a ser ocupada por etnias distintas, portanto, se constituindo em comunidades (aldeia) mistas.

O Canaíme na cosmologia indígena dos índios do Roraima

A cosmologia indígena se define como um modelo altamente complexo que expressa a concepção a respeito da origem do universo e de todas as coisas que existe nele. Cada etnia indígena tem um modelo próprio de expressar essa concepção, algumas muito semelhantes quando se trata de grupos linguísticos idênticos ou quando ocupam os mesmos territórios. Porém, cada uma delas elabora sua própria explicação a respeito do mundo, dos fenômenos da natureza, do nascimento, da morte e dos seres sobrenaturais.

Os mitos, por sua vez, descrevem a origem do homem, das relações ecológicas entre animais, plantas e demais elementos da natureza, assim como a metamorfose de seres humanos em animais e a racionalidade, dentro do universo do grupo, de certas relações sociais consideradas culturalmente importantes. Citaremos uma passagem de uma entrevista de Campbell (1990), concedida a Moyers e posteriormente publicada, mas pertinente em relação àquilo que entendemos por mito. Para ele, o que os seres humanos têm em comum se revela nos mitos e ressalta que todos nós precisamos compreender a “morte e enfrentar a morte, e todos nós precisamos de ajuda em nossa passagem do nascimento à vida e depois à morte” (p.5). Portanto, os indígenas Macuxi têm uma compreensão da morte e dependendo das circunstâncias em que ocorre, uma das explicações é a manifestação do Canaíme.

No caso dos Macuxi, na mitologia do grupo, Makunaíma é a expressão maior, um herói, associado a um complexo simbolismo, tanto do ponto de vista da criação como da destruição cósmica, quase sempre com a função de ordenar o mundo circundante. Ele é o grande herói e criador de todas as coisas. Na cosmovisão dos Macuxi, era o possuidor de uma caixa com um segredo que somente ele mexia. Ao viajar certo dia, encontrou dois homens que indagaram o que levava consigo. Ele respondeu que não conduzia nada de bom. Eles insistiram para dar uma olhada no conteúdo da caixa. Nela havia carapanãs, piuns e maruins. Makunaima foi convencido a abrir a caixa e os insetos saíram, entraram na boca dos dois homens que chegaram a se engasgar. Makunaima, por sua

vez, fazia sinal para que batessem na cabeça para que os insetos saíssem e, em seguida, desapareceu. Pouco depois, um rouxinol avisou aos dois homens que Makunaima estava na cabeceira de um rio e os dois foram vê-lo. Ao encontrá-lo, Makunaima disse que eles insistiram para que abrisse a caixa e agora não podia mais recolher as “pragas” aos quais já haviam se espalhado pelo mundo.

O mito Makunaima sempre esteve presente e associado à origem de todos os elementos da natureza. Ele criou os rios, as serras, animais e, transformou homens e animais em grandes rochas. As rochas que cobrem a região, em formato de animais, teriam sido obras dessa transformação do herói Macuxi, como a de uma rocha no formato de um sapo. Muitos dos mitos Macuxi se referem ao monte Roraima, local sagrado e o berço da humanidade na cosmologia do grupo, situado na fronteira do Brasil, Venezuela e República Cooperativista da Guiana. Lá viveu Makunaima com seus irmãos, Insiquirank e Aniké. O Monte Roraima era a “árvore de todos os frutos”, que heróis mitológicos derrubaram para comer e os frutos que se espalharam por todas as partes. Mas, quando Insiquirank e Aniké derrubaram a “grande árvore de todos os frutos”, do tronco cortado começou a brotar tanta água que inundou as savanas. Na grande maioria dos mitos Macuxi, os irmãos de Makunaima são responsáveis pela desgraça do mundo, não obstante o fato de tudo ter sido recomposto pelo grande criador (KOCK-GRÜNBERG, 1981).

Numa redefinição da mitologia Macuxi, consequência da ação missionária, a casa de Deus é situada no Monte Roraima – substituição da casa dos *Maruarí* pela casa do Deus Cristã – enquanto o seu inimigo, o Diabo (*Kanaíme*) situa-se nos seus arredores. A dinâmica cultural, como se vê, redefiniu a cosmologia Macuxi: o Monte Roraima seria casa de Deus, transformada em pedra, depois que ele se injuriou com os homens. A nova visão permitiu explicar, novamente, a realidade, sem grandes contradições com a explicação “tradicional” e muito menos com o pensamento dos não índios. Nesse universo mitológico, era possível também encontrar fatos relacionados a grandes incêndios. Toda essa mitologia tinha uma correlação com fatos reais e periódicos: grandes incêndios nos períodos de seca e inundações nos períodos de chuvas que acarretavam mudanças na paisagem das áreas de mata e de

savanas. O Monte Roraima era também o lugar dos *Maruarí*, espíritos que ajudam os xamãs a realizar suas curas. Nesses rituais, os xamãs tinham o poder de ir buscar também nas serras da região outros xamãs já falecidos e juntos ajudavam nos rituais de cura, quase sempre na tarefa de trazerem de volta a verdadeira alma do doente. Afora esse intercâmbio com o mundo dos mortos, os xamãs tinham ainda o poder de estabelecer contato com os animais.

Já nos arredores do Monte Roraima vivia os temíveis *Kanaimes*, espíritos negativos causadores de todos os infortúnios que acometiam os Macuxi. Ouviam-se sucessivas narrativas, em tempos remotos, assim como em tempos atuais, que essa entidade maléfica era a mais perigosa de todas e causadora de morte e infortúnios físicos. O caso de doença grave ou mortes sucessivas nas aldeias, a causa apontada era a desgraça do *Kanaíme*. A entidade se manifestava com uma pele de jaguar e assustava de tal modo sua vítima que, desesperada, de imediato adoecia e em seguida morria (MUSSOLINI, 1944; FARABEE, 1918; KOCH-GRÜNBERG, 1981).

Outras narrativas afirmavam que ele se transforma em outros animais, indo perseguir suas vítimas, encoberto assim por seus poderes mágico-miméticos. Tudo que se desconhecia, temia-se, abominava-se e não se podia vencer era proveniente da ação do *Kanaíme*. Diziam-se ainda da existência de uma substância ingerida pelo *Kanaíme* que o tornava invisível. O *Kanaíme* era o inimigo espectral do qual ninguém podia se proteger. Ele representava a desgraça, a vingança e o medo. A febre era um temor, uma angústia e a certeza da presença da entidade maligna. As doenças eram explicadas a partir da crença de que a alma se separava do corpo e outro espírito maligno se alojava no corpo vazio, também pela ação do *Kanaíme*, levando o indivíduo a adoecer e mesmo morrer, caso a verdadeira alma não fosse recuperada pelos rituais de cura dos xamãs. Doenças prolongadas eram atribuídas à introdução de veneno no corpo. O *Kanaíme* introduzia o veneno pelo ânus, não havendo assim evidência do fato, mas apenas os sintomas das doenças. Outras seriam provenientes da introdução de fragmentos de pequenos objetos no organismo da vítima.

Em relação à cosmologia Wapixana, Mussolini (1944) cita outro mito, Tominikáre que depois de ter criado o mundo, chamou seu povo e ensinou como deveria proceder para evitar perigos, se

livrar das doenças e dos maus espíritos. Mas, alguns desses ensinamentos haviam sido esquecidos e, em decorrência disso, os índios padeciam de certos males, dos quais não podiam se defender. A morte, por sua vez, era apreendida como consequência da atuação de entidades malignas, como o Canaíme ou por intermédio de um feiticeiro. O Canaíme era a mais perigosa, podendo causar morte, infortúnios físicos, sendo a entidade mais presente no imaginário Wapixana e Macuxi. O etnógrafo Koch-Grünberg (1981, III, p.185) traz informações coletadas entre 1911 e 1913 e afirma que a palavra “Kanaíme” se ouvia constantemente entre os indígenas da região do rio Branco. Quando alguém era acometido com uma doença grave, sem uma causa aparente, ou quando vários falecimentos ocorriam, a causa para os que sobreviviam era a desgraça do Canaíme:

Kanaímé puede ser determinada persona. El vengador de una ofensa, ejecutor de la venganza de un asesinato, que muchas veces persigue a su víctima durante años hasta lograr su objetivo, el asesinato clandestino que vaga especialmente de noche, algún hombre malo que perjudica a otros con sus hechicerías; todos ellos “haceb kanaímé” que es como dice el indio. [...] tribus enteras pueden ser kanaíme. Tribus vecinas hostiles, tribus cuya enemistad anterior se ha convertido en un amistad dudosa, son abierta o secretamente consideradas como Kanaíme. Siempre una tribu llama a otra de este modo (p.187).

Koch-Grünberg (op.cit, p.187) registra ainda que seus interlocutores indígenas afirmavam que o Canaíme colocava uma pele de jaguar e com ela assustava de tal modo sua vítima que, desesperada, ficava de imediato doente e depois morria. Os Canaímes também atacavam com um maço curto e grosso, quebrando todos os ossos da vítima que, mesmo atacada, conseguia regressar à aldeia, depois de alguns dias de febre vinha a óbito. Os indígenas, conforme registro do etnógrafo, comentavam sobre o Canaíme: só atacava à noite, se disfarçava com pele de animais e atacava o índio quando estava sozinho. Outro dado era a existência de uma substância denominada na língua wapixana de “djakoro” que os tornavam invisíveis. Para o etnográfico não havia uma definição clara e objetiva sobre a entidade: “[...] assim, o kanaíme sempre é o inimigo secreto, algo imprevisto, muitas vezes inexplicável, espec-

tral do qual não se pode proteger” (op.cit.187). Outro elemento em relação ao Canaíme era que ele tinha uma conexão íntima com o poder do pajé. Os indígenas comentavam que o pajé tinha o poder de se transformar num animal, possivelmente num Canaíme, para prejudicar o inimigo. Em verdade, a entidade Canaíme representava para o índio a desgraça, a vingança e o medo. As febres eram um temor, uma angústia e a certeza da presença dessa entidade maligna (KOCH-GRÜNBERG, p. 187). O autor também afirma que quase toda morte se atribui ao Canaíme. Outro comentário dos índios era de que a alma do pajé se separava do corpo quando ele dormia e encarnava todos os maus espíritos, transformando-se num jaguar e indo perseguir suas futuras vítimas. O pajé era um homem bom, mas sua alma não prestava e ele agia encoberto por seus poderes mágico-miméticos, assumindo diferentes formas de animais. Como podemos perceber, havia uma forte convicção de que o Canaíme poderia ser o pajé, mas sempre o de outro grupo. Farabee (1918, p.433), por sua vez, afirma que no universo Wapixana o índio nunca morria de morte natural e, se não existisse o Canaíme, poderia viver eternamente. As doenças e as enfermidades eram devido à atuação do pajé de outros grupos indígenas, que eram, portanto, possíveis Canaímes. Assim, era necessária a presença de um pajé em cada aldeia para neutralizar a influência do outro. Mussolini (1944, p.155) também afirma que tudo que se desconhecia, temia, abominava e não se podia vencer era proveniente da ação do Canaíme (p.154).

Para Koch-Grünberg, a noção dessa entidade não era clara e se manifestava de diversas formas: nas pestes, nas doenças, nos ataques e nas mortes. Outra informação de Farabee (1967) é de que, provavelmente, os índios, no caso ele se refere aos Wapixana, tinham o hábito de eliminar os tuxauas e também os pajés em tempos idos, quando apontados como Canaímes. Farabee já salientava que a interferência da legislação do branco em não permitir eliminar os maus pajés (Canaíme) colocavam os índios em desespero. Os indígenas acreditavam, segundo o autor, que quando se tratava de doenças mais prolongadas poderia ser atribuída a introdução de veneno no corpo. Eles diziam que o Canaíme tinha o poder de introduzir o veneno pelo ânus, como já nos reportamos, não havendo assim evidencia do fato, mas apenas os sintomas das

doenças. Outras doenças seriam provenientes da introdução no organismo de fragmentos de pequenos objetos. Os indígenas, de um modo geral, dessa região, tinham um grande temor pela morte e acreditavam que os próprios mortos do grupo com quem teriam entrado em atrito em vida poderiam se transformar em Canaíme, pelo simples fato de não mais pertencerem ao mundo dos vivos (MUSSOLINI, p. 145).

Entre 1996 e meados de 1999, realizei minha pesquisa de campo coletando material para minha tese de doutorado e tive a oportunidade de obter em *lócus* algumas informações sobre o Canaíme, mas também vagas e muita resistência dos indígenas em falar sobre o assunto. Trabalhei na região da Serra da Lua, mesmo que a tese estivesse centrada nos Wapixana, os Macuxi estavam presentes, pois se tratava de malocas (aldeias) mistas e compartilhavam das mesmas crenças. Era um tabu falar sobre o assunto, mas as mortes súbitas eram apontadas como ação do Canaíme. Naquela ocasião, os dois últimos tuxauas de uma maloca da região tinham morrido sem uma causa aparente e num intervalo de tempo curto. Logo, concluíram que era uma ação do Canaíme e o alvo era os tuxauas. Ninguém queria mais assumir o cargo e muitas famílias já estavam dispostas a deixar a maloca (aldeia). A comunidade suspeitava que o Canaíme fosse um índio do próprio grupo, não obstante tratar-se de uma pessoa boa, acreditavam que o Canaíme tinha se apropriado do seu corpo. Um tuxaua de outra comunidade, acompanhado de algumas missionárias, convenceu o grupo que era possível levá-lo para Boa Vista e ser tratado por um curandeiro que teria condições de livrá-lo do Canaíme.

Na maloca (aldeia) onde concentrei minha pesquisa, os indígenas informaram que o último ataque do Canaíme teria ocorrido no final da década de 1980, uns dezesseis anos antes do meu trabalho de campo. Segundo a narrativa, a vítima regressava da sua roça no final do dia. Todos perceberam que, ao chegar, demonstrava estar apavorado e logo foi acometido de uma febre intermitente. Os indígenas empregaram toda a medicina tradicional para curá-lo durante toda a noite, mas ao amanhecer veio a óbito. A relação da morte com o Canaíme resultava dos sintomas que a vítima apresentava: febre intermitente, presença de mordidas nas orelhas e ossos das pernas quebrados.

Todos os indígenas da região são taxativos em afirmarem da existência do Canaíme. Eles relatam que as vítimas geralmente apresentam a língua cortada, o pênis decepado e estacas fincadas por todos os orifícios do corpo. Em 1997, apliquei um questionário entre 73 alunos indígenas, dos quais eram 56 Macuxi e 17 Wapixana, do total mais de 80% afirmaram que o Canaíme existia, os que disseram “não” demonstravam receio em falar sobre a entidade. Cedo, eles aprendem que é perigoso falar sobre o assunto (CIRINO, 2000). Em 1999, a mídia local publica uma reportagem com uma chamada em primeira página⁷ intitulada “Da lenda à realidade: Canaímes matam oito índios e acabam presos pela Federal”. Segundo a reportagem, um dos acusados, depois de flechado, estava internado para tratamento. Os parentes dos acusados ameaçavam avançar sobre as aldeias roraimenses para vingar a prisão do suposto Canaíme, pois se tratavam de índios do lado da Guiana Inglesa. O ataque teria ocorrido na área da Raposa, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Dois indígenas da etnia Ingaricó foram acusados de Canaímes e trazidos para Boa Vista por policiais federais e representantes da Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Os Ingaricó são acusados como os verdadeiros Canaímes pelos indígenas que habitam as regiões mais próximas. Segundo a reportagem, “os ingaricós das Guianas são perigosos, mas nem de longe comparados aos Patamonas, os canaímes mais violentos e temidos pelos índios do Brasil é da Guyana”. Segundo informações prestadas ao jornal pelo tuxaua, os Canaímes se cobrem com couro de onças, tamanduá e outros animais e recebem os espíritos malignos e passam a atacar:

Incorporados pelo espírito do mal, eles se armam de veneno de cobra, dentes e unhas de onça envenenadas, vidro quebrado e partem para os ataques. Apenas o fato de ouvir um assobio, chamado de “assopro” pelos índios, é motivo para adoecer e levar alguém à morte. Depois de “assoprar” – atrair a vítima -, o Canaíme a leva para um local ermo e começa o festival de violência física e abusos contra as presas. Eles arrancam braços e pernas dos parentes, furam a língua, cegam, rasgam sua pele,

⁷ Folha de Boa Vista de 24 e 25 de julho de 1999.

obrigam elas a beber veneno, enviam folhas e pedaços de pau no ânus e vagina, mutilam os órgãos genitais e depois abandonam a pessoa”. (Folha de 24 a 25 de julho de 1999).

Caso emblemático e de grande repercussão foi o julgamento dos dois irmãos indígenas macuxi da Comunidade Indígenas Maturuca, região das Serras, município do Uiramutã, acusados de tentativa de homicídio, julgamento inédito no Brasil, pois ocorreu em área indígena com júri composto exclusivamente por índios da região, em 23 de janeiro de 2013. Os acusados alegavam que estavam se defendendo contra um espírito maligno denominado Canaíme que supostamente teria matado uma liderança indígena e, em seguida, uma criança que foi encontrada num curral, morta com marcas no pescoço e folhas na garganta. A vítima, alvo da tentativa de homicídio, levou um golpe de faca no pescoço. Ele era um indígena da região das Serras e identificado pelos irmãos como Canaíme. Nessa oportunidade, acompanhei o caso e o julgamento a convite do Ministério Público Federal e da Comunidade Indígena do Maturuca.

Outro caso levado a júri, citado por Barreto (2004), é dos irmãos Rosildo Miguel e Osmário Miguel, denunciado por matar o índio Mistalhin Constantino a golpes de enxada. O fato ocorreu quando retornavam do trabalho da roça no final do dia e foram surpreendidos pela vítima que pulou sobre eles e logo identificaram que se tratava de um Canaíme. O que podemos aduzir é que a desordem é identificada como uma ação do Canaíme. Identificar e mesmo sacrificar o Canaíme era/é uma forma de ter a desordem sob controle.

Caso Raimundão

Como frisamos anteriormente, nosso interlocutor foi o vice-tuxaua da Comunidade Indígena Raimundão I, Sr. P. C.S, 37 anos, que se mostrou insatisfeito por não ter recebido um documento oficial dando conta do nosso trabalho pericial, mas mesmo assim nos concedeu uma entrevista. Mesmo assustado, ele resolveu comentar o caso, mas sabia que sua vida estava sendo colocada em risco, assim como a da comunidade ao falar sobre o Canaíme.

Ele fez uma alusão à criminalidade atual no sentido de que falar de Canaíme era a mesma coisa que falar de uma facção criminosa. A comparação remete ao medo e o que vigora é a lei do silêncio, como ocorria em tempos idos. Disse-nos que não podia falar sobre o assunto sem consultar a comunidade em uma assembleia, mas que era necessária uma solicitação formal, encaminhada ao tuxaua, mas deixou claro que ninguém estaria disposto a comentar o ocorrido. Diante das impossibilidades, nos despedimos e ficamos de entrar em contato quando estivéssemos com documentação exigida. No entanto, ainda se mostrou disposto a nos levar ao local onde a criança estava enterrada, mas como chovia e a região estava muito inundada, desistimos.

Seguimos para a Comunidade Indígena Raimundão II. Lá fomos recebidos pelo tuxaua que se identificou com índio da etnia Wai-Wai, mas que teria migrado há anos para aquela região e se sentia macuxi. Sobre a entidade, ele diz que quando não tinha “civilização” (contato com a sociedade não índia), os Canaímes viviam na mata e só faziam maldade à noite. Porém, os mais perigosos viviam nas serras e, segundo ele, lá eles teriam seu lugar de morada. Havia uma maneira de descobrir quem era Canaíme e narra que era o pajé que fazia uma conexão com os espíritos dos mortos e esses lhes davam essa informação. Também afirma que a entidade se utilizava de um couro de animal e dava um susto na vítima, não utilizando de nenhum tipo de arma como faca ou flecha. Outra informação é o ódio que o Canaíme nutre pelos tuxauas.

Quando indagamos sobre o caso em discussão, da criança de aproximadamente dois anos que teria sido vítima do Canaíme, disse que não sabia se tinha sido realmente a entidade, mas que todos comentavam que sim: “as pessoas da comunidade dizem que é Canaíme”. Dona G. L., por sua vez, cita um caso em 2002 com a matriarca da Comunidade Indígena Raimundão I, dona F. H. M. que mesmo com uma idade avançada teria sido vítima da entidade, indo a óbito depois de várias crises convulsões. As suspeitas caíram sobre um casal de índios da Guiana que passaram a morar naquele local e que antes moraram na Comunidade Indígena do Sucuba. Sobre o caso da criança, ressalta que diagnosticaram como causa de morte uma pneumonia, haja vista não haver no sistema de

saúde uma codificação de uma morte vindo do sobrenatural, como a proveniente do Canaíme. E concluiu questionando porque essas entidades continuam matando crianças indígenas e como puni-los se ninguém sabe onde eles estão. Juntado aos autos do processo localiza-se uma carta aberta da Comunidade Indígena Raimundão II dirigida aos senhores dos três poderes do estado de Roraima. Vejamos um trecho:

Nós dos povos indígenas pauxianas da comunidade indígena Raimundão II, vimos por meio desta manifestar o mau que o Kanaime tem provocado em nosso meio social haja vista que não existe uma lei específica dentro da legislação brasileira que possa coibir crime acometidos por estas criaturas malignas (jhomb), que tem tirado muitas vidas de inocentes agindo de forma cruel e desnecessária pois as tribos já não estão mais em guerra e vivemos de forma harmoniosa com outra etnias. Atualmente os Kanaime são indivíduos de alta periculosidade dentro da sociedade indígena e quando descobertos são passíveis de sacrifício, pois não existe dura para este ser maligno que a cada dia que passa torna-se mais forte com a grande quantidade de pessoas que ele mata.

Já dona M. S. S, avó da criança, relata o que ocorreu na noite em que ela veio a óbito. Segundo nos informa, chegou do trabalho por volta das 19hs00mn. À época trabalhava na escola da comunidade. Ela diz que encontrou a criança sem nenhum sintoma de doença. O menor indígena teria feito sua refeição normalmente e foi dormir no horário de costume, mas que, por volta da 4hs00mn, começou a chorar e tentou reações impulsivas para sair de casa, como se quisesse penetrar na mata. Em seguida, começou a salivar, nas palavras da avó: “meu neto começou a soltar baba e ficando mole e de imediato gritei que levassem meu neto para o posto de saúde”. Ao saírem da residência com a criança nos braços, pressentiram um pássaro que, sobrevoando a cobertura da casa, entoou um canto sobre a escuridão da noite. Segundo nossa interlocutora, nunca se tinha ouvido ou visto algo parecida. A criança, mesmo sendo socorrida, não resistiu e veio a óbito. Chegou ainda ao hospital de Alto Alegre com vida, mas como o caso era grave tentaram removê-la para Boa Vista, mas já era tarde. A criança

morreu defecando e, segundo a avó, certamente se tivessem feito uma autópsia, teriam encontrado “folhas” em todo o organismo do menor falecido.

Uma indígena que habitou a região das serras chamou a atenção das circunstâncias em que a criança teria morrido e orientou que verificassem se ela apresentava alguma mancha no corpo. E, segundo a avó, comprovaram manchas roxas na criança, a mais acentuada na altura do umbigo. Essas manchas eram um dos sinais do ataque do Canaíme. Além das manchas, ela descreve como uma espécie de “chupada” a mancha localizada na altura do umbigo, afora a não rigidez pós-vida depois de horas falecida, no caso, o pescoço continuava flácido. Todas essas informações são idênticas aos registros etnográficos que remontam ao início do século passado de que o caso se tratava de um ataque do Canaíme.

Sobre a vítima do suposto homicídio, a interlocutora afirmava que todos na região da TI comentavam que ele era Canaíme. Ele teria vindo da região das serras, local onde habita os verdadeiros Canaímes, os mais perigosos de todos. Essa informação vem somar as circunstâncias em que a criança faleceu, com a presença de um índio da região das serras, desconhecido e circulando sem ermo na terra indígena Raimundão. Quando do sepultamento, membros da comunidade sugeriram que a criança não fosse enterrada no cemitério: “você não podem enterrar lá. O Canaíme ainda vem pegar o corpo e chupar os restos mortais”. E assim, decidiram enterrá-la ao lado da casa.

Essa informação nos remete ao trabalho de Araujo (2006), com dados coletados no início de 2000 sobre o Canaíme, que ora transcrevemos na íntegra pela riqueza de detalhes:

De acordo com as descrições que me foram feitas sobre as vítimas atingidas por kanaimé, estas apresentam características específicas cuja observação constitui-se num importante argumento para a afirmação de que foi kanaimé o causador de sua doença e, conseqüentemente, de sua morte. O kanaimé mata de uma forma peculiar. De acordo com as descrições que ouvi, após surrar sua vítima, quebra seu pescoço, retira suas vísceras e enfia-lhe folhas pelo ânus até que a barriga esteja repleta. A vítima do kanaimé sempre tem febre, vômito verde (por causa das folhas introduzidas através do ânus), o pescoço roxo e o

corpo todo quebrado. Além disso, após o falecimento, seu pescoço continua mole, não apresentando o enrijecimento normal dos cadáveres. (...) Aquele que é atacado por um kanaimé tem morte rápida – geralmente não sobrevive mais que dois ou três dias. Uma outra característica das vítimas de kanaimé é que elas adoecem rapidamente. Em todos os casos que me foram relatados, as vítimas gozavam de boa saúde quando deixaram sua casa ou a companhia de outrem e, ao retornar, apresentavam os sinais da doença. Entretanto, apesar de se encontrarem visivelmente machucadas, essas pessoas não pronunciaram uma única palavra sobre o ocorrido. Elas abandonaram as atividades rotineiras, mesmo aquelas já iniciadas, deixaram de se alimentar e em seguida apresentaram um estado febril acompanhado de vômito, além de serem observados hematomas espalhados por seu corpo, sinal de uma provável agressão física. Segundo meus informantes, assim que a vítima de Kanaimé falece, ouvem-se gritos de animais: seriam os Kanaimés que entram nos bichos (macaco, onça, etc.). Eles aguardam o sepultamento e então remexem o túmulo, pois desejam comer suas vítimas (p.141).

Retomando o caso, durante uma semana, os familiares da criança fizeram uma vigília no local onde ela está enterrada. As pessoas da comunidade não conseguiam dormir. Depois de uma semana do ocorrido, outra criança teria se assustado com a presença de um pássaro nos mesmos moldes daquele que rasgou o céu na noite em que o menor indígena faleceu. Os cachorros também passaram a ter um comportamento estranho durante um período, latindo como se tivesse alguém nos arredores das residências. Relata a avó que todos pressentiam essa movimentação estranha dos animais. Segundo o depoimento de um dos acusados do suposto homicídio, todos os indígenas da comunidade suspeitavam que o Canaíme fosse esse homem desconhecido que circulava pela região. E que depois de dois dias do falecimento da criança, o tuxaua teria ordenado que os moradores matassem o homem reconhecido como Canaíme. E quando andava pela estrada que dá acesso à comunidade em companhia de outro indígena, se depa-
raram com o Canaíme, ocasião em que desferiram várias facadas na região coração.

Como podemos aduzir e respondendo ao despacho nos autos do processo (p. 126), a entidade Canaíme integra a cultura dos índios macuxi, assim como dos Ingaricó, Wapixana, Patamonas, Wai-Wai, habitantes da antiga região do rio Branco, hoje Estado de Roraima. Não obstante as mudanças ocorridas ao longo do século XX e início deste, intensificadas com o contato com a sociedade não indígena, podemos afirmar que o medo e temor pelo Canaíme perpassaram todo esse período e está presente no cotidiano das etnias citadas.

Considerações Finais

Os registros etnográficos, históricos e os recentemente judicializados trazidos à baila demonstram que dentro da dinâmica cultural do grupo, a morte da criança indígena foi consequência do ataque do Canaíme.

Em relação ao pertencimento, o que poderia transparecer uma contradição ao observar que o Registro de Administrativo de Nascimento Indígena – RANI dos acusados consta como pertencentes à etnia Macuxi e o requerimento com um abaixo assinado para realização de um laudo antropológico onde os assinantes se auto reconheceram como Pauxiana, grupo considerado pela historiografia como extinto, pode-se justificar pelo fato de no passado esse grupo ter sido considerado como Canaíme, como afirma dona G L, e para se proteger passou a se auto identificar como Macuxi. É comum um grupo sempre acusar o outro de Canaíme, não querendo afirmar que não haja situações em que ele se manifeste internamente. Quanto à condição étnica dos acusados, portanto, podemos afirmar que se trata de indígenas, pois se auto reconhecem e são reconhecidos pelo grupo de origem.

O tempo disponibilizado não nos permitiu realizar uma perícia aos moldes do nosso fazer antropológico, ou seja, um trabalho de campo demorado e de imersão no cotidiano do grupo. No caso e diante da nossa experiência, sabemos que a comunidade, dentro da sua lógica cultural, precisaria de um longo tempo para conversar sobre o ocorrido. Por essa razão, não insistimos em realizar um novo pedido de acesso à Comunidade Indígena Raimundão I, assim como não houve condições de acesso à Peni-

tenciária Agrícola Monte Cristo para ouvir aos acusados. Apesar de todas essas limitações, consideramos que foram respondidas as questões formuladas. Passados alguns meses, tivemos conhecimento de que a juíza se julgou incompetente para julgar o caso, ao considerar que o laudo convencia de que se tratava de um objeto de direito coletivo e, assim, seria da competência da justiça federal.

Bibliografia

ARAÚJO, Melvina. *Do corpo à alma. Missionárias da Consolata e índios Macuxi de Roraima*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas. Fapesp, 2006.

CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito com Bill Moyers*. Org. Betty Sue Flowers. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CIRINO, Carlos Alberto. *A “Boa Nova” na língua indígena: Contornos da evangelização dos Wapichana no século XX*. Boa Vista: Editora da UFRR, 2000.

BARRETO, Helder Girão. *Direitos Indígenas: Vetores constitucionais*. Curitiba: Juruá, 2004.

DINIZ, Edson Soares. *Os Índios Macuki do Roraima: Sua Instalação Nacional*. Tese de Doutorado da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília. São Paulo, 1972.

FARABEE, Curtis. The Arawaks of Northern Brazil and Southern British Guiana. In: *American Journal of Physical Anthropology*. The University Museum, Philadelphia, 1918.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos Indígenas no Brasil 2011-2016*. São Paulo, 2017.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Del Roraima al Orinoco (1911/1913)*. Tomo I, II, III, Caracas: Ediciones Del Banco Central de Venezuela, 1981.

MUSSOLINI, Gioconda. Notas sobre os conceitos de moléstia Cura e Morte entre os Índios Vapidianas. In: *Sociologia, Revista Didática e Científica*, Vol. IV, 1944.

Esta terra tem dono: a igreja católica as populações indígenas e a ditadura militar em Roraima

*Jaci Guilherme Vieira*¹

Parte das principais conquistas alcançadas pelas populações tradicionais amazônicas: quilombolas, seringueiros, castanheiros, indígenas e trabalhadores rurais escritas na Constituição de 1988, são resultado da intensa atuação que a igreja católica teve junto a estas populações especialmente a partir da década de 1970, quando na região Amazônica várias congregações religiosas, vindas principalmente da Itália, passaram a atuar na defesa destas populações que estavam sendo oprimidas, assassinadas e expulsas de suas terras, apesar das suas resistências diante da expansão do capitalismo. Grandes projetos do capital ligados a pecuária, madeireiras, mineradoras e multinacionais foram incentivados a se instalarem em solo amazônico. Esses projetos visaram constituir a expansão capitalista na Região a muito almejada pelos novos mandatários de plantão cujo binômio “segurança e desenvolvimento” gestadas na Doutrina de Segurança Nacional e apoiado pelos Estados Unidos seria o mote.

Diante disso, nesse artigo, utilizando entrevistas orais e algumas fontes primárias queremos refletir sobre a atuação política da igreja católica em Roraima, e sua contribuição para a conquista da terra das populações indígenas, (Macuxi, Taurepang, Ekuanas, Wamiri- Atroari e dos Yanomamis) numa nova conjuntura política a partir da abertura do eixo rodoviária como a Br 174 que ligaria Manaus a Boa Vista e a Br, inconclusa 210, dentro da política da Segurança Nacional implementada a partir de 1964.

Estas lutas encampada por essa ala da Igreja, na qual se percebe uma reação mais consciente e política do problema da terra na Amazônia viria respaldada por uma reunião dos bispos em Santarém, oficialmente intitulada *IV Encontro de Pastoral da*

¹ Professor de história da Universidade Federal de Roraima, (UFRR)

Amazônia, aberta no dia 24 de maio de 1972 mediante a leitura de um telegrama enviado pelo papa Paulo VI, como um incentivo a esse encontro. Em sua mensagem, o sumo pontífice ressalta que **“Cristo aponta para a Amazônia”**. Citando um trecho dos Atos dos Apóstolos (18,9), Paulo VI encorajou os participantes a não terem medo, nem ficarem calados. A referida mensagem foi transmitida por D. Alberto Gaudêncio Ramos, arcebispo de Belém. Participaram do evento: vinte e três bispos e três padres (a maioria não brasileiros, mas prestando relevantes serviços religiosos na Amazônia), representando as circunscrições eclesiais da Amazônia situadas nos Estados do Pará e Amazonas, como também nos Ex_Territórios Federais do Amapá, Roraima e Acre; dois bispos vindos de duas dioceses limítrofes, situadas, respectivamente, nos Estados vizinhos do Maranhão e Mato Grosso; dezesse assessoros e outros convidados, dos quais muitos originários do sul do país ou do exterior (Alemanha); e, o representante do recém-criado Conselho Indigenista Missionário, (23 de abril de 1972 CIMI), D. Tomás Balduino, e o Secretário Geral da CNBB, D. Ivo Lorscheiter. Este último nomeado coordenador dos trabalhos. (ARENZ, 2014)

A presença de D. Ivo Lorscheider e D. Thomas parece dar uma dimensão maior a esse caso, em especial para o CIMI, que acabava de ser gestado, recebendo desse encontro a sua maior inspiração, necessitando saber qual seria a sua pauta em defesa dos povos da floresta e as demandas que iria enfrentar a partir daí. No programa de Ação da Pastoral Indígena, a Carta de Santarém esclareceria e mostraria dali para frente qual seria a postura que os bispos mais engajados na causa dos oprimidos deveriam seguir na Região Norte, quanto a essa nova organização e o peso que teria a pastoral indígena no conjunto das prioridades da Igreja: “Trata-se do Conselho Indígena Missionário (CIMI) recém-criado em Brasília. Apraz apoiar decididamente este órgão providencial que já está trabalhando de maneira eficaz a serviço do índio e das missões indígenas”²

O encontro de Santarém é mais uma evidência clara do

² Linhas Prioritárias da pastoral da Amazônia. Cristo Aponta para a Amazônia. IV Encontro da Pastoral da Amazônia. Santarém, 24 a 30 de maio de 1972. Arquivo do CIMI. Belém do Pará.

rompimento da chamada ala progressista da Igreja, ligada ou não a teologia da libertação, com a ditadura militar, apontando um novo modelo de missão para os povos da floresta e para aqueles que estavam chegando, como os migrantes nordestinos, em função da nova realidade na Amazônia e no país, “...hoje em processo de *trepicante transformação*”, afirmava o documento final de Santarém.

Portanto a Carta de Santarém tem significados importantes e passa a ser base de discussão sobre uma atuação prática do que deveria ser feito frente aos novos desafios nessa região, e uma delas seria os povos indígenas. Ao tratar da pastoral indígena, o documento parece também ser, não só uma resposta a ditadura militar, que apoiava projetos ousados, ambiciosos e bem articulados na Amazônia, no auge do chamado milagre econômico⁴, mas, também uma resposta a Carta de Barbados⁵, escrita por um conjunto de antropólogos importantes que havia feito severas críticas a atuação da Igreja frente aos avanços do grande capital sobre os povos indígenas e a sua grande mortalidade não só física, mas culturalmente na América Latina.

