

MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI

BOLETIM CIÊNCIAS HUMANAS

v. 18 n. 2 maio/agosto de 2023



Mulheres, artes e sabedoria ancestral

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi

Ciências Humanas



v. 18, n. 2

Publicação contínua

maio-agosto 2023

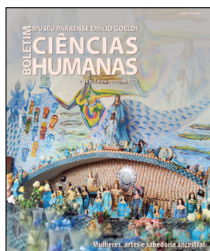


IMAGEM DA CAPA
Casa de Yemanyá,
Salvador-Brasil.
Foto: Líliana
Parra-Valencia (2019).

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI CIÊNCIAS HUMANAS (ISSN 2178-2547)

O Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia foi criado por Emílio Goeldi e o primeiro fascículo surgiu em 1894. O atual Boletim é sucedâneo daquele. *The Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia* was created by Emilio Goeldi, and the first number was issued in 1894. The present one is the successor to this publication.

EDITORA CIENTÍFICA

Jimena Felipe Beltrão

EDITORES ASSOCIADOS

Ana Vilacy Galúcio - Museu Paraense Emílio Goeldi - Linguística
Claudia López - Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia
Cristiana Barreto - Museu de Arqueologia e Etnologia - Universidade de São Paulo - Arqueologia
Fernando Ozório de Almeida - Universidade do Estado do Rio de Janeiro - Arqueologia
Flávia de Castro Alves - Universidade de Brasília - Linguística
Henry Salgado Ruiz - Pontificia Universidad Javeriana - Sociologia
Hein van der Voort - Museu Paraense Emílio Goeldi - Linguística
Jorge Eremites de Oliveira - Universidade Federal de Pelotas - Antropologia
Laure Emperaire - Institut de recherche pour le développement - Etnobotânica
Lúcia Hussak van Velthem - Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia
Márcio Couto Henrique - Universidade Federal do Pará - História
Marília Xavier Cury - Universidade de São Paulo - Museologia
Márlia Coelho Ferreira - Museu Paraense Emílio Goeldi - Etnobotânica
Martijn van den Bel - Universiteit Leiden - Arqueologia
Mily Crevels - Universiteit Leiden - Linguística
Pedro Glécio Costa Lima - Museu Paraense Emílio Goeldi - Etnobotânica
Priscila Faulhaber Barbosa - Museu de Astronomia e Ciências Afins - Antropologia
Richard Pace - Middle Tennessee State University - Antropologia

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Ângela Domingues - Instituto de Investigação Científica Tropical - Lisboa - Portugal
Bruna Franchetto - Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro - Rio de Janeiro - Brasil
Eduardo Brondizio - Indiana University - Bloomington - USA
Eduardo Góes Neves - Museu de Arqueologia e Etnologia - Universidade de São Paulo - São Paulo - Brasil
Gustavo Politis - Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires - Tandil - Argentina
Janet Marion Chernela - University of Maryland - Maryland - USA
Klaus Zimmermann - Universidade de Bremen - Bremen - Alemanha
Marcos Chor Maio - Casa de Oswaldo Cruz - FIOCRUZ - Rio de Janeiro - Brasil
Maria Filomena Spatti Sândalo - Universidade Estadual de Campinas - Campinas - Brasil
Michael J Heckenberger - University of Florida - Gainesville - USA
Michael Kraus - Universidade de Bonn - Bonn - Alemanha
Neil Safier - The John Carter Brown Library - Providence - USA
Rui Sérgio S Murrieta - Universidade de São Paulo - São Paulo - Brasil
Tânia Andrade Lima - Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro - Rio de Janeiro - Brasil
Walter Neves - Universidade de São Paulo - São Paulo - Brasil
William Balée - Tulane University - Louisiana - USA

NÚCLEO EDITORIAL

Normatização - Adrienny Souza, Fernanda Menezes, Geisa Silva, Rafaela Lima e Taise da Cruz Silva
Revisão ortográfica - Rafaela Lima e Gabriel Dante
Editoração, versão eletrônica e capa deste número - Talita do Vale

Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações
Museu Paraense Emílio Goeldi

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi

Ciências Humanas



ISSN 2178-2547

Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi	Cienc. Hum.	Belém	v. 18	n. 2	Publicação contínua maio-agosto 2023
-------------------------------	-------------	-------	-------	------	--

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:

Museu Paraense Emílio Goeldi
Núcleo Editorial - Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi
Av Perimetral, 1901
Terra Firme – CEP 66077-830
Belém - PA - Brasil
Telefone: 55-3221-6486
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

ACESSO EM:

<http://editora.museu-goeldi.br/humanas>
<http://www.scielo.br/bgoeldi>
http://issuu.com/bgoeldi_ch

SUBMISSÃO DE TRABALHOS:

<https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo>

AQUISIÇÃO:

Permuta: mgdoc@museu-goeldi.br
Venda: livraria@museu-goeldi.br

INDEXADORES

AIO - Anthropological Index Online
Anthropological Literature
CLASE - Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades
DOAJ - Directory of Open Access Journals
IBSS - International Bibliography of the Social Sciences
LATINDEX - Sistema Regional de Información en Línea para
Redalyc - Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe,
España y Portugal
SciELO - Scientific Electronic Library Online
SCOPUS

Não é permitida a reprodução parcial ou total de artigos ou notas publicadas, sob nenhuma forma ou técnica, sem a prévia autorização do editor. Ficam isentas as cópias para uso pessoal e interno, desde que não destinadas a fins promocionais ou comerciais. As opiniões e considerações emitidas nos artigos assinados são de inteira responsabilidade dos autores, e não refletem necessariamente a posição dos editores ou da instituição responsável pela publicação.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação CIP

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2023. – Belém: MPEG, 2023. v. 18 n. 2, v. il.

Semestral: 1984-2002

Interrompida: 2003-2004

Quadrimestral a partir do v. 1, 2005.

Títulos Anteriores: Boletim Museu Paraense de História Natural e Ethnographia 1894-98; Boletim Museu Paraense de História Natural e Ethnographia (Museu Goeldi) 1902; Boletim do Museu Goeldi (Museu Paraense) de História Natural e Ethnographia 1906-1914; Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi de História Natural e Etnografia 1933; Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, série Antropologia 1949-2002; Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, série Ciências Humanas, em 2005. A partir de 2006, Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas.

ISSN 2178-2547

1. Antropologia. 2. Arqueologia. 3. Sociologia. 4. História. 5. Artes. I. Museu Paraense Emílio Goeldi.

CDD-21ª.ed. 500

© Direitos de Cópia/Copyright 2023 por/by MCTI/Museu Goeldi



MINISTÉRIO DA
EDUCAÇÃO

MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÃO



ARTIGOS

ARTICLES

A Manaus dos mortos: o espaço cemiterial na busca pela modernidade (1854-1906)

Manaus of the dead: cemetery space in the search for modernity (1854-1906)

Carla Martins | Márcio Páscoa

“Ahí está la diferencia, en el joke...”: el joke Pijao como actante en el proceso de recuperación de Ima

“That’s the difference, in the *joke*...”: the Pijao *joke* as an actor in the process of recovering Ima

Andrés Felipe Ortiz Gordillo | Diana Isabel Villalba Yate | José Jerónimo Guzmán | Adriana Marcela Guzmán Yate | Islena Villalba Yate | Irma Yádira Villalba Yate | Pedro Patiño Flores | Nelso Céspedes | Jesús Emilio Torres

Um emaranhado confuso: antropologia pública, terras indígenas e mitos ruralistas no Brasil atual

A confusing tangle: public anthropology, indigenous lands, and ruralist myths in modern Brazil

Cristhian Teófilo da Silva

Memórias bioculturais dos Guarani-Kaiowá sobre a floresta e os seres que a coabitam: ecologia cosmopolítica na perspectiva da etnoconservação

Guarani-Kaiowá biocultural memories of the forest and the beings that live in it: cosmopolitical ecology from the perspective of ethnoconservation

Sônia Pavão | Laura Jane Gislotti

Muita comida, pouca gente: perspectivas acerca dos sítios rasos do litoral norte do Rio Grande do Sul

Lots of food, but just a few people: perspectives on small camp sites on the northern coast of Rio Grande do Sul

Juliano Bitencourt Campos | Paulo DeBlasis | Edenir Bagio Perin | Fernanda Schneider | Suliano Ferrasso | Adolfo Lino de Araújo | Renata Estevam | Rodrigo Germano | Paola Vieira da Silveira | Sílvia Aline Pereira Dagostim

Ousadia e luta: o pensamento de defensores da floresta na Amazônia

Audacity and struggle: The thinking of forest defenders in the Amazon

Felipe Milanez

**A ‘mãe palmeira’ ante a privatização de terras sob uso comum:
desafios para a conservação do babaçu por quilombolas no
vale do Mearim, Brasil**

‘Mother palm’ as common use lands are privatized: challenges for
babassu conservation by *quilombolas* in the
Mearim valley, Brazil

Noemi Sakiara Miyasaka Porro | Ademir Roberto Ruschel | Roberto Porro | José do Nascimento Santos

Bebidas fermentadas brasileiras: considerações histórico-semânticas sobre aluás
Brazilian fermented beverages: historical-semantic considerations on *aluás*

Gabriel Ferreira Gurian

Mujeres y artes: fuerza espiritual y sabiduría ancestral africana
Women and arts: spiritual force and ancestral African wisdom

Liliana Parra-Valencia

Patrimonialización de sitios con arte rupestre en Venezuela
Officially classifying Venezuelan rock art sites as protected assets

Leonardo Páez

MEMÓRIA
MEMORY

As prescrições de Fernando Mendes para a Água de Inglaterra
Fernando Mendes’ prescriptions for English Water

Amanda Peruchi

RESENHA
BOOK REVIEW

Abrindo caminhos no Brasil: a mobilidade Warao em Manaus, Amazonas, e Belém, Pará
Opening the way in Brazil: Warao mobility in Manaus, Amazonas, and Belém, Pará

Por Dassuem Reis Nogueira

TESES E DISSERTAÇÕES
THESIS AND DISSERTATIONS

**Categorias em trânsito: classificações da sexualidade e a emergência da
'bissexualidade' em Belém nos anos 1980 e 90**

Categories in transit: classifications of sexuality and the emergence of
'bisexuality' in Belém in the 1980s and 90s

Inácio Saldanha



ARTIGOS CIENTÍFICOS

A Manaus dos mortos: o espaço cemiterial na busca pela modernidade (1854-1906)

Manaus of the dead: cemetery space in the search for modernity (1854-1906)

Carla Martins^I  | Márcio Páscoa^{II} 

^ISecretaria de Estado de Educação e Desporto do Amazonas. Manaus, Amazonas, Brasil

^{II}Universidade do Estado do Amazonas. Manaus, Amazonas, Brasil

Resumo: Este artigo aborda o processo de transformação espacial vivido pela cidade de Manaus a partir da segunda metade do século XIX, em sua aspiração à modernidade, primeiro impulsionada pela elevação do Amazonas à categoria de província, da qual Manaus era agora capital, depois pela prosperidade decorrente do comércio da borracha amazônica. Aqui, estas transformações têm como foco o espaço cemiterial, inserindo-se num quadro maior de mudanças vivido em todo o país, com a difusão de preceitos médico-sanitaristas que defendiam medidas de controle visando à salubridade do espaço urbano, discurso alinhado com reformas urbanas em consolidação na Europa, mostrando a busca pela adequação ao que se acreditava ser o caminho do progresso.

Palavras-chave: Manaus. Cemitérios. Espaço urbano. Modernidade.

Abstract: This paper discusses the process of spatial transformation in the city of Manaus from the second half of the nineteenth century as it aspired to modernity; this process was initially driven by the elevation of Amazonas to the category of province (with Manaus as the capital), and later by the wealth resulting from the rubber trade. Here, these transformations focus on cemetery space as part of a larger scenario of changes throughout the country as medical and sanitary precepts defending control measures to make urban space healthier became more widely disseminated. This discourse was in line with urban reforms that were becoming more solidified in Europe at the time, demonstrating efforts to adapt to what was believed to be the path to progress.

Keywords: Manaus. Cemeteries. Urban space. Modernity.

Martins, C., & Páscoa, M. (2023). A Manaus dos mortos: o espaço cemiterial na busca pela modernidade (1854-1906). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(2), e20220038. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0038.

Autora para correspondência: Carla Martins. Secretaria de Estado de Educação e Desporto do Amazonas. Rua Waldomiro Lustoza, s/n. Manaus, AM, Brasil. CEP 69076-830 (carla.airesmartins@gmail.com).

Recebido em 06/07/2022

Aprovado em 16/11/2022

Responsabilidade editorial: Márcio Henrique Couto



INTRODUÇÃO

Parte considerável desta pesquisa foi realizada entre os anos de 2020 e 2021, período marcado pela pandemia do coronavírus. Entre subidas e descidas do contágio, Manaus esteve mais de uma vez como trágica protagonista de uma crise generalizada de saúde pública. Não foi a primeira vez que a capital do Amazonas, tal como o restante do território, se viu em perigo com uma epidemia e que os assuntos sanitários ocuparam destacada atenção nos meios de comunicação. Ao lado de medidas contentivas e de aparelhamento adequado de espaços para receber os doentes, um assunto em especial já dividiu as preocupações de gerações diferentes de manauaras afetados pelas epidemias. As condições cemiteriais preocuparam porque se desejava dar repouso digno aos que, infelizmente, se foram, assim como o cemitério, de certo modo, sempre representou a estetização de uma época.

A construção dos cemitérios públicos foi reflexo de uma mentalidade higienista que marcou a ideia de um mundo moderno, com seu ideal de progresso vinculado aos avanços industrial e tecnológico, que, no caso, se refletiu em novos protocolos, que deveriam considerar inumações, bem como a delimitação e a proteção dos espaços onde isso ocorreria.

Autores como Ariès (2017) e Vovelle (1997) elaboraram estudos acerca de uma nova mentalidade perante a morte e os mortos, esboçada desde meados do século XVIII, mas que veio a se estabelecer por todo o mundo ocidental ao longo do século XIX. O cristianismo, por séculos, havia construído uma espécie de familiaridade com a morte, à medida que tinha em seus templos local de sepultamento dos fiéis, que acreditavam garantir a salvação eterna após a morte, estando enterrados no solo sagrado da igreja, perto das relíquias dos santos. As transformações sociais marcantes ocorridas entre os séculos XVIII e XIX resultaram em profundas mudanças na relação entre vivos e mortos.

Reformas urbanas na Paris do final dos anos 1700 promoveram a separação entre vivos e mortos, os últimos sendo retirados das igrejas, tendo como novo local de

repouso os cemitérios públicos, a céu aberto. Mais adiante, tal novidade, junto a outras medidas de higienização do espaço urbano, repercutiu pelo resto da Europa e do mundo, revestida de um discurso de modernidade, vista como caminho para o progresso.

Assim, a segunda metade do século XIX trouxe grandes mudanças para as práticas de sepultamento e o espaço destinado aos mortos no Brasil. Foi um período de concretização – ou da tentativa – de um modelo de modernidade legitimado pela razão e pela ciência, em uma época que se pautou por novidades tecnológicas e na crença de que o progresso dependia disso. Lapa (2008) aponta que, na prática, este ideário significava uma ruptura com séculos de hábitos enraizados no cotidiano das populações, com o apelo de que tal transformação no urbano e civilizado só melhoraria a vida social.

O presente texto busca se concentrar nos esforços para a criação dos espaços cemiteriais de Manaus durante os episódios por ela vividos no período compreendido entre 1854 e 1906. Ou seja, desde que se inaugurou o primeiro cemitério público da cidade, ao qual seguiu-se a construção de mais três, até o momento em que foi feita a desejada reforma no último desses cemitérios construídos, passando a exibir a feição que o caracteriza até hoje como um dos símbolos da *Belle Époque* da cidade.

O ESPAÇO CEMITERIAL E A URGÊNCIA DA MODERNIDADE: MANAUS, 1854-1906

Instalada a província do Amazonas em 1852, os relatórios e as falas dos presidentes que passaram a se suceder sempre enfatizaram a necessidade premente de conferir à sua capital ares mais modernos. A Cidade da Barra – que viria a receber o nome de Manáos apenas em 1856 – contava, até então, com uma população de aproximadamente 8.500 habitantes (L. Amazonas, 1852) e, apesar do novo *status*, mantinha-se um lugar pacato, onde a vida passava mansamente.

A Figura 1 apresenta uma planta da cidade, datada de 1852, que exibe duas pequenas cruzes sinalizando os locais das duas igrejas, a Matriz, dedicada à Nossa



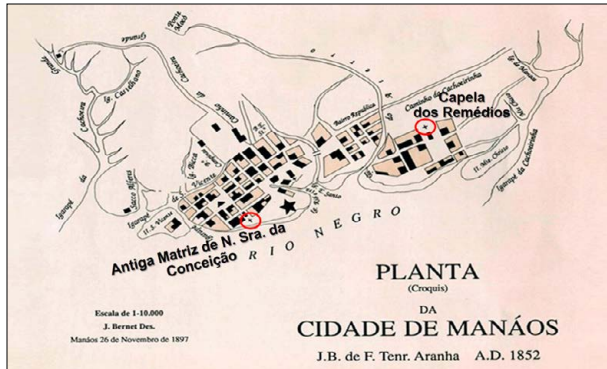


Figura 1. Planta de Manaus, 1852. Adaptada pelos autores. Fonte: Acervo Digital do Instituto Durango Duarte.

Senhora da Conceição da Barra do Rio Negro, e a Capela dos Remédios. Seguindo o costume trazido pelos colonizadores, esses templos eram os locais de referência para sepultamento cristão. A Matriz fora perdida para um incêndio, em 1850, mas o espaço que ela ocupava ainda servia de cemitério, na parte mais central da pequena cidade (Estrella do Amazonas, 13 maio 1854). A prática que tinha sido perfeitamente comum e aceitável por mais de um século era agora tratada com repulsa e figurava como um dos problemas que precisavam ser sanados.

Em 1853, o presidente da província Herculano Ferreira Pena (1811-1867), um liberal com experiência de ter administrado quatro províncias brasileiras anteriormente, enfatizava a urgente necessidade da construção de um cemitério público para a capital (Pena, 1853), pois, prezando pela salubridade pública, não era mais admissível que se continuasse

... a repugnante e lamentável prática, que todos os dias observamos, de enterrarem-se os cadáveres no largo da extinta Matriz (um dos lugares mais frequentados da Cidade e que nunca serviu de Cemitério) e nas imediações da Igreja dos Remédios, onde se tem visto restos mortais dos nossos semelhantes espalhados sobre a terra, e expostos sem o menor resguardo a voracidade dos cães e outros animais (Estrella do Amazonas, 13 maio 1854, p. 7).

O discurso seguia a tendência nacional de combate aos enterramentos eclesiais, com influência das teorias miasmáticas, inspiradas em um modelo civilizatório difundido

a partir da Europa, especialmente da França. Foucault (2000), ao discutir o surgimento da medicina social no final do século XVIII, aponta que os cadáveres sepultados em grande número no espaço urbano parisiense haviam sido identificados como fonte de propagação de doenças, uma ameaça à salubridade pública que precisava ser combatida. Para receber esses mortos, seriam criados cemitérios fora dos muros das igrejas e das próprias cidades, estabelecendo-se, assim, uma fronteira clara entre a cidade dos vivos e dos mortos.

Silva (2005) destaca que o século XIX viu a consolidação dessas mesmas propostas em solo brasileiro. Antes de instituída a província do Amazonas, uma carta régia, em 14 de janeiro de 1801, autorizava o então governador do Pará e Rio Negro, D. Francisco de Sousa Coutinho, a construir cemitérios onde deveriam ser sepultadas todas as pessoas que falecessem.

Uma lei assinada pelo imperador em 1º de outubro de 1828 chegou a atribuir às Câmaras Municipais a responsabilidade por estabelecer cemitérios extramuros, entrando em acordo com as principais autoridades eclesiais de cada localidade. No entanto, a referida lei não previa distribuição de verbas para o intento, e isso, juntamente com a forte resistência popular à ruptura com uma tradição tão significativa para a fé católica, fez com que as mudanças fossem postergadas ainda por algumas décadas (Lei Imperial, de 1º de outubro de 1828).

Desde a década de 1830, o combate aos enterramentos em solo eclesial se tornara mais fervoroso por parte de uma classe médica que defendia a imposição de regras favoráveis à salubridade do espaço urbano, visando ao progresso de um império que recentemente conquistara independência. Entendia-se que, se quisesse de fato ser grandioso, o Brasil precisava ambicionar a modernidade (Reis, 1991).

Nos anos 1850, principalmente por conta das epidemias que afligiam todo o território, muitos presidentes de província passaram a apoiar vigorosamente, em seus discursos, a criação dos cemitérios públicos (Cymbalista, 2002). Assim, no Brasil, a segunda metade do século XIX marcou

a consolidação do novo modelo de espaço cemiterial, com os cemitérios públicos.

No Amazonas, o Código de Posturas Municipais de 1848¹ já obrigava as Câmaras Municipais a cumprirem o disposto na Lei Imperial e instituírem cemitério público com capela até o fim de 1852, sendo prevista multa de 30 mil réis por cada um de seus membros em caso de não cumprimento (Estrella do Amazonas, 24 jun. 1854). Na prática, nem mesmo Manaus possuía ainda cemitério público quando da instalação da província.

A despeito da urgência enfatizada na fala do presidente Ferreira Pena, a capital da nova província carecia de recursos para a construção de um novo cemitério com capela para os ofícios fúnebres. Por isso, decidiu-se intervir em local já existente e cercar a área por trás da Igreja dos Remédios para servir de cemitério público provisório. O local era ainda bastante isolado, e alguns sepultamentos já se realizavam ali por conta da proximidade com o templo (Estrella do Amazonas, 13 maio 1854).

Enquanto era preparado o local que serviria de cemitério, a edição de 13 de maio de 1854 do jornal Estrella do Amazonas, único em circulação na capital, chegou a publicar falas de autoridades locais a fim de defender o intento, visto que algumas pessoas estariam se mostrando desgostosas. O jornal não chega a especificar quais seriam essas pessoas, nem qual o motivo exato do descontentamento. Seria por conta do caráter improvisado da obra? Ou o descontentamento vinha, como havia sido comum em outras localidades Brasil afora, da própria ideia de encerrar a prática de enterramento eclesiástico?

Pesquisadores como João José Reis e Cláudia Rodrigues, com estudos cemiteriais respectivamente sobre Salvador e Rio de Janeiro, apontam o modo como as instituições religiosas trabalharam para postergar ao máximo as mudanças nas práticas de sepultamento. Para as confrarias e irmandades religiosas que cuidavam do enterramento de seus membros nos interiores das igrejas,

o rompimento com séculos de tradição significava uma ofensa às leis divinas e a perda de poder sobre os fiéis.

Reis (1991, p. 20) apresenta em detalhes um episódio extremo de revolta contra o cemitério ocorrido em Salvador. A "cemiterada" teve lugar no dia 25 de outubro de 1836, um dia antes de entrar em vigor uma lei que proibia os enterros *ad sanctus* e conferia a uma companhia privada a responsabilidade pelos enterros na cidade. Protestos convocados pelas irmandades promoveram a completa destruição do Campo Santo, cemitério público que estava pronto para ser inaugurado, "nem a capela foi poupada" (Martins, 2021, p. 59).

Espalhada a notícia do evento, ele serviu de alerta para deter o avanço das reformas até se tornar de fato insustentável para a saúde pública a continuação dos enterros eclesiásticos.

As fontes acessadas na realização do presente estudo não mostraram, porém, esse tipo de interferência de organizações religiosas no processo de transição das práticas de sepultamentos em Manaus no recorte temporal estabelecido, o que, enfatiza-se aqui, pode ser simples caso de lacuna nos registros históricos ou de acesso a eles. O próprio ano em que se instituiu a província do Amazonas já encontrava terreno mais propício para a consolidação das mudanças que àquela altura já haviam sido adotadas por outras capitais e grandes cidades. Belém, cidade mais próxima de estabelecer um paralelo em solo amazônico, já contava com cemitério público desde 1850.

É possível que o descontentamento mencionado pelo Estrella do Amazonas se referisse justamente a alguma irmandade atuante na capital. Por outro lado, analisar a própria situação dos templos de Manaus no referido momento pode ajudar a entender o processo. O espaço antes ocupado pela Matriz incendiada já vinha recebendo sepultamentos a céu aberto, e a Capela dos Remédios contava com dimensões bastante modestas para tornar impraticável o enterramento de grande número de pessoas em seu interior. A escolha de

¹ Os códigos de postura foram consultados por meio da compilação realizada por Sampaio (2016).



espaço contíguo ao terreno desta igreja como primeiro cemitério público em caráter provisório pode, portanto, ter ajudado a suavizar a transição ao uso do espaço cimiterial, à medida que aparentemente ratificava uma prática já estabelecida.

Desse modo, as falas em defesa da construção do cemitério apelavam muito mais para questões de ordem prática, baseando-se nos preceitos médicos repercutidos à época e criticando ainda a indecência dos enterramentos, na maneira como vinham acontecendo. Uma das autoridades a que o jornal recorreu foi o ex-presidente interino da província amazonense e seu atual chefe de polícia, o juiz da Comarca do Amazonas, Manoel Gomes Corrêa de Miranda (1822?-1901):

Me parece que a bem da salubridade pública devem cessar os enterros de cadáveres no lugar e largo da matriz, porque aí se enterram sem que se atenda que esse lugar não oferece garantia de repouso dos finados; e além disso muitas vezes os que fazem as sepulturas não lhe dão a profundidade conveniente, e assim ficam expostos a serem profanados pelos cães, porcos. E por estas e outras razões, como estar este lugar no centro da Cidade, e o continuado vento, que necessariamente há de conduzir os miasmas para os vivos, acho que se deve proibir a continuação dos enterros n'esses lugares (Estrella do Amazonas, 13 maio 1854, p. 7).

Nesse sentido, o vigário geral da província, cônego Joaquim Gonçalves de Azevedo (1814-1879), reforçou a “inconveniência de continuar a dar-se sepultura aos cadáveres no Largo da Matriz” (Estrella do Amazonas, 13 maio 1854, p. 7).

Assim, Correa de Miranda voltava a se pronunciar na edição de 24 de junho de 1854 do Estrella do Amazonas:

... achando-se cercado, e preparado o antigo Cemitério dos Remédios, e competentemente bento o terreno, que se lhe anexou, é o único lugar destinado para o enterramento dos cadáveres, e todos aqueles que sob qualquer pretexto fizerem enterrar cadáveres fora deste recinto serão punidos na forma que se acha prescrita pelo artigo 5º do Código de Posturas Municipais, que se diz assim: - “Logo que haja cemitérios será proibido enterrar-se cadáveres nos templos, ou átrios destes, sob pena de ser multado o infrator em vinte mil réis, ou oito dias de prisão” (Estrella do Amazonas, 24 jun. 1854, pp. 2-3).

Este primeiro cemitério público de Manaus, criado em condição improvisada, denominava-se Cemitério dos Remédios, ou ainda Cemitério da Cruz – por conta do cruzeiro que ali permaneceu, mesmo após sua desativação, conforme é possível visualizar na Figura 2.

O Cemitério foi feito como uma obra provisória, mas não lhe falta a decência e segurança necessária a tais lugares, e desde a sua conclusão cessou o triste e repugnante espetáculo dos enterramentos sem resguardo algum no Largo da antiga Matriz, e em outras paragens da Cidade igualmente frequentadas.

Achando-se hoje isolado, poderá ele em poucos anos perder essa essencial condição, se progredir rapidamente a construção de prédios nas ruas que se dirigem á Igreja de N. Senhora dos Remédios; verificada porém esta hipótese, também se apressará o governo a fazer construir outro em lugar que pareça mais azado (Pena, 1854, pp. 15-16).

Um novo espaço cimiterial não tardou a se fazer necessário após duas epidemias sucederem-se na capital. Primeiro de cólera, em junho de 1855 (Miranda, 1856), depois uma mais severa, de febre amarela, em fevereiro do ano seguinte. Até junho daquele ano, dois terços da população da cidade haviam sido infectados, sendo 142 as vítimas fatais. Com o alto número de mortos, os enterramentos nos Remédios precisaram ser encerrados às pressas, abrindo-se novo cemitério, mesmo este não estando devidamente preparado (Vieira, 1856).



Figura 2. Vista de Manaus a partir do bairro dos Remédios, com o cruzeiro do antigo Cemitério dos Remédios à direita, em terreno tomado por vegetação. Fonte: Nery (1885).

Um terreno na estrada da Cachoeira Grande já vinha sendo apontado por autoridades da saúde como ideal para a construção de um cemitério público. Ainda na Figura 1, pode-se observar o igarapé homônimo paralelamente ao qual corria a estrada, em local mais afastado do pequeno núcleo urbano. Com a construção da necrópole, essa estrada veio a ser chamada popularmente de estrada do Cemitério. Sem cerca ou capela, o Cemitério de São José, que viria a ser conhecido também como Cemitério da Saudade, começou a receber sepultamentos em 7 de março de 1856. Já no ano seguinte, o diretor interino de obras públicas da província, José Wilkens de Mattos (1822-1889), denunciava o estado precário em que o espaço se achava:

O terreno, na estrada da Cachoeira Grande, destinado para o repouso dos mortos até o dia do julgamento final, foi mandado roçar, e, em parte, destocar; mas, entregue a si, está hoje todo coberto de mato, exceto em uma pequena área, que tem sido ocupada pelas sepulturas.

Sem muro, cerca, ou outra qualquer obra, que evite os animais de o invadirem, estão as sepulturas cobertas de pisadas e estrume de gado, que pasta sobre elas! . . . Os cadáveres têm por abrigo, antes de descerem aos seus jazigos, um roto e imundo palheiro! O sinal da Redenção está mutilado! E tem havido uma tal desordem nos enterramentos, que mui poucas são as sepulturas que não estejam confundidas.

É para deplorar-se um tal indiferentismo!

. . . É uma das obras de urgente necessidade a esta capital.

Uma pequena capela, onde possam ser depositados, e encomendados os cadáveres, e uma cerca segura, enquanto não for possível levantar-se um muro, é tudo quanto de pronto se poderá fazer sem grande dispêndio.

Depois um regulamento contendo disposições indispensáveis a evitar a confusão que existe atualmente nos enterramentos, um pouco de zelo, e mesmo de caridade, será bastante para melhorar o lastimoso estado em que jaz o lugar que tanta veneração deve merecer a todo cristão (Amaral, 1857, p. 3).

A cerca e a capela começaram a ser construídas em 1858 e foram concluídas em 1859, na gestão de Francisco Furtado (1818-1870), que, em 6 de maio daquele ano, participou da solenidade de inauguração junto a outras autoridades locais. Na ocasião, foi realizado o traslado

de uma imagem de São José à capela da necrópole que levava seu nome.

Concluiu-se o Cemitério público desta Capital.

Cercado todo de achas de acariquara, muito bem pregadas e com simetria, promete longa duração.

Também está prontificada a respectiva Capela, em que o Snr. Major Diretor das obras públicas soube unir à simplicidade própria do seu destino o asseio compatível com o decoro de Deus.

Na entrada do Cemitério sobre o portão se acha a seguinte inscrição em caracteres de ouro – Feito na Presidência do Exm. Snr. Dr. Francisco José Furtado – 1859 (Estrella do Amazonas, 1859, p. 3).

Buscando garantir a aplicação da disciplina positivista esperada para o novo modelo cemiterial, também se aprovou o Regulamento do Cemitério Público da Capital (“Regulamento”, 1859). Ali, eram instituídas regras como a numeração das sepulturas, o tamanho que deveriam ter e a distância a manter entre uma e outra. Previam-se ainda maiores cuidados com os mortos vítimas de epidemias, que não podiam ser exumados antes de cinco anos. Para as sepulturas perpétuas e hereditárias, havia a possibilidade da construção de mausoléus, que poderiam ter a ‘solidez que aproovesse aos concessionários’, desde que seu desenho fosse previamente apresentado e aprovado na Câmara Municipal.

Logo, apesar da solidez com que contava, a simples cerca de madeira do Cemitério de São José já não era considerada compatível com um espaço da importância do Cemitério Público da capital. Então, em 1866, o mestre de obras Raymundo José de Souza foi contratado para realizar a construção de um muro (“Amazonas”, 1866). A obra parece ter sido rapidamente adiantada (Ferreira, 1866), de modo a estar concluída em algum momento entre 1866 e 1867.

O aspecto da necrópole deve ter ficado mais parecido com o que se vê na ilustração encontrada na obra “Le Pays des Amazonas”, do Barão de Sant’Anna Nery, datada da década de 1880 (Figura 3). Para Martins (2021, p. 66):



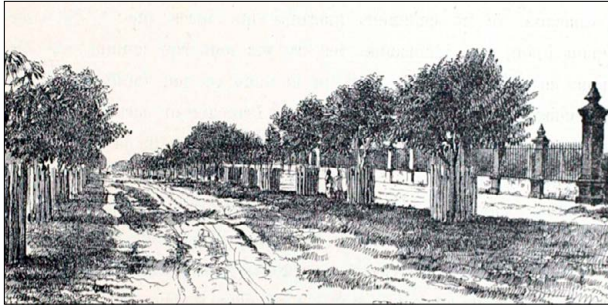


Figura 3. Estrada da Cachoeira Grande (popularmente conhecida como estrada do Cemitério), onde se avistam os muros e grades do Cemitério São José. Fonte: Nery (1885).

Essa obra ressalta não só o valor que a Manaus dos mortos vinha adquirindo para o cotidiano da urbe, mas também o estado da renda pública, que vinha se avolumando a cada ano, permitindo gradualmente a ampliação dos melhoramentos urbanos para a capital.

Em duas décadas, a população da capital dobrara das 8.500 pessoas (L. Amazonas, 1852), por volta do ano de instalação da província, para 17.686, em 1872 (Brasil, [1874?]), contingente aumentado pelas migrações internas e pelo início da exploração econômica da região. Tal motivo talvez já tivesse sido suficiente para ver a superlotação do cemitério e a renovação da questão problemática dos sepultamentos em Manaus, mas, em novembro desse mesmo ano, a cidade foi outra vez vitimada por uma epidemia, agora de varíola (Peixoto, 1874).

Para tentar evitar o contágio na capital, o presidente Domingos Monteiro Peixoto (c. 1838-1895) criou uma enfermaria no chamado Morro do Seminário, na margem direita do igarapé da cachoeira Grande. Acreditava-se que esse largo curso d'água, interpondo-se entre os variolosos e a cidade, manteria distante a doença, mas novas vítimas continuavam a chegar em vapores que aportavam em Manaus. Assim, a epidemia se instalou. Uma outra enfermaria foi erguida no Largo de São Sebastião, então localizado no limite norte da cidade. Apenas nesses dois lugares foram registrados 332 entradas e 160 mortos em 1873. Em 1874, o relatório presidencial já admitia estar o Cemitério de São José completamente ocupado, mas nenhuma medida foi tomada naquele momento (Peixoto, 1874).

A varíola passou a ser uma ameaça epidêmica constante. Em 1878, um novo surto da doença atingia Manaus, vitimando principalmente as colônias de imigrantes próximas à cidade. Para evitar contato com os doentes dali, foi construída uma estrada ligando uma das colônias, a de Maracaju, ao lazareto, então reativado com duas enfermarias. Um cemitério também foi acrescido a oeste das instalações no ano de 1879 (Maracajú, 1879).

Tais medidas de controle epidemiológico retardaram a deliberação sobre a construção do novo cemitério público para a cidade por alguns anos. Somou-se a isso um impasse acerca do local que essa nova necrópole ocuparia. Ainda em 1878, uma comissão nomeada pelo presidente da província havia designado

... o lugar limitado pelo igarapé da Castelhana, Deposito de Artigos Bélicos, e um outro igarapé que nasce junto a uma das faces do cemitério atual, é o mais apropriado, embora hajam desapropriações a fazer, por isso que além de estar a distancia conveniente da capital, é o seu terreno argiloso e um pouco arenoso, e acha-se, em relação aos ventos reinantes, situado do modo mais vantajoso à mesma capital oferecendo proporções para no futuro, se já não for julgado acertado, estender-se sem prejuízo da salubridade publica, preenchendo todas as condições necessárias ao estabelecimento de um grande cemitério (Maracajú, 1878, p. 23).

No entanto, quando se inicia, por fim, a construção de um novo cemitério, em 1884, a área de 300 m² em que ele foi erguido ficava mais ao norte, ao fim da estrada de Epaminondas, próximo de onde começava a estrada de Maracaju ("Amazonas", 1883). Possivelmente, a Santa Casa de Misericórdia, a quem cabia a administração do cemitério desde 1880, mudou a obra para local mais afastado por conta da rápida expansão urbana de Manaus, mas o espaço nunca viria a entrar em funcionamento por estar próximo a uma caixa d'água, que começara a ser construída em fevereiro daquele mesmo ano (Figura 4) (Ferreira Junior, 1885).

Em 1883, o Cemitério de São José contabilizava mais de 200 enterramentos por ano, sendo que, no período entre agosto de 1880 e fevereiro de 1883, recebeu um total de 676 novas sepulturas (Paranaguá, 1883).

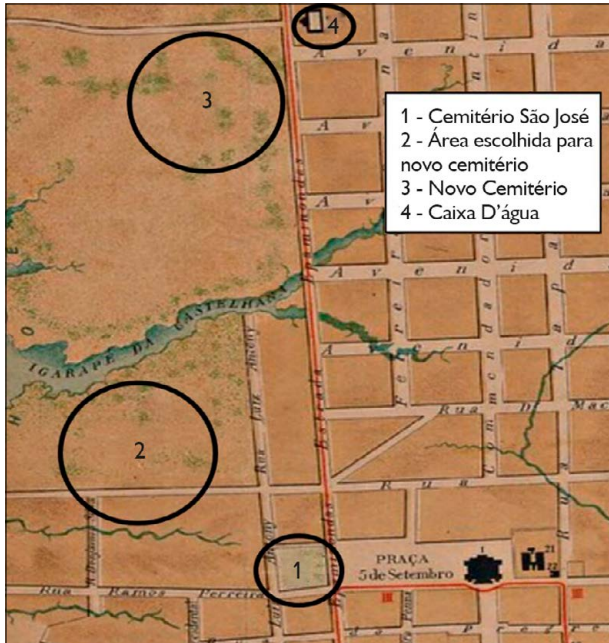


Figura 4. Recorte de planta da cidade de Manaus. Fonte: adaptado de Ribas (1895).

Tal situação já oferecia risco à salubridade pública e se tornou mais preocupante com um forte novo surto de varíola, entre 1884 e 1885. Foram mais de 337 enterramentos no Cemitério de São José em 1885, e, para ser possível receber mais mortos, já não se estavam mais respeitando os prazos estabelecidos para as exumações (Chaves, 1886).

Dois anos depois, em 1887, providências para a construção de um novo cemitério começavam a ser tomadas. Um terreno no Morro do Seminário, ao lado do Cemitério dos Variolosos, havia sido eleito pelo corpo médico da cidade como o local mais adequado. Por ordem do então vice-presidente em exercício, Clementino Guimarães (1828-1906), uma parte do local começou a ser preparada de forma emergencial enquanto não se dispunha de verba para obras definitivas (Guimarães, 1887).

Não obstante, Conrado Niemeyer (1831-1905), que assumiu a presidência da província no ano seguinte, decidiu por aumentar o espaço do Cemitério de São José ao norte, para que ele pudesse ainda ser usado por alguns anos.

O presidente alegou não haver orçamento suficiente para a construção de uma nova capela, além de uma ponte sobre o igarapé da Cachoeira Grande, que separava o Morro do Seminário da capital. Aquele espaço deveria continuar a receber apenas as vítimas de epidemias.

Tal decisão desagradou o provedor da Santa Casa, que escreveu em seu relatório:

... resolveu a presidência que os enterramentos continuassem a ser feitos no antigo cemitério, e para esse fim mandou cercar uma rua ao lado mesmo onde presentemente se faz as inumações.

Este local é impróprio não só pela insignificância da área que já está repleta de cadáveres como porque fecha uma rua já em parte edificada, privando assim os proprietários de suas casas. A província tem preparado o terreno para o novo cemitério no local já indicado e é de suma necessidade a sua mudança (Bittencourt, 1888, p. 4).

De todo modo, em 1º de dezembro de 1888, o local indicado passou a funcionar como cemitério público, sendo denominado São Raymundo Nonato, pois ali havia igreja consagrada ao santo (Duarte, 2009). Mas nenhuma decisão parecia prescindir de conflito e, dessa vez, a localização e a topografia do novo espaço cemiterial eram o alvo das críticas.

A escolha deste local só tem um lado plausível ao pé de tantos senões.

Fora a orientação comparada com a situação geográfica da cidade, nada mais justifica a preferência daquele sítio para recinto dos mortos.

Terreno pedregoso, acesso difícil nos dias de sol ou de chuva, separado da cidade por um largo e profundo igarapé, tornam insuportável o serviço de transporte, inumação e visita (Machado, 1889, p. 41).

Mais uma vez, as obras cemiteriais – neste caso, o melhoramento do acesso – foram interrompidas pela necessidade de contenção de gastos. As más condições do terreno deviam ser de tal ordem que, em meio ao impasse, já se acreditava ser mais interessante a construção de outra necrópole em local que oferecesse características mais adequadas do que investir na melhoria daquele.

E foi o que de fato aconteceu. A Intendência Municipal, por meio de uma resolução assinada em 11 de julho de 1890, autorizou a desapropriação de outro terreno escolhido para novo cemitério, agora uma área de 22.500 m², localizada no bairro do Mocó, atual Nossa Senhora das Graças, nos arrabaldes do espaço urbano de Manaus. A partir daí, as obras correram rapidamente. Em 3 de março de 1891, já sob a égide republicana, o mandatário municipal João Carlos Antony (1833-1918) comunicou, em sessão ordinária da Intendência Municipal, que o espaço já se achava todo destocado e cercado ("Intendência Municipal", 1891).

O Cemitério Municipal de São João foi, então, inaugurado em 5 de abril de 1891 (Duarte, 2009). Dias antes, em 2 de abril desse mesmo ano, os sepultamentos nos cemitérios de São José e de São Raymundo foram proibidos por decreto assinado pelo governador Eduardo Ribeiro (Decreto n. 95, de 2 de abril de 1891), atendendo a avisos do provedor da Santa Casa e do inspetor da Higiene Pública. Ainda assim, as vítimas de epidemias continuaram a ser sepultadas no Cemitério de São Raymundo (Figura 5) até a década de 1920. A própria Higiene Pública solicitou, em 1897, que os enterramentos de variolosos não fossem mais realizados no Cemitério São João, restringindo-se apenas ao São Raymundo, onde o maior prazo para exumação ajudaria a diminuir o risco de contágio.

O mesmo decreto de 2 de abril de 1891 também devolvia a administração dos cemitérios públicos à



Figura 5. Foto do antigo Cemitério de São Raymundo no início do século XX. Fonte: Acervo Digital do Instituto Durango Duarte.

municipalidade, em concordância com o decreto do governo provisório federal n. 789, de 27 de setembro do ano anterior, que, por sua vez, estava alinhado à conjuntura da recém-formada república, de separação entre Igreja e Estado (Decreto n. 789, de 27 de setembro de 1890).

Apesar das práticas religiosas terem continuado muito fortes no espaço cemiterial, essa ruptura significou que, ao contrário dos que o precederam, o Cemitério de São João já surgia como um cemitério secular. Uma novidade dos cemitérios seculares foi garantir direito universal de sepultamento, enquanto anteriormente ainda vigoravam as regras dos sepultamentos eclesiásticos, as quais ditavam que, para proceder a inumação, era necessário comprovar que o falecido tinha direito de receber sepultura cristã.

A mudança figurava no Decreto Estadual n. 7, de 18 de outubro de 1892, que deu novo regulamento para os cemitérios públicos de todo o Amazonas. O documento foi assinado pelo governador Eduardo Ribeiro, porque ainda não se encontrava regulamentada a situação das intendências municipais (Amazonas, 1892). Tal regulamento explica o nome do novo cemitério e, diferindo de seus predecessores, mandava adotar o termo 'público' ou 'municipal' às necrópoles do estado.