O Documento de Santarém reafirma a posição da Carta de Assunção esclarecendo logo no início as linhas prioritárias da pastoral da Amazônia, sendo uma delas a pastoral indígena tendo

³ Idem.

⁴ A expressão “Milagre Econômico” foi usada pela primeira vez em relação à Alemanha Ocidental. A rapidez da recuperação desse país na década de 1950 foi tão inesperada que muitos analistas passaram a chamar o fenômeno de “Milagre Alemão”. A expressão foi posteriormente repetida para o crescimento japonês na década de 1960. Finalmente, na década de 1970, a expressão “Milagre Brasileiro” passou a ser usado como sinônimo do boom econômico observado desde 1968 e também como instrumento de propaganda do governo.

⁵ Tais críticas à Igreja ficaram cada vez mais acirradas após a divulgação dos resultados do famoso encontro na Ilha de Barbados, em 1971, quando um grupo de cientistas de renome, entre eles, Stefano Verese, Guilherme Bonfim Batalha, Georg Grumberg e Sílvia Coelho dos Santos, Darcy Ribeiro, exilado na Venezuela entre tantos outros, reuniram-se com o objetivo de refletir sobre a situação das populações indígenas no continente americano, especificamente na América Latina. Desse encontro originou-se o documento que ficou conhecido como “Declaração de Barbados”, que teve uma repercussão impressionante ao criticar severamente os Estados que faziam vistas grossas aos assassinatos dos índios, a antropologia que não tinha uma posição crítica do que estava ocorrendo e as missões religiosas por sua atuação de subserviência às classes dominantes e termina com um apelo para que as Igrejas que estivessem envolvidas com atividades missionárias colocassem um fim a tal atividade.

como objetivo qualificar novos missionários, promover cursos de capacitação dos missionários, de acordo com as opções e possibilidades de cada área de missão. A ideia central era trabalhar junto com os povos indígenas, dentro de duas linhas prioritárias: a encarnação na realidade, e a evangelização libertadora. A pastoral indígena: “A Igreja na Amazônia está “cumprindo a missão que lhe vem de Cristo e que a impele em busca, preferencialmente, dos agrupamentos mais frágeis, mais reduzidos e mais suscetíveis de esmagamento nos seus valores e no seu destino”⁶.

Missionários da Consolata e a resistência indígenas em Roraima.

Já aponte em outros artigos que a situação a que ficaram sujeitos os índios do Brasil, tendo suas terras roubadas, a dizimação de que eram vítimas, era tão evidente, que uma nova base missionária, ligados a Ordem Missionária da Consolata chegada a Roraima em meados dos anos de 1960 já não podia compactuar com aquela situação, passando a fazer oposição sistemática aos militares que tiveram somente uma preocupação: “*ocupar o vazio da região amazônica*”. Muitos missionários da Igreja Católica em Roraima adotaram uma política voltada para os povos indígenas e para os migrantes abrindo mão definitivamente da catequese de desobriga e de amizades com fazendeiros, passando a construir um projeto político audacioso e criterioso junto a essas populações, entre eles destacamos o padre Lírio Girardi, o padre Jorge Dal Bem e o irmão confesso Carlo Zaquini e por fim o Bispo Emérito D. Aldo Mogiano.

Padre Lírio Girardi chegou em Roraima em 1965 fazendo parte dessa nova Base missionaria e atuava junto aos índios Macuxis na fronteira da Cooperativa da Guiana Inglesa, ex Guina Inglesa. Ele foi o padre que introduziu o projeto do gado naquelas comunidades. Lírio Girardi, responsável por introduzir 27 cabeças de gado nas comunidades indígenas de Normandia (Chumina, Guariba e Canavial). No dia 8 de julho de 1984 sofreu uma tentativa de assassinato por parte do pecuarista conhecido como Dandãe,

⁶ Idem.

nome dado ao parque de exposição de Roraima, que incomodado com o projeto do gado, como muitos outros, pois dava autonomia ao indígena, tirou uma arma de uma bolsa e tenta matar o padre dentro do carro no Km 100 onde estava estacionado para abastecer. Antes que cometesse tal ato de insanidade acabou sendo contido por populares.⁷

Um dos missionários do qual os índios se reportariam durante muitos anos era o jovem padre Jorge Dal Bem, adorado pelos índios e odiado e jurado de morte por muitos fazendeiros, pela polícia, pela Funai e pelos diversos órgãos que compunham o ex-Território Federal de Roraima⁸. Jorge foi o grande parceiro dos índios das Serras, uma aproximação lenta, mas contínua, sendo um dos grandes impulsionadores de projetos importantes como o viver entre os índios, projeto do gado e da cantina.

O padre Jorge chega a Raposa serra do Sol em 1969, encontra a comunidade em péssimo estado: fome, alcoolismo, prostituição, e o trabalho escravo, como foi o caso do grande líder Gabriel Viariato, que adquiriu a doença do alcoolismo, e que como relatou por diversas vezes ao padre Jorge, trabalhou durante 15 anos para um fazendeiro saindo apenas com um calção, um pano velho e uma vaca e foi a procura de sua comunidade, tornando-se posteriormente, uma grande liderança do povo macuxi. (DAL BEM, 1985).

Tudo indica que a primeira ação dos missionários da Consolata em Roraima para tentar mudar essa realidade, acabou surgindo por meio da comissão denominada pró- índio, iniciativa do padre Giovanni Calleri, em 1968 e 1969. Essa comissão teve como resultado prático o estabelecer-se entre os índios. Padre Jorge, em 1969 foi morar no Maturuca, junto aos índios macuxi, passando a ter grande influência na maloca, inclusive na própria mudança da liderança. Em 1977, por exemplo, foi eleito o índio macuxi Jacir como

⁷ Ocorrido com padre Jorge e Lírio estão documentados no arquivo da Diocese de Roraima. Caixa Assembleias dos tuxauas.

⁸ O ódio a religiosos que ousarem ter alguma preocupação com as populações indígenas em Roraima já ficou marcado pela perseguição aos Beneditinos em 1909, quando esses tiveram que se estabelecer fora de Boa Vista, sendo que na ocasião fundaram uma missão no Surumú, para fugir da ira do Coronel Bento Brasil. Mas detalhe a esse respeito ver: Missionários Fazendeiros e Índios a Disputa pela Terra 1777 a 1986. Boa Vista, Ed. ufrf 2017.

tuxaua. Bebendo muito da influência de Jorge Dal Bem. É bom lembrar que a troca de tuxauas é realizada quando a comunidade já não está satisfeita com o anterior. Jacir, com o apoio da igreja, teve e ainda continua tendo, um predomínio muito forte no movimento tornando-se já em outubro de 1987 o II Coordenador do Conselho Indígena do Território Federal de Roraima, hoje CIR, conselho indígena de Roraima.

Uma das primeiras reuniões entre as lideranças indígenas e a igreja católica para discutir os problemas das comunidades indígenas que se tem notícia, ocorreu no inverno de 1972. O inverno de Roraima inicia-se com as primeiras chuvas no final do mês de março, início de abril deixando os rios bem caudalosos. Nesse período ocorreu a primeira reunião ampliada de tuxauas, convocada pela prelazia no Surumú. Nessa reunião, encontraram-se lideranças indígenas que discutiram quatro questões de suma importância: o alcoolismo nas comunidades, a degradação do índio, as falhas dos missionários e, pela primeira vez, se discute politicamente a questão da invasão das terras pelos fazendeiros que já era intensa nesse período. Padre Jorge descreve a emoção de encontrar os índios no rio Tacutu a 60 km de Boa Vista.

Na ocasião fui ao encontro do grupo do tuxaua Gabriel que vinha da maloca da Raposa. Lembro-me bem da emoção sentida ao chegar a uma cabana sobre o rio Tacutu na cheia, quando de pé na proa do barco, depois de um dia e meio de viagem no rio entrevi os luso-fusco, o burburinho da gente. Avisara-nos pelo rádio. Temia porém que não viessem ao nosso encontro. Tinham vindo a pé de noite da Raposa e estavam apenas chegando com carro de boi carregado de farinha de mandioca, coco e banana para contribuir com as despesas da reunião. Naquele momento tive a sensação clara de que alguma coisa de novo estava surgindo. (DAL BEM, 1985)

O religioso tinha razão, algo de novo estava para acontecer em Roraima, como no restante do Brasil. Os processos de ocupação cada vez mais violentos das terras indígenas, o aumento do latifúndio em meio a relevantes transformações econômicas e políticas – como o avanço da ditadura militar e os diversos projetos que excluía os povos indígenas – trouxeram para a linha de

frente as tensões sociais e políticas para uma população não muito numerosa, mas participativa, que se lançava a um processo sem volta de organização, passando a ensaiar as suas primeiras assembleias e seus primeiros movimentos em suas terras, como também em Brasília, fazendo suas primeiras reivindicações pela demarcação de suas terras e protestos no final dos anos de 1960 em várias regiões do Brasil, entre essas o ex-Território de Roraima.

Já se passavam das 10 horas de uma bela manhã de sol do dia 28 de agosto de 1996, último ano em que, o agora, Bispo Emérito⁹ de Roraima, D. Aldo Mogiano, que em novembro de 2019 completara 100 anos, sentava-se em um banco embaixo de uma árvore em frente a sua casa, na Bola do centro Cívico em Boa Vista, capital do estado de Roraima para me conceder uma entrevista sobre a luta dos povos indígenas, da igreja católica em Roraima e seus enfrentamentos pela demarcação das terras indígenas, em especial da Raposa Serra do Sol em área contínua. Uma vitória das populações indígenas de Roraima e do Brasil, sobre o latifúndio, garantida no Supremo Tribunal Federal em 2009.

Antes de passarmos a essa entrevista vamos conhecer um pouco mais desse personagem: D. Aldo Mogiano Bispo emérito de Roraima entre 1975-1996, nasceu em Pontestura (Região de Piemonte. Província de Alessandria / Itália) no dia primeiro de novembro de 1919, numa família católica de trabalhadores rurais. Desde cedo manifestou vontade em seguir a carreira ou caminho eclesástico, dentro de uma perspectiva missionária. Na verdade, ele queria conhecer o mundo. Num certo dia ao ser visitado por um tio, teve a coragem de pedir aos pais para que o colocasse num seminário. Seu desejo finalmente foi concretizado em 1931, com doze anos de idade quando entrou para a Ordem italiana da Consolata, sendo ordenado sacerdote em 1943. Foi enviado quatro anos mais tarde, em 1947, para Portugal onde lecionou por dez anos no seminário de Fátima na formação de jovens seminaristas. Em 1957 foi enviado para Moçambique, colônia portuguesa onde permaneceu até o processo de independência em 1974. Ali fez um trabalho intenso com a educação de jovens e adultos. Sem estru-

⁹ **Bispo-emérito** é um título conferido a um bispo diocesano cuja renúncia foi aceita. Normalmente o bispo diocesano apresenta a renúncia após completar 75 anos de idade.

tura dava aulas embaixo de árvores com quadros amarrados em seu tronco. Anos depois foi nomeado superior dos padres da Consolata. Sua experiência em Moçambique talvez tenha sido o pontapé inicial do seu processo de conscientização política da exploração dos oprimidos.

“Ali eu tive a oportunidade de conhecer toda a problemática do país que era colônia portuguesa. Ali eu pude ver e constatar tantos casos da problemática do colonizador que explorava o colonizado, mas não conseguia encontrar a solução. Não sabia o que fazer. As vezes os negros apareciam na paróquia com as mãos inchadas de palmatórias que tinham recebidos, por qualquer pequena falta era palmatória. Eles ficam três a quatro dias sem poder trabalhar. Terrível, os brancos que na época somavam mais de duzentos mil, dominavam uma população de negros de mais de sete milhões de habitantes e dominavam tudo. E para o interior era muito pior, quando visitava as aldeias eu via coisas terríveis.¹⁰

Em maio de 1975, Dom Colassuonno, recém chegado a capital de Moçambique, Maputo fez um convite ao padre Aldo Mogiano para que fosse visitá-lo. Dom Colassuonno trazia no bolso um convite todo especial do próprio Papa Paulo IV que tinha a intenção de ordena-lo Bispo numa Prelazia situado no ponto mais extremo do extremo Norte do Brasil, no então Território Federal de Roraima que, possuía uma população na década de 1970 de 40 mil habitantes. (IBGE:1970)

D. Aldo Ordenou-se Bispo em cinco de outubro de 1975 em Casale -Monferrato na Itália chegando ao Território Federal de Roraima, em plena Ditadura Militar no Brasil (1964-1985) em sete de setembro de 1975, período do qual seria extremamente perseguido e vigiado pelos órgãos de segurança por sua luta em prol das populações indígenas.

O novo Bispo não demorou muito para saber qual seria a sua verdadeira tarefa em Roraima. Com quatro meses de sua chegada passou a descobrir quem seriam os verdadeiros oprimidos nessa região, os povos indígenas. A invasão de suas terras se aprofundava

¹⁰ Entrevista com Dom Aldo Mogiano, concedida a Jaci Guilherme Vieira. Boa Vista, 28 de agosto de 1996.

no século XX, suas mulheres e filhas estavam sendo estuprada, a juventude estava sendo corrompida pelo uso do álcool. A cada período, essas populações se viam cada vez mais ameaçadas de perderem seu território e ficarem confinadas a espaços reduzidos das malocas, em especial a partir da segunda metade de 1970 com a nova política fundiária da ditadura militar e da abertura das novas estradas na Amazônia como a abertura da Br174 que ligaria Manaus a Boa Vista, trazendo milhares de migrantes para ocupar as terras indígenas. Não custa lembrar que mais de dois mil e seiscentos indígenas Wamiri Atroari, já haviam sido assassinados com a abertura da Br 174 pelo Exército Brasileiro. (SABATINI, 1988)

D. Aldo ao fazer a sua primeira visita pastoral para rezar, batizar, confessar e participar de uma festa religiosa na Região das Serras, teve o que poderíamos chamar de sua primeira experiência ou batismo com os povos indígenas Macuxi na região do Uiramutã em janeiro de 1976. Nessa sua visita acabou constatando *in loco* a questão da invasão das terras indígenas cada vez maior das comunidades, dessa vez por migrantes nordestinos, muitos deles descapitalizados que por se sentirem superiores aos índios passam a apoderar-se das terras indígenas onde já viviam há séculos.

Uiramutã fica localizada entre duas serras a 800 metros acima do nível do mar, local de difícil acesso. Celebrava-se, nessa ocasião a festa de São Sebastião, padroeiro do gado e da saúde dos agricultores. O convívio do Bispo de Roraima por cinco dias nessa comunidade celebrando missas, batizando, casando e confessando o fez ter um contato mais intenso com a comunidade, e com uma pessoa em especial o tuxaua Massaranduba, que num encontro muito reservado, previamente agendado, embaixo de uma árvore já na escuridão mostrou a D. Aldo a situação de miséria que vivia seu povo. Massaranduba numa longa conversa expôs a real situação de miséria, proibições e confinamento que seu povo vivia em função do avanço dos brancos a suas terras,

Faz poucos anos, chegou aqui um senhor com sua família. Construiu sua casa, pouco distante da aldeia, mandando-nos embora do terreno mais fértil e plano que nos cultivávamos nossas roças. Mas ainda, nos proibiu de criar galinhas e porcos. Não queria nem que pensássemos em criar gado, porque ele já o criava. Proibiu-me também de falar com o senhor destas

coisas. Dentro de alguns dias irão chegar muitos outros índios e eu não sei o que dar a eles de comer. (MOGIANO, 2011)

Essa conversa descrita acima acabou por possibilitar a D. Aldo Mogiano, segundo suas memórias a ter uma visão não só crítica mais muito preocupante da condição a qual vivia as populações indígenas do Ex-Território. *“Aquilo que aparecia com força diante de mim era o problema indígena e me convencia que deveríamos curar o doente mais grave”*. Em pouco tempo Dom Aldo havia achado o centro, o motor que movia a história de Roraima, e da Amazônia a questão indígena, menosprezada pelos grandes projetos dos militares para a Região Amazônica. Perguntado sobre sua ligação a teologia da libertação ele esclareceu

“Nos sempre fomos orientados por um motivo muito simples que une irmãos. O homem é meu irmão, todo o homem é meu irmão. E este irmão índio aqui, estava numa situação miserável, difícil. Era como um bando de camelos destinados a morrer hoje ou amanhã. A integração era a eliminação dos povos indígenas, se integrar, era morrer culturalmente, era morrer fisicamente. Nos nunca tivemos essa ideia, foi só a palavra do evangelho, aquela que mais nos moveu. Foi o Concílio Vaticano II, foi a Encíclica do Papa Paulo VI, que foi publicada quando então da minha ordenação para Bispo em 1975. Foi feita para mim. Peguei nela e trouxe para Roraima.”¹¹

Na verdade, não se trata de uma Encíclica, mas de uma Exortação Apostólica, do Papa Paulo VI cujo título é *Evangelli Nuntiandi*, que trata do anúncio do Evangelho infatigavelmente a todos os homens, publicado três meses a sua chegada, em dezembro de 1975. Nesse documento Paulo VI aponta a necessidade urgente de se fazer a evangelização em todos os cantos, a todas as culturas. Retiramos um estrato desse documento para temos uma pequena ideia,

Evangelizar, para a Igreja, é levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude, e pelo seu

¹¹ Entrevista com D. Aldo Mogiano, 28 de agosto de 1996, em Boa Vista Roraima. Por Jaci Guilherme Vieira.

influxo transformá-las a partir de dentro e tornar nova a própria humanidade: “Eis que faço de novo todas as coisas”. (46) No entanto não haverá humanidade nova, se não houver em primeiro lugar homens novos, pela novidade do batismo (47) e da vida segundo o Evangelho (48). A finalidade da evangelização, portanto, é precisamente esta mudança interior; e se fosse necessário traduzir isso em breves termos, o mais exato seria dizer que a Igreja evangeliza quando, unicamente firmada na potência divina da mensagem que proclama, (49) ela procura converter ao mesmo tempo a consciência pessoal e coletiva dos homens, a atividade em que eles se aplicam, e a vida e o meio concreto que lhes são próprios. (Paulo VI: 1975)

Dom Aldo parece ter entendido a mensagem que quis passar o tuxaua Massaramduba. A luta a favor da terra significava uma luta em prol da vida, constituída há milhares de anos pelas populações indígenas das mais diversas etnias na região. Era o lutar contra as formas de produção ainda escravagistas de exploração inserida nas fazendas de gado, de arroz, ou no próprio garimpo, onde os donos do maquinário nas áreas garimpeiras e nas fazendas ficavam com toda a riqueza, e os índios com algumas migalhas tal qual um operário da fábrica. Era dizer não às formas de opressão já cristalizadas há anos numa região onde a força de trabalho vinha dos povos indígenas já no período colonial, seja como remeiro ou piloto nas embarcações.

Passado mais de ano da conversa como o Tuxaua Massaramduba, um novo batismo de D. Aldo pela causa indígena viria a ocorrer em janeiro de 1977. Ano da primeira assembleia dos povos indígenas de Roraima. Um dos maiores encontros das populações indígenas de Roraima, que reuniu 140 índios das etnias Macuxí, Wapixana e Taurepang, sendo que desses, 50 eram Tuxauas, lideranças das comunidades. Esse encontro, depois chamado de I Assembleia Indígena de Roraima, foi organizado pelos padres da Ordem da Consolata que, auxiliados pelo CIMI, vinham desde 1969, por meio de uma base missionária na região, construindo a nova pastoral indígena no ex-Território Federal de Roraima, sem despertar qualquer tipo de suspeita por parte dos fazendeiros. Esse evento ocorreu no Surumú, distante 160 Km de Boa Vista, muito próxima a fronteira com a Venezuela, cercada por morros onde

a Ordem da Consolata manteve, até o ano de 2008 um pequeno hospital uma escola em sistema de internato para atender aos índios da região.

A assembleia dos povos indígenas de Roraima contou com a participação efetiva de D. Aldo Mogiano, vários padres e freiras da Consolata, D. Thomas Balduino, Bispo na época em Goiás e presidente do recém-criado Conselho Indígena Missionário (CIMI) e padre Egydio Schwade secretário geral da instituição. Também esteve presente uma liderança indígena do Amazonas, Daniel, índio Pereci. A coordenação do encontro ficou a cargo do padre Bruno e as palestras foram feitas pelos padres Crimella, Luciano e Bindo. Foi um evento de grande porte que contou com uma logística para acomodar, transportar e alimentar muito mais de 140 índios, pois é da cultura dos povos indígenas nunca viajar sozinho e sim com um ou mais parentes.

Perguntei a D. Aldo Mongiano, quando já estava se despedindo de Roraima qual foi objetivo desse encontro.

Queríamos que eles falassem [.inaudível.] naquele dia, 7 de janeiro, ganharam coragem, fizeram um relatório, falaram mais de quarenta lideranças, e sempre contavam a mesma história, era a cidade que reprimia, o fazendeiro, era o policial, era também o garimpeiro, que naquele período era pouco é verdade. Como pude perceber daquelas falas vivíamos aqui uma situação tipicamente colonial. O que o índio fazia ou produzia era somente a favor do branco. O índio tinha que trabalhar para o fazendeiro. [...] Finalmente havíamos encontrado quem eram os oprimidos em Roraima”¹²

Numa outra entrevista em 2005, nove anos depois, D. Aldo foi mais assertivo.

“Quando na assembleia de janeiro de 1977, descobri o problema dos índios fiquei totalmente decidido a me comprometer pela causa indígena. Naquele dia veio para a mim a resposta a uma interrogação que rondava desde a muito tempo, no meu espírito. Deus me chamou de tão longe para vir fazer o que?

¹² Entrevista com D. Aldo Mogiano, Bispo de Roraima em Boa Vista Roraima 1997. Por Jaci Guilherme Vieira.

Chegando em Boa Vista os contatos com a sociedade branca tinham sido agradáveis: povo simples, aberto, carinhoso, pronto a colaborar embora houvesse também pobreza. Os contatos com as malocas, não tinham sido muitos, me deixaram vazios: não conseguia ter diálogo com os índios e poucos vinham as missas que celebrei no interior, poucos os cânticos e a comunicação. Era um estranho para eles e eles para mim. Acostumados a celebrações animadas da África, agora com os índios tudo parecia sem vida.

A longa exposição feita em Surumú, em 1977 pelos Tuxauas, veio tirar o véu. Tinha a minha frente um povo sofrido e acuada. Todos se achavam no direito de mandar neles, usar e abusar de sua inata retidão e bondade. Sofriam e calavam, mesmo sendo explorados e injustiçados. Por outro lado, apreciavam a superioridade, para eles inatingível dos brancos, por outros se sentiam desprezados, obrigados a prestar serviço pouco ou mal retribuídos. Vi que um colonialismo clássico pesava sobre os índios. A experiência da África serviu-me para fazer esta rápida reflexão. Mas não podia dizer isto, pois não me encontrava em uma colônia clássica. Pareceu-me naquele momento receber de Deus a resposta a minha pergunta. O que vim fazer aqui de tão longe? Era enviado para ver e tentar tirar os índios daquela situação de desprezo e injustiça. Dali em diante não foi preciso que alguém me fizesse pressões para me dedicar à libertação, mesmo sem saber naquele momento o que devia concretamente fazer. Foi só fazer um curso de indigenismo no ano seguinte que me deu orientação¹³.

No segundo dia da assembleia, quando os índios já estavam descansando do almoço, aquela que seria a reunião mais importante dos povos indígenas de Roraima, foi interrompida pela chegada, sem convite do delegado da FUNAI em Boa Vista, José Carlos Alves acompanhado pelo sertanista Sebastião Amâncio e da Polícia Federal. A missão do delegado da Funai no Surumu era retirar da reunião o presidente do CIMI D. Thomaz Balduino. Caso D. Balduino não se retirasse da assembleia, o encontro deveria ser interrompido por forças policiais que já haviam ficado de sobreaviso em Boa Vista.

¹³ Entrevista com D. Aldo Mongiano, Bispo de Roraima, em Setembro de 2005. Por Jaci Guilherme Vieira.

Com a recusa de D. Balduino de se retirar da assembleia, afinal de contas estava em uma dependência religiosa, na qual o trânsito de um religioso é livre, o delegado da FUNAI encerrou a assembleia afirmando que havia recebido essa ordem diretamente do Presidente da FUNAI em Brasília, general Ismarth de Araujo. Porém, antes do término teve que ouvir do tuxaua Sirino que *“FUNAI nunca tinha feito reunião como aquela e que a situação dos povos indígenas de Roraima estava assim porque fazendeiros tomaram suas terras expulsando os índios cercando os lagos e os rios”*.(MOREIRA, 1977: pag. 09). Outra jornalista captou também a fala do mesmo tuxaua, *“nos temos o maior respeito pelo senhor. Mas queremos dizer que, de agora em diante nós vamos cuidar de não deixar fazendeiro invadir nossas terras. Eu mesmo já procurei o senhor várias vezes em Boa Vista, muitas vezes, o senhor nunca pode receber a gente”*. (NUNS, 1977)

Em nota publicada no dia 11 de janeiro de 1977 em vários jornais do país, D. Thomas faz um relato dessa assembleia e afirma que a gravidade dos fatos apresentados pelos tuxauas explica a afobação da FUNAI na tentativa de tapar-lhes a boca para que os índios não continuem se organizando. Continua D. Thomas na nota afirmando que *“[...] a Funai em Roraima é inoperante e serve aos interesses dos fazendeiros pois oferece e dar arame aos brancos para que cerquem áreas indígena”*.(Jornal O Estado de S. P., 1977)

Para concluirmos esse artigo queríamos apontar a importância da memória de um dos participantes dessa assembleia histórica de 1977. Relato do padre Egídio, secretário geral do CIMI e um dos articuladores dos povos indígenas pelo Brasil. Egídio nos contou que para aqueles que pensam que essa assembleia havia encerrado com a determinação da Funai estão ligeiramente enganados. O término da discussão sobre o encerramento ou não da assembleia acabou por demorar impedindo os índios de arrumarem seus pertences e saírem da missão, o que, segundo o padre, demandava toda uma logística de alimentação e principalmente de transporte que eles não haviam acertado para o dia, acabando por ficar acertado com a Funai e a Polícia Federal que iriam dormir mais uma noite no Surumú e que so no dia seguinte iriam voltar para suas comunidades. Assim foi feito.

Nessa noite, como não havia vigilância, houve uma continuidade do debate, um verdadeiro desafio ao Estado, a sociedade política, mais uma resistência das inúmeras que iriam enfrentar

por mais de 30 anos até verem a área indígena Raposa Serra do Sol ser homologada em área contínua. O ex-padre Egídio que havia acompanhado todo aquele debate e os passos para a construção dessa assembleia afirma que os índios e as índias foram dormir muito tarde naquela madrugada, pois durante toda a noite houve a continuidade da assembleia com mais vigor e com debates mais acirrados, retirando encaminhamentos para uma luta árdua que não teria mais trégua.¹⁴

“Depois que a FUNAI foi embora do Surumu as 16 horas, foi servido o jantar e eu e D. Thomas ficamos ouvindo os índios até de madrugada, foi lindo aquilo, ficamos escutando eles. D. Thomas até achava que a coisa estava meio bagunçada pelo calor das falas, mas não. Eles aproveitaram aquela noite para tirar as novas bandeiras de luta e uma delas foi iniciar as novas reuniões por aldeias e a primeira foi no mesmo ano em maio de 1977 no Maturuca, onde o Tuxaua Jacir já iniciava sua liderança.¹⁵ Outra estratégia foi não realizar a assembleia de 1978, tudo deveria ocorrer nas aldeias.

Foi essa resistência que levou os índios de Roraima a possuírem hoje mais de 90% de suas terras demarcadas e homologadas. São 32 terras indígenas, demarcadas e homologadas depois de muita luta e resistência que teve início com suas primeiras assembleias. O resultado hoje é comemorado, Roraima e o estado brasileiro com o maior número de terras demarcadas e homologadas dos países, porém suas lideranças não podem descuidar em função dos:

“Povos indígenas se tornaram, neste período, (2019) um problema, tendo em vista que suas terras foram eleitas como prioritárias para a expansão principalmente das fronteiras agrícolas. Isso se deve, também, por comporem o patrimônio da União. Logo os territórios tradicionais se encontram em um acordo de interesses políticos e econômicos a expropriação¹⁶”.

¹⁴ Entrevista com o ex Padre Egídio. Por Jaci Guilherme Vieira em Presidente Figueiredo, município do Amazonas em 8 de janeiro de 2016.

¹⁵ Entrevista com o ex Padre Egídio em Presidente Figueiredo em 8 de janeiro de 2016. Jaci Guilherme Vieira.

¹⁶ LIEBGOTT, Roberto Antonio. Os Ruralistas e os ataques aos direitos dos povos indígenas. In: Congresso Anti-Indígena. Org. Guilherme Cavalli. S/Ed. CIMI, 2018.

Nesse momento gostaríamos aqui de resgatar a histórica frase proferida em 1756 pelo líder Guarani Sepé Tiaraju, durante a resistência dos povos indígenas contra a invasão de Portugal e Espanha no Sul do Brasil. “Alto lá! Esta terra tem dono”. É essa a frase mais proferida pelos índios de Roraima. Esta terra tem Dono.

Referências

ARENZ, Karl. Revista Brasileira de História das Religiões, ANPUH, Ano VII, n. 19, vol. 7, Maio 2014 - ISSN 1983-2850 <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/index>

Vieira, Jaci Guilherme. Missionários Fazendeiros e Índios em Roraima: a Disputa pela Terra 1777 a 1986. Boa Vista, 2. Ed. ufr 2017.

MOGIANO, Aldo. **Roraima entre profecia e Mártirio**. Testemunho de uma igreja entre os índios nas lembranças de D. Aldo Mogiano. Boa Vista. S/E, 2011.

DAL BEM, Jorge. Macuxi um povo que quer viver. Revista Missões. Ordem da Consolata. São Paulo, 1985

SABATINI, Silvano. Massacre. Conselho Indigenista Missionário, São Paulo, 1998.

Paulo VI. Exortação Apostólica: Evangelii Nuntiandi 1975

MOREIRA, MEMÉLIA. Chefes índios são proibidos pela Funai de fazer reunião. **Jornal de Brasília**, Brasília, 11 de janeiro de 1977, pag.09.

NUNS, Pamela. Funai Recebeu petição. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 12 de janeiro de 1977.

O Estado de São Paulo, 11 de Janeiro de 1977.

LIEBGOTT, Roberto Antonio. Os Ruralistas e os ataques aos direitos dos povos indígenas. In: Congresso Anti-Indígena. Org. Guilherme Cavalli. S/Ed. CIMI, 2018.

Entrevistas:

Entrevista com D. Aldo Mogiano Bispo de Roraima em Boa Vista Roraima Por Jaci Guilherme Vieira em 28 de Agosto de 1996. Acervo do Autor.

Entrevista com D. Aldo Mogiano, Bispo de Roraima em Boa Vista Roraima 1997. Por Jaci Guilherme Vieira.

Entrevista com ex padre Egydio Schwade em Presidente Figueiredo. Amzonas em 8 de janeiro de 2016

Economia indígena em áreas de florestas na Amazônia: o caso dos índios Waiwai no Sul de Roraima¹

Ariosmar Mendes Barbosa²
Marcos Antonio Braga de Freitas³

Introdução

Com os diversos estudos realizados nos últimos anos, foi-se percebendo que a biodiversidade existente na Amazônia, e nesse trabalho cito em especial às áreas indígenas, possui um valor inestimável, seja ele econômico, social ou ambiental.

Para Schroder (2003), desde o final da década de 1980, o número de projetos em Terras Indígenas no Brasil tem crescido bastante. Parte desses projetos tem a ver com a economia, seja com objetivo de incentivar a comercialização de produtos indígenas, seja com o objetivo de promover a subsistência indígena. Da mesma forma, tem-se observado a valorização crescente dos recursos florestais e da sociobiodiversidade brasileira.

Segundo Costa (2009), atualmente os projetos em Terras Indígenas vêm se apresentando em sua grande parte na ótica do etno-desenvolvimento ou do desenvolvimento sustentável. Nos últimos anos, os indígenas têm experimentado alguns projetos de caráter

¹Artigo produzido a partir da dissertação de mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Economia da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), como quesito para obtenção de grau de Mestre em Economia, modalidade profissionalizante do Curso de Mestrado Interinstitucional UFRGS/Universidade Federal de Roraima, sob a orientação da Professora Doutora Romina Batista de Lucena Souza.

² Economista. Professor do Curso de Gestão em Saúde Coletiva Indígena do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Mestre em Economia pelo Programa de Pós-Graduação em Economia (PPGE) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: ariosmar.barbosa@ufr.br, Celular (95) 99133-8761.

³ Antropólogo. Professor do Curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGANTS) da Universidade Federal de Roraima (UFRR). E-mail: marcos.braga@ufr.br, Celular (95)99170-4242.

“experiência-piloto”, que tem sido importantes e muito significantes para eles.

Com esses fatos, percebemos que a preocupação com o uso de recursos naturais em terras indígenas vem ganhando ênfase diante dos desafios em busca da sustentabilidade.

O Estado de Roraima apresenta uma área territorial de 224.118 Km², equivalente a 2,4% do território brasileiro e a 5,84% da Região Norte. De acordo com o IBGE (2010), a população atual de indígenas no Estado de Roraima é de 49.637 indígenas. Ao Sul de Roraima, está localizada a Terra Indígena (TI) WaiWai, ocupando uma área de 405.000 hectares. A TI WaiWai está localizada entre os municípios de São João da Baliza e São Luiz do Anauá, estado de Roraima.

A questão a ser discutida é se o Estado de Roraima pode alavancar a economia indígena em áreas de floresta com as comunidades que lá habitam. Nesse contexto, como fazer a economia indígena em Roraima, especialmente nas áreas de floresta, se tornar produtiva e competitiva e reverter as baixas iniciativas de projetos relacionados a esse segmento?

O objetivo deste artigo é caracterizar o modelo econômico dos índios WaiWai, situados no Sul do Estado de Roraima, fazendo uma comparação com os modelos econômicos aplicados na sociedade contemporânea

Metodologia da pesquisa

Este artigo apoiar-se-á no método dedutivo que explica-se através de um acontecimento subordinando-o a leis gerais, isto é, mostrando que ocorreu de acordo com essas leis em razão de haverem manifestado certas condições antecedentes especificadas.

Foi realizada pesquisa de campo com aplicação de questionários com uma amostra de 20 indígenas da comunidade Anauá, TI WaiWai, que responderam aos diversos questionamentos, como: suas formas de subsistências, sua relação socioeconômica e ambiental com o ambiente não indígena que vive ao seu redor, seus modos de produção, etc.

Na identificação da estrutura das comunidades, foi realizada uma pesquisa aplicada, que para Labes (1998), consiste de uma

investigação planejada e racional que se vale de todos os elementos e recursos da metodologia científica para identificar e analisar os fatores determinantes ou causais.

A análise e a interpretação dos dados foram realizadas a partir do confronto da literatura pertinente à pesquisa com os resultados do material da pesquisa de campo. Assim, foi realizada uma análise descritiva dos resultados, a partir da caracterização das comunidades, a forma de produção e comercialização dos produtos advindos da floresta e sua relação com a economia. Enfim, a apresentação dos resultados e considerações foi realizada através de textos expositivos e analíticos. Os resultados ora obtidos são em síntese qualitativos, pois as comunidades ainda não dispõem de recursos suficientes para fazermos análises quantitativas, com números exatos ou próximos da realidade que possam servir de subsídios para alguma análise econômica.

Para a coleta de dados e publicação dessas informações, foi solicitado da FUNAI, o apoio para a realização do presente estudo, além da autorização das lideranças da comunidade.

Revisão de literatura

Esta seção tem por objetivo versar sobre a lei da escassez de recursos e o etnodesenvolvimento, abordando os conceitos e fundamentos teóricos básicos, que nortearão no desenvolvimento do presente estudo.

A lei da escassez de recursos

A economia fundamenta sua existência na escassez de bens e serviços para consumo e uso no sistema produtivo. A lei da escassez existe apenas pelo fato de os fatores de produção serem limitados e os desejos humanos, ilimitados.