Nova querela se acenderia em 1897, quando se cogitou encerrar os sepultamentos no Cemitério de São João, por este estar localizado próximo às nascentes dos igarapés da Castellana, do Aterro e de Manáos. Essas águas eram utilizadas por ribeirinhos e poderiam ser contaminadas pelo necrochorume vindo do subsolo, conforme foi apontado pelo engenheiro-chefe da hoje extinta Comissão de Saneamento de Manaus. Para piorar a situação, temia-se que também a água que abastecia a cidade corresse risco de contaminação: "Os tubos que conduzem as águas para o reservatório do Mocó passam por baixo do cemitério, o que constitui um perigo para a salubridade; urge, pois, que sejam mudados", dizia o governador Silvério Nery em mensagem aos deputados estaduais em 1901 (Nery, 1901, pp. 199-200).

Em maio daquele mesmo ano, chegou a ser autorizado o fechamento do cemitério para a construção de outro mais

distante da cidade, mas ela não chegou a ser executada. Uma hipótese é que a Higiene Pública tenha considerado suficiente para conter os riscos garantir a proibição ao sepultamento de vítimas de epidemias e doenças contagiosas no cemitério de São João (Duarte, 2009).

Mas, ainda assim, vez ou outra o assunto voltava à tona, levantando dúvidas sobre a segurança sanitária da cidade:

O reservatório (do Mocó) é sólido e muito bem construído, mas não podiam-no colocar em pior lugar.

Uma caixa d'água a cavaleiro de um cemitério é realmente esquisito, e é muito parecido com a tal cousa de colocar-se o pote d'água ao lado da sentina.

É vulgar que o ar das necrópoles é impuro, e que a poeira é nociva.

Sendo a superfície líquida, facilmente suscetível a ambos, data-se naturalmente o perigo da vizinhança;

Reservatório e cemitério são incompatíveis, um dos dois deve ser mudado para bem longe ("Saneamento de Manãos", 1904, p. 1).

A cidade não parara de crescer, nem as epidemias cessaram de afligi-la. Em 1904, o Cemitério de São João também já se encontrava lotado e não comportava mais novas inumações. O governo do estado chegou a oferecer à Intendência Municipal um terreno na margem direita da Cachoeira Grande para construção de outro cemitério, sendo ainda adquirido terreno contíguo ao Cemitério de São João para servir de anexo, mas este logo estava também totalmente ocupado. O superintendente municipal achou mais vantajoso investir no melhoramento do cemitério já existente em vez de construir um novo. Iniciaram-se, então, exumações dos cadáveres mais antigos da necrópole de São João ("Melhoramentos municipais", 1904).

Dois cartas cadastrais, datadas de 1895 e 1906, apresentadas respectivamente nas Figuras 6 e 7, permitem visualizar a expansão do espaço correspondente ao Cemitério de São João, identificado nas duas como 'cemitério novo'. De um registro para outro, a própria forma do terreno, inicialmente mais parecida com um quadrado, tornou-se retangular.



Figura 6. Carta cadastral da cidade de Manaus e arrabaldes, levantada por João Miguel Ribas na administração de Eduardo Ribeiro, 1895, com o Cemitério Municipal de São João destacado por círculo vermelho (grifo dos autores). Fonte: Arquivo Nacional do Brasil.



Figura 7. Planta de Manaus e arrabaldes datada de 1906, com a área ampliada do Cemitério Municipal de São João, destacada por círculo vermelho (grifo dos autores). Fonte: Acervo Digital do Instituto Durango Duarte, a partir de acervo do Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas (IGHA).

Há quem conjecture que a permanência do Cemitério de São João, apesar dos inconvenientes e das



Figura 8. Foto do Cemitério Municipal de São João tirada do alto do Reservatório do Mocó, em 1901. Fonte: Acervo Digital do Instituto Durango Duarte.

ameaças de ser desativado, se explique porque poderia ter sido apropriado pela elite manauara emergente como importante espaço de afirmação social e cívica, em vista do patrimônio monumental e da coincidência temporal com o auge do período de prosperidade econômica que a cidade vivia, devido à extração de borracha silvestre (Nagel, 2011).

Mas é forçoso admitir que essa apropriação por indivíduos mais abastados, que providenciaram túmulos mais elaborados para seus familiares, se deu ao longo de um período mais dilatado e foi, de certa maneira, diluída no contingente de sepultamentos ali abrigados. Na verdade, o Cemitério de São João demorou mais tempo para se estabelecer como necrópole à altura das demandas estéticas daquela sociedade crescentemente ávida pelos ares da modernidade, até porque ainda existia o mais conveniente espaço do Cemitério de São José. Este, agora situado em localização privilegiada e de acesso mais cômodo, uma vez que a cidade crescera e dele se aproximara, continuou pelo menos até as primeiras décadas do século XX a receber missas em sua capela, havendo também sempre mobilizações sociais buscando garantir melhoramentos ao espaço.

Ao contrário disso, o Cemitério Municipal de São João ia acumulando críticas quanto ao mau estado em que se encontrava, o que fez com que o assunto alcançasse as contendas políticas dos grupos que se antagonizavam

pelo poder no Amazonas. A Figura 8 constitui uma foto da necrópole em 1903, com seu simples cercado em madeira, constante alvo de críticas. Já em 1899, foram publicadas no jornal *Commercio do Amazonas* várias denúncias sobre a ausência parcial da cerca do novo cemitério da capital, que estava sendo invadido por animais que ali iam pastar. A culpa por tal abandono era atribuída ao superintendente municipal, acusado de ter dado prioridade a gastos de melhoramentos no mercado público, negligenciando o cemitério (“Ainda o cemitério”, 1899).

Como o atrito tinha motivação política, a réplica veio pelas páginas do concorrente jornal *A Federação*, com matéria em defesa do superintendente municipal. Nela, lê-se que o mandatário não só estava preocupado com o estado do cemitério, como atribuía as omissões da sua conservação ao seu antecessor no cargo, que não teria repassado ao contratante das obras necessárias os 100 contos de réis providenciados pelo governo do estado para a resolução do problema.

O sr. dr. superintendente não é e nem podia ser indiferente à morada dos mortos, tanto assim que a ela se referiu em seu relatório, tanto assim que procurou os desenhos que deviam presidir à construção do muro e gradil da face principal e que, conforme declarou o sr. dr. Filgueiras, não foi encontrado pelo mesmo ao assumir o lugar de engenheiro da municipalidade.

O sr. dr. superintendente, repetimos, não é indiferente às obras do Cemitério, porque já ordenou ao atual engenheiro da Intendência que, sobre os alicerces feitos, projete novo muro e gradil, de conformidade com o contrato firmado para as ditas obras.

O sr. dr. superintendente já providenciou no sentido de ser colocado na entrada principal do Cemitério um antigo portão que por lá andava atirado, e que o sr. engenheiro já deu ordem de serviço afim de que seja vedada a entrada de animais, nos lugares que tal ingresso era permitido, o que já foi feito (“O cemiterio de S. João”, 1899, p. 1).

Desaprovando a falta de uma ação mais eficiente para solucionar o problema, o *Commercio do Amazonas* passou a mobilizar a população para constranger o poder público, pois chegou a organizar uma arrecadação em prol das obras necessárias na necrópole.

AO POVO
Um óbolo justo!

Em prol do cemitério
Deixemos de pilheria.
É tempo de tratarmos seriamente do cemitério público da nossa capital. Lá repousam os restos mortais de pessoas amadas e queridas: mães, pais, filhos, esposos, irmãos, amigos. . .
O dr. Superintendente Municipal = arquivemos o seu nome: Arthur Cesar Moreira de Araujo, = não ligou importância as queixas do povo, ás reclamações da Imprensa. O cemitério continua abandonado: os animais pastam nas sepulturas, o mato cresce, o lugar santo está convertido em verdadeiro campo.
Apelamos para o povo amazonense: pedimos-lhe um óbolo em favor das obras do cemitério ("Ao povo", 1899, p. 1).

O dinheiro arrecadado pela campanha, 1:775\$000, foi encaminhado pelo jornal ao superintendente com um requerimento de autorização para erguer uma cerca provisória enquanto não se providenciava o muro do cemitério (Comercio do Amazonas, 1899). Considerando aquilo uma provocação, o superintendente municipal Arthur Araújo recusou o requerimento, e a parte da quantia arrecadada que não foi reclamada pelos doadores acabou sendo doada aos pobres ("A Federação", 1899).

Ainda sem ter sido providenciado o muro, o Comercio do Amazonas voltou à carga no ano seguinte, publicando relato de um visitante que esteve no Cemitério de São João e detalhava um quadro decepcionante e desolador no dia de finados:

Prescindimos de tudo quanto ali devia haver e que não vimos: sepulturas bem alinhadas, ruas internas, por onde pudessem perpassar os visitantes; catacumbas (carneiros) para quem, tendo posse, nelas preferisse encerrar os restos mortais dos que lhes foram caros em vida; arborização interna com casuarinas e ciprestes, arvores da morte e da dor; tudo isto circundado por muros e grades de ferro, bem fechados, como se fora um cofre a guardar aquelas relíquias sagradas.

. . .
Não descreve a nossa pobre pena espetáculo contristador ali desenvolvido: um grande número de pessoas de todas as classes e condições sociais, tendo nas faces os traços de desgosto, de dor, da aflição, pediam informações e tinham a mesma sorte que a desídia e ignorância dos encarregados daquela necrópole nos reservara.

. . .
Em todos os países adiantados os cemitérios não ficam entregues aos ignorantes, antes têm uma administração capaz de compreender o que eles significam e representam no mundo civilizado ("Uma visita ao cemitério S. João", 1900, p. 1).

Os trechos acima destacados foram extraídos de um longo relato em que se percebe claramente que havia uma expectativa estética específica voltada para o espaço cemiterial. Com os discursos oficiais, isso nem sempre fica evidente, uma vez que ali são priorizadas as preocupações de ordem mais prática, mas o fato é que se esperava que os cemitérios públicos incluídos em um projeto de modernidade funcionassem como uma espécie de espelho das cidades dos vivos, nas palavras de Ariès (2017, p. 76), ". . . mais que o inverso, sua imagem, e sua imagem intemporal". A evidente inspiração eram os grandes cemitérios europeus, aqueles dos países ditos 'adiantados', que proliferavam no período.

O cemitério público secularizado tornou-se 'uma instituição cultural', além de religiosa. Faz parte da invenção moderna, compartilha da reestruturação da sociedade que, de agora em diante, trabalha com o confronto dialético de duas realidades conceituais de vida: 'a cidade dos mortos e a cidade dos vivos'. Com referência à 'cidade dos vivos', a burguesia preocupou-se com novos modelos gerais de urbanização e com novas tipologias de serviços, como residências, escolas, teatros, hospedarias e fábricas. As construções, numa primeira instância, visavam ao bem-estar coletivo e ao progresso, advindos da Revolução Industrial. Quanto à 'cidade dos mortos', a burguesia sentiu-se no direito de construir uma arquitetura funerária que expressasse seu gosto e suas pequenas fantasias. Repropôs, em miniatura, os tipos arquitetônicos da cidade ideal (Borges, 2002, p. 130).

No caso específico de Manaus, a cidade dos mortos, em suas várias configurações ao longo das décadas que se seguiram à instituição da província, foi acompanhando os esforços de modernização da nova capital. À medida que se estabelecia o monopólio da borracha amazônica, beleza e requinte passaram a figurar entre as prioridades, ao lado de necessidades mais objetivas. Nas palavras de Rodrigues (2020, p. 47) acerca do que ocorria com grande



semelhança em Belém, “. . . o dinheiro da economia da borracha refletia na casa dos vivos e dos mortos”.

Com reformas executadas na administração do superintendente Adolpho Lisboa (1862-1913) em 1906, o Cemitério Municipal de São João se aproxima do ideal estético almejado (Figura 9). Os gradis de ferro em estilo *art nouveau* e a capela em estilo neogótico, com materiais importados da Escócia e da França, se tornariam elementos icônicos de sua visualidade, fazendo do espaço um dos símbolos da *Belle Époque* manauara.

Para além dos aparatos estruturais, pode-se destacar também a presença de exemplares arquitetônicos e escultóricos sobre as sepulturas. Isso evidencia não só o que disse Borges (2002) sobre a expressão do gosto e pequenas fantasias burguesas na cidade dos mortos, mas também que Manaus contava com meios de suprir tal demanda com a oferta de serviços específicos típicos de cidades modernizadas. Segundo Martins (2021), a aquisição de monumentos tumulares em Manaus foi sendo facilitada nas últimas décadas do século XIX, primeiro com a inauguração da Oficina de Mármore de Martin & Backus em Belém, no ano de 1879, que disponibilizava agentes para receber encomendas na capital amazonense, depois, em 1898, era inaugurada em Manaus a Marmoraria Ítalo-Amazonense, responsável pela produção de vários exemplares presentes no Cemitério de São João até os dias atuais. No ano seguinte à finalização das



Figura 9. Entrada do Cemitério Municipal de São João em 1913. Fonte: “O dia...” (1913).

reformas no São João, Adolpho Lisboa, partindo em uma viagem para a Europa, era homenageado na primeira página do *Jornal do Commercio* por ter proporcionado à cidade um “. . . belo conjunto de melhoramentos materiais”. Segundo o periódico, ele transformara um cemitério “. . . toscamente primitivo em necrópole moderna, enriquecida de uma capela luxuosa e cercada de gradis primorosos” (“Coronel Adolpho Lisboa”, 1907, p. 1).

O superintendente também realizou, no ano de 1906, uma série de reformas no bairro do Mocó. Essas reformas começaram com o nivelamento e o calçamento da avenida Constantino Nery, via direta até lá, e incluíram alinhamento das ruas, arborização, calçamento e iluminação, além da retificação de edifícios que se encontravam em aspecto precário (“O município”, 1906). Por fim, em 1908, a Lei n. 510, de 30 de maio autorizou o calçamento do Boulevard Amazonas, para onde se abria uma das entradas da necrópole. Tais melhoramentos certamente contribuíram para valorizar o aspecto estético do Cemitério de São João e tornaram seu entorno mais elitizado.

CONCLUSÃO

A segunda metade do século XIX trouxe grandes mudanças para a cidade de Manaus. Alçada a capital da recém-criada província do Amazonas, o lugar pacato e isolado passava a requerer medidas emergentes na tentativa de adequá-lo a um modelo de modernidade. As transformações, a princípio lentas e não muito expressivas, foram sendo impulsionadas à medida que avultavam nos cofres públicos os lucros obtidos com a exportação da borracha silvestre amazônica.

Os espaços cemiteriais eram ponto importante do referido modelo de modernidade. Cidades que se queriam modernas precisavam estabelecer limites claros entre o espaço dos vivos e o dos mortos, em favor da salubridade urbana. Diante disso, o crescimento urbano e populacional em Manaus nas últimas décadas dos 1800 significou constante preocupação no sentido de tentar atender a uma demanda que se avolumava, especialmente por conta do perigo constante das epidemias.

No entanto, além das necessidades práticas, os cemitérios, no contexto das sociedades modernas, também exigiam necessidades estéticas, precisando se adequar a um ideal romântico burguês. Os cemitérios, transformados em verdadeiras 'instituições culturais', deveriam expressar, por meio de sua arquitetura, o imaginário burguês em relação à morte, ajudando a prestar culto à memória dos falecidos.

O Cemitério Municipal de São João, inaugurado em 1891, veio a se tornar, depois de anos de denúncias acerca de sua má conservação, um símbolo manauara do espaço cemiterial idealizado para as grandes metrópoles modernas e da cultura fúnebre da *Belle Époque* na cidade.

Hoje, numa cidade de 2 milhões e 200 mil habitantes, o Cemitério São João ainda está de pé e em funcionamento, recebendo novos enterros apenas em jazigos perpétuos, mas agora com a importante dimensão de patrimônio histórico em que se transformou.

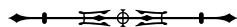
AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa foi realizada com apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM).

REFERÊNCIAS

- A Federação. (1899, jul. 8). *Commercio do Amazonas*. <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=301337&pesq=&pagfis=1527>
- Ainda o cemiterio. (1899, maio 21). *Commercio do Amazonas*. <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=301337&pesq=&pagfis=1403>
- Amaral, A. T. (1857, out. 1). *Fala dirigida à Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas* (Anexo n. 5). Typographia Universal de Laemmert.
- Amazonas. (1866, out. 24). *Amazonas*. <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=164992&pesq=&pagfis=20>
- Amazonas. (1883, out. 3). *Amazonas*. <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=164992&pesq=&pagfis=3>
- Amazonas. (1892, out. 19). *Amazonas*. <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=164992&pesq=&pagfis=5>

- Amazonas, L. S. A. (1852). *Diccionario topographico, historico, descriptivo da comarca do Alto-Amazonas*. Typographia de Meira Henriques.
- Ao povo. (1899, jun. 13). *Commercio do Amazonas*. <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=301337&pesq=&pagfis=1459>
- Ariès, P. (2017). *História da morte no ocidente: da idade média aos nossos dias*. Nova Fronteira.
- Bittencourt, F. P. R. (1888, set. 5). Anexo nº 6. In J. C. Andrade, *Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas*. Typographia do Commercio do Amazonas.
- Borges, M. E. (2002). *Arte funerária no Brasil (1890-1930): officio de marmoristas italianos em Ribeirão Preto*. C/Arte.
- Brasil. [1874?]. *Recenseamento do Brazil de 1872*. Typographia G. Leuzinger. <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?id=225477&view=detalhes>
- Chaves, E. A. V. (1886, mar. 25). *Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas* (Anexos). Typographia do Jornal do Amazonas.
- Commercio do Amazonas. (1899, jun. 28). *Commercio do Amazonas*. <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=301337&pesq=&pagfis=1499>
- Coronel Adolpho Lisboa. (1907, abr. 29). *Jornal do Commercio*. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=170054_01&pesq=&pagfis=4222
- Cymbalista, R. (2002). *Cidades dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios de São Paulo*. Annablume, Fapesp.
- Decreto n. 7. (1892, out. 18). Promulga regulamento para os cemitérios do estado do Amazonas. *Diário Oficial do Amazonas*.
- Decreto n. 95. (1891, abr. 2). Proíbe inumação nos cemitérios de S. José e S. Raymundo Nonato, manda que os enterramentos sejam feitos no novo cemitério e dá outras providências a respeito. *Diário Oficial do Amazonas*.
- Decreto n. 789. (1890, set. 27). Estabelece a secularização dos cemitérios. In *Coleção de Leis do Brasil* (Fasc. IX, pp. 2454). <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-789-27-setembro-1890-552270-publicacaooriginal-69398-pe.html#:~:text=Estabelece%20a%20secularisa%C3%A7%C3%A3o%20dos%20cemiterios,cumprimento%20ao%20disposto%20no%20art>
- Duarte, D. (2009). *Manaus, entre o passado e o presente*. Mídia Ponto Comm.
- Estrella do Amazonas. (1854, maio 13). *Estrella do Amazonas*. <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=213420&pesq=&pagfis=1085>



- Estrella do Amazonas. (1854, jun., 24). *Estrella do Amazonas*. <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=213420&pesq=cemiterio&pasta=ano%20185&hf=memoria.bn.br&pagfis=1105>
- Estrella do Amazonas. (1859, maio 11). *Estrella do Amazonas*. <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=213420&pesq=&pagfis=1872>
- Ferreira, G. A. R. (1866, set. 5). *Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas*. Typographia do Amazonas.
- Ferreira Junior, J. J. (1885, set. 21). *Exposição apresentada na passagem da administração da província do Amazonas* (Anexos). Typographia do Commercio do Amazonas.
- Foucault, M. (2000). *Microfísica do poder* (15. ed.). Edições Graal.
- Guimarães, C. J. P. (1887, mar. 10). *Exposição apresentada à Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas* (Anexos). Acervo Digital do Arquivo Público do Amazonas, Manaus.
- Intendência Municipal. (1891, mar. 5). *Diário de Manaus*. <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=716642&pesq=&pagfis=291>
- Lapa, J. R. (2008). *A cidade: os cantos e os antros*. Editora da UNICAMP.
- Lei Imperial. (1828, out. 1). Dá nova forma às Câmaras Municipais, marca suas atribuições, e o processo para a sua eleição, e dos Juizes de Paz. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-1-10-1828.htm
- Lei n. 510. (1908, maio 30). Autoriza os melhoramentos das Praças 5 de Setembro e Benjamin Constant bem como o início do calçamento do Boulevard Amazonas.
- Machado, J. O. (1889, jun. 2). *Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas*. Typographia do Commercio do Amazonas.
- Maracajú, B. (1878, ago. 25). *Fala dirigida à Assembleia Legislativa da Província do Amazonas*. Typographia do Amazonas.
- Maracajú, B. (1879, mar. 29). *Fala dirigida à Assembleia Legislativa da Província do Amazonas*. Typographia do Amazonas.
- Martins, C. M. M. A. (2021). *Representações na cidade dos mortos: análise iconográfica da escultura tumular em Manaus durante o período da borracha* [Dissertação de mestrado, Universidade do Estado do Amazonas].
- Melhoramentos municipais. (1904, maio 29). *Jornal do Commercio*. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=170054_01&pasta=ano%20190
- Miranda, M. G. C. (1856, jan. 28). *Exposição feita ao presidente da província do Amazonas, na passagem da administração*. Typographia de F. J. da Silva Ramos.
- Nagel, C. M. O. (2011, jul.). A morte e o morrer na Paris dos Trópicos. In *Anais Eletrônicos do XXVI Simpósio Nacional de História*, Associação Nacional de História, São Paulo. http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300854249_ARQUIVO_AMorteeoMorrernaParisdosTropicosseabstract.pdf
- Nery, F. J. S. A. (1885). *Le pays des amazones: l'el dorado les terres a caoutchouc*. Biblioteque Des Deux-Mondes L Frinzine et C. E. Éditeurs.
- Nery, S. J. (1901, jul. 10). *Mensagem lida perante o congresso dos representantes*. Typographia da Livraria Ferreira Pena.
- O cemiterio de S. João. (1899, jun. 13). *A Federação*. <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=223573&pesq=&pagfis=1160>
- O dia de hoje é consagrado aos mortos. (1913, nov. 2). *Jornal do Commercio*. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=170054_01&pesq=&pagfis=16524
- O município. (1906, ago. 26). *Jornal do Commercio*. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=170054_01&pesq=&pagfis=3632
- Paranaguá, J. L. C. (1883, mar. 25). *Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas*. Typographia do Amazonas.
- Peixoto, D. M. (1874, mar. 25). *Fala dirigida à Assembleia Provincial do Amazonas*. Typographia do Commercio do Amazonas.
- Pena, H. F. (1853, out. 1). *Fala dirigida à Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas*. Typographia de M. S. Ramos.
- Pena, H. F. (1854, ago. 1). *Fala dirigida à Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas*. Typographia de M. S. Ramos.
- Regulamento. (1859, jul. 27). *Estrella do Amazonas*. <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=213420&pagfis=1908>
- Reis, J. J. (1991). *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. Companhia das Letras.
- Ribas, J. M. (1895). *Carta cadastral da cidade e arrabaldes de Manaus*. Acervo do Arquivo Público do Amazonas.
- Rodrigues, P. A. C. (2020). *Duas faces da morte: corpo e alma do Cemitério Soledade*. Editora Appris.
- Sampaio, P. M. (Org.). (2016). *Posturas municipais Amazonas (1838-1967)*. EDUA.
- Saneamento de Manaus. (1904, ago. 18). *Jornal do Commercio*. http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=170054_01&pasta=ano%20190
- Silva, E. M. (2005). *O cotidiano da morte e a secularização dos cemitérios em Belém na segunda metade do século XIX (1850/1891)* [Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo].

Uma visita ao cemitério S. João. (1900, nov. 5). *Commercio do Amazonas*. <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=301337&pagfis=2046>

Vovelle, M. (1997). *Imagens e imaginário na história: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. Editora Ática.

Vieira, J. P. D. (1856, jul. 8). *Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas*. Acervo Digital do Arquivo Público do Amazonas, Manaus.










CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

C. Martins contribuiu com conceituação, investigação, metodologia e escrita (rascunho original, revisão e edição) e M. Páscoa com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia, validação e escrita (rascunho original, revisão e edição).



“Ahí está la diferencia, en el joke...”: el joke Pijao como actante en el proceso de recuperación de Ima

“That’s the difference, in the *joke*...”: the Pijao *joke* as an actor in the process of recovering Ima

Andrés Felipe Ortiz Gordillo^I  | Diana Isabel Villalba Yate^{II}  | José Jerónimo Guzmán^{II}  |
 Adriana Marcela Guzmán Yate^{II}  | Islena Villalba Yate^{II}  | Irma Yadira Villalba Yate^{II}  |
 Pedro Patiño Flores^{II}  | Nelso Céspedes^I  | Jesús Emilio Torres^{II} 

^IUniversidade Federal do Pará. Belém, Pará, Brasil

^{II}Resguardo Indígena San Antonio de Calarma. San Antonio de Calarma, Colômbia

Resumen: A través de la exploración etnográfica-colaborativa y testimonial del concepto de joke ('monte o selva virgen'), se analiza cómo los indígenas Pijaos del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (Tolima, Colombia) hacen frente a las dinámicas colonialistas del capitalismo relacionadas con el territorio. Históricamente el municipio de San Antonio hizo parte del proceso de colonización cafetera que se dio en Colombia desde mediados del siglo XIX, por lo cual es un territorio-región intervenido por las lógicas del capitalismo. En este contexto, el pueblo Pijao del Tolima realiza diferentes acciones de re-existencia que, para el caso del resguardo, se concreta en el proceso de recuperación de Ima (la Madre tierra Pijao). Uno de esos seres que hace presencia en el territorio Pijao es el joke, un actante territorial con características constituyentes y formas de agenciamiento propias, que participa en el ordenamiento territorial pijao a través de un sistema relacional sustentado en la lógica de la reciprocidad.

Palabras claves: Pueblo Pijao. Joke (Monte o selva virgen). Colonización cafetera. Territorios-vida. Capitalismo. Resistencias étnicas.

Abstract: This article utilizes ethnographic-collaborative and testimonial exploration of the notion of the *joke* [woods or virgin forest] to analyze how the Pijao people of the San Antonio de Calarma Indigenous Reserve (Tolima, Colombia) respond to the colonialist dynamics of capitalism related to territory. Historically, the municipality of San Antonio was part of the coffee colonization process in Colombia in the mid-nineteenth century, and was consequently a territory-region affected by the logic of capitalism. Within this context, the Pijao people of Tolima carry out different actions of re-existence, which in the case of the reservation materialize in the process of recovering Ima (how the Pijao refer to Mother Earth). One being present in the Pijao territory is the *joke*, a territorial actor with its own defining characteristics and forms of agency that is part of the Pijao's territorial order through a relational system based on reciprocity.

Keywords: Pijao village. *Joke* (woods or virgin forest). Coffee colonization. Territories-life. Capitalism. Ethnic resistance.

Ortiz Gordillo, A. F., Villalba Yate, D. I., Guzmán, J. J., Guzmán Yate, A. M., Villalba Yate, I., Villalba Yate, I. Y., . . . Torres, J. E. (2023). “Ahí está la diferencia, en el joke...”: el joke Pijao como actante en el proceso de recuperación de Ima. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(2), e20220062. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0062

Autor para correspondência: Andrés Felipe Ortiz Gordillo. Universidade Federal do Pará. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Rua Augusto Corrêa, 1 – Campus Universitário do Guamá. Belém, PA, Brasil. CEP 66075-110 (andresfortizg@yahoo.es).

Recebido em 21/08/2022

Aprovado em 20/01/2023

Responsabilidade editorial: Claudia Leonor López-Garcés



INTRODUCCIÓN

La tierra estaba en el primer día de la creación, todo parecía intocado por la historia, pero nadie ignoraba que antes de los cultivos y de las enramadas, antes de los colonos y de los ejércitos brutales de los conquistadores, en estos miles de montañas hubo reinos y dioses (Ospina, 2019).

Kaike (saludo Pijao). Este artículo tiene como centro de reflexión las estrategias de lucha territorial que los indígenas Pijaos¹ del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (RISC) (Tolima, Colombia) vienen implementando, desde mediados de la década de 1970, en el contexto de un proceso propio de re-existencia denominado como la recuperación de Ima² (la Madre tierra Pijao). A partir del análisis de un actante fundamental del territorio Pijao en el RISC, el joke ('monte' en la perspectiva occidental), se establecen las condiciones en que se han dado las resistencias y re-existencias territoriales en esta comunidad.

En la actualidad, los indígenas Pijaos del RISC se encuentran frente a la encrucijada que les plantea la crisis del desarrollo occidental. Al tiempo que participan de las lógicas de producción material y simbólica capitalista, buscan en su memoria y en el territorio —con la ayuda de las medicinas ancestrales, de los dioses y diosas del principio del mundo y con la orientación de los Mohanes y Mohanas³—, el modo propio de relacionarse con Ima, la Madre tierra. Este modo propio es complejo en las condiciones actuales. Deriva de una confluencia de conocimientos y prácticas sociales, culturales, económicas,

organizativas impuestas a los Pijaos a través de la conquista, la colonización y el sistema republicano, que se encuentran en conflicto con un conjunto de sabidurías e intuiciones que sobre el territorio, la comunidad y el ser, perviven en la memoria y el territorio Pijaos, y que se encuentra en proceso de recuperación como práctica territorial, económico-productiva y onto-epistémica.

Por eso, desde hace más de 40 años los indígenas Pijaos del RISC vienen 'recuperado tierras', es decir, vienen tomando posesión de Ima para curarla, para sanarla, para que se recupere, y para que ellos mismos y los otros seres no humanos que habitan 'el mundo seco'⁴ tengan donde equilibrarse, donde sanarse, donde armonizar las fuerzas frías, calientes y frescas que confluyen en su mundo, tal como lo establece su cosmogonía.

Este proceso de recuperación territorial les permite hacer frente, a mediano y largo plazo, a 'la cultura traída de afuera', una cultura que transformó durante siglos sus formas de relacionarse con Ima a través de dispositivos productivos y socioculturales como la producción del café, una 'planta traída', como traídos fueron los productos y las prácticas de cultivo que se les enseñaron a los agricultores —campesinos e indígenas— para hacer más eficientes y lucrativas las cosechas, a través de estrategias globales de producción agroindustrial como la 'revolución verde'⁵.

Es claro que los Pijaos del RISC, por el momento, no cuentan con las condiciones que les permitan

¹ Pijao es la denominación general que se ha dado al conjunto de pueblos originarios que habitaron, en la época prehispánica, los territorios del centro occidente de Colombia, que hoy se conocen como los departamentos del Tolima y Huila, y parte de los departamentos de Cundinamarca, Quindío, entre otros.

² Para el pueblo indígena Pijao, Ima es la representación de la Madre tierra, de la Pachamama asociada a los pueblos indígenas andinos. Ima significa Tierra en Aveki Pinao, lengua o habla propia del pueblo Pijao en proceso de recuperación. Para los Pijaos Ima, en tanto tierra, tiene implícita la condición de madre que posibilita la creación y reproducción de la vida.

³ Líderes políticos, espirituales y militares ancestrales del pueblo Pijao.

⁴ Según la cosmogonía Pijao, el mundo está compuesto por cinco capas. Las dos capas inferiores son del mundo frío, mundo de los seres de agua. Hay también dos capas superiores, capas calientes, regidas por el padre Ta (sol). Y en el medio, el mundo seco, donde habitan los humanos con otros seres como los animales y las plantas (hermanos menores). La función de los humanos, sobre todo de los Mohanes y las Mohanas, en mantener el equilibrio entre las fuerzas frías y calientes.

⁵ La revolución verde fue un programa generado y promovido desde los años 60 del siglo XX por los Estados Unidos, para la adopción de tecnologías y nuevos métodos de cultivo en la agricultura mundial, con el fin de hacerla más productiva a través del uso de fertilizantes, fungicidas, pesticidas y herbicidas químicos, y bajo el argumento de erradicar el hambre y la desnutrición global.



transformar radicalmente sus prácticas económico-productivas y, por extensión, su relación instrumental con Ima. Como comunidad indígena siguen haciendo parte de las áreas de producción cafetera, y su vida está históricamente influenciada tanto por las dinámicas comerciales del cultivo de café y de la ganadería, como por las formas de organización sociocultural e identitaria y los regímenes laborales, de poblamiento, tenencia y distribución de tierras que se estructuraron en torno a la cultura cafetera en el centro occidente de Colombia (Cataño, 2012). Al tiempo, siguen dependiendo de las políticas nacionales e internacionales para la producción y comercialización del café (Palacios, 2009). Pero a pesar de esas imposiciones, hay diferencias que reivindican el modo Pijao de estar en el mundo relacionadas con sabidurías propias respecto a Ima.

Una de estas diferencias está en el joke, que suele asimilarse con la noción campesina de 'monte', sin que sean lo mismo, a pesar de compartir elementos comunes. Desde la perspectiva occidental moderna-colonial se define al monte como aquel lugar del territorio en el que no se desarrolla actividad productiva, es decir, es un 'lugar improductivo' por diferentes razones, siempre funcionales: es 'reserva natural' (por ejemplo, las riberas de las fuentes de agua), o parcela alejada del sitio de habitación, o espacios para roza⁶ (Carse, 2021, p. 58). Por su parte, el joke Pijao queda fuera de la lógica productivista que se le asigna a 'la tierra' por parte de la cultura occidental. En términos generales, el joke no es un 'recurso' sino, más bien, un ser con capacidad de agencia, es decir, es

un actante⁷ (Latour, 2005) que habita el territorio y que adquiere cuerpo en aquellos lugares donde hay bosque, o donde el bosque se viene recuperando. Por esto entra en la categoría de territorio-vida, liberado de las imposiciones productivas antrópicas modernas.

El artículo contempla dos partes. La primera presenta un esbozo del proceso a partir del cual se inserta la región del norte y occidente del departamento del Tolima (Colombia) en las dinámicas del desarrollo agrario moderno (capitalista) y del mercado mundial, a través de la colonización cafetera, y se establece cómo este proceso de ocupación de los territorios transforma las cosmovisiones que las comunidades tradicionales tienen sobre la Madre tierra, imponiéndosele una visión productivista y rentista.

En la segunda parte se analiza la manera como los indígenas Pijaos del RISC vienen reconfigurando sus relaciones con el territorio, en un intento por objetar la perspectiva productivista y rescatar sabidurías propias a través de las cuales agenciar el proceso de recuperación de Ima. Revisamos aquí sólo una manifestación de este proceso, relacionado con un actante particular, el joke, del cual se identifican sus características constituyentes y sus formas de agenciamiento en relación con la comunidad y el territorio.

En lo metodológico se señala que el análisis es producto de un trabajo etnográfico-colaborativo y de recuperación testimonial del proceso de recuperación de Ima, el cual se viene realizado en el RISC desde el año 2017⁸. Es etnografía colaborativa en el sentido de privilegiar el trabajo de campo como escenario de co-teorización que "...opera como lugar para crear conceptualizaciones

⁶ La agricultura de roza (roza y quema) consiste en la deforestación de terrenos a través de la tala y quema de árboles y demás material vegetal para convertirlos en campos de cultivo. Luego del cumplimiento de uno o varios ciclos productivos, estos terrenos se dejan 'descansar' algunos años para que recuperen sus propiedades y volverlos a integrar al ciclo productivo.

⁷ Para Latour (2005), la noción de 'actante' se diferencia de la de 'actor' (social) en la medida que reconoce la capacidad de agencia, la facultad de realizar acciones (hacer hacer), a actores humanos y no humanos, en contraste a la noción de 'actor', que remite fundamentalmente a los humanos. Los actantes pueden ser humanos, pero también seres y existencias no humanos (animales, plantas, sitios geográficos, objetos, máquinas, etc.), e instituciones, colectivos, organizaciones y demás estructuras sociales. En este sentido, el actante es un elemento participante, a través del diálogo y la acción, en una red social de relaciones.

⁸ El trabajo de campo se ha realizado en múltiples visitas al resguardo y en la participación en diferentes actividades del pueblo Pijao en el departamento del Tolima (reuniones del Cabildo, mingas, eventos políticos y académicos, etc.). Las visitas al resguardo en las que se realizaron los diálogos testimoniales y las observaciones participantes relacionados con estas indagaciones fueron en los meses de diciembre de 2018, enero de 2019, febrero-marzo de 2020, noviembre de 2020 y abril-mayo de 2022.

[para recuperar sabidurías propias de la comunidad], en contraste con la idea de campo como espacio de recolección de datos" (Rappaport, 2007, p. 207). Aquí el diálogo comunitario tiene el propósito fundamental de desarrollar 'vehículos conceptuales' que, como el joke, posibiliten develar los significados y sentidos que la comunidad re-crea respecto a sus realidades, para fortalecer el proceso de resistencia territorial.

En esta etnografía colaborativa no se trata solamente de producir descripciones sobre el tema de interés investigativo (los conflictos territoriales y el joke). Se trata de contribuir, a través del proceso de co-teorización, en la comprensión de los elementos que constituyen el pensamiento y la acción del pueblo Pijao en relación con los conflictos territoriales, y sobre las formas propias de abordarlos. Aquí la co-teorización se entiende como una estrategia investigativa que reconoce el conocimiento propio que tienen los indígenas Pijaos sobre el territorio y las sabidurías que les han permitido, históricamente, enfrentar las múltiples problemáticas territoriales que se les presentan, sobre todo en lo relacionado con la ocupación productivista y la transformación onto-epistémica de los territorios indígenas en el Tolima.

El trabajo se ha realizado fundamentalmente en el territorio, bajo la coordinación y orientación del 'Grupo de Educomunicación e Investigación' del RISC, que es un grupo compuesto por comuneros y comuneras del resguardo y algunos docentes e investigadores solidarios del proceso de recuperación de Ima. Su trabajo inició en el año 2017 con las primeras auto indagaciones sobre la 'recuperación de tierras', con el fin de producir algunos contenidos comunicativos para hacer memoria y para dar a conocer el proceso tanto interna como externamente. Esta era una actividad estratégica que posibilitaba enfrentar, en el plano de las luchas simbólicas, los fallos judiciales que para esa época exigían el desalojo de la finca Las Delicias, recuperada por la comunidad en el año 2001. Se trataba de dar a conocer cómo y por qué los

Pijaos recuperaban tierras, y enfrentar los imaginarios de 'indios roba tierras' que aún persisten en el municipio de San Antonio. Fue así como el grupo comenzó: haciendo trabajo comunicativo.

En este camino se hizo conciencia de que las piezas producidas (audiovisuales, podcast y reportajes web) se podían entender como material pedagógico para dar a conocer parte de la historia del proceso y, a partir de allí, activar la memoria de los comuneros para que ampliaran, aclararan, contradijeran, refutaran o confirmaran la historia inicial a través de una estrategia que llamamos 'diálogos testimoniales', que son espacios para el encuentro de personas que han participado de los mismos procesos sociales y que conversan, de manera experiencial, crítica y autorreflexiva, sobre ellos. Fue por medio de los diálogos testimoniales que se operó buena parte de las etnografías colaborativas que sustentan el trabajo del grupo. Entonces, el grupo también tiene una vocación pedagógica.

La realización de estas producciones implicó hacer entrevistas –sobre todo con los mayores y mayores de la comunidad–, confirmar datos, consultar documentos, definir enfoques de consulta e interés, sistematizar y analizar información, escribir o editar las producciones, socializar y discutir los resultados, hacer ajustes, en fin, todo aquello que implica un proceso de investigación colaborativa. Entonces, el grupo también hace investigación. Y de ahí el nombre: 'Grupo de Educomunicación e Investigación' del RISC, que ha aportado nuevos enfoques al proceso de recuperación de Ima, reivindicando al interior de la comunidad una discusión que, aunque todavía periférica, es tan necesaria como la lucha material por el territorio: la dimensión espiritual y simbólica de la recuperación de Ima, porque "para nosotros la tierra constituye nuestra madre porque nos da todo y es la fuente de la vida. Sin ella no habiéramos vivido como indígenas, con nuestras costumbres, organización y cultura" (ONIC & CRIT, 2002, p. 25).



COLONIZACIÓN Y TERRITORIALIZACIÓN PRODUCTIVISTA DEL TOLIMA

Qué diferencia concreta hay entre la manera como ustedes entienden y se relacionan con el territorio, con Ima, frente a la de otros grupos sociales como los campesinos. Porque yo veo que son prácticas similares: cultivan café con agroquímicos, tienen potreros con ganado . . . (Jerónimo Guzmán, comunicación personal, 2019).

Le pregunto a Jerónimo Guzmán, indígena Pijao del RISC, mientras él limpia la base de una de las dos mil matas de café comunitario que le fueron asignadas para cuidar. Jerónimo se levanta y sacude contra un tronco seco la tierra de las raíces de la maleza que acaba de arrancar. Sin mirarme, empieza a caminar mientras me dice: “venga le muestro una cosa, profe” (Jerónimo Guzmán, comunicación personal, 2019).

Caminamos un trecho y quedamos frente a las inmensas montañas de la Serranía de Calarma, ubicada en el suroccidente del departamento del Tolima (Figura 1). “¿Si ve, profe, ese monte que está allá sobre la montaña, arriba de esos cafetales?”, me pregunta mientras señala el lugar con su mano. “Y sí mira ese filo de allá atrás, ahí atrás ya no hay café, hay monte, esos son unos cañones grandísimos,

nacederos de agua, ieso por allá es hermosísimo!”, dice mientras dirige mi mirada hacia las amplias extensiones de monte que se ven sobre las montañas, encima de los cultivos de café y de los potreros para el ganado (Jerónimo Guzmán, comunicación personal, 2019).

Todo ese monte hace parte del Resguardo. O sea, es territorio Pijao, territorio recuperado. Ahí está la diferencia, profe, en el monte. Nosotros tenemos monte, el monte nos acompaña. Pero no es cualquier monte, profe, es el nuestro propio. Es que hoy el monte es parte fundamental de la vida del Pijao y es parte de nuestra resistencia (Jerónimo Guzmán, comunicación personal, 2019).

San Antonio de Calarma es un municipio ubicado en el suroccidente del departamento del Tolima (Colombia). Desde su fundación (1915) hizo parte del entramado económico y productivo generado por el cultivo de café en el centro occidente de Colombia. En este sentido, el municipio se inserta en las lógicas productivas de la macro región sociocultural conocida como el ‘eje cafetero’⁹, que sostuvo la economía nacional desde finales del siglo XIX –cuando se pasó de 60.000 a más 600.000 sacos de café al año, según la Federación Nacional de Cafeteros (s.f.)–, hasta finales de la década de 1980, cuando el mercado



Figura 1. Distribución del territorio en el RISC y presencia de joke (fragmento del predio Las Delicias en recuperación). Fotos: RISC (2019).

⁹ No debe confundirse con la macro región ‘Tolima grande’, de la cual hacen parte los departamentos del Tolima y Huila, que corresponde al imaginario social creado a partir de la división administrativa conocida en el siglo XIX como el Estado Soberano del Tolima (1861-1886). Ubicamos a San Antonio en este énfasis del ‘eje cafetero’ queriendo resaltar la incidencia del cultivo del café en el desarrollo de la región.

cafetero mundial entra en crisis por el desmonte del sistema de cuotas de exportación establecidas por la Organización Internacional del Café (OIC), en beneficio de compañías transnacionales que entran a regular el mercado cafetero mundial (Garza & Callejas, 2002).

Hacia finales del siglo XIX y principios del XX, la naciente bonanza cafetera requirió de nuevas tierras para el cultivo. Surge en ese periodo la colonización de territorios en el centro occidente colombiano, principalmente de lo que hoy se conoce como el sur del departamento de Antioquia y los actuales departamentos de Caldas, Risaralda, Quindío. De este circuito productivo también hace parte todo el occidente del departamento del Tolima y el oriente del Valle del Cauca. A este proceso se le conoce genéricamente como 'la colonización cafetera'¹⁰, que fue fundamental –aunque no exclusivamente– promovida por colonos antioqueños y se concentró en el café, que era acompañado por otros cultivos para el comercio local (frijol, caña de azúcar, cacao, yuca, maíz, plátano), siembra de pancoger¹¹ y ganadería, que es otro los renglones productivos importantes de la región.

Según Palacios (2009) el café llega al departamento del Tolima después de 1870, producto de su posicionamiento como centralidad agro productiva nacional, con su consecuente expansión territorial:

Del noroeste cundinamarqués pasó al suroeste y atravesó el Magdalena para arraigar en los confines del sur de Tolima. El café valoriza las tierras a lo largo del [Río] Magdalena donde aparecen nuevos puertos y centros comerciales, y finalmente, articula una red de empresas comerciales y financieras sobre la base de las cuales se desarrollará en el siglo XX la alta burguesía empresarial (Palacios, 2009, pp. 121-122).

Esta colonización, además de transformar las bases de la economía del país insertándolo en las dinámicas del naciente mercado global, constituyó nuevos referentes

socioculturales, políticos e institucionales, dando como resultado la 'cultura cafetera' que definió buena parte de la identidad colombiana a lo largo del siglo XX. Palacios (2009, p. 31) señala que el café, como producto insignia, incidió en aspectos claves del desarrollo nacional como la infraestructura del transporte, el ingreso de divisas e ingresos fiscales, la consolidación de la industria y la generación de empleo. Así el café, además de ser el producto nacional insignia, posibilitó el desarrollo capitalista nacional, ya que con él surgieron

Los caminos, los ferrocarriles, las carreteras, los fondeaderos sobre los ríos y los puertos marítimos sobre el Atlántico y el Pacífico. . . . El cultivo del café amplió, además, la capacidad de consumo y, tras ello, la industria y la actividad urbana. Aumentó el número de heredades y se democratizó la propiedad. El colono que llegaba a las deshabitadas tierras de las vertientes y descuajaba la selva con su familia, legitimaba la alquería recién abierta mediante el trabajo y la ocupación. Esto produjo una clase media rural de pequeños propietarios con ideologías de afirmación e independencia personales ajenas a la mentalidad feudal (Cataño, 2012, p. 260).

El avance de la industria cafetera en Colombia tuvo impactos tanto en la propiedad como en la concepción cultural sobre la tierra. La configuración del proceso de territorialización y los complejos engranajes socioculturales que se generan a partir del proceso de colonización, trae consigo un sistema de relaciones y conflictos que exige transformaciones sobre la manera como se entiende la espacialidad en disputa. Palacios (2009, p. 224) señala, por ejemplo, que en lo que refiere a los resguardos indígenas ". . . debe destacarse la idea de que se trató de un proceso súbito y sin transición en que una mayoría de cultivadores pobres [entre ellos, indígenas empobrecidos] fueron desalojados de sus tierras por gamonales y comerciantes que las adquirieron a vil precio".

¹⁰ Se podría también nombrar como la "colonización antioqueña" en el sentido de reconocer que muchos de los colonizadores del centro occidente del país fueron antioqueños. Pero esta circunstancia desconocería que otros actores regionales también participaron del proceso de colonización. Preferimos la denominación 'colonización cafetera' por el énfasis que tiene en el proceso productivo en torno al cultivo del café, que es el centro del análisis y el factor productivo al que están ligados los territorios de referencia del estudio.

¹¹ El pancoger son pequeños cultivos de diferentes productos (maíz, frijol, yuca, plátano, entre otros), que son utilizados para suplir las necesidades alimentarias básicas de las familias y la comunidad.



En contraposición, diversos analistas del tema cafetero en Colombia (Nieto, 1971; Palacios, 2009; Posada Carbó, 2012) señalan que el cultivo del café y el proceso de colonización que este implicó, contribuyó en la democratización de la propiedad de la tierra en el país, ya que “es la pequeña propiedad el eje del cultivo cafetero La democracia colombiana se estaba transformando en una democracia de pequeños productores agrícolas El café habría promovido al propietario territorial liberal” (Posada Carbó, 2012, p. 244).

A partir de la segunda mitad del siglo XIX fueron las haciendas cafeteras las que dominaban el panorama productivo en Colombia. Las grandes haciendas ubicadas en el occidente del departamento de Cundinamarca, en algunos municipios de Santander, el suroccidente antioqueño y en el municipio de Chaparral, en el sur del Tolima (del cual hacía parte el municipio de San Antonio hasta su secesión en 1915) definieron la consolidación y la ruta de expansión cafetera en este periodo, para dar paso, hacia finales del siglo XIX e inicios del XX, a la dinámica del minifundio, como resultado del proceso colonizador que amplió la frontera agrícola nacional (Palacios, 2009, pp. 58-59). El departamento del Tolima estuvo, pues, en el centro del desarrollo de la industria agrícola colombiana, y participó de las diferentes dinámicas que ella impuso en cuestiones como la organización y usufructo de la fuerza laboral, los sistemas de ocupación de la tierra y la conflictividad social.

Según Palacios (2009, p. 59), al contrario de regiones como Santander, en el Tolima se implementaron “contratos precapitalistas” del tipo terraje¹² o arrendamiento, que involucraron a los sujetos indígenas que habían hecho un tránsito cultural forzado a la condición de campesinos, cuestión que influyó, en el siglo XX, sobre los factores de conflictividad social: en el sur del departamento los

conflictos estuvieron ligados a las luchas sociales agrarias, mientras que en el norte del departamento, más cerca al centro de la producción cafetera nacional, el carácter del conflicto tuvo impronta política (Palacios, 2009, pp. 63-64).

DEL PROCESO CAMPESINO AL MOVIMIENTO INDÍGENA

Siendo San Antonio un municipio de base rural, con una profunda intervención antrópica sobre el territorio producto del proceso de colonización, su carácter cultural es principalmente campesino, con presencia indígena. A partir del siglo XIX, a los indígenas del Tolima se les asimiló, como a otras comunidades étnicas, con esa especificidad cultural llamada ‘el campesinado’, por su similitud en las dimensiones sociológico-territorial, socio-cultural, económico-productiva y político-organizativa (ICANH, 2017)¹³. Esto se dio a través de la colonización de los territorios, del proceso de aculturación al que fueron sometidos los pueblos indígenas y a su inclusión como fuerza productiva en el proceso agroindustrial.

Según Vasco (1987), son varios los factores que llevaron a que las luchas indígenas fueran asumidas por el proceso campesino. Lo primero es que se asumía que los indígenas no tenían una ‘política propia’, que sus reivindicaciones eran las mismas que las del campesinado en relación con la propiedad de la tierra y sus formas de producción. En segundo lugar, aparatos organizativos campesinos como la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), subsumían en sus intereses los procesos indígenas, argumentando que para el movimiento indígena “. . . la única manera de adoptar una línea política correcta es aceptando alguna que venga de una organización política de la izquierda colombiana” (Vasco, 1987, p. 304). En tercer lugar, el proceso indígena hizo suyos los enemigos de los campesinos y de los obreros, alejándose de sus propias

¹² Según el antropólogo Vasco (2008, p. 373), el terraje es “. . . una relación de carácter feudal, servil, según la cual un indígena debía pagar en trabajo gratuito dentro de la hacienda el derecho a vivir y usufructuar una pequeña parcela, ubicada en las mismas tierras que les fueron arrebatadas a los resguardos indígenas por los terratenientes, relación que subsistió hasta que fue barrida definitivamente por la lucha indígena que comenzó a desarrollarse a partir de 1970”.

¹³ Para ampliar información sobre las dimensiones constitutivas del campesinado que aquí se proponen, sugerimos ver: ICANH (2017).



realidades y necesidades, "... cambiando la reivindicación de contenido indígena por una de claro carácter campesino" (Vasco, 1987, p. 305).

En lo que refiere al Tolima, es a partir de procesos de autoafirmación como comunidad étnica que los Pijaos lograron posicionar sus luchas como indígenas, más allá de los elementos comunes que estos procesos tuviesen con otros grupos sociales como los campesinos. Es a partir de la crisis de representatividad de aparatos organizativos como la ANUC frente al problema indígena, y al posicionamiento que en el debate logran los nacientes Consejos Regionales Indígenas del Cauca (CRIC) y del Tolima (CRIT) –cuyas reivindicaciones superaban el problema agrario y se colocaban en el lugar de la diferencia onto-epistémica y cultural–, que se logra consolidar el proceso indígena en el departamento del Tolima.

Hay, entre otros, dos momentos claves de posicionamiento y consolidación de las luchas indígenas en el Tolima en el siglo XX: el primero se da entre las décadas de 1910-1920 con la fundación del Supremo Consejo de Indias en 1916, organizado por Manuel Quintín Lame Chante y otros líderes indígenas, en el que participaron comunidades de los departamentos del Cauca y del Tolima (Roldán, 2016, p. 208). En segundo lugar, con la revitalización del proceso organizativo indígena colombiano, que para el caso del Tolima se concreta en la fundación del Cabildo Regional Indígena del Sur del Tolima (1975) que posteriormente se convertiría en el CRIT (1981). Aquí es clave mencionar que, para el cumplimiento del objetivo de fortalecer y reagrupar los cabildos indígenas del sur del Tolima a través de una organización regional, se estableció como parte de la estrategia la recuperación del Gran Resguardo de Ortega y Chaparral, un predio de 45 mil hectáreas que fue adjudicado en los inicios de la República a los indígenas de la región a través de la Escritura No. 657, registrada en la Notaría Cuarta de Bogotá con fecha del 4 de julio de 1917.

Estos procesos permitieron a los Pijaos recuperar derechos y contar con reconocimiento en el ordenamiento administrativo, social y cultural a nivel local, regional y nacional¹⁴, superando su 'condición campesina' en tanto sujetos vinculados a procesos productivos relacionados con la explotación productivista de la tierra, a través de la reivindicación de tres necesidades fundamentales que son diferenciales con otros grupos sociales: la recuperación (en tanto armonización o sanación) de la Madre tierra, la organización o autogobierno y la cultura propia (Roldán, 2016, p. 219).

LA COLONIZACIÓN SIMBÓLICA DEL TERRITORIO

Al tiempo que avanzaba el desarrollo agrícola industrial, comenzaron a posicionarse en las comunidades y los sujetos nuevas concepciones sobre el territorio. En el caso de territorios con presencia indígena, de ser espacios sagrados, de ser diosa y madre para las comunidades, el territorio pasó a ser 'tierra' en tanto recurso susceptible de ser explotado en sus capacidades productivas bajo las lógicas del capital, de la rentabilidad y del mercado que se venía posicionando como sistema rector de la expansión del pensamiento moderno capitalista. Así, mientras para el colono "la tierra es factor de producción, tal y como lo define la economía política", para los indígenas en general "la tierra es la madre, fuente de la vida, un concepto donde el hombre es un ser de la naturaleza" (Rojas, 2000, p. 70), y para los Pijaos:

Como cuentan los Mohanes y Mohanas . . . , en el principio el mundo era una gran laguna. En esos tiempos el Sol (Ta), el viento (Guaira), el trueno, el arco iris (Chucuy) y la Luna (Taiba) no tenían donde descansar, no tenían territorio. Entonces Ta calentó muy fuerte, hasta que se evaporó el agua y quedó convertida en nubes (Tolaimas). Ibanasca (diosa de los vientos fuertes y las tormentas) sopló recio y formó un huracán que se llevó el agua con la que se crearon los mares y las lagunas, y fue así como apareció la tierra caliente (Ima), donde nacieron los primeros Pijaos, el Mohán y la Mohana (RISC, 2021a).

¹⁴ Otro momento histórico para los procesos indígenas colombianos en el siglo XX se dio con la inclusión del Artículo 7 en la Constitución Política, donde se señala que: "El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana" (CPC, 1991), con lo cual se reconoce el carácter pluriétnico y multicultural del país.



Aquí se evidencia que la colonización productivista de los territorios no supone solamente su ocupación físico-productiva. Al proceso de colonización lo acompaña un *ethos* que, para el caso de la colonización cafetera, se ha denominado como el “*ethos* del hacha, el esfuerzo y el logro” (Palacios, 2009, p. 274). Si bien la colonización se debe mirar como un proceso social con características colectivas en lo que refiere a la migración y a los mecanismos culturales de apropiación territorial, el sentido de este proceso era fundamentalmente privatizador y lucrativo, por cuanto se enajena la propiedad de la tierra para hacerla productiva. En lo que refiere a los procesos de territorialización producto de la colonización, lo que se evidencia es un proceso en el que se hace imperiosa la necesidad de luchar contra la naturaleza para hacerla rentable.

Está visto que los conflictos territoriales no se pueden entender solo en clave de la propiedad, control y dominio del espacio geográfico, y de las disputas económicas y políticas que allí se presentan. Se deben incluir también tensiones onto-epistémicas propias de los conflictos de territorialización (Escobar, 2015), sobre todo cuando se trata de territorios con presencia de comunidades étnicas, como en el caso del Tolima, ya que allí subsisten formas particulares de pensamiento en las que el territorio no se entiende solo en sus posibilidades materiales sino, también, como un escenario relacional, de carácter colectivo, que está compuesto “por todo el lugar necesario e indispensable donde hombres y mujeres, jóvenes y adultos, crean y recrean sus vidas. Es un espacio de vida donde se garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural” (Escobar, 2015, p. 32).

Los estudios antropológicos actuales han colocado en debate las múltiples concepciones existentes sobre el territorio y la naturaleza, situándolas en un espectro analítico que, según Escobar (2010), tiende a organizarse entre posiciones esencialistas y constructivistas. Así, mientras hay un pensamiento que asume el territorio como una exterioridad al humano: “una noción esencialista de la

naturaleza-territorio como salvaje y por fuera del dominio humano [que] la convierte en objeto de dominación” (Martínez citado por Escobar, 2010, p. 141), en el campo constructivista se acepta que el sujeto humano está constituido también por el espacio-ambiente que habita (territorio-naturaleza), dándose una interrelación en la que a la naturaleza se le entiende también como sujeto, superando aquella disyuntiva moderna entre “el sujeto y el objeto del conocimiento”, tal como lo explica Escobar (2010, p. 142).

En esta lógica, para los Pijaos el territorio es un ser (Ima) en el que se resumen las fuerzas del mundo de su cosmogonía: de lo caliente (el mundo de arriba), de lo frío (el mundo de abajo) y de lo seco (la capa media o mundo seco que es donde habitan los humanos junto con los ‘hermanos menores’: plantas, animales, joke). Dicen los Pijaos que el territorio se debe poblar y trabajar bajo los principios de la chicha de maíz¹⁵, que es un ser, como una persona que acompaña a los Pijaos:

En las fiestas, pero también en el trabajo, en el convite, en las reuniones. Es una persona que se parece al Mohán, porque está equilibrada, tiene caliente y frío, recibe beneficios de la capa seca, pero también de la del agua y del sol (ONIC & CRIT, 2002, p. 79).

Estas concepciones propias sobre el territorio difieren, pues, de las concepciones instrumentales de la tierra en sentido moderno. Ima, el territorio en tanto ser, participa del sistema de relaciones sobre las cuales se consolida la vida de los Pijaos, y establece principios sobre los cuales se deben basar estas relaciones: “para que la tierra sea como la chicha, que es para todos los que llegan, pero la ofrece siempre el dueño de casa y hay que respetar su forma de hacerlo” (ONIC & CRIT, 2002, p. 82).

EL JOKE COMO ACTANTE EN EL PROCESO DE RECUPERACIÓN DE IMA

Ahora vamos con Jerónimo Guzmán hacia el centro de la parcela. Él se agacha frente a una mata de café que

¹⁵ Bebida tradicional fermentada, a base de maíz.



ya muestra frutos rojos. Limpia la base y se queda ahí arrodillado, quieto, observando, como agradeciendo:

Este no es café orgánico. Ese es uno de los proyectos en los que tenemos que trabajar a futuro. Pero todavía tenemos el monte y eso es lo que queremos que crezca. Tenemos que cuidar el monte para tener lugares sagrados en el territorio, para que vuelvan los animales, los espíritus, los dioses del principio del mundo, los Mohanes y las Mohanas, la Madre monte, la Madre de agua. Por eso el monte es clave para nuestro proceso, dice (Jerónimo Guzmán, comunicación personal, 2019).

'Monte no es una palabra Pijao', me aclaran los comuneros del RISC que hacen parte del Grupo de Educomunicación e Investigación. Luego de consultarles por el significado del joke en tanto 'concepto propio', el grupo no tenía una respuesta clara, así que se dedicaron a escarbar en la memoria de los mayores, gracias también al impulso y la intuición investigativa de la comunera Diana Isabel Villalba Yate. Fue el mayor Humberto Tapiero Yate quien alumbró el camino con sus memorias:

Monte es una palabra popular muy usada [por el mundo occidental]. Pero para nosotros en lengua Pijao es joke, que significa montaña virgen, montaña grande, 'reserva', bosque, y para nosotros es un sitio sagrado y la posibilidad de reencontrarnos con nuestra Madre tierra [decía el mensaje que hicieron llegar por intermedio del gobernador del resguardo, Nelso Céspedes] (Humberto Tapiero Yate, comunicación personal, 2021).

En las territorialidades indígenas, algunos sentidos y significados que se dan al territorio son radicalmente opuestos a la perspectiva impuesta por el sistema capitalista, que lo concibe como recurso productivo, tal como se evidenció con el proceso de colonización cafetera. Para el caso de los Pijaos del RISC, y en oposición a estos sentidos instrumentales, el territorio se entiende como un actante (Latour, 2005) con el que los indígenas establecen un sinnúmero de relaciones para el sostenimiento de la vida de Ima y en Ima.

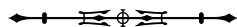
La capacidad de agencia del joke en la comunidad es concreta. En el contexto de crisis civilizatoria actual, el joke cumple un papel fundamental en el proceso de

recuperación de Ima. Además de un ser con presencia y agencia en el territorio, en el joke se ubican sitios sagrados para el encuentro de los Pijaos con los dioses y diosas del principio del mundo, como lo contó el mayor Humberto Tapiero, por lo que cumpliría la función de hogar o casa. Es, al tiempo, morada de seres-otros que habitan la naturaleza, ya que en él se guardan especies animales y vegetales (hermanos menores) claves para la vida social, cultural, espiritual e incluso económico-productiva de los Pijaos, por lo que cumple la función de protector o guardián biocultural. Por ello está relacionado con el entramado social, cultural y biológico que posibilita, junto con otros actantes, la existencia del territorio y sus potencialidades para la vida.

Cuando los indígenas Pijaos del RISC dicen que 'el territorio no se puede ordenar porque él ya está ordenado', o que 'la tierra no pertenece el hombre, es el hombre el que pertenece a la tierra', están reconociendo perspectivas diferenciales sobre el territorio y sobre las relaciones que la comunidad ha establecido con él, al tiempo que evidencian su capacidad de agencia sobre las actividades humanas, porque, como dice Islena Villalba Yate, la médica ancestral del resguardo: "no se trata solo de lo que nosotros hacemos con la Madre tierra, se trata de mirar también lo que ella hace con nosotros" (Islena Villalba Yate, comunicación personal, 2021).

Esto no desconoce que existe en el resguardo una tensión fundamental: la de entender el territorio como sujeto actante (Ima, la Madre tierra), pero también como medio de producción, resultado de 500 años de violencias y aculturación. Esto lleva a que, en ocasiones, se dé más prioridad a 'tumbar monte' para abrir nuevos espacios de habitación, siembra o tenencia de ganado. Pero estas posiciones tienen férreas resistencias internas, tal como lo expresa la mayora Carmenza Aroca:

Lo que pasó con la entrada de gente nueva es que no saben para qué es el territorio. El territorio es para cuidarlo. Yo he pensado que dentro de unos meses empiezo a limpiar mi parcela, para ver si de pronto



siembro un frijol. Pero qué pasa: es que uno no puede llegar a tumbar los árboles, a tirarse todo. A mí me dijeron que por qué no limpiaba el lote, que mi lote estaba enmontado. Yo les dije: "miren compañeros de esta directiva, con todo respeto, ustedes dicen que mi lote no está trabajado, que no produce. Yo como indígena no tengo ese lote para echar ganado ni para pelarlo y dejarlo que el sol se lo coma. Yo considero que si a mí me dieron ese lote es para cuidarlo, y en ese lote para mí es sagrado el monte (joke). Empezando que mi parcela la lava toda la quebrada y que si yo la pelo, la raspo pa' sembrar, entonces se va a secar el agua que viene pasando" (Carmenza Aroca, comunicación personal, 24 de enero de 2019).

Para atenuar estas tensiones, los Pijaos del RISC vienen estableciendo una diferenciación entre las zonas destinadas a actividades productivas, dedicadas fundamentalmente a zonas de cultivo de café y la tenencia de ganado –además del pancoger de las familias–, y 'zonas de protección' en las que se incluyen 'reservas forestales', lugares de pensamiento ancestral, zonas de reforestación y cuidado de cuencas y rondas hídricas. Estas 'zonas de reserva o protección' (así llamadas por influencia del lenguaje técnico/institucional, que también hace presencia en el RISC por la vía de proyectos de inversión, transferencia de recursos¹⁶, etc.) serían, en el lenguaje del proceso de recuperación de Ima, el joke.

Según los diagnósticos realizados por la comunidad, algunos con el acompañamiento de instituciones como la Alcaldía Municipal de San Antonio, Cortolima y la *Food and Agriculture Organization* (FAO), el joke comprendería entre 50 y 70 hectáreas de la finca Las Palmeras¹⁷ donde se encuentra el RISC. A eso se suman aproximadamente 100

hectáreas en la finca Las Delicias¹⁸, territorio recuperado en el año 2001, del cual la comunidad tiene la tenencia y se encuentra gestionando la legalización del predio ante la Agencia Nacional de Tierras (ANT).

EL JOKE PIJAO COMO TERRITORIO-VIDA

El joke en tanto actante es un territorio-vida, es decir, hace parte del conjunto de lugares del territorio que son destinados a actividades distintas a la producción capitalista¹⁹, y se les entiende como espacios potenciales para la preservación de la vida en todas sus dimensiones. Es un lugar donde reposa la vida, lugar donde se resguardan las condiciones propicias para la vida humana y no humana. Los territorios-vida son lugares-actantes que:

No se limitan a lo técnico o a lo práctico, sino que, [como la chagra andina y amazónica], son un entramado de prácticas, saberes y comportamientos en las que se repiten interacciones con seres como las plantas, los animales y los minerales, así como con otras entidades, como los dueños espirituales [del territorio] (Gaiá Amazonas, 2019).

Los territorios-vida obligan una serie de prácticas de re-conocimiento particulares sobre el sostenimiento territorial. Para el caso del joke, es un espacio que debe ser guardado, defendido, inhabitado, intransitado por los humanos en su cotidianidad. Solo se puede entrar en él en condiciones especiales, habiendo solicitado y obtenido permiso de sus dueños espirituales.

¹⁶ Nos referimos a los recursos que la Nación transfiere a las entidades territoriales (departamentos, distritos, municipios y territorios indígenas) para que sean invertidos en proyectos que contribuyan en el desarrollo de la comunidad en sectores como la salud, la educación o el saneamiento ambiental. El sistema de transferencias fue creado por la Constitución Política de Colombia de 1991 (Título XI), para estimular el proceso de descentralización administrativa en el país.

¹⁷ Según el Plan de Salvaguarda Étnica del pueblo Pijao: "50 hectáreas son áreas de reserva forestal, 123 ha son terrenos comunitarios y el restante, 122 ha, están divididas en parcelaciones familiares de 3 ha para la manutención de los núcleos familiares y la construcción de sus viviendas" (Ministerio del Interior & CRIT, 2014, p. 30).

¹⁸ La finca Las Delicias es un predio recuperado por parte de los comuneros del RISC en el año 2001. Al ser territorio en recuperación, la comunidad todavía no tiene un diagnóstico claro de las áreas de conservación. Las estimaciones de la comunidad indígena son aproximadas a las 100 ha, de las 376 ha que hacen parte de este predio. Por su parte la Alcaldía Municipal de San Antonio, Tolima, habla de un promedio de 218 ha (el 58% del área recuperada) en un diagnóstico de caracterización realizado en el año 2020 (Alcaldía Municipal de San Antonio, 2020).

¹⁹ También son territorios-vida los ríos y quebradas, las chagras y, en una mayor dimensión, las selvas. Cada territorio-vida tiene sus características. Aquí describiremos las correspondientes al joke Pijao.



Actividades como el cultivo, la caza, la pesca, la cría de animales adquieren una dimensión distinta a la propuesta por el sistema capitalista, ya que no se conciben como actividades productivas sino como escenarios de relacionamiento con Ima, escenarios que implican, a su vez, negociaciones, tensiones y disputas entre actantes humanos y no humanos (animales, plantas, dioses del principio del mundo, Mohanes y Mohanas, joke).

Este relacionamiento exige ofrendar para curar, en el entendido de que los humanos afectamos con nuestras prácticas a Ima. También obliga, si se realiza alguna intervención tipo siembra o cría de animales, la devolución del lugar a sus dueños para su recuperación, para su armonización o sanación, una vez se considere que la intervención ha cumplido su ciclo, para no generar afectaciones irreparables. Con la restitución a sus dueños ancestrales, se inicia un nuevo ciclo que busca el equilibrio de la vida territorial sustentado en la lógica de la reciprocidad. Como se entrevé, en esta perspectiva del territorio no caben nociones coloniales como 'espacio productivo', 'propiedad privada', 'materia prima' o 'recurso territorial'.

El joke en tanto territorio-vida se puede definir, entonces, como aquel lugar del territorio que no ha tenido intervenciones antrópicas radicales y se guarda en esa condición, o como aquel lugar que, en la lógica del proceso de recuperación de Ima, ha sido liberado para ser 'recuperado' (en el sentido de sanar o de armonizar) luego de la intervención antrópica. El joke (en tanto monte) no se debe confundir con los procesos de 'enmontar' o 'enrastronar', porque estos remiten a lugares del territorio que, siendo destinados a procesos productivos, han dejado de ser trabajados y en ellos comienza a nacer monte para luego, de nuevo, ser intervenidos productivamente. Los rastrojos son, por ejemplo, aquellos lugares de los que se toma la leña para

los fogones y las fogatas, o aquellos que dentro del ciclo de cultivos se encuentran en periodo de barbecho²⁰.

Uno de los aspectos que nos interesa resaltar de la complejidad que significa el joke en tanto territorio-vida es su función como actante en las dinámicas socioculturales, económico-productivas y espirituales del pueblo Pijao. En tanto actante, el joke participa en la definición actual del ordenamiento territorial y en los procesos de territorialización de la comunidad, ya que él impone condiciones —esa es su capacidad de agenciamiento como actante— en cuestiones como la definición de los lugares para el cultivo y para la cría del ganado. Es decir, el joke participa activamente en la definición de los sentidos que puede llegar a tener la comunidad sobre el territorio y de las prácticas que se pueden desarrollar en él. Por eso el joke está vinculado con lugares estratégicos del territorio: fuentes u ojos de agua, las cuencas de ríos y quebradas, sitios considerados sagrados (montañas, lagunas, piedras sagradas), lugares donde se conjugan la biología con la cosmogonía, que relacionan lo vivo con el vivir.

Tan central es la presencia del joke en el resguardo, que incluso se presenta como motivo de deliberación y tensión comunitaria en el momento de definir el uso de los espacios territoriales, en el entendido de que las relaciones de la comunidad con el espacio habitado no son estables ni inalterables, sino que, por el contrario, están sujetas a las dinámicas de territorialización en las que se redefinen sentidos, usos y procesos de los lugares constitutivos del territorio (Porto Gonçalves, 2002). Por ejemplo, el cuidado del joke, su preservación, incide en las decisiones que la comunidad toma a la hora de participar (o no) en proyectos del Estado, de agencias de desarrollo o de cooperación internacional para la implementación de proyectos de restauración ecológica, reforestación, educación o liderazgo ambiental, entre otros.

²⁰ Período de descanso de la tierra entre ciclos de cultivos. Se busca con este periodo dejar 'descansar' la tierra y prepararla para un nuevo ciclo de siembra.

CARACTERÍSTICAS DEL JOKE COMO ACTANTE EN EL PROCESO DE RECUPERACIÓN DE IMA

Asumiendo al joke como actante en el proceso de recuperación de Ima, a continuación se presentan sus características más relevantes, que son ubicadas en dos tipos: características constituyentes, aquellas que permiten al joke ser lo que es en el sistema de relaciones vitales que se establecen entre los Pijaos del RISC y el territorio, y características de agenciamiento en las que se reconoce al joke su capacidad de 'hacer hacer'.

CARACTERÍSTICAS CONSTITUYENTES

Las características del joke que denominamos como 'constituyentes' son aquellas que definen su especificidad como actante del territorio, ya que permiten delimitar sus particularidades en relación con los otros actantes que enactúan en el mismo lugar (el RISC). Hablamos de las características que constituyen al joke, que le dan forma, aquellas que hacen al joke ser lo que es, independiente de los agenciamientos que sostiene con otros actantes del territorio. Algunas de las características constituyentes del joke son definidas por contraste, es decir, a partir de lo que no es:

- El joke es un lugar lleno: Al contrario de la mirada instrumental que el capitalismo les impone a los territorios, que ve sus elementos constitutivos como medios y recursos para la producción, el joke está lleno de vida, allí se encuentran los 'hermanos menores' plantas y animales, además de las aguas, minerales, petróleo ('la sangre de la tierra'), seres humanos y dioses. Estas presencias posibilitan un complejo sistema de relaciones entre estos seres.
- El joke no es 'reserva forestal': En la narrativa de las instituciones del Estado (tipo Cortolima o el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible) el 'monte' es asimilado con la figura de 'reserva forestal' (también llamada 'zona de protección', 'recurso productivo renovable, sostenible, sustentable'). Estas figuras retóricas no contemplan las connotaciones que sobre la vida y su cuidado tiene el joke, entre otras por tener

las reservas forestales restricciones a algunas prácticas que las comunidades indígenas realizan como parte de sus interacciones con otros seres que habitan el territorio. También hay 'reservas' que se entienden como fuente productiva, en el sentido de sembrar en ellas 'árboles maderables' que puedan ser renovados en la medida de las necesidades del mercado. Se hablaría aquí de un espacio para la producción, el comercio y la reproducción de los ciclos productivos del capitalismo, más no para el cuidado de la vida.

- El joke como lugar de armonización (de sanación, de cura): En él se encuentran seres (plantas, animales) para la cura de enfermedades físicas y espirituales. La armonización también tiene que ver con acontecimientos vinculados con el conflicto armado. Una de las estrategias llevadas a cabo por los indígenas para enfrentar el narcotráfico fue: "la limpieza de los cultivos ilícitos y la siembra de monte" (Olmos, 2020, p. 171). El joke es también el lugar que guarda algunas de las plantas que los médicos tradicionales utilizan en sus labores de cura y armonización, por lo que "el monte, como el actor que guarda la naturaleza, se hace poseedor de una propiedad energética que puede compartir con otros actores" (Olmos, 2020, pp. 174-175).
- El joke 'es un lugar sagrado': Diana Isabel Villalba, lideresa Pijao del RISC, defiende la idea de que el joke es lugar sagrado, "ya que en él habitan espíritus guardianes como la Madremonte, la Madredeagua, Mohanes y Mohanas, los elementales y nuestros hermanos menores: animales y plantas" (Diana Isabel Villalba, comunicación personal, 2022), entre otros. Estos guardianes cuidan a Ima y sus sabidurías, algunas de ellas resguardadas en el joke. Se entiende que los guardianes del territorio se ubican en lugares donde existen sabidurías, seres y existencias que se deben proteger, lugares como el joke.
- El joke 'es un lugar donde se encuentra lo sagrado': Al tiempo de ser sagrado en sí mismo, en el joke habitan



seres considerados como sagrados para los Pijaos, que pueden ser plantas de poder (medicinales), animales, aguas, lagunas, montañas, Mohanes, Mohanas, dioses y diosas. Por ejemplo, "los arroyos [que atraviesan el monte] son la fuente de vida en el territorio, pero también son los lugares donde viven sus antepasados, los Mohanes, espíritus fríos que recorren los arroyos" (Olmos, 2020, p. 174).

- El joke es un organismo complejo con funciones vitales propias: Además de ser social con capacidad de agencia (actante), el joke es un ser viviente que genera procesos y establece mecanismos para cumplir con sus funciones vitales. El joke respira (absorbe elementos de la atmósfera, los transforma y los expira modificados a través de procesos como la fotosíntesis), se nutre o se alimenta (capta y transforma elementos que le permiten obtener energía para desarrollar sus funciones vitales), tiene circulación (por diferentes medios traslada a diferentes partes del organismo sustancias vitales para su propio sostenimiento), genera fluidos (excreta sustancias que por sus características se convierten en nocivas para el sostenimiento del organismo) y se reproduce (o se autorreproduce, en el sentido de producir las semillas y las condiciones para que de ellas surjan nuevos individuos que recompondrán el organismo, al tiempo que posibilita la circulación de las semillas cuando son trasladadas entre jokes o a otros sujetos/lugares por algunos animales).

CARACTERÍSTICAS DE AGENCIAMIENTO

Se ha señalado que el joke es un actante clave del territorio, porque determina la acción (comportamientos, actuaciones, conductas, hábitos, costumbres) de otros actantes que entran en interacción con él. Es decir, el joke entra en diálogo con los humanos y los 'hace hacer', al tiempo que enactúa en relación con lo que los humanos le proponen. Si bien se puede inferir que esta capacidad de agenciamiento

aplica a cualquier espacio territorial, por cuanto todos los lugares territoriales tienen la capacidad de 'hacer hacer' a los sujetos humanos y no-humanos que en ellos enactúan (se interrelacionan), para el caso del joke, en tanto Territorio-vida, la capacidad de agenciamiento está mediada por una dimensionalidad político-espiritual en la que se reconoce a este lugar su condición de sujeto-actante, más allá de la cualidad de 'recurso' que el capitalismo le asigna.

Así, mientras el joke enactúa con humanos y no humanos desde una lógica de la reciprocidad y del cuidado mutuo de la vida, existen otros territorios a los que, por la vía de la dominación y la explotación, se les 'impone hacer', reduciendo su capacidad de respuesta, es decir, su capacidad de actuación e incidencia sobre otros actantes. Hablamos, entonces, de lugares del territorio que han sido esclavizados por las lógicas del capital (aquellos insertos radicalmente en las lógicas económico-productivas y rentistas del capitalismo), y de espacios de resistencia que, como el joke, todavía tienen capacidad de agencia. Miremos, ahora, cómo se constituye el agenciamiento del joke como actante, a partir de la descripción de lo que puede y no puede hacer, así como de lo que pueden y no pueden hacer los Pijaos con él:

- El joke no puede ser tocado: Tiene que ver con limitar los ingresos y los tránsitos indiscriminados de humanos dentro del joke, debido a que el lugar debe ser preservado no solo de actividades como 'el trabajo', sino también de 'las malas energías'. El joke es lugar de habitación de los 'animales de monte' y de los espíritus, y puede ser peligroso. Lo mejor es 'dejarlo quieto', no tocarlo, no molestarlo. Se espera que los humanos no se metan en él (con él) si no es necesario, 'que respeten su espacio', 'que lo dejen quieto'.
- El joke no puede ser habitado por humanos: El joke es un lugar en el que no habitan los humanos, es decir, un lugar opuesto al que los humanos necesitan para estar en el territorio y realizar sus labores diarias, entre ellas 'trabajar' (cultivar, pescar, criar animales). El joke es el lugar que no les corresponde a los humanos porque

es el lugar de otros seres y existencias: animales de monte, plantas medicinales, aguas, dioses. La acción humana esperada es que no se utilice al joke como lugar para morar, para 'montar o hacer casa'.

- El joke no puede ser trabajado: El joke no puede ser intervenido con fines productivos y rentistas. Como señala Olmos (2020, pp. 164-165), "el monte en principio hace parte de una dicotomía de clasificación del espacio. Es el opuesto de 'trabajo' o de lo que se debe trabajar". Se espera de los humanos que no realicen ninguna actividad de carácter productivista en él, o no verlo como medio de producción (no se puede sacar leña, no se puede cazar si no es necesario, etc.).
- El joke se debe sembrar: 'Sembrar monte' es uno de los fundamentos de la acción humana respecto del joke en el territorio. 'Sembrar monte' es cuidar del lugar para que él mismo se reproduzca, es cuidar las aguas que posibilitan que se sostenga la vida en el joke. Recuperar a Ima es sembrar monte. Las principales acciones humanas esperadas serían la de cuidadores, para que los humanos no interrumpen el crecimiento del joke. Se trata de dejar que el joke se siembre solo, dejar 'que crezca el monte'.
- El joke es un interlocutor con el que se dialoga en el territorio: Hay que dialogar con el joke para comprenderlo, para entender las lógicas de reproducción propia de la vida en el territorio. Los diálogos están vinculados con los ciclos naturales del agua, de la siembra, etc. Se espera de los humanos la escucha de las necesidades del joke y la negociación con él para definir acciones estratégicas en beneficio común.
- Para ingresar al joke se debe 'pedir permiso': Como en el joke habitan seres y existencias no-humanos (animales, plantas, dioses) guardianes de Ima, para poder ingresar en él se debe contar con su permiso (tanto del joke como de sus guardianes), por lo que se deben realizar los rituales correspondientes (que son finalmente diálogos con los seres no-humanos

que habitan Ima), en la lógica de que 'es el dueño de la casa el que decide a quién deja entrar y a quién no'.

- El joke se debe resguardar o preservar: Se habla fundamentalmente de la preservación de la vida frente a los daños o amenazas que la acechan (representados, en el RISC, por el narcotráfico, el conflicto armado interno, el extractivismo, el agronegocio). Es cierto que en el resguardo se realizan actividades con fines rentistas (sobre todo la ganadería y los cultivos de café), pero estas actividades no se pueden realizar en el joke, que sería un espacio de contención, una frontera donde no entra el capitalismo. Se espera de los humanos el reconocimiento y respeto por los límites del joke y su defensa para la restricción de actividades vinculadas con el narcotráfico, la guerra, el extractivismo y el agronegocio.
- El joke como límite (al capitalismo): El joke instala límites al desarrollismo capitalista, en el sentido de establecerse como 'espacio intocable' para la producción rentista de bienes o servicios (Figura 2). El joke es un 'lugar lleno de vida' que hace frente a las políticas de saqueo, de vaciamiento,

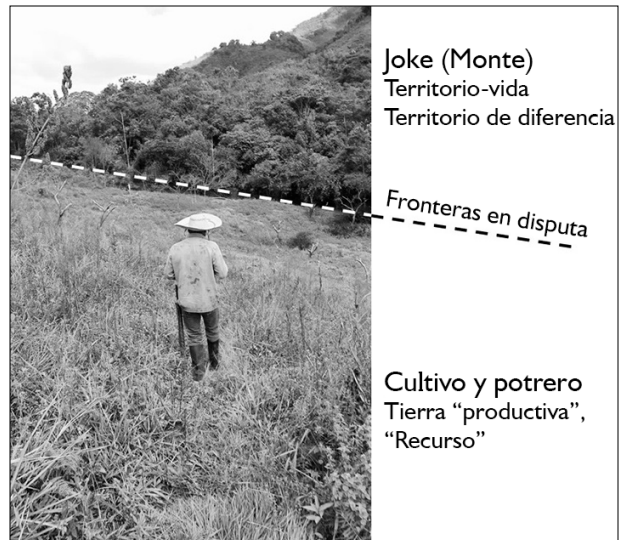


Figura 2. Comunerero Jerónimo Guzmán caminando hacia los límites entre el joke y los 'espacios productivos' del RISC. Foto: RISC (2019).

de destrucción propias del capitalismo. De los humanos se espera conciencia del joke como territorio-vida, como lugar intocable, como actor territorial que se resiste a integrarse a la lógica productivista que el capitalismo quiere imponer a todos los territorios. Que no se le cultive, 'que no se le meta ganado' y que se proteja si alguien quiere realizar estas actividades.

- El joke también tiene límites: 'El monte debe mantenerse a raya', se debe contener, porque en él habitan 'animales de monte' que, como las culebras, ponen en riesgo la integridad de animales domésticos y la de los mismos Pijaos. Por eso 'hay que tener el monte lejitos'. De los humanos se espera que no dejen 'enmontar' el territorio, para que todo no sea monte o que el monte no se tome espacios que no le corresponden.

Cada tipología del joke promueve relacionamientos específicos. Las características 'constituyentes' se sustentan, principalmente, en relaciones de tipo interno (hacia adentro del joke), mientras que las características 'de agenciamiento' posibilitan relaciones de tipo externo (entre el joke y otros

actantes). Hay que tener en cuenta que este sistema de relaciones es trasmutable, en el sentido de que algunas características 'de agenciamiento' podrían ser, al tiempo, características 'constituyentes' y viceversa.

En esta estructura relacional podemos inferir que las relaciones de tipo interno son de carácter bio-espacial. Con ellas el joke se vitaliza, enactúa con toda la complejidad de seres humanos y no humanos que le constituyen, por lo que este conjunto de relaciones internas posibilita la reproducción de la vida más allá de la humanidad, ya que en este bio-espacio nace y se cuida el agua, los animales de monte comen semillas y las transportan a otros lugares, a otros jokes, permitiendo la reproducción de las especies vegetales. Y al tiempo que contribuyen en la reproducción de otros organismos, los animales garantizan para sí mismos y sus descendencias el alimento y un lugar donde poder estar. Todos los seres y existencias que habitan el joke enactúan con fundamento en la reciprocidad, la cual se concreta en los trueques e interacciones que hacen posible su propia existencia.

El segundo tipo de relaciones es externo. Las relaciones 'de agenciamiento' son de carácter bio-cultural

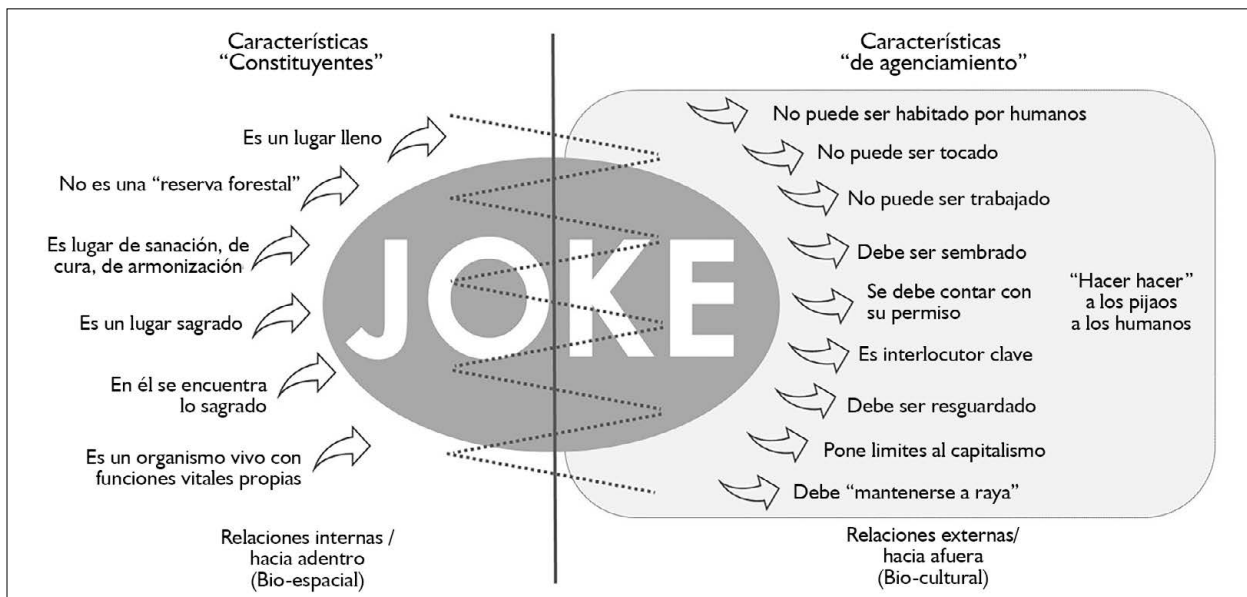


Figura 3. Características constituyentes y de agenciamiento del joke como actante territorial en el RISC.

en el sentido de reconocer el territorio como espacio “donde la vida se enactúa de acuerdo a una ontología particular, donde la vida se hace ‘mundo’. En las ontologías relacionales, humanos y no-humanos forman parte integral de estos mundos en sus múltiples interrelaciones” (Escobar, 2015, p. 35). Las relaciones externas que establece el joke con otros actantes territoriales se fundamentan también en el principio de reciprocidad, donde seres y existencias humanos y no humanos se encuentran para vivir bien. En la Figura 3 se presenta una síntesis de las características y los tipos de relaciones que componen al joke.