Os recursos escassos são os *insumos*, ou *fatores de produção* utilizados no processo produtivo para obter outros bens, destinados à satisfação das necessidades dos consumidores. Os fatores de produção são: terra, ou recursos naturais; trabalho, ou recursos humanos, capital; capacidade empresarial e; tecnologia.

De acordo com Lavorato (2006), durante o período da chamada Revolução Industrial, não havia preocupação alguma com a questão ambiental. Os recursos naturais eram abundantes, e a poluição não era foco da atenção da sociedade da época.

Para Drucker (1993), na obra “A sociedade pós-capitalista”, nos diz que estamos evoluindo para um modelo econômico onde se manterão alguns elementos típicos das sociedades capitalistas. Para ele,

[...] hoje o recurso realmente controlador, o fator de produção absolutamente decisivo, não é o capital, os recursos naturais (terra) ou a mão de obra. É o conhecimento. [...] As atividades centrais de criação de riqueza não serão nem a alocação de capital para usos produtivos, nem a ‘mão de obra’. Hoje o valor é criado pela ‘produtividade’ e pela ‘inovação’, que são aplicações do conhecimento ao trabalho (DRUCKER, 1993, p. XV-XVII).

Assim, Drucker (1993), afirma que o essencial vai sendo alvo de uma profunda transformação. Se até aqui estudamos a economia como a ciência que estuda os mecanismos de otimização dos recursos escassos, no futuro a economia será entendida como a ciência que estuda a otimização de um único recurso que cria valor e que não está condicionado pela escassez, antes gozada de uma abundância inesgotável. Este recurso é o saber, o conhecimento, sendo que essa riqueza resultará da capacidade da sua aplicação nos produtos e serviços. Nas suas palavras, esse será o advento do pós-capitalismo.

Analisando sob o aspecto da escassez de recursos, em qualquer sistema econômico, os recursos escassos têm de ser alocados entre usos que competem entre si. As economias de mercado usam as forças de oferta e demanda para servir a esse fim. A oferta e a demanda, juntas, determinam os preços dos diferentes bens e serviços da economia; os preços, por sua vez, são os sinais que orientam a alocação de recursos. (MANKIW, 2004).

É inegável que a sociedade contemporânea vê o consumo como um indicativo de progresso, pois ele gera a industrialização e o consequente crescimento e desenvolvimento econômico. O consumo de forma sustentável garante uma melhor qualidade de

vida, pois é consequência da racionalização do uso dos recursos naturais, da diminuição dos desperdícios, o que acarretaria uma menor geração de resíduos, a fim de combinar os interesses ecológicos, econômicos e sociais de uma sociedade. (BAPTISTA, 2010).

Para Tomaz (2010), em um mundo globalizado e com os avanços tecnológicos em níveis inimagináveis, o Sistema Capitalista, sem mudar suas características originais, se fortalece a cada instante, ora disfarçando-se através de ideologias neoliberais, pregando o desenvolvimento sustentável, defendendo o emprego digno e renda para todos, ora mostrando sua face cruel e fria sem esconder seus reais objetivos que é o acúmulo incomensurável e a qualquer custo de bens e riquezas, gerados a partir da exploração do ser humano, da destruição do meio ambiente e dos recursos naturais do planeta.

Durante a Revolução Industrial, o homem passou a explorar cada vez mais os recursos naturais, e aumentar a emissão de gases para superfície da atmosfera, em resposta, o processo de aquecimento intensificou-se. Para Echegaray (2011), este modelo, portanto, vem ancorado em premissas erradas: mais consumo, mais poluição, mais desigualdade social e infelicidade pessoal, crescimento em vez de bem-estar.

O etnodesenvolvimento local

Os povos indígenas na Amazônia habitam essa região desde tempos imemoriais, vivendo geralmente em territórios específicos, de acordo com o modo de vida sociocultural peculiar a cada grupo. Ao longo da história, conviveram e se desenvolveram de forma sustentável, preservando o meio ambiente e adquirindo vasto conhecimento e domínio de sua diversidade biológica e ecológica.

Para Costa (2009), os povos indígenas no Brasil, nas últimas décadas, vêm presenciando mudanças significativas em busca de autonomia e rumo ao protagonismo indígena. Os projetos de desenvolvimento colocados em ação pelo Estado passam a ganhar nova “roupagem” a partir da década de oitenta do século passado, com a promulgação da Constituição Brasileira de 1988 e com o fim da ditadura militar.

De acordo com Costa (2009, *apud* Sousa, 2008, p. 102⁴), em reação aos moldes em que se vem configurando os projetos de desenvolvimento nas últimas décadas, surge o etnodesenvolvimento, principalmente por antropólogos da América Latina.

De acordo com Little (2002), há muitas maneiras de contextualizar o etnodesenvolvimento local, sendo que cada uma delas leva consigo um conjunto de valores políticos e culturais. Souza (2008), diz que:

O etnodesenvolvimento é compreendido como a mudança no ritmo de aquisição de tecnologia e transformações nos modos de produção, que contemplam, fundamentalmente, o conhecimento local, a segurança alimentar e territorial, o manejo ambiental sustentável e a promoção da autonomia das etnias envolvidas (SOUZA, 2008, p. 102).

Para Little (2002), o foco de qualquer programa ou atividade que visa o etnodesenvolvimento é o grupo étnico e suas necessidades econômicas e políticas.

Então, pensar o etnodesenvolvimento é pensar a totalidade de um dado grupo, a melhor maneira de este caminhar ao longo dos anos frente aos desafios da modernidade. Agora, sem dúvida, é um conceito pensado e criado, que vem sendo utilizado pelos povos indígenas a partir do momento que eles acham interessante (COSTA, 2009).

Os povos indígenas desempenham um papel fundamental para a conservação da floresta e são os tradicionais guardiões da floresta na Amazônia. Seus sistemas de manejo dos recursos ambientais são exemplos desses conhecimentos que começam a ser reconhecidos, valorizados e estimulados em diversas instâncias políticas. Entender e desenvolver uma relação com esse fenômeno tornou-se muito importante para os povos indígenas, pois as alterações climáticas têm causado impactos diretos na vida cotidiana das aldeias, afetando a produção de alimentos e suas relações com

⁴ SOUSA, C. N. I. de. Projetos indígenas focados em atividades econômicas: panorama geral da experiência do PDPI. In: SOUSA, Cássio Noronha Inglez; LIMA, Antônio Carlos de Souza; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro; WENTZEL, Sondra (Orgs.). **Povos indígenas: projetos e desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 37-64p.

os meios naturais, como a rotina da caça, pesca e coleta de frutos, além de ritos culturais (FUNAI, 2010).

De acordo com o Instituto Socioambiental (ISA, 2011), as Terras Indígenas na Amazônia têm se mostrado fundamentais para a conservação da cobertura florestal. Esse fato é visível nas regiões onde o desmatamento tem avançado com maior rapidez, como nos Estados do Mato Grosso, Rondônia e sul do Pará. Tanto no levantamento Instituto de Pesquisas Espaciais (Inpe), como no realizado pelos próprios estados, as terras indígenas aparecem como verdadeiros oásis de floresta, cercados de destruição. No entanto, ainda é tímido o reconhecimento da importância dessas áreas por parte dos órgãos ambientais estaduais e federais. Não há políticas públicas que agreguem o componente ambiental das terras indígenas e que invistam na sustentabilidade socioambiental atual e futura dessas terras e das populações que nelas residem.

Em uma sociedade indígena, fabricar um colar feito com produtos da floresta, fazer panelas, ensinar o reconhecimento de remédios ou fazer roça são atividades que garantem a reprodução social. Em outras palavras, em toda sociedade indígena há muitas atividades voltadas à produção de valores-de-uso e à reprodução social em todos os seus aspectos.

De acordo com Luciano (2006), décadas de contato com a sociedade nacional produziram mudanças substanciais e irreversíveis na vida das aldeias e dos índios. Novas necessidades e demandas (bens de consumo, meios de transporte, ferramentas de trabalho etc.) fazem parte da luta diária da maioria das comunidades e, com elas, outras formas de “resolver” essas recentes ou antigas necessidades ou “atendê-las”.

Para Schroder (2003), maior parte das sociedades indígenas já foram integradas em sistemas de economia de mercado há várias gerações, sendo que a economia dos “brancos” transformou pelo menos uma parte das economias indígenas. Em outras palavras, atualmente é necessário questionar que economia indígena seja um sinônimo de “economia de subsistência”, como se os índios tradicionalmente não produzissem excedentes.

Os índios no Brasil e na amazônia: o caso dos índios em Roraima

Esta seção tem por objetivo fazer uma breve caracterização do Estado e da questão indígena na Amazônia e em Roraima, com dados importantes que ajudarão na análise e interpretação.

Caracterização socioeconômica do estado de roraima

O Estado de Roraima, localizado na Região Norte do Brasil, ocupa uma área de 224.298,980 km². Sua capital é Boa Vista e é um dos 27 Estados da federação mais novos do Brasil. Está situado na Região Norte do país, sendo o estado mais setentrional da federação. Tem por limites a República Bolivariana de Venezuela ao norte e nordeste, República Cooperativista da Guiana ao leste, Pará ao sudoeste, e Amazonas ao sul e oeste. Ocupa uma área aproximada de 224,3 mil km², sendo o décimo quarto maior estado brasileiro (SEPLAN, 2009).

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), a população do Estado de Roraima é de pouco mais de 451.227 mil habitantes, distribuídos em 15 municípios, com densidade demográfica de 2,01 habitantes por km².

A economia do estado se desenvolve através das atividades ligadas ao setor de serviços, da mineração, da indústria e da agroindústria. Os principais produtos agrícolas do estado são mandioca, milho, laranja e banana.

De acordo com Tonini (2006), Roraima é um dos Estados Amazônicos que Possui o maior número de ecossistemas, variando de florestas tropicais densas e abertas, savanas e florestas tropicais de altitude. Para Amaral *et al.* (2008), em Roraima há abundância de florestas ricas em madeira de valor comercial e produtos florestais não madeireiros (andiroba, castanha-do-brasil, cipós, etc). Essas florestas têm grande importância para a conservação da biodiversidade e regulação do clima (local, nacional e global).

De acordo com o Instituto de Terras e Colonização de Roraima (ITERAIMA), se considerarmos as áreas indígenas e as áreas de Unidades de Conservação de Uso Direto (Tabela 1), o

Estado possui cerca de 46,37% (106.131 km²) de área de floresta com potencial para a produção florestal, com predominância de espécies de valor comercial para a produção de madeira e de produtos florestais não madeireiros.

Para Amaral *et. al* (2008), as florestas de Roraima possuem aptidões para diversas atividades baseadas no manejo florestal. As áreas indígenas são exemplo disso. No entanto, existem restrições legais para o manejo madeireiro nessas terras indígenas.

Tabela 1 – Distribuição das terras no estado de Roraima

RORAIMA	Área (km²)	%
Reservas Indígenas – FUNAI	103.641,48	46,21%
Áreas de Preservação - IBAMA	28.900,55	12,88%
Área de Preservação Ambiental	14.798,76	6,60%
Áreas sob domínio do INCRA	10.913,00	4,87%
Áreas do Ministério da Defesa	2.757,10	1,23%
Área remanescente do Estado	63.290,10	28,22%
Área total	224.301,00	100%

Fonte: SEPLAN (2009)

Do total de Terras da União (Tabela 2), maior parte delas são áreas remanescentes. Apesar de ocupar apenas 15,68% do Território, os Projetos de assentamento são responsáveis por 77% dos desmatamentos acumulados até o ano de 2007 (INPE⁵, 2008, *apud* BARNI, 2009), com taxas de desmatamento *per capita* cerca de 3,4 vezes maiores do que fora deles neste período.

Tabela 2 – Distribuição das terras da União

	Km²	Há	%
União	76.242,18	7.624.218,09	100
Projetos de assentamentos – INCRA	11.952,55	11.952.552.340	15,68
Imóveis Rurais	6.182,00	618.200,00	8,11
Áreas remanescentes	58.107,62	5.810.762,85	76,21

Fonte: SEPLAN (2009)

⁵ INPE – Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais. Projeto PRODES. Disponível em: <<http://www.obt.inpe.br/prodes>>. Acesso em 27 de Jul. 2007.

Desse modo, de acordo com Amaral *et. al.* (2008), acredita-se que o desenvolvimento do setor florestal em Roraima deve ser calçado na utilização do espaço sob influência humana. É pertinente destacar que o uso destas florestas previnem incêndios florestais, que têm caráter periódico na região. Além disso, o uso sistemático de florestas sob plano de manejo promoverá de forma segura a redução de focos de calor (queimadas) na região.

Os índios no Brasil e na Amazônia

De acordo com a FUNAI (2011), hoje, no Brasil, vivem mais de 800.000 índios, cerca de 0,4% da população brasileira, segundo dados do Censo 2010. Eles estão distribuídos entre 683 Terras Indígenas e algumas áreas urbanas.

Nos últimos anos, a população indígena no País vem aumentando a uma taxa de crescimento de 3,5% ao ano. Para a FUNAI (2011), esse número tende a crescer devido à continuidade dos esforços de proteção dos índios brasileiros, da melhora na prestação de serviços de saúde, e de taxas de natalidade superiores à média nacional.

A tabela abaixo mostra a distribuição da população indígena por região:

Tabela 3: Distribuição da população indígena, por região

Região	População Indígena	% do total
Norte (Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima, Pará, Tocantins)	305.873	37,4
Nordeste (Alagoas, Bahia, Ceará, Maranhão, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte, Sergipe)	208.691	25,51
Centro Oeste (Distrito Federal, Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul)	88.311	10,8
Sudeste (Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo)	140.143	17,13
Sul (Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina)	74.945	9,16
Total	817.963	100%

Fonte: IBGE, 2010.

Como é possível observar (Tabela 3), 37,40% do total da população indígena está concentrada no Norte do Brasil, sendo que o

Estado do Amazonas é o que tem um maior número de indígenas do Brasil. Roraima possui em torno de 7,7 milhões de hectares de áreas de floresta em Terras Indígenas (SEPLAN, 2009).

A Tabela 4 mostra a vocação natural da população indígena de Roraima com os recursos florestais, já que cerca mais de 75% do total da área indígena em Roraima é composto por esse tipo de vegetação.

Esse dado é importante, já que pode contribuir no estabelecimento de políticas públicas de fomento às comunidades indígenas, pois percebe-se que, tão importante quanto as comunidades que habitam as áreas de cerrado do Estado são as comunidades que vivem em áreas de floresta. E em termos de geração de oportunidades de negócios sustentáveis, as áreas de florestas possuem vantagens superiores às áreas de cerrado, devidos a grande concentração de recursos naturais.

Tabela 4 - Dados de área e população indígena e não indígena de Roraima

Extensão total de Roraima (ha)	22.411.800 ¹
Extensão total de TI em RR (identificadas, declaradas e homologadas) (ha)	10.311.679 ²
Participação das TI na Extensão Total de Roraima (%)	46,213
Total de área indígena localizada em floresta (ha)	7.776.169 ³
Participação das Terras Indígenas em área de floresta (%)	75,41
População total de Roraima	451.227 ¹
População indígena em Roraima	49.637 ¹
Participação da população indígena em Roraima (%)	9,17

Fonte: ¹ (IBGE, 2010). ² (ISA – Instituto Socioambiental, 2008). ³ (SEPLAN-RR, 2009).

De acordo com Queiroz (2008), os índios WaiWai fazem parte de um complexo cultural denominado Tarumã-Parukoto, onde vivem diversos povos indígenas como os Karapawyana, WaiWai, Katuena, Tikiana, Xereu, Tunayana, Pianokoto, entre outros.

Para Souza (2008), segundo os dados históricos levantados e descritos por viajantes e missionários, demonstraram que, pelo menos desde o século XVII, os povos indígenas WaiWai vêm sendo contactados.

Os primeiros registros com a religião junto aos indígenas

WaiWai datam do século XVII, quando Friel⁶ (1958, *apud* QUEIROZ, 2008), relata que, de 1725 a 1759, havia uma missão católica no baixo Nhamundá, próximo ao Rio Amazonas, que, por sua vez, tinham “descidos” das margens do rio Trombetas pelo Frei Francisco de São Manços.

De acordo com Oliveira (2010), o início da evangelização ocorreu, de fato, depois do final da década de 1940 em diante. Sua estratégia de evangelização envolveu a atração de um grande contingente indígena para as imediações da sua base de trabalho na Guiana. Os índios atraídos eram provenientes também do território Brasileiro, e foram alfabetizados em waiwai, para que assim pudessem ler a Bíblia, traduzida pelos missionários.

De acordo com Uchoa *et. al* (2011), a influência da religião cristã teve seu lado positivo, pois através da catequização, os WaiWai sentiram a necessidade de aprender a ler para entender a Bíblia e também a lutar por seus interesses, direitos e deveres. Porém, também teve seu lado negativo, pois os índios não se pintam mais a caráter, não fazem artesanatos com frequência e principalmente não continuam suas danças e rituais tradicionais que marcaram sua história aos não índios.

Avaliação dos resultados: o modelo econômico da Comunidade Anauá, na terra indígena Waiwai

Esta seção objetiva fazer uma análise do modelo econômico da Comunidade Indígena Anauá, localizada na Terra Indígena WaiWai, Sul de Roraima, fazendo uma contextualização dessa comunidade e da Terra Indígena onde ela vive, além de identificar a seu modo de vida, sob o aspecto econômico, dentre outros itens básicos necessários a análise e interpretação dos dados. Nesse levantamento, a questão antropológica não terá muita ênfase, já que o foco do estudo é a economia.

A pesquisa de campo foi realizada na comunidade, através da aplicação de questionários, onde se procurou obter informações das atividades desenvolvidas para a subsistência das famílias, exce-

⁶ FRIKEL, Protásio. Classificações linguístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes!. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 6, 1958.

dente de produção (caso haja), a relação da comunidade com os produtos da floresta, além da forma de organização social utilizada na comunidade.

O questionário aplicado foi realizado através de informações subjetivas, já que, nos levantamentos prévios realizados da comunidade, constatou-se a falta de qualquer registro financeiro sobre produção, venda, relação de troca. Com isso, se tornaria difícil aplicar um questionário com um detalhamento de informações mais preciso.

Os questionários foram aplicados entre os meses de fevereiro e março de 2011. Via de regra, observou-se que ainda hoje o meio de sustento das famílias ainda é a subsistência, ou seja, preparação de roça para a produção de alimentos básicos necessários a alimentação das famílias. No entanto, uma pequena parte dessa produção é usada para a comercialização nos municípios próximos para a compra de insumos que não produzidos nas roças das famílias.

Outro aspecto importante é a auto-sustentação das comunidades com a extração dos produtos da floresta. A Castanha do Brasil é o principal produto coletado da floresta e a sua comercialização é a que mais se aproxima do atual modelo capitalista.

5.1 Práticas socioambientais e atividades econômicas dos índios Waiwai na Comunidade Indígena Anauá

Este tópico tem por objetivo apresentar os resultados da pesquisa de campo realizada na Comunidade Anauá. A pesquisa buscou levantar informações sobre o modo de vida desses indígenas mais relacionados sob o aspecto econômico e, posteriormente, fazer uma comparação com quais modelos contemporâneos esses povos estão adequados.

Para Schroder (2003), a agricultura junto aos povos indígenas, representa pelo menos 50% de suas atividades econômicas. Além disso, a diversidade dessas atividades e os excedentes produzidos podem garantir uma alimentação rica e variada. Isso foi relatado por Lizot (1978⁷, 1980⁸, *apud* SCHRODER, 2003) junto aos Yanomami, onde a agricultura e a caça eram responsáveis por 90,6% das calorias e por 83,0% das proteínas ingeridas.

⁷ LIZOT, Jacques. *Economie primitive et subsistence*. Libre, 4: p. 69-113, 1978.

⁸ LIZOT, Jacques. *La agricultura Yanomami*. *Antropológica*, 54, p. 3-93, 1980.

A maior parte dos produtos extraídos das roças pelos WaiWai são para o próprio consumo das famílias. No entanto, quando há excedente de produção, as famílias comercializam nos municípios próximos a comunidade⁹, ou esse excedente é trocado por algum produto básico de necessidade das comunidades (gasolina, itens para alimentação não produzidos na roça – sal, açúcar, óleo, etc).

Na comunidade Anauá, além da agricultura, suas atividades de subsistência se baseiam na caça. Os principais produtos da caça são: anta, veado, porco do mato, macaco (coatá, guariba, prego), mutum, jacamim, cutia, paca, tatu, etc.

Queiroz (2008, p. 242), constatou que “[...] os mitos e conhecimentos adquiridos pelos WaiWai, em torno do mundo natural, dão um destaque especial ao mundo dos animais, e só de uma forma marginal se ocupam da natureza e das plantas cultivadas”.

Esse modelo confronta com o que Schroder (2003, p. 31) afirma que “[...] o número de povos que são principalmente caçadores e coletores é muito reduzido na Amazônia”. Isso confirma que a caça tem um lugar de destaque na sociedade WaiWai.

O artesanato na Comunidade Anauá é tido como um item que caracteriza a identidade local, valorizando os produtos nativos existentes na região, fazendo com que a cultura da localidade se fortaleça. Os materiais existentes são retirados, de modo que as pessoas mais experientes tenham habilidade de praticar a produção e colocando em prática as suas experiências e saberes tradicionais.

O artesanato na Comunidade é produzido principalmente quando as famílias desejam adquirir itens industrializados. Os principais artesanatos produzidos são: Colar, pulseira, cinto, tanga, tiara, peneira, tipiti, abano, arco e flecha, remo. Grande parte desses artesanatos são produzidos com sementes e outra parte é produzida com madeira extraída da floresta.

Boa parte do artesanato é levada para ser vendida em Boa Vista e em Manaus-AM. Outra parte dessa produção é comercializada quando a comunidade vai participar de alguma feira ou

⁹ O município de São Luiz é o mais próximo da comunidade e absorve grande parte dos produtos da agricultura cultivados por eles (banana, farinha, etc). De acordo com Ferreira (2010), o contato é tão constante que muitas vezes as negociações são feitas por telefone e quando os índios tiram a sua produção para a cidade ela já está vendida.

festejo na região ou quando já possui uma demanda para esse tipo de produto.

Os índios WaiWai da comunidade Anauá têm na pesca um dos principais complementos alimentares. A pesca serve apenas para consumo na comunidade. Os peixes mais comuns são: trairão (aimara), surubim, pacu, piranha, etc.

Uma minoria das pessoas da comunidade tem seu emprego como: professores, agentes indígenas de saúde, secretário de escola, merendeira e zeladora. Existem outras pessoas que recebem benefício do INSS (Instituto Nacional de Seguridade Social), aposentados e outras estão nos programas sociais como o Bolsa Família e Crédito Social.

De acordo com Gutierrez (2006), a Castanha-do-Brasil (*Bertholletia excelsa*) é a principal fonte de renda das comunidades WaiWai. Para ele,

[...]Já há muito tempo, as comunidades Wai Wai de Roraima vêm extraindo a Castanha-do-Brasil como forma de auto-sustentação. Hoje uma das grandes preocupações dos Wai Wai é a valorização das plantas nativas. Por isso estamos trabalhando com o objetivo de aumentar nossos conhecimentos sobre essas árvores, para que futuramente todos conheçam mais ainda essa árvore e saibam de sua importância. As comunidades querem discutir sua importância e envolver os jovens estudantes e a comunidade para que todos preservem a flora e a fauna de sua região. Se as pessoas continuarem derrubando as castanheiras vão acabar com as árvores nativas de muitos séculos. Por isso, é importante desenvolver alternativas sustentáveis para a utilização racional dos pontos de castanhal na comunidade WaiWai (GUTIERREZ, 2006, p. 10).

Na época da colheita da castanha, a maioria das comunidades passam de dois a três meses na floresta coletando a castanha, mais especificamente entre os meses de maio a agosto, época em que todas as castanhas já caíram e que os rios estão cheios para o transporte fluvial. Portanto, essa atividade ocupa apenas alguns meses no ano, deixando as comunidades livres para desenvolverem outras atividades nas aldeias nos outros meses do ano.

De acordo com Ferreira (2010), o processo de extração da castanha é exaustiva, mas também muito lucrativo e requer toda

uma estrutura prévia, tanto de mão de obra quanto de recursos, principalmente financeiro. Devido tratar-se de um produto com altíssimo potencial de comercialização, não faltam compradores interessados nesse produto.

A comunidade Anauá e as demais comunidades da etnia WaiWai estão atualmente em processo de organização social, visando melhorar a qualidade, bem como o preço da Castanha-do-Brasil. O produto ainda é vendido para os atravessadores¹⁰.

No entanto, até o ano de 2009, a comercialização da castanha funcionava como uma espécie de escambo, onde os atravessadores entravam em contato com as lideranças da comunidade e forneciam todo o suporte necessário para a extração do produto na floresta: gasolina, espingarda, facão, alimentos como óleo, açúcar, sal, feijão e outros. Quando retornavam com a castanha, eram descontados os valores dos materiais fornecidos e o restante eram pago em dinheiro ou em outros bens de acesso mais restrito, como canoas de alumínio e motores de polpa.

Com as capacitações levadas para a comunidade, atualmente os índios WaiWai têm mais conhecimento do valor comercial da castanha. Eles analisam o preço do produto, que é cotado pelos mercados de Manaus e do Pará. Após essas análises, os extrativistas se reúnem em grupo e analisam o preço que pretendem comercializar a castanha, geralmente contada por sacas, bem como o custo de cada viagem - uma vez que as viagens são longas e têm um custo muito alto. Após essas análises, de forma coletiva eles negociam com os atravessadores.

Essa mudança na forma de comercialização já foi um avanço para a comunidade. No entanto, a intenção é começar um processo de comercialização do produto ainda *in natura* diretamente para as indústrias, eliminando a figura do atravessador.

Essa prática ainda não é possível no estágio em que os WaiWai se encontram atualmente, mas com a organização social do grupo e com todo o conhecimento que está sendo levado para a comunidade, esse processo poderá iniciar e, com isso, os índios poderão ser grande indutores do desenvolvimento sustentável da região.

¹⁰ Comerciantes do município de São Luiz que financiam a safra da castanha-do-brasil dos Wai Wai com capital investido por empresários de Manaus e Pará.

De acordo com o SEBRAE-RR (2011), nos últimos anos pôde se observar a evolução das comunidades WaiWai na extração e comercialização da Castanha-do-Brasil. Só no ano de 2010, tem-se o registro de renda bruta no valor de R\$ 389.452,00 (tabela 5) só com a comercialização da Castanha-do-Brasil, com um aumento na ordem de 108,04%, se comparado com o volume de comercialização de 2009. E de acordo com relato dos indígenas pesquisados, esse valor pode aumentar, já que vários castanhais produtivos localizados em suas Terras foram sequer explorados.

Figura 1: Logomarca de comercialização da Castanha-do-Brasil dos WaiWai



Fonte: SEBRAE-RR (2011)

Em uma região onde existem poucas alternativas de produção e de geração de renda, pôde-se considerar que o volume de recursos movimentados pelos indígenas os colocam em uma posição importante no ciclo econômico da Região Sul do Estado.

Tabela 5- Comparação de preço e volume de comercialização da Castanha nos anos de 2008, 2009 e 2010

	Quantidade (t)	Preço	Valor total
2008	102*	60,00**	122.400,00
2009	104*	90,00**	187.200,00
2010	227.750***	85,5**	389.452,00

Fonte: SEBRAE-RR (2011)

Notas: * A quantidade de sacas no ano de 2008 e 2009 são dados oficiais da SEPLAN (2011). * Cada tonelada de castanha tem em média 20 sacos e um saco de castanha tem em média 50 kg. O preço da castanha é cotado em sacas e não em kg. ** Essas informações foram coletadas com base em informações primárias coletadas na região sobre o preço de comercialização da Castanha nos respectivos anos. *** Essa produção é somente dos indígenas WaiWai. Nesses valores não está incluída a produção de Castanha de todo o Estado.

Neste sentido, é notório a importância da valorização desse produto pelas comunidades. Com a crescente valorização dos produtos da sociobiodiversidade e com o conhecimento adquirido pelos indígenas no que se refere às Boas Práticas de Manejo da Castanha, acredita-se que este produto já está sendo e será ainda mais a grande sustentação econômica dessas comunidades.

Conclusão

Este trabalho teve como objetivo fazer uma caracterização do modelo econômico dos índios WaiWai, situados no Sul de Roraima, fazendo uma comparação com os modelos econômicos aplicados na sociedade contemporânea.

O referencial teórico mostra que os recursos naturais são escassos e que o aumento da população nos últimos séculos e consequentemente do consumo, tem gerado grandes impactos ambientais, fazendo com que o tema “meio ambiente” se tornasse estratégico e urgente no mundo. Isso já era profetizado por Malthus, quando dizia que “enquanto a população crescia em progressão geométrica, a produção de alimentos crescia em progressão aritmética”, causando um colapso na sociedade mundial.

Mas a Revolução Verde, que aconteceu no século XIX, impediu que essas previsões de Malthus se concretizassem. Mesmo assim, ainda não conseguimos mudar os padrões de consumo da nova sociedade, de forma a racionalizar a utilização dos recursos naturais. Enquanto menos recursos disponíveis, maior a demanda por eles. É a lei da oferta e demanda.

No mundo capitalista de livre mercado que vivemos atualmente e com os recentes acontecimentos ambientais - como a perda da grande parte da biodiversidade no mundo, o consumo de forma sustentável tem sido a principal luta para a garantia da regeneração dos recursos naturais.

As terras indígenas no Brasil têm sido importantes instrumentos de manutenção da biodiversidade. Os índios que nela habitam, convivem e desenvolvem formas sustentáveis de sobrevivência com meio ambiente.

Nessa perspectiva, o etnodesenvolvimento local tem sido uma grande oportunidade das comunidades indígenas no Brasil colo-

carem em prática o conceito do desenvolvimento sustentável, por meio da exploração de forma sustentável de seus recursos naturais. Pensar o etnodesenvolvimento é pensar a melhor maneira de uma comunidade indígena caminhar ao longo dos anos frente aos desafios da modernidade.

O presente estudo procurou mostrar como os índios WaiWai estão inseridos atualmente nesse mundo globalizado. Percebeu-se nesse trabalho que de forma geral, os índios WaiWai estão buscando um modelo de subsistência atendendo aos preceitos do desenvolvimento sustentável.

Sob o aspecto ambiental, percebe-se que os índios vivem em perfeita harmonia com o meio ambiente, já que a floresta tem sido aliada na garantia da segurança alimentar das comunidades. Além disso, não muito diferente do que afirma o presente estudo, na Terra Indígena pesquisada, percebe-se um verdadeiro “bolsão verde” que contribui para a manutenção dos serviços ambientais oferecidos pela floresta Amazônica. Ao seu redor, de forma contrária, concentra-se uma alta taxa de desmatamento.

Apesar de a comunidade estar localizada próxima de centros urbanos, percebe-se também a manutenção da cultura indígena local. Mas esse aspecto não impede da comunidade estar se integrando ao mercado, já que vários produtos oriundos da floresta, em especial a castanha-do-brasil, são comercializados nesses centros urbanos, garantindo o atendimento das outras necessidades básicas de consumo.

Neste sentido, o modelo de mercado mais adequado a essas comunidades é a sua participação na economia do mercado justo ou mercado solidário. A criação da marca da “castanha-do-brasil dos WaiWai”, é um grande instrumento de diferencial do produto.

Considerando este estudo ora apresentado, demanda-se a manutenção desse modelo adotado pela comunidade, sem que haja uma mudança significativa na sua identidade original.

Referências

AMARAL et. al. Oportunidades e obstáculos para o desenvolvimento do setor florestal em Roraima. In: SEMINÁRIO DO APL MADEIRA E MÓVEIS DE RORAIMA, 3, 2008, Roraima. **Resumos**. Roraima: SEBRAE/IEL, 2008.

BAPTISTA, Vinícius Ferreira. **A relação entre o consumo e a escassez de recursos naturais**: uma abordagem histórica. *Saúde & Amb.*, Duque de Caxias, v. 5, n. 1, p. 8-14, jan-jun 2010.

COSTA, Renata M. G. F. **Projetos Agroambientais em Terras Indígenas**: Perspectivas atuais sob a ótica do etnodesenvolvimento. *Rev. Bras. de Agroecologia*, v. 4, n. 2, nov. 2009.

DRUCKER, Peter. **A sociedade pós-capitalista**. São Paulo: Pioneira, 1993.

ECHEGARAY, Fabián. **A crise ambiental e o impacto sobre o capitalismo**. Disponível em: <<http://www.ideiasustentavel.com.br/2011/04/a-crise-ambiental-e-o-impacto-sobre-o-capitalismo/>>. Acesso em 15 maio 2011.

FERREIRA, José Alex Soares. **As relações comerciais entre a comunidade indígena WaiWai (maloca anauá) e a comunidade de São Luiz**: A partir da década de 1950. Monografia de graduação (Universidade Estadual de Roraima, Licenciatura Plena em História), São Luiz, 2010.

FUNAI. **Coletânea de documentos da terra indígena Wai-Wai**. Brasília: Ministério da Justiça, 2008.

_____. **Os índios no Brasil**. 2009. Disponível em: WWW.funai.gov.br/indios/fr_conteudo.htm. Aceso em 24 out 2011.

_____. **Instrução Normativa Nº 01/95PRESI**. Normas que Disciplinam o Ingresso em Terras Indígenas com Finalidade de Desenvolver Pesquisa Científica. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/projetos/Plano_editorial/Pdf/Legis4/cap11-pesquisa.pdf>. Acesso em 10 maio 2011.

GUTIERREZ, Inácio Pereira. 2006. **A grande árvore**. Monografia (Graduação em Licenciatura Intercultural) – Universidade Federal de Roraima. Instituto Insikiran de Formação Indígena. Boa Vista, 2006.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Terras Indígenas Protegem a Amazônia**. Disponível no em: <<http://www.socioambiental.org/website/parabolicas/edicoes/edicao49/reportag/p05.htm>>. Acesso em: 26 abr. 2011.

_____. **Povos Indígenas no Brasil: WaiWai**. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/waiwai>>. Acesso em 27 out 2011.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Sinopse do Censo Demográfico**. 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/sinopse/default_sinopse.shtm>. Acesso em 05 jun 2011.

_____. **População residente - Cor ou raça : indígena**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=rr&tema=resultprelamostra_censo2010>. Acesso em 26 out 2011.

LABES, Emerson Moisés. Questionário: do planejamento à aplicação na pesquisa. Chapecó. Grifos. 1998.

LAVORATO, Marilena Lima de Almeida. **A importância da consciência ambiental para o Brasil e para o Mundo**. 2006. Disponível em: http://www.ambientebrasil.com.br/composer.php3?base=./gestao/index.html&conteudo=./gestao/artigos/ma_brasil.html. Acesso em 07 maio 2011.

LITTE, Paul E. Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. *Tellus*. Campo Grande, ano 2, n. 3, p. 33-52, out 2002.

LUCIANO, G. S. Um “olhar indígena” sobre assistência técnica e extensão rural. In: VERDUM, R. (org). **Assistência técnica e financeira para o desenvolvimento**

indígena: possibilidades e desafios para as políticas públicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005. p.79-102.

_____. **O índio brasileiro:** o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MALTHUS, Thomas Robert. Causas do crescimento da população e dos alimentos. In: SMITH, Adam; RICARDO, David; MALTHUS, Thomas Robert. **A economia clássica**. Rio de Janeiro: Forense, 1978. p. 217-223.

MANIKW, N. Gregory. **Introdução a economia**. São Paulo: Cengage Learning, 2008.

OLIVEIRA, Leonor Valentino de. **O cristianismo evangélico entre os WaiWai:** alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

QUEIROZ, Ruben Caixeta de. **Trombeta-Mapuera:** território indígena. Brasília: FUNAI/PPTAL, 2008.

RORAIMA, Governo do Estado. **Conjunturas e oportunidades**. Secretaria de Estado do Planejamento e Desenvolvimento. Boa Vista, 2009.

_____. **Indicadores econômicos de crescimento e desenvolvimento do Estado de Roraima**. Secretaria de Estado do Planejamento e Desenvolvimento. Boa Vista, 2010.

SCHRODER, Peter. **Economia indígena:** situação atual e problemas relacionados a projetos indígenas de comercialização na Amazônia. Pernambuco: Editora Universitária UFPE, 2003.

SEBRAE-RR. **Materiais promocionais do Projeto Florestar:** Logomarca de comercialização da Castanha-do-Brasil. 2011

_____. **Relatório de consultoria:** Boas Práticas de Manejo da Castanha-do-Brasil nas comunidades WaiWai. 2011.

SOUSA. C. N. I. de. Projetos indígenas focados em atividades econômicas: panorama geral da experiência do PDPI. In: SOUSA, Cássio Noronha Inglês; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro; WENTZEL, Sondra (Orgs.). **Povos indígenas:** projetos e desenvolvimento. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 37-64p.

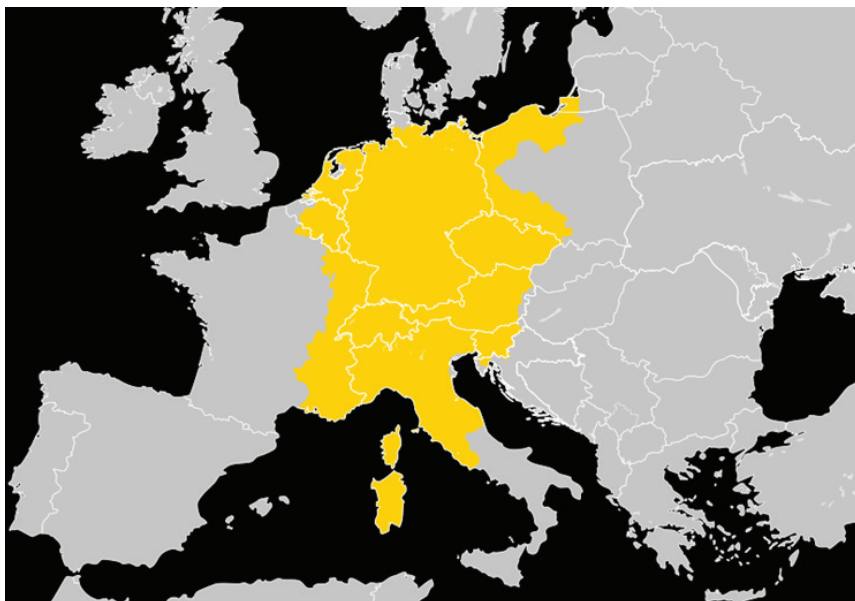
TOMAZ, Cícero. **Sistema capitalista contemporâneo e educação corporativa:** a nova era do capital e trabalho. 2010. Disponível em: < <http://www.webartigos.com/artigos/sistema-capitalista-contemporaneo-e-educacao-corporativa-a-nova-era-do-capital-e-trabalho/30896/>>. Acesso em 18 out 2011.

TONINI, Hélio et al. Avaliação de espécies florestais em área de mata no Estado de Roraima. **Cerne**, Lavras, v. 12, n. 1, p. 8-18, ./.. 2006.

UCHOA, Maria Aparecida José dos Santos et. al. **A Influência da Religião Cristã em Etnias Indígenas:** História e Comunidade WAIWAI do Rio Anauá. Monografia de graduação (Universidade Estadual de Roraima, Licenciatura Plena em História), São Luiz, 2011.

Viajantes alemães até o começo do Século XX no Brasil

Eckhard Ernst Kupfer¹



Sacro Império Romano-Germânico (século XVII até 1806)

Quando usamos os termos “alemães” e “Alemanha” no contexto histórico, precisamos sempre lembrar que existiu por quase novecentos anos o Sacro Império Romano-Germânico (fundado no século X), cujo território abrangia a atual Alemanha, parte da Itália, da França, da Polônia, Bélgica, Holanda, Suíça, Áustria, além da República Tcheca e da Eslováquia. Porém, no decorrer dos séculos, as fronteiras e os domínios mudaram constantemente. O Império na época também não possuía um idioma único. O que unia o Império era a Igreja Católica e a autoridade

¹ Diretor do Instituto Martius-Staden, jornalista e escritor

dos papas. O Sacro Império Romano-Germânico foi oficialmente dissolvido em 1806.

Em 1871, o chanceler prussiano Otto von Bismarck conseguiu unir novamente alguns reinos, ducados e principados, incluindo as cidades independentes, como, por exemplo, Hamburgo e Bremen, em um novo Império Alemão. Fiz esse pequeno percurso histórico somente para explicar que, quando falamos de “Alemanha” e de “alemães” antes de 1871, podemos incluir outros territórios nacionais e idiomas. Não é o mesmo que falar sobre a Alemanha de hoje.

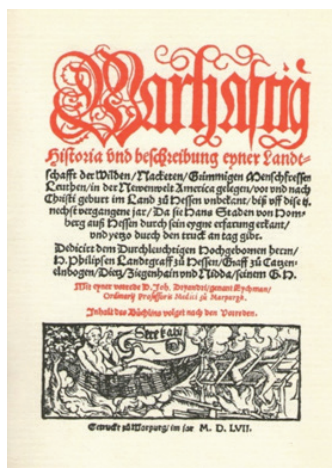
O primeiro alemão historicamente bem documentado a visitar o Brasil foi o aventureiro Hans Staden. Ele viajou duas vezes ao país, entre 1548 e 1555. A primeira viagem partiu de Lisboa com destino a Pernambuco e a segunda viagem participou de uma embarcação espanhola, que saiu de Sevilha com destino a Rio da Prata, hoje Buenos



Mapa do novo império alemão 1871



Aires. Nessa viagem, o navio naufragou perto da ilha de Santa Catarina, onde os marinheiros esperaram durante dois anos para serem resgatados. Quando um navio rumo à Europa os levou, chegaram somente até a cidade de São Vicente na capitania de São Paulo, onde a embarcação naufragou outra vez. Lá, Hans Staden aceitou ser contratado como artilheiro para proteger o Forte de São Felipe da Bertioga, que serviu como controle de entrada para



navios ao canal para Santos. Em 1554, durante uma excursão de caça, foi capturado pelos Tupinambás e levado para a aldeia desse tribo indígena em Ubatuba. Ficou prisioneiro por 9 meses e foi ameaçado várias vezes de ser devorado. Após a sua liberação, em uma negociação que envolveu troca de presentes entre os Tupinambás e os franceses que dominavam a Bahia do Rio de Janeiro, Staden voltou à sua terra natal, o estado de Hessen, e publicou, em 1557, o primeiro relato

em forma de livro sobre o Brasil: *Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden/Nacketen/Grimmigen Menschenfresser Leuthen/in der Newenwelt America gelegen*. A história se tornou um *best-seller* por sua descrição autêntica do canibalismo nas Américas.

No século XVII foi um outro alemão que marcou presença no Brasil, Maurício de Nassau, administrador da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, em Pernambuco, entre 1637 e 1644. Ele ajudou o crescimento da região que passou por um período de desenvolvimento cultural e econômico. Durante a sua gestão, viveu no Brasil também o matemático e naturalista George Marcgraf, que participou da pesquisa para a obra *Historia Naturalis Brasiliae*, publicada na Holanda em 1648.

Houve uma disputa não esclarecida sobre quem seria o autor da publicação: George Marcgraf ou Guilherme Piso. Porém, fato é que se trata de uma das primeiras publicações científicas e geográficas sobre o Brasil.

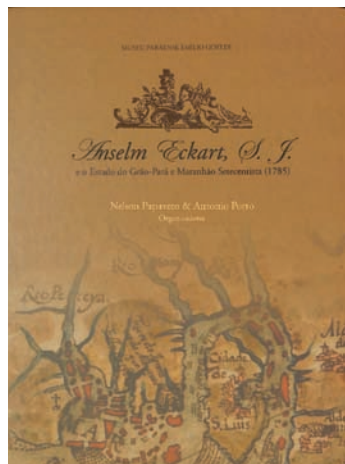
O livro: *Historia Naturalis Brasiliae* publicado em 1648 por



Maurício de Nassau-Siegen

Ludwig N. Barlaeus, é um documento autêntico dos anos prósperos da gestão de Maurício de Nassau no Brasil.

Uma importante contribuição aconteceu a partir do século XVII, com a presença da Companhia de Jesus no Estado do Grão-Pará e Maranhão. João Felipe Bettendorf chegou como missionário jesuíta em 1661 e se tornou o principal responsável pelas missões amazônicas de 1668 a 1674. O legado que ele deixou foi publicado na *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, escrita entre 1694 e 1698, o ano da sua morte. Hoje essa obra é uma das principais fontes primárias da história da Amazônia colonial.



História Naturalis Brasilia

Um outro missionário jesuíta alemão que permaneceu somente

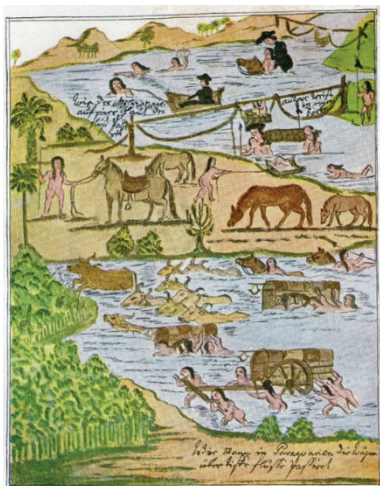


Jesuítas do século XVII

quatro anos nas aldeias missioneiras dos rios Xingu e Madeira foi: Anselmo Eckart de Mogúncia (Mainz). Ele publicou várias obras, como o seu relato etnográfico sobre o norte do Brasil: *Viagem de alguns Missionários da Companhia de Jesus nas Américas*,

de 1785, considerado até hoje de importante valor, complementando e atualizando os relatos dos pioneiros do século XVI, como Hans Staden e Ulrich Schmidl.

Com essa curta reflexão sobre os viajantes alemães no Brasil em séculos anteriores, aproximamo-nos do tema deste artigo. Gostaria porem ainda mencionar a importância de Alexander



von Humboldt. Ele influenciou quase todos os viajantes naturalistas do século XIX. Em 1799, Humboldt iniciou sua expedição na Venezuela, descendo o Rio Orinoco até o encontro com o Rio Negro, e pretendia continuar ao sul para comprovar a conexão dessas duas estradas de navegação. Porém, ao chegar ao posto de fronteira com o Brasil, a sua entrada foi negada e ele não pôde explorar o país. Continuou a sua viagem passando por Cuba, Trinidad,

Equador, Colômbia, Peru, México e Estados Unidos, onde foi recebido pelo Presidente Thomas Jefferson.

Com a transferência da capital de Lisboa para o Rio de Janeiro, chegaram também alguns alemães ao país, como, por exemplo, Ludwig Wilhelm von Eschwege, que fora contratado em 1802, por indicação de José Bonifácio de Andrada e Silva, como diretor de Minas em Portugal. Na mesma função, transferiu-se para o Brasil em 1810. Foi responsável pela organização da mineração no Brasil, instalou técnicas produtivas, assegurou que as normas e as leis do governo fossem cumpridas e organizou a comercialização dos minerais.



Missionários cruzando um rio

Outro alemão vindo de Portugal foi o engenheiro Frederico Luiz Guilherme Varnhagen, um colega do Barão de Eschwege. Foi enviado para o interior de São Paulo a fim de avaliar e supervisionar a primeira fábrica de ferro em São João de Ipanema, perto de Sorocaba. Teve que superar os conflitos com o então



Ludwig Wilhelm von Eschwege

diretor sueco, Hedberg, que não conseguia iniciar uma produção de ferro eficiente. Em 1815, Varnhagen assumiu a diretoria. No ano seguinte nasceu, em São João de Ipanema, o seu filho Francisco Adolfo, o futuro Visconde de Porto Seguro, mais tarde chamado “pai da história do Brasil”. Frederico permaneceu no país até 1821 e conseguiu, em 1818, produzir a primeira fornada de ferro líquido.

Com a abertura dos portos, em 1808, o interesse de viajantes europeus aumentou. Um dos primeiros cientistas alemães foi o príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, que desembarcou no Rio de Janeiro em 1815. Antes da viagem, encontrou-se com Alexander von Humboldt e recebeu dele valiosas orientações e dicas. No Rio de Janeiro, foi recebido pelo cônsul da Rússia, Barão Georg Heinrich von Langsdorff, que chegará ao Brasil em 1813 e já possuía uma fazenda e um

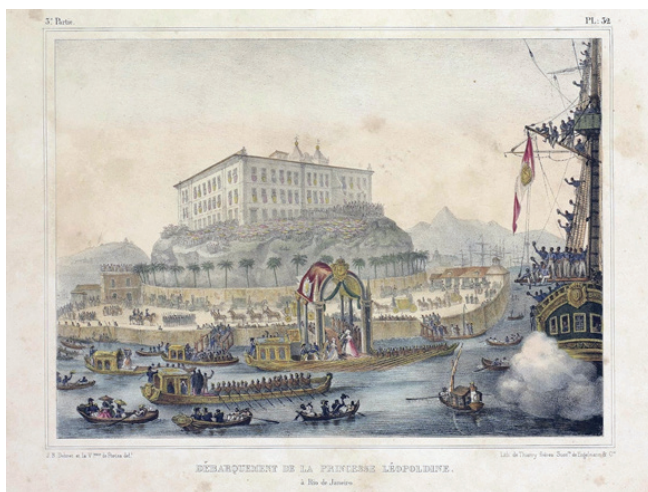


Altos fornos da fábrica de ferro de Ipanema século XIX

engenho instalado no interior do estado. Lá, Wied-Neuwied encontrou os cientistas alemães Georg Wilhelm Freyreiss, zoólogo, e Friedrich Sellow, botânico de Berlim. Sellow havia chegado em 1814, também com uma recomendação de Humboldt. Freyreiss e Sellow participaram da expedição do príncipe pelos estados de Rio de Janeiro, Espírito Santo, Bahia e o interior de Minas Gerais. Wied-Neuwied pesquisou plantas, caçou animais e os classificou pelo sistema de Lineu. Também se interessou pela população local e os povos indígenas. Sua descrição do grupo dos Botocudos é muito detalhada. O estudo da língua deles se tornou referência. Em 1817, concluiu a viagem e, em 1820, publicou seu livro *Viagem para o Brasil nos anos de 1815 a 1817*. Posteriormente viajou pelos Estados Unidos e se tornou um dos mais importantes pesquisadores dos povos nativos desse país.



Príncipe Maximiliano, de Wied-Neuwied com seu ajudante Quack



Chegada da princesa Leopoldina no Rio de Janeiro

O interesse europeu pelo Brasil se intensificou com o casamento da princesa Leopoldina de Habsburgo com o príncipe Pedro I, em 1817. A jovem princesa tinha um grande interesse pelas ciências naturais e veio acompanhada de uma comitiva de cientistas europeus, chamada “Missão Austríaca”, uma das maiores expedições científicas já realizada nas Américas, sob a liderança de Johann Christian Mikan. Vieram também o botânico Johann Emanuel Pohl, que viajou pelo país até 1821; o zoólogo Johann Natterer, que percorreu o país até 1835 e levou para Viena uma imensa coleção de animais, principalmente insetos, e amostras de plantas. Parte dessas coleções pode ser encontrada no atual Museu de Etnologia e Museu de História Natural de Viena. Infelizmente, muito material se perdeu em um incêndio no acervo durante a Revolução de 1848.

A expedição de maior sucesso foi a viagem dos dois bávaros Johann Baptist von Spix, zoólogo, e Carl Friedrich Philipp von Martius, botânico, enviados pelo rei Maximiliano I José da Baviera, avô da princesa Leopoldina, com a Missão Austríaca. Eles iniciaram

a sua viagem no Rio de Janeiro, em dezembro de 1817, passando por São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Piauí e Maranhão, onde embarcaram para Belém do Pará, iniciando o trecho mais importante da viagem pelo Rio Amazonas até as fronteiras com o Peru e a Colômbia. Após ao retorno para a Baviera em 1820 foi publicado o relato de 3 volumes *Viagem no Brasil*. O resultado da expedição foi uma imensa coleção de espécies de plantas, peixes, mamíferos e insetos, além de amostras geológicas e peças etnográficas. Como Spix faleceu seis anos após a expedição, provavelmente em razão de uma infecção que pegou durante a viagem, a análise, a catalogação e a

publicação dos resultados ficou por conta de Martius. Por mais de quarenta anos, ele se dedicou às pesquisas relacionadas à viagem



trabalhando no Jardim Botânico de Munique. Como resultado foi publicada a obra *Flora Brasiliensis* em 15 volumes sobre as plantas coletadas durante a viagem.

O Barão de Langsdorff, na função de Cônsul da Rússia no Brasil manteve uma fazenda bem instalada aos redores de Rio de Janeiro. Ele inspirou e estimulou vários viajantes, mas o grande sonho dele era organizar uma expedição própria. Finalmente em 1821 chegaram os recursos de São Petersburgo. Durante uma viagem pela Europa, contratou o botânico alemão Ludwig Riedel, os desenhistas Johann Moritz Rugendas, Hercule Florence Adrien Taunay para fazer parte da expedição. A viagem passou pelas regiões do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Mato Grosso e procurou chegar à Amazônia por vias fluviais. Foram percorridos 17 mil quilômetros. A expedição teve vários contratempos, como, por exemplo, o



Barão de Langsdorff

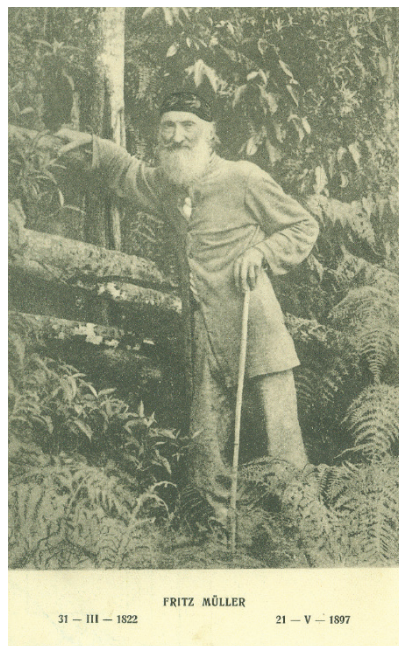
desentendimento entre Langsdorff e o desenhista Rugendas, que se desligou do grupo, e o afogamento de Taunay no Rio Guaporé. O próprio Langsdorff pegou malária e perdeu a memória. Assim, coube a Florence assumir a continuação da viagem e as anotações no diário. O material coletado foi enviado para a Rússia, onde ficou guardado por mais de cem anos, sem ser catalogado. A publicação do diário de Florence aconteceu em 1875, e o diário de Langsdorff foi publicado no Brasil somente em 1997. O legado mais conhecido dessa expedição são as pinturas e os desenhos de Rugendas, que foram publicados em Paris, em 1835, sob o título: *Voyage pittoresque dans le Brésil*.

A partir de um Decreto Real de 1820, o Brasil conseguiu contratar soldados, agricultores e artesãos alemães. Assim começou oficialmente a imigração alemã ao Brasil, com a fundação de São Leopoldo em 1824. Uma das colonizações alemãs mais famosas é



Cidade de Blumenau no de 1900

a de Blumenau, fundada em 1850. O médico Hermann Blumenau recebeu a tarefa de atrair colonos para as margens do Rio Itajaí a fim de fundar uma nova colônia alemã. Entre os primeiros colonos estava o médico Fritz Müller, que decidiu emigrar em 1852, em razão da situação política da Alemanha na época. Müller iniciou sua vida no Brasil como professor em um colégio católico em Florianópolis. Já nessa época, coletava crustáceos nas praias e estudava a evolução desses animais. Voltando para Blumenau, viajou pelo estado de Santa Catarina, coletou borboletas e estudou a reprodução de baratas. Müller foi informado por seu irmão Hermann que Charles Darwin havia publicado a célebre obra: *A Origem das Espécies*. Müller e Darwin começaram a trocar cartas, e o médico alemão se tornou um pesquisador de campo, comprovando a teoria de Darwin com os animais que coletava. Poste-



Fritz Müller

riormente foi contratado pelo Museu Nacional como naturalista viajante. A correspondência entre os dois cientistas continuou até a morte de Darwin, que apelidara Müller de “Príncipe dos Observadores”.



Participantes da 2ª expedição de Karl von den Steinen

O Alto Xingu era, até o século XIX, uma região desconhecida. Por volta de 1750, o missionário Rochus Hundertpfund, da Companhia de Jesus, explorou uma parte do rio. Em 1842, o príncipe alemão Adalbert da Prússia passou pela região, porém somente quarenta anos mais tarde o médico Karl von der Steinen descobriu a bacia e os nascentes do rio e encontrou povos indígenas que ainda não tinham tido contato com a chamada civilização. Steinen foi acompanhado por seu primo Wilhelm, um desenhista, e pelo físico Otto Clauss. Eles elaboraram o mapeamento do Rio Xingu e coletaram peças etnográficas para o Museu de Etnologia em Berlim. Depois dessa primeira expedição em 1884, Steinen retornou em 1897 mais bem preparado, acompanhado pelo médico e fotógrafo Paul Ehrenreich, seu primo Wilhelm e o matemático e geógrafo Peter Vogel. Nessa expedição, visitaram grupos indígenas diferentes e coletaram mais de 1.200 peças etnográficas. Em 1892, foi publicado um vocabulário do idioma Bakairi. O mérito de Steinen foi ter introduzido o método chamado hoje “trabalho de campo”.

Ele colocou a etnologia em uma sólida base científica, abandonando a visão eurocêntrica e valorizando a cultura indígena.

A princesa Therese de Baviera era a filha do príncipe Luitpold que governou o estado de 1886 até 1912. Therese que se apaixonou pelo seu primo Otto, que infelizmente desenvolveu uma doença mental, nunca mais se interessou por um relacionamento patrimonial. Já muito jovem começou a estudar as ciências naturais e pesquisou em viagens. A partir de 1871 viajou para diversas países na Europa e África e no decorrer dos próximos anos aprendeu 12 idiomas.



Expedição Therese Prinzesa da Baviera

No dia 17 de junho de 1888 embarcou com o navio *Madeira de Lisboa* para Belém/Para, onde chegou no dia 26. Ela e a sua equipe de um mordomo, uma governanta e um administrador iniciaram as suas pesquisas subindo o rio Amazonas até Manaus e retornando para Belém. No dia 28 de julho embarcaram de Belém para Maranhão, Ceará, Rio Grande do Norte e Bahia até chegando no Rio de Janeiro no dia 14 de agosto. De lá percorreram Minas Gerais e Espírito Santo subindo o Rio Doce e voltaram para a capital no dia 17 de setembro. Foi feita ainda uma visita ao Dom Pedro II em Petrópolis e uma excursão para São Paulo antes de o grupo voltar no dia 10 de outubro para Lisboa.

Durante a viagem tiveram intensos contatos com a natureza bem como com várias etnias brasileiras, além disso juntaram uma rica coleção de plantas, pássaros e outros animais que foram levados ao vivo para Munique e viviam com a princesa durante anos. No anexo do relato da viagem ela descreve a convivência e o comportamento dos animais no novo ambiente na Baviera. Os objetos artesanatos foram entregues ao museu etnológico de Munique.

A importância da viagem é que ela era uma mulher. Na época quanto mulheres nem poderiam visitar escolas superiores ou universidades para se formar em ciências. Pela insistência da princesa Therese o seu pai autorizou no ano de 1902 que mulheres poderiam se matricular na universidade de Munique.

Em 1898, o etnólogo Theodor Koch participou de sua primeira expedição ao Xingu, sob a coordenação de Herrmann Meyer. Porém os resultados não alcançaram os objetivos. As viagens seguintes de 1903 a 1905 no Alto Rio Negro e no Rio Japurá trouxeram melhores resultados. Após essa viagem, Theodor adicionou ao sobrenome sua cidade natal: Koch-Grünberg. Sua terceira expedição é considerada a mais importante: do Rio Roraima até o Orinoco na Venezuela, onde conseguiu tirar mais de mil fotografias, fazer 85 gravações em áudio, registros em filme e a identificação de 21 idiomas indígenas. Coletou lendas e mitos, relatos sobre costumes e identificou etnograficamente os grupos indígenas. Na última expedição, em 1924, no Rio Branco, Koch-Grünberg faleceu de malária. Seus relatos, publicados em cinco volumes, permanecem até hoje como uma obra-prima sobre as pesquisas etnográficas em diversas regiões amazônicas, enriquecida por fotografias e gravações autênticas.



Koch-Grünberg sentado

Conclusão

A apresentação demonstra que este país enorme, com sua rica biodiversidade e seus povos diferentes, atraiu desde cedo aventureiros, religiosos e cientistas alemães. Os motivos variaram: da exploração e descoberta de terras e espécies novas, passando pela realização de pesquisas científicas profundas até o desenvolvimento de atividades econômicas e servem para mostrar o rico contexto transcultural entre o Brasil e a Alemanha do século XIX.

A Comunidade da Missão (TEFÉ-AM): memória e identidade

*Thaila Bastos da Fonseca*¹

*Veronica Prudente Costa*²

A tradição da cultura oral é uma característica predominante em comunidades tradicionais. As lendas, os mitos, as práticas tradicionais, os costumes, as crenças e as tradições são heranças deixadas pelos nossos antepassados através da cultura da oralidade. A narrativa oral é um instrumento pelo qual essas comunidades podem afirmar suas identidades culturais. Através da preservação da memória pode-se compreender o processo de construção histórica do local onde a Comunidade está inserida. De acordo com Pollak:

[...] a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992, p. 05).

Para o autor, a memória é um meio pelo qual uma comunidade pode construir e legitimar a sua identidade, bem como perpetuar as heranças dos antepassados através da preservação de suas reminiscências e dos aspectos culturais existentes nesta localidade. E isso, pode ser utilizado como fonte histórica e de conhecimento para as gerações vindouras. Segundo Pollak (1992), as lembranças estão presentes no meio social há séculos, elas vagueiam entre os humanos, são transmitidas entre famílias ou grupos sociais. Mesmo

¹ Graduada nas licenciaturas de Letras/Língua Portuguesa e Letras/Língua Inglesa pelo CEST-UEA; Especialista em Metodologia do Ensino de Língua Portuguesa e suas Literaturas- CEST-UEA; Mestra em Ciências Humanas-PPGICH-UEA; Professora de Língua Portuguesa e Língua Inglesa (SEDUC-AM).
E-mail: thailabastos@yahoo.com

² Professora Adjunta da UFRR; orientadora. E-mail: veronica.prudente@ufr.br

as lembranças “proibidas”, “indizíveis” ou as “vergonhosas” (como por exemplo, as lembranças de guerras ou distúrbios) estão vivas nas memórias coletivas e “são zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais e passam despercebidas pela sociedade globalizante” (POLLAK, 1992, p. 6).

Através da memória é possível conhecer a sua própria história e afirmar a sua identidade cultural. Conservar essas lembranças por intermédio do registro escrito é uma das formas de fortalecer os valores e as crenças deixados pelos povos ancestrais. Assim, “todo ser humano, toda coletividade deve irrigar sua vida pela circulação incessante entre o passado, no qual reafirma a identidade...” (MORIN, 2000, p. 118). As narrativas amazônicas se perpetuam até hoje no imaginário dos agricultores, pescadores e moradores de zonas campesinas, através da memória. São histórias transmitidas de geração para geração através da cultura da oralidade. Essas narrativas apresentam fatos históricos que evidenciam o rico imaginário dessas pessoas.

A memória pode ser entendida também como a presença viva do passado. É construída através de fragmentos constituídos na imaginação humana. São estilhaços de recordações que emergem conforme a capacidade de armazenamento de cada pessoa. As reminiscências são elementos representativos de um passado, que afloram através de pequenos fragmentos, nunca em sua totalidade. A lembrança é uma característica individual dos seres humanos e cada pessoa descreverá a sua de acordo com sua capacidade de registrar eventos passados, pois guardamos em nossas lembranças, somente aquilo que queremos, ou seja, o que nos é significativo. Conforme Matos & Sena (2011, p. 96) embora “não possamos impedir que certas lembranças afluam, mas podemos controlar a forma como essas lembranças saíam da esfera do íntimo, do privado, e ganharão vida própria no público”.

Preservar a memória de um povo é contribuir para uma construção histórica e identitária no presente. Ela pode ser individual ou coletiva, não segue uma linearidade, porque são registros da imaginação humana, transmitidos através da oralidade. Assim, Pierre Nora afirma que:

A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam: ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções... A memória instala a lembrança no sagrado [...] (NORA, 1993: 9).

Apesar de ser um fenômeno sempre atual, a memória está constantemente associada às crenças e ao imaginário das pessoas. Ela não é uma percepção “verdadeira” da realidade, mas a interpretação do real atrelada às crenças, costumes e tradições de um determinado povo. Carrega elementos subjetivos conectados ao modo como é interpretado determinado fato histórico. A memória não pretende representá-lo como ele é de fato, pois cada pessoa possui um relacionamento com as suas reminiscências. Benjamin salienta que “tudo o que é lembrado, pensado, conscientizado, torna-se alicerce, moldura, pedestal, fecho de seus pertences” (BENJAMIN, 1987 p. 228), sendo, assim, capaz de proporcionar vestígios historiográficos significativos para a legitimação de uma identidade cultural.

Neste sentido, torna-se relevante evidenciar a fala do morador 1, quando questionado a respeito de como eram esses momentos de partilha de memórias:

Quando nós “era” pequeno, nós ouvia muitas histórias, de bicho que virava gente, de encantamento, tanto é que nós só pescava e colhia aquilo que a mata dava, nós não tinha ganância na vida não. E se crescesse o olho a mãe da mata aparecia e deixava o homem doido. Nós “ouvia” as coisas atentamente era muito bom, pois nós se reunia todo mundo num bolo só e depois íamos dormir com um medo medonho das histórias das visagens. “Era” momentos de muitas felicidades. (Entrevista realizada em outubro de 2017)

É possível notarmos, em sua fala, que essas histórias trazem ensinamentos que são pertinentes para o mundo contemporâneo, principalmente em uma sociedade voltada predominantemente para o consumo. Evidencia a preocupação desses moradores apenas com o necessário para a sobrevivência. E caso o espírito da ganância aflorasse, as consequências seriam sérias, “tanto é que nós

só pescava e colhia aquilo que a mata dava, nós não tinha ganância na vida não. E se crescesse o olho a mãe da mata aparecia e deixava o homem doido”. O respeito com a mãe natureza é evidente, pois é ela que assegura o sustento de todos que nela vivem. O temor é um fator pertinente também, posto que, se a ambição predominasse, seriam severamente castigados com a loucura, e eles temiam isso.

A presença das pessoas como testemunhas do passado é muito importante, pois, ao ouvi-las, descobrimos que elas têm sempre algo importante a nos dizer e que pode contribuir para a construção histórica de determinado povo. Thompson (1992) percebeu a riqueza e a importância da memória dos sujeitos anônimos e como o jeito do entrevistado contar “estórias” sobre o passado era uma alternativa perfeita para a história social. A memória permite a inserção do sujeito no processo histórico e produtor de histórias e feitos de seu tempo.

As memórias permitem o diálogo com variadas formas de conhecimentos. Santos (2008) afirma que o “conhecimento do senso comum tende a ser um conhecimento mistificado e conservador, mas, apesar disso, tem uma dimensão utópica e libertadora que pode ser ampliada através do diálogo com o conhecimento científico”. (SANTOS, 2008, p. 89). Para o autor, é necessário privilegiar outras formas de conhecimentos, pois as crenças são parte integrante da nossa identidade. As memórias agregam formas de conhecimentos e “todos os conhecimentos são testemunhais porque o que conhecem sobre o real (a sua dimensão ativa) se reflete sempre no que dão a conhecer sobre o sujeito do conhecimento (a sua dimensão subjetiva)” (SANTOS, 2010, p. 58).

Levando em consideração que os aspectos memorialísticos do senso comum são conhecimentos testemunhais, que contribuem para o registro histórico de uma localidade, torna-se relevante evidenciar a fala do morador 2:

As histórias que nossos pais nos “contava” era muito boa. Algumas “dava” medo, mas ensinava de tudo. Era um momento sagrado na nossa família quando chegava “a boca da noite”³.

³ “A boca da noite” é uma expressão fortemente utilizada pelos moradores da Comunidade da Missão que significa o momento em que a noite vem chegando, ou melhor, ao anoitecer.

Naquela época a gente não tinha essa coisa de televisão e de luz elétrica não. Eu ficava matutando se tudo aquilo que eles diziam era verdade, mas ninguém desmentia e nem “remendava”⁴, pois tinha medo de castigo. Quando nós “ia” para o “centro”⁵ e ouvia alguma coisa no meio do caminho não remendava e nem dava um pio, porque nós sabia que era a mãe da mata experimentando nosso medo. (Entrevista realizada em outubro de 2017)

Por intermédio desta narrativa podemos perceber que o narrador gostava das histórias que ouvia e reconhecia a sua contribuição como fonte ensinamento. Eram momentos de respeito para todos na casa, apesar de este morador duvidar por um instante dos fatos narrados, ele reconhecia e acreditava nas consequências dessas histórias para sua vida. Hoje elas oportunizam conhecermos os vestígios de uma ancestralidade e o respeito das pessoas para com aqueles que transmitiam essas informações. Portanto, privilegiar toda e qualquer forma de conhecimento através da conservação das memórias de pessoas antigas é possível. Santos (2010) reconhece que, através de uma “Ecologia de Saberes”, se expande o caráter testemunhal dos conhecimentos de forma a abarcar igualmente as relações entre o conhecimento científico e não científico, alargando, deste modo, o alcance da intersubjetividade com o interconhecimento e vice-versa.

As memórias oferecem uma produção recente, porém quando analisadas podem propiciar novos campos de pesquisa. Elas estão carregadas de conhecimentos intersubjetivos, mas, sobretudo, de caráter testemunhal que promovem o conhecimento da historiografia do lugar onde as pessoas vivem. Esses campos vão além da historiografia de um determinado lugar, eles conservam lembranças, crenças e um conjunto de saberes tecidos pelos seres humanos. Mas, para isso, é necessário reconhecer a memória como subsídio para o conhecimento dos aspectos culturais de uma ancestralidade.

⁴ “remendava” significa duvidar das pessoas que contavam as histórias de forma irônica, ou seja, ironizar os fatos que eram narrados.

⁵ Local chamado pelos moradores da Missão para realização da plantação da roça, colheita, fabricação de farinha, bolos, tucupis, tapiocas e outros. É neste lugar que as casas de farinha são construídas porque é distante da Comunidade

Através das memórias, podemos construir e legitimar as identidades culturais, as quais não são estáticas, são conjuntos identitários que vão surgindo com o tempo. São identificações que nascem com a modernidade. Ter uma identidade é possuir uma identificação, um pertencimento. Segundo Bauman (1999, p. 32), “parece ser uma das necessidades humanas mais universais, embora, seu reconhecimento como necessidade esteja longe de ser universal - uma evidência historicamente simultânea à sua fragilidade”. De acordo com o autor, a marca da modernidade é a “ampliação do volume de sua mobilidade” e, conseqüentemente, o enfraquecimento da influência da localidade.

Neste sentido, o processo de construção identitária está cada vez mais fragmentado e múltiplo em decorrência do avanço da modernidade, e isso contribui para a pluralização das identidades e o enfraquecimento da cultura local. Este enfraquecimento, da solidez das identidades, está associado à ideia de que “o pertencimento e a identidade não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, dependendo das decisões que o indivíduo toma e a sua determinação de se manter firme a tudo isso” (BAUMAN, 2005, p.17). Isto são fatores decisivos tanto para o pertencimento quanto para a identidade.

A identidade cultural de comunidades tradicionais estabelece uma profunda relação com a natureza, consolidando o fecundo e rico imaginário desse povo. Neste aspecto, torna-se significativo evidenciarmos a fala do morador 5:

Pra mim é muito bom saber que nós “tamo” sendo ouvido, que nossa vida e história vai ser mostrada, que nossos netos e bisnetos hão de poder conhecer as coisas que era contada pelos antigos. Os antigos tinha uma tradição e nos ensinava as coisas da nossa terra, o respeito com os nossos antepassados e se isso “num” for dito e revivido, vai morrer e vai ser como se “nós não tivesse” história. (Entrevista realizada em outubro de 2017)

Mediante a narrativa, percebemos a riqueza do conhecimento ancestral, mas para que haja a perpetuação das reminiscências e das heranças esses saberes precisam ser viabilizados e registrados, numa tentativa de resistência do saber local. Suas narrativas

precisam ser pensadas e difundidas dentro de uma perspectiva científica para a legitimação de sua identidade.