CONCLUSIONES

Una de las preocupaciones actuales en el RISC es la concentración del proceso de recuperación de Ima en la ‘materialidad’ de las luchas por el territorio. En la etapa actual, las reuniones, las mingas, las asambleas, las celebraciones y en general las conversaciones y debates en el RISC se concentran en la defensa ‘material’ del territorio, esto es, continuar con la ocupación y la tenencia del territorio recuperado (finca Las Delicias), consolidar su defensa jurídica y desarrollar procesos productivos que contribuyan en el fortalecimiento comunitario. Esto dentro de un marco más amplio que es la restitución de todos los territorios usurpados al pueblo Pijao, sobre todo aquellos fijados en 1621 por la escritura colonial No. 657, donde la corona española instituye el Gran Resguardo de Ortega y Chaparral y que los Pijaos consideran vigente.

En paralelo, se reconoce la necesidad de fortalecer la dimensión espiritual y simbólica del proceso de recuperación de Ima, donde de manera más clara y contundente participen las sabidurías ancestrales en las diferentes actividades del proceso. Se trata de contribuir en la consolidación de la dimensión simbólica ancestral de la lucha, a través del fortalecimiento de las medicinas ancestrales, pero también de los conocimientos que se pueden considerar como ‘propios’ en relación con la cultura, lo político, lo organizativo y lo territorial. Es decir, que la dimensión simbólica/espiritual también

se materialice en el proceso de recuperación de Ima como una centralidad.

Para ello, el Grupo de Educomunicación e Investigación del RISC viene indagando y estableciendo diálogos para la recuperación de esos saberes que aún perviven en la memoria de los mayores y en el territorio, con el fin de reconocerlos, actualizarlos e integrarlos a los debates y a las prácticas comunitarias del resguardo. Este trabajo ha implicado a los integrantes del grupo tiempos y esfuerzos importantes: una tarde no van a limpiar la parcela por estar reunidos revisando y ajustando la historia del joke o el reportaje sobre la historia de la recuperación; otra tarde no van a recoger café por visitar a los abuelos y abuelas para preguntar por su vinculación en el proceso; alguna mañana ‘nos coje la tarde’ por andar revisando documentos, proponiendo ajustes, confirmando fechas, lugares, personas, o justificando por qué es o no es pertinente publicar tal o cual cosa.

Es en esta dinámica de trabajo donde se han identificado actantes, prácticas territoriales y sabidurías propias claves en las luchas históricas del pueblo Pijao en San Antonio de Calarma, en la lógica de ‘recuperar el pensamiento sembrado en el territorio’, como dice Diana Isabel Villalba, una de las líderes más activas del grupo. Es en esta lógica de trabajo donde aparece el joke, permanentemente, para orientar las formas de ‘ordenar el territorio’. En las jornadas de socialización de estos pensamientos sobre joke, ya una parte de la comunidad viene haciendo conciencia de su presencia activa en el territorio y de su participación en las decisiones cotidianas que se toman en la comunidad. “Eso lo que hay es que seguir llamando al joke por su nombre”, dijo en una reunión Jesús Emilio Torres, “porque mire que estamos descubriendo que es un personaje muy importante del territorio” (Jesús Emilio Torres, comunicación personal, 2022).

Para entender la dimensión y presencia cotidiana del joke (su capacidad de agenciamiento) no hay que esculcar mucho. Por ejemplo, estando en una socialización interna de este documento, Pablo Moncaleano, ingeniero de la

FAO encargado del acompañamiento de un proyecto de forestería comunitaria en el municipio, descendiente de familia coyaimuna²¹, hijo de San Antonio, vecino del resguardo y solidario del proceso Pijao –como él mismo se define–, recordó cómo el joke (su preservación, su cuidado) contribuyó en los últimos ajustes de la Ley Interna del RISC (año 2021), para que se reconociera que la gobernabilidad territorial debe partir 'de la cosmogonía – cosmovisión' y estar regida por la Ley de Origen. Producto de esta discusión, hoy se lee en el reglamento interno de la comunidad que toda acción debe estar:

En la armonía y equilibrio con las montañas, los animales, los ríos y las plantas, así como con los demás elementos como el agua, el aire y el fuego, que guardan una relación armónica indisoluble con los seres del mundo, y no pueden verse como algo separado" (RISC, 2021b, pp. 13-14).

De esta forma el pueblo Pijao del RISC se posiciona como contradictor del capitalismo. La ocupación productivista de los territorios que les ha impuesto históricamente el sistema-mundo, los ha llevado a redescubrir su relación ancestral con Ima en sus dimensiones sociales, culturales, ambientales y onto-epistémicas. Es en este entramado de luchas y re-existencias donde se ubica un actante fundamental en el proceso de recuperación de Ima, el joke, quien con su presencia y agencia contradice los enfoques rentistas, extractivistas y desarrollistas con los que el capitalismo ha venido ocupando territorios, comunidades y subjetividades a nivel global.

AGRADECIMIENTOS

A los dioses y diosas del principio del mundo, a los Mohanes y Mohanas del pueblo Pijao, al RISC y su Grupo de Educomunicación e Investigación 'Tejiendo pensamiento Pijao'. Al Programa de Alianzas para la Educación y la Capacitación Brasil (PAEC), auspiciado por la Organización de Estados Americanos (OEA) y el

Grupo de Cooperación Internacional de Universidades Brasileñas (GCUB), que financia curso de doctorado do *Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia* (PPGSA) en la *Universidad Federal de Pará*, Brasil. Este artículo es producto de la investigación titulada: "Pueblo Pijao y recuperación de Ima. Ocupaciones, expulsiones y re-existencia territoriales del pueblo Pijao en el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma, RISC (Tolima, Colombia)", realizada para el doctorado. *Karey karey koniminto* (muchas gracias de todo corazón).

REFERENCIAS

- Alcaldía Municipal de San Antonio. (2020). *Informe de caracterización del predio Las Delicias*. Alcaldía Municipal.
- Carse, A. (2021). *La naturaleza como infraestructura: política, tecnología y ecología en el Canal de Panamá*. ICANH.
- Cataño, G. (2012). El café en la sociedad colombiana. *Revista de Economía Institucional*, 14(27), 255-272. <https://www.redalyc.org/pdf/419/41924701012.pdf>.
- Constitución Política de Colombia (CPC). (1991). *Artículo 7*. <https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/colombia91.pdf>
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vidas, redes*. Envión Editores.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio. *Cuadernos de Antropología Social*, (41), 25-38. <https://doi.org/10.34096/cas.i41.1594>
- Federación Nacional de Cafeteros. (s.f.). *Historia del café de Colombia*. <https://bit.ly/3tdkQAt>
- Gaia Amazonas. (2019). *La chagra: fuente de alimento, sistema integral y fundamento de vida*. Fundación Gaia Amazonas. <https://bit.ly/3rQij3P>
- Garza, V. P., & Callejas, F. C. (2002). *La crisis del café: causas, consecuencias y estrategias de respuesta*. Eldis. <https://www.eldis.org/document/A30335>
- Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). (2017). *Elementos para la conceptualización de lo "campesino" en Colombia: insumo para la inclusión del campesinado en el Censo DANE 2017*. ICANH. <https://bit.ly/3i5Chhe>
- Latour, B. (2005). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.

²¹ Coyaima es uno de los municipios del Tolima con mayor presencia de indígenas Pijao.



- Ministerio del Interior & Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT). (2014). *Plan de Salvaguarda Étnica del pueblo Pijao*. <https://bit.ly/3i80rYz>
- Nieto, L. (1971). *El café en la sociedad colombiana*. La Soga al Cuello.
- Olmos, J. S. (2020). Entender al "monte": el brote del diálogo entre la comunidad indígena de San Antonio de Calarma y su entorno. *Maguaré*, 34(1), 149-182. <https://doi.org/10.15446/mag.v34n1.90391>
- Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) & Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT). (2002). *El convite Pijao. Un camino, una esperanza. Plan de Vida del Pueblo Pijao*. ONIC, CRIT. Ediciones Turdakka.
- Ospina, W. (2019). *Guayacanal*. Penguin Random House Grupo Editorial S.A.S.
- Palacios, M. (2009). *El café en Colombia, 1850-1970: una historia económica, social y política*. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Porto Gonçalves, C. W. (2002). Da Geografia às geografias: um mundo em busca de novas territorialidades. In A. Ceceña & E. Sader (Comps.), *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial* (pp. 217-256). CLACSO.
- Posada Carbó, E. (2012). Café y democracia en Colombia: Reflexiones desde la historia. *Revista de Economía Institucional*, 14(27), 241-254. <http://www.scielo.org.co/pdf/rei/v14n27/v14n27a11.pdf>
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105015277007.pdf>
- Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (RISC). (2021a). Recuperar es armonizar la Madre tierra. *Agenda Propia*. <https://agendapropia.co/articles/recuperar-es-armonizar-la-madre-tierra>
- Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (RISC). (2021b). *Ley Interna RISC*. RISC.
- Rojas, J. M. (2000). Ocupación y recuperación de los territorios indígenas en Colombia. *Revista Análisis Político*, (41), 69-83. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/80009>
- Roldán, D. (2016). El CRIT: el renacer Pijao. *Ciencia Política*, 11(21), 191-227. <https://doi.org/10.15446/cp.v11n21.60294>
- Vasco, L. G. (1987). Acompañando la organización y la lucha indígenas. El llamado primer Congreso Indígena Nacional. In Autor, *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india* (pp. 243-282). ICANH. <https://bit.ly/3HOOPon>
- Vasco, L. G. (2008). Quintín Lame: resistencia y liberación. *Tabula Rasa*, (9), 371-383. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a18.pdf>

CONTRIBUCIÓN DE LOS AUTORES

A. F. Ortiz Gordillo contribuyó con conceptualización, selección de datos, análisis formal, adquisición de financiación, investigación, metodología, administración de proyectos, validación, borrador del escrito original y revisión del escrito y edición; D. Villalba con conceptualización, análisis formal, investigación, metodología, validación y revisión del escrito y edición; J. Guzmán con conceptualización, análisis formal, investigación, metodología, validación y revisión del escrito y edición; A. M. Guzmán Yate con conceptualización, análisis formal, investigación, metodología, validación y revisión del escrito y edición; I. Villalba con conceptualización, investigación y validación; Y. Villalba Yate con conceptualización, investigación y validación; P. Patiño con conceptualización, investigación y validación; N. Céspedes con conceptualización, investigación y validación; y J. Torres con conceptualización, investigación y validación.



Um emaranhado confuso: antropologia pública, terras indígenas e mitos ruralistas no Brasil atual

A confusing tangle: public anthropology, indigenous lands, and ruralist myths in modern Brazil

Cristhian Teófilo da Silva 

Universidade de Brasília. Brasília, Distrito Federal, Brasil

Resumo: Este artigo aborda questões decorrentes do envolvimento da antropologia com o Estado no âmbito das políticas de regularização fundiária de terras indígenas no Brasil. A discussão parte da efetiva contribuição da antropologia no âmbito da biopolítica estatal para assegurar justiça social e ambiental para povos indígenas no Brasil, a fim de contextualizar a crítica relativa à antropologia e a seus praticantes por grupos e setores econômicos da sociedade, que se fizeram representar em uma comissão parlamentar de inquérito, a qual expressou o nível de incompreensão sobre o papel desempenhado pela disciplina nas referidas políticas. Ao analisar o discurso do Relatório Final da Segunda Comissão Parlamentar de Inquérito da Fundação Nacional do Índio/Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (CPI FUNAI/INCRA 2) como um texto formado a partir do senso comum sobre os indígenas, os antropólogos e a disciplina, o artigo aborda em que medida esse mesmo senso comum se ancora em concepções essencialistas de identidade existentes dentro da antropologia e aponta para a necessidade de revisão crítica do próprio discurso teórico da disciplina.

Palavras-chave: Antropologia pública. Direitos territoriais. Etnicidade. Senso comum. Análise de discurso.

Abstract: This article addresses questions arising from the involvement of anthropology with the state within the context of policies on indigenous land claims in Brazil. We start with effective contributions of anthropology to the area of state biopolitics to ensure social and environmental justice for indigenous peoples in Brazil to contextualize the reactive criticism of anthropology and its practitioners by groups and economic sectors of society represented in a parliamentary inquiry commission which demonstrated the level of misunderstanding about the role this discipline plays in these policies. By analyzing the FUNAI/INCRA 2 Parliamentary Commission's final report as a text formed from "common sense" about indigenous people, anthropologists, and the discipline, this chapter addresses the extent to which this same "common sense" is rooted in essentialist conceptions of identity that exist within anthropology and indicates the need for a critical review of the theoretical discourse within this discipline.

Keywords: Public anthropology. Land claims. Ethnicity. Common sense. Discourse analysis.

Da Silva, C. T. (2023). Um emaranhado confuso: antropologia pública, terras indígenas e mitos ruralistas no Brasil atual. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(2), e20220063. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0063

Autor para correspondência: Cristhian Teófilo da Silva. Universidade de Brasília. Asa Norte Brasília, DF, Brasil. CEP 70910-900 (silvact@unb.br).

Recebido em 26/08/2022

Aprovado em 19/01/2023

Responsabilidade editorial: Claudia Leonor López-Garcés



INTRODUÇÃO

A antropologia social e cultural como disciplina científica e profissão tem muitas definições e usos. Uma representação muito atual considera a antropologia como uma ciência social dedicada à interpretação da diversidade cultural, e os antropólogos¹ como indivíduos comprometidos com a justiça social, que trabalham para o reconhecimento e a valorização das diferenças culturais. A disciplina (auto)retratada mundo afora, de acordo com essa visão romântica, conquistou apoio e permitiu que os antropólogos assumissem muitos papéis proativos nas sociedades modernas. Desse modo, e concordando com Ida Susser: “. . . a busca da justiça social em muitos contextos, embora crescendo e diminuindo ao longo das décadas, tem sido uma força poderosa na antropologia, senão um princípio central” (Susser, 2010, p. 229, tradução livre)².

Por outro lado, tal representação pode levar os desavisados a pensarem que a antropologia e os antropólogos cumprem seu propósito de proteger e celebrar a diversidade humana livre de oposições e contradições internas ou externas. Longe disso, a antropologia é uma forma institucionalizada de entender as diferenças culturais, ao mesmo tempo em que torna esse conhecimento aplicável a classificação, gestão e controle de coletividades diferenciadas dentro das sociedades nacionais, sempre que necessário (Blanchette, 2013). Esse duplo papel ‘de produção de conhecimento sobre’ e de ‘colaboração com a administração de’ minorias é constitutivo da disciplina e permite concebê-la como um sistema de saber/poder. Assim, toda vez que a disciplina é mencionada aqui, ela é considerada de acordo com as ideias de Michel Foucault sobre poder e governamentalidade, de modo a compreendê-la como uma prática científica em contextos ‘biopolíticos’, mesmo quando seus praticantes

declaram apaixonadamente estar buscando o bem comum e realizando uma antropologia pública.

Pensar a antropologia em contextos e termos biopolíticos não é algo novo³. Mas a consideração crítica dos efeitos de poder da prática antropológica enraizada nas potências coloniais e imperiais, governos nacionais, empresas multinacionais, agências financeiras ou, como de costume, em universidades e organizações não governamentais (ONGs), sobre as sociedades, comunidades, grupos ou coletividades que acolhem a prática etnográfica, é eticamente inevitável e, por isso, obriga a um exercício de interpretação permanente sobre seus contextos de atuação. Entretanto, para que a reflexividade metodológica, que, às vezes, é apenas um eufemismo para uma ‘má consciência’, cumpra sua tarefa ética, ela precisa ir além da preocupação com os efeitos do discurso antropológico para a representação dos sujeitos etnografados estritamente no âmbito da disciplina (ver Myers, 1986; Ramos, 1990; Asad, 1991). Faz-se necessário pensar os efeitos da política de representação antropológica em cenários mais amplos e, via de regra, adversários da implementação dos direitos de coletividades tidas, geralmente, como minoritárias (ver contribuições de Les Field, Beth Conklin, June Nash, entre outros, citadas em Vargas-Cetina, 2013).

Dito isso, este texto aborda aspectos políticos, jurídicos e morais decorrentes da prática da antropologia pública com os direitos territoriais dos povos indígenas, quilombolas e povos e comunidades tradicionais no Brasil, bem como os esforços dessa prática para promover a justiça social e ambiental desde a aprovação da Constituição Federal, em 1988. Por ‘antropologia pública’ entende-se a atuação pública, tanto acadêmica quanto profissional, de antropólogos com questões ou problemas sociais

¹ A forma masculina de escrita será adotada apenas para facilitar a exposição das ideias.

² “. . . the pursuit of social justice in many contexts, although waxing and waning over the decades, has been a strong force in anthropology, if not a central tenet” (Susser, 2010, p. 229)

³ Ver L’Estoile et al. (2002) para contribuições a uma “etnografia do pensamento” em âmbito estatal; Bennet et al. (2014, 2017) para abordagens mais explicitamente ancoradas nos conceitos de biopoder e governamentalidade.



igualmente públicos, engajando-se em interações face a face, baseadas na confiança mútua, para realizar seu trabalho de campo e escrever seus resultados de acordo com as necessidades e os direitos dos sujeitos que vivenciam diretamente tais questões e problemas⁴. O caso brasileiro revela-se de particular interesse, uma vez que, neste contexto nacional, a prática da antropologia pública vem encontrando forte oposição de setores da sociedade nacional que promovem um ataque ostensivo a diversos antropólogos, sua associação científica, entre outras organizações da sociedade civil e operadores do direito no próprio Estado. Nesse sentido, o Brasil oferece um caso excepcional para analisar o papel da disciplina em políticas multiculturais de implementação de direitos territoriais em uma sociedade plural.

O equívoco ou a desavença pública sobre a política de demarcação de territórios para assegurar os direitos socioculturais dos povos indígenas, quilombolas e de povos e comunidades tradicionais se acirrou desde 2009, quando foi encerrado o julgamento em torno da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (ver Da Silva, 2018). Nesse momento, foram veiculadas acusações aos antropólogos por estarem premeditando reservas para indígenas em diferentes áreas do país com o objetivo de controlar essas áreas de acordo com suas próprias agendas ou como agentes cooptados de ONGs nacionais ou internacionais. Também circulou a acusação de que os antropólogos estão reconhecendo/inventando novas identidades étnicas com o mesmo propósito. Para os acusadores, seria evidente que a criação de 'reservas' – os acusadores raramente mencionam a categoria legal 'terras indígenas' ou 'terras de quilombos' e se opõem radicalmente ao uso do termo 'povos' – visa beneficiar financeiramente ONGs ambientalistas ou estrangeiras, em que se supõe que antropólogos sejam contratados para realizar seu trabalho de campo 'observando índios

como animais no zoológico', um argumento que a oposição ecoa quanto à criação do Parque Nacional do Xingu, hoje Parque Indígena do Xingu, em 1961. Mas a acusação mais perniciosa tem culpado os antropólogos de estarem afetivamente comprometidos com as populações estudadas, o que os levaria a desconsiderar, de modo deliberadamente parcial, as reivindicações de outros sujeitos nos processos administrativos de demarcação territorial, produzindo relatórios parciais e fraudulentos e contribuindo para a violação do direito de propriedade de outras partes. Esta acusação se apoia em uma distorção acerca do envolvimento antropológico no trabalho de campo etnográfico, confundindo uma metodologia fenomenológica, que molda a identidade da disciplina e sua prática profissional com intimidade e parcialidade, de modo a impedir, ou ao menos constranger, os antropólogos de tomarem parte nos processos administrativos ou judiciais como especialistas⁵.

Não se pretende responder aqui a essas acusações diretamente. Mas, em vez disso, busca-se atentar para o fato de que essas afirmações emergiram apoiadas em concepções de senso comum e se tornaram um dos muitos discursos públicos sobre a disciplina, solapando sua aceitação pela sociedade e, pior, deslegitimando as políticas públicas das quais ela participa. Portanto, faz-se importante abordar essas acusações escandalosas não apenas como mera retórica depreciativa e mal intencionada de alguns setores anti-indígenas (o que não deixam de ser), mas como manifestações de senso comum que acabaram por encontrar sua expressão mais substantiva em uma comissão parlamentar de inquérito (CPI) instalada em 2015 e, consecutivamente, prorrogada, para apurar os critérios e procedimentos da política de regularização fundiária de terras para povos indígenas e quilombolas. Dito isso, visa-se desconstruir as acusações feitas na CPI aos antropólogos públicos no Brasil pela análise do pano de fundo

⁴ Ver, por exemplo, as definições elaboradas por Rob Borofsky, em sua página eletrônica no Centro para uma Antropologia Pública (Center for a Public Anthropology, 2018).

⁵ A esse respeito, é particularmente elucidativo o artigo de Lima Filho (2005).

senso-comunal dessas acusações, apoiando-se no que está no mito da mestiçagem, bem como suas variações.

Em seguida, argumenta-se que é urgente que a antropologia se livre da atual política de representação exotizante da alteridade (ver Trouillot, 1991), que permeia o senso comum não somente da sociedade nacional, mas da própria disciplina, e fomenta o entendimento de que a defesa dos direitos socioculturais não é privilégio de minorias, mas uma política democrática de reconhecimento a ser defendida pelo conjunto da sociedade. Ao perseguir ambos objetivos, visa-se reiterar o compromisso ético da antropologia pública com a promoção dos direitos dos povos indígenas, quilombolas, dentre outros coletivos minoritários, ao mesmo tempo em que reflete sobre a importância dos valores praticados pela comunidade antropológica para a construção de uma sociedade mais justa, precisamente porque melhor ajustada à sua diversidade constitutiva.

ABORDANDO PROBLEMAS ALÉM DA DISCIPLINA: A POLÍTICA DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA DE TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL

Para contextualizar a 'caça às bruxas' lançada contra os antropólogos no Brasil, é preciso considerar o processo histórico que deu origem ao processo administrativo de demarcação de territórios circunscritos para povos indígenas há quase 50 anos, a se considerar a data de promulgação do Estatuto do Índio (Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973), e a primeira norma administrativa da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) voltada para a regularização de terras

indígenas (Brasil, 1975)⁶. Considerando que a obsessão com a ocupação colonizadora da parte brasileira da floresta amazônica vem desde o regime militar, foi após a aprovação do Estatuto do Índio, ainda em vigor, que governos etnocráticos nacionais visaram 'integrar e desenvolver' de modo sistemático a região. Nesses termos, as políticas indigenistas brasileiras estavam centradas em ações voltadas à incorporação dos povos indígenas à comunhão nacional, na verdade um eufemismo para anunciar uma necropolítica (Mbembe, 2016). Entretanto, estas ideias e ideais emprestaram à segunda metade do século XX uma perspectiva indigenista incoerente ou anacrônica para o devido reconhecimento dos direitos dos povos indígenas à autodeterminação e às suas terras.

Por ter sido elaborada em um contexto assimilacionista, a definição jurídica do 'índio' o tornou uma pessoa relativamente incapaz ou um cidadão de segunda classe, submetido a um regime de tutela coercitiva pelo órgão indigenista oficial. Somente em 1988, a Constituição Federal revisou essa orientação, reconhecendo o direito dos povos indígenas à autodeterminação e às terras tradicionalmente ocupadas por eles. A partir desse momento, foi muito lentamente que a administração executiva do estado adquiriu experiência burocrática suficiente para garantir uma política fundiária eficaz e sensível às reivindicações indígenas em acordo com o texto constitucional. Ou seja, foi somente após décadas de trabalho de reconhecimento das terras indígenas que o Estado brasileiro consolidou um processo administrativo para identificar e delimitar os territórios tradicionalmente

⁶ Possivelmente, as duas principais referências para o estudo da biopolítica de demarcação de terras indígenas no Brasil contemporâneo sejam as coletâneas de Oliveira e Almeida (1998) e Lima e Barretto Filho (2005), esta última é exclusivamente dedicada às relações entre antropologia e saberes administrativos na identificação, delimitação e regularização fundiária de terras indígenas. As implicações dessas relações de saber-poder tutelar provenientes do indigenismo para o estabelecimento de outras políticas de gestão territorial e 'pacificação' no país ainda estão por ser amplamente pesquisadas e reunidas. Um primeiro trabalho fundamental nesse sentido seria o de Oliveira (2014). No presente artigo, exploro essa correlação de modo declaradamente hipotético. Por fim, para indicar uma coletânea mais especificamente dedicada à política de regularização fundiária de terras indígenas no contexto amazônico, ver Kasburg e Gramkow (1999), obra em que as organizadoras reúnem diversas experiências concretas de demarcação de terras indígenas no âmbito do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), desenvolvido como subprojeto do Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7). Trata-se de coletânea fundamental para compreender a real vinculação da cooperação internacional com a política de demarcação territorial no Brasil, para além das teorias conspiratórias abordadas a seguir.

ocupados pelos 305 povos indígenas, que falam 274 idiomas diferentes, em um total aproximado de 896.917 pessoas (IBGE, 2010) – certamente, esta população já soma hoje mais de um milhão de pessoas. É no contexto dessa ampla diversidade étnica, cultural, social e linguística, a qual representa uma variedade ainda maior de situações históricas complexas decorrentes de contatos interétnicos, que se estabeleceu uma política fundiária única, sob a competência do Poder Executivo, para dirimir uma ampla multiplicidade de casos de grande complexidade e, em algumas situações, por meio de processos com décadas de duração, que ainda não foram concluídos.

Para enfrentar cada caso, essa política tem sido realizada por grupos de trabalho liderados por antropólogos que buscam, muitas vezes, com forte oposição e resistência dos ocupantes das áreas, estabelecer formas de diálogo interétnico e intercultural, em campo, com todas as partes conflitantes envolvidas no processo de demarcação de terras indígenas: de moradores indígenas e não indígenas de aldeias a seus vizinhos não indígenas, incluindo desde agentes extrativistas, como garimpeiros, madeireiros, caçadores, passando por agricultores, fazendeiros e latifundiários, até comerciantes, empresários, religiosos e funcionários públicos, todos com os mais variados interesses e práticas de exploração, despossessão ou esbulho das terras e dos recursos indígenas e, conseqüentemente, com as mais variadas formas de interação com os indígenas e suas organizações.

Para agregar ainda mais complexidade ao trabalho, não é incomum que outras políticas públicas conservacionistas de proteção integral ou de uso sustentável⁷ e programas

desenvolvimentistas e de infraestrutura, por mais contraditórios que sejam, se acrescentem ao processo, trazendo novas camadas de conflitualidade e complexidade administrativa e jurídica. Por último, não se pode perder de vista a intervenção de empresas, locais, nacionais e multinacionais, seus lobistas e acionistas, que também exercem pressão sobre a definição da situação territorial.

Somente após trabalhar nestes campos intersocietários econômica e politicamente assimétricos que os antropólogos voltam aos seus gabinetes para redigir os relatórios circunstanciados de identificação e delimitação (RCID) das terras indígenas, propondo áreas cartográficas a serem demarcadas para os povos indígenas, em resposta às reivindicações indígenas e à luz da legislação indigenista, ambiental e fundiária vigente. Após serem elaborados, os relatórios são examinados por outros antropólogos e técnicos do estado, como operadores do direito, engenheiros, historiadores, geógrafos, cientistas sociais, biólogos etc. É importante mencionar que, após trabalharem com o grupo técnico, os indígenas, via de regra, não se pronunciam novamente ao longo de todo o processo administrativo⁸.

É realmente impressionante constatar que, em circunstâncias tão desafiadoras, antropólogos tenham conseguido entregar, nos últimos 30 anos, um universo de 562 terras indígenas (uma média de 18 terras indígenas reconhecidas por ano), o que equivale a 116.997.082 hectares, além de outras 31 reservas indígenas equivalentes a 42.621 hectares. Isso representa 77,19% do total de 728 terras que integram o sistema de política de reivindicações de terras indígenas, e que representariam cerca de

⁷ Atualmente distribuídas em 12 categorias: estações ecológicas; reservas biológicas (REBIO); parques nacionais (PARNA); monumentos naturais; refúgios de vida silvestre; área de proteção ambiental (APA); área de relevante interesse ecológico (ARIE); floresta nacional (FLONA); reserva extrativista (RESEX); reserva de fauna (REFAU); reserva de desenvolvimento sustentável (RDS) e reserva particular do patrimônio natural (RPPN).

⁸ O processo de titulação de terras de quilombos segue outra normativa e processualidade. Entretanto, pode-se admitir o mesmo grau de complexidade das condições acima mencionadas para que o trabalho antropológico seja realizado junto às comunidades quilombolas. Em 1998, atuei como antropólogo na análise de relatórios de identificação de terras de comunidades dos quilombos no âmbito da Fundação Cultural Palmares (FCP). Naquela ocasião, pude, ao lado de outros antropólogos com participação em processos de demarcação de terras indígenas, constatar a importância dos procedimentos antropológicos e administrativos de demarcação de terras indígenas para estabelecer um padrão ou uma referência para a avaliação dos trabalhos ora realizados com as comunidades dos quilombos.

127.583.617 hectares ou 14,98% do território nacional, sendo 54% destas localizadas na região Norte, onde se concentra o bioma amazônico (FUNAI, 2021).

Este é um resultado expressivo alcançado pela expertise antropológica na proteção jurídica dos direitos dos povos indígenas às terras essenciais para sua sobrevivência física e cultural e que, mais recentemente, têm sido reconhecidas como fundamentais para lidar com as mudanças climáticas. Entretanto, é importante ter em mente que dos 14,98% mencionados, não há estimativa de terras efetivamente sob uso exclusivo de seus respectivos povos indígenas. Isso significa que são muitas as ocorrências de ocupações, empreendimentos e formas de exploração ilegal de recursos em terras indígenas, o que viola sua autonomia e perspectivas de futuro. Além disso, existe um percentual significativo de terras indígenas que não se encontram efetivamente homologadas, o que teria levado o então ministro da justiça Eugênio Aragão a afirmar que as áreas remanescentes são como a 'carne de pescoço' da política territorial indigenista⁹. Isso acaba gerando, em seu conjunto, um quadro de conflito interétnico generalizado em todas as regiões do país onde os povos indígenas vivem e lutam para resistir e onde as partes, indígenas e não indígenas, tendem a romper a governamentalidade da política fundiária e recorrer não apenas à justiça, mas também a várias formas de protesto, luta social e confronto direto.

O resultado da política fundiária apresentado acima ajuda a avaliar a centralidade do trabalho antropológico na biopolítica de demarcação de terras indígenas e, conseqüentemente, o nível de visibilidade que a disciplina alcançou perante o público em um cenário

extenso e intensamente conflituoso, que somente se ampliou com a inclusão de outros povos e comunidades como sujeitos de direitos territoriais que requerem o conhecimento antropológico para fundamentar suas reivindicações. A utilização da antropologia como disciplina científica para orientar essas políticas resulta da sua competência na utilização de métodos e técnicas próprios de trabalho de campo, para promover o diálogo direto e efetivo com os povos indígenas, atento às suas práticas culturais e formas de organização política. A Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que tem proporcionado sistematicamente conteúdos e informações sobre a natureza do trabalho profissional e pericial dos antropólogos, assim resumiu o papel do antropólogo no âmbito das políticas territoriais:

A atuação do(a) antropólogo(a) deve partir da complexa relação da comunidade com o seu território, levando em conta as múltiplas e dinâmicas formas de representações, memórias, modos de organização social e produtiva, usos e significados de recursos, categorias êmicas de ordenamento territorial, religiosidades, saberes e fazeres próprios, conflitos intracomunitários, intercomunitários e/ou com antagonistas, o histórico de expropriação do grupo e sua luta pela recuperação do seu território.

Pela própria complexidade envolvida, a definição de limites territoriais deve ser precedida de ampla discussão com o grupo, justificando e documentando etnograficamente as razões que os sustentam, as posições tomadas em campo pelo grupo e pelo(a) pesquisador(a) (ABA, 2015, p. 23).

Não há dúvida de que o resultado do envolvimento dos antropólogos na política de demarcação de terras indígenas, quilombolas e de povos e comunidades tradicionais criou a oportunidade para a participação direta

⁹ Veja-se seu depoimento à Comissão Especial da Proposta de Emenda a Constituição (PEC 215/2000), em audiência pública realizada em 11/06/2014, quando afirma: "De fato, vamos dizer, esse processo político da demarcação das áreas indígenas obedeceu a um movimento de afunilamento. Começou-se a demarcar as áreas que eram mais tranquilas – principalmente em terras amazônicas, pouco habitadas – e, à medida que se ia progredindo nessa demarcação de áreas, foi se entrando em áreas mais problemáticas. Pode-se dizer que, com 20 anos de atraso na demarcação das terras indígenas, a União conseguiu demarcar em torno de 90%, 91% das áreas previstas inicialmente. Então, falta demarcar 9% a 10%. Esses 9% a 10% que faltam ser demarcados podem se definir como carne de pescoço. São as áreas que sobraram, as mais difíceis. Por quê? Porque são áreas indígenas ou, pelo menos, regiões que se pretende demarcar em territórios densamente povoados ou com grande valor econômico, porque, enfim, áreas destinadas à produção agrícola industrializada ou à produção agrícola tradicional. Portanto, demarcar terras indígenas nesses territórios, além do custo econômico, tem também elevado custo social" (citado em Câmara dos Deputados, 2014).

desses sujeitos, politicamente marginalizados, na definição dos limites territoriais assumidos por suas terras, pelo menos em uma das fases administrativas dos processos. A competência adquirida pela antropologia pública no Brasil no âmbito da biopolítica indigenista possibilitou ainda o exercício reflexivo e crítico acerca do comprometimento político dos antropólogos com os direitos dos povos indígenas (Lima & Barretto Filho, 2005). Desta experiência, aprofundou-se a compreensão de que a prática da antropologia no âmbito do Estado está longe de se realizar sem constrangimentos de distintas ordens. Na verdade, o contexto biopolítico do indigenismo no qual se dá essa prática antropológica tem advertido os antropólogos de que o reconhecimento das terras indígenas pelos grupos de trabalho por eles coordenados é parte de uma forma elaborada de gestão tutelar de povos e territórios.

Em suma, o trabalho público de identificação e delimitação territorial feito pelos antropólogos decorre de uma política fundiária regida pelo Estado, que é responsável pelos limites definitivos de territórios de povos e comunidades tradicionais como categoria administrativa para organizar a relação entre a sociedade nacional, as comunidades locais, o mercado e o próprio Estado. Os antropólogos detêm, nessa atividade, uma ampliação do poder para contrariar outros interesses políticos e econômicos sobre e sob essas mesmas porções de terra. Entretanto, apesar de possuírem pouco poder direto para definir a situação fundiária em contextos interétnicos tão diversos quanto assimétricos, a contribuição do trabalho antropológico nos grupos de trabalho de identificação e delimitação de terras indígenas é notável. Como esclarecem Pacheco de Oliveira e Almeida a esse respeito:

É desse Grupo de Trabalho que emanam as determinações primárias quanto à colocação em prática de uma política fundiária para o órgão indigenista. Sem dúvida existem outras instâncias decisórias de maior peso que, por sua vez, sempre se interpõem entre a proposta original do GT e a área reconhecida oficialmente, analisando e refazendo aquelas propostas. Apesar de estar subordinada hierarquicamente a essas outras esferas de decisão,

a importância do GT não deve de modo algum ser subestimada, pois corresponde à primeira iniciativa ordenada do órgão no processo, constituindo uma investigação direta da situação, um contato específico e orientado com os próprios interessados. A sua força no processo decisório decorre justamente daí: de que os dados sobre os quais os outros discutem, decidem ou retificam as propostas apresentadas pelos GTs procedem em grande parte (senão em sua totalidade) do trabalho de campo desenvolvido por esse mesmo grupo. As suas marcas em termos de substrato etnográfico e de ideologia indigenista ficarão impressas em toda a discussão sobre o caso e se estenderão à própria realidade local . . . acompanhando e em certa medida condicionando todo o andamento burocrático do processo (Oliveira & Almeida, 1998, p. 74).

Portanto, a despeito do caráter exemplar do trabalho antropológico no processo administrativo para garantir os direitos dos povos indígenas às terras tradicionalmente ocupadas por esses povos, esta foi até agora uma 'antropologia permitida' e, como tal, sempre submetida aos constrangimentos políticos e administrativos que são exercidos no âmbito das instituições estatais. Estes constrangimentos vêm se fazendo notar na última década em razão das pressões contrárias à proteção dos povos indígenas e seus recursos. Vide, por exemplo, os sucessivos cortes, de diferentes governos, no orçamento geral da FUNAI, causando a redução do número de antropólogos contratados pelo órgão ou como servidores do mesmo para atuar nas centenas de processos de regularização fundiária de terras em andamento; e, principalmente, pela paralisação desses mesmos processos a partir de ações judiciais, dentre outras ações revisionistas da legislação e do processo administrativo de terras indígenas no âmbito dos três poderes. Dito de outro modo, a mudança de discurso e atitude das autoridades públicas quanto ao processo de demarcação de terras indígenas vem ocorrendo devido à pressão judicial exercida pelos insatisfeitos com o processo administrativo sobre 22,81% das terras indígenas a serem ainda regularizadas, o que corresponde a apenas 8,2% do que resta a ser homologado definitivamente.

Esta conjuntura ensejou uma nova modalidade de ataque aos direitos dos povos indígenas, não mais com

velhos chavões, como ‘há muita terra para pouco índio’, mas pela difamação dos operadores dos direitos destes. Os detratores são os mesmos que dão voz às acusações mencionadas anteriormente e que foram publicadas em artigo de 2010, em número especial da revista *Veja*, sob o título “A farra da antropologia oportunista”. Os autores do artigo foram bastante frívolos ao afirmar que: “Critérios frouxos de delimitação de reservas indígenas e quilombolas ajudam a engordar as contas das organizações não governamentais e reduzir ainda mais o território destinado aos brasileiros que querem produzir” (“A farra...”, 2010). Sem apresentar provas, citando antropólogos, indígenas e quilombolas, e acrescentando à peça um punhado de porcentagens de áreas territoriais e mapas mal calculados, o artigo visava induzir a opinião pública a suspeitar do trabalho profissional dos antropólogos, buscando, ao mesmo tempo, gerar dúvidas e insegurança jurídica sobre a política pública; em suma, deslegitimar e promover retrocessos no processo de garantia das terras indígenas no Brasil.

Desde então, a antropologia pública vem enfrentando um duro e hostil cerco no Brasil, alcançando seu ápice com a instalação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), que se desdobrou em uma segunda etapa, para investigar o processo administrativo de titulação de terras indígenas e de quilombos e que acabou por acusar 15 antropólogos, entre outros funcionários do estado, de má conduta e também por acusá-los criminalmente por terem elaborado relatórios técnicos falsos. Como veremos a seguir, o modo como estas acusações foram tecidas elucida um emaranhado confuso de noções apoiadas no senso comum sobre a mestiçagem das culturas e identidades indígenas e quilombolas e sobre o lugar desses sujeitos na história do Brasil, acarretando uma profunda incompreensão sobre o papel desempenhado pela antropologia no processo

de demarcação de terras indígenas, de comunidades quilombolas e de povos e comunidades tradicionais.

UM EMARANHADO CONFUSO: O RELATÓRIO FINAL DA CPI FUNAI/INCRA 2 COMO PEÇA DE SENSO COMUM

As comissões parlamentares de inquérito são temporárias e funcionam com prazo determinado de 120 dias. São criadas com, pelo menos, um terço do total de membros da Câmara dos Deputados. As CPIs destinam-se a investigar fatos de relevante interesse para a vida pública e para a ordem constitucional, legal, econômica ou social do país. Têm poderes de investigação equiparados aos das autoridades judiciais, tais como determinar diligências, ouvir indiciados, inquirir testemunhas, requisitar informações e documentos de órgãos e entidades da administração pública, requerer a audiência de deputados e ministros de Estado, tomar depoimentos de autoridades federais, estaduais e municipais, bem como requisitar os serviços de quaisquer autoridades, inclusive policiais. Além disso, essas comissões podem se deslocar a qualquer lugar do território nacional para a realização de investigações e audiências públicas e estipular prazo para o atendimento de qualquer providência ou realização de diligência sob as penas da lei, exceto quando da alçada de autoridade judiciária¹⁰.

No caso da Comissão Parlamentar de Inquérito da Fundação Nacional do Índio/Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (CPI FUNAI/INCRA), esta foi instalada a partir do Requerimento de Instituição de CPI (RCP) nº 26/2016 de 24/08/2016 para realizar uma investigação sobre a atuação da FUNAI e do INCRA na demarcação de terras indígenas e de quilombos. Ela contou com uma prorrogação para o seu funcionamento e, com isso, foi dividida em duas etapas, tendo concluído seus trabalhos em maio de 2017¹¹.

¹⁰ Para mais informações sobre as atribuições das CPIs, ver Câmara dos Deputados (2015-2019).

¹¹ Para acessar o processo e documentos da CPI FUNAI/INCRA 1, ver Câmara dos Deputados (2016). E, para acessar o processo e documentos da CPI FUNAI/INCRA 2, ver Câmara dos Deputados (2016-2017).



As atividades foram resumidas no próprio relatório da seguinte forma (Câmara dos Deputados, 2017, p. 25):

1. Realização de 34 (trinta e quatro) reuniões ordinárias;
2. Oitiva de 6 (seis) depoentes convocados como testemunhas, 19 (dezenove) convidados e 1 (um) comparecimento espontâneo;
3. Deliberação de 267 (duzentos e sessenta e sete) requerimentos;
4. Expedição de 922 (novecentos e vinte e dois) Ofícios da Presidência e 46 (quarenta e seis) Ofícios da Secretaria da CPI e
5. Recebimento de 290 (duzentos e noventa) documentos, entre ofícios, correspondências internas e mensagens eletrônicas.

Tendo acompanhado as reuniões ordinárias da comissão em sua segunda etapa na Câmara dos Deputados e colaborado com os trabalhos para responder às investidas da CPI contra uma pluralidade de pessoas e instituições, incluída aí a própria ABA, foi possível acompanhar e observar diretamente os trabalhos públicos da CPI, lembrando que uma quantidade expressiva de material foi produzida nos bastidores, por agentes públicos indicados pelos parlamentares¹², assim como em diligências que não chegaram a ser comunicadas ao conjunto da CPI durante seu planejamento ou realização. A observação participante se deu nas galerias da Câmara dos Deputados, de onde pude registrar as situações sociais de apresentação e interpelação dos convidados a prestarem depoimentos. Desta posição também era possível participar diretamente da movimentação de articulação da bancada de oposição à CPI, acompanhando

a elaboração de perguntas, os contatos com a imprensa e as formas de atuação parlamentar. Em diferentes ocasiões, acompanhei a presidência da ABA em encontros de sensibilização junto aos parlamentares da CPI (situação e oposição), assim como participei de reunião com assessores parlamentares e policiais federais envolvidos nos trabalhos da CPI.

Esta atuação também possibilitou subsidiar manifestações da ABA frente aos 'fatos' produzidos pela CPI e contribuir com o voto em separado dos integrantes da CPI contrários ao modo como esta foi conduzida¹³. A partir desta experiência de observação participante engajada e corroborando a análise da antropóloga Priscila Tavares dos Santos, que se dedicou a uma etnografia documental e arquivística do material da CPI FUNAI/INCRA, temos que esta CPI se configurou de modo a superdimensionar a representatividade da chamada 'bancada ruralista', não somente como uma maioria parlamentar de partidos de direita, mas também ocupando com deputados do 'Centro-Sul' do Brasil todas as posições operacionais para sua condução, nomeadamente: presidente - Alceu Moreira (Partido do Movimento Democrático Brasileiro/Rio Grande do Sul - PMDB/RS); 1º vice-presidente - Luis Carlos Heinze (Partido Progressista/Rio Grande do Sul - PP/RS); 2º vice-presidente - Luiz Henrique Mandetta (Partido Democratas/Mato Grosso do Sul - DEM/MS); 3º vice-presidente - Nelson Marquezelli (Partido Trabalhista Brasileiro/São Paulo - PTB/SP); relator - Nilson Leitão (Partido da Social Democracia Brasileira/Mato Grosso - PSDB/MT); sub-relatores - Valdir Colatto (Movimento Democrático Brasileiro/Santa Catarina - MDB/SC) e

¹² De acordo com o relatório: "Assessoraram a Comissão servidores designados pela Consultoria Legislativa, Consultoria de Orçamento e Fiscalização Financeira, servidores do TCU, um Procurador do Estado do Rio Grande do Sul, um Delegado e um perito da Polícia Federal, requisitados para assessoramento especial. Auxiliaram os trabalhos servidores do Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação, da Coordenação de Audiovisual, do Departamento de Polícia Legislativa e de diversos órgãos internos do Departamento de Comissões da Câmara dos Deputados, inclusa [sic] esta Secretaria" (Câmara dos Deputados, 2017, p. 14).

¹³ Trata-se de um documento com 583 páginas concluído com a constatação de que: "Esta CPI não trouxe a verdade dos fatos, tampouco quis qualificar as políticas públicas em curso ou propor medidas de distensionamento dos conflitos fundiários. Voltaremos na história e retrocederemos décadas de conquistas sociais, de aprimoramentos em políticas públicas e de construção democrática. Dias obscuros virão, e muita resistência social será preciso para impedir que todos os malefícios presentes nas proposições do relator, sejam implementadas, e que certamente significará o acirramento dos conflitos no campo" (Câmara dos Deputados, 2017, pp. 582-583).

Tereza Cristina (Partido Socialista Brasileiro/Mato Grosso do Sul - PSB/MS)¹⁴.

Santos (2022) apresenta uma leitura precisa dessa composição e suas implicações para o funcionamento da CPI. De acordo com sua descrição:

... sua composição agrega deputados, em sua maioria, afiliados à chamada bancada ruralista com histórico de atuação nas seguintes Comissões: de Agricultura, Pecuária, Abastecimento e Desenvolvimento Rural, de Desenvolvimento Econômico, Indústria, Comércio e Serviços, de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável, de Integração Nacional, Desenvolvimento Regional e da Amazônia, de Minas e Energia.

Além disso, participaram da votação de Propostas de Emendas Constitucionais e Projetos de Leis (como, por exemplo, a PEC nº 215/2000 sobre a demarcação de terras indígenas; a PEC nº 1.610/1996 sobre a exploração de recursos de terras indígenas; a PL nº 0037/2011 sobre mineração) que convergem esforços que ultrapassam a periodicidade desta CPI, mas que a complementa no alcance de interesses estreitamente relacionados à expansão de empreendimentos capitalistas no país, em especial do agronegócio (Santos, 2022, pp. 329-330).

Ainda de acordo com Santos (2022, p. 339):

... os efeitos dos processos acusatórios e pressupostamente investigativos orquestrados pelos membros da bancada ruralista que compõem esta CPI se coadunam com processos de negociação política entre esses deputados e os empresários do agronegócio, da mineração e do estado brasileiro, assim como de manipulação, de escolhas e de decisões arbitrárias diante de uma realidade constitucional normativa com vistas à negação de direitos – mediante desconsideração de princípios constitucionais e dispositivos legais –, tais como os direitos culturais e territoriais a povos e populações tradicionais.

Como se pode notar, Santos (2022, p. 331, 345) aponta sua análise para a produção discursiva de 'verdades' na CPI para gerar efeitos divergentes sobre a proteção a direitos territoriais e culturais de povos e populações

tradicionais. Esta abordagem é particularmente eficaz para observar como os:

... ataques são promovidos segundo as diretrizes do agronegócio e de projetos desenvolvimentistas de construção de barragens, além de empreendimentos minerários e de exploração florestal, entre vários outros, que têm emergido no país em atendimento ao ponto de vista das elites dominantes como fonte de salvação da economia e do Estado (Santos, 2022, p. 346).

Entretanto, por mais que esta perspectiva apreenda os efeitos produtivos (estruturas estruturantes) do discurso parlamentar, ela não alcança suficientemente a teia de significados que confere sentido e eficácia a esse discurso junto a plateias mais amplas (suas estruturas estruturadas)¹⁵. Desse modo, e de forma complementar à análise de Santos (2022), propõe-se aqui outra perspectiva de interpretação do texto para reconhecer a estrutura narrativa implícita (Bruner, 1986) que antecipa e ordena o discurso ruralista produzido na CPI FUNAI/INCRA 2. Trata-se de considerar as formas simbólicas consensuais do discurso mais do que suas intenções, ou seja, o que se busca interpelar, neste momento, é a visão de mundo que sustenta o discurso produzido contra os direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais e contra o trabalho antropológico. De certo modo, pode-se, inclusive, considerar que é precisamente nessa instância que os discursos tomam forma e "... revelam relações assimétricas de poder que orientam a construção do estado-nação brasileiro" (Santos, 2022, p. 344). A partir deste imaginário, os parlamentares ruralistas, na qualidade de intermediários, atuam ao mesmo tempo como membros de uma rede abrangente de relações e como membros de uma instituição nacional, a Câmara dos Deputados, de onde forjam laços como controladores

¹⁴ Apesar de não integrar esta composição, o deputado Osmar Serraglio (PMDB do Paraná/PR) foi um dos solicitantes de abertura da CPI.

¹⁵ Parte-se aqui das sínteses de Pierre Bourdieu sobre as produções simbólicas como instrumentos de dominação, em particular quando afirma: "É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os 'sistemas simbólicos' cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a 'domesticação dos dominados'" (Bourdieu, 2006, p. 11).

de recursos e de poder fora das comunidades que lhes servem de base¹⁶.

Diante da intensidade ofensiva orquestrada no âmbito parlamentar, parece ser necessário interpretar o discurso acusatório contra os agentes defensores dos direitos socioculturais dos povos indígenas, quilombolas e de comunidades tradicionais menos pelos interesses dos sujeitos que proferem esse discurso, o que já está devidamente descrito e criticado (Santos, 2022), e mais pela estrutura de pensamento que serve ao seu ordenamento. Ao optar por esta perspectiva, torna-se possível construir uma abordagem propriamente antropológica, para desconstruir o próprio pressuposto de legitimidade de tais alegações, baseadas em opiniões preconcebidas e em mitos nacionais. O que fundamenta esta abordagem é a compreensão antropológica de que o 'senso comum' – ou o entendimento cotidiano de como o mundo funciona (Herzfeld, 1997, pp. 30-31) – constitui o cerne do próprio objetivo interpretativo da antropologia, que, no caso em questão, precisa se voltar, ironicamente, para o discurso difamatório sobre a atuação dos antropólogos no âmbito de políticas públicas de gestão de terras de povos indígenas, quilombolas e de comunidades tradicionais, produzido por membros da comunidade política da própria sociedade a que pertencem esses antropólogos.

Concordando com as ideias de Geertz (1997 [1983]) sobre o senso comum como um sistema cultural ou simbólico, consideramos que o senso comum é um setor organizado de todas as culturas (Geertz o considera em termos de 'subúrbios') e há várias razões pelas quais lidar com o senso comum como um corpo organizado de conhecimento deliberado pode nos levar a *insights* esclarecedores sobre as formas como os outros pensam (não só sobre os direitos socioculturais, mas também sobre os antropólogos e sua atuação, por exemplo). Entre essas

razões, a mais importante é o fato de que o senso comum emana do comportamento espontâneo enquanto tende a pensar que não. De fato, de acordo com Geertz, enquanto a religião fundamenta sua autoridade na revelação; a ciência na metodologia; e a ideologia na paixão moral; o senso comum baseia seus argumentos na própria vida: "O mundo é sua autoridade" (Geertz, 1997 [1983], p. 114).

A partir desta perspectiva, podemos passar a compreender as críticas feitas no contexto da CPI à antropologia e a seus praticantes nos processos de demarcação de terras justamente como um efeito da importância alcançada pela disciplina para abrir, a partir do Estado e diante do conjunto da sociedade, um horizonte de justiça social e ambiental a partir da efetivação dos direitos territoriais de populações minoritárias à nação. A eficiência antropológica orientada da política de gestão territorial, que está embasada no texto constitucional, materializa o reconhecimento e a valorização da diversidade étnica e cultural dos povos indígenas, das comunidades quilombolas e das comunidades tradicionais, em contraste com certas representações arraigadas de identidade nacional, confrontando, desse modo, sentidos hegemônicos de brasilidade. As sessões da CPI FUNAI/INCRA 2 constituíram arenas públicas de colisão de valores e interesses contrastantes, dando, assim, lugar a eventos de manifestação espontânea de um senso comum arraigado de brasilidade, nos quais se tornou possível identificar os argumentos de autoridade que são invocados por parlamentares ruralistas a partir de uma alegada 'experiência mundana' com o Brasil, sua história, sua cultura, seu território e seu povo; em suma, com seus mitos nacionais.

São esses mitos que 'embasam' o "Relatório Final da Comissão Parlamentar de Inquérito FUNAI - INCRA 2", de maio de 2017, constituindo uma peça textual de

¹⁶ Aqui parafraseio deliberadamente a formulação de Eric Wolf sobre os *brokers*/intermediários no México. Para este autor, devemos observar o que se passou em instituições nacionais como arenas: "... em que grupos sociais estratégicos interagem em conflito, acomodavam-se e atraíam aliados para sustentar essas relações. Levando em conta essa malha de conexões, o foco da investigação muda de comunidades e instituições para a questão de como os agrupamentos sociais, atuando em diferentes níveis da sociedade, envolvem uns aos outros" (Wolf, 2003, p. 73).



3.385 páginas de alegações senso-comunais, divididas em dez partes ou capítulos com subitens (Câmara dos Deputados, 2017). O documento é acrescido de três anexos, não disponibilizados em formato eletrônico. Tais alegações de senso comum perpassam todo o documento, inclusive nas extensas partes voltadas para os estados e casos específicos relacionados às bases eleitorais dos parlamentares envolvidos. Destaca-se, desse modo, os estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Bahia e Pará, onde são enfatizados, de modo praticamente exclusivo, a Terra Indígena (TI) Morro dos Cavalos (Santa Catarina), a TI Apyterewa (Pará), a CPI do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) no Mato Grosso do Sul, a TI Serra do Padeiro (Bahia) e o Quilombo Morro Alto (Rio Grande do Sul). Esta é uma amostra, diga-se de passagem, nada representativa, considerando um universo de 562 terras indígenas e 3.200 terras de quilombos existentes no país¹⁷.

Ainda quanto à forma do documento, nota-se a inclusão de fotos, mapas, gráficos e esquemas, que são intercalados por expedientes policiais ou judiciais, requerimentos oficiais, trechos de matérias jornalísticas e longos excertos de relatórios produzidos antes ou depois de diligências em terras indígenas ou de quilombos, ou em outras ocasiões de investigação, como a CPI do CIMI, instaurada de setembro de 2015 a maio de 2016 pela Assembleia Legislativa do Mato Grosso do Sul, e que foi anulada por decisão judicial. Esta disposição de imagens, documentos oficiais, dentre outros textos apócrifos, produz uma indicialidade que confere ao documento uma retórica pseudo-científica.

Quanto às palavras-chave do discurso parlamentar ruralista, é notável a ênfase na FUNAI, nos 'índios' e em

suas terras e, conforme o esperado, nos antropólogos, conforme se pode depreender do Quadro 1.

Como mencionado anteriormente, o termo 'índio' é o preferido pelos autores do relatório, em detrimento do termo 'povos indígenas', que aparece apenas 44 vezes. Até mesmo o termo anacrônico, porém juridicamente preservado, 'silvícola(s)' é preferido, com 115 ocorrências. A expressão 'povos indígenas', reconhecida pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989) e ratificada pelo Brasil, também perde para a menção aos(às) mestiços(as), por exemplo, com 93 menções. Por outro lado, a incidência de termos ou expressões como 'camponês', 'trabalhador rural', 'sertanejo', 'sem-terra' e correlatos é ínfima, para não dizer virtualmente inexistente no discurso parlamentar ruralista.

O documento é encerrado com relações de indiciamentos, encaminhamentos, proposições e destinatários do relatório ('lista de distribuição'), os quais teriam, nos termos do documento, autorização para 'reproduzir e divulgar' o mesmo (Câmara dos Deputados, 2017).

Quadro 1. Correspondência de palavras no texto do Relatório Final CPI FUNAI/INCRA 2. Fonte: Câmara dos Deputados (2017).

Categorias	Menções no texto
FUNAI	12.209
Índio(s)	5.427
INCRA	4.524
Terra indígena	2.499
Brasil(eiro/a)(s)	2.170
Antropólogo/a(s)	1.444
Demarcação(ões)	1.123
ONG(s)/onguista(s)	1.073
Quilombo(s)/quilombola(s)	742

¹⁷ Importante assinalar que, do universo de milhares de terras de quilombos, apenas 206 áreas foram regularizadas (Brito, 2018). A justificativa apresentada pelos deputados foi: "De fato, não houve tempo hábil para que se percorresse cada canto de nosso país continental" (Câmara dos Deputados, 2017, p. 252). Ainda assim, argumentaram, em seguida, que as ocorrências 'apuradas' nestes estados seriam recorrentes em todo o país, "feitas as devidas ressalvas", o que contradiz a própria afirmação contida no relatório: "Claro que, em se tratando de um país com dimensões e diversidades continentais, não se pode, sem um estudo mais aprofundado e maiores ressalvas, generalizar para todo o território nacional aquilo que foi apurado no estado do Rio Grande do Sul, mais precisamente, em Mato Preto e região norte do estado" (Câmara dos Deputados, 2017, p. 321).

Para além das entidades dos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, aparecem, nesta relação, periódicos de circulação nacional e outros com circulação restrita aos estados já referidos, além de 'órgãos/entidades e pessoas especialmente definidas', no caso, situadas exclusivamente em Santa Catarina, com exceção da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), temos: Fundação do Meio Ambiente do Estado de Santa Catarina (FATMA); Superintendência Regional do Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) em Santa Catarina; Secretaria de Controle Externo do Tribunal de Contas da União (TCU) em Santa Catarina (SECEX-SC); 4ª Promotoria de Justiça da Comarca de Palhoça; Ordem dos Advogados do Brasil (OAB - Conselho Federal); Conselho Comunitário da Enseada de Brito, Palhoça, Santa Catarina; Movimento de Defesa da Propriedade, Dignidade e Justiça Social, Cunha Porã, Santa Catarina; Sindicato dos Agricultores de Abelardo Luz, Santa Catarina; Presidente da Associação dos Proprietários, Possuidores e Interessados em Imóveis (ASPI) no município de Araquari e da região.

Com relação ao conteúdo semântico do relatório, este deve ser apreendido em profundidade a partir da aplicação de um filtro hermenêutico que permita sua desconstrução arqueológica (em sentido foucaultiano) ou tropológica (de acordo com White, 2001), o que revela suas diversas camadas de significação superpostas, que sustentam, por sua vez, a atual produção discursiva contra os direitos territoriais dos povos indígenas e quilombolas. Para que a estrutura narrativa implícita que governa a significação do relatório seja tornada apreensível, é preciso reconhecer a origem do discurso parlamentar ruralista na narrativa senso-comunal da mestiçagem como símbolo da identidade nacional (Moura, 1983; Munanga, 2019). A partir deste mito de origem, as identidades e culturas dos povos indígenas e comunidades quilombolas estariam situadas no passado, manifestando no presente apenas estágios de miscigenação, que, por sua vez, assinalariam seu lugar hierárquico inferiorizado e transitório na nação brasileira.

Nesse sentido, da dedicatória às proposições, o documento expressa, numa primeira camada 'estratigráfica' de significação, um compartimento organizado da cultura embranquecedora patriarcal e dos poderes senhoriais praticados historicamente. A 'razão coloquial' evocada ao longo do texto indica, na verdade, uma 'razão colonial', que supõe as diferenças culturais e as desigualdades sociais como originalmente 'naturais' ou 'raciais', ou seja, fruto de uma mistura incompleta ou inconclusa; que considera a escravidão de indígenas ou africanos algo inevitável e benéfico para os sujeitos explorados, pois, desse modo, puderam tomar parte na construção nacional e assim se tornaram brasileiros, e não grupos étnicos particulares, o que seria, a seu ver, intrinsecamente negativo, pois seriam gerados 'bantustões', segundo a retórica do relatório; e que percebe a exploração das riquezas (recursos naturais) como uma predestinação divina dos herdeiros patrimoniais do território nacional, via de regra brancos e de origem europeia, que seriam portadores da missão civilizadora de produzir riquezas e desenvolver o país em benefício de todos. Isso seria expressão de um 'consenso mestiço' ou *doxa* nacionalista. Nas palavras de Geertz (1997 [1983], p. 139), para expressá-lo de outra maneira, o senso comum se apresenta aí como um suposto 'bom senso', segundo o qual o mundo é representado como um mundo familiar, que todos podem e devem reconhecer.

Não por outro motivo, o relatório se inicia com a evocação da resistência à intervenção estrangeira e à mestiçagem como temas constitutivos da brasilidade que estaria sendo afrontada pela ação de 'organizações' que ameaçam a 'unidade nacional' (Câmara dos Deputados, 2017, p. 2). Cabe observar que o 'outro', por excelência do discurso parlamentar ruralista, é um autêntico 'sujeito oculto', ora referido como "defensores das demarcações indiscriminadas"; "grupo com identificação ideológica-partidária" até: "Aqueles que se apropriam de um discurso protetivo para usurpar questões públicas em proveito próprio e em detrimento do interesse nacional, favorecendo soberanias outras que não a nossa"

(Câmara dos Deputados, 2017, p. 170). A versão mais sintética dos inimigos nacionais seria, em resumo, os 'militantes' dos direitos dos povos indígenas, quilombolas e dos povos e comunidades tradicionais. O simples fato de estes povos e comunidades aparecerem referidos aqui pelo termo 'povos' e no plural seria uma indicação, para os parlamentares ruralistas, de que se está trabalhando contra a unidade e a integração, leia-se homogeneidade, nacional.

Os sujeitos 'autênticos' da brasilidade seriam, por sua vez, personalidades indígenas e negras que são lembradas para indicar metonimicamente seu papel na construção heroica dessa brasilidade multicolorida, diante da qual qualquer interpretação crítica ou relativizadora constituiria uma rejeição antipatriótica à identidade nacional e, por contiguidade, às verdades 'reveladas' pela CPI, na qual o direito greco-romano, a Bíblia e o direito liberal são as fontes citadas para conferir uma legitimidade conservadora ao discurso acusatório que se sobrepõe a qualquer outra concepção de direito social. Nesse sentido, e adotando certa retórica provinciana, a epígrafe da introdução traz uma citação da obra "Casa Grande e Senzala" (Freyre, 1995 [1933]), como que para registrar o lugar de fala dos autores do relatório, situados que estão na casa grande – e não na senzala – de onde a 'sombra' ou a 'pinta' do indígena e do negro teria 'tingido' a 'alma' de todo brasileiro, mesmo o alvo e o mais louro. É a partir desta 'sombra' ou 'pinta' na 'alma', não mais que isso, que os autores se autorizam a falar em nome do povo e, sobretudo, no lugar de indígenas e quilombolas para produzirem um discurso cínico de defesa de interesses particulares em nome do 'interesse e soberania nacional'.

A partir desta abertura sinedócica do relatório, segundo a qual a brasilidade estaria contida em 'sombras' e 'pintas', dá-se início a uma narrativa correspondente a esta representação mitificada do ser nacional, em que povos indígenas e pessoas negras escravizadas são silenciados para que outros, nomeadamente os próprios autores do relatório, falem por eles. Trata-se de uma utilização fática da linguagem para iniciar o texto

e assegurar que seu efeito conativo ou imperativo seja recebido pelos leitores. Nesse sentido, outros capítulos são inaugurados por epígrafes com função similar, a exemplo do poema "I-Juca-Pirama", de Gonçalves Dias (1851), um clássico da tupinização reducionista da diversidade étnica e cultural dos povos indígenas no Brasil (capítulo 2, "A CPI FUNAI"); "Navio negreiro", de Castro Alves (1977 [1880]), em que se lê a súplica para que as ondas apaguem o horror do tráfico transatlântico e da escravidão (capítulo 3, "A CPI INCRA/Quilombos"); "Lamento sertanejo", de Dominginhos e Gilberto Gil (1975), em que se representa o sentimento de solidão e ignorância do sertanejo "que quase não fala" e "quase não sabe de nada" (capítulo 4, "A CPI INCRA/Reforma agrária"); culminando na citação do discurso irônico de Álvaro Tukano para a CPI, que indaga: "Por que alguém tem que falar por mim?" (capítulo 7, "A sombra do internacionalismo e as ONGs").

Não sendo possível analisar em profundidade as conotações destas epígrafes como transferências metafóricas na estrutura narrativa implícita do discurso parlamentar ruralista, menciono-as aqui para sinalizar elementos que são constitutivos do nacionalismo cabotino acionado no relatório, que se vale da representação idílica do 'índio tupi', do 'escravo africano' e do 'sertanejo mestiço', na qualidade de reduções metonímicas de coletividades reais e mais heterogêneas, para sua composição tropológica. Para o parlamentar ruralista da comissão, o senso comum elaborado a partir destas três categorias heroificadas da mitologia nacional compõe um pano de fundo para o desenvolvimento da devassa que, na prática, não consiste em uma averiguação, apuração ou investigação propriamente dita, mas em um disciplinamento ou uma hierarquização do que deve contar ideologicamente como diversidade, tendo como 'experiência' a domesticação destes sujeitos ao longo da história.

De acordo com esta hierarquização, os ruralistas da CPI não admitem que povos indígenas sejam

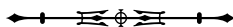
representados em sua diversidade étnica e cultural, que a identidade quilombola seja juridicamente atualizada ou que camponeses sejam protagonistas conscientes da luta pela reforma agrária. Opera aí, subliminarmente, uma negação de coetaneidade (Fabian, 1983) a estas pessoas, como se fossem sujeitos políticos cujas existências não seriam contemporâneas às dos demais cidadãos do país. Consequentemente, estes sujeitos não teriam voz, não podem falar desde sua condição subalterna atual. Quando falam, de acordo com os parlamentares ruralistas, sua voz teria sido previamente pautada por outros. Desde esta perspectiva, os parlamentares ruralistas presumem, com base no senso comum, que os antropólogos, na qualidade de agentes cooptados por ONGs (ou seja, os antropólogos também seriam apenas caixa de ressonância de outras agências), seriam aqueles que estariam falando pelos indígenas, quilombolas e povos e comunidades tradicionais. Trata-se de uma deturpação evidente da natureza do trabalho antropológico, ao mesmo tempo que representa uma prática dos próprios parlamentares ruralistas, os quais no âmbito do relatório, acabam por performar autoritariamente o papel que criticam. Retomando a perspectiva de Geertz, o senso comum é ativado como uma forma de explicar os fatos da vida pela 'afirmação do poder' de chegar ao âmago desses fatos (Geertz, 1997 [1983], p. 127). Trata-se, portanto, de uma estrutura de pensamento, ou uma espécie de pensamento, autoritário (Geertz, 1997 [1983]).

Não é possível examinar aqui a 'estrutura do pensamento comum' que subjaz a todas as acusações feitas pelos parlamentares ruralistas da comissão aos antropólogos brasileiros em cada uma das partes do relatório, com particular ênfase para os casos das terras indígenas Morro dos Cavalos, Santa Catarina, e Serra do Padeiro, Bahia. Tal análise certamente traria mais elementos para interpretar as tendências autoritárias de tais acusações, enraizadas em outras neuroses culturais, como o etnocentrismo, o racismo, o sexismo e outras 'verdades' naturalizadas, e, por isso, presumidas como inquestionáveis, sobre os

povos indígenas, quilombolas, comunidades tradicionais e, claro, sobre o trabalho dos antropólogos com cada um deles. Em vez disso, cabe explicitar a partir do que é efetivamente escrito no relatório, e que não se confunde com a bricolagem adotada para sua confecção, a narrativa-mestra do senso comum ruralista contra os antropólogos. Como veremos em seguida, é a partir desta narrativa que se reconhece o objetivo do relatório de expor ao julgamento da opinião pública as definições identitárias empregadas pela antropologia para a efetivação dos direitos de povos indígenas, quilombolas e povos e comunidades tradicionais. O erro é esquecer que tais definições são constitucionais, antes de serem antropológicas, e, na qualidade de categorias constitucionais, são resultado da luta política de grupos que exigiam sua justa representação como sujeitos de direitos.

Este 'esquecimento', por sua vez, resulta de um ponto cego da estrutura narrativa que subjaz o discurso ruralista. As páginas do relatório que são efetivamente redigidas para descrever os trabalhos e conclusões da CPI, o que inclui a transferência de documentos da primeira CPI para a segunda, são elucidativas da narrativa da mestiçagem acima mencionada, não mais de modo meramente indéxico, mas também referencial ou semântico. Mesmo quando admitem que o discurso opera como uma forma de negar direitos, seus autores o mantêm para afirmar o lugar integrado e pacificado que o 'índio' deve ocupar como trabalhador nacional, o que se pode notar nas seguintes passagens:

Em primeiro lugar, aquela realidade regional desmistifica algumas concepções indígenas não compatíveis com aspectos contemporâneos. Para aquela região, fica nítido que a comunidade indígena encontra-se em forte interação por valores ditos "ocidentais", tais como a valorização da renda e do trabalho. Os indígenas dos locais visitados foram unânimes em afirmar que desejam plantar, colher e trabalhar nos moldes de qualquer outro brasileiro. No entanto, mesmo assim, em maior ou menor grau, preservam aspectos típicos da cultura indígena e organizacional das comunidades tradicionais. Essa coexistência de valores é refletida na própria tez de alguns representantes, frutos da miscigenação racial brasileira.



Não se afirma aqui que a interação e miscigenação da sociedade indígena com a sociedade não indígena retiram dos integrantes daquela a condição de índio. Inclusive, os próprios indígenas foram categóricos em refutar essa hipótese. O que se relata é ser inquestionável a importância que os recursos monetários adquiriram naquelas comunidades. Nesse sentido, até mesmo o valor da terra, que, para além da “mãe natureza”, muitas vezes, parece ser vista como uma *commodity* [sic], um bem necessário à produção. Nesse diapasão, interessante a afirmação do Juiz Federal que atua na região, no sentido de que o conflito indígena local guarda consideráveis similitudes com o conflito dos movimentos sociais de busca pela terra (Câmara dos Deputados, 2017, pp. 321-322).

Para os autores do relatório, o uso e a valorização do dinheiro são o traço comportamental irrefutável, fruto da mestiçagem, que atestaria a integração e a aculturação do indígena, de tal maneira que trabalhos antropológicos que reconhecem e valorizam aspectos culturais, simbólicos, da história oral ou da organização social de um povo indígena nos termos destes somente podem significar um falseamento dessa realidade. Em suma, de acordo com essa lógica senso-comunal, os ‘índios’ seriam detentores apenas dos mesmos direitos dos demais cidadãos, colonos ou moradores regionais, mas não de direitos específicos ou coletivos, pois suas culturas seriam indistintas ou vistas como quase da cultura nacional.

Depreende-se do exposto o estabelecimento de uma narrativa-mestra aculturativa do discurso parlamentar ruralista, a qual organizará a análise crítica de casos

particulares (Morro dos Cavalos, Serra do Padeiro, Morro Alto etc.), reiterando redundantemente a ordem mítica nacional apresentada no Quadro 2.

Central para a ordem narrativa da aculturação é o mito da mestiçagem, também referido como ‘mito da democracia racial’ (Moura, 1983) para justificar uma perspectiva autenticamente nacional que tem o poder de tornar qualquer outra alternativa a ela uma ideologia espúria. Sob esta perspectiva, a ‘tese’ central do relatório apoia-se em uma retórica protofascista segundo a qual a própria ideia de diversidade étnico-racial é abolida – seriam apenas ‘minorias’ já culturalmente assimiladas – para dar lugar exclusivo à noção de povo, no singular. Esta compreensão de senso comum sobre a formação da sociedade nacional se expressa de modo explícito e sintético no seguinte comentário sobre o indigenato que estaria sendo interpretado e aplicado equivocadamente por juristas e antropólogos, segundo os autores do relatório:

A extensão do conceito é apenas parte da estratégia política para estender o direito da ‘minoria’ indígena, dando-lhe feição de nação e direitos originários pré-existentes ao próprio direito, afastando-se nossa soberania e dilacerando nosso povo. Lamentavelmente, tal postura política foi adotada por ONGs capitalizadas por Estados estrangeiros, permeadas em órgãos da Administração Pública e suportada por segmentos do Ministério Público Federal (Câmara dos Deputados, 2017, p. 218).

Quadro 2. Estrutura narrativa implícita do discurso parlamentar ruralista presente no Relatório da CPI FUNAI/INCRA 2. Fonte: Câmara dos Deputados (2017).

Tempo	Mito	Característica	Elementos
Passado	Fundador	Integrativo	Miscigenação; ordem; estabilidade; lei; paz; povo único; heróis nacionais; expulsão dos estrangeiros; índio; negro escravizado; sertanejo; união; pátria; brasilidade.
Presente	Apocalíptico	Disruptivo	Bantustão; desordem; conflito; pilhagem; interesses particulares; interesses ideológico-partidários; interesses estrangeiros; ONGs; procuradores; antropólogos; militantes; diversidade de povos; separatismo; anarquia; marxismo; comunismo; injustiça.
Futuro	Renascimento	Depurativo	Nação; soberania; revelação; redenção; propriedade privada como pilar da sociedade; liberalismo; universalismo; interesses nacionais representados; progresso; desenvolvimento; riqueza; abundância; justiça.



Como não se trata de examinar a íntegra do relatório, mas apenas apreender aspectos da estrutura narrativa que o informa, cabe, à luz do exposto acima, concluir reflexivamente a discussão, retomando o questionamento sobre a parte ou mesmo a responsabilidade da antropologia para a manutenção ou não dessa narrativa-mestra sobre os 'índios', dentre outros 'nativos', seus direitos e a própria identidade nacional.

Não se trata, evidentemente, de questionar o que a antropologia supostamente fez, mas sim o que ela não fez ou não teria feito suficientemente ainda, isto é, alterar o senso comum assimilacionista, derivado dos mitos de 'aculturação' e 'mestiçagem' dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, assim como a política de representação de suas identidades e direitos na 'ordem' nacional. Dito de outro modo, distante de um senso comum que compreende a diversidade a partir da aculturação e do mito da mestiçagem, as populações indígenas, quilombolas ou pertencentes a povos e comunidades tradicionais seriam apenas aquelas sociedades exóticas, primitivas ou selvagens que existiram no passado ou se encontram isoladas dos centros urbanos e metropolitanos, i.e., afora da 'modernidade'. Esta representação coincide com representações essencialistas ainda presentes no discurso teórico da antropologia acadêmica e que é reproduzida ocasionalmente em trabalhos técnicos ou periciais elaborados no ou para o Estado. De acordo com esta perspectiva, o trabalho antropológico que se pauta por outras perspectivas teóricas tende a se tornar suspeito, assim como seus relatórios, pois seriam trabalhos que fabricariam as diferenças, no lugar de reconhecê-las. Esta divisão teórica na disciplina, que em nada abala sua coerência metodológica, talvez aconteça porque a antropologia também não mudou, intimamente, as noções do senso comum intrínsecas aos seus próprios subúrbios discursivos. Quanto a isso e para concluir, faz-se necessário dimensionar o quanto noções de autoctonia e indianidade, próprias do discurso teórico

da disciplina, se misturam a sentimentos e percepções senso-comuns de (in)justiça que permeiam as políticas de demarcação de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais.

AUTOCTONIA E INDIANIDADE: ENCRUZILHADAS DO ENVOLVIMENTO ANTROPOLÓGICO COM OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS NA ATUALIDADE

Autoctonia e indianidade são conceitos que articulam um conjunto de questões cruciais nas sociedades plurais contemporâneas, sobretudo no que tange às formas de classificação e administração da diversidade étnica e cultural conjugadas a políticas de reconhecimento e redistribuição, que se chocam com ideologias universalistas e liberais. Essas questões se fazem presentes no discurso parlamentar ruralista, com graves consequências para a prática antropológica e também para os direitos territoriais dos povos indígenas, quilombolas e de povos e comunidades tradicionais. Por um lado, alega-se que estas populações não seriam mais portadoras de identidades e culturas 'autênticas', 'verdadeiras' ou 'legítimas', sendo, antes, populações 'pobres', 'carentes' e 'sofridas', que careceriam de políticas de inclusão social, antes de serem reconhecidas como coletividades culturalmente diferenciadas e detentoras de direitos coletivos. Por outro lado, antropólogos têm atuado junto a estas coletividades a partir de políticas públicas amparadas por direitos constitucionalmente estabelecidos e por normas infraconstitucionais.

Autores como Gausset et al. (2011) foram perspicazes ao apontar que a 'indianidade' torna-se um conceito central para a antropologia contemporânea lidar com tais questionamentos. Entretanto, segundo eles, a coexistência no discurso antropológico da noção de 'indianidade' ao lado de outras noções relacionadas, como a de 'autoctonia', torna a discussão sobre a legitimidade das reivindicações de minorias e as respostas antropológicas a elas ainda mais complicadas porque:



Os antropólogos que falam sobre indianidade geralmente não são os mesmos que falam sobre autoctonia. Assim, o termo indígena tende a ser usado para pessoas que já são marginalizadas, enquanto autóctones é geralmente reservado para pessoas que são dominantes em uma determinada área, mas temem uma futura marginalização . . . (Gausset et al., 2011, pp. 138-139, tradução livre)¹⁸.

. . .

Disto decorre uma série de questionamentos:

Uma reivindicação indígena ou autóctone seria mais legítima quando visa promover a diversidade cultural e menos legítima quando um grupo tenta impor seus próprios padrões culturais a outros? Sua legitimidade dependeria da promoção da tolerância à diferença ou da promoção do ódio e da exclusão do outro? Seria legítimo quando o direito à autodeterminação se reivindica como um direito humano universal e ilegítimo quando tenta restringir esse direito a alguns e negá-lo a outros? Seria legítimo quando tenta corrigir erros passados e ilegítimo quando tenta perpetuá-los? Seriam a pobreza e a marginalização política de um grupo aquilo que legitima sua reivindicação? As reivindicações indígenas e autóctones precisariam visar mais igualdade para serem legítimas? (Gausset et al., 2011, p. 6, tradução livre)¹⁹.

Antes de responder positivamente a todas essas perguntas, é preciso lidar com uma questão mais abrangente: “Como eles [os antropólogos] poderiam garantir, por exemplo, que um discurso público afirmando a igualdade não seria usado para manter as desigualdades estruturais em outro nível?” (Gausset et al., 2011, p. 140, tradução livre)²⁰.

Todo esse questionamento lança uma nova luz sobre as cobranças e os desafios enfrentados pela antropologia pública, que trabalha com os direitos de povos e comunidades tradicionais não somente no Brasil, mas no mundo. No contexto brasileiro, entretanto, as questões tocam o cerne das representações de senso comum sobre os direitos destas

coletividades e o papel dos antropólogos e demais operadores do direito na sua defesa; sobretudo no que concerne à representação mais ampla de um projeto de construção nacional e funcionamento do Estado, que é percebido como alternativo e ameaçador de um senso comum hegemônico, apoiado nas narrativas-mestras da aculturação e da mestiçagem. As questões acima propostas permitem observar, a partir de uma distância reflexiva, que as acusações senso-comunais aos antropólogos partem não apenas de interesses econômicos setorializados sobre as terras e recursos indígenas, mas também de um sentimento de injustiça de setores da sociedade civil, causado pela alegada preferência profissional (um oportunismo do ponto de vista parlamentar ruralista) dos antropólogos públicos com minorias raciais, com suas óbvias implicações políticas e morais, em detrimento dos direitos também legais, mas menos legitimados, de outros não indígenas. E, mais importante, esse questionamento coloca as definições de indianidade e autoctonia no centro da estruturação da alteridade que está sendo construída a partir do Estado na atualidade, e com o auxílio de antropólogos que atuam no processo biopolítico de demarcação de terras indígenas, quilombolas e de povos e comunidades tradicionais.

Isso acontece porque a noção de autoctonia empregada em trabalhos antropológicos para representar a singularidade cultural destas coletividades, por exemplo, carrega a ideia de que se tratam de sociedades que se mantiveram inalteradas ao longo do processo colonizador. Neste momento, é a antropologia que parece esquecer que noções de autoctonia foram inicialmente aplicadas pelos colonizadores para representar os habitantes das

¹⁸ “The anthropologists who talk about indigeneity are usually not the same as those who talk about autochthony. Thus, the term indigenous tends to be used for people who are already marginalized, while autochthones is generally reserved for people who are dominant in a given area but fear future marginalization . . .” (Gausset et al., 2011, pp. 138-139).

¹⁹ “Is an indigenous or autochthonous claim more legitimate when it aims at promoting cultural diversity and less legitimate when a group tries to impose its own cultural standards on others? Does its legitimacy depend on whether it promotes tolerance for difference or instead cultivates hate and exclusion of the other? Is it legitimate when it claims self-determination as a universal human right and illegitimate when it tries to restrict this right to some and deny it to others? Is it legitimate when it tries to redress past wrongs and illegitimate when it tries to perpetuate them? Is it the poverty and political marginalization of a group that makes its claim legitimate? Do indigenous and autochthonous claims need to aim at more equality in order to be legitimate?” (Gausset et al., 2011, p. 6).

²⁰ “How could they (the anthropologists) make sure, for example, that a public discourse asserting equality would not be used to maintain structural inequalities at another level?” (Gausset et al., 2011, p. 140).

terras por eles conquistadas e que foram, posteriormente, contrabandeadas para o discurso antropológico. Consequentemente, há uma deturpação compartilhada sobre os indígenas, quilombolas e povos e comunidades tradicionais, que se origina no entendimento de senso comum corrente na própria disciplina para o qual somente sujeitos 'autênticos' poderiam ser considerados sujeitos de direitos. Para certos antropólogos e parlamentares ruralistas, existiram somente 'não indígenas (mestiços) que se autodeclararam índios' em contraposição aos 'verdadeiros ameríndios' (que não se misturaram).

De acordo com a 'sabedoria' popular, os autóctones que habitavam uma determinada terra antes da chegada dos colonos europeus seriam os verdadeiros 'índios' e, para alguns antropólogos, os portadores de perspectivas culturais próprias a uma etnologia digna do nome. Vale a pena notar que frequentemente os antropólogos recorrem aos dicionários e à etimologia para explicar os sentidos de 'autoctonia', em que se encontra um sentido complementar de autóctone subjacente aos usos mundanos da noção. Como tal, é aplicado a povos específicos após uma analogia com o mundo natural, onde plantas, animais, minerais etc. brotam espontaneamente do solo como se fossem cogumelos. De acordo com essa lógica, existem laços naturais primordiais que uniriam os indivíduos entre si e a uma determinada terra, região ou território, originando um tipo singular de povo de um ambiente generativo único²¹. Para muitos antropólogos, esta é a origem mítica de povos indígenas, quilombolas e de povos e comunidades tradicionais, de modo a considerá-los um etnos/estrangeiro essencialmente diferente, separado e autônomo, no sentido estrito do termo.

No entanto, este autóctone é um ser hiper-real, considerando as migrações, misturas e interconexões anteriores e em curso com outros povos e regiões e que constituem cada povo a seu modo. Ele só existe 'em seu

estado puro' para aqueles alienados do processo espontâneo de invenção semântica que o cria. Sob tal figuração, a antropologia biopolítica no Brasil ajudou a moldar muitas áreas para os povos indígenas apoiados na sua classificação como povos 'primitivos', 'isolados', 'puros' que vivem nas florestas desde 'tempos imemoriais'. A partir daí, a ideia de autoctonia para definir povos indígenas foi transposta para representar outros povos e comunidades, apresentando, assim, um obstáculo para a classificação e o reconhecimento de outras alteridades modernas ou contemporâneas, particularmente aquelas que surgiram da mistura e da crioulização como processos históricos de colonização do país e que, para o discurso parlamentar ruralista, é prova de desindianização/desafricanização/destraditionalização da população.

A perspectiva da autoctonia tem sido objeto de revisão e crítica na antropologia a partir de etnografias desenvolvidas em diálogo com outras disciplinas, em particular a história. Nesse sentido, antropólogos como Robert Paine (1996), apontaram de forma contundente para o sentido crítico e, portanto, mais conceitual de indianidade e etnicidade que emerge dos cenários disruptivos trazidos com a colonização e as relações interétnicas. Paine (1996) explicou a antiga definição de 'aborígene' ou 'autoctonia' como uma imposição do sujeito colonizador ao sujeito nativo para o controle e a exploração deste e de seus territórios, ao mesmo tempo em que o nativo elabora etnicamente seu próprio sentimento de pertencimento. Para ser mais direto, os 'alóctones não autóctones' concebem o ser dos autóctones como original e anterior em um determinado território em relação a eles próprios como exteriores e posteriores nesse mesmo território para justificar suas próprias narrativas civilizatórias e práticas de colonização e construção da nação. Assim, a autoctonia como processo histórico de dominação interétnica é melhor compreendida em termos de sua emergência em situações coloniais em que o autóctone seria um símbolo que pode significar

²¹ Em seu voto sobre a homologação da TI Raposa/Serra do Sol, o ministro Carlos Ayres Britto fala nos territórios indígenas como 'totens horizontais', por exemplo.

múltiplas coisas ao mesmo tempo (a exemplo do 'índio' no discurso da mestiçagem).

Por causa da natureza heteroglósica das situações coloniais ou sociedades plurais, os próprios povos indígenas, por outro lado, vêm subvertendo os sentidos coloniais de autoctonia para reivindicar seu direito à autodeterminação – ou seja, seu direito de se representar autonomamente como povos singulares – em seus próprios termos – e constitutivos da nação. Como afirma o movimento katarista, na Bolívia: “Como índios fomos explorados, como índios nos libertaremos” (Harnecker & Fuentes, 2008, p. 33, tradução livre)²².

Consequentemente, tornou-se inevitável considerar que os indígenas e demais povos e comunidades tradicionais assim autodeterminados estão conseguindo afirmar sentidos êmicos de autoctonia (aqui referida como indianidade) dentro das e entre as situações coloniais/modernas para subverter as identificações étnicas subordinadoras e arbitrárias colocadas sobre eles por outros agentes colonizadores. A agência política dos autodenominados indígenas contra e dentro dos estados nacionais estão, assim, transliterando a autoctonia de adjetivo para substantivo e, como tal, estão conseguindo convertê-la em direito coletivo de muitos grupos étnicos com suas próprias histórias de formação de alteridade. E é aí que a antropologia pública no Brasil ganhou mais terreno nas últimas décadas e, consequentemente, seus piores adversários, interna e externamente ao campo.

É justamente nesse momento que a antropologia pública não pode ceder ao peso das pressões políticas e voltar-se para o reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas semanticamente reduzidos à categoria de 'autóctones' no sentido comum. O caso brasileiro indica que isso geraria um retrocesso legal no reconhecimento das terras indígenas, beneficiando apenas os povos classificados como 'genuinamente ameríndios' ou 'não aculturados', arriscando o ressurgimento do debate equivocadamente sobre autenticidade.