Os povos ancestrais da Amazônia têm uma tradição que é fonte de ensinamentos, e se não forem “dito e revivido” irão se extinguir. O período colonial foi uma tentativa de apagar as suas culturas, seus hábitos, suas crenças, seus costumes e sua sabedoria popular, para seguirem o modelo padrão cultural imposto pelos colonizadores. Dessa forma, podemos afirmar que este período desestabilizou as identidades culturais dos povos colonizados, que entraram em crise, dando origem a outras identidades e conjuntos identitários, que enfraqueceram os aspectos da cultura local, mas não os extinguiram e é dentro desta perspectiva, que a presente pesquisa se configura, na tentativa de endossar as identidades culturais que se desestabilizaram.

Na realidade, quando a identidade perde as âncoras sociais a identificação torna cada vez mais importante para as pessoas que buscam desesperadamente um “nós”. E nisso, cresce a ânsia e as tentativas de encontrar ou criar novos grupos com os quais vivencie o pertencimento para enfim, facilitar a construção da identidade. Porém, “as identidades ganharam livre curso, e agora cabe a cada indivíduo, homem ou mulher, capturá-las em pleno voo, usando os seus próprios recursos e ferramentas”. (BAUMAN, 2005, p. 35), para entendermos melhor o autor destaca que:

O anseio por identidade vem do desejo de segurança, ele próprio um sentimento ambíguo. Embora possa parecer estimulante no curto prazo, cheio de promessas e premonições vagas de uma experiência ainda não vivenciada, flutuar sem apoio num espaço pouco definido, num lugar teimosamente, perturbadoramente, “nem-um-nem-outro”, torna-se a longo prazo uma condição enervante e produtora de ansiedade. Por outro lado, uma posição fixa dentro de uma infinidade de possibilidades também não é uma perspectiva atraente. Em nossa época líquido-moderna, em que o indivíduo livremente flutuante, desimpedido, é o herói popular, “estar fixo” – ser “identificado” de modo inflexível e sem alternativa é algo cada vez mais malvisto (BAUMAN, 2005, p. 35).

A identidade está relacionada à intensa fragmentação social

produzida pelo avanço da modernidade. Ela é um processo em construção, modelado pelas ações das pessoas que partilham coisas em comum. O conceito de identidade é oportuno para pensar a diferença num mundo onde a fragmentação das opções de vida foi multiplicada ao extremo, e múltiplas alternativas se apresentam a qualquer pessoa. Neste sentido, as identidades nascem sem a preocupação com estabilidade, continuidade ou qualquer ideia de completude. As pessoas podem modelar a sua identidade pessoal a partir de várias identidades combinando e partilhando várias experiências identitárias. Desse modo, as identidades comportam tanto as nossas heranças culturais como novas formas de pensar o mundo.

Por vivermos em uma era “Líquido-Moderna⁶”, as identidades fluem no ar, “algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta” (BAUMAN, 2005, p.19), e é dentro desta perspectiva que nós devemos estar alertas constantemente para defender as primeiras em relações às últimas. Pois as identidades desestabilizam os vínculos sociais, por isso a necessidade de sua construção. A identidade “é como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais” (BAUMAN, 2005, p.22).

Partindo do pressuposto de que a fragmentação da identidade está associada ao avanço da modernidade, onde as identidades emergem sem a preocupação com a estabilidade e continuidade. O trabalho de coletar e analisar as narrativas amazônicas e suas representações no imaginário dos moradores antigos da Comunidade da Missão contribui para endossar a identidade cultural e pessoal dessas pessoas. Nesta perspectiva, torna-se relevante observar a fala do morador 3, pois quando foi perguntado sobre os momentos em que as pessoas mais velhas se reuniam nas noites de luar, para contar histórias aos seus filhos e netos, percebemos uma nostalgia na fala do mesmo ao afirmar que: ,

⁶ Líquido-Moderna é o termo cunhado por Bauman no livro *Identidade* (2005) evidenciando que o mundo em nossa volta está repartido em fragmentos mal coordenados e nossas existências individuais estão fatiadas em episódios fragilmente conectados, impedindo assim a consistência e continuidade da nossa identidade com o passar do tempo.

Esses momentos deixaram de existir minha filha, o padre dizia que histórias como essas eram crendices, invenção e era pecado, por ser histórias pagãs. Agora vamos a igreja rezar, quando não vamos, ficamos em casa assistindo televisão. (Entrevista realizada em outubro de 2017)

Compreendemos que atualmente esses momentos têm sido cada vez mais raros entre as pessoas, as ocasiões em que as famílias de comunidades tradicionais se reuniam para a contação de histórias, como as lendas e mitos, foram se tornando cada vez mais infrequentes. De acordo com o entrevistado, essas narrativas eram vistas como diabólicas e pagãs e não se encaixavam no padrão religioso ainda vigente, ou seja, não estavam em consonância com o padrão da Igreja. Tendo em vista que tanto o Estado quanto a Igreja foram uma resposta à “destruição maciça da “indústria caseira” das identidades, e à subsequente desvalorização dos padrões de vida produzidos no plano local” (BAUMAN, 1999, p. 39). Assim, por meio da imposição do Cristianismo, muitas destas tradições foram subalternizadas.

Nesta perspectiva Todorov (2010) destaca que o período da colonização no “continente perdido” foi marcado pela emancipação do Cristianismo. “Espero em Nosso Senhor poder propagar seu santo nome e seu Evangelho no universo” (TODOROV, 2010, p.13). É nítido no decorrer da narrativa, a imposição dos dogmas cristãos do colonizador, no momento em que os moradores tiveram seus aspectos culturais ignorados, como o hábito de contar histórias. O autor é enfático em afirmar que neste período, a busca incessante por riquezas estava estritamente relacionada a uma questão de poder. “Além disso, a necessidade de dinheiro e o desejo de impor o verdadeiro Deus não se excluem. Os dois estão até unidos por uma relação de subordinação: um é o meio, e o outro, fim.” (TODOROV, 2010, p.13).

Diante da constatação acima, podemos perceber que todas as manifestações artísticas e culturais que não se enquadravam no padrão religioso, e não se adequavam a um modelo daquilo que de fato era considerado cultura, tentavam eliminar. O Estado e a Igreja buscavam a obediência de seus indivíduos e representavam-se como a concretização do futuro da nação e a garantia de sua

continuidade. Eles tinham o poder de definir, classificar, segregar, separar e selecionar, o agregado de tradições e dialetos, leis e modos de vidas locais, tentando remodelar em algo como “requisitos de unidade e coesão de uma comunidade nacional” (BAUMAN, 2005, p. 27).

Sabemos também que as segregações e as tentativas de silenciamento de culturas locais foram latentes durante as colonizações, pois segundo Césaire (1978), o processo de colonização utilizava também um discurso que descivilizava o outro, o subalterno, o índio, e, sobretudo, àqueles que são vistos e pensados de acordo com sua posição social no mundo:

Da mesma forma, seja por causas biológicas ou históricas, existem, atualmente, diferenças de nível, de potência e de valor entre as diferentes culturas. Delas decorrem uma desigualdade de fato. Não justificam, de modo algum, uma desigualdade de direitos a favor dos povos ditos superiores (CÉSAIRE, 1978, p. 62-63).

O discurso colonial busca construir a identidade do colonizado como parte de uma população de tipo degenerado com base na origem racial, com o objetivo de justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e educação. Para o autor, é um erro capital considerar as outras culturas inferiores à nossa como também, deslegitimar identidades devido à sua diversidade cultural. Afirma ainda que, todo discurso do colonizador para descrever a identidade do colonizado, tinha como finalidade gerar uma estrutura de dominação. Essa estrutura parte do pressuposto de que o colonizado não tem capacidade de discernir o que é bom para si, como também, não é capaz de pensar por si só, precisa do colonizador para falar e pensar por ele. A dominação colonial acarretou consequências e perdas irreparáveis, principalmente dos nossos aspectos culturais, em contrapartida, através de trabalhos como este, podemos ressignificá-los.

Com a história do colonialismo na comunidade e posteriormente, a chegada da luz elétrica, a geração atual: “não tem mais paciência e interesse de escutar as histórias contadas pelos avós, pois preferem ficar sentada no girau vendo essa tal de televisão até altas horas da noite, não dão mais ouvidos aos nossos ensina-

mentos” (morador 3). O colonialismo e a modernidade personificada através da luz elétrica e das mídias foram consequências que contribuíram para o enfraquecimento da identidade cultural desta localidade.

A consistência das identidades não está garantida para toda a vida, isso é fato, mas podemos nos manter firmes a tudo isso, apesar de vivermos em uma época “líquido-moderna”, essas narrativas podem sim ser uma forma de nos mantermos legitimados e dar consistência e continuidade à nossa identidade cultural ao longo do tempo. Nesta perspectiva, o processo de construção de identidades culturais está relacionado à memória, posto que, tanto no plano individual quanto no coletivo ela permite que cada geração estabeleça vínculos com as gerações anteriores. As pessoas, assim como as sociedades, procuram preservar o passado como uma bússola que serve de orientação para enfrentar as incertezas do presente e do futuro. A memória é capaz de trazer à tona assuntos relativos aos acontecimentos e processos que não se encontram registrados em documentos escritos, mas possibilitam a escrita da história.

Outro aspecto significativo que nos levou a tratar com mais profundidade a questão da construção da identidade neste trabalho, foi o fato de alguns moradores não se sentirem reconhecidos na Comunidade da Missão. E isso pode ser comprovado em um trecho da entrevista do morador 4:

Minha filha não “tô” achando ruim não, e nem quero que pensem que sou contra a igreja mas toda vez que tem um livro lançado que fala sobre a nossa comunidade, eles chamam nós para fazer parte, a gente vai lá faz a nossa parte. Mas eu vejo que não tem nada a ver com a gente, é tudo voltado pra igreja e para os trabalhos dos padres. Não “tô” dizendo que isso num “seje” importante, mas tem tanta coisa pra mostrar, coisa nossa, das nossas raízes num tem. Quando a senhora explicou porque a senhora ta aqui eu fiquei feliz, pois a senhora vai falar de nós, das nossas histórias e isso é bom pra nós, mostrar quem somos nós e como nós era nos tempos antigos e as coisas que hoje não têm mais. (Entrevista realizada em outubro de 2017)

Nesta passagem percebemos o desejo de evidenciar o pertencimento às suas raízes, toda uma tradição de antes do período

colonial e que se perpetuou apesar das tentativas de apagamento. Isso se chama legitimar a identidade, em contrapartida, para que haja efetivação desta legitimação, a história sob várias perspectivas precisa ser evidenciada e revelada, como também a herança cultural de uma ancestralidade no presente. Ter uma identidade é possuir uma identificação, um pertencimento, e acima de tudo se sentir valorizado e pertencido, infelizmente o reconhecimento não existe, e isto é evidente na fala acima. A necessidade desses moradores é o sentimento de se sentirem pertencidos, talvez seu reconhecimento como necessidade esteja longe de ser universal, mas com este trabalho pretendemos nos manter firmes em relação a isto. Assim, a busca de construir uma identidade cultural representa permitir a vivência de diversas identidades culturais e não apenas um conjunto de referências estáveis.

Falar em identidade cultural então é compreender um tempo de mudança em que o moderno pode coabitar com o tradicional, a comunidade pode coabitar com a sociedade, não há uma anulação de uma modalidade antiga para a substituição de outra, mas sim uma realidade que permite que diferentes temporalidades ocupem o mesmo espaço e estas possa ser vivenciada concomitantemente pelos agentes sociais. Para Bauman (2005) é comum afirmar que “as comunidades” (as quais as identidades se referem como sendo as entidades que as definem) são de dois tipos. Existem comunidades de vida e de destino, cujos membros “vivem juntos numa ligação absoluta”, e outras que são “fundidas unicamente por ideias ou por uma variedade de princípios” (BAUMAN, 2005, p. 17).

Durante as entrevistas, pudemos constatar que há narrativas com todo tipo de enredo: referentes às visagens, fenômenos naturais, aventuras de navegantes, relativas a desbravamento de terras, conflitos entre brancos e índios e entre outros. Essas histórias mostram o homem em todo o tempo e lugar às voltas com a necessidade de acreditar e afirmar, ou dar uma explicação a tudo, conquistar amparo para as incertezas em que se vê, às vezes, perdido.

Neste sentido, para Hall (1996) existem duas compreensões distintas para compreendermos os processos de identidades: a “naturalista” e “discursiva”. Na primeira, “a identificação é construída com base no reconhecimento de alguma origem comum

ou de características compartilhadas com outra pessoa ou grupo, ou com um ideal, e com o estreitamento natural da solidariedade e da fidelidade estabelecidas sobre esse alicerce”. Na segunda, “a identificação é uma construção, um processo sempre inacabado – sempre ‘sendo feito’. Não é determinado no sentido de poder sempre ser ‘ganho’ ou ‘perdido’, sustentado ou abandonado” (HALL, 1996, p. 3-4).

Para compreendermos que o verdadeiro caráter dos processos identitários contemporâneos é necessário reconhecermos que as identidades não são estáveis, elas obedecem a um sistema cíclico conforme o avanço da modernidade. Assim:

[O conceito] de identidade não assinala esse cerne estável do self, desenrolando-se do princípio ao fim, sem mudança, através das vicissitudes da história. ... Nem é esse self coletivo ou verdadeiro se escondendo dentro de muitos outros, mais superficiais ou artificialmente impostos, que um povo com uma história e uma ancestralidade comuns compartilha. As identidades nunca são unificadas, e, na era da modernidade tardia, são cada vez mais fragmentadas e fraturadas; nunca singulares, mas múltiplas, construídas sobre discursos, práticas e posições diferentes, muitas vezes cruzadas e antagônicas (HALL, 1996, p. 3-4).

De acordo com Hall (1996) as identidades não são imutáveis, elas estão propensas às mudanças na modernidade. Para os autores, as identidades não podem ser caracterizadas como algo unificado, impossibilitado de modificações. Posto que, são fragmentos que vão sendo construídos e reconstruídos com o passar do tempo, sempre transitório e em constante processo de transformação. É preciso compor as nossas identidades, da forma como são compostas as figuras de um quebra-cabeça, não como um jogo completo, mas como um quebra-cabeça incompleto, onde faltam muitas peças. Assim, nossas identidades devem ser construídas como algo num constante processo de construção formando um todo significativo.

Neste sentido, Bauman (1999) evidencia que a representação mais apropriada para apreender a natureza das identidades culturais é a de um “redemoinho”, e não a de uma “ilha”. Para o autor:

As identidades não se apoiam na singularidade de suas características, mas consistem cada vez mais em formas distintas de selecionar/reciclar/rearranjar o material cultural comum a todas, ou pelo menos potencialmente disponível para elas. É o movimento e a capacidade de mudança, e não a habilidade de se apegar a formas e conteúdos já estabelecidos, que garante sua continuidade (BAUMAN, 1999, p.48).

Esta ideia é fundamental para compreendermos que a identidade cultural representa atualmente uma nova configuração, menos essencializada e que permita a vivência de diversas identidades culturais e não apenas um conjunto de referências estáveis. Falar em identidade cultural então é compreender um tempo de mudança onde o moderno pode coabitar com o tradicional, a comunidade pode coabitar com a sociedade, não há uma anulação de uma modalidade antiga para a substituição de uma outra, mas sim uma realidade que permite que diferentes temporalidades ocupem o mesmo espaço e estas possam ser vivenciadas concomitantemente pelos agentes sociais. Mesmo com a concepção de um significado partilhado nas comunidades camponesas não há como compreender esta vivência de forma essencializada, onde uma época sucede a outra.

A busca de uma identidade continua sendo uma luta constante contra a dissolução e a fragmentação. Mas também, a identificação causa uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa resoluta de ser devorada. É uma ideia paradoxal e desestabilizadora, que levanta questionamentos paradoxais, criando um “conceito altamente contestado” que na perspectiva de Bauman (2005):

A identidade é uma ideia inescapavelmente ambígua, uma faca de dois gumes. Pode ser um grito de guerra de indivíduos ou das comunidades que desejam ser por estes imaginadas. Num momento o gume da identidade é utilizado contra as “pressões coletivas” por indivíduos que se ressentem da conformidade e se apegam a suas próprias crenças (que “o grupo” execraria como preconceitos) e a seus próprios modos de vida (que o grupo condenaria como exemplos de “desvio” ou “estupidez”, mas, em todo o caso de anormalidade, necessitando ser cura-

dos ou punidos). Em outro momento é o grupo que volta ao gume contra um grupo maior, acusando-o de querer devorá-lo ou destruí-lo, de ter a intenção viciosa e ignóbil de apagar a diferença de um grupo menor, força-lo ou induzi-lo a se render ao seu próprio “ego coletivo”, perder prestígio, dissolver-se... Em ambos os casos, porém, a “identidade” parece um grito de guerra usado numa luta defensiva: um indivíduo contra o ataque de um grupo, um grupo menor e mais fraco (e por isso ameaçado) contra uma totalidade maior e dotada de mais recursos (e por isso ameaçadora) (BAUMAN, 2005, p. 82-83).

Assim, o processo de identificação é uma verdadeira batalha em defesa de línguas, memórias, crenças, valores, costumes e hábitos locais menores contra hábitos que promovem a homogeneização e a exigência da uniformidade, pautados na ideia de unidade nacional. Mas estes conflitos são naturais da identidade, ela só aflora no tumulto da batalha, e dorme e silencia no momento em que desaparecem os ruídos da guerra. Desse modo, “não se pode evitar que ela corte dos dois lados. Talvez possa ser conscientemente descartada, mas não pode ser eliminada do pensamento humano, muito menos afastada da experiência humana” (BAUMAN, 2005, p. 83). No sentido da preocupação de defender a memória e os costumes de uma tradição, trazemos a fala do morador 5:

Quando nós “era” curumim, nós sentava na beira do barranco, e ouvia e contava histórias uns “pros” outros. Naquela época não tinha tanta maldade, hoje é a coisa mais difícil na vida “a gente” ver essa juventude junta para momentos assim, quando não tão grudado no celular tão de olho duro na televisão. Quando eu “ralho”⁷ e aconselho, fazem é rir de mim dizendo que as coisas que a gente fala é do tempo do “ronca”⁸. É triste minha filha, mas muita coisa tão se acabando a juventude tá muito mudada. Na nossa época tinha muita alegria, não tinha “arengação”⁹ não, e como hoje ninguém tá nem aí para nada

⁷ Expressão utilizada pelos moradores para chamar atenção perante algo não considerado certo.

⁸ Expressão que caracteriza algo como muito antigo e que não tem tanta importância.

⁹ Arengação é um termo que significa brigas, divergências e discórdias.

tudo vai se “escafeder¹⁰” “num” abrir e fechar de olho. (Entrevista realizada em outubro de 2017)

Podemos identificar na fala do narrador, a preocupação em legitimar a sua identidade, e isso se comprova através do fato de os jovens não terem tanta preocupação em ouvir e perpetuar as heranças. Muitas vezes ele é ridicularizado por tentar mostrar para a geração atual como as coisas aconteciam em sua época. A identidade cultural pode estar iniciando um processo de desestabilização na Comunidade da Missão, e o celular e as outras mídias, como a internet, têm sido os responsáveis pelo afastamento das pessoas de suas identidades culturais, em contrapartida, são trabalhos desta natureza que irão dar legitimidade ao conhecimento local.

Não importa o quanto tentemos estender a nossa imaginação acerca da identidade, a luta por autoafirmar-se não é fácil, muito menos uma conclusão inevitável. Sua tarefa não é apenas repetir mais uma vez um feito realizado muitas vezes ao longo da história da espécie humana, mas substituir uma identidade escrita por outra, mais inclusiva, e afastar a fronteira da exclusão. E esse desafio “deve ser enfrentado hoje por uma espécie humana fragmentada, profundamente dividida, desprovida de todas as armas, exceto o entusiasmo e a dedicação de seus militantes” (BAUMAN, 2005, p.86).

Portanto, somos incessantemente forçados a torcer e moldar as nossas identidades, sem ser permitido que nos fixemos a uma delas. A tarefa de construir uma identidade própria legitimá-la, torná-la coerente e submetê-la à aprovação pública exige “atenção vitalícia”, vigilância constante, um enorme e crescente volume de recursos e um esforço incessante sem esperança de descanso. Os conflitos são numerosos e tendem a ser amargos e violentos. “Essa é uma ameaça constante à integração social, e também ao sentimento de segurança e autoafirmação individual”, (BAUMAN, 2005, p.88) porque a identidade não é imutável, mas algo em progresso e em constante processo de emancipação.

¹⁰ Escafeder significa sumir, desaparecer, sucumbir ou simplesmente deixar de existir, expressão muito utilizada na Comunidade da Missão.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo, 1999.

_____. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

FONSECA, Thaila Bastos da. **Narrativas Amazônicas: representações do mito do boto nas narrativas dos moradores antigos da Comunidade da Missão, Tefé-Amazonas**. Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas-Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH/UEA). Defendida em 23 de março de 2019. Disponível em <http://www.pos.uea.edu.br/data/area/dissertacao/download/41-16.pdf>

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Editora PUC-Rio de Janeiro, 2016.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Guacira Lopes Louro & Tomas Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: Lamparina, 2003.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**; tradução Eloá Jacobina, 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, 128 p. [Resenha].

_____. **Educação e complexidade os setes saberes e outros ensaios**. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. **Os setes saberes necessários à educação do futuro**. Tradução de Catarina Eleonora. – 2. Ed. – São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História. São Paulo: PUC, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. trad. Monique Augras. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, 1992. SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologia do Sul**. Organizadora: Maria Paula Meneses. São Paulo: Cortez, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. Cortez Editora. São Paulo. 2008.

_____. **Modernidade, identidade e a cultura de fronteira**. In: Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade. 7ed. Porto: Edições Afrontamento, 2000.

_____. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos Saberes**. In *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Ed. Cortez, 2010. (31-82).

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. [1978]

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro** / Tzvetan Todorov; tradução Beatriz Perrone Moisés. – 4ª. ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. – (Biblioteca do pensamento moderno).

_____. **As estruturas narrativas**. [tradução Leyla Perrone-Moisés]. – São Paulo: Perspectiva, 2006.

Elite local e fronteiras na Amazônia: instituições, sociedade e poder no Pará colonial (1700-1750)

Rafael Ale Rocha¹

Introdução

Em 1755, o governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759), enviava carta ao monarca relatando um conflito que lhe opôs à membros da elite da cidade de Belém (capital da capitania do Pará, parte integrante do Estado). Segundo o governador, alegando privilégios instituídos pela monarquia em tempos remotos, esses homens se recusavam a participar dos alardos gerais na tropa de ordenança². Nas palavras de Mendonça Furtado, contudo, essa suposta defesa de privilégios escondia a intenção de furtarem-se ao serviço de Vossa Majestade. Nesse sentido, segundo o governador:

Ultimamente, senhor, sendo muitas as causas que tem arruinado este Estado é a dos mal entendidos, e multiplicados privilégios, uma das que tem concorrido bastante para este miserável fim, e neste corpo de privilegiados se tem introduzido infinitas pessoas por meios estranhos, e sendo tão pouca a gente que há nesta cidade, se vão todos os anos introduzindo uns poucos na câmara, em pouco tempo se verá a mesma cidade, sem outra coisa mais do que privilégios, e privilegiados, que não serviram de mais que confusão na República.

Parece-me finalmente, que sendo V. Majestade servido mandar estranhar a estes homens, não só a queixa que injustamente

¹ Doutor pela Universidade Federal Fluminense (UFF), professor do Departamento de História Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH/UEA).

² Mostras gerais nas quais participavam os três tipos de tropa existentes na colônia: as tropas regulares, pagas ou de primeira linha; as tropas auxiliares ou de segunda linha; e as ordenanças ou tropas de terceira linha.

fizeram de mim, que é menos, mas a inobediência que tiveram as reais ordens de V. Majestade [...].

[...]

Enquanto a conservação dos privilégios que estes oficiais da câmara pedem ainda não sei quais eles sejam porque falando sempre neles ainda me não apresentaram para eu saber quais lhe havia de guardar, quem fora o primeiro príncipe que lhes concedera se foram confirmados pelos senhores reis que se lhe seguiram, e finalmente formar uma idéia clara da forma porque devia executar as reais ordens de V. Majestade.

[...]

E como o modo ordinário que até agora se tem praticado repetidas vezes é o entrarem na câmara pessoas que não deveram; por que os põem naquele lugar, ou o empenho particular de algum dos oficiais da câmara, ou a ambição de outros como me dizem que tem sucedido repetidas vezes.

[...]

Finalmente, senhor estes oficiais da câmara dizem que aqueles privilégios foram concedidos as pessoas, que Restauraram, e conservaram este Estado, e hoje querem que se guardem aos que não cuidam nada nele, e que concorrem muito para a sua perdição³.

Na verdade, o que estava em jogo era a condição de elite das referidas famílias, isto é, o tratamento dado ao do conceito de “nobre” – essencial para o entendimento das elites no Antigo Regime português. Chamamos de elite grupos familiares específicos que, através de concessões da monarquia, adquiriram privilégios específicos – a exclusividade dos cargos de poder local, especialmente o oficialato da câmara de Belém e da tropa de ordenança, e o chamado “privilégios da cidade do Porto” – e passaram a se auto intitular, e assim foram reconhecidos, como cidadãos e/ou nobreza. Tais privilégios, em síntese, constituíam remunerações devidas a um importante serviço: a restauração da capitania do Maranhão das mãos dos holandeses em meados do século XVII (instalados na Ilha do Maranhão desde 1642, foram expulsos por maranhenses e paraenses em 1644). Contudo, a argumentação do governador Mendonça Furtado, conforme o trecho acima exposto,

³ A carta do governador está em anexo à consulta do Conselho Ultramarino ao rei, D.José. Lisboa, 11 de março de 1755. AHU-Pará, cx. 37, doc. 3512.

desmerece o status da nobreza paraense por meio da suposta recusa, por parte da mesma elite, em continuar servindo ao mesmo senhor. Em outras palavras, o evento que “enobreceu” aquelas famílias só garantia a hereditariedade do status se o mesmo fosse constantemente reiterado através de novos serviços e, consequentemente, as respectivas remunerações. Nesse sentido, os laços políticos de fidelidade que uniam os soberanos e seus vassallos deveriam ser renovados a cada geração.

Limitando nosso estudo à Belém e determinando a segunda metade do século XVIII como a sua baliza temporal, intentaremos demonstrar, por um lado, a estratégia de determinada grupo familiar – os Ferreira Ribeiro e os Siqueira Queirós – no sentido de garantir os postos oficiais da tropa de ordenança de Belém e, por outro, o impacto do contexto fronteiriço, próprio da Amazônia no decorrer daqueles anos, na consolidação das mencionadas estratégias. Visto que a ocupação de um cargo – inclusive os postos oficiais das ordenanças – era considerada uma chance para prestar novos serviços à monarquia, os conflitos fronteiriços que envolvera Portugal, França, Holanda e Espanha na Amazônia durante o período em questão foram interpretados como uma oportunidade. Em síntese, embora o grupo familiar referido pertencesse aos quadros da nobreza paraense, ao contrário do que argumentava Mendonça Furtado, estava sempre disposto à servir, por gerações, ao monarca e seu império, estratégia que lhes garantiram, como veremos, considerável domínio sob os principais cargos da ordenança. Para entendermos essa aparente contradição, enquanto principal objetivo deste artigo, cabe descrever, ainda que em linhas gerais, a formação da chamada nobreza paraense. Vejamos, primeiramente, os aspectos institucionais do grupo.

Os cidadãos ou nobres de Belém e as instituições locais de poder

No reino, como mostrou Nuno Monteiro⁴, a nobreza da terra constituía as chamadas “principais” ou “mais nobres” famílias

⁴ MONTEIRO, Nuno Gonçalo (coord.). *História dos municípios e do poder local*. Lisboa: Editorial Estampa, 1996; e MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *Elites e Poder. Entre o Antigo Regime e o liberalismo*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003, capítulo 2.

enraizadas num dado município, que, com o aval da legislação régia, passaram a monopolizar os cargos das principais instituições locais de administração, comando, prestígio e, enfim, poder – câmaras e ordenanças. Conforme a historiografia brasileira, no Estado do Brasil, seja no século XVII ou no XVIII, observamos o mesmo fenômeno⁵. A capitania do Pará, pelo menos no plano da legislação, não destoava das demais.

Entender as normas para a concessão dos postos oficiais da câmara e da ordenança de Belém é uma tarefa extremamente trabalhosa. Não somente pelas lacunas documentais certamente existentes, visto que a legislação régia sobre ambas as instituições está espalhada por fundos e arquivos diversos, mas, principalmente, porque as disputas pelo controle dos seus respectivos postos oficiais expõem o desconhecimento, por parte dos próprios contendores contemporâneos, acerca do funcionamento dessas instituições. Mais do que uma questão metodológica, portanto, trata-se de um problema teórico.

No caso da câmara de Belém, como demonstramos em outros estudos, em alguns momentos (1698, 1733, 1736 e 1746), conforme denúncias enviadas ao monarca, os oficiais acusaram os governadores ou ouvidores de intervir nas eleições dos seus membros, o que era terminantemente proibido pela legislação régia (citavam leis dirigidas diretamente à câmara de Belém e outras mais gerais, válidas também no reino, como as Ordenações Filipinas). Essa mesma legislação, ainda conforme a argumentação dos camarários de Belém, sempre garantira aos nobres a ocupação exclusiva dos postos oficiais das câmaras, mas, no caso específico da câmara de Belém, as ações dos governadores e ouvidores descritas rebaixavam a “qualidade” dos seus oficiais, isto é, por meios fraudulentos, interviam no sentido de eleger oficiais “mecânicos” e, mesmo, mamelucos (considerados de “sangue impuro”). Lembramos que são estigmas caros à mercês importantes – como aos cavaleiros de ordem militar (Cristo, Santiago e Avis) – que, conforme a legislação régia, progressivamente foram adotados pelas mais diversas instituições – incluindo as câmaras municí-

⁵ Ver bibliografia citada em ROCHA, Rafael Ale. O provimento dos oficiais da tropa de ordenança: poder, instituições e elites locais no Estado do Maranhão e Grão-Pará. In: CARDOSO, Alírio; BASTOS, Carlos A.; e NOGUEIRA, Shirley Maria. *História militar da Amazônia*. Guerra e Sociedade (séculos XVII e XVIII). Curitiba: CRV, 2015.

pais. Os cidadãos ou nobres de Belém, de acordo com os oficiais da câmara desse município, correspondiam às famílias paraenses que aturaram na expulsão dos holandeses do Maranhão – capitania na qual os flamengos permaneceram entre 1642 e 1644. Em 1655, por provisão régia, receberam os privilégios da câmara da cidade do Porto como remuneração pela atuação nesse embate. Durante a primeira metade do século XVIII, foram enviadas listas dos cidadãos à monarquia através do Conselho Ultramarino, isto é, a câmara possuía certo controle e identificava claramente os seus (teoricamente) possíveis oficiais⁶.

Os conflitos que opuseram os oficiais metropolitanos (governadores e ouvidores) aos cidadãos ou nobres de Belém também envolviam o respeito a esses privilégios. Nesse sentido, conforme as denúncias dos camarários enviadas ao monarca, muitos indivíduos “desqualificados” – soldados da tropa paga, oficiais mecânicos, mamelucos, entre outros – ocupavam postos na câmara para se furtarem ao serviço nas tropas pagas ou de ordenança argumentando a existência de privilégios que garantia aos camarários tal benesse, o que motivou a criação de uma companhia de ordenança dos privilegiados, em 1698, para alistar os filhos dos nobres, cidadãos ou oficiais da câmara e ordens régias diversas para proibir a ocupação de postos da câmara pelos referidos “desclassificados” (além das Ordenações Filipinas, a própria lei de 1798, uma promulgada em 1702, duas em 1710 e outra em 1711). Enquanto principal foco dos conflitos, como mencionamos, estava a obediência a esses privilégios, por parte de governadores e ouvidores, a qual os camarários procuram sanar, em cartas e representações enviadas ao monarca, constantemente. Nesse processo, ajudam a definir os mesmos privilégios e a sua própria condição de nobre, quando, além da solicitação direta pelos privilégios dos cidadãos do Porto no século XVII, enviam correspondência à mesma cidade do Porto (em torno de 1727) para identificar quais eram tais privilégios – quais sejam, dentre outros, não servir nas tropas pagas e nas companhias de ordenança comum como praça (mas somente na

⁶ ROCHA, Rafael Ale. A construção da nobreza no Pará setecentista. In: CALAI-NHO, Daniela B. *Caminhos da Intolerância no Mundo Ibérico de Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2012; e ROCHA, Rafael Ale. Câmaras municipais de ordenanças no Estado do Maranhão e Grão-Pará: constituição de uma elite de poder na Amazônia seiscentista. *História Revista*, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 92–113, jan./abr. 2016.

companhia da nobreza) e não ser preso junto às pessoas comuns ou “desqualificadas” (“mecânicos”, índios e negros) e sem as devidas “menagens” (prisão domiciliar)⁷. Era a dúvida em relação à definição exata desses mesmos privilégios que fora apresentada pelo governador Mendonça Furtado no início deste artigo⁸.

Outro foco de conflitos era a definição da autoridade responsável pela nomeação dos oficiais da ordenança de Belém, pois, da mesmas forma, os cidadãos ou nobres, muitas vezes assentados na câmara, também acusavam os governadores e os ouvidores de intervir na escolha dos oficiais, o que, conforme as denúncias enviadas ao monarca, diminuía a “qualidade” dos oficiais e inflacionava o número dos mesmos. Se, desde 1686, a coroa formalmente concedera ao governador jurisdição para nomear os oficiais, embora escolhendo um dos três nomes propostos pela câmara que posteriormente deveria solicitar a confirmação régia da patente, os oficiais camarários passaram a arrogar a si essa função. As leis de 1739 e 1749, contudo, reiteraram esse sistema (escolha dos governadores com base nas propostas da câmara), que, conforme o próprio texto da lei de 1739, diferia do modelo de escolha adotado no reino – visto que, neste, o processo concedia total autonomia às câmaras – mas exigia a confirmação régia da patente passada, na colônia, pelos governadores⁹. Pelo menos em dois momentos, nos anos de 1691¹⁰ e 1722, diante de insistentes reclamações da câmara (que arrogavam

⁷ Ver nota anterior.

⁸ Lembrando: “Enquanto a conservação dos privilégios que estes oficiais da câmara pedem ainda não sei quais eles sejam por que falando sempre neles ainda me não apresentaram para eu saber quais lhe havia de guardar, quem fora o primeiro príncipe que lhes concedera se foram confirmados pelos senhores reis que se lhe seguiram, e finalmente formar uma idéia clara da forma porque devia executar as reais ordens de V. Majestade.”

⁹ ROCHA, Rafael Ale. O provimento dos oficiais da tropa de ordenança..., p. 93; e ROCHA, Rafael Ale. Câmaras municipais de ordenanças no Estado do Maranhão e Grão-Pará: constituição de uma elite de poder na Amazônia seiscentista. *História Revista*, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 92–113, jan./abr. 2016, p. 107.