De fato, o que uma concepção mais contemporânea de indianidade vem ensinando é que o direito dos povos indígenas, quilombolas e de povos e comunidades tradicionais às suas terras não deve ser ancorado apenas na ideia de 'diversidade cultural', mas na busca de justiça e reparação pela violência e expropriação que sofreram historicamente por causa de sua subordinação como culturalmente inferiores dentro de uma sociedade nacional colonialmente avassaladora e culturalmente assimilacionista. Nesses termos, a antropologia pública precisa informar melhor a sociedade sobre seus objetivos e compromissos éticos com a promoção da justiça social e ambiental para os povos indígenas, quilombolas e povos e comunidades tradicionais, para promover a ideia de pluralismo e interculturalidade como um princípio respeitoso, responsável e reparador com seus povos constituintes. De acordo com essa perspectiva, a proteção da diversidade cultural ou ecológica como um bem comum se tornará uma consequência da realização de uma justiça social compreendida de modo amplo, e não como privilégio de coletividades específicas, concebidas como essencialmente diferentes. Ou seja, assegurar os direitos indígenas, quilombolas e de povos e comunidades tradicionais deve tornar-se um direito de todos em prol do pluralismo democrático.

Os povos indígenas, em especial, categorizados a partir dessa compreensão histórica e sociológica da indianidade (ver Bellier, 2009), agora somam mais de 476 milhões em cerca de 90 países, representando grande parte da diversidade cultural do mundo. De agora em diante, a antropologia, tanto no Brasil quanto em outros lugares, está acompanhando de perto os desenvolvimentos atuais da etnicidade pública indígena (ver Weaver, 1984), aprendendo a desconstruir os conteúdos perniciosos da autoctonia junto com as perspectivas e lutas indígenas. Desse modo, pode-se afirmar que o termo autoctonia continuará sendo uma questão central para a antropologia pública, não porque

²² “Like Indians we were exploited, like Indians we will free ourselves” (Harnecker & Fuentes, 2008, p. 33).

retrata adequadamente os povos indígenas, mas porque não o faz, e isso deveria guiar a intervenção antropológica no senso comum sobre a diversidade cultural.

Afinal, a disciplina tem uma longa tradição de empregar a empatia para guiar observações e intuições em diferentes mundos para construir a teoria social e ampliar o discurso humano sobre a vida em geral. Certamente, gera simpatia no processo, e essa simpatia tem sido recíproca na maioria dos casos. Na verdade, o envolvimento antropológico com o senso comum como sistema cultural tem funcionado como matéria-prima das descobertas da disciplina e ampliado sua capacidade de perceber, compreender e advogar outros sentidos de justiça que ajudam a moldar um mundo mais pluralista. Portanto, seria simplesmente errado recusá-lo e regredir a uma busca quimérica de objetividade e neutralidade para corresponder às noções do senso comum leigo sobre a diferença cultural.

Espera-se que a discussão apresentada tenha defendido adequadamente que a antropologia pública é melhor definida pelas formas como se engaja eticamente com a realidade social de outros, considerando-a como um todo cultural inseparável de seus próprios contextos de prática. Definida como tal, vem assumindo total responsabilidade pelas interpretações, significados e intervenções práticas trazidas ao escrutínio público. Nunca é demais lembrar que, na maioria das vezes, pelo mesmo motivo, é obrigada a lidar com as reações contrárias à consequente política de representação etnográfica das identidades de populações etnicamente distintas, mas que não exibem fenótipos e traços culturais esperados pelo senso comum. A antropologia, portanto, tem o dever de atuar como a consciência crítica contra tais processos injustos de desconsideração de alteridades de menor distintividade sociocultural da sociedade dominante. Mesmo que seja igualmente injustiçada por isso.

AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (processo 307064/2021-2).

REFERÊNCIAS

- A farra da antropologia oportunista. (2010, maio 5). *Véja*, 43(18), 154-161.
- Alves, C. (1977 [1880]). O navio negreiro. In Autor, *Os escravos*. Editora Itatiaia.
- Asad, T. (1991). Afterword: from the history of colonial anthropology to the anthropology of Western hegemony. In G. Stocking Jr. (Ed.), *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge* (History of Anthropology, Vol. 7, pp. 314-324). The University of Wisconsin Press.
- Associação Brasileira de Antropologia (ABA). (2015). *Protocolo de Brasília. Laudos antropológicos: condições para o exercício de um trabalho científico*. ABA Publicações.
- Bellier, I. (2009). Usages et déclinaisons internationales de l'“autochtonie” dans le contexte des Nations Unies. In N. Gagné, T. Martin & M. Salaün (Eds.), *Autochtonies, vues de France et du Québec* (pp.75-92). Presses de l'Université Laval.
- Bennett, T., Dibley, B., & Harrison, R. (2014). Introduction: anthropology, collecting and colonial governmentalities. *History and Anthropology*, 25(2), 137-149. <https://doi.org/10.1080/02757206.2014.882838>
- Bennett, T., Cameron, F., Dias, N., Dibley, B., Harrison, R., Jackmin, I., & McCarthy, C. (2017). *Collecting, ordering, governing: anthropology, museums, and liberal government*. Duke University Press.
- Blanchette, T. G. (2013). *Cidadãos e selvagens: antropologia e administração indígena nos Estados Unidos, 1870-1890*. E-papers.
- Bourdieu, P. (2006). *O poder simbólico* (9. ed.). Bertrand Brasil.
- Brasil. (1975, jun. 12). Fundação Nacional do Índio. Portaria nº 255/N. *Diário Oficial da União*.
- Brito, D. (2018). Menos 7% das áreas quilombolas no Brasil foram tituladas. *Agência Brasil*. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2018-05/menos-de-7-das-areas-quilombolas-no-brasil-foram-tituladas>
- Bruner, E. (1986). Ethnography as narrative. In V. Turner & E. Bruner (Eds.), *The anthropology of experience* (pp. 139-155). University of Illinois Press.
- Câmara dos Deputados. (2014). *Comissão especial - PEC 215-A, de 2000 - demarcação de terras indígenas evento: audiência pública*. Câmara dos Deputados. <https://shre.ink/QuMJ>
- Câmara dos Deputados. (2015-2019). *Comissões Parlamentares de Inquérito - CPI*. <http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-temporarias/parlamentar-de-inquerito>



- Câmara dos Deputados. (2016). *CPI FUNAI INCRA*. <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-temporarias/parlamentar-de-inquerito/55a-legislatura/cpi-funai-e-incra>
- Câmara dos Deputados. (2016-2017). *CPI FUNAI INCRA 2*. <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-temporarias/parlamentar-de-inquerito/55a-legislatura/cpi-funai-e-incra-2>
- Câmara dos Deputados. (2017, maio). *Voto em separado. Relatório Paralelo - Deputados apoiadores da pauta indígena, quilombola e dos(as) trabalhadores(as) rurais. Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar a atuação da FUNAI e do INCRA na demarcação de terras indígenas e de remanescentes de quilombos (Vol. 2)*. Câmara dos Deputados.
- Center for a Public Anthropology. (2018). *About The Center For A Public Anthropology*. <https://www.publicanthropology.org/about/>
- Da Silva, C. T. (2018). A homologação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol e seus efeitos: uma análise performativa das 19 condicionantes do STF. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 33(98), e339803. <https://doi.org/10.1590/339803/2018>
- Dias, G. (1851). I-Juca Pirama. In Autor, *Últimos cantos. Poesias*. Tipografia de F. de Paula Brito.
- Dominguinhos e Gilberto Gil. (1975). Lamento sertanejo [Música]. In *Refazenda* [Álbum]. Philips Records.
- Fabian, J. (1983). *Time and the other: how anthropology makes its object*. Columbia.
- Freyre, G. (1995 [1933]). *Casa-grande e senzala* (30. ed.). Record.
- Fundação Nacional do Índio (FUNAI). (2021). *Demarcação*. Ministério dos Povos Indígenas. <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/demarcao-de-terras-indigenas>
- Gausset, Q., Kenrick, J., & Gibb, R. (2011). Indigeneity and autochthony: a couple of false twins. *Social Anthropology, EASA*, 19(2), 135-142. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2011.00144.x>
- Geertz, C. (1997 [1983]). *O saber local: ensaios de antropologia interpretativa*. Vozes.
- Harnecker, M., & Fuentes, F. (2008). *MAS-IPSP de Bolivia. Instrumento Político que surge de los movimientos sociales*. MAS-IPSP de Bolivia. <http://www.rebellion.org/docs/67155.pdf>
- Herzfeld, M. (1997). Anthropology: a practice of theory. *International Social Science Journal*, 49(153), 301-318. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.1997.tb00025.x>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2012). *Censo Brasileiro de 2010*. IBGE.
- Kasburg, C., & Gramkow, M. M. (Orgs.). (1999). *Demarcando terras indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. FUNAI/PPTAL/GTZ.
- L'Estoile, B., Neiburg, F., & Sigaud, L. (Orgs.). (2002). *Antropologia, impérios e estados nacionais*. Relume Dumará/FAPERJ.
- Lei nº 6.001. (1973, dez. 9). Dispõe sobre o Estatuto do Índio. *Diário Oficial da União*. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16001.htm
- Lima, A. C., & Barretto Filho, H. T. (Orgs.). (2005). *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Contra Capa; LACED/CNPq/FAPERJ/IIEB.
- Lima Filho, M. F. (2005). Entre a paixão e a técnica: reflexões sobre o processo de identificação e demarcação das terras dos Karajá de Aruanã (GO). In A. C. S. Lima & H. T. Barretto Filho (Orgs.), *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002* (pp. 323-354). Contra Capa; LACED/CNPq/FAPERJ/IIEB.
- Mbembe, A. (2016). Necropolítica. *Arte & Ensaios*, (32), 123-151.
- Moura, C. (1983). Escravidão, colonialismo, imperialismo e racismo. *Afro-Ásia*, (14), 124-137. <https://doi.org/10.9771/aa.v0i14.20824>
- Munanga, K. (2019). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra* (5. ed.). Autêntica Editora.
- Myers, F. (1986). The politics of representation: anthropological discourse and Australian aborigines. *American Ethnologist*, 13(1), 138-153. <https://www.jstor.org/stable/644592>
- Oliveira, J. P. (2014). Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. *Mana*, 20(1), 125-161. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000100005>
- Oliveira, J. P., & Almeida, A. W. (1998). Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a Funai. In J. P. Oliveira (Ed.), *Indigenismo e territorialização* (pp. 69-123). Contra Capa.
- Organização Internacional do Trabalho (OIT). (1989, jun. 27). *Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes*. <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20%C2%BA%20169.pdf>
- Paine, R. (1996). *Aboriginality and authenticity - a confoundment* [Conference presented at the Department of Anthropology, University of Brasília]. Aboriginality and authenticity - a confoundment, Brasília.
- Ramos, A. (1990). *Memórias Sanumá*. Editora Marco Zero/Editora da Universidade de Brasília.

- Santos, P. T. (2022). A CPI da FUNAI e do INCRA e os ataques aos direitos constitucionais de povos tradicionais. *Antropolítica*, 54(1): 326-349. <https://doi.org/10.22409/antropolitica2022.i1.a47928>
- Susser, I. (2010). The anthropologist as social critic: working toward a more engaged anthropology. *Current Anthropology*, 51(S2), 227-233. <https://doi.org/10.1086/653127>
- Trouillot, M.-R. (1991). Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness. In R. Fox (Ed.), *Recapturing Anthropology* (pp. 17-44). School of American Research Press.
- Vargas-Cetina, G. (Ed.). (2013). *Anthropology and the politics of representation*. University of Alabama Press.
- Weaver, S. (1984). Struggles of the Nation-State to define aboriginal ethnicity: Canada and Australia. In R. Paine (Ed.), *Minorities and mother country imagery* (pp. 182-210). ISER.
- White, H. (2001). *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura* (Trad. Alípio Correia de Franca Neto, 2. ed.). Editora da Universidade de São Paulo.
- Wolf, E. (2003). Aspectos das relações de grupos em uma sociedade complexa: México. In B. Feldman-Bianco & G. L. Ribeiro (Orgs.), *Antropologia e poder, contribuições de Eric Wolf* (Coleção Antropologia, pp. 73-91). Editora UnB/Imprensa Oficial do Estado/Editora Unicamp.

Memórias bioculturais dos Guarani-Kaiowá sobre a floresta e os seres que a coabitam: ecologia cosmopolítica na perspectiva da etnoconservação

Guarani-Kaiowá biocultural memories of the forest and the beings that live in it: cosmopolitical ecology from the perspective of ethnoconservation

Sônia Pavão¹  | Laura Jane Gisloti¹ 

¹Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil

Resumo: Este trabalho é fruto de uma construção colaborativa e participante entre uma pesquisadora kaiowá, sua comunidade e uma pesquisadora não indígena, cujo objetivo foi registrar as memórias bioculturais do povo Kaiowá sobre a floresta e os seres que a coabitam, e refletir sobre elas, a fim de tecer um diálogo sobre a etnoconservação, na perspectiva da ecologia cosmopolítica. Metodologicamente, foi baseado na investigação-ação participativa, de modo que o caminho metodológico foi construído através de oficinas participativas, turnês guiadas, listagem livre e entrevistas. As/os participantes foram a comunidade escolar e três lideranças espirituais *Tekoha Tapy Kora*, do município de Amambai, Mato Grosso do Sul. Como resultado, ficou evidente que a presença da floresta em seus diversos patamares e sua diversidade de seres compõem parte vital do *tekoha* (território da vida) e possibilitam a existência da vida em todas suas dimensões. As mobilizações políticas dos povos indígenas em defesa dos territórios e da biodiversidade têm apontado novos horizontes epistêmicos e políticos para as pesquisas da etnobiologia e da biologia da conservação. Esse diálogo entre diferentes ciências pode contribuir para o fortalecimento da luta pela existência e pela recomposição da vida em suas múltiplas dimensões.

Palavras-chave: Biodiversidade. Conhecimento tradicional guarani-kaiowá. Conservação da biodiversidade. Etnobiologia.

Abstract: This paper is the result of a collaborative and participative construction between a Kaiowá researcher, her community, and a non-indigenous researcher which reflects on the importance of the Kaiowá people's biocultural memories of the forest and the beings that inhabit it together, weaving a dialog on ethnoconservation from the perspective of cosmopolitical ecology. Participatory active research was used, with the methodology constructed through participatory workshops, guided tours, free listing, and interviews. The participants were the school community and three *Tekoha Tapy Kora* spiritual leaders in Amambai, Mato Grosso do Sul. We found that the presence of the forest (in its various levels and diversity of beings) comprises a vital part of the *tekoha* (territory of life) and permits life to exist in all its dimensions. The political mobilizations of indigenous peoples in defense of territories and biodiversity indicate new epistemic and political horizons for research in ethnobiology and conservation biology. This dialog between different sciences can contribute to the struggle for existence and the recomposition of life in its multiple dimensions.

Keywords: Biodiversity. Traditional Guarani-Kaiowá knowledge. Biodiversity conservation. Ethnobiology.

Pavão, S., & Gisloti, L. J. (2023). Memórias bioculturais dos Guarani-Kaiowá sobre a floresta e os seres que a coabitam: ecologia cosmopolítica na perspectiva da etnoconservação. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(2), e20220006. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0006

Autora para correspondência: Laura Jane Gisloti. Universidade Federal da Grande Dourados. R. João Rosa Góes, 1761 – Vila Progresso. Dourados, MS, Brasil. CEP 79825-070 (lauragisloti@ufgd.edu.br).

Recebido em 23/05/2022

Aprovado em 20/03/2023

Responsabilidade editorial: Claudia Leonor López-Garcés



INTRODUÇÃO

Os conhecimentos tradicionais, as ciências indígenas e a biologia da conservação têm muito a compartilhar entre si quando se trata de identificar teorias, técnicas e métodos para manejar e sustentar paisagens sustentáveis. Com base nos registros da literatura científica, é evidente que alguns povos indígenas mantiveram conhecimentos ambientais distintos, sistemáticos, localizados e de base local por longos períodos, de forma que esses sistemas de conhecimento de longa duração contêm informações extensas sobre como administrar os ecossistemas biodiversos (Johnson et al., 2016; Garnett et al., 2018; Reyes-García & Benyei, 2019).

Os povos que vivem nas florestas tropicais têm uma relação particularmente profunda com esses ecossistemas, de forma que moldaram suas cosmovisões e cosmopercepções, compreendendo os seres humanos como sendo parte de uma comunidade florestal muito mais ampla, diversa e complexa. O valor da floresta para os povos que vivem em seus ecossistemas é incalculável, e povos indígenas, caçaras e ribeirinhos coexistem em ecossistemas florestais, possuindo plena consciência da proteção que esses ambientes oferecem às nascentes, ao fluxo dos mananciais, ao clima, à temperatura, à umidade; além de assegurarem a fertilidade do solo e a proteção de escarpas e encostas de morros (Tiepolo, 2015). Todos esses aspectos que envolvem as múltiplas dimensões da vida compõem a própria diversidade de territorialidades dos povos que ali vivem.

Na perspectiva da conservação, os povos indígenas protegem de maneira efetiva e admirável o que restou dos ecossistemas do planeta Terra, e isso fica materializado em inúmeros processos de mapeamento de territórios indígenas. Diversos estudos têm apontado que as áreas geridas por esses povos são essencialmente paisagens culturais, preservadas e manejadas pelas populações originárias, que mantêm uma relação de reciprocidade e cuidado mútuo. Assim, compreender a cosmopercepção e a relação dos povos indígenas com o território em que

vivem é um aspecto fundamental para ampliar horizontes relacionados à conservação ambiental e climática (B. Pereira & Diegues, 2010; Garnett et al., 2018; Fa et al., 2020).

Nesse contexto, desde os anos 1980, há um interesse crescente no conhecimento ecológico tradicional, de forma que esse fato representa a busca por *insights* ecológicos de povos indígenas em sua coexistência com a biodiversidade (Berkes, 2012). Nesse processo, emerge também a necessidade da construção de uma nova ética ecológica, a partir dos aprendizados compartilhados com pesquisadoras/es indígenas e as ciências nativas.

As ciências indígenas, ou ciência do território, como denominado pela pesquisadora Célia Xabriabá (Corrêa, 2018), apontam caminhos, a partir de novos léxicos teórico-metodológicos, que possibilitam a compreensão dos processos de restauração e conservação da biodiversidade, associados simultaneamente às autonomias e aos movimentos de livre autodeterminação.

Como observado por um estudo realizado pelas pesquisadoras Monfort e Gisloti (2022), os povos Kaiowá e Guarani têm fortalecido a retomada epistêmica e política dentro da universidade e nos espaços de pesquisa, tanto em cursos de graduação, quanto em programas de pós-graduação. Os trabalhos que emergem desse processo de retomada perpassam pelos mais diversos campos do conhecimento e têm em comum o aspecto de serem construídos em seus territórios através de métodos e ciência próprios.

A dificuldade de desenvolver um diálogo prolongado e estimulante entre as ciências ambientais e as ciências indígenas é surpreendente e merece uma reflexão séria, já que não há respostas fáceis e nenhuma maneira simples de representar, compreender ou responder à complexidade de sistemas que inter-relacionam humanos e ambiente, a partir de aspectos biofísicos, socioespaciais, culturais e cosmológicos (Ostrom et al., 2007).

As ciências ambientais investigam a complexidade da interação entre seres humanos e o mundo biofísico (ou natureza) sob uma perspectiva inter e multidisciplinar entre ciências naturais e ciências humanas. Essa interação está



sujeita sempre ao entrelaçamento com questões de justiça social e ambiental e questões metafísicas (ou cosmológicas), mais profundas, de conexão e de significado, inevitavelmente abordando relações de direitos humanos, direitos indígenas e direitos ambientais/territoriais. No entanto, as ciências ambientais permaneceram distanciadas de uma perspectiva de engajamento ético-político com os povos e ciências indígenas, seus conhecimentos e direitos territoriais.

Com a proposta de fortalecimento da perspectiva inter e multidisciplinar, surge a ecologia política, expressando as dimensões das relações de poder para desvelar as faces da racionalidade insustentável da modernidade capitalista. O propósito visa o fortalecimento de ações sociais “. . . para a construção de um futuro sustentável fundado nos potenciais da natureza e da criatividade cultural, num pensamento emancipatório e em uma ética política para renovar o sentido e a sustentabilidade da vida” (Leff, 2015, p. 29).

Esse campo é fruto de um diálogo intenso entre as disciplinas da etnobiologia, da antropologia, da geografia, da história e da ecologia política, criando um espaço inter e multidisciplinar próprio dentro das ciências naturais e humanas, buscando iluminar diferentes aspectos das relações ecológicas frente a novas realidades, como os conflitos territoriais e socioambientais (Little, 2006; Porto-Gonçalves, 2012, 2015). Esse diálogo inter e multidisciplinar, que tem crescido em diversos campos, é um legado do aprendizado obtido junto aos povos indígenas e às dimensões de suas ciências, lutas e experiências no mundo.

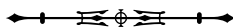
A noção de sustentabilidade é construída a partir de múltiplas dimensões, como a ecológica, a social, a territorial, a econômica, a cultural, a política e a ética, de modo que a conservação do ambiente está relacionada com os seus significado e relevância, que muitas vezes estão interconectados a aspectos espirituais e sobrenaturais. Nesse sentido, as ciências indígenas precisam ser consideradas, fortalecidas e valorizadas, uma vez que a identidade desses povos deve ser compreendida como prática sociocultural realizada especificamente no território e ambiente onde vivem (Gadgil et al., 2021).

O aprofundamento das reflexões relacionadas à ecologia, à defesa do território, à conservação e à sustentabilidade é um movimento que vem sendo construído há algumas décadas. Nesse debate, emerge a importância das ciências indígenas, cosmovisões e diversas ontologias nos projetos de pesquisa, ensino e extensão que estão relacionados ao tema socioambiental, territorial e de conservação da biodiversidade.

Muitos povos indígenas e outros povos tradicionais possuem formas de manejo agrícolas específicas para a manutenção da biodiversidade, incluindo valores de uso e símbolos que compõem a cosmologia e as relações territoriais/socioecológicas de cada povo. Para muitos povos, principalmente os indígenas, existe uma conexão orgânica entre os mundos natural, sobrenatural e a organização social, de forma que não há uma classificação separatista ou uma forma de separar o natural e o social. O que há é uma continuidade entre ambos (Nazarea, 2006; Diegues, 2019; Thompson et al., 2020).

No sul do estado de Mato Grosso do Sul, no Centro-Oeste do Brasil, o povo Guarani-Kaiowá trava a resistência anticolonial contra a usurpação e a degradação de seus territórios originários pelas fronteiras do agronegócio, que impera e expande territórios monopolizados. As lutas socioterritoriais deste povo são marcadas por uma multiplicidade de estratégias complexas que se alicerçam na auto-organização comunitária, nos territórios retomados, bem como na valorização dos conhecimentos tradicionais e sistemas socioecológicos (Martins et al., 2020).

Neste artigo, reunimos esforços para apresentar e refletir sobre a importância das memórias bioculturais e da ecologia cosmopolítica do povo Guarani-Kaiowá sobre a floresta e os seres visíveis e invisíveis que a coabitam, a fim de dialogar com a conservação e a restauração dos sistemas socioecológicos, que simultaneamente dialogam com a defesa dos territórios ancestrais, na perspectiva da etnoconservação como garantia de segurança territorial e socioecológica.



Partimos da noção de memória biocultural de Toledo e Barrera-Bassols (2008), entendida como o componente cognitivo da memória da espécie, o qual revela como as sociedades foram se apropriando de seus *habitats* e se diferenciando a partir de interações com a diversificação biológica agrícola, territorial e paisagística. De acordo com os autores, estudá-la significa mergulhar nessa ampla e complexa rede de saberes locais e ancestrais, buscando compreender e identificar eventos que influenciaram na formação de modos de vida distintos através da história ambiental da humanidade.

Paralelamente, ampliando o conceito de ecologia política, miramos o campo de visão a partir do conceito de ecologia cosmopolítica, onde o foco analítico reflexivo se constrói no âmbito do regime de “. . . conhecimentos e práticas orientado à manutenção de um ficar tranquilo, que trata das relações e interações entre os diferentes elementos do cosmos, como visíveis e invisíveis, forças e sentimentos, pessoas e bichos” (Sauma, 2016, p. 156).

Desse modo buscamos conduzir a abordagem a partir da perspectiva da ecologia política e Cosmopolítica, ou seja, considerando cosmologicamente e politicamente os intensos conflitos de territorialidades, os crimes socioambientais e o etnocídio orquestrados pelo agronegócio e pelo Estado brasileiro nos territórios tradicionais do povo Guarani-Kaiowá.

OJAPO TAPE OGUATA HINA (SE FAZ CAMINHO AO CAMINHAR): O CAMINHO METODOLÓGICO

Este trabalho foi desenvolvido no município Amambai, que está situado no sul do estado de Mato Grosso do Sul, Brasil, e possui população de quase 35 mil habitantes. No entorno do município, foram criadas as reservas indígenas de Amambai, Limão Verde e Jaguari, somando uma população de quase 9.000 indígenas do povo Guarani-Kaiowá, conforme os dados da coordenadoria da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) da localidade.

O *Tekoha Guapo'y*, como é denominada a aldeia Amambai pela comunidade, conta com área de 2.429 ha e

população de mais de 7 mil habitantes. Já o *Tekoha Tapy Kora*, como é denominada a Aldeia Limão Verde, foco deste estudo, conta com área bastante menor, de 608 ha, abrigando em torno de 3.000 habitantes. Percebe-se, pelo tamanho dessas áreas, que as terras são diminutas e limitam drasticamente a capacidade de esse povo gerir seus recursos e manter os seus modos de vida tradicionais (Zimmerman & Viana, 2014). *Tekoha* significa o lugar que vivemos segundo nossos costumes (Melià et al., 1976).

O *Tekoha Tapy Kora* Aldeia Limão Verde (23° 10' 49,3" S e 55° 12' 23,4" W) foi criado em 1928 pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O solo predominante na região é o neossoloquartzarênico de baixa fertilidade natural, sendo pouco desenvolvido, profundo ou muito profundo, excessivamente drenado e com baixa capacidade de retenção de água. A vegetação natural predominante na região faz parte dos domínios da Mata Atlântica e classifica-se como Floresta Estacional Semidecidual Submontana com zona de transição (Veloso et al., 1991; Albanez, 2018).

No entanto, esse bioma encontra-se com intenso grau de devastação, com alto índice de contaminação das águas, além das reservas indígenas estarem distantes dos corpos d'água, um processo que ocorreu concomitantemente ao compulsório e violento desterro dos povos originários Guarani-Kaiowá. Nesse contexto, o Estado é um agente fundamental, não sendo, entretanto, o que garante a proteção do bioma e dos territórios de vida, mas sim o que cria as bases para a expansão das políticas econômicas de espoliação (Martins et al., 2020).

KAIOWÁ KUERA (NOSSA GENTE): PARTICIPANTES

Os povos Guarani correspondem a povos indígenas falantes da língua guarani e no Brasil organizam-se em três grupos: Guarani-Mbya, Guarani-Ñandeva e Guarani-Kaiowá. Este estudo foi construído junto ao povo Guarani-Kaiowá, precariamente territorializado no Centro-Oeste do país, onde, juntamente com os Guarani-Ñandeva, em

Mato Grosso do Sul, compõem a segunda maior população indígena do país, com aproximadamente 50 mil pessoas (L. Pereira, 2016). Segundo Santos et al. (2020, p. 1), "das 32 terras dos Guarani-Kaiowá e Nandeva no estado, as comunidades estão atualmente na posse efetiva de apenas 29% da área total delimitada, o que significa uma posse de apenas 1,1 ha por pessoa".

O território tradicional desse povo localizava-se, de norte a sul, entre o limite dos rios Apa e Dourados até a Serra de Maracaju e os afluentes do rio Jejuí, nas duas faces da Serra de Amambai, entre a fronteira do território ocupado pelos estados brasileiro e paraguaio (Melià et al., 1976; Mota, 2015). Tradicionalmente, esses povos cultivam os alimentos em proximidade da floresta tropical, além de praticarem a caça, a pesca e a coleta nas florestas (Brand, 1997; Mota, 2015; L. Pereira, 2016). Nos dias atuais, verifica-se grande empobrecimento deste território tradicional, brutalmente reduzido e fragmentado devido à exploração ambiental, impulsionada pelas violentas disputas territoriais em consequência do agronegócio que domina a região (Brand, 2003; Colman & Brand, 2008; Benatti et al., 2010; Pedro et al., 2022).

Sob esse contexto, as/os participantes desta pesquisa foram selecionadas/os pelo interesse em contribuir com o estudo e, dessa maneira, constituíram-se em dois grupos: (i) comunidade da Escola Municipal Indígena *Tupã Y Nandeva* (sede) e *Kuarahy Rendy* (extensão) ($n = 23$), onde contamos com a participação de estudantes ($n = 11$) e de educadoras e educadores ($n = 12$) e (ii) lideranças político-espirituais ($n = 3$), *Nãnde Ru* Eduardo Recalde, *Nãnde Sy* Amélia Servim e *Nãnde Sy* Adelaide Lopes, do *Tekoha Tapy Kora*, Aldeia Limão Verde.

As lideranças tradicionais do povo Guarani-Kaiowá *Nãnde Ru* e *Nãnde Sy* são imprescindíveis para manter o povo fortalecido territorialmente e espiritualmente, de modo que as práticas de rituais tradicionais realizadas por esses/as xamãs fazem com que a espiritualidade indígena se mantenha viva, fortalecendo, assim, a identidade e a luta pela retomada territorial. Para os

Guarani-Kaiowá, essas pessoas mantêm uma relação suficientemente próxima com as divindades através de práticas tradicionais, como o *ñembo'e*, o *jeroky* (cantos/rezas) e o *jehovassa* (bençãos) (Martins, 2015).

TAPE PORÃ: O BELO CAMINHO GUARANI-KAIOWÁ NA CONSTRUÇÃO DO PROCESSO METODOLÓGICO

De imediato, faz-se relevante apontar para a especificidade metodológica que perpassou essa pesquisa, a qual se apoiou em diversas metodologias e, para além disso, mesclou as reflexões de uma pesquisadora indígena do povo Kaiowá, que nasceu e vive na área de estudo, com o olhar não indígena da coautora, que tem vivenciado um processo de caminhada e aprendizado junto às memórias bioculturais e aos conhecimentos tradicionais deste povo. Nesse sentido, todas as etapas da pesquisa perpassaram por essa metodologia crítica, colaborativa e participante, incluindo a possibilidade de conduzir todo o processo de construção na língua kaiowá.

A proposta se fundamenta no exercício coletivo da prática política e do aprendizado junto aos povos, a partir de metodologias participantes, de modo que seja possível construir o que Rivera Cusicanqui (1993) destaca como exercício coletivo de descolonização, tanto para o/a pesquisador/a, quanto para o/a interlocutor/a, constituindo-se como síntese dialética entre os/as sujeitos/as que refletem juntos/as sobre suas experiências. Assim, é importante destacar que a potencialidade dessa autodeterminação intelectual leva a pontuar que, na presente pesquisa, é apresentado o resultado da procedência de trabalhos cuja produção intelectual gira ao redor do compromisso com seus coletivos, reconhecendo o peso das circunstâncias históricas na construção das pesquisas (Monfort & Gisloti, 2022).

Dessa maneira, a metodologia foi baseada na investigação-ação participativa (IAP), através de técnicas de (i) entrevistas, (ii) oficinas participativas, (iii) turnês guiadas e (iv) listagem livre.



A investigação-ação tem como proposta a participação mais ativa do/a pesquisador/pesquisadora no contexto de realização do trabalho. Para Thiollent (2003), essa metodologia é construída em profunda associação à ação coletiva para resolução de um problema comunitário, em que as pessoas envolvidas na pesquisa criam juntas possibilidades de reflexão e resolução da situação-problema. Essa proposta metodológica “. . . enfatiza a investigação-ação que é participativa, e de uma investigação que se funde com a ação transformadora” (Mota Neto, 2015, p. 22).

As entrevistas livres, na forma de diálogos, foram construídas e direcionadas ao/às xamã(s), rezador/rezadoras (*Ñande Ru* e *Ñande Sy*, respectivamente), com o intuito de estimular a memória biocultural através do diálogo entre os conhecimentos tradicionais e ancestrais em relação aos seres vivos que coexistem naquele território. Os diálogos foram realizados na língua kaiowá, respeitando o princípio da língua nativa. Os depoimentos foram registrados ao longo dos anos 2019 e 2020, com o auxílio de um gravador digital e de um caderno de campo e, posteriormente, foram transcritos e interpretados para a língua portuguesa. Em algumas ocasiões, no texto, optou-se por manter o termo na língua originária, seguida da interpretação em português. As entrevistas duraram de acordo com a disponibilidade e a vontade das/o xamã, de forma que se buscou expressar o respeito máximo e a imensa gratidão pelo aceite em participarem deste estudo.

É fundamental registrar que a confiança já estabelecida entre as/os xamãs e a pesquisadora kaiowá possibilitou que os momentos de compartilhamento de conhecimentos, através dos diálogos, fossem de tranquilidade e profundidade, cujas interações transcorreram sem restrições e, muitas vezes, durante as atividades cotidianas.

As oficinas participativas e as turnês guiadas foram realizadas em 10 de outubro de 2019 e 17 de janeiro de 2020, no formato de roda de conversa, junto com a comunidade escolar da Escola Municipal Indígena *Tupã Y Ñandeva* (sede) e a *Kuarahy Rendy* (extensão), com duração de uma manhã e uma tarde,

em cada ocasião. Complementando a atividade da oficina participativa, foi realizada, após a roda de conversa, a turnê guiada (Albuquerque et al., 2010) aos locais de mata remanescente aos arredores.

Desse modo, após o término da oficina participativa, as/os participantes foram convidadas/os a se deslocar até uma área de floresta remanescente na aldeia, junto às lideranças espirituais. Tanto na oficina participativa como na turnê, as pessoas participantes foram encorajadas a refletir sobre a mata, as plantas e os animais presentes naquela aldeia, seus guardiões e os processos que levaram à alteração da paisagem. A partir do registro da lista livre dessas duas atividades, foi elaborada uma tabela sobre a flora e a fauna, baseada na memória coletiva da comunidade escolar da Aldeia Limão Verde (Tabela 1).

Na oficina participativa e nas turnês guiadas, as/os participantes não foram separados em grupos focais; ao invés disso, o foco foi estimulá-las/os a participar e contribuir nas reflexões sobre os seres vivos de relevância. Isso se justifica pelo fato de que, nas comunidades dos Kaiowá, crianças, adultos e anciãos realizam as atividades em conjunto, e assim foi compreendido que o mais apropriado era realizar o diálogo em coletividade. Nesse sentido, entendeu-se que essa metodologia foi bastante adequada para o propósito desta pesquisa, de forma que, “. . . ao colocar os indivíduos como sujeitos do processo, desloca-se o eixo de poder, implicando novas capacidades de decisão, bem como desenvolve-se a confiança mútua entre os diversos segmentos e atores envolvidos” (Cordioli, 2001, p. 24).

As plantas e os animais aqui citados estão grafados primeiramente em kaiowá, constando entre parênteses o nome popular em português, seguido pela classificação biológica (ordem, família, gênero e espécie, quando possível).

Em relação ao retorno da pesquisa para a comunidade, é fato que esse processo representa mais do que uma questão ética, uma vez que possibilita a ampliação da construção do conhecimento a partir do compartilhamento de saberes e do engajamento nas demandas dos povos.



Tabela 1. Memória biocultural do povo Guarani-Kaiowá sobre as plantas e os animais presentes no *Tekoha Tapy Kora*, Amambai, Mato Grosso do Sul.

Etnoespécie (Nome popular)	Categoria de memória	Informações adicionais
Plantas		
<i>guapoy</i> (figueira)	Medicinal: dermatose	Parte da planta: casca
<i>guavira pytã</i> (guavira)	Alimentação: frutos Preditiva: gestação de crianças do sexo feminino	Parte da planta: fruto Parte da planta: fruto
<i>jatayva</i> (jatobá)	Medicinal: diarreia Alimentação: frutos Construção: casa	Parte da planta: casca Parte da planta: fruto Parte da planta: tronco
<i>jatei kaá</i> (macela)	Medicinal: anti-inflamatório, diarreia	Parte da planta: folha e flor
<i>kacare ka'a</i> (carqueja)	Medicinal: diabetes	Parte da planta: folha
<i>kangorosa, jyrejari</i> (cancerosa)	Medicinal: diarreia, cicatrização da pele, cefaleia, vômito, problemas digestivos	Parte da planta: planta inteira
<i>katu ara</i> (catuaba)	Medicinal: problemas no sistema digestório	Parte da planta: casca
<i>lorito pysã</i> (barbatimão)	Medicinal: diarreia, doenças do sistema reprodutor	Parte da planta: casca
<i>perova</i> (peroba)	Medicinal: diarreia, cefaleia, cicatrização de pele, dor de ouvido Construção: pilão Construção: casa Construção: cabo de ferramentas	Parte da planta: casca Parte da planta: tronco Parte da planta: tronco Parte da planta: tronco Parte da planta: tronco
<i>pikatĩ</i> (guiné)	Medicinal: epilepsia e inflamações em geral	Parte da planta: folha e raiz
<i>tajy</i> (ipê)	Medicinal: inflamação de garganta e problemas intestinais Preditiva: sexo da criança Construção: pilão Construção: casa	Parte da planta: flores Parte da planta: flores Parte da planta: tronco Parte da planta: tronco
<i>ysy</i> (breu)	Medicinal: diarreia, gripe, dor e inflamações em geral	Parte da planta: casca e seiva do tronco
<i>ysypo milombre</i> (cipó-milombre)	Medicinal: diarreia, febre, vômito, verminoses, cólica em geral	Parte da planta: planta inteira
<i>yvyrapo guasu</i> (algodãozinho-do-cerrado)	Medicinal: infecção nos sistemas urinário e intestinal, inflamação da garganta, febre e dor de cabeça	Parte da planta: raiz
<i>yvyra kyra</i> (pau-de-óleo)	Medicinal: cicatrização da pele Construção: lenha	Parte da planta: seiva Parte da planta: tronco
Animais		
<i>guaripi</i> (ema)	Medicinal: cicatrização da pele, bronquite	Parte do animal: gordura
<i>kapiuivá</i> (capivara)	Medicinal: bronquite Artesanato: colar	Parte do animal: gordura Parte do animal: dentes e ossos
<i>jataí</i> (jataí)	Medicinal: bronquite	Parte do animal: mel
<i>kaí</i> (macaco-prego)	Medicinal: dor de cabeça em crianças Preditiva: nascimento de criança benquista	Parte do animal: osso do crânio Parte do animal: osso do crânio
<i>mbói jari</i> (sucuri)	Medicinal: bronquite	Parte do animal: gordura
<i>mborevi</i> (anta)	Medicinal: bronquite	Parte do animal: gordura
tatu (tatu-galinha)	Medicinal: tumores em geral Artesanato: diversos	Parte do animal: gordura Parte do animal: carapaça
<i>tejuí</i> (lagarto)	Medicinal: bronquite e doenças na pele	Parte do animal: gordura



Assim, foi construído, junto aos Guarani-Kaiowá dessa aldeia, um calendário de ações que visa implementar e aprofundar a discussão acerca da importância da conservação/recuperação da floresta no território. As ações projetadas se voltam para a comunidade escolar, a partir de experiências pedagógicas, e chega até o poder público e à sociedade civil por meio de uma proposta de reflorestamento e melhoramento ambiental, através da construção de etnoquintais e viveiros de mudas.

A proposta de etnoquintais tem surgido a partir do diálogo entre a comunidade, a universidade e projetos de gestão ambiental e territorial, que têm sido construídos por outros povos em outras regiões do país. Essa demanda por etnoquintais emerge entre os Guarani-Kaiowá como uma ação frente ao amplo contexto de devastação ambiental atual em seus territórios. Para Almeida (2001), o importante é justamente poder detectar os processos sociais que permitem adequar a organização social indígena às pressões do colonialismo.

Desse modo, para os Guarani-Kaiowá, os etnoquintais são formas de recompor a vida, a biodiversidade e as relações ecossistêmicas, visto que sua construção perpassa pela busca por reconstruir vínculos e conexões da vida e, para isso, necessita de um olhar atento aos conhecimentos relacionados à cosmologia, às ciências indígenas, aos métodos de plantio, de colheita, à relação com os animais e as plantas tradicionais. Nesse sentido, diante do contexto atual, os etnoquintais se colocam como possibilidade de recomposição dos sistemas socioecológicos em uma microescala, da residência, como prática cotidiana e coletiva.

Dessa forma, as memórias, as narrativas e a discussão foram organizadas a partir das memórias bioculturais das *Nãnde Sy* e do *Nãnde Ru* e, posteriormente, foram incorporadas as narrativas referentes a professoras, professores e estudantes, com o intuito de revelar aspectos das relações desse povo com a floresta, nos âmbitos cosmológicos, ecológicos, culturais e territoriais.

Os resultados e a discussão estão organizados de forma que, primeiramente, são apresentadas algumas

dimensões das histórias e trajetórias do povo Guarani-Kaiowá, sendo tecidas algumas reflexões acerca da relação entre esse povo e a floresta, que antes era presente e hoje se vê aniquilada pela fronteira moderna colonial. Somam-se a isso as reflexões sobre os problemas, os conflitos e as violências enfrentados, decorrentes do projeto político de colonização e da política de Estado, com a expansão da mercantilização e a monopolização da terra para o latifúndio extrativista nas dimensões dos territórios tradicionais, sobretudo pelo modelo predatório do agronegócio.

Posteriormente, esboça-se uma reflexão sobre as memórias bioculturais desse povo com a floresta, tendo como foco aspectos etnobiológicos, sob o pano de fundo da cosmovisão guarani-kaiowá. Essa última seção está subdividida em dois subtítulos: “Memórias bioculturais do povo Guarani-Kaiowá sobre a floresta” e “*Arandu Ka’aguy*: conhecimento tradicional guarani e kaiowá como ciência indígena”.

A FLORESTA COMO DIMENSÃO DAS HISTÓRIAS E TRAJETÓRIAS DO POVO GUARANI-KAIOWÁ

O povo Guarani-Kaiowá ocupa atualmente a porção sul de Mato Grosso do Sul, na região Centro-Oeste do Brasil, dimensão na qual os *tekoha* (lugar onde se é) e os *tekoha guasu* são quase integralmente definidos pelos afluentes da bacia do rio Paraná, com exceção do rio Apa (Mota, 2015). De acordo com o antropólogo Levi Pereira (2004), o *tekoha* reúne de três a cinco parentelas, de modo que *guasu* é o adjetivo que significa grande. Então, a expressão *tekoha guasu* indica que o módulo organizacional é formado por várias parentelas, compondo comunidades específicas, inseridas em uma rede mais ampla de relações.

Essa dimensão é reconhecida por este povo, segundo o pesquisador kaiowá Eliel Benites, como *Yy pyru’ã* (centro do mundo, ou umbigo da terra, ou ainda centro da terra). É esse território que compõe a origem do povo Guarani-Kaiowá, sendo considerado o território tradicional desse povo (Benites, 2014, 2021).



As experiências históricas e geográficas desse povo confluem, em grande parte, com ecossistemas da Mata Atlântica, dinâmica que se revela na autodenominação como *ka'aguy ygua* ou *ka'aguy rehegua* (povo da mata). A floresta é um espaço que envolve agentes que mantêm o equilíbrio do ecossistema e do território (João, 2011; Benites, 2020). De acordo com as anciãs e anciãos desses povos, os *tamõi kwera* (avôs) ou as *jari kwera* (avós), o significado de *ka'aguy ygua* refere-se não somente aos seres vivos da mata, mas também a outros seres que somente as/os xamãs conseguem enxergar através do dom espiritual. Um desses seres que compõem a mata é o *ka'aguy jary* (dono da floresta).