¹⁰ Conforme a Carta Régia de 1791, enviada ao governador Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho (1690-1701): “[...] tenham entendido que aos oficiais da câmara não toca mais que proporem sujeitos para esses postos, e ser a aprovação vossa, mandandolhes passar patentes deles sobrescritas pelo secretário declarando aos providos hão de mandar ao reino buscar a confirmação destas nomeações na forma que se pratica em todas as conquistas”. Arquivo Histórico Ultramarino (doravante AHU), cód. 268, f. 87.

a si a função de prover os postos) foram lembrados este mecanismo de escolha. Observe que, em relação à lembrança de 1722, enviada diretamente ao rei pelo governador João da Maia da Gama (1722-1728), a monarquia parecia não saber quem detinha a jurisdição de prover os cargos: “nas conquistas nunca foi a nomeação de capitães mores das câmaras, mas só dos governadores, e da sua jurisdição pelos nossos regimentos”¹¹. Nesse sentido, no decorrer da primeira metade do século XVIII, a Coroa solicitou insistentemente dos próprio governadores essa informação – ordenando que indicassem diretamente no textos das cartas patentes a legislação que lhes permitiam o provimento do oficialato da ordenança. O curioso é que, em meados dos setecentos, tanto o governador Mendonça Furtado quanto a câmara de Belém citavam o regimento enviado ao governador André Vidal de Negreiros, em 1655, como fonte das suas prerrogativas, visto que a mesma legislação ordenava a obediência ao regimento das ordenanças de 1570 – que concedia às câmaras do reino a função de escolher os oficiais das ordenanças – e permitia ao governador criar e prover determinados cargos¹². De qualquer forma, no que se refere ao século XVII e primeira metade do XVIII, todas as patentes referentes à ordenança de Belém que encontramos – totalizando 47¹³ – foram, num primeiro momento (isto é, antes da confirmação régia), concedidas pelos governadores.

¹¹ Carta do governador João da Maia da Gama ao rei de 18 de agosto de 1722. AHU Pará, cx. 7, doc. 603. O governador se referia às demais vilas da capitania e não à Belém (que, como veremos, parecia não possuir capitão mor de ordenança). Contudo, o caso mostra a dificuldade que envolvia a jurisdição de prover os postos das ordenanças na capitania do Pará.

¹² Conforme o §12 do regimento de André Vidal de Negreiros, utilizado por Mendonça Furtado como justificativa para prover patentes: “Em todos os Lugares e Povações, que estão feitas neste dito Estado, e se fizer de novo, ordenareis o governo deles pelo modo, que se usa neste reino, e com os mesmos ofícios; e também proveis o de Justiça e Fazenda, que cumprirem aonde forem necessários, e não estiverem providos por mim, até dardes contas das pessoas que ocupastes, e em que ofícios, e das necessidades que deles há nas tais Povações, para eu mandar ver tudo, e ordenar o que for servido”. ROCHA, Rafael Ale. O provimento dos oficiais da tropa de ordenança..., p. 101.

¹³ 39 patentes expedidas durante a primeira metade do século XVIII, detalhadas nas páginas que se seguem, e somente 8 no século XVII (nos referimos somente às patentes localizadas). Sobre essas últimas cf. ROCHA, Rafael Ale. Câmaras municipais de ordenanças no Estado do Maranhão e Grão-Pará..., p. 105.

As “nobrezas” em Belém

É importante entender os princípios que organizavam a concessão dos cargos oficiais, ou seja, destacar, por um lado, o modelo de ligação política usualmente adotada (especialmente entre os vassalos e o monarca) e, por outro, as concepções de sociedade então vigente (particularmente no que se refere à ideia de nobreza e aos privilégios inerentes ao grupo). Durante todo o período moderno, conforme a literatura contemporânea (juristas, tratadistas, canonistas e outros), ao monarca cabia a função de justiceiro, isto é, era o responsável pela “justiça distributiva” – concessão de prêmios e/ou castigos. A chamada “mercê” (signos de distinção que usualmente acompanha renda ou pensão aos seus detentores) possuía uma função importante nesse sistema, pois consolidava a “economia do dom” ou “economia da mercê”, grosso modo, a ligação política e/ou clientelar perpetuada pela relação recíproca entre um agente que executava um serviço à outrem e a remuneração devida pelo último ao primeiro por esse serviço¹⁴. A liberalidade (o ato de dar), portanto, não era gratuita, pois usualmente estava relacionada às funções jurídico-sociais das chamadas “mercês remuneratórias”¹⁵.

Sobre a representação (ou representações) de sociedade vigente durante o período em estudo, vigoravam durante os séculos XVII e XVIII, Segundo Ângela Xavier e Antônio Hespanha, os chamados paradigmas corporativista e individualista ou voluntarista. O primeiro, dominante até cerca de meados do século XVII, considera a existência de uma ordem universal por meio da qual a sociedade se organizava. Assim sendo, os diversos órgãos da

¹⁴ XAVIER, Ângela Barreto Xavier e HESPANHA, António Manuel. “Redes Clientelares”. In: HESPANHA, António Manuel (coord.). *História de Portugal*. O Antigo Regime. Vol. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1998; e OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno*. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789). Lisboa: Estar, 2001, capítulo 1.

¹⁵ Essas funções correspondiam: os serviços se tornaram bens como quaisquer outros e, por isso, eram patrimonializáveis à semelhança de um investimento qualquer (um capital), isto é, poderiam ser testados, herdados, divididos, alienados, etc.; deveria haver certa equidade entre o valor da dádiva e a qualidade ou quantidade do serviço desempenhado; e, por fim, o serviço suscitava um dos poucos direitos dos vassalos frente ao rei, pois a remuneração era praticamente um dever (moral) do monarca. OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno...*, p. 25-27.

sociedade possuíam funções específicas mas interdependentes. Portanto, “o Poder era, por natureza, repartido; e, numa sociedade bem organizada, esta partilha natural deveria traduzir-se na autonomia político-jurídica (*iurisdictio*) dos corpos sociais”. Cabia à cabeça do corpo (soberano) garantir essa autonomia/autogoverno, a harmonia entre os seus membros os estatutos sociais – foros, direitos e privilégios. Em outras palavras, deveria realizar a justiça, isto é, manter a ordem social e política. Nesse sentido, tal concepção de sociedade naturalizava a constituição social e as leis fundamentais do reino. Assim sendo, o poder real era limitado à observação da justiça, isto é, sujeito às leis – fundamentais, ordinárias e/ou direitos adquiridos/privilégios. Em relação à sociedade, promovia a imagem de uma ordem social rigorosamente hierarquizada por meio dos três “estados” ou “ordens” – clero, nobreza e povo – caracterizados pela suas respectivas funções sociais – sacerdócio, guerra e trabalho – e seus respectivos direitos ou privilégios e deveres. O segundo paradigma mencionado, particularmente imponente a partir de meados do século XVIII, entendia o Poder como resultado de uma vontade (de Deus, de seu lugar-tenente/príncipe ou dos homens), isto é, as leis fundamentais eram alteráveis conforme a relação entre os homens, ou seja, não estavam sujeitas às “limitações decorrentes de uma ordem superior à vontade (ordem natural ou sobrenatural)”. Essa concepção incidiu especialmente sobre “a unidade e a autonomia do soberano em relação a qualquer outro poder temporal”, o que resultou em “contextos práticos-políticos” específicos: o soberano como única fonte do direito; o poder não cerceado pelos privilégios; os aparelhos políticos (cargos e ministérios) são entendidos como instrumentos da vontade do governo central; e a definição dos poderes inseparáveis da pessoa do rei (especialmente no que se refere à concessão ou revogação dos poderes senhoriais de donatários)¹⁶.

Apesar da vigência da imagem trinitária referida durante toda a era moderna, os estados tradicionais, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, passaram a sofrer diferenciações internas. No caso

¹⁶ XAVIER, Ângela Barreto Xavier e HESPANHA, António Manuel. “A representação da sociedade e do Poder”. In: HESPANHA, António Manuel (coord.). *História de Portugal*. O Antigo Regime. Vol. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 114-117, 120, 121 e 126-128. Citações nas páginas 115, 117 e 127.

da nobreza, um estado caracterizado pelo gozo de privilégios múltiplos e cuja função social tradicional era a guerra, outras funções lhes foram atribuídas – ao lado do serviço “nas armas”, o serviço “nas letras” – e diversas gradações e definições surgiram: “nobreza natural”, hereditária e generativa; a “nobreza política”, caracterizada pela ocupação de determinados cargos – como oficiais das tropas pagas e magistrados – e aquisição de certas mercês – a exemplo dos cavaleiros de Ordem Militar (Cristo, Santiago e Avis); a “nobreza da terra”, enraizada nos municípios e em suas instituições de poder local como as câmaras e as ordenanças; e, inclusive, um “estado do meio” ou “privilegiado”, intermediário entre a nobreza e o povo¹⁷.

Por fim, esse alargamento da concepção de nobreza, como mostrou Nuno Monteiro, suscitou debates entre os corporativistas, para quem a nobreza “verdadeira” era natural, hereditária e independente da vontade dos príncipes, e os “modernos” (os “políticos” ou “arbitristas”), que sustentavam “sem hesitações a capacidade da monarquia de redefinir os estatutos sociais”¹⁸. Sobre a questão, especialmente a partir de meados do século XVIII (talvez como sintoma da presença do novo paradigma), é importante destacar duas questões: por um lado, as benesses concedida pela monarquia passaram a ser interpretada mais como “graça” do que como “mercê”¹⁹ e, por outro, entendia-se que os privilégios já concedidos poderiam ser revogados pelo monarca – enquanto agente soberano do Poder.

¹⁷ XAVIER, Ângela Barreto Xavier e HESPANHA, António Manuel. “Redes Clientelares”...; e XAVIER, Ângela Barreto Xavier e HESPANHA, António Manuel. “A representação da sociedade e do Poder”...

¹⁸ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *O crepúsculo dos Grandes. A casa e o patrimônio da aristocracia em Portugal (1750-1832)* Lisboa: INCM, 2004, p. 32.

¹⁹ “[sobre a revogação dos privilégios senhoriais...] apenas a legislação pombalina consegue desactivar as redes familiares e institucionais que condicionavam e que, de algum modo, definiam as ‘razões da política’ (assim como a prática de ‘retribuição devida’ aos serviços), ao passar a considerar as mercês – nomeadamente de bens da coroa e de ofícios – como simples ‘graças’ [liberalidade pura não resultante de um dever de remunerar serviço] e não como algo patrimonializado. O carácter central da legislação régia [...] pôs definitivamente em causa o princípio da intangibilidade dos privilégios que, a partir de então, deixavam de limitar o rei, ficando à mercê dos seus juízos de oportunidade”. XAVIER, Ângela Barreto Xavier e HESPANHA, António Manuel. “Redes Clientelares”..., p. 347.

Portanto, os cidadãos ou nobres de Belém se apoiaram na antiga tradição que vinculava os homens por via dos serviços e das recompensas, recorrendo ao monarca para consolidar o status de privilegiado (característica tradicionalmente relacionada ao estado da nobreza) – seja solicitando essa benesse como remuneração pelos serviços prestados durante a restauração do Maranhão ou recorrendo ao rei para garantir a obediência aos mesmos privilégios diante os desrespeitos eventualmente praticados por governadores e/ou ouvidores. Contudo, nesses conflitos, que opuseram os nobres aos oficiais metropolitanos (governadores e ouvidores), surgiam a diferença entre os dois paradigmas mencionados e resquícios daquele debate entre corporativistas e “modernos”. É curioso notar, nesse sentido, que os privilégios em questão foram concedidos em meados do século XVII, quando, como informamos, o pensamento corporativo estava em pleno vigor. Ou seja, a primeira metade do século XVIII representava certa viragem, pois, como pontuamos, o paradigma individualista ou voluntarista ganhava preponderância em meados dessa centúria.

Portanto, se a nobreza paraense citava constantemente a restauração do Maranhão como evento consolidador e perpetuador do seu status, os governadores consideravam que os serviços prestados pelas novas gerações eram essenciais para a reiteração do mesmo. Nesse sentido, num desses conflitos, ocorrido em 1705, a câmara citava uma fala atribuída à monarquia (em data não identificada), na qual os privilégios em disputa eram perpetuados enquanto remuneração da restauração do Maranhão:

Juro e prometo com a graça de Deus vos reger e governar bem e diretamente [sic.], e vos administrar inteiramente justiça, quando quanto a humana fraqueza permite, e de vos guardar vossos bons costumes, privilégios, graças, mercês, liberdades, franquezas que pelos reis predecessores vos foram dados, outorgados, e confirmados²⁰.

Contudo, conforme o ponto de vista do governador José da Serra (1732-1736) sobre os privilégios solicitados pela câmara

²⁰ Em anexo ao requerimento do procurador do senado da câmara, Roque Bequiman e Albuquerque, ao rei D. Pedro II. Anterior a 3 de março de 1705. AHU-Pará, cx. 5, doc. 403.

da Vila da Vigia (os mesmos concedidos aos cidadãos de Belém), em carta ao monarca de 1733, a reiteração do serviço por novas gerações era essencial:

Como o princípio da honra dos homens vinha dos serviços, em que por letras, ou armas seus antepassados se distinguirão nas suas pátrias: servindo aos verdadeiros senhores delas. E parece renunciar-se a mesma honra, com que a gente quer distinguir-se pretender privilégio, que isente de servir a pátria, ou ao príncipe. Me parece que Vossa Majestade não só deve escusar o requerimento da câmara da Vigia, mas mandar-lhe dar uma [ilegível] para repreensão, para a grosseria da sua pretensão, e para que pelo tempo diante, não continuem a viver sem conhecerem que não há de ser somente o serviço do senado que há de habilitar-lhe nobreza, mas o de V. Majestade pelas armas, ou letras, tomo a liberdade de representar a V. Majestade, como verá que eles entendam, que só terá nobreza daqui a dez anos, todo aquele que chegar a ocupar no serviço das armas algum posto de patente real. E no das letras, o de juiz de fora, ou advogado da Casa da Suplicação escrivão de tribunais, em que haja presidente outros semelhantes ofícios, ou ocupações, que os augustos reis de Portugal foram servidos enobrecer”²¹.

Observe que a própria noção de nobreza também estava em debate, pois, nas palavras do governador, os ofícios da câmara não eram suficientes para conferir nobreza e privilégios. Portanto, ao que parece, desmerecia, assim, a nobreza da terra, considerando passível de nobreza apenas os ofícios que conferiam nobreza política²². Em outro exemplo, ocorrido em 1746, o ouvidor afirmava que os cidadãos de Belém tentavam excluir da câmara reinóis (quando não possuíam algum “interesse” na eleição ou “dependência” dos mesmos), mesmo quando estes eram “bons” ou “mais nobres”. Nesse sentido, alguns oficiais camarários tentaram embargar as eleições quando dois reinóis foram eleitos, apesar de

²¹ Carta do governador José da Serra ao rei D. João V, de 4 de setembro de 1733, em anexo à carta dos oficiais da câmara ao rei. Belém, 25 de setembro de 1733. AHU-Pará, cx. 15, doc. 1436.

²² Ver a listagem desses ofícios, dos quais o governador parecia conhecer bem, em XAVIER, Ângela Barreto Xavier e HESPANHA, António Manuel. “A representação da sociedade e do Poder”..., p. 136-137.

ambos “se tratarem à lei da nobreza”, do primeiro ser “bastante rico” e saber “a maior parte do povo, que no reino era pessoa grave, e de estimação” e do segundo ter casado com a filha de um cidadão²³. Ao que parece, conforme tal argumentação, a câmara deveria ser exclusiva aos cidadãos ou à nobreza belenense (os restauradores do Maranhão e seus descendentes) e não passível de ocupação por qualquer nobreza. Contudo, na fala do governador José da Serra acima exposta, o serviço à monarquia em cargos específicos – e não somente a atuação na câmara – parecia ser a condição *sine qua non* para a reiteração da posição de nobre. Nesse sentido, se em alguns momentos – apesar da recusa em atuar na guarnição da cidade – os oficiais da câmara de fato procuravam se apresentar como fiéis servidores, especialmente no que se refere a um possível conflito originado por uma ameaça estrangeira em um momento no qual a tropa paga estava ausente²⁴, a já mencio-

²³ Carta do ouvidor geral do Pará, Timóteo Pinto de Carvalho, para o rei, D. João V. Pará, 22 de janeiro de 1746. AHU-Pará, cx. 28 doc. 2686. Num parecer lateral à carta, aconselhava-se que o ouvidor desse posse aos reinóis apesar das reclamações que, no entanto, deveriam ser ouvidas. No que se refere à educação dos filhos dos cidadãos – que deveria ser direcionada “ao emprego das armas, ou das letras, para que possam contribuir para o aumento e quietação do Estado” –, os oficiais da câmara apontavam duas razões para a não aplicação dos seus filhos no “exercício das armas”. Infelizmente, a primeira não nos pôde ser apresentada porque esse trecho do documento se encontra muito rasurado e, portanto, ilegível. A segunda razão argumentava que os filhos dos cidadãos eram indispensáveis no “emprego” das fazendas, pois não havia “nesta terra pessoa, que por salário queiram assistir nas fazendas dos moradores”.

²⁴ Em resposta de 1733 às acusações de José da Serra acima citadas, após justificar a ausência do emprego de seus descendentes no serviço ao rei “nas armas” ou “nas letras” (o trabalho nas suas respectivas fazendas), os oficiais camarários afirmavam que, conforme a carta régia de 1711, não se escusavam ao serviço, sobretudo no que se refere à uma possível ameaça estrangeira, mas “se devia fazer distinção destes soldados para serem tratados conforme o foro de sua nobreza”. Afirmavam, também, que o governador João da Maia da Gama obrigou a companhia da nobreza a atuar nas guardas e sentinelas, enquanto função estrita da companhia de ordenança comum (ou “mecânica”), quando as companhias pagas estavam ausentes em serviços no sertão, e, por esse motivo, solicitava a extinção da mesma companhia da nobreza. Contudo, garantiam, “saberemos empregarnos no serviço de V. Majestade quando se ofereça ocasião que como leais vassalos serão nossas ações correspondentes à nossa nobreza”. O capitão da companhia da nobreza, João Furtado de Vasconcelos, reiterava as informações da câmara, apoiava a solicitação da mesma, lembrava os serviços dos progenitores dos camarários e se mostrava desejoso em continuar no serviço de Sua Majestade “nas ocasiões de defesa da Coroa [...] como tão bem da nossa Pátria, pois trazemos

nada fala do governador Mendonça Furtado, reforçando a posição de José da Serra, garantia o inverso: “Finalmente, senhor estes oficiais da câmara dizem que aqueles privilégios foram concedidos as pessoas, que Restauraram, e conservaram este Estado, e hoje querem que se guardem aos que não cuidam nada nele, e que concorrem muito para a sua perdição.”

Enfim parecia que a esses governadores a consolidação do status de um grupo familiar nobre dependia de novos serviços a cada geração. Nesse sentido, acreditamos que a atuação no oficialato da ordenança, para alguns, era um canal que possibilitava esse processo. Aliás, nesse sentido, as cartas patentes da tropa de ordenança (que, vale lembrar, eram concedidas pelos governadores mas dependia da confirmação régia para a sua efetivação) são documentos esclarecedores, pois exemplificam a relação política/clientelar recíproca estabelecida pela economia do dom ou da mercê. Assim, no texto das patentes continha as justificativas para a concessão do posto/mercê, e, nestas, é clara a referência, por um lado, à concessão do cargo como recompensa por serviços prestados e, por outro, a crença da monarquia nos serviços futuros do vassalos por via da fidelização garantida pela remuneração: “havendo-se com boa satisfação em todas as ocasiões que lhe oferecerão de meu real serviço, e por esperar dele que daqui em diante se haverá com a mesma [boa satisfação]” (clichê muito comum, com pequenas variações, em várias patentes). Em outras palavras, ao passo que a promoção era uma mercê remuneratória, também

muito presente na lembrança aquele bom exemplo, que nos deixam os nossos antepassados”. Vasconcelos resume sua queixa e seus intentos: “Para V. Majestade seja servido declarar aos governadores a forma com que deve ser tratada essa companhia, não tirando dos alisados delas para soldados violentamente pois, que para os atos de mostra, e invasão dos inimigos, quer o suplicante ser o primeiro nesta empresa, com os seus soldados, que só se repugna nas entradas e saídas de guarda que este exercício só devem ter o que lhes ordenanças sem privilégios, e não haver falta de moradores para suprir a falta de soldados, que se divertem da praça; maiormente não havendo exemplo algum, que favoreça o contrário, que de homens constituídos em privilégios, como os que gozamos, que são os de cidadãos do Porto, tenham tal exercício, ainda mais nesta terra, fazendo sentinelas a presos por chamados espirituais por casas de canoas; no que se espera uma providência real de V. Majestade com aquela inteireza que costuma”. Requerimento do capitão da companhia da nobreza dos filhos de cidadãos, João Furtado de Vasconcelos, para o rei. D. João V. Anterior a 6 de fevereiro de 1734. AHU-Pará, cx. 16, doc. 1480.

consolidava a disponibilidade para servir, isto é, era, a um só tempo, recompensa e possibilidade de serviço. Enfim, perpetuava-se uma relação política/clientelar.

Serviços e fronteiras

As justificativas para a concessão das patentes, contidas expressamente nos textos do próprio documento, conjugavam a nobreza em suas várias matizes – cidadãos de Belém, nobreza da terra reinol ou outros – e o serviço, que, como se verá, possuía íntima relação com o contexto fronteiriço que envolvia a Amazônia Portuguesa. Portanto, antes de descrever esse tipo documental, cabe apresentar esse delicado contexto e as características gerais da tropa de ordenança de Belém. Sobre as fronteiras, a ameaça apresentava-se em três frentes principais: a presença francesa em Caiena, que, desde a década de 1670, ameaçava o Cabo Norte (Amapá) – o que resultou num conflito armado entre Portugal e França naquelas partes em fins dos seiscentos, num acordo de paz nos anos de 1699 e 1700 e no tratado de Utrecht de 1713, que, contudo, não sustara a constante (e então proibida) presença dos franceses em terras portuguesas durante a primeira metade do século XVIII; o intenso comércio entre os manaus do rio Negro e os holandeses do Suriname (por via do rio Branco, afluente do Negro, através de redes de trocas indígenas), que resultara em um conflito armado entre portugueses e esses índios na década de 1720 (findara em 1730); e, por fim, a presença da missão castelhana no médio Solimões (especialmente por meio da atuação do jesuíta Samuel Fritz), o que, também, resultara em agitações armadas (por via de índios e tropas) entre missionários a serviço de Castela e os portugueses²⁵.

Em relação às principais características da tropa de ordenança, conforme os dados encontrados, compunham, durante a segunda metade do século XVIII, um contingente que contava com cerca de 500 homens adultos (entre 471 e 594) integrados à 7 companhias (contando com a lista dos cidadãos). Destas, 3 companhias eram

²⁵ ROCHA, Rafael Ale. “Domínio” e “posse”: as fronteiras coloniais de Portugal e da França no Cabo Norte (primeira metade do século XVIII). In: Revista Tempo, Vol. 23 n. 3, set./dez., 2017.

compostas pela nobreza (a lista de cidadãos, a companhia dos filhos e netos de cidadãos e a companhia dos privilegiados, formada pelos nobres reformados/aposentados)²⁶. A criação da companhia da nobreza fora motivada, cabe informar, pela necessidade de manter os nobres preparados para uma possível invasão inimiga, diante da recusa dos mesmos em atuar nas companhias “comuns”, numa conjuntura de ameaça francesa na fronteira. Em ordem crescente de hierarquia, os seguintes postos oficiais compunha a ordenança de Belém: coronel (2 nomeados), tenente coronel (1), sargento mor (3) e capitão (32). Soma-se a esses um mestre de campo da tropa auxiliar. É importante destacar que o posto de tenente coronel, à semelhança da companhia da nobreza, também fora criado para responder às conjuntura de ameaça francesa²⁷.

Como afirmamos, as justificativas para as concessões das patentes estavam baseadas na “qualidade”/nobreza e nos serviços dos agraciados. Em relação à nobreza, de um total de 39 patentes providas entre 1700 e 1750, 29 foram concedidas à indivíduos identificados como nobre, isto é, quase $\frac{3}{4}$ do total. Desses 29 nobres, 26 foram descritos, em suas respectivas cartas patentes, como integrantes da nobreza local (“das nobres e principais famílias”, “pessoas das principais” “cidadão”, “filho de cidadão”, “filho e neto de cidadão” de Belém, da capitania do Pará e/ou do Estado), 3 pertenciam à nobreza da terra reinol e 1 era um

²⁶ Carta do governador e capitão general do Estado do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire, para o rei D. João V 1728, setembro, 14. Belém. AHU-Pará. Cx. 11, doc. 974; mapa da infantaria paga que se encontra na praça da capitania do Pará elaborado de acordo com a mostra geral de 20 de Setembro de 1730. Post. 1730, setembro, 20. AHU-Pará. Pará. Cx. 12, doc. 1141; mapa das ordenanças que se encontram na praça da capitania do Pará elaborado de acordo com a mostra geral de 20 de Setembro de 1730. Post. 1730, setembro, 20. Pará. AHU-Pará. Cx. 12, doc. 1142; Ant. 1736, dezembro, 22. Belém. Cx. 19, doc. 1804; mapa (2) da Infantaria paga e de ordenanças da guarnição da praça de Belém do Pará. 1736, setembro, 17. AHU-Pará. Cx. 19, doc. 1776; carta do governador e capitão general do Estado do Maranhão e Pará, João de Abreu de Castelo Branco, para o rei D. João V. 1744, dezembro, 4. Pará. AHU-Pará. Cx. 27, doc. 2580; carta do governador e capitão general do Estado do Maranhão e Pará, João de Abreu de Castelo Branco, para o rei D. João V. 1746, janeiro, 20. Pará. AHU-Pará. Cx. 28, doc. 2681; e carta do governador e capitão general do Estado do Maranhão e Pará, Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, para o rei D. João V. 1747, outubro, 29, Pará. AHU-Pará. Cx. 29, doc. 2804.

²⁷ Ver nota 30.

nobre não identificado²⁸. Os 4 principais postos superiores – mestre de campo, coronel, tenente coronel e sargento mor – foram, sem exceção, ocupados pela nobreza local. Duas famílias, posteriormente unidas pelo matrimônio de um dos seus membros, conquistaram amplo domínio, especialmente, sobre os postos superiores: os Siqueira Queirós e os Ferreira Ribeiro. Nesse sentido, das 7 patentes superiores concedidas, esse grupo familiar obteve 5: o sargento mor (1728) e depois coronel (1731) Gaspar Siqueira de Queirós; o sargento mor (1712) João Ferreira Ribeiro; o sargento mor (1730) e depois mestre de campo de auxiliares (1747) Antônio Ferreira Ribeiro, filho de João Ferreira Ribeiro. Quanto ao posto de capitão, do total de 32 patentes concedidas, obtiveram 4: o mencionado João Ferreira Ribeiro (1709); o também citado seu filho Antônio Ferreira Ribeiro, que fora capitão de companhia de ordenança comum (1725) e, posteriormente, capitão da companhia da nobreza (1729); e, por fim, Francisco Siqueira de Queirós (1743), filho do coronel Gaspar Siqueira de Queirós. Se levarmos em consideração a união (também por matrimônio) que ambas as famílias estabeleceram com os Moraes Bitancourt e os Oliveira Pantoja²⁹, também cidadãos ou nobres de Belém, o domínio torna-se ainda mais evidente: 6 de 7 das patentes superiores e 6 das 32 patentes de capitão³⁰.

²⁸ Um indivíduo, o capitão Diogo Sobral, era, ao mesmo tempo, integrante da nobreza reinol e local porque casou com uma filha de cidadão. Por esse motivo, o total de nobres citados alcançou o número de 30.

²⁹ SANTOS, Marília Cunha Imbiriba. Família, trajetória e poder no Grão-Pará colonial: os Oliveira Pantoja. Dissertação de mestrado. Belém: UFPA, 2015, p. 62-70; e SOUZA E MELLO, Marcia Eliane Alves. Perspectivas sobre a “nobreza da terra” na Amazônia colonial. In: Revista de História da USP, nº 168, p. 26-68, jan./jun., 2013, p. 42-46.

³⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (doravante ANTT), Registro Geral de Mercês (doravante RGM), Mercês de D. João V, liv. 2, f.436; ANTT, RGM, Mercês de D. João V, liv. 4, f.161v.; ANTT, Chancelaria de D. João, liv. 32, f. 232; Arquivo Público do Estado do Pará (doravante APEP), Livros de Sesmária (doravante LS), livro 5, f. 157v.; APEP, LS, livro 5, f. 160v. APEP, LS, livro 6, f. 27; ANTT, Chancelaria de D. João V, liv. 84, f. 102; e ANTT, Chancelaria de D. João V, liv. 84, f. 109; APEP, LS, livro 7, f. 128; ANTT, RGM, Mercês de D. João V, liv. 9, f. 90; e ANTT, Chancelaria de D. João V, liv. 37, f. 169; APEP, LS, livro 3, f. 168; ANTT, Chancelaria de D. João V, liv. 72, f. 199 v.; APEP, LS, livro 5, f. 68; APEP, LS, livro 5, f. 162; ANTT, RGM, Mercês de D. João V, liv. 16, f.245v.; ANTT, Chancelaria de D. João V, liv. 85, f. 64v.; ANTT, RGM, Mercês de D. João V, liv. 7, f.588; e ANTT, Chancelaria de D. João V, liv. 31, f. 204; ANTT, Chancelaria de D. João V, liv. 31, f. 165v e 166; ANTT, RGM, Mercês de D. João V, liv. 3, f. 126v.; ANTT, Chancelaria

Quanto aos serviços prestados, daquele total de 39 patentes concedidas, entre 1700 e 1750, somente 14 explicitam ou detalham os serviços prestados. Sem exceção, todas essas 14 apresentam as rondas, guardas e/ou sentinelas enquanto serviços realizados pelos patenteados, e, especificamente para 5 patentes, destacam a ausência das companhias de tropa paga na cidade de Belém. No que se refere ao serviço nas tropas pagas e nos “cargos honrosos” da república (postos na câmara de Belém), parece que essas instituições – ordenança, tropa paga e câmara – pouco se relacionavam, pois somente em 4 patentes de ordenança constam serviços prestados em cada uma das outras duas instituições. No que se refere à atuação na câmara de Belém, a família Ferreira Ribeiro, que como observamos atuara com preponderância sobretudo nos postos superiores da ordenança, fora responsável por 3 destas patentes³¹. Ora, esses serviços possuem íntima relação com o contexto fronteiriço que marcava a existência da Amazônia Portuguesa, pois, por um lado, a ordenança era uma tropa não deslocável e, por outro, a tropa paga, que durante toda a segunda metade do século XVIII integrara em média 2 ou 3 centenas de pessoas, disponibilizara entre 4 e 9 dezenas de “soldados prontos” – visto que o contingente das companhias pagas atuavam constantemente nas expedições ao sertão, nos presídios e fortalezas espalhados nas margens dos principais rios e, por fim, comportavam muitos desertores (entre 3 e 12 dezenas). Assim sendo, se cabia às tropa paga a atuação nos sertões, restava à

de D. João V, liv. 44, f. 78; APEP, LS, livro 1, f. 31v.; ANTT, Chancelaria de D. João V, liv. 62, f. 266; APEP, LS, livro 1, f. 75 e 80v.; ANTT, RGM, Mercês de D. João V, liv. 16, f. 245v.; e ANTT, Chancelaria de D. João V, liv. 64, f. 269; APEP, LS, livro 3, f. 28v.; APEP, LS, livro 2, f. 48v.; APEP, LS, livro 2, f. 73v.; ANTT, Chancelaria de D. João V, liv. 72, f. 187.; APEP, LS, livro 5, f. 25v.; APEP, LS, livro 3, f. 130; APEP, LS, livro 5, f. 22; APEP, LS, livro 5, f. 30v.; APEP, LS, livro 5, f. 97; APEP, LS, livro 5, f. 163; APEP, LS, livro 5, f. 163; APEP, LS, livro 5, f. 166; APEP, LS, livro 6, f. 28v.; APEP, LS, livro 6, f. 28v.; APEP, LS, livro 6, f. 30.; APEP, LS, livro 6, f. 32; APEP, LS, livro 6, f. 45; APEP, LS, livro 6, f. 67; APEP, LS, livro 6, f. 67v.; APEP, LS, livro 6, f. 109; APEP, LS, livro 6, f. 110; APEP, LS, livro 6, f. 110v.; APEP, LS, livro 6, f. 111; APEP, LS, livro 6, f. 111v.; APEP, LS, livro 6, f. 120; APEP, LS, livro 6, f. 152; APEP, LS, livro 6, f. 161v.; ANTT, Chancelaria de D. João V, liv. 87, f. 390 v.; APEP, LS, livro 8, f. 32v.; APEP, LS, livro 6, f. 166v.; APEP, LS, livro 7, f. 162; ANTT, RGM, Mercês de D. João V, liv. 34, f. 25; APEP, LS, livro 11, f. 74v.; ANTT, RGM, Mercês de D. João V, liv. 38, f. 204; ANTT, Chancelaria de D. João V, liv. 114, f. 245; e APEP, LS, livro 11, f. 106.

³¹ Ver nota anterior

ordenança guarnecer a cidade de Belém³². É comum encontrar na folha de serviços (descrita no texto das cartas patentes) dos oficiais superiores o investimento de dinheiros, madeira e/ou escravos na construção ou reparação de casas fortificadas. Aliás, o primeiro coronel que se tem notícia, Hilário de Moraes Bitancourt (1708), ainda em fins do século XVII conduziu artilharia para a fortaleza do Cabo Norte e acompanhara o governador Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho (1690-1701) nos sertões do rio Amazonas. Posteriormente, além de “sustentar” quatro franceses aprisionados em terras portuguesas (até que os mesmos fossem enviados presos a Lisboa), investiu escravos, conduziu pedra e madeira, utilizou 6 escravos seus para tal e dispendeu somas de dinheiro para a reestruturação da fortificação de Belém³³.

Tendo em mente o domínio das famílias citadas sobre os cargos superiores e o fato de 3 das 7 companhias de ordenança serem privilegiadas, entende-se a posição do sargento mor Antônio Ferreira Ribeiro, quando, na década de 1740, criticava a facilidade com a qual os próprios cidadãos permitiam a entrada de “desqualificados” na câmara e a inflação do número de nobres, isto é, daqueles que, em função dos privilégios já referidos, estariam isentos dos serviços nas companhias de ordenança comuns ou “mecânicas”³⁴. Por esse motivo, em relação às eleições camarárias de 1747, Ferreira Ribeiro sugeria ao sobrinho, o capitão de ordenança Francisco Siqueira de Queirós (1743) – filho de Gaspar Siqueira de Queirós –, que não servisse na câmara porque “como se persuade não há quem o iguale persuadiu também ao dito seu sobrinho, não quisesse servir o dito cargo, dizendo que [...] os oficiais da câmara não eram capazes de servir com ele”.³⁵ Da mesma forma, na década anterior, quando os camarários e o capitão da companhia da nobreza João Furtado de Vasconcelos solicitaram do monarca a extinção da mesma compa-

³² VIANA, Wania Alexandrino. A “gente de guerra” na Amazônia colonial. Composição e mobilização de tropas pagas na capitania do Grão-Pará (primeira metade do século XVIII). Dissertação de mestrado. Belém: UFPA, 2013, p. 128.

³³ Carta patente de coronel a Hilário de Moraes Bitancourt. ANTT, RGM, Mercês de D. João V, liv. 2, f. 436.

³⁴ Requerimento do sargento mor de ordenança Antônio Ferreira Ribeiro ao rei. Anterior a 9 de maio de 1741. AHU Pará, cx. 24, doc. 2237.

³⁵ carta dos oficiais da câmara de Belém do Pará ao rei, D. João V. Pará, 17 de novembro de 1747. AHU-Pará, cx. 30, doc. 2821.

nhia, argumentando a quebra de seus privilégios quando foram instados pelo governador a guarnecer a cidade e efetuar sentinelas à semelhança das ordenanças comuns ou “mecânicas”, o coronel e cavaleiro da Ordem de Cristo Gaspar Siqueira de Queirós apresentou ao monarca o seu parecer sobre a questão:

Digo que entrem de guarda, fazerem sentinela os filhos dos cidadãos, não são empregos em que percam o foro da nobreza porque qualidade incomparavelmente mais ilustre tem na milícia dilatando o nome de seus progenitores pegando nas forquilhas para as sentinelas primeiro que empunham os bastões para os Governos. Nem os que fizeram a representação a Sua Mag^{de}. podiam ter privilegio que livrarem a seus filhos de entrarem de guarda ficando a praça sem soldados na ocasião em que V. Ex^a. fez expedir duas canoas armadas a reconhecerem a qualidade da nação, e forças de um navio estrangeiro que entrou no rio Macapá: porque em semelhantes ocasiões em que se faz justo o temor de alguma invasão inimiga, não deve haver respeito a isenções como Sua Mag^{de}. declarou [...]