Nesse contexto, as memórias do território tradicional e a origem do povo estão presentes nas narrativas das lideranças espirituais (*Ñande Ru* e *Ñande Sy*) e possibilitam uma melhor compreensão e percepção sobre a grande sabedoria deste povo acerca de seus territórios de vida, bem como sobre a fauna, a flora e todos os seres que compõem as relações socioecológicas, cosmológicas e territoriais (Benites, 2014).

Cada espécie e lugar tem o seu dono e guardião particular, que, entre o povo Kaiowá, é denominado como *jara*. A floresta é uma categoria composta por diferenciações, patamares e múltiplos agentes político-espirituais que compõem seu equilíbrio, sendo que o seu manejo adequado necessita da ciência indígena, de seus conhecimentos e práticas ancestrais, além do estabelecimento de uma relação harmoniosa junto aos guardiões das espécies e dos lugares. Os *jara* são seres espirituais que cuidam da fauna, da flora e dos lugares habitados pelos coletivos humanos e não humanos, aguçando a sensibilidade de quem por ali caminha (Benites et al., 2021). O universo é composto por muitos domínios e cada um deles corresponde a um *jara* particular (João, 2011).

Toda dimensão, todo modo de ser e existir, envolve um campo relacional através do qual se produz o *ava reko* (modo de ser, viver e existir kaiowá) e uma comunicação-intercâmbio com o modo de ser dos guardiões – *teko jara* –,

que estão conectados a outros patamares existenciais, classificados, no pensamento euro-moderno, como pertencentes aos reinos dos seres vivos. Cada *teko jara* organiza um coletivo particular, produzindo espaço com paisagem também específica, que compõe a dimensão do *tekoha* e que está diretamente articulado ao *teko* (modo de ser) (Benites & L. Pereira, 2021).

Como observado por Benites et al. (2021), além do mundo perfeito e de seus respectivos guardiões/donos, existem outros mundos que são considerados como imperfeitos, os quais compõem a totalidade dos *ára* (tempo/cosmo):

Estes mundos são as moradas dos seres imperfeitos, onde habitam os grandes guardiões decompositores, os donos das doenças e da morte, que os *ñanderu* e *ñandesy* chamam de *jeguakaréi*, o guardião dos cataclismos universais. No seu domínio estão os grandes gafanhotos, os besouros, os grandes morcegos-dragão (*guaruje*) e outros grandes destruidores natos da perfeição do cosmo. Dona Amélia, uma grande *ñandesy* de Panambizinho, afirma que estes seres podem destruir as florestas, os rios e emitir nuvens de doenças mortíferas como forma de dominar o nosso mundo perfeito (Benites et al., 2021, p. 52).

Nessa multidimensionalidade espaço-temporal, a floresta, para o povo Kaiowá, é um agente central da cosmologia e das relações territoriais e socioecológicas, sendo composta por diversos seres que semeiam o equilíbrio e a convivência orgânica e harmoniosa nesse ambiente onde, tradicionalmente, se estabeleciam os cultivos, a caça e a coleta. Nessa perspectiva, a floresta se apresenta como um espaço de muitos patamares, muitos seres vivos, diversas divindades, distintas classificações, sendo composta por entidades relacionais que integram diversos mundos, entre eles o inframundo e o mundo espiritual ou supramundo (Escobar, 2015).

Assim, a *ka'aguy* (floresta), para o povo Kaiowá, é uma categoria ampla e complexa, de forma que o bom manejo da mata é atrelado aos conhecimentos tradicionais e espirituais, como a *ñembo'e* (rezas), a *jehovasa* (benedições) e a uma boa relação com os *jara* (protetores) das espécies que ali estão (Valiente, 2019). Desse modo, para esse



povo, são os *jara* (guardiões) os seres responsáveis pela harmonia e por proteger todas as espécies e lugares. Sob esse ângulo, o universo está repleto de muitos domínios e cada um deles corresponde a um *jara* particular, entre os quais se destacam o *yy jara* (dono da terra), o *y jara* (dono rio), o *ama jara* (dono da chuva), o *mymba jara* (dono dos animais), o *pytū jara* (dono da noite), o *ka'aguy jara* (dono da floresta) e tantos outros (João, 2011).

Nesse contexto, para muitos povos indígenas que vivem em territórios de floresta tropical, mais importante do que o valor utilitário das interações com a biodiversidade é a importância dessas relações na construção das cosmologias e cosmo percepções, assim como nas relações socioecológicas e territoriais, de forma que a territorialidade construída na interação com a diversidade não humana é o eixo estrutural para a multiplicidade de rituais cosmo-espirituais entre os povos da *Abya Yala* (América) (Agosto, 2018).

O pesquisador Carlos Fausto (2008), em diálogo com povos da Amazônia, enfatiza a importância da categoria indígena comumente aproximada em sua compreensão como 'dono' ou 'mestre' e como essa categoria transcende a expressão de uma relação que se reduz à propriedade e ao domínio. O autor destaca que a categoria e os seus recíprocos qualificam um modo de socialidade amazônica e as interações entre humanos, entre não humanos, entre humanos e não humanos e entre pessoas e coisas (Fausto, 2008).

Entre o povo Kaiowá, a categoria *jara* se aproxima também da expressão 'dono' e, assim como os povos amazônicos, não designa a categoria a uma relação de propriedade, mas de sociabilidade entre as relações humanas, não humanas e com o cosmos.

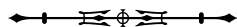
Contudo, essa relação entre o povo Kaiowá e os *jara* tem sido profundamente afetada pelas marcas e rastros da ocupação colonialista orquestrada pelos *karái* (brancos) e seu modelo predatório, latifundiário e colonialista, que provocou profundos processos de espoliações, desarticulações e fragmentações territoriais. Esse processo foi consumado pela imposição de territórios

heterônomos do Estado, a partir da Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870). A criação das reservas indígenas (1915-1928) aprofundou essa dinâmica colonialista e ocasionou o brutal deslocamento forçado dos coletivos para liberação das terras para o agronegócio (Valiente, 2019). Assim, esses processos remontaram à espoliação, à degradação e à aniquilação da biodiversidade local, bem como aprofundaram os processos de insegurança e instabilidade territorial desse povo.

Desde a primeira metade do século passado, a usurpação e a degradação impostas aos *tekoha* estão associadas ao desterro, ao intenso desmatamento e à instabilidade territorial, que visavam à expansão de políticas de Estado e da burguesia agrária-latifundiária.

Essa dinâmica ocasionou a extrema redução das áreas de cobertura vegetal nativa e aumentou o isolamento dos fragmentos florestais causados pela sucessiva diminuição de territórios. Toda essa estruturação das políticas de Estado e do neoextrativismo, na região Centro-Oeste do Brasil, se manifesta através de um amplo processo de monopolização e concentração de terra por grandes corporações, por meio do processo de arrendamento realizado por corporações do agronegócio. De fato, as políticas territoriais do Estado e a ofensiva neoextrativista se constituem nos principais agentes do genocídio, ecocídio e, conseqüentemente, da precarização territorial e da insegurança socioecológica do povo Kaiowá (Monfort & Gislotti, 2020).

A pesquisadora kaiowá Valdelice Verón destaca que são os próprios governos os primeiros exploradores dos territórios indígenas e que o Estado beneficia os invasores (arrendatários, madeireiros, garimpeiros, empresários, latifundiários e grileiros). Segundo a autora, há sempre um artifício legal do Estado para legitimar as invasões das terras indígenas, ". . . mas quando os Kaiowá e outros povos retomam suas terras tradicionais são criadas forças-tarefas policiais para expulsá-los" (Veron, 2018, p. 20). Essas violações constantes contra os povos indígenas têm seu âmago no progresso e desenvolvimento econômico do Brasil, ainda que ". . . às custas dos direitos humanos,



econômicos, políticos, sociais, culturais e ambientais dos povos indígenas” (Veron, 2018, p. 20).

Entretanto, se opondo à violência do Estado, do latifúndio e do agronegócio, o povo Guarani-Kaiowá constrói processos de resistência em distintos contextos territoriais, desde as reservas indígenas, as terras indígenas demarcadas, os acampamentos próximos às beiras de rodovias, até as áreas de retomadas dos *tekoha*. A inspiradora luta desse povo é construída a partir de diferentes estratégias comunitárias e intercomunitárias que fazem emergir ações coletivas autônomas em torno da luta pela valorização das memórias, pela recuperação socioterritorial e pela restauração socioecológica, tendo como base as formas de manejo tradicional (Benites, 2020; Benites et al., 2021).

As territorialidades autônomas confrontam radicalmente a fragmentação dos *tekoha*, a monopolização da terra e os cercos que representam as reservas indígenas. Confrontam, ainda, a expansão da devastação ocasionada pelo agronegócio no território ancestral, visto que a biodiversidade se encontra substancialmente reduzida nesses locais (Monfort & Gisloti, 2020).

Nesse processo de resistência histórica e permanente dos povos, emerge a força política-espiritual composta pela agência de muitos entes que compõem a dimensão da cosmopolítica. A categoria cosmopolítica começou a ser discutida por meio de contribuições da filósofa Isabelle Stengers (2018), tomando como princípio o fato de que a política se faz entre mundos e desde diferentes mundos, por isso a cosmopolítica é, para a autora, mais uma proposição do que propriamente um conceito.

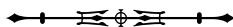
A categoria analítica foi apropriada por autoras/es como Bruno Latour e por etnólogas/os como Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro, que refletem sobre perspectivas que envolvem a relação entre o que se costuma denominar de xamanismo e política, ou, ainda, sobre as formas através das quais os tratos com o mundo não humano participam da constituição e da dissolução de pessoas e coletivos (Sztutman, 2019).

Sob esse prisma, em diálogo com Kopenawa e Albert (2019), o discurso cosmopolítico é também um discurso profético, uma leitura de situações e acontecimentos históricos por meio de elementos da cosmologia, dos conhecimentos, do modo de pensar a política e da memória de luta de um povo. Refere-se à possibilidade de pensar em outra forma de construir a política que não esteja subordinada ao dualismo natureza/cultura, nem reduzida à institucionalidade e à perspectiva de um só mundo, para muitas representações dele (Sztutman, 2019).

Para Stengers (2018) e Latour (2018), a política é tomada como uma imagem de experimentação através da qual o cosmos não é pensado como um fator de equivalência (perspectiva kantiana), mas sim como fator de equalização, que conecta e articula múltiplos mundos, entes, sentidos e significações; uma política a favor da multiplicidade (Sztutman, 2019). A cosmopolítica implica, assim, o reconhecimento da existência e das agências que permeiam mundos múltiplos e divergentes (Stengers, 2018).

Portanto, a categoria chama a atenção para as dimensões de diferentes mundos e de pontos de vista que estão numa disputa política e que possuem distintas referências (Pimentel, 2012a). Sob esse contexto, emergem críticas às estruturas de poder através dos discursos políticos dos povos originários, como a que foi caracterizada por Albert (1993) como uma “. . . crítica xamânica da economia política da natureza”.

Na situação de conflito, violência e resistência dos Guarani-Kaiowá, podemos refletir sobre o discurso xamânico em um contexto em que a floresta está devastada desde o século XX, e a luta é pela retomada de porções do *tekoha* e pela possibilidade de reaproximar os guardiões que se afastaram com a devastação da floresta pelos *karaí*. O povo Guarani-Kaiowá enfatiza a possibilidade de recuperação ambiental com a retomada dos *tekoha* e isso fica evidente de muitos modos no discurso profético, que permeia o movimento de luta pelo território, sobretudo através das vozes de grandes lideranças político-espirituais (Pimentel, 2012b, pp. 210-211):



Retomar as áreas de *tekoha* é, como se viu, recuperar hábitos e práticas dos antigos, hoje impossibilitadas pelo ambiente (cada vez mais) urbano das grandes reservas. Essas práticas dos antigos, justamente, dependem de elementos que nós designamos por “natureza”. Nesse sentido, mais uma vez, há uma relação direta entre a luta pela terra, o xamanismo e a política. Terra, aqui, é muito mais do que o mero suporte para a “produção” que nela veem os *karai*. De todo modo, o fato é que o projeto, teoria ou filosofia *kaiowá* da política passa, de forma decisiva, por aquilo que chamamos de natureza. E isso não apenas no sentido “romântico” identificado pelos fazendeiros, de uma “volta à natureza”. A natureza, essa multidão, é não somente o objetivo, ela é aliada no processo de luta pela terra.

Todo esse pluriverso de resistências e modos de pensar os processos de luta a partir de diferentes mundos também compõe o debate em curso no âmbito da ecologia política, a qual tem se consolidado como um campo que tem se debruçado sobre um compromisso epistêmico-político, buscando a compreensão do conflito e da relação de poder que abrange a luta de povos originários e de outros povos tradicionais pelo território e em defesa/recomposição da biodiversidade.

Na literatura antropológica de Paul Little (2006), o tratamento acadêmico, crítico, holístico, estratégico e público, no que tange aos conflitos socioambientais, é um leque de elementos da ‘política’ das práxis da ecologia política. Nesse processo, tem surgido a retomada da universidade como campo de diversidade de ciências, sendo ocupada por pesquisadoras/es indígenas, com produções e grandes contribuições para a perspectiva inter e multidisciplinar, como a ecologia política.

Sob essa ótica, Krenak (2018) definem o termo ecologia como um conjunto de referências e seres de um lugar específico. Para os povos originários, de diversos modos e olhares, a ecologia está relacionada a quem vive na floresta como floresta viva, respirando e inspirando. A floresta é a dimensão que possibilita a cultura, a vida material, a política pela resistência diante dos sistemas capitalista/colonialista. Para os autores, esses sistemas desmembram o humano da relação com o lugar e com os não humanos e constroem a individualização, rompendo com o coletivo (Krenak, 2018).

A relação entre o povo Guarani-Kaiowá e a floresta tem sido amplamente discutida em trabalhos acadêmicos, nas últimas cinco décadas, de modo que a literatura conta com uma série de discussões relevantes relacionadas à interação entre os Guarani-Kaiowá e os diversos elementos daquilo que os ocidentais classificam como ambiente. Desde a década de 70, etnógrafos tem deixado evidente que, sob a ótica guarani-kaiowá, as condições da terra são mais importantes que determinados espaços geográficos, ou seja, o que realmente importa são as possibilidades de viabilizar determinada ocupação do espaço, viabilizando uma específica e profunda relação com o território em questão (Melià et al., 1976).

O antropólogo Levi Pereira Marques, em suas pesquisas junto aos Guarani-Kaiowá, aponta para o fato de que, por esse povo residir permanentemente na floresta, praticando uma agricultura altamente especializada, ele foi fundamental para a história de contato com a sociedade nacional. O autor reflete que, até os meados do século XIX, somente poucos viajantes e exploradores se arriscavam a penetrar nas densas matas que cobriam o sul de Mato Grosso do Sul, visto que a região não oferecia nenhum atrativo, como minérios ou outro ativo econômico de importância. No entanto, segundo o autor:

Os fazendeiros e colonos tinham interesse em ocupar efetivamente as terras *kaiowá* e em poucos anos dizimaram a floresta. Hoje a floresta desapareceu quase completamente, “*karai roupa ñande ka’aguype* – os brancos comeram toda nossa floresta”, afirmam consternados os *Kaiowá*, enfatizando a irracionalidade da ocupação da região. Hoje em lugar da antiga floresta encontramos agricultura mecanizada e pastagens modernas. Com a mata desapareceu a caça, os remédios, os materiais para a construção de casas e dos objetos rituais. A terra infestada de gramíneas introduzidas na região pelos criadores de gado provoca o descontrole do fogo, resultando em queimadas gigantescas. O solo perdeu a fertilidade, não é mais possível praticar a agricultura itinerante, “já não existe mais animais e pássaros, a terra não produz mais, está cansada, a vida do índio ficou triste, esta terra deve desaparecer”, afirmam os *xamãs kaiowá* (L. Pereira, 2004, p. 7).



Sob essa mesma perspectiva, a historiadora Graciela Chamorro demonstra que, para o povo Guarani, a “... terra produz não só alimento, mas também inspiração para rezar e cantar” (Chamorro, 2008, p. 172). Desse modo, a conexão entre território, cosmologia e diversidade biológica é indissociável.

Estudos mais recentes, elaborados por pesquisadores/as guarani-kaiowá, demonstram essa forte conexão entre aspectos políticos, ecológicos e cosmológicos. O pesquisador kaiowá Marildo Pedro, em sua pesquisa de mestrado sobre etnozootaxia, afirma que:

Registrar aspectos cosmológicos e cosmopolíticos é uma forma de fortalecer e valorizar a multiplicidade de mundos, corpos, territórios e naturezas originalmente sustentáveis, já que o eixo central dessas relações se baseia na perspectiva da subversão da dicotomia humano/não humano e na contraposição da visão colonialista ocidental baseada na fissura ontológica e na dominação. Sob essa perspectiva, o povo Kaiowá possui uma relação profunda com os *mymba* (animais, bichos) que também vivem nos *tekohas* (territórios ancestrais/“lugar onde se é”), e dessa coexistência derivam suas histórias, trajetórias, ritos, políticas e ecologias (Pedro et al., 2022, p. 1).

Em caminho semelhante, a pesquisadora guarani-kaiowá Inair Gomes Lopes, em estudo sobre os saberes tradicionais e as práticas culturais associadas à atividade da caça, nos mostra que:

Em meio a tanta complexidade decorrente da invasão do *karai reko*, os diálogos, os momentos, as reflexões e a vivências na construção desse estudo foram de grande relevância para compreender aspectos bioculturais do povo Kaiowá em relação ao universo da caça. Assim, foi possível chegar numa prévia conclusão: as narrativas revelaram a magnífica importância da espiritualidade, centrada na natureza, como meio de construção da visão e interpretação de mundo por esse povo. Além disso, foi possível refletir que tal leitura de mundo está intrinsecamente associada ao observar, compreender e sentir o mundo natural entrelaçado ao mundo espiritual. Para os Kaiowá, todos os seres vivos são dotados de grande relevância no mundo natural e espiritual, portanto devem ser conhecidos e respeitados (Lopes & Gislotti, 2022, p. 97).

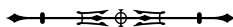
Portanto, com a compreensão da importância dos debates e das relações que estão sendo debatidas

pelo campo da ecologia política, e com a centralidade da categoria cosmopolítica, neste trabalho, analisamos as relações territoriais, socioecológicas e cosmológicas sob a perspectiva do que denominamos como ecologia cosmopolítica guarani-kaiowá.

A categoria ecologia cosmopolítica emerge a partir do entendimento de que há uma inseparabilidade entre as dimensões territoriais, socioecológicas e cosmológicas, de modo que as interações ou relações entre os diferentes elementos do cosmos incluem seres vivos, que realizam diferentes agências entre os mundos. Além disso, nesse âmbito, tem relevância os elementos de negociação, como as rezas, os cantos, as bênçãos e as celebrações; assim como são essenciais os elementos relacionados aos modos de cuidado e de produzir/cultivar a saúde, por meio da terra, da medicina tradicional, das ecologias ancestrais, dos modos de gestar a vida. Nessa dinâmica, também estão envolvidos todos os entes que compõem as lutas e os processos de resistência pela recuperação de seus territórios originários.

Essas sabedorias originárias são tecidas não só como consciências ecológicas, históricas e geográficas das comunidades e de diferentes gerações, mas também enquanto ciências nativas e milenares compostas pela totalidade da cosmovisão e da memória biocultural, de forma que são essas memórias que pavimentam a construção do território tradicional sociobiodiverso e equilibrado. Nesse sentido, essas relações constituem um eixo central da contra-colonização necessária e urgente, que retorna e fortalece a diversidade biocultural e os territórios ricos e diversos que construímos como humanidade (Agosto, 2018). Para o autor quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015), se a colonização envolve os processos de invasão, roubo, etnocídio, genocídio, e ecocídio, a contra-colonização realizada pelos povos indígenas e africanos abrange os processos de defesa dos territórios e de todas as formas de vida humana e não humana que nele vivem.

Dessa forma, é em meio a esse processo importante de resistência e complexidade socioecológica e territorial



que almejamos registrar, refletir e discutir sobre as memórias bioculturais que o povo Guarani-Kaiowá teceu junto à floresta e aos seres que a coabitam. De fato, é importante ressaltar que existe uma lacuna no que tange informações no sentido de discutir dados etnobiológicos que olhem com relevância para aspectos cosmológicos e, principalmente, políticos dos povos em foco. Assim, entendemos que muita importância tem sido atribuída ao valor utilitário nas pesquisas sobre a relação humana com a biodiversidade, em detrimento do registro e da reflexão a partir das diversas relações socioecológicas e territoriais dos povos indígenas.

Assim, este artigo registra e analisa as memórias bioculturais do povo Guarani-Kaiowá sobre a floresta, a fauna e a flora e os demais seres, tendo como foco a cosmologia e a cosmopercepção desse povo e considerando como pano de fundo a autodeterminação ontológica e política dos Guarani-Kaiowá.

MEMÓRIAS BIOCULTURAIS DO POVO GUARANI-KAIOWÁ SOBRE A KA'AGUY (FLORESTA)

Anastácio Peralta, educador e pesquisador guarani-kaiowá, em seu trabalho sobre *kokuê* (roças tradicionais), pontua que:

Historicamente nossos ancestrais sempre alimentaram os europeus desde que chegaram até nossas terras. As missões jesuíticas foram abastecidas de alimentos e remédios tradicionais, advindos do trabalho e produção agrícola dos antepassados, no entanto, hoje são vistos como improdutivos. Para combater este discurso pejorativo é que descrevo a forma de produção de meu povo e assim dizer que a Mãe Terra nos dá o que necessitamos e queremos vesti-la novamente com sua ornamentação natural: a mata (Peralta, 2014, p. 19).

Os diálogos e as entrevistas revelaram que, nas memórias originárias da *Ñande Sy* (rezadora) Adelaide, todo o território kaiowá era repleto de florestas e mata densa. Havia uma diversidade incrível de árvores, animais, rios e cachoeiras, que foram aos poucos desaparecendo. Na visão dessa *Ñande Sy*, o egoísmo dos *karaí* (não indígenas) foi o grande responsável pela destruição da

floresta, sendo que, para ela, o modo de viver do não indígena é contrário à coletividade, contribuindo para a desvalorização das riquezas naturais.

Segundo esta rezadora, desde a chegada dos colonizadores/invasores o processo de derrubada das florestas se iniciou e, desde então, o desmatamento não parou. Contudo, a rezadora enfatiza que, apesar de toda destruição da vegetação nativa, ainda existe, na região da aldeia, algumas áreas com remanescentes florestais, fundamentais para a dinâmica do modo de vida do povo Guarani-Kaiowá. Para ela, esta é a chave da sustentabilidade kaiowá, ou seja, olhar para as riquezas que a mata oferece, sem o olhar ganancioso, e reconhecer que a floresta é a grande mãe que sustenta e dá abrigo para seus filhos:

Muita floresta daqui hoje já não tem mais. Vieram sem dó, tirando tudo que encontravam pela frente para vender a madeira, para fazer lavoura. Tiraram quase tudo. Tinha muita floresta aqui antes. Mas também hoje já está mais diferente que antes. As áreas que antes estavam bem desmatadas e feias hoje já se encontram mais verdes e com vida e alguns animais que antes não apareciam, agora já começam a ser vistos novamente. As florestas são fontes de vida e os *karaí* não sabem reconhecer isso. É por isso que desmatam e matam todas as plantas e animais sem dó no coração (*Ñande Sy* Adelaide, comunicação pessoal, 2020).

De fato, o processo compulsório de reservamento (por meio das reservas indígenas), a invasão e mercantilização das terras e a expansão do extrativismo foram resultantes do modelo de precarização instituído contra as relações do *ymaguare* (tempo antigo), onde as florestas ainda existiam, até serem brutalmente usurpadas com a territorialização de intensivas e agressivas monoculturas (Seraguza, 2018).

Em confluência, a *Ñande Sy* Amélia expressa, em suas reflexões, a manutenção da mata e da biodiversidade local como elemento primordial para a manutenção do modo de vida guarani-kaiowá. A rezadora aponta para a importância da valorização e do fortalecimento dos conhecimentos tradicionais sobre a fauna e a flora, além de reivindicar que esses conhecimentos estejam presentes no currículo das escolas indígenas:



Manter a mata de pé é muito importante para o Guarani-Kaiowá. A mata nos presenteia com tudo que precisamos para viver bem, com saúde e com a cabeça boa. Ela é como nossa coluna vertebral. Sem a mata acontece desequilíbrio entre as crianças e os jovens. A mata também nos ensina muita coisa. A gente precisa parar e ouvir o que ela tem para nos falar. E não é com qualquer pessoa que ela fala, mas a *Nande Sy* e o *Nande Ru* conseguem ouvir. A gente sabe a linguagem da mata, não é qualquer um que sabe. As escolas também precisam ouvir o que os anciãos têm a falar. Na escola não pode ter só o conhecimento do branco. Precisa ter o conhecimento tradicional guarani-kaiowá (*Nande Sy* Amélia, comunicação pessoal, 2020).

As reflexões da *Nande Sy* Amélia se soma ao coro entoado pelo pesquisador Isaque João e pelo *Nande Ru* Ava *Nomoandyja* Atanásio Teixeira, que buscam levar para a educação escolar indígena reflexões acerca da perda da diversidade dos sistemas socioecológicos, ocasionada pelos impactos sociais e ambientais gerados pelo agronegócio nos território dos Guarani-Kaiowá (João, 2011; *Nomoandyja*, 2021).

Ainda nesse mesmo contexto, o *Nande Ru* (rezador) Eduardo reconhece os ecossistemas diversos no território kaiowá e explica que o *ka'ati* (cerrado) exibe uma riqueza valiosa, abrigando diversas plantas medicinais e frutíferas nativas. O rezador também aponta para a importância do *porã rupa* (brejo) como o local onde se encontram os remédios tradicionais. De maneira semelhante, o rezador reconhece a *ka'aguy* (floresta) como um ecossistema de grande relevância, visto que esse *habitat* é ocupado por seres poderosos, como a *jaguetê* (onça), o *kai* (macaco) e outros animais de grande importância espiritual e cosmológica.

Todos os seres e toda mata têm a sua importância. O *ka'ati*, que é o cerrado, tem também muita riqueza. Plantas, remédios, frutas. O brejo também, esse é mais importante ainda como remédio. O brejo é *porã rupa*, a cama dos remédios. Mas as *ka'aguy*, as florestas, são o lugar mais importante para os Kaiowá. É como o palácio do presidente. Ali na mata moram os poderosos, como a onça, o macaco e os outros animais mais ativos, fortes e poderosos que nos dão a força espiritual (*Nande Ru* Eduardo, comunicação pessoal, 2020).

Sob outra perspectiva, as oficinas participativas e as turnês guiadas foram desenvolvidas em duas ocasiões (outubro de 2019 e janeiro de 2020). Na primeira, participaram cinco estudantes e sete educadoras/es e, na segunda atividade, participaram seis estudantes e cinco educadoras/es. A idade do grupo de estudantes variou de sete a 17 anos e do grupo de educadoras/es variou de 21 a 43 anos.

Assim, as oficinas participativas realizadas com a comunidade escolar (professoras/es e estudantes) revelaram que, para as/os educadoras/es, os conhecimentos relacionados à flora, à fauna e à sustentabilidade ambiental precisam ser construídos considerando aspectos culturais e espirituais específicos do povo Guarani-Kaiowá. Esses temas, em contraposição à educação escolar indígena, que é imposta pelo Estado, precisam estar alinhados à educação indígena, ou seja, àquela ofertada pela família/comunidade.

As relações entre plantas, animais e tudo estão intimamente ligadas com a comunicação espiritual adquirida através da *Arandu Ka'aguy*, ou seja, a nossa educação indígena kaiowá. Essa é diferente da educação escolar indígena, que foi pensada pelos *karaí* e articulada pelo Estado, que mistura a ciência dos brancos com a nossa ciência. Na nossa ciência indígena kaiowá, a natureza não se separa de nós e a terra é a nossa Grande Mãe (professora kaiowá, comunicação pessoal, 2019).

Durante os diálogos, as/os professoras/es ressaltaram aspectos bastante interessantes sobre a cosmovisão guarani-kaiowá, pautada nas relações construídas entre os seres vivos e os seres espirituais, que são os guardiões de todas as formas de vida. Para os Guarani-Kaiowá, esses seres são conhecidos como *jara* e são imprescindíveis para a manutenção da biodiversidade:

Os *jara* são essenciais para manter toda a forma de vida do nosso planeta. São esses seres que orientam toda a dinâmica da vida no mundo Guarani-Kaiowá. Tudo está conectado a esses seres espirituais, que são os guardiões de toda a biodiversidade na Terra. É preciso saber se comunicar e respeitar esses seres para que o equilíbrio natural seja mantido. Se houver desrespeito em relação aos *jara*, eles irão desaparecer e junto deles irão sumir também todas as outras formas de vida (professora kaiowá, comunicação pessoal, 2019).



No que tange aspectos relacionados à biodiversidade, se faz necessário observar que a cosmovisão dos Guarani-Kaiowá não segrega a fauna e a flora, como ocorre na ciência ocidental. Desse modo, para os Guarani-Kaiowá, “. . . existem categorias que expressam redes classificatórias, conforme o interesse na produção da pessoa e de seu ser social pleno, nas quais o vegetal e o animal são vistos como intermediador da relação com os guardiões (*teko jara*), que compõem os diversos lugares do *tekoha* (aldeia, território) (Pavão et al., 2021, p. 189).

Desse modo, de acordo com a pesquisadora guarani-kaiowá, a flora e a fauna são compostas por:

Seres que possuem almas e o estado aparente do animal ou vegetal é apenas uma miragem limitada dos humanos de enxergar a dimensão incompleta dos ecossistemas, onde o mundo físico é apenas uma parte da totalidade da existência. O mundo “natural”, entendido pelos povos indígenas Guarani e Kaiowá, é repleto de diferentes plantas e animais conforme a presença de seus guardiões que cuidam e proliferam cada espécie numa dinâmica de movimento (Pavão et al., 2021, p. 189).

Desse modo, estar próximo dos *jara* no processo da existência produz o *teko araguyje* (vida sagrada), formando a aldeia sagrada como condição da existência. Assim, para os Guarani-Kaiowá, a vida é produto da presença dos grandes guardiões perfeitos no *tekoha*, onde cada ser vivo é o reflexo da força e da perfeição dos grandes guardiões de caráter perfeito. Por isso, a fauna, a flora, os fungos, as bactérias e todos os tipos de seres vivos são representantes do seu próprio guardião no mundo terreno (Benites et al., 2021).

Sob essa perspectiva, como forma de valorizar as memórias bioculturais de plantas e animais, confeccionamos a Tabela 1, que apresenta os registros de espécies da fauna e da flora citadas durante as atividades participativas construídas junto à comunidade. Foram listadas dezesseis espécies de plantas e oito espécies de animais de importância sócio/cosmo/ecológica, que se mostraram presentes nas memórias dos Guarani-Kaiowá.

Confeccionamos esta tabela contendo a etnoespécies, a categoria da memória (medicinal, alimentação, construção, preditiva, artesanato e lenha) para cada espécie da fauna e da flora citadas (Tabela 1).

A rica diversidade da memória biocultural dos Guarani-Kaiowá a respeito da flora e da fauna é revelada através das relações com esses seres, que vão desde a relação cosmológica, cultural, utilitária, mas, principalmente, através da relação medicinal, por meio das *mymba kyra* (gorduras animais) e das *pohã ñana* (plantas medicinais).

De fato, essa relação íntima, complexa e profunda é expressa nas narrativas dos Guarani-Kaiowá, que associam a sustentabilidade da existência desse povo à dinâmica coevolutiva das relações entre os seres que compõem o território. Assim, todos os seres que habitam a mata são elementos importantes para a manutenção da vida desse povo, ou da sustentabilidade da existência. Nessa perspectiva, há que se considerar ainda que, para muitos povos indígenas, os seres da flora e da fauna são também humanos ou espíritos com os quais se constrói uma relação orgânica, buscando-se manter integração e equilíbrio, sendo, inclusive, importantes na medicina tradicional.

ARANDU KA'AGUY: CONHECIMENTO TRADICIONAL GUARANI E KAIOWÁ COMO CIÊNCIA INDÍGENA

As conversas realizadas junto ao rezador *Ñande Ru* Eduardo foram de grande importância para aprofundar as reflexões sobre a importância dos conhecimentos tradicionais para o fortalecimento da ciência originária dos Guarani-Kaiowá. O rezador pontuou, em diversos momentos, que esses conhecimentos e essa ciência são específicos e, quando transmitidos geracionalmente, atuam em sinergia para garantir a existência do *teko ava* (modo de existir dos Guarani-Kaiowá).

O rezador *Ñande Ru* Eduardo relata que os conhecimentos tradicionais formam uma grande



teia, sustentada por alguns eixos que se comunicam entre si. Nessa teia, o mundo biofísico juntamente com outros elementos, como o ar, a água, a terra, o fogo, a fauna, a flora e os demais seres, coabitam a terra de forma respeitosa e harmoniosa. O *Ñande Ru* Eduardo ainda aprofunda a reflexão pontuando que essa interconexão de seres e da vida é fortalecida pelos conhecimentos tradicionais materializados em rezas, rituais e celebrações.

O conhecimento tradicional dos Guarani-Kaiowá é enorme e é através dele que guardamos o segredo do nosso bem viver. E vai passando dos anciões para as crianças em um ciclo de conhecimento. Está tudo interligado em cinco eixos: o ar, a água, a terra, o fogo e a mata. Montanhas, floresta, rios, brejos, cerrado, tudo interligado. E as rezas é a teia que fortalece e fazem valer esse conhecimento. Nesse momento, falamos com as sementes, com a chuva, com a terra. É essa ligação que faz os *jara* permanecerem por perto e, assim, garante a sobrevivência de todos os seres vivos (*Ñande Ru* Eduardo, comunicação pessoal, 2020).

Nesse contexto, a dimensão cosmológica do conhecimento tradicional é uma categoria com muitos patamares, classificações e diversidade de sentidos, ações e percepções que interagem entre si. Para o pesquisador kaiowá Eliel Benites (2020), o mundo cosmológico é percebido como *Ypy* (origem; ancestral; matriz; seres/coisas originais/primordiais que geram outros seres), na raiz que mantém as relações entre o mundo e o universo, interligado à beleza e à complexidade. O efeito dessas forças compõe a dinâmica da Terra. Nessa expressão de mundo dos Guarani-Kaiowá, o equilíbrio é alcançado, sobretudo, através da intervenção das rezas.

Ainda sobre o conhecimento tradicional, o rezador *Ñande Ru* Eduardo aponta para a vital importância do conhecimento tradicional no cotidiano e na construção do modo de ser Guarani-Kaiowá, levando-se em conta que esse conhecimento está implícito desde as atividades mais básicas, como o plantio de alimentos, até nas atividades mais específicas, como o tratamento de determinada enfermidade.

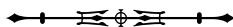
Através do conhecimento tradicional dos Guarani-Kaiowá sabemos a época certa de plantar o alimento certo. Não é em qualquer época que pode plantar qualquer coisa. E antes de plantar precisa observar o vento, e não só isso. A fase da lua também é importante. Tudo precisa ser observado. Até tem época correta para tirar o graxo dos animais que curam. É entre agosto e novembro (*Ñande Ru* Eduardo, comunicação pessoal, 2020).

Assim, de acordo com a pesquisadora kaiowá Valdelice Verón, este povo pertence a um território ancestral onde, além de se desfrutar do que é concedido pela Mãe Terra, há o dever de cuidar, defender e proteger os elementos dos ecossistemas; e esse respeito mútuo é aprendido através da interpretação do conhecimento tradicional. “Durante todo o tempo de nossa vida, aprendemos, com nossas anciãs, a interpretar a voz da natureza, através das manifestações e reações climáticas do tempo e do espaço” (Veron, 2018, p. 18).

Desse modo, fica evidente que sociedades, guardiões, territórios e jeito de estar, ser e viver compõem um todo interdependente com dinâmicas de coevolução entre as práticas culturais, espaciais e ecossistêmicas (Maffi, 2007; Krenak, 2018). Nesse sentido, de acordo com o *Ñande Ru* Eduardo, os conhecimentos tradicionais perpassam outros aspectos sociais e também fornecem orientações para as famílias:

Se a floração do ipê se antecipa, a seriema aparecer e o pôr de o sol apresentar uma cor bem avermelhada com reflexos amarelados, os casais precisam fazer *jehovasa* junto com o *Ñande Ru* para evitar as tentações, ou seja, as paixões iludidas. Assim, o *Ñande Ru* consegue fazer a tentação ser passageira. Então, a educação no contexto familiar se relaciona com a comunicação com a natureza, onde no convívio do ser humano com a natureza existe uma ligação muito forte com os *Ka'aguy jarakuera* (donos e guardiões da mata), que, para o Guarani-Kaiowá, através deles que adquirimos uma força muito grande, como a reza, os conhecimentos dos remédios das plantas medicinais. Essa é a maneira de estar bem com seu povo, sua família e ter o bem-estar da saúde dos filhos, ou seja, o *Teko Porã* e *Teko Resai* (*Ñande Ru* Eduardo, comunicação pessoal, 2020).

O pesquisador kaiowá Eliel Benites destaca que o mundo para o povo Guarani-Kaiowá é constituído a



partir de uma conexão entre o mundo físico e espiritual, emergindo uma relação que se percebe através da sensibilidade das linguagens da floresta, da terra, dos rios e de outros elementos do mundo. A diversidade de linguagens existentes na natureza compõe também as linguagens dos Guarani-Kaiowá, de forma que “. . . estar em constante ligação com esta rede de equilíbrio da natureza é o papel fundamental da nossa atuação, a partir da postura de um corpo espiritualizado” (Benites, 2014, p. 57).

O rezador *Ñande Ru* Eduardo relata a importância dos conhecimentos tradicionais relacionados às rezas e aos rituais, de modo que, para o rezador, o poder das plantas medicinais só pode ser acessado por meio das rezas e da comunicação com os guardiões de cada ser vivo que compõe a biodiversidade. Essa comunicação é essencial para a dinâmica da vida dos Guarani-Kaiowá.

A reza é muito importante para fazer com que alcancemos o poder das plantas medicinais. Toda planta é medicinal para nós, Kaiowá, desde que seja cultivada e colhida de forma tradicional, orientado sempre pelos *Ñande Ru*. Com a reza, nos conectamos com os *jara kuera*, cada planta com o seu, cada animal com o seu, cada rio com o seu... Na reza, sabemos o que pode curar, o que pode caçar, onde pode ir, de acordo com o tempo indicado pela fala do *Ñande Ru* com os *jara* (*Ñande Ru* Eduardo, comunicação pessoal, 2020).

Nessa perspectiva, o corpo espiritualizado é semeado pelas relações com os *Ñande Ru* e *Ñande Sy*, através de suas especialidades que se manifestam na reza e no canto, onde se personifica o seu *nhe'engary* (alma/palavra) (João, 2011). De acordo com Benites (2014), os cantos são como trilhas pelas quais torna-se possível visualizar o *tape rendy* (caminho iluminado), que move até a morada dos deuses para fortalecer o conhecimento na condução do povo. Cantar é a forma de ressoar versos com belas palavras que manifestam, de maneira harmoniosa, as linguagens e as belezas da biodiversidade, do território e das pessoas. Estes são momentos de transe em que se entrecruzam passado, mundo espiritual e presente, para imaginar a construção do futuro. Assim, de

acordo com o pesquisador kaiowá, os cantos e as rezas são os principais elementos de cuidado mútuo com a floresta e com os seres que a habitam.

Os diálogos realizados junto ao rezador *Ñande Ru* Eduardo revelaram aspectos da pedagogia da educação indígena dos Guarani-Kaiowá, que é construída a partir de uma teoria e uma metodologia própria, nativa e originária. Esse processo de ensino-aprendizagem é transmitido geracionalmente durante as atividades cotidianas, em celebrações, rituais e eventos realizados de forma comunitária.

A ciência nativa, indígena, tem um jeito de se fazer próprio que vem de muito tempo de experiência, de cultivo. E assim ela vai se construindo a cada geração. Desde criança, o Kaiowá é ensinado a viver dentro das normas daquele seu *tekoha* e só quem vive ali sabe o valor dessa ciência nossa para manter o nosso modo de viver (*Ñande Ru* Eduardo, comunicação pessoal, 2020).

De modo crítico e incisivo, o rezador *Ñande Ru* Eduardo reconhece que a ciência indígena e os conhecimentos tradicionais foram muito negligenciados no passado pelo mundo não indígena, contudo, o rezador afirma que atualmente a situação tem se invertido, de modo que se tem observado um interesse crescente, por parte de escolas e universidades, relacionado aos conhecimentos tradicionais dos Guarani-Kaiowá. O *Ñande Ru* ainda reflete que, em muitas comunidades, os conhecimentos tradicionais se encontram pouco valorizados e conclui que a valorização da língua materna é uma ferramenta de grande relevância para o fortalecimento das ciências indígenas.

Os *karaí* não sabem entender o valor da ciência indígena, do nosso conhecimento próprio, específico. Mas agora parece que vem mudança. Eu vejo mesmo algo mudando. A universidade, as escolas estão ficando interessadas no nosso conhecimento milenar. Isso é muito bom, porque em algumas famílias kaiowá o conhecimento tradicional já está sendo deixado de lado e para isso não acontecer precisa manter a língua, que é a essência do nosso conhecimento (*Ñande Ru* Eduardo, comunicação pessoal, 2020).



Nesse sentido, é fato que a agressividade da racionalidade integracionista imposta pela sociedade *karai* (branca) tem violado também os métodos de construção e compartilhamento de saberes, buscando tornar o conhecimento tradicional fragilizado. Em contraposição a isso, os Guarani-Kaiowá têm fortalecido espaços autônomos e comunitários que buscam potencializar esses saberes e a oralidade, valorizando os conhecimentos culturais, cosmológicos, territoriais e socioecológicos. Nesse sentido, esses saberes e linguagens também constituem as relações cosmológicas e a memória biocultural dos territórios indígenas (Pavão et al., 2020).

Sob essa ótica, um importante compromisso reivindicado por este povo é o de fortalecer o registro de memórias por meio da oralidade, tão vital na sociedade indígena, bem como o registro escrito a partir das narrativas do próprio povo. Esse foi o principal motor que motivou a realização do presente estudo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O povo Guarani-Kaiowá compreende que, para a comunidade florestal se manter equilibrada e em harmonia, é importante a presença dos guardiões espirituais como agentes políticos que compõem as lutas pela terra ancestral, pela defesa e pelo retorno da floresta. Expressam claramente um entendimento a respeito da indiscernibilidade e do respeito mútuo entre humano e não humano. A relação multiespecífica é composta pelo equilíbrio proferido entre os *jara* (donos), o *ñembo'e* (rezas), o *mborahéi* (cantos) e o *jehovassa* (bençãos).

Nessa perspectiva, o povo Guarani-Kaiowá tem uma relação particularmente profunda com os ecossistemas da floresta, e suas cosmovisões e percepções se mostram profundamente interconectadas, de forma a compreender os seres humanos como sendo apenas uma parte de uma comunidade muito mais ampla. Assim, a flora, a fauna, assim como todos os outros

seres vivos (biológicos, não biológicos e espirituais) são de vital importância para o território, já que compõem a multidimensionalidade da terra e constroem relações com outros seres que ali coabitam.

Pudemos observar que a base material, cosmológica e espiritual do conhecimento dos Guarani-Kaiowá é substancialmente complexa, e profunda e as memórias bioculturais reveladas pelas/os participantes desta pesquisa acrescentam muitas informações relevantes relativas aos ecossistemas habitados pelos Guarani-Kaiowá. Toda a complexidade dessas relações se revela no entendimento de que a floresta é permeada de espíritos e guardiões/as das mais diversas ordens e classificações, onde a ecologia está associada a um conjunto de referências históricas, socioecológicas, geográficas e cosmológicas.

Assim, entendemos que as ações construídas em torno da restauração ecológica devem ter como princípios as relações cosmológicas, socioterritoriais e ecológicas deste povo, de forma que a luta pela retomada dos territórios seja o ponto-chave para que as florestas presentes nos territórios possam ser protegidas e restauradas.