[...]

[...] que toda a diligencia q estes moradores fazem privilégios de cidadãos se encaminha meramente aliviarem-se de pegar armas, nem ainda nas mostras gerais; é esta a total causa q’ moveu aos oficiais da câmara a pedirem a Sua Mag^{de}. extinção da Companhia em que seus filhos, e netos passam mostra, formados, termos em que me parece que não só deve conservar a dita companhia da nobreza, mas também fazerem-se observar, as determinações de Sua Mag^{de}. ordenadas a que também os cidadãos tenham companhia distinta da dos filhos para nela passarem mostra formados, e se acharem prontos, para defenderem a pátria em alguma invasão de inimigo³⁶.

Considerações finais

As famílias Siqueira Queirós e Ferreira Ribeiro integravam o grupo dos cidadãos ou nobre de Belém, isto é, a chamada nobreza da terra (ou, como nos referimos no decorrer do texto, nobreza

³⁶ Carta do coronel Gaspar Siqueira de Queirós em anexo a carta do governador e capitão general do Maranhão, José da Serra, para o rei D. João V. Belém, 31 de julho de 1734. AHU-Pará, Cx. 16, doc. 1513.

local). Esse grupo, como informamos, era delimitado em listas que, durante a primeira metade do século XVIII, foram enviadas à monarquia através do Conselho Ultramarino. Os dois grupos familiares integravam essas listas e, portanto, eram cidadãos ou pertenciam à nobreza da terra belenense. Contudo, se alguns cidadãos (através das ações da câmara) procuravam se furtar ao serviço nas companhias de ordenanças comuns ou “mecânicas” (ou era essa a imagem que os oficiais metropolitanos queriam representar ao rei), em função dos serviços manuais, vis ou “desqualificados” relacionados a estas, esse parecia não ser o caso dos Siqueira Queirós e Ferreira Ribeiro. A imagem que esse grupo famílias fazia de si, em comunicação com a monarquia (através das patentes régias recebidas e em correspondências ou representações enviadas ao Conselho Ultramarino), correspondia ao fiel e permanente servidor. Condição que era transmitida aos sucessores da família através da reatualização dos serviços em novas conjunturas de conflitos, que, no caso da Amazônia Portuguesa, possuía íntima relação com o contexto fronteiriço explanado (especialmente em relação à fronteira entre Caiena e o Cabo Norte/Amapá). Essa reatualização, como se viu, estava vinculada à atuação nas tropas de ordenança, que ambas as famílias procuraram executar de forma dominante – obtendo, principalmente no que se refere aos postos superiores, relativo sucesso.

Essa imagem, procuramos demonstrar, possuía conexão com a mudança de paradigma ocorrida na era moderna portuguesa como um todo, segundo a qual a visão de uma sociedade naturalmente organizada, entendida sob o prisma do autogoverno e cujas leis, os direitos, os foros e os privilégios eram encarados como naturais e, portanto, distantes da autoridade do rei era contraposta a um novo paradigma. Esse último, por sua vez, destinava ao rei maior margem de manobra sobre os cargos e os privilégios e, talvez, permitiu ao monarca maior gerência sobre a própria ordem social (referimo-nos aos debates que envolviam os corporativistas e os “modernos”). Na esteira destas transformações, como pontuamos, os oficiais metropolitanos que agiam na Amazônia (governadores e ouvidores) procuravam superar os privilégios e desmerecer a própria condição de nobres ou cidadãos de Belém (“nobreza da terra” ou local) – visto que a fragmentação do conceito de nobre

numa miríades de definições e graus também era característica da sociedade lusitana, a “nobreza política”, em detrimento da local, parecia ser a mais valorizada pelos governadores. No decorrer destes acontecimentos, os dois grupos familiares em questão buscaram o vínculo com o serviço e com a chamada “nobreza política”, pois o coronel Gaspar Siqueira Queirós era cavaleiros da Ordem de Cristo (1727) e um filho de Antônio Ferreira Ribeiro, João Ferreira Ribeiro, futuramente alcançaria a mesma mercê (1773)³⁷. Procuraram, em determinada ocasião, afastar-se da atuação na câmara – pois, ao que parece, consideravam os oficiais da mesma hierarquicamente inferiores – e valorizaram o trabalho manual, em detrimento do serviço exclusivo no conselho municipal, enquanto serviço realizado à V. Maj. (pelo menos no discurso). Enfim, parece que aquela nobreza conquistada pela câmara em meados do século XVII (representada pelos privilégios dos cidadãos da Cidade do Porto) não lhes parecia suficiente se o laço político/clientelar com a monarquia não fosse, através dos serviços, constantemente reiterado. Ora, se fora um serviço essencial que “originara” o nobre belenense (a restauração do Maranhão), o dom, embora estrutural para a sociedade, funcionava de forma particular em temporalidades distintas, adequando-se a contextos (ou paradigmas) diferenciados.

³⁷ Carta de cavaleiro, carta hábito e tença na Ordem de Cristo ao coronel de ordenanças do Pará Gaspar Siqueira de Queirós. 21 de novembro de 1727. ANTT, Chancelaria da Ordem de Cristo, livro 182, f. 453 a 434 e livro 194, f. 88; e carta de cavaleiro e carta de hábito ao mestre de campo de auxiliares do Macapá João Ferreira Ribeiro. 02 de maio de 1773. ANTT, Chancelaria da Ordem de Cristo, livro 306, f. 216v. a 217v.; Habilitação na Ordem de Cristo de 18/03/1773, maço 58, n. 7.

A importância da comercialização do consórcio dos produtores Sateré-Mawé para a terra indígena Andirá-Mmarau

Jean Reis de Almeida¹
Jocilene Gomes da Cruz²

Introdução

A história dos povos indígenas no Brasil é marcada pelas lutas em defesa de seus territórios desde a época da colonização portuguesa. No período atual, a Constituição da República Federativa do Brasil (BRASIL, 1988), tornou-se um dos principais instrumentos de mobilização em torno dos direitos indígenas, em especial, os fundiários. A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) caracteriza Terras Indígenas (TI) como uma porção do território nacional, de propriedade da União, habitada por um ou mais povos indígenas, por ele(s) utilizada(s) para suas atividades produtivas. As terras indígenas podem ser categorizadas de três formas: a) terras que foram desde seu início ocupadas pelos indígenas; b) terras que foram reservadas especificamente para os índios, e; c) terras de domínio dos indígenas ou das comunidades (VILLAS-BÔAS; BARRETO, 2005).

As TIs representam hoje 12,74% do território nacional e cumprem a função constitucional de garantir os meios necessários à sobrevivência física e cultural dos povos indígenas. Em paralelo aos direitos fundiários dos povos originários, percebe-se uma tendência crescente de conceber as TIs também como propícias à preservação ambiental e conservação da biodiversidade. A política indigenista atual parte do pressuposto de que a regularização das

¹ Bolsista da Fundação de Amparo a Pesquisa no Amazonas – FAPEAM, mestrando do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas - PPGICH, pela Universidade do Estado do Amazonas - UEA.

² Doutora em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, Professora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – PPGICH, pela Universidade do Estado do Amazonas- UEA.

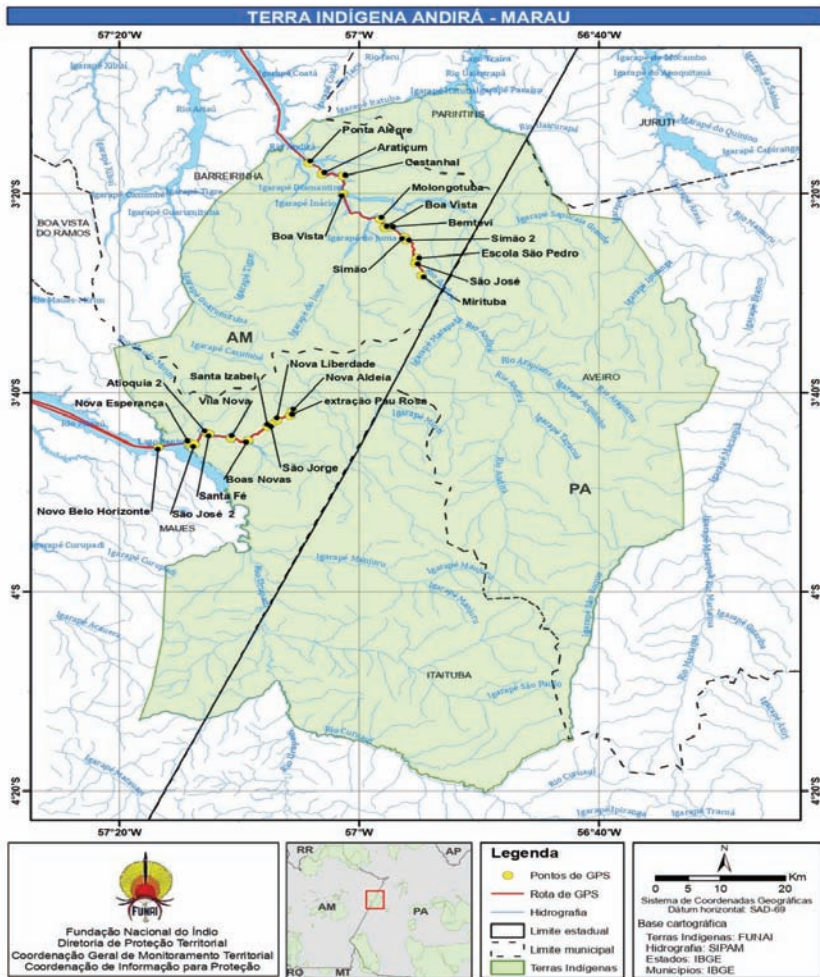
TIs é essencial no processo de reconhecimento dos direitos fundiários e ambientais dos povos originários. FUNAI (BRASIL, 2019)

Viver em terras demarcadas com suas linhas limítrofes definidas colocou para as comunidades indígenas vários desafios. Dentre estes desafios existentes, destacam-se: assegurar a salvaguarda de suas culturas; garantir meios de vida para as gerações atuais e vindouras; utilizar os recursos naturais de maneira ecologicamente assertiva; fiscalizar os limites de suas terras com vistas a evitar eventuais invasões; manejar recursos para atender demandas das comunidades e entre outras estratégias. Entretanto, estas situações complexas são enfrentadas pelos indígenas sem o suporte de uma política pública que os auxiliem na concretização de tais propósitos.

Em âmbito local, no estado do Amazonas, um dos resultados da luta do povo indígena Sateré-Mawé, foi à demarcação e homologação da Terra Indígena Andirá-Marau e a criação do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM), a associação geral do referido povo, que reuni todos os tuxauas, termo que utilizam para designar as lideranças políticas das comunidades e aldeias com o intuito de conservar, preservar e utilizar de forma ecologicamente correta os recursos naturais das terras indígenas. Estas ações devem ser realizadas com o intento de garantir a inviolabilidade do patrimônio indígena, bem como a melhora das condições de vida e a criação de um ambiente propício para a reprodução cultural e física dos indígenas. Tais iniciativas devem ser realizadas com vistas a garantir o respeito a autonomia sociocultural dos povos indígenas (NUSOKEN, 2019).

A TI Andirá-Marau (figura 01) está localizada entre os estados do Amazonas e Pará, abrangendo os municípios de Aveiro e Itaituba (PA), Barreirinha, Maués e Parintins (AM), nas calhas dos rios Urupadi, Marau, Andirá e Uaicurapá. Foi homologada em 1986 com uma área de 788.528 hectares, dos quais 3% estão em sobreposição com a Floresta Nacional do Pau-rosa e 11% em sobreposição com o Parque Nacional da Amazônia. É constituída por 103 aldeias e sítios ao longo das calhas dos principais rios (BRASIL, 2019). Atualmente conta com aproximadamente 13.350 pessoas, falantes da língua Mawé e com domínio do português.

Figura 01: Mapa da Terra Andirá- Marau com a identificação das comunidades indígenas



Fonte: Amazônia Legal, 2019.

Abordagens sobre o Povo Sateré-Mawé

Yamã (2007) afirma que os Mawé ou Sateré-Mawé são um povo indígena heterogêneo originado do tronco Tupi, pertencente à etnia Tupi-Guarani. A designação Sateré-Mawé corresponde ao clã de tuxauas dos antepassados, considerados de alta ascendência de seu povo.

A identidade cultural dos Mawé é formada pelo Porantim, espécie de remo sagrado, que acreditam ser responsável pelos poderes sagrados a eles conferidos, e pelo Sehayporí, coleção de história do povo gravada no Porantim (NASCIMENTO, 2013). Dentre estas narrativas encontra-se o ritual da Tucandeira, um ritual de passagem da fase do menino para a vida adulta, durante o qual é utilizada uma luva transada de palha cheia de formigas tucandeiras, acreditando serem as formigas, por meio de sua picada, responsáveis pela cura de vários males, incluindo os de ordem espiritual (CARVALHO, 2019).

De acordo com dados do IBGE (2010) os Sateré-Mawé habitam a fronteira dos estados do Amazonas e parte do estado do Pará. No Amazonas, eles estão situados nos municípios de Parintins, Barreirinha, Boa Vista do Ramos e Maués. Já no estado do Pará, localizam-se nos municípios de Aveiro e Itaituba. Ainda segundo IBGE (2010), a população desta etnia soma 13.350 mil habitantes distribuídos em seu território. Nascimento (2013) salienta que apesar das grandes extensões territoriais, atualmente os Sateré-Mawé ocupam apenas uma pequena parte do território, somente um terço da Área Indígena Andirá-Marau.

Considera-se oportuno destacar que Terra Indígena não corresponde ao que se pode conceber como território. Gallois (2004) distingue TI e território indígena, remetendo o primeiro a um processo político-jurídico, regido pelo Estado e o segundo a construção e vivência, culturalmente variável, de um grupo social com sua base territorial. Conforme a autora

Como expuseram vários estudos antropológicos, a diferença entre “terra” e “território” remete a distintas perspectivas e atores envolvidos no processo de reconhecimento e demarcação de uma Terra Indígena. A noção de “Terra Indígena” diz respeito ao processo político-jurídico conduzido a égide do Estado, enquanto a de “território” remete à construção e à vivência, culturalmente variável, de relação entre uma sociedade específica e sua base territorial.” [...] Levam a considerar as articulações entre as diversas possibilidades de relações de apropriação do espaço com a organização sociopolítica de um grupo, a qual fornece coordenadas e referências para elaboração dos limites físicos, sociais e culturais que regulam a distribuição dos re-

curso ambientais. Neste sentido, pode-se dizer que o contato coloca um grupo indígena diante de lógicas espaciais diferentes da sua e que se passam a ser expressas também em termos territoriais. (GALLOIS, 2004, p. 39).

Apesar do termo “Terra Indígena” estar presente no Art.231 da Constituição Federal e na Lei 6.001 (BRASIL, 1973), todos os documentos oficiais da FUNAI, Ministério da Justiça, gabinete da Presidência da República (Decretos, Pereceres, etc.) fazem referência à “área indígena” e não a terra.

Faria (2003) afirma que esse conceito vem suprir o de território, sendo que tal definição foi uma estratégia para que os indígenas passassem a acreditar que mesmo com a denominação diferente, o que estaria sendo demarcado seria o território. A terra para o Estado é uma compreensão simplista que limita o conceito indígena de terra, uma vez que para o indígena o Estado não considera o significado sociocultural e sua importância na vinculação da cultura e vida, onde a terra é basicamente apenas uma fatia de território que adquiriu como valor de troca, uma mercadoria.

Sem essas formas de contato com a sociedade ocidental, os povos indígenas habitavam em território já definido e limitado por acidentes geográficos, mas agora com esta ocidentalização, desavenças, diferenças de opiniões e a falta de acordos com o governo, colaboram para que os povos indígenas se constituíssem em moldes de organizações indígenas para buscar reconhecimento de seus territórios. Esta autonomia e soberania referentes ao território incidem num sistema de autogoverno, em que o poder de decisão, de planejar o futuro está nas mãos dos próprios indígenas, consoante os princípios do etnodesenvolvimento (OLIVEIRA, 2014). Esta autogestão abarca tanto a dimensão social como a territorial. Neste processo a comunidade indígena se organiza com vistas ao alcance de sua emancipação (CANÇADO; PEREIRA; TENÓRIO, 2015; SILVA et al., 2019).

Ao discutirem sobre as estratégias visando a proteção dos seus territórios, as lideranças Sateré-Mawé apontam como prioridade a construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental de suas terras. No momento buscam apoio para implementar o referido Plano, pois consideram que por meio dele poderão estruturar projetos que deem continuidade às experiências em torno da

geração de renda, da proteção do território e do fortalecimento social e cultural do povo, aplicando na prática o conceito de etno-desenvolvimento (OLIVEIRA, 2014). Além da implementação do referido plano, outra demanda dos Sateré-Mawé diz respeito a ampliação da Terra Indígena Andirá-Marau. Enfatiza-se que este processo de demarcação ocorreu sem contemplar as áreas de preservação ambiental e demais locais relevantes para a sobrevivência física e cultural desta população.

Segundo Fraboni (2016) o marco da resistência do povo Sateré-Mawé em busca da defesa de seus direitos e preservação do território, se inicia devido a uma invasão no ano de 1981 na terra indígena por uma empresa petrolífera francesa chamada Elf Aquitaine, que buscava explorar petróleo e desta necessidade os Sateré-Mawé obrigaram-se a reunir e se organizarem, diante de muita luta pela resistência pelo seu território os indígenas conseguem expulsar a empresa Elf Aquitaine no ano de 1986 e conseguindo a homologação da demarcação da Terra Indígena.

No ano seguinte o tuxaua geral do Rio Andirá, Zuzu Miquiles aliando os tuxauas e outras lideranças da comunidade da Terra Indígena recém-homologada propõe criar uma instituição, com estatuto escrito que possa gerenciar os interesses e articulação do povo Sateré, então nasce o Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé – CGTSM, fundado no dia 15 de setembro de 1987, é a expressão política da União das Nações (Yvânia) Mawé e é o Instrumento Social e Comunitário de Gestão do Território Sateré-Mawé, o qual é constituído pela Terra Indígena Andirá-Marau, levando o grupo a ser um dos primeiros a criar uma organização indígena formalizada no estado do Amazonas (FRABONI, 2016).

Organização e representação formal indígena do Povo Sateré-Mawé

Após muitas lutas, o povo Sateré conseguiu com base na lei suas terras, educação e o direito de reconhecimento da organização social, a exigência da demarcação do seu território devido as constantes ameaças e represálias por parte de empresários

e até mesmo do governo, que ousavam em retirar as terras nas quais viviam. O Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé foi criado em 1987 com o intuito de reivindicar o direito de demarcação de território com base nos artigos 231 e 232 da Constituição Federal (BRASIL, 1988). Esse conselho é uma associação indígena política do povo Sateré-Mawé, foi criada por vários líderes tuxauas com o objetivo de gerenciar e coordenar uma organização autônoma por meio de uma estrutura similar à de um governo ocidental, essa organização social cria por meio do estatuto do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM) subdivisões de atividades em seu artigo 22 (2013, p.9,) assim apontado:

Está posto em seu estatuto que esse consórcio tem como finalidade, estabelecer um tripé entre as vias econômicas, social e ambiental. Com a criação do Projeto Waraná, as lideranças indígenas do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM), tem o anseio de estabelecer um produto que agregue valor da cultura do povo Sateré, que busca instituir, a partir da comercialização dos produtos, melhorias sociais nas comunidades; preservação da biodiversidade; fortalecimento político comunitário; dentre outros, por meio da geração de uma economia específica, em que os Sateré-Mawé se tornem auto gestores dos seus próprios territórios.

No estatuto há uma indicação de criação de secretarias, cada uma com uma finalidade e objetivo. No caso da secretária do Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé, elas estão estruturadas administrativamente em funções em cargos de tesoureiro geral, coordenador de comércio justo solidário, representante do comitê dos consumidores e associados e o diretor geral. A secretaria trabalha com uma política de comércio justo, em que o produtor e comprador têm contado direto, sem a presença de atravessadores ou intermediários.

A figura 02 ilustra a logomarca da associação do Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé, cujos símbolos nela presentes: um morcego e um sapo representam respectivamente os rios Andirá e Marau.

Figura 02: Logomarca do Consórcio dos Produtores Sateré- Mawé (CPSM).



Fonte: Nusoken (2020).

Além da logomarca de seus produtos, o Consórcio de Produtores Sateré-Mawé busca outro diferencial que é a Denominação de Origem (DO) dos produtos. Esta denominação é solicitada junto ao Instituto Nacional de Propriedade Intelectual (INPI), o qual analisa o pedido do solicitante e emite a certificação. A obtenção desse registro de origem aplicado aos produtos dos Sateré-Mawé não só faz menção ao local em que o item é produzido como também indica a cultura, a história e a qualidade dos produtos feitos a partir da domesticação do guaraná (ATROCH, 2009; NASCIMENTO, 2016).

De acordo com as lideranças indígenas o Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé (CPSM) auxilia, orienta e regulamenta a atividade de cultivo e manejo, beneficia e comercializa sua produção como patrimônio constituído de recursos próprios, voltada a conjugar os interesses das famílias de produtores com os interesses da comunidade indígena no usufruto, na valorização e na salvaguarda dos recursos naturais da Terra Indígena Andirá-Marau em quanto patrimônio coletivo do Povo Sateré-Mawé.

A escolha da marca Nusoken para atribuir nos produtos extraídos pelo Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé vem da representação mitológica do povo, Nusoken é uma floresta encantada e paraíso mágico no mundo Sateré-Mawé, uma terra fértil diferente de qualquer lugar deste mundo. Na mitologia dos Sateré-Mawé, o Nusoken representa o local sagrado onde foram iniciadas as atividades de plantio e cultivo do fruto do guaraná. A palavra Nusoken, vem do termo *Nu* que significa lugar e *Soken* que denota

a pedras, ou seja, um lugar de pedras, onde os antepassados habitavam com todos os seres vivos da floresta, além de gerar o nascimento do primeiro indígena do povo Sateré por meio do fruto do guaraná. Para os Sateré um paraíso de entidades mágicas que atuam como forças cosmológicas na evolução da criação do mundo, podendo ser associada à história da formação e evolução geológica da própria floresta amazônica (AGUIAR, 2018; FIGUEROA, 2016).

A representação na figura 03 ilustra a logomarca dos produtos comercializados pelo Consórcio de Produtores Sateré-Mawé, cuja arte destaca o nome Nusoken nas cores vermelha e preta, que são as cores do fruto do guaraná. Além disso, a logomarca traz um desenho indígena característico da etnia Sateré-Mawé visando alcançar melhor o reconhecimento da marca de seus produtos, atingido os mercados nacional e internacional.

Figura 03: Logomarca dos produtos Nusoken.



Fonte: Nusoken, 2020.

Os Sateré são conhecidos como os filhos do guaraná, cuja domesticação do plantio e manuseio desse fruto, está atrelada a história do povo. Segundo a mitologia somente no paraíso Nusoken existe o verdadeiro guaraná (AGUIAR, 2018). Hoje o principal produto de comercialização do Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé (CPSM) é o guaraná, por meio do qual buscam meios de auto-organização para preservar a integridade física,

identidade cultural e união dos povos Sateré, com o intuito de criarem e manterem as condições de completa auto suficiência alimentar e econômica para quem vive na Terra Indígena Andirá-Marau.

No ano de 1995 foram enviados para a Europa 20 (vinte) quilos de amostra de guaraná (conhecido como projeto vinte quilos) para a feira do comércio justo internacional, onde foi aprovada pelo comércio, marcando o início do projeto de etnodesenvolvimento e autonomia política do CGTSM. Esta iniciativa ficou conhecida como “Projeto Vinte Quilos”, cuja finalidade foi a obtenção de 20 quilos de guaraná na TI Andirá-Marau com vistas a exportação no mercado europeu. Tal projeto foi preponderante para que o guaraná ficasse conhecido mundialmente, apesar das dificuldades encontradas pelos produtores da época. A principal delas era o fato de que os indígenas não queriam mais atuar no plantio do guaraná (BATISTA; BATISTA; GARCIA, 2015).

De ideia da cultural ao saber ambiental

Segundo Eagleton (2011) em sua percepção, o conceito de cultura submerge em classificar em as categorias, a temporalidade e a historicidade. Em relação à temporalidade, o conceito de cultura se dá a partir de três categorias de tempo, quais sejam: tradicional, moderno e pós-moderno. Em relação à categoria de historicidade, sua crítica tem a propriedade de decorrer as épocas, não se prendendo a uma em específico. O autor ressalva de como – a partir da origem – se deu a evolução do conceito e como ele foi recebendo diferentes definições, tais como; “civilidade e civilização”; “erudição – pessoas cultas são pessoas que tem cultura”; “lavoura ou cultivo agrícola” e dentre outras. Cultura como civilização, ou erudição, passa a elemento da atividade do espírito de um povo que não se relaciona diretamente com a atividade da terra.

Se cultura significa cultivo, o termo sugere uma dialética entre o artificial e o natural, entre o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz. É uma noção realista já que implica a existência de uma natureza ou matéria prima além de nós; mas, tem tam-

bém uma dimensão “construtivista” já que essa matéria prima precisa ser elaborada numa forma humanamente significativa. (EAGLETON, 2011 p. 11)

Se a natureza é sempre, de alguma forma, cultural, então as culturas são construídas a partir do mercado incessante com a natureza a que chamamos trabalho. As cidades erguem-se a partir de areia, madeira, ferro, aço, pedra, água e outros materiais semelhantes, sendo, assim, tão naturais quanto às idílicas paisagens rurais são culturais. Eagleton (2011) afirma que não somos apenas seres naturais ou culturais, mas fruto da junção dessas duas marcas humanas transformadas pela capacidade simbólica e criativa.

É importante perceber que esta capacidade para a cultura e para a história não é algo que pura e simplesmente se acrescenta à nossa natureza, mas algo que se encontra na sua própria raiz. Se a natureza é moldada pela cultura, também lhe resiste forte resistência política. As necessidades naturais – necessidades que apenas temos em virtude do tipo de corpo que somos por muitas e modificadas que sejam as formas culturais que pode assumir – constituem um critério para determinação do bem-estar político, pelo que as sociedades que as não satisfazem enfrentam necessariamente oposição (EAGLETON, 2011).

Para Leff (2009) o saber ambiental esta integrado em abrir a possibilidade para fusões/processos entre os diversos conhecimentos científicos com novas realidades e focando para um futuro sustentável, e esta juntura científica não pode ser pensada como uma fusão de objetos teóricos das ciências, mas sim, ser entendida como um “efeito de conhecimento” de seus conceitos com uma série de conflitos com outras ciências e com a produção social do conhecimento. O conhecimento não se forma apenas nas relações de validação com a realidade externa e em uma justificação intersubjetiva do saber.

O saber ambiental é uma epistemologia política que busca dar sustentabilidade à vida; constitui um saber que vincula os potenciais ecológicos e a produtividade neguentrópica do planeta com a criatividade cultural dos povos que o habitam. O saber ambiental muda o olhar do conhecimento e com isso transforma as condições do saber no mundo na relação que estabelece

o ser com o pensar e o saber, com o conhecer e o atuar no mundo. O saber ambiental é uma ética para acarinhar a vida, motivada por um desejo de vida, pela pulsão epistemofílica que erotiza o saber na existência humana. (LEFF, 2009 p.19)

Em busca de uma racionalidade moderna, irá existir um confronto entre dois sentidos que são a parte econômico-tecnológica caracteriza-se por sua capacidade de destruição, de entropia, de degradação dos ecossistemas e da maioria da população, enquanto a segunda parte é a ambiental, que está atrelada por sua complexidade, por suas inter-relações sistêmicas, científicas, econômicas, sociais e políticas, buscando uma conjectura diferenciada de articulações teóricas e de relações reais entre sujeitos históricos, suas práticas sociais e suas visões de mundo, nisso resulta que a natureza e sociedade, vão além de que conceitos ou até mesmo de objetos científicos, mas sim duas categorias genéricas apropriavam de diversas maneiras e transversais aos múltiplos conceitos científicos.

Boeira (2002) afirma que o saber ambiental abre-se para o terreno dos valores éticos, dos conhecimentos práticos e dos saberes tradicionais. Emerge do espaço de exclusão gerado no desenvolvimento das ciências, centradas em seus objetos de conhecimento, e que produz o desconhecimento de processos complexos que escapam à explicação dessas disciplinas.

Para Leff (2009) o conjunto racionalidade ambiental é estabelecida mediante a “articulação de quatro esferas de racionalidade”: teórica, substantiva, instrumental e cultural. Este método de articulação de esferas de racionalidade vai legitimando a tomada de decisões, dando funcionalidade à racionalidade ambiental. Por meio de integração da diversidade do conhecimento interdisciplinar e de saberes (culturas) pode surgir teoricamente uma problemática ambiental, que justifiquem métodos estratégicos conceituais para gerar uma nova percepção de racionalidade ambiental cultivando teoricamente a inclusão sociedade-natureza.

Ferramentas Metodológicas

Os procedimentos metodológicos utilizados neste trabalho pautam-se na pesquisa qualitativa, com o intuito de apreender as

dinâmicas dos processos que envolvem a construção do Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé e as trajetórias das pessoas que foram responsáveis pela sua criação. Para Flick (2009) as abordagens qualitativas têm em comum o fato de buscarem esmiuçar a forma como as pessoas constroem o mundo à sua volta, o que estão fazendo e os sentidos atribuídos, portanto, oferecem uma visão rica que consiste em um conjunto de práticas interpretativas e materiais que tornam o mundo visível.

Os métodos da pesquisa qualitativa consideram a comunicação do pesquisador em campo como parte explícita da produção de conhecimento, tornando-se reflexivos em suas próprias atitudes e suas observações em campo, com suas impressões, irritações, construindo parte de suas interpretações. Portanto, reúne as características essenciais para a realização de trabalhos realizados junto aos povos indígenas.

As abordagens qualitativas possuem diferentes “desenhos”, nesta pesquisa, consideramos a pesquisa-ação a mais apropriada. Conforme Thiollent (1986), ela possui uma base empírica que é concebida e realizada em estreita associação com uma ação ou com a resolução de um problema coletivo, no qual os pesquisadores e os participantes representativos da situação ou do problema estão envolvidos de modo corporativo ou participativo. A observação participante, as entrevistas semiestruturadas, entrevistas não estruturadas, os registros em diário de campo e os fotográficos são partes constituintes e intrínsecas, por meio dos quais será possível a obtenção dos dados. A pesquisa está em fase inicial, mas sistematizamos algumas reflexões, organizadas na seção resultados e discussões, as quais foram obtidas por meio da metodologia selecionada para o estudo.

Resultados e Discussão

Conforme já destacado, a pesquisa está em andamento, mas alguns dos dados apreendidos no trabalho de campo evidenciam o fortalecimento da associação Nusoken no propósito de colocar a venda produtos permeados por valor cultural. A associação consórcio dos produtores Sateré-Mawé foi criada com o objetivo de manter a tradição do povo, preservando seus recursos naturais e,

também, para viabilizar o autofinanciamento de projetos sociais e ecológicos para melhorar a qualidade de vida nas terras indígenas. O principal produto trabalhado pelos indígenas é o guaraná.

Este estudo também busca ponderar suas relações simétricas entre vendedor e cliente por meio do comércio justo, ou seja, sem ter a interferência de atravessadores em sua comercialização. O comércio justo (Fair Trade) contribui para o desenvolvimento sustentável ao promover melhores condições de troca e a garantia dos direitos para produtores e trabalhadores à margem do mercado, se torna alternativa viável em relação ao sistema convencional de comércio.

Na figura 03 destacam-se os produtos nativos da Terra Indígena Andirá-Marau, no qual a marca Nusoken tem a representatividade e simbolismo dos Sateré.

Figura 3: Produtos do Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé (CPSM)



Fonte: Autor, 2019.

Além do guaraná sendo o produto mais comercializado, a comunidade também produz diversos produtos da floresta tais como: Miratã, que auxilia no tratamento da calvície e reumatismo crônico; Unha de gato que é um forte anti-inflamatório natural que combate contra renite, sinusites, artrites, e inflamações; Extrato de Própolis rico em aminoácido, vitamina e antioxidante com ação antibiótica por vias urinárias; Mel de abelha, considerado medicinal, rico em propriedades bactericida, antioxidantes, com propriedades também para sistema respiratório e circulatório;

Óleo de Andiroba que é utilizado para cicatrizações, contusões e inchaços, serve também com protetor solar e repelente natural além de poder ser aplicada em feridas e picada de insetos; Óleo de Copaíba que é um antibiótico e anti-inflamatório natural, afecções na garganta, tosse, gripe.

Os portadores da cultura do Guaraná (Waraná), os Sateré Mawé transformaram o cultivo da *Paullinia Cupana*, uma trepadeira silvestre da família das Sapindáceas, em arbusto cultivado, introduzindo seu plantio e beneficiamento. O guaraná é uma planta nativa da região do médio e baixo Amazonas, que coincide precisamente com o território tradicional Sateré Mawé. Embora, a cultura do guaraná tenha sido inicialmente domesticada pelos índios Sateré-Mawé, hoje em dia a produção de guaraná tem a participação de vários atores, deixando de ser um produto exclusivo dos povos indígenas. Vender o produto Sateré-Mawé não é vender apenas uma simbologia de um povo que contém valores culturais milenares, a própria ciência Sateré, mas também é contribuir para a política de integração de etnodesenvolvimento e em colaboração da preservação ao meio ambiente, à conservação da biodiversidade são fundamentais para os seus projetos de futuro para melhorar a qualidade de vida na Terra Indígena Andirá-Marau.

Consideração final

O Consórcio surgiu em 1993 com o propósito de garantir que os direitos e produtos do povo Sateré-Mawé fossem valorizados, tendo em seu tripé as vias econômica, social e ambiental. Desde a sua criação, até o momento atual, permanecem firmes nesse propósito, apesar dos problemas encontrados internamente, bem como os advindos da relação com os agentes sociais externos – com os “não indígenas”. Alguns projetos foram implementados por meio das ações do Consórcio, a exemplo dos relacionados a educação e a saúde diferenciadas, por meio de sua política para o bem-viver seguem preservando a biodiversidade e gerando renda para os Sateré-Mawé.

Embora, a cultura do guaraná tenha sido inicialmente domesticada pelos Sateré-Mawé, hoje em dia a produção de guaraná tem a participação de vários atores, deixando de ser um produto exclu-

sivo dos povos indígenas que o produzem na Terra Indígena (TI) Andirá-Marau. A narrativa mítica do Nusoken, apresenta processos iniciais de formação do povo Sateré-Mawé, os quais foram seguidos de migrações em decorrência de uma praga de insetos nesse lugar mítico. Vender o produto Sateré-Mawé não é vender toda uma simbologia de um povo, que contém valores culturais milenares, a própria ciência Sateré, mas também é contribuir para a política de integração de etnodesenvolvimento e em colaboração da preservação ao meio ambiente, à conservação da biodiversidade são fundamentais para os seus projetos de futuro para melhorar a qualidade de vida na Terra Indígena Andirá-Marau.

O embate entre identidades especificam e suas territorialidades podem ser observadas no processo de mobilização dos povos indígenas na luta para a proteção dos seus territórios etnicamente configurados valorizando e preservando o bem viver das comunidades indígenas e para a manutenção da diversidade cultural da região.

Referências

AGUIAR, O.B.M.D. **Etnoconhecimento Sateré-Mawé e a influência de fatores ambientais e antrópicos na distribuição de espécies florestais de interesse da etnia**. Dissertação (Mestrado em Ciências de Florestas Tropicais). Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, 2018.

AMAZÔNIA LEGAL. Disponível em: < <https://amazoniareal.com.br/povo-satere-mawe-os-excluidos-da-discussao-sobre-as-usinas-do-tapajos/>>. Acesso em: 3 maio. 2019.

ATROCH, A.L. **Avaliação e seleção de progêneres de meios irmãos de guaranazeiros (Paulinia cupana var. sobilis (Mart) Ducke) utilizando caracteres morfo-agronômicos**. Tese (Doutorado em Genética, Conservação e Biologia Evolutiva). Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia; Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2009.

BATISTA, E.L.; BATISTA, E.F.; GARCIA, S.B. **O consórcio dos produtores Sateré-Mawé**. Depoimento (jan. 2015). Entrevistador: Cristiano Nascimento, Parintins, 2015. Gravador de áudio digital. Entrevista concedida a Cristiano Gomes do Nascimento.

BOEIRA, Sérgio Luís Resenha de “**Saber Ambiental**” de Enrique Leff Ambiente & Sociedade, vol. V, núm. 10, 2002, pp. 1-4 Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade Campinas, Brasil.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Presidência da República, Planalto, 2008.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. Políticas-ambientais. Índios do Brasil, Terras Indígenas. Disponível em: < <http://www.funai.gov.br/index.php/politicas-ambientais>>. Acesso em: 05.10.2018.

_____. Fundação Nacional do Índio. Políticas-ambientais. Índios do Brasil, Terras Indígenas. Disponível em: < <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>>. Acesso em: 24.08.2019.

CANÇADO, A.C.; PEREIRA, J.R.; TENÓRIO, F.G. Fundamentos teóricos da gestão social. **DRd – Desenvolvimento Regional em Debate**, v.5, n.1, p.4-19, 2015.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Tradução: Candra Castello Branco. São Paulo. Ed. UNIFESP, 2011.

FRABONI, M. Estudo histórico-cultural justificando a atribuição de denominação de origem ao Waraná da Terra Indígena Andirá-Marau. In: CHAVES, M.P.S.R.; CARVALHO, N.L.A. (Orgs.) **Economia criativa: a experiência do Observatório Estadual de Economia Criativa do Amazonas**. Manaus: EDUA, 2016, p.235-266.

FARIA, Ivanir Ferreira de. **Território e Territorialidades Indígenas do Alto Rio Negro/** Ivanir Ferreira de Faria. – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

FONSECA, J. J. S. **Metodologia da pesquisa científica**. Fortaleza: UEC, 2002.

FLICK, Uwe. **Qualidade na pesquisa qualitativa/** Uwe Flick; tradução : Roberto Cataldo Costa; revisão técnica: Dirceu da Silva. – Porto Alegre : Artmed, 2009.

GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, F. (Org.). **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **População estimada 2016**. Disponível em:<<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=130340>>. Acesso em 17 de junho de 2019.

LEFF, Enrique. **Saber Ambiental: Sustentabilidade, Racionalidade, Complexidade e Poder**. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEFF, Enrique, **Saber Ambiental**. Petrópolis, Vozes, 343 p., 2001. Apoud BOEIRA, Sérgio Luís, 2002.

LORENZ, Sonha da Silva, 2000, Saterá-Mawé, Povos Indígenas do Brasil, Instituto Socioambiental, São Paulo.

MATOS, Maria do Socorro Pacó de. **Olhar das olhar das mulheres Sater-e-Mawé sobre o lixo./** Maria do Socorro Pacó de Matos. – Manaus: EDUA, 2016.

NASCIMENTO, Solange Pereira do. **Baku, uma Tuxaua na Amazônia**. Solange Pereira do Nascimento./Manaus: Edua,2013.

OLIVEIRA, A.C. Etnodesenvolvimento – Teoria, institucionalização universitária e prática educacional. In: LACERDA, P.M. (Org.). **Mobilização social na Amazônia: a luta por justiça e educação**. Rio de Janeiro: FAPERJ; e-Papers; LACED, 2014.

PORTAL FILHOS DO WARANÁ. **Consórcio de Produtores Sateré-Mawé**. 2020. Disponível em: < Nusoken.com. >. Acesso em: 02.08.2020.

SANTOS, B. S. **A crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da expe-**

riência. Para um novo senso comum. A ciência o direito e a política na transição paradigmática. Vol. 1; 4ed. São Paulo, Cortez, 2002.

SILVA, Emilia Juliana Santos da; BANDEIRA, K.L.C. . O lugar do direito Territorial: o lugar da tribo Truká. In: V encontro anual da ANHEP – 2009, Belém – PA. Anais do V encontro anual da ANHEP – Direitos Humanos, Democracia e Diversidade. São Paulo/Belém: Andhep, 2009.

THIOLLENT, Michel. **Metodologia da pesquisa-ação** / Michel Thiollent – São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1986.

UGGÈ, Enrique. **Mitologia Sateré-Mawé.** Equador: Abya-Yala, 1991.

_____. **Os pequenos fatos da vida:** volume 1/ Padre Henrique Uggé – São Paulo: Editora Mundo e Missão, 2016.

YAMÃ, Yaguarê. **Sehaypóri: o livro sagrado do povo Sateré-Mawé.** São Paulo: Petrópolis, 2007.

As cidades, seus mistérios e as dúvidas dos arquitetos e urbanistas

Geraldo Jorge Tupinambá do Valle¹

Gonzalo Renato Núñez Melgar²

“Pedras não piso: apenas:

- mas as próprias mãos que aqui se colocaram,
o suor das fronteiras e das palavras antigas.

Ruínas não vejo, apenas:

- mas os mortos que aqui foram guardados com suas coragens
e seus medos da vida e da morte.

Viver não vivo, apenas:

- mas de amor envolvo esta brisa e esta poeira,
eu também futura poeira noutra brisa.

Pois não sou esta, apenas:

- mas a de cada instante humano,
em todos os tempos que passaram. E até quando?”

Cecília Meireles/ Poemas Italianos.

Este texto é apenas uma reflexão sobre muitas dúvidas, quase nenhuma certeza e muitas dores. Imagine leitor arquiteto e urbanista (mas também outros profissionais cujo cerne das reflexões sejam o território e suas consequências nos espaços), que você está diante de um dilema que supostamente ao se resolver será o caminho para o bem estar de muitas e muitas pessoas. Parece claro que você irá se empenhar para fazer as perguntas certas ao problema que se apresenta. Perguntas que serão feitas aos homens e às suas vivências, suas memórias gravadas em todas as pedras das cidades.

¹ Professor Doutor Escola Normal Superior / Pedagogia – PPGICH Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas ENS/ESAT.

² Mestrando do Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas PPGICH da Universidade do Estado do Amazonas orientado pelo professor Dr. Geraldo Jorge Tupinambá do Valle

O poema de Cecília Meireles na epígrafe ao capítulo faz isso de certo modo. Evoca e pergunta todo o tempo sobre o que vemos e o que vivemos quando vivemos as cidades, suas ruas, suas construções que de fato carregam dores e amores, que de fato carregam o passado o presente e sopram uma “brisa” sobre o futuro, que carregará ou não os indícios e as vivências dos outros e dos vividos naqueles lugares, por isso perguntar é sempre importante.

Em todos os conhecimentos humanos, em todas as formas de aprendizado fazer perguntas é o fundamental. À sua disposição encontras um conjunto de conhecimentos anteriores, povos, culturas e momentos históricos os mais diversos que já tentaram resolver esse dilema que você enfrenta, e ele se mostrou complexo em demasia. Nesse momento uma dúvida começa a se apossar de teus pensamentos e tudo fica um pouco dolorido pensas em abandonar quaisquer reflexões imaginando que o trabalho não vale à pena, afinal, essas situações muito gerais, que envolvem muitas culturas e formas de estar no mundo e na vida são muito complexas.

Variedade enorme de sentimentos o que resulta quase sempre em frustrações e afinal escolhi ser arquiteto e urbanista pelo glamour de ser uma estrela da vida fashion, não vou ficar esquentando minha cabeça com o modo de vida dos outros. Abandonas a resolução do problema e vais viver a tua vida glamurosa de arquiteto famoso, descolado, competente, não sem pensar antes: Que se dane, cada um que se resolva!

A simples pergunta novamente não será respondida por ninguém, e mais uma vez os arquitetos e urbanistas abandonam o enigma, e a humanidade não consegue entender a resposta para a simples pergunta: Em que momento as cidades se fuderam? Parafraseando Mário Vargas Llosa em conversas na catedral, é claro! Nós não somos homens vulgares e nem mal-educados.

A pergunta que em princípio parece agressiva é na verdade angustiada. O que os homens querem é aprender e apreender o que os aflige e para isso, no geral confiam nos especialistas e nos cientistas habilitados supostamente a cuidar e responder as perguntas técnicas. Sobre as cidades o que acontece é que elas deixaram de ser vivências para se tornarem aparatos técnicos muito complexos e cheio de estratégias que nos são inacessíveis. A ciência, a técnica

e a política se apartaram das vidas dos simples viventes. Então, meramente viver o cotidiano em quaisquer das grandes cidades do mundo hoje passa a ser um “sistema perito” (Giddens, 1991), ou seja, viver confiando que os especialistas que você não sabe quem são e os sistemas, que você não sabe como funcionam, funcionem!

Se antes na história da humanidade os mundos cabiam dentro de um grupo, hoje, em um grupo social cabem muitos mundos e isso complexificou de forma inaudita a compreensão das coisas a serem percebidas e entendidas para o aprendizado do viver cotidiano. Mircea Eliade usa uma linda metáfora sobre a importância das cosmogonias que explicam o mundo e as suas escalas e dimensões.

“Para obter uma melhor compreensão da necessidade de construir o espaço sagrado ritualisticamente, deve-se levar em conta a concepção que as sociedades primitivas e tradicionais tiveram do mundo. O homem que participa de uma sociedade desse tipo acredita na existência de uma antítese entre o território que ele e a sua gente habitam e o espaço desconhecido e indeterminado que os rodeia. O primeiro desses espaços é o mundo, o cosmo; o segundo não é mais um cosmo, mas um tipo de “outro mundo”, um espaço estranho e caótico habitado por larvas, demônios, “estrangeiros (e associado, ademais, a demônios e às almas de defuntos). À primeira, essa dicotomia do espaço pareceria dever-se ao contraste entre um território organizado e habitado e conseqüentemente “cosmificado” e o território desconhecido que se estende além-fronteiras; temos, por um lado, o “cosmo e, por outro, o “caos”. Veremos, todavia que, enquanto um território habitado é um “cosmo, isso se deve precisamente a ter ele sido previamente consagrado, pois, de uma maneira ou de outra, ele é obra dos deuses ou está em comunicação com o mundo dos deuses”. Mircea Eliade (1984: 9)

Ao longo do processo social e histórico da humanidade, em todas as longitudes e latitudes as cidades se tornaram irrespiráveis, se tornaram torturantes e verdadeiras máquinas de destruir sonhos como disse o poeta do samba Cartola.

Como os mundos, dos diversos mundos invadiram nossos tempos e espaços, perdemos as referências, perdemos as escalas e como consequência precisamos quase o tempo todo de instruções

pois não sabemos o que fazer. Nossos mundos se tornaram os mundos de todos. Unificaram-se os problemas e as soluções. Unificaram-se os discursos e os entendimentos e isso não apazigua os sentidos das existências, ao contrário, tornam as diferenças motivos de conflito. As diversas leituras do mundo se multiplicaram, se esvaíram e não sabemos mais viver o que tem de ser vivido.

O mundo está pronto! As cidades estão prontas! Não nos resta quase nada mais a fazer, e, construir o “cosmos” naquele lindo significado do texto de Eliade é mais complexo, pois o “cosmos” são muitos cosmos, entrelaçados, embaralhados e em constante mudança. Por isso não sabemos o que perguntar.

Em todas as artes, do cinema ao teatro, da pintura à dança, as manifestações humanas de modo geral acontecem em sua maioria nas cidades. Está claro que os homens criam por diversas razões, e são capazes mesmo de criar muitas manifestações sublimes das artes e dos fazeres que os redime perante a dor da vida e das dúvidas. Gosto não se discute e não é nossa intenção aqui, mas uma sonata de Bach, a descrição dos níveis do inferno e dos moinhos por Dante e Cervantes, os seres destroçados dolorosamente em Guernica de Picasso, são criações fenomenais de uma memória que ilumina a cultura e as formas de refletir sobre o mundo e a vida. Músicas como Estrangeiro e Back in Bahia de Caetano Veloso e Gilberto Gil são claras manifestações de cultura urbana e do amor por cidades e seus territórios e espaços.

No entanto, os homens também criam para o mal. As cidades são palco da tragédia da fome, da pobreza dos homens e miséria das crianças que são roubadas de suas infâncias pela brutalidade das suas situações em todas as grandes cidades do mundo, com maior ou menor dramaticidade.

As cidades são o tema que talvez seja o mais explorado das ciências humanas, naturais, se não for “o tema” que está como pano de fundo de todos os outros. Explicamos! As cidades ou mesmo suas formas de influir na organização e no cotidiano da vida social da humanidade deveria ser estudada à exaustão para que pudéssemos pensar soluções para os momentos em que essas influências se tornassem ruins, negativas ou destrutivas da vida dos homens, ou mesmo se fossem soluções que aumentassem as diferenças entre os seres e suas realidades.

Pensando nisso, dois arquitetos e urbanistas resolveram perguntar à cidade de Manaus algumas perguntas que os inquietam e que são formuladas a partir de uma percepção geral sobre as cidades. As respostas não pretendem ser exaustivas, mas respostas que evoquem uma tentativa de compreensão da complexa existência dessa cidade peculiar.

Perguntas sobre a memória de Manaus.

1. Zavalita repergunta: Em que momento se fudeu Manaus?
2. Onde mora a memória de Manaus? (na resposta evidenciamos que se trata de lugares e de afetos)
3. Que ciência é essa que quanto mais avançada, mais dispensável ela é... e mais distante do território ela está?
4. Quem pensa e quem faz a cidade de Manaus?

Resposta 1:

Santiago Zavala – álter ego de Mario Vargas Llosa em “Conversa na catedral” - é um jovem jornalista que consternado com a miséria social e a feiura da cidade, se pergunta pra si, em que momento se fudeu o Peru, que de certa forma significava: em que momento ele também se fudeu. Desencantado com a cidade, era seu olhar pessimista para uma Lima horrível, agitada, injusta e sucateada. Que no final do dia encontrava na Catedral e acompanhado de um “chilcano manoseado” o encontro com a realidade dos homens a pé, como ele era.

Zavalita sabe que a resposta para esta pergunta não é uma só, sabe-se culpado também deste drama urbano que o oprime, sabe que para questionamentos gerais a particularidade do seu micro cosmos explica muitas das suas inquietações. A resposta estava nos vícios de conduta social, de aceitação histórica às imposições, as sumições e padecimentos de uma sociedade que terminou por conformar-se com o jogo posto.

A pergunta temerária significava uma afronta só comparável com o estado de corrosão que a realidade lhe apresentava. Na distância temporal e de lugar tratamos de retomar a pergunta essencial nesta nova conversa, não na catedral, mas virtualmente com as

telas iluminadas dos monitores, e estabelecendo o contato remoto que a pandemia exige, numa conversa instigante entre dois amigos.

Para dar resposta a esta pergunta primeiro haveria que pensar se os elementos que indignaram a Zavalita são comparáveis aos dramas desta cidade. No romance está retratada a Lima monocéfala de poder nacional, e que se encontra no regime militar de Odría, poderíamos dizer que seu regime se caracterizou pelas obras públicas de grande escala, que apesar de ambiciosas, não terminaram por atender a enorme demanda nacional, mostrando as profundas feridas de um país culturalmente dividido e desigual. Mas curiosamente, parece que os resultados dos impactos são muito similares ao de qualquer cidade latino-americana, as políticas da região e os modelos produtivos de extração foram uma constante histórica nos nossos territórios. Seja na Lima senhorial epicentro do controle político extrativista espanhol ou no coração da Amazônia num território insólito e poderoso.

O caso não fica no entanto restrito a essas formas de espacialidade como produto de umas ou outras relações históricas e territoriais no tempo e no espaço, as territorialidades, e é isso que nos angustia de algum modo, são um processo longo, complexo e cheio de nuances e particularidades de cada um dos tempos que se apresenta como condição de existência social e histórica. Um trecho do prefácio de Lilia Moritz Schwarcz ao lindo livro de Fraya Frehse “O tempo das ruas” aponta bem essa contradição e complexidade:

“Com efeito, se há algo que a antropologia possa dizer à história é que talvez seja hora de “estourar” com a noção de “tempo” e pensar de que maneira esse conceito carrega uma dimensão cultural, disposta a leituras mais circunstanciais. Em questão não está um tempo exterior ao objeto que representa, mas uma temporalidade interna afeita a diálogos culturais. (...) A antropologia aproxima-se da história quando faz do tempo, temporalidade”. (Schwarcz, 2005:17).

Os caminhos traçados por nossas nações estão marcados pela decolonialidade, a transculturação e o desenho produtivo que terminou por debilitar as nossas autonomias nacionais com precárias democracias representativas dos interesses de poucos e

poderosos, que estabeleceram o Status Quo em forma de contrato social, a cidade do privilegio impõe-se aos desfavorecidos e quem lute contra esta mazela padecerá nos corpos a própria institucionalidade - do mesmo modo aqueles que na sua estratificação social estejam destinados a ser força de trabalho - cada vez mais longe dos valores republicanos que a criaram, colocam-se como servís ferramentas da elite social, donos dos meios de produção e donos da plataforma especulativa de mercado.

Não existe resposta fácil para o dilema de Zavalita e certamente vamos a defrauda-los ao dizer que a Manaus que idealizamos dista da crua realidade e que ao pensa-la disfarçamos nossa inconformidade histórica, que nos impede de deseja-la melhor, que seja o anseio de todos os que a possam pensa-la melhor e que para ser melhor deve ser socialmente inclusiva, no pensamento e nas oportunidades.

A idealização do passado possível como resposta aos dramas urbanos atuais é uma tarefa ingrata de antropologia social, que nos daria alguma explicação daquilo que poderia ter sido, mas nunca foi. Assim, nesta obliteração chamada história da cidade, nosso desafio é encontrar as respostas que nos encaminhem a uma revolução urbana.

Não sabemos ao certo se reificar é totalmente satisfatório, aqui seria uma intuição, mas pelo menos ao mantermos uma janela aberta ao processo em si, aos meios e às apropriações que a sociedade tiver feito e pudermos ler essas “temporalidades” e seus “indícios”, então estaremos em um caminho que já foi analisado e teorizado por muitos que nos deram pistas da pergunta correta a fazer ao território. Como nos mostrou Maurice Godelier sobre o significado da cultura para as sociedades “Vemos que é impossível compreender a natureza das relações sociais sem compreender a maneira como elas são pensadas e vividas. Essas formas de pensar, de agir e de sentir constituem o que se chama de uma “cultura” específica e vemos que a cultura é inseparável das relações sociais às quais ela dá sentido”. (Godelier, 2012:32).

O patrimônio maior a ser resgatado é o território. Nele todas as respostas cabem, mas nele, intrinsecamente ligada está a memória do fazer histórico. A recuperação do território portanto será a reconciliação da cidade com a cultura.

Resposta 2:

Manaus nunca pensou produtivamente na escala local, ela se serviu dela, mas o pensamento era eurocêntrico, de vanguarda estética apoiada na escravidão. Evidentemente na implantação deste modelo dominante edificamos uma identidade que perdura no tempo. Será que a história dos sujeitos (agentes) e dos corpos (os que o padecem) não tem espaço neste passado devorado pelo tempo e que dele só temos as cicatrizes? Será suficiente o argumento patrimonialista que acentua todos seus esforços aos objetos e em especial aos objetos de uma época em específico (a época áurea da borracha)?

As pessoas, na necessidade do fazer, estabeleceram estratégias de uso e de consumo. Elas são as que legitimam o valor identitário, dentro de uma escala social. A inventiva destes dispositivos operacionais são a essência da memória e elas não estão definidas pelo objeto, o objeto cumpre o papel de proporcionar a funcionalidade, mas para além dela as pessoas e seus modos de fazer constroem o valor da identidade.

Em nível arquitetural os edifícios institucionais (o que dele se permitiu erigir) representam no sentido lato, a quintessência da expressão simbólica de uma estrutura social, é por isso a necessidade semiótica do poder, ordem, nobreza, hierarquia etc. Nela os códigos de controle do poder e nela portanto apenas uma faceta da organização da estrutura social, nem a majoritária, nem a identitária, ela é expressão de uma ordem econômica dominante. Não significa que seja a única forma de expressão de um tempo a preservar. Mas é a que enfatiza os esforços históricos de um Estado-Nação que por sobre todas as demais expressões na arquitetura perpetua fisicamente o valor simbólico institucional.

A arquitetura adequa sua permanência na medida em que ela está associada simbolicamente ao poder institucional, historicamente é comum reconhecer a destruição de edifícios como uma forma de desvincular o novo momento político; em outras, os edifícios se resignificam e novos usos vão se moldando à esta reinterpretação da história; afinal, os espaços som passíveis de inserção de novos usos. Novamente é o uso o que termina por legitimar o valor do objeto.

Um banho de cachoeira no igarapé intraurbano era possível há trinta anos, a paisagem urbana entreverada com o espaço natural possibilitava relações de uso hoje inexistentes, no caso específico dos igarapés, hoje esgotos abertos que cumprem uma função negligenciada pelo poder público. Nas bordas urbanas (interiores e periféricas) representam uma negligência duplicada, no aspecto infra estrutural e no apagamento das tipologias índias, caboclas e ribeirinhas; como a palafítica e a flutuante, simbolicamente representativas do saber local, mas estigmatizadas e deploradas foram desaparecendo, no seu lugar novos espaços de questionável valor urbanizador que normatizou aquilo que era espontâneo e forçou atividades numa racionalidade como ferramenta coercitiva de novas formas de morar. Sem entender a complexidade e a riqueza das relações humanas, sociais e produtivas daquilo que apagaram. A imposição em nome do valor urbanizador faz do morador um corpo dócil destinado a experimentar aqueles espaços que são oferecidos como a solução à precariedade de outrora.

A eliminação das tipologias palafíticas e flutuantes dentro dos limites urbanos da cidade de Manaus nos adverte da impossibilidade (por parte do poder público) de encontrar valor de uso que justifique o esforço por implantar redes de infraestrutura, a precariedade e abandono histórico das bordas e suas formas de vida foram consequência da ausência de Estado e causa do seu gradual desaparecimento. Aqui o oxímoro da transformação da cidade a partir da destruição identitária, a cidade que apaga identidades em nome da identidade... A modernidade.

No Centro Histórico da cidade ocorre algo similar - com comportamentos operacionais diferentes, aqui o espaço é inapto frente as dinâmicas de uso - a solução é a profilaxia urbana, extirpar as funções do lugar e agrupá-las em guetos comerciais de baixo valor comercial. Se isola o espaço edificado da função social precarizada.

O espaço público inicialmente idealizado para cumprir função social hoje é um lugar abstrato que limita com a adequação da carcaça histórica para fins dos mais variados; mas sempre relacionados ao comércio local de pequena escala e muitas das vezes informal. Esse espaço representa uma tensão entre o valor simbólico do prédio desvalorizado e um uso temporal precário de atividades comerciais efêmeras.

Na academia dentro da escola de Arquitetura e Urbanismo, em trabalhos de projeto arquitetônico é comum orientar propostas de novos espaços destinados (ingenuamente) a resolver problemas sociais, não estou me referindo as respostas espaciais definidas pelo usuário e atendidas nessa escala particularizante dentro de um programa de necessidades; senão as propostas arquitetônicas pensadas como soluções à problemáticas de ordem social como a pobreza, a marginalidade, a desigualdade.

O estudante termina por entender que a arquitetura não pode dar conta de tais complexidades. O social se transforma desde o social, e nele a arquitetura aporta com suas particularidades de ordem espacial. O que sim faz a arquitetura é estabelecer códigos estéticos e simbólicos ao passar histórico de uma sociedade, ela organiza as funcionalidades e condiciona novas dinâmicas territoriais, nesse aspecto subjaz a resposta de onde mora a memória da cidade, ela mora onde as vivências e os afetos se produzem. Sem pertencer necessariamente ao levantamento da história, ela está nos hábitos e estratégias que a sociedade traça para superar as coerções institucionais, e suas negligências.

A gravidade dessas coerções e de suas negligências não são práticas novas nas sociedades e nas cidades, autores cansaram de apontar em cidades europeias em especial após o surgimento dos burgos e da burguesia como classe. O americano Marshall Berman, talvez um dos mais criativos comentadores de Karl Marx deixa claro esse processo nesse trecho do seu livro “Aventuras no Marxismo”:

“Assim toda modalidade de conduta humana imaginável se torna moralmente admissível no momento em que se torna “valiosa”; qualquer coisa vale, se é lucrativa. Essa é a síntese do niilismo moderno. Dostoiévski, Nietzsche e seus sucessores do século XX atribuirão tal situação à ciência, ao racionalismo, à morte de Deus. Já Marx diria que a causa disso é muito mais concreta e mundana: é algo que está embutido nas operações cotidianas e banais da ordem econômica burguesa – uma ordem que iguala nosso valor humano ao nosso preço de mercado, nem mais, nem menos, e que nos força a crescer elevando o nosso preço o máximo que pudermos” (Berman, 2001:147)

Resposta 3:

O fazer local é periférico, subalterno e retardatário, poucos momentos nos dotaram do ineditismo e autenticidade e em todos a administração institucionalizada representou um ordenamento hierarquicamente verticalizado, as relações de poder sempre colocaram dominados e dominantes num abismo chamado acesso as oportunidades e direito à cidade. Evidentemente numa sociedade elitizada tudo o que tenha a ver com reivindicação de direitos dos desfavorecidos representa uma ameaça aos privilégios historicamente constituídos.

O modelo econômico produtivo está relacionado intrinsecamente a esta estrutura social historicamente determinada, e assim como ela é reacionária frente as mudanças deste equilíbrio instável – produto da desigualdade social que promove – ela é insensível às condições técnicas e científicas que possam alterar o status quo que os privilegia.

Como sabemos, não existe moral possível nas leis do mercado e se delas dependesse nada seria regulado pelo Estado, esta teleologia está a serviço do lucro e os detentores do capital são corruptores do papel regulador do Estado. Nesse contexto e neste momento a lógica do consumo ultrapassou toda lei e toda moral.

Tudo em nome do progresso, aquela simbologia linguística que falsifica o sentido real do moderno, a relação de interdependência entre a ciência e o poder. A estratégia da falsificação linguística e simbólicas está presente no desenvolvimento cultural; termos como liberal, liberdade, moralidade, revolução, modernidade, progresso, identidade, soberania; são reflexo (nada coincidentemente) da passagem do mundo feudal pré-capitalista de elite aristocrática para o mundo capitalista de elite burguesa, o novo ordenamento estrutural produtivo precisava de uma nova ferramenta retorica que suportasse a representação do novo modelo. Criando uma pedagogia da ambiguidade semântica.

Dentro do nosso microcosmo social, nenhuma surpresa, tudo segue o roteiro global, as mesmas mazelas que podemos ver em outras cidades latino-americanas e brasileiras estão presentes na principal cidade produtiva da Amazônia. Com uma forte diferença a respeito dos outros centros urbanos, também periféricos,

subalternos e retardatários; aqui a distância cultural representa extremos antropológicos, a cidade funcionalista transforma um território que se organizou historicamente no saber local milenar de estágio nômade e coletor, que corresponde ao horizonte paleolítico. Nela impacta a modernidade que produtivamente foi idealizada na ordem distante, particulariza a terceirização capitalista e ao mesmo tempo mantém características de todo modelo amparado pelo pensamento neoliberal.

O fazer do arquiteto urbanista em Manaus, desprovido do amparo político institucional - que fomenta a inclusão urbana e a redução da distância social entre ricos e poderosos versus pobres e despossuídos - só contribui à produção de objetos arquitetônicos de finalização estética efêmera para poucos privilegiados. O discurso romântico e positivista da transformação social a partir do espaço esconde a reprodução e continuidade da ordem neoliberal - desnuda sua fragilidade e seu cinismo.

O sentido da compreensão holística multidisciplinar - opositora da tendência educativa da especialização extrema dentro da profissão - oriunda do pensamento paradigmático da arquitetura e do urbanismo nos fazem pensar, que hoje na cidade de Manaus, nada do que se faz em nível de transformação espacial representa uma revolução urbana, nem o particular nem o institucional. O particular por ser pontual transforma apenas a forma de vida do sujeito individual; e o institucional que dá respostas espasmódicas que não proveem da abertura verdadeiramente democrática de todos os interesses sociais e suas representações. O resultado é a cidade do pensamento único (Maricato, 2000), do capital e seus interesses amparados pelo modo de produzir cidade ao longo da história de Manaus.

Pensar e agir pedagogicamente significaria em princípio a possibilidade de visualizar uma revolução urbana do pensamento utópico. Fortemente ancorado nas necessidades sociais. Pensar a utopia significa na nossa profissão considerar a verdade científica no amplo sentido da palavra, o utopicamente transformador requer retomar a escala holística do fazer social da profissão, onde compreensões de ordem sociológica e histórica são nossos norteadores e programadores de um lugar melhor, neste contributo a vanguarda da transformação as vezes encontra espaços para serem

realizáveis. As utopias se tornam concretudes na medida em que a superestrutura as abriga.

Não pretendamos disfarçar o moderno com o comportamento sectário de classe, não tem encantamento o que se produz desde a desigualdade, para a desigualdade. O anseio pelo reconhecimento social é vazio se ele só é reconhecível e serve apenas aos poucos privilegiados, o aporte profissional dentro da estrutura de poder só tem legitimidade se ele responde ao entendimento da complexidade social da qual ela da resposta. Sem falsificações semânticas de resultados caricatos e pequenos do que é a missão social para a qual a institucionalidade foi criada.

O antropoceno nos alertou sobre a realidade do finalismo, a ciência já não é refutada por uma ciência melhor, ela se refuta com desinformação alimentada pelas novas tecnologias de comunicação social, que são lenta e tardiamente reguladas após a destruição das nossas frágeis democracias, Assim a usurpação se traveste de republicana, autopromocional de (velhas) novidades, morais e incorruptíveis. Fomentam o niilismo e consolidam ao redor do mundo governos de ultradireita, que dentro da sua retorica da confusão alimentam a máquina capitalista ao ponto tal que visibilizam sua autodestruição.

.... Mas, a pergunta é sobre a relação científico técnica e o fazer da cidade de Manaus. Sim, então poderíamos interpretar a resposta particularizante associada a este preambulo global, dentro desta sub pergunta:

Qual é a técnica que o arquiteto e urbanista opera; e qual é sua responsabilidade na continuada construção da cidade abstrata, fragmentada e de identidade difusa que caracteriza a Manaus?

Poderia responder à pergunta e a sub-pergunta com outra pergunta:

A cidade de Manaus, que precarizou o território, sua qualidade e sua eficiência; encontra no fazer do arquiteto urbanista um agente da revolução urbana ou da consolidação do status quo?...

Resposta 4:

Existem diferentes escalas teleológicas e operacionais dentro do fazer urbano, antagônicas são o poder político institucional

(que exerce uma coerção normativa de gestão) e a base da estrutura social definida pelos processos de produção e consumo, podendo ser institucionalizados e os não institucionalizados. Os institucionalizados agem ao amparo da institucionalidade e são impulsados pelos detentores do capital e dos meios de produção. Por outro lado, os que através do consumo de baixa regulação, reproduzem a força de trabalho. Esta divisão do modo funcional da estrutura social termina determinando a estrutura espacial assim como suas permanentes transformações.

Na cidade de Manaus o poder político institucional opera no território em todas suas escalas supra municipais, quer dizer que convivem as esferas federal, estadual e municipal num mesmo espaço político. A atenção dos esforços se concentra historicamente na capital e as assimetrias comparadas com o resto de municípios é abissal.

Contudo o papel edificador das políticas públicas sempre retardatárias e deficitárias, à luz do crescimento exponencial da cidade. Afinal foi-se o tempo onde o papel propiciador do bem-estar social recaia no Estado, hoje esse papel foi usurpado pelo mercado e sua onda privatizadora sedenta de lucro.

O espaço é um produto dentro da sua lógica a do valor de troca, assim um espaço que não dá lucro é um espaço a ser privatizado e se não é rentável ele é precarizado.

Por outro lado, a função de normatizar e fiscalizar (o uso do solo, a sua densidade e expansão urbana) é ineficiente e retrata a incapacidade no déficit de respostas as demandas de uma cidade em expansão. Os instrumentos de gestão e sua forma de colocá-los em prática não representam a pluralidade e independência política que deontologicamente se requer.

Processos endógenos distam do pacto social das forças produtivas e de todas as representações, o pensamento único e direcionado a um modo de fazer é a marca da forma de fazer cidade em Manaus.

A reação social deste drama explica a força transformadora da implantação espontânea caracterizada pela urgência de produzir espaço alheio ao aporte técnico especializado, legítima no uso - e seus posteriores hábitos consolidados dentro de um tecido social indelével; a perpetuação espacial da necessidade.

Há por certo, profissionais que lidam com os territórios e os espaços dele decorrentes de forma muito consciente dessa disparidade. Para o bem e para o mal! Os que entendem essa disparidade como consequência “natural” da disputa pela vida cotidiana nos espaços da cidade, estes não deveriam ter lido esse texto e estas reflexões dos amigos arquitetos. Os que percebem essa disparidade como motivo primordial da importância de formar arquitetos e urbanistas sensíveis aos dramas da história, das temporalidades sociais e culturais, sim, é a estes que esse texto se destina.

A cidade é, portanto, a oposição conceitual entre a ordem planificadora institucional - com todas suas incompletudes e coerções - e as relações sociais de consumo. A primeira gera uma abstração instrumental e exerce poder controladora ferramenta ao serviço do capitalismo e a segunda é uma estratégia urbana baseada no empirismo que do mesmo modo exerce restrições espaciais e está legitimada pela subsistência social. Uma oculta no ordenamento as dinâmicas produtivas de reprodução social e a outra revela a necessidade da participação planificadora que garanta sua funcionalidade técnica.

Bibliografia

- BERMAN, Marshall. Aventuras no marxismo / Marshall Berman. – Tradução Sonia Moreira. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BORDIEU, Pierre. O poder simbólico. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1989.
- CASTELLS, Manuel. A Questão Urbana. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- CERTEAU, Michel: A invenção do cotidiano. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ELIADE, Mircea. O Prestígio do Mito Cosmogônico. – In. Diógenes, Número 7. – 1984: Brasília: Universidade de Brasília. Semestral.
- FOUCAULT, Michael. A ordem do discurso, 3 ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- GIDDENS, Anthony. As consequências da modernidade / Anthony Giddens; tradução de Raul Fiker. – São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- GODELIER, Maurice. Comunidade, sociedade, cultura: três modos de compreender as identidades em conflito / Maurice Godelier; tradução Mariana Portella. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução: Guacira Lopes Louro & Tomas Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.
- LEFEBVRE, Henry. O Direito à Cidade. São Paulo: Centauro, 2009.

- LEFEBVRE, Henry. *A Cidade do Capital*. São Paulo: DP&A, 2009.
- LEFEBVRE, Henry. *La producción del espacio, Capitan Swing*: Madrid, 2013.
- MARICATO, Ermínia. ARANTES, Otília. VAINER, Carlos. *A cidade do pensamento único*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MEIRELES, Cecília. *Poemas Italianos*. – In. *Pois é*. – Paulo Rónai. – Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2014.
- MESQUITA, Otoni Moreira de. *La Belle Vitrine: Manaus entre dois tempos (1890-1900)* / Otoni Moreira de Mesquita. – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.
- RICOEUR, Paul. *História, Memória, Esquecimento*. Conferência proferida em Budapeste em 2003
- SANTOS, Milton. *A Urbanização Brasileira*. São Paulo: EDUSP, 2013.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. Prefácio. In. *O Tempo das Ruas na São Paulo de Fins do Império* / FREHSE, Fraya / Fraya Frehse. – São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2005.

PPGI CH
Programa de Pós-Graduação
Interdisciplinar em
Ciências Humanas


FAPEAM
Fundação de Amparo à Pesquisa
do Estado do Amazonas

LETRACAPITAL

ISBN 978-85-7785-875-0

9 788577 858750

ACADÊMICA
Série