No território dos Guarani-Kaiowá, pulsam as marcas da destruição ambiental ocasionada pelo perverso modelo de agronegócio, que dizima diversas formas de vida e afeta como um todo o modo de viver desse povo. Diante disso, acreditamos que a busca por entender os processos que feriram a sociobiodiversidade e os territórios seja de extrema relevância para que se construam estratégias efetivas de restauração e conservação de sistemas sócio/eco/cosmológicos.

Esperamos que este trabalho possa aprofundar aspectos fundamentais a respeito dos elementos que compõem a Mata Atlântica para o povo Guarani-Kaiowá do *Tekoha Tapy Kora*, Aldeia Limão Verde, a fim de contribuir na construção de estratégias de autogestão territorial, bem como de restauração ambiental, pensada, articulada e executada a partir da compreensão cosmo/biogeográfica desse povo.



REFERÊNCIAS

- Agosto, P. (2018). Modernidad/colonialidad, extractivismo y memoria biocultural: en busca de los caminos perdidos. *Revista Kavilando*, 10(1), 225-235.
- Albarez, J. L. (2018). *Madeiros e demais aventureiros em meio à modernização conservadora na região cone sul de Mato Grosso do Sul (1970-1990)* [Tese de doutorado, Universidade Federal da Grande Dourados]. <https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2019/03/Albarez-Jocimar-L.-Madeiros-e-demais-aventureiros-Tese-2018.pdf>
- Albert, B. (1993). L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature. *L'Homme*, 33(126-128), 349-378. https://www.persee.fr/doc/hom_04394216_1993_num_33_126_369644#:~:text=chute%20du%20ciel
- Albuquerque, U. D., Lucena, R. D., & Cunha, L. V. F. C. (2010). *Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica*. Nupeea.
- Almeida, R. F. T. D. (2001). *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowa-Nandeva como experiência antropológica*. FIOCRUZ.
- Benatti, L. A. C., Costa, R. B., Brand, A. J., & Roa, R. A. R. (2010). O conhecimento tradicional e os recursos naturais na reserva indígena Kaiowá e Guarani em Caarapó, MS. *Multitemas*, 38), 53-73. <https://www.multitemas.ucdb.br/multitemas/article/view/645>
- Benites, E. (2014). *Oguata Pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da Aldeia Te'yiku* [Dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco]. <https://site.ucdb.br/public/md-dissertacoes/13832-eleil-benites.pdf>
- Benites, E. (2020). Tekoha Ñeropu'ã: aldeia que se levanta. *Revista Nera*, 52), 19-38. <https://doi.org/10.47946/rnera.v0i52.7187>
- Benites, E. (2021). *A busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá* [Tese de doutorado, Universidade Federal da Grande Dourados]. <https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/handle/prefix/4591>
- Benites, E., & Pereira, L. M. (2021). Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser—teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani. *Tellus*, 44), 195-226. <https://doi.org/10.20435/tellus.vi44.745>
- Benites, E., Monfort, G., & Gislotti, L. J. (2021). Territorialidades originárias e a cosmologia Kaiowá e Guarani: auto-organização contra o agronegócio, os crimes socioambientais e a pandemia. *Espaço Ameríndio*, 15(2), 38-59. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.114322>
- Berkes, F. (2012). Implementing ecosystem-based management: evolution or revolution? *Fish and Fisheries*, 13(4), 465-476. <https://doi.org/10.1111/j.1467-2979.2011.00452.x>
- Brand, A. (1997). *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. PUC/RS.
- Brand, A. (2003). Biodiversidade, sócio-diversidade e desenvolvimento: os Kaiowá e Guarani no estado de Mato Grosso do Sul. In R. B. Costa (Org.), *Fragmentação florestal e alternativas de desenvolvimento rural na região Centro-Oeste* (pp. 175-204). Editora UCDB.
- Chamorro, C. G. (2008). *Terra madura Yvy Araguayje: fundamento da palavra Guarani*. Universidade Federal da Grande Dourados.
- Colman, R. S., & Brand, A. J. (2008). Considerações sobre território para os Kaiowá e Guarani. *Tellus*, 15), 153-174. <https://doi.org/10.20435/tellus.v0i15.166>
- Cordioli, S. (2001). *Enfoque participativo: um processo de mudança. Conceitos, instrumentos e aplicação prática*. Gênese.
- Corrêa, C. N. (2018). *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília]. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/34103>
- Cusicanqui, S. R. (1993). La raíz: colonizadores y colonizados. In X. Albó & R. Barrios (Eds.), *Violencias encubiertas en Bolivia: cultura y política* (Tomo 1, pp. 27-123). CIPCA Aruwiyiri.
- Diegues, A. C. (2019). Conhecimentos, práticas tradicionais e a etnoconservação da natureza. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 50), 116-126. <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v50i0.66617>
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de Antropología Social*, 41), 25-38.
- Fa, J. E., Watson, J. E., Leiper, I., Potapov, P., Evans, T. D., Burgess, N. D., & Garnett, S. T. (2020). Importance of Indigenous peoples' lands for the conservation of intact forest landscapes. *Frontiers in Ecology and the Environment*, 18(3), 135-140. <https://doi.org/10.1002/fee.2148>
- Fausto, C. (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2), 329-366. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
- Gadgil, M., Berkes, F., & Folke, C. (2021). Indigenous knowledge: from local to global. *Ambio*, 50(5), 967-969. <https://doi.org/10.1007/s13280-020-01478-7>
- Garnett, S. T., Burgess, N. D., Fa, J. E., Fernández-Llamazares, Á., Molnár, Z., Robinson, C. J., ... Leiper, I. (2018). A spatial overview of the global importance of Indigenous lands for conservation. *Nature Sustainability*, 1(7), 369-374. <https://www.nature.com/articles/s41893-018-0100-6>



- João, I. (2011). *Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados].
- Johnson, J. T., Howitt, R., Cajete, G., Berkes, F., Louis, R. P., & Kliskey, A. (2016). Weaving Indigenous and sustainability sciences to diversify our methods. *Sustainability Science*, 11(1), 1-11. <https://doi.org/10.1007/s11625-015-0349-x>
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2019). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2018). Ecologia política. *Ethnoscientia: Revista Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia*, 3(2), 1-2. <http://dx.doi.org/10.18542/ethnoscientia.v3i2.10225>
- Latour, B. (2018). Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (68), 428-441. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p427-441>
- Leff, E. (2015). Ecologia política: uma perspectiva latino-americana. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35, 29-64. <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v35i0.44381>
- Little, P. E. (2006). Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico. *Horizontes Antropológicos*, 12(25), 85-103. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832006000100005>
- Lopes, I. G., & Gisloti, L. J. (2022). A caça e os caçadores kaiowá da aldeia Pirakua: uma reflexão na perspectiva da etnobiologia. *Ethnoscientia-Brazilian Journal of Ethnobiology and Ethnoecology*, 7(2), 79-100. <http://dx.doi.org/10.18542/ethnoscientia.v7i2.12749>
- Maffi, L. (2007). Biocultural diversity and sustainability. In J. Pretty, A. Ball, T. Benton, J. Guivant, D. Lee, D. Orr, M. Pfeffer & H. Ward (Eds.), *Sage Handbook on Environment and Society* (pp. 267-277). Sage Publications.
- Martins, E. S. (2015). O papel das lideranças tradicionais na demarcação das terras indígenas Guarani e Kaiowá. *Tellus*, 15(29), 153-172. <https://doi.org/10.20435/tellus.v0i29.363>
- Martins, E. S., Monfort, G. C., & Gisloti, L. J. (2020). Conhecimentos indígenas, autonomias e lutas anti-coloniais Kaiowá e Guarani contra a necropolítica e o agronegócio. *Revista Terra Sem Amos*, 1(2), 5-11.
- Melià, B., Grünberg, G., & Grünberg, F. (1976). Los Pai-Tavyterã-etnografia guarani del Paraguay contemporaneo. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, 9(1-2), 151-295.
- Monfort, G. C., & Gisloti, L. J. (2020). Necropoder e crimes socioambientais do agronegócio, lutas anticoloniais e resistências socioterritoriais kaiowá e guarani. *Boletín Geocrítica Latinoamericana*, 1, 138-157.
- Monfort, G. C., & Gisloti, L. J. (2022). A retomada epistemológica Kaiowá e Guarani: ciências indígenas, autonomias e lutas territoriais como eixos políticos. *Revista Inter Ação*, 47(1), 184-202. <https://doi.org/10.5216/ia.v47i1.71401>
- Mota, J. M. B. (2015). Territórios de resistência e práticas descoloniais: estratégias de luta Guarani-Kaiowá pelo Tekoha - Mato Grosso do Sul. *Revista de Geografia Agrária*, 10(20), 416-439. <https://doi.org/10.14393/RCT102026662>
- Mota Neto, J. C. (2015). *Educação popular e pensamento decolonial latino-americano em Paulo Freire e Orlando Fals Borda* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará]. <http://ppgedufpa.com.br/arquivos/File/TeseColares2015.pdf>
- Nazarea, V. D. (2006). Local knowledge and memory in biodiversity conservation. *Annual Review of Anthropology*, 35, 317-335. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123252>
- Ñomoandyja, A. T. (2021). *Cantos dos animais primordiais*. Editora Hedra.
- Ostrom, E., Janssen, M. A., & Anderies, J. M. (2007). Going beyond panaceas. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104(39), 15176-15178. <https://doi.org/10.1073/pnas.0701886104>
- Pavão, S., Lopes, I. G., Vilharva, K. N., Pedro, M. S., & Gisloti, L. J. (2020). Plantas medicinais dos povos Kaiowá e Guarani como possível prática complementar no enfrentamento dos sintomas da covid-19: conhecimento tradicional como arma contra a pandemia. *Revista Brasileira de Agroecologia*, 15(4), 4-17. <https://doi.org/10.33240/rba.v15i4.23271>
- Pavão, S., Lopes, I. G., Vilharva, K. N., Peralta, A., Pedro, M. S., Benites, E., & Gisloti, L. J. (2021). Flora medicinal Guarani e Kaiowá: conhecimento tradicional como forma de resistência. *Espaço Ameríndio*, 15(1), 160-196. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.105223>
- Pedro, M. S., Monfort, G. C., & Gisloti, L. J. (2022). Mymba ka'aguy ha tey'i rembikwa'a: as relações entre o povo Kaiowá e os animais. *Etnobiologia*, 20(1), 116-141. <https://revistaetnobiologia.mx/index.php/etno/article/view/454>
- Peralta, A. (2014). *A agroecologia kaiowá: tecnologia espiritual e bem viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal da Grande Dourados].
- Pereira, B. E., & Diegues, A. C. (2010). Conhecimento de populações tradicionais como possibilidade de conservação da natureza: uma reflexão sobre a perspectiva da etnoconservação. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, (22), 37-50. <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v22i0.16054>
- Pereira, L. M. (2004). O pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos. In R. Wright (Org.), *Transformando os deuses* (pp. 267-302). Editora da UNICAMP.



- Pereira, L. M. (2016). *Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado*. Universidade Federal da Grande Dourados.
- Pimentel, S. K. (2012a). Cosmopolítica kaiowá e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 4(2), 134-150. <https://doi.org/10.52426/rau.v4i2.81>
- Pimentel, S. K. (2012b). Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo].
- Porto-Gonçalves, C. W. (2012). A ecologia política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. *Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis*, 9(1), 16-50. <https://doi.org/10.5007/1807-1384.2012v9n1p16>
- Porto-Gonçalves, C. W. (2015). Amazônia enquanto acumulação desigual de tempos: uma contribuição para a ecologia política da região. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (107), 63-90. <https://doi.org/10.4000/rccs.6018>
- Reyes-García, V., & Benyei, P. (2019). Indigenous knowledge for conservation. *Nature Sustainability*, 2(8), 657-658. <https://doi.org/10.1038/s41893-019-0341-z>
- Santos, A. B. (2015). *Quilombos: modos e significações*. INCTI/UNB.
- Santos, A. S., Amado, L. H. E., & Pasca, D. (2020). “É muita terra pra pouco índio”? Ou muita terra na mão de poucos? *Conflitos fundiários no Mato Grosso do Sul*. Instituto Socioambiental.
- Sauma, J. F. (2016). Palavras carnavais: sobre re-lembrar e esquecer, ser e não ser, entre os Filhos do Erepecuru. *Revista de Antropologia*, 59(3), 150-173. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.124811>
- Seraguza, L. (2018). Em tempos de fins: reservamento, retomadas e as múltiplas formas Kaiowa e Guarani de Composição. *ACENO - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5(10), 223-240. <https://doi.org/10.48074/aceno.v5i10.7336>
- Stengers, I. (2018). A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (69), 442-464. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>
- Sztutman, R. (2019). Um acontecimento cosmopolítico: o manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. *Mundo Amazônico*, 10(1), 83-105. <https://doi.org/10.15446/ma.v10n1.74098>
- Thiollent, M. (2003). *Metodologia da pesquisa-ação*. Cortez.
- Thompson, K. L., Lantz, T., & Ban, N. (2020). A review of Indigenous knowledge and participation in environmental monitoring. *Ecology and Society*, 25(2), 10. <http://dx.doi.org/10.5751/ES-11503-250210>
- Tiepolo, L. M. (2015). A inquietude da Mata Atlântica: reflexões sobre a política do abandono em uma terra cobiçada. *Guaju*, 1(2), 96-109. <http://dx.doi.org/10.5380/guaju.v1i2.45057>
- Toledo, V. M., & Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria Editorial.
- Valiente, C. A. (2019). *Modos de produção de coletivos Kaiowá na situação atual da Reserva Indígena de Amambai, MS* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados]. <https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/handle/prefix/1589>
- Veloso, H. P., Rangel-Filho, A. L. R., & Lima, J. C. A. (1991). *Classificação da vegetação brasileira, adaptada a um sistema universal*. IBGE.
- Veron, V. (2018). *Tekombo'e kunhakoty: modo de viver da mulher kaiowá* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília]. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/34048>
- Zimmerman, T. R., & Viana, A. E. A. (2014). Apontamentos sobre gênero e violência contra mulheres indígenas em Amambai-MS. *Tellus*, 27(2), 117-128. <https://doi.org/10.20435/tellus.v0i27.311>

CONTRIBUIÇÃO DAS AUTORAS

As autoras declararam participação ativa durante todas as etapas de elaboração do manuscrito.



Muita comida, pouca gente: perspectivas acerca dos sítios rasos do litoral norte do Rio Grande do Sul

Lots of food, but just a few people: perspectives on small camp sites on the northern coast of Rio Grande do Sul

Juliano Bitencourt Campos^I  | Paulo DeBlasis^{II}  | Edener Bagio Perin^{III}  | Fernanda Schneider^{IV}  |
Suliano Ferrasso^V  | Adolfo Lino de Araújo^{VI}  | Renata Estevam^{II}  | Rodrigo Germano^{III}  |
Paola Vieira da Silveira^I  | Sílvia Aline Pereira Dagostim^{III} 

^IUniversidade do Extremo Sul Catarinense. Criciúma, Santa Catarina, Brasil

^{II}Universidade de São Paulo. São Paulo, São Paulo, Brasil

^{III}Arqueosul Arqueologia e Gestão do Patrimônio. Criciúma, Santa Catarina, Brasil

^{IV}Universidade do Vale do Taquari. Lajeado, Rio Grande do Sul, Brasil

^VUniversidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil

^{VI}Instituto Federal de Santa Catarina. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Resumo: Este artigo apresenta novos dados para a arqueologia do litoral norte do Rio Grande do Sul, discutindo a cronologia e a natureza funcional dos pequenos assentamentos encontrados no entorno das lagoas dos Quadros e Itapeva. A análise se dá no contexto das ocupações sambaquianas Jê e Guarani desse amplo e rico território lagunar, conectado tanto aos ambientes praianos e seus campos de dunas, como às matas do sopé da Serra Geral. Confirma-se a interpretação desses assentamentos como acampamentos de curta duração, mas recorrentemente utilizados pelos grupos supracitados.

Palavras-chave: Sambaqui. Jê. Guarani. Litoral norte do Rio Grande do Sul.

Abstract: This paper presents new data in the archaeology of the northern coast of Rio Grande do Sul, Brazil, exploring the chronology and functionality of the small settlements found around the Quadros and Itapeva Lakes. We discuss these small sites within the context of larger *sambaqui*, Jê and Guarani occupation systems within this vast and rich lagoon setting and links to nearby beaches and dune fields as well as forested hinterland mountainous environments, and confirm that these sites were regularly used for short-term occupation by these groups.

Keywords: *Sambaqui*. Jê. Guarani. North coast of Rio Grande do Sul.

Campos, J. B., DeBlasis, P., Perin, E. B., Schneider, F., Ferrasso, S., Araújo, A., . . . Dagostim, S. A. P. (2023). Muita comida, pouca gente: perspectivas acerca dos sítios rasos do litoral norte do Rio Grande do Sul. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(2), e20220077. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0077

Autor para correspondência: Juliano Bitencourt Campos. Universidade do Extremo Sul Catarinense. Laboratório de Arqueologia Pedro Ignácio Schmitz (LAPIS). Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (PPGCA). Rodovia Governador Jorge Lacerda, 3800. Criciúma, SC, Brasil. CEP 88807-400 (jbi@unesc.net).

Recebido em 28/11/2022

Aprovado em 24/02/2023

Responsabilidade editorial: Fernando Ozório de Almeida



INTRODUÇÃO

Este artigo traz novos dados para a arqueologia da planície costeira do litoral norte do Rio Grande do Sul, cenário de grande interesse arqueológico, onde interagiram diferentes ocupações pré-coloniais, desde a sambaquiana até sítios de grupos ceramistas mais recentes, que alcançam o período colonial. Uma das características marcantes dessa região é a presença de numerosos assentamentos de pequenas dimensões (menos de um hectare), dispersos, sobretudo, na região de lagoas e restingas situada no reverso da atual linha de costa.

O estudo foca quatro desses pequenos sítios, Vento Frio (VF) 1 e 2 e Trovoada (TRO) 1 e 2, examinados em termos de implantação, forma e dimensões, assim como características estruturais, estratigráficas, cronológicas e composicionais – e, de forma exploratória, situados em relação ao contexto regional. Estes sítios, bastante discretos e, muitas vezes, de difícil percepção, foram escavados durante o inverno e a primavera de 2021 a partir de uma mesma estratégia de intervenção, facilitada por suas características semelhantes (pequenas dimensões e pouca profundidade) e proximidade.

AMBIENTE E ARQUEOLOGIA DO LITORAL SETENTRIONAL DO RIO GRANDE DO SUL

A paisagem do litoral norte do Rio Grande do Sul é marcada por uma sequência de ambientes em direção ao interior. A partir da extensa linha de praia margeando a alongada barreira arenosa, mais elevada, se desenvolve um amplo campo de dunas com vegetação pioneira no entorno¹. Logo atrás, encontra-se a planície hidromorfa, uma extensa rede de lagoas e zonas charcosas interconectadas e entremeadas por restingas e cordões arenosos. Vem acompanhada, ainda mais atrás, por uma sequência de terraços pleistocênicos, outrora cobertos de floresta densa (Mata Atlântica), encaixada junto ao sopé da escarpa

abrupta da Serra Geral. Com seu relevo alcantilado, a escarpa emoldura o flanco noroeste desta ampla área aplainada, aberta e alagada. Dentre numerosas lagoas, se destacam duas maiores, Quadros e Itapeva, separadas por uma sequência de cordões marginais (barreira-laguna) e trechos paludosos, mas conectadas pelo canal do rio Cornélios (Figura 1).

Segundo Villwock e Tomazelli (1995) e Tomazelli e Villwock (2005), a planície litorânea foi-se constituindo, desde o final do Pleistoceno, em um ciclo de processos deposicionais e erosivos que, com o declínio gradativo do nível do mar nos últimos seis milênios (Angulo et al., 2006), vai configurando o ambiente lagunar que hoje ali encontramos. Linhas (cordões) de paleopraia acompanham o contorno das lagoas maiores (Itapeva e Quadros) e, no trecho em que as separam, se orientam aproximadamente no sentido NW/SE, formando extensas lombas estreitas, paralelas e um pouco mais elevadas (cerca de 1 m) e secas do que as áreas alagadiças do entorno. Estes alinhamentos de cordões arenosos separando as lagoas se formaram a partir do Holoceno médio, ao longo do processo paulatino de colmatação do ambiente lagunar (Poupeau et al., 1988; Hesp et al., 2007). Sobre eles, os sítios aqui estudados estão assentados, próximos à borda setentrional da Lagoa dos Quadros, em meio à vegetação de restinga e trechos paludosos (Figura 2).

Wagner (2009) e Rogge e Schmitz (2010) compilam mais de uma centena de sítios arqueológicos nessa área, principalmente concheiros – incluindo alguns sambaquis de maior porte, que parecem se concentrar mais ao norte, na região de Torres. Mais ao sul, se dispersam, sobretudo, no rebordo oriental das lagoas, onde são numerosos os concheiros rasos e pequenos. Alguns deles, escavados, exibem rica diversidade faunística associada aos recursos de ambientes lagunares, com predomínio de peixes como bagre e miraguaia, mas também caça de maior porte

¹ Denominada Barreira IV (Villwock & Tomazelli, 1995), ou Barreira de Itapeva (Wagner, 2009), de idade holocênica. Os campos de dunas estão hoje muito afetados pela expansão urbana.

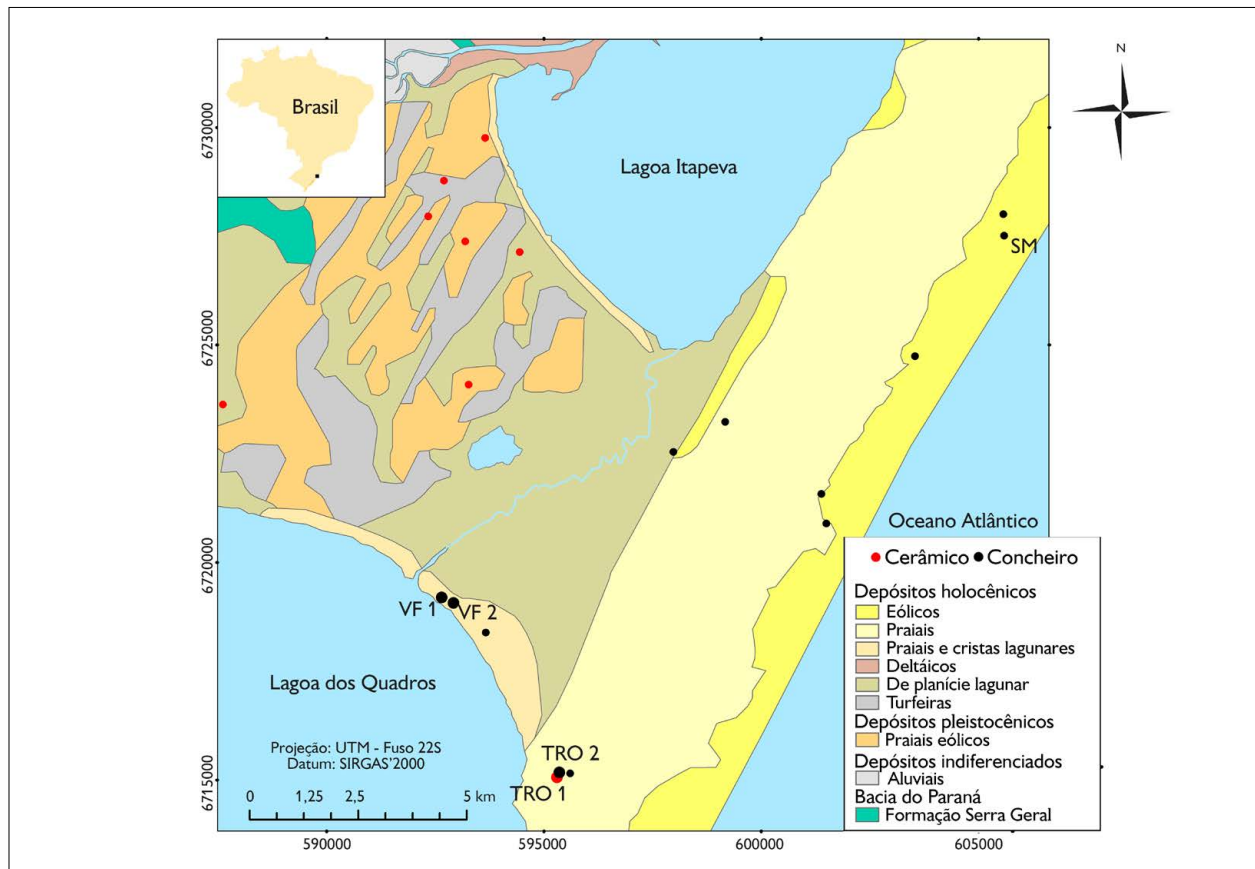


Figura 1. Localização e contexto local dos sítios discutidos neste artigo. A localização dos demais sítios presentes na imagem provém de Wagner (2009, 2012) e Campos (2021). Mapa: Paulo DeBlasis e Edenir Bagio Perin (2022).

(Hilbert, 2011; Ferrasso et al., 2013, 2016, 2021; Ferrasso & Schmitz, 2015; Ricken et al., 2016).

Os sambaquis de maior porte são estratificados, nos quais contextos arqueológicos ocorrem em meio a pacotes arenosos formados pela ação dos campos de dunas adjacentes, sobre a barreira de Itapeva. É o caso de Xangri-lá (Capão Alto), mais ao sul (DeBlasis et al., 2015), ou ao norte, em Arroio do Sal (Rogge & Schmitz, 2010). De fato, essa região exibe uma ocupação sambaquiiana significativa, comparável ao cenário do litoral sul-catarinense (Giannini et al., 2010; DeBlasis et al., 2007, 2021; Campos et al., 2013; Kneip et al., 2018).

No outro lado da área lagunar, sobre os terraços mais antigos e altos no flanco ocidental das lagoas, junto ao



Figura 2. Aspecto do ambiente litorâneo à Lagoa dos Quadros, observando-se as sequências de cordões arenosos onde se assentam os sítios estudados. Foto: Adolfo Lino de Araújo (2021).

sopé da Serra Geral, área de floresta densa, grandes aldeias de grupos ceramistas Guarani foram reportadas (Miller, 1967). Milhares de fragmentos aparecem sobre extensas áreas de assentamento no rebordo ocidental das lagoas e junto aos rios que descem da serra, no que parece ter constituído um amplo território de ocupação Guarani em época imediatamente anterior ao contato com os europeus (Schmitz & Sandrin, 2009). Na área lagunar, vários sítios pequenos exibem a cerâmica típica deste horizonte de ocupação, indicando que, nestas áreas mais rebaixadas, com lagoas e restingas, ele também esteve presente.

De fato, uma característica arqueológica marcante desta região lagunar, ainda pouco compreendida, se encontra, sobretudo, no lado oriental das lagoas maiores, zona de restingas e trechos alagados. Existem ali numerosos concheiros pequenos e rasos espalhados pelas restingas, junto às numerosas lagoinhas da região. Áreas de nucleação desses sítios, alguns um pouco maiores, parecem estar presentes no Arroio Seco e nas proximidades de Torres (Rogge & Schmitz, 2010). Os vestígios conchíferos, por vezes rarefeitos e associados com cerâmica Taquara e/ou Guarani, aparecem sempre em pequena quantidade, juntos nos mesmos locais. Estes sítios pequenos apresentam estratigrafia rasa e poucos vestígios de cultura material, predominando os moluscos bivalves *Mesodesma* sp. e *Donax* sp. Pouco datados, os sítios desta região constituem um cenário arqueológico diversificado e complexo, onde vestígios de diferentes populações aparecem bastante imiscuídos (Rogge & Schmitz, 2010; Wagner & Hilbert, 2011).

Concomitância entre cerâmicas Guarani e Taquara (Jê do Sul) não é incomum no interior gaúcho (Rogge, 2006; Corteletti, 2008; Schneider, 2019), mas é no litoral central e norte que o fenômeno parece ser mais comum (Schmitz, 2006; Rogge & Schmitz, 2010). Como será apresentado, TRO 1, um dos sítios aqui estudados, integra este contexto ainda pouco compreendido, que tem sido objeto de diferentes interpretações.

Em síntese, Wagner (2004) sugere que, nessa região, a presença de sítios integrando cerâmicas Guarani

e Jê resulta de um processo dinâmico de reocupação do território lagunar, onde os grupos Jê (aos quais se associa no Rio Grande do Sul a cerâmica Taquara) do planalto, usando a área de forma sazonal, teriam tido contato com o povo sambaquiano, mais antigo na área. De fato, segundo Milheira (2010, p. 134), na área próxima do litoral sul de Santa Catarina, nenhum sítio Jê pode ser classificado como uma aldeia com algum adensamento populacional, sugerindo que teriam usado a região lagunar como território marginal, ou periférico, retornando às aldeias na encosta da serra e no altiplano.

A chegada dos Guarani na planície litorânea, assentando-se nos terraços do rebordo interior das lagoas, teria resultado no recuo dos povos Jê para as encostas da fachada atlântica da Serra Geral, no interior, e envolveria o uso similar de muitos destes mesmos locais – daí a concomitância locacional dos estilos cerâmicos. Schmitz e Sandrin (2009), por outro lado, advogam contato social mais intenso entre estes grupos, por conta da associação dos vestígios cerâmicos nos mesmos contextos de ocupação. Voltaremos a isso mais adiante.

Embora não houvesse (até agora) datações para a presença Jê (Taquara) no litoral norte-rio-grandense, as datações Guarani ali e em outras partes do litoral gaúcho são rarefeitas e (com poucas exceções) bastante recentes, por volta de 700-300 anos AP, indicando sua chegada tardia na área (Schmitz, 2006; Schmitz & Sandrin, 2009). Assim, os pequenos sítios do litoral norte gaúcho configuram um palimpsesto formado por diferentes populações ao longo do Holoceno recente, uma dinâmica que transborda para a época colonial.

É bem documentada a presença de uma densa ocupação Guarani ao longo da faixa costeira à época do contato com os europeus, desaparecendo nos séculos seguintes (Milheira & DeBlasis, 2012). Segundo Cunha (2012), as planícies costeiras do Sul foram sendo ocupadas pela colonização europeia desde o século XVIII, empurrando os Xokleng (povo de língua Jê) daquela região, onde ocupavam as áreas florestadas ao norte da

Lagoa dos Barros e as nascentes do rio dos Sinos até o sul catarinense, para as áreas montanhosas do interior. Ali, as frentes colonizadoras e tropeiras, entrando já no século XX, fizeram com que fossem quase exterminados. Assim como os dados arqueológicos, os relatos históricos, como o de Jerônimo Rodrigues, que ali esteve entre 1605 e 1607 (Lino & Campos, 2003; Lino, 2007), até o mapa etnohistórico de Curt Nimuendaju (2002), mostram alguma forma de contato entre as populações indígenas da região. Pode-se, assim, perceber que, no litoral meridional, desde bem antes da chegada dos primeiros exploradores europeus, contatos mais ou menos intensos entre grupos sambaquianos Jê e Guarani parecem ter tido lugar, cuja complexa dinâmica territorial e história de longa duração aparecem nos pequenos e numerosos assentamentos desta região lagunar. Os padrões de territorialidade destas populações, assim como sua concomitância e formas de contato são temas ainda pouco compreendidos, com os quais este trabalho espera contribuir.

MÉTODOS E TÉCNICAS

Como colocado de início, os sítios aqui estudados foram tratados a partir de uma mesma abordagem metodológica, aplicada sistematicamente em cada um deles. Considerando que permanecem preservados, a estratégia adotada foi extrair o máximo de informações acerca da sua natureza estrutural e do contexto crono-cultural, com um mínimo de intervenção, obtendo dados sobre estratigrafia, cronologia e perfis tecnológico e faunístico, de modo a adquirir uma percepção dos processos formativos e características funcionais, contribuindo simultaneamente para sua preservação. Os terrenos estudados, outrora tomados por vegetação de restinga, foram usados para atividades agrícolas e atualmente estão recobertos por pastagem, permitindo alguma visibilidade à superfície. O uso do solo afetou sobretudo a superfície do sítio, em torno de 15 cm de profundidade, provocando alguma dispersão do material arqueológico.

Tendo em vista a superfície levemente convexa e aplainada, com suavíssimas ondulações, do topo dos cordões arenosos sobre os quais os sítios se assentam, e a característica construtiva discretamente monticular de alguns deles, o primeiro passo foi o levantamento planialtimétrico cuidadoso da área de cada sítio e seu entorno imediato, de modo a captar suas discretas feições topográficas. Para isso, o procedimento incluiu uma combinação de técnicas complementares de levantamento topográfico, englobando posicionamento por satélite, aerofotogrametria, topografia convencional, interseção linear e nivelamento geométrico.

Duas técnicas de posicionamento por satélite foram empregadas, sendo o posicionamento por ponto preciso (PPP) aplicado sobre os marcos topográficos principais de cada sítio – cujas coordenadas processadas serviram de apoio para as demais técnicas empregadas – e o método *Real Time Kinematic* (RTK, cinemático em tempo real) aplicado sobre os pontos de detalhe nos sítios e seu entorno, tais como pontos de interesse arqueológico, coletas de superfície, demarcação das áreas de intervenção (escavações), posição das feições encontradas e os pontos para a modelagem planialtimétrica. O equipamento utilizado nos rastreios do posicionamento por satélite foi do tipo *Global Network Satellite System* (GNSS) multiconstelação de dupla frequência.

O detalhamento planialtimétrico foi complementado por levantamento aéreo (aerofotogrametria) com aeronave remotamente pilotada, que contribuiu com perspectivas aéreas dos sítios e da região com fotografias aéreas oblíquas (como na Figura 2), panorâmicas e em 360°, assim como para o detalhamento das feições e do microrrelevo do terreno (ortoimagens e modelos digitais de superfície).

Nos sítios TRO 1 e 2, devido à presença de vegetação de médio e grande porte no entorno, inviabilizando tanto o posicionamento por satélites como o levantamento aéreo, foi aplicada a técnica de topografia convencional para o detalhamento planialtimétrico. Ainda, sobre parte dos pontos da coleta de superfície foram

empregadas as técnicas de interseção linear (através de distâncias horizontais medidas à trena, com a finalidade de determinação das coordenadas horizontais) e de nivelamento geométrico (para a determinação da altitude), ambas a partir dos marcos topográficos principais. Após o processamento, todas as técnicas de levantamento topográfico empregadas deram origem a coordenadas vinculadas ao Sistema Geodésico Brasileiro (SIRGAS 2000), projetadas no sistema UTM Fuso 22S, com altitudes referenciadas ao *datum* vertical de Imbituba.

A partir de uma malha virtual projetada sobre a área por meio de marcos topográficos, foi alocada uma trincheira cruzando cada sítio no sentido longitudinal, orientada de modo a seccionar os sutis ressaltos topográficos e as feições observadas em superfície (concentração de conchas, mancha de solo escuro etc.). A trincheira, de meio metro de largura, escavada de maneira descontínua e seletiva, proporcionou uma amostra perfilada do contexto estratigráfico ao longo dos sítios, sendo complementada por cortes transversais adicionais em função dos contextos deposicionais detectados. No sítio VF 1, a exumação de um sepultamento humano demandou a abertura de uma área maior do que a prevista, sem prejuízo ao padrão metodológico adotado.

As trincheiras, abertas manualmente, alcançaram 1 m de profundidade, controladas em níveis artificiais de 10 cm, com o sedimento peneirado a seco com malha de 4 mm e coleta sistemática, documentando-se as feições e os vestígios evidenciados. Após o registro dos perfis, foram coletadas amostras estratificadas (em coluna, 10 cm³) para análise zooarqueológica. Para datação radiocarbônica, foram coletadas amostras por camada e/ou feição.

OS QUATRO NOVOS SÍTIOS

Quatro sítios pequenos e rasos foram escavados neste estudo: Vento Frio (VF) 1 e 2 e Trovoada (TRO) 1 e 2. Foram identificados aos pares, distando cada um de seu par cerca de 200 e 80 m, respectivamente; os pares distam entre si cerca de 4.850 m, assentados sobre os cordões arenosos dispostos na retropraia da borda norte da Lagoa

dos Quadros (Figuras 1 e 2). Os sítios do VF, pequenos concheiros, distam cerca de 570 m da foz do rio (canal) Cornélios, um marco da paisagem local, conectando os dois grandes corpos lagunares e permitindo a circulação da fauna aquática, sendo um foco de atração para a avifauna da região.

Os sítios TRO (um pequeno concheiro e um sítio cerâmico também pequeno e raso, contíguos) se encontram no rebordo nordeste da lagoa, mais próximos (cerca de 3.600 m) do mar. Os sítios assumem a forma de manchas discretamente elípticas (cerca de 20-25 m em seu eixo maior) de sedimento arenoso enegrecido, rico em carvão, fauna e materiais arqueológicos, que se vai diluindo nas bordas, em meio ao sedimento mais claro do embasamento arenoso circundante. Como são bastante semelhantes, os sítios são descritos em conjunto, chamando-se, então, a atenção para suas particularidades.

A estrutura estratigráfica não difere muito. São rasos, com um único horizonte estratigráfico, que não ultrapassa os 50-60 cm de profundidade – embora bolsões mais profundos, alcançando 70 a 90 cm, apareçam em todos eles. Exibem uma camada nuclear central, entre 15 e 50 cm de profundidade aproximadamente (camada 2 na Figura 3), muito enegrecida e mais compactada, com conchas mais inteiras e feições mais articuladas. Configura o ‘ piso de ocupação ’ propriamente dito, uma camada bem marcada, em que os vestígios são mais frequentes e menos fragmentados. Esta camada aparece ‘envelopada’ por uma camada superficial (1), de cerca de 10-15 cm, menos escura e não compactada, onde os vestígios aparecem de forma dispersa e mais fragmentada; e outra, abaixo da camada nuclear (3), em torno de 50-80 cm de profundidade, configurando a gradual diluição do sedimento escuro no embasamento claro do cordão arenoso, acompanhada de bolsões concentrando vestígios mais fragmentados (Figura 3).

São frequentes as evidências de bioturbação ao longo dos perfis estratigráficos. Além de raízes de gramíneas na camada superficial, ocorrem descontinuidades e rupturas nas camadas abaixo, causadas por formigas e, sobretudo, pelas

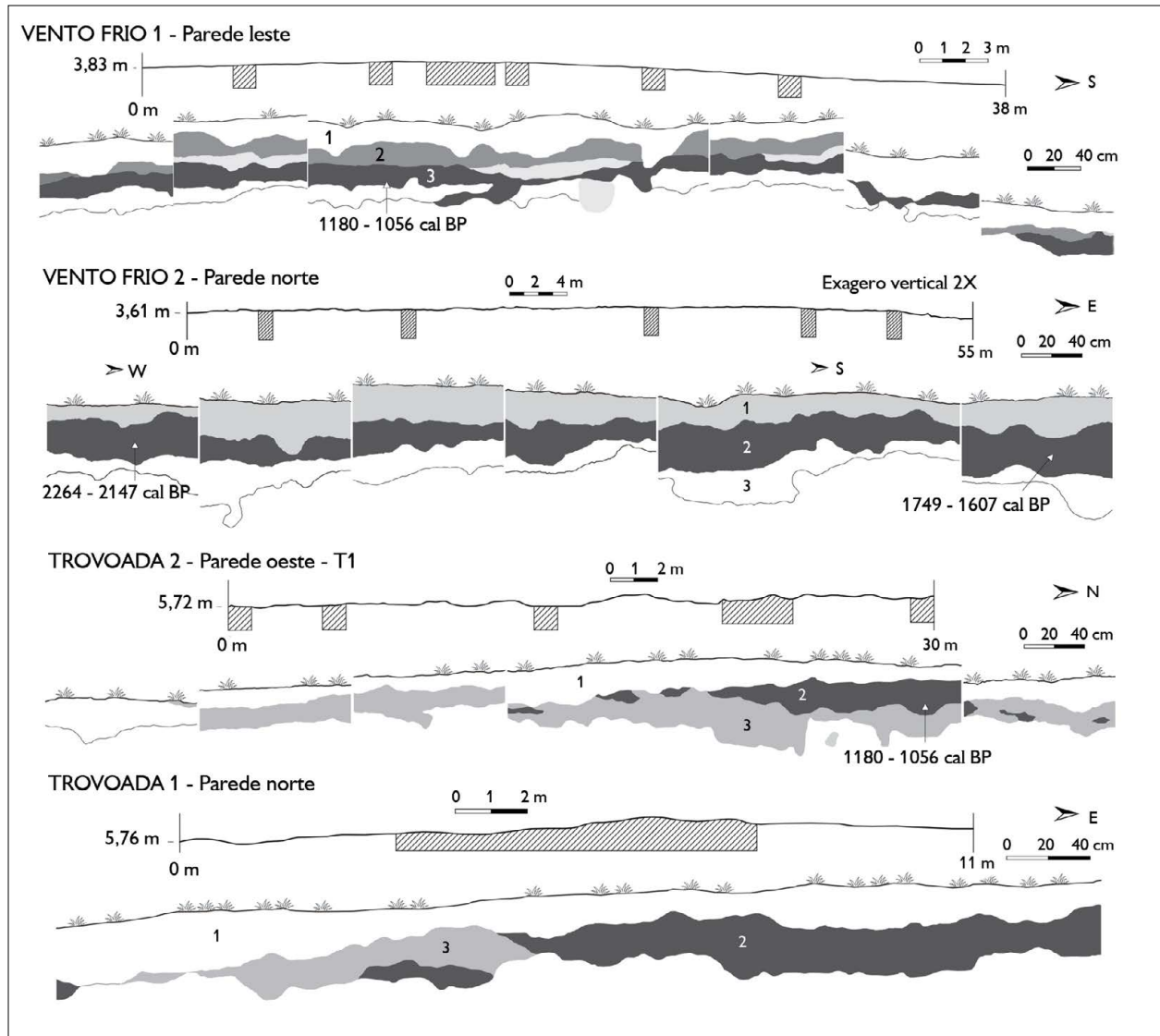


Figura 3. Perfis topográfico e estratigráfico dos quatro sítios examinados neste artigo. A cota à esquerda do perfil topográfico se refere à altitude do sítio em relação ao nível médio do mar. Imagem elaborada por Edenir Bagio Perin e Paulo DeBlasis (2022).

galerias escavadas pelo roedor *Ctenomys* sp. (tuco-tuco). A presença não rara do gastrópode terrestre *Megalobulimus* sp., em geral entre 10 e 40 cm de profundidade, foi considerada fenômeno pós-deposicional, dado o hábito dessa espécie de se enterrar, nas estações frias, em locais ricos de matéria orgânica e cálcio (Boffi, 1979).

Outro aspecto tafonômico comum a estes sítios é a ausência de feições nitidamente estruturadas, especialmente

no que se refere às fogueiras. Rochas queimadas muito fragmentadas e carvão são conspícuos em todos eles, assim como fragmentos ósseos de fauna queimados. No entanto, estruturas de combustão articuladas não foram observadas, mas sim zonas de adensamento desses materiais, mais ou menos dispersos no sedimento arenoso escuro, sobretudo na camada nuclear e mais densa do pacote. Este fenômeno é comum em sítios de substrato arenoso, que costuma

exibir alguma fluidez (Rowlett & Robbins, 1982; Araujo, 1995), certamente intensificada pelos efeitos de bioturbação descritos acima. Apesar disso, a estrutura estratigráfica pôde ser descrita, ainda que entrecortada e, não raro, desfigurada.

O sítio VF 1 exibe uma mancha escura quase circular com um suave ressalto monticular na área central, onde foi encontrado um sepultamento (descrito adiante). Em VF 2, a mancha escura é alongada no sentido leste-oeste, marcada por dois ressaltos topográficos, formando pequenas plataformas discretas nas extremidades, que acabaram por orientar a trincheira². Ampliou-se um pouco a escavação na plataforma ao leste, mais preservada, coesa e compacta (Figura 4).

TRO 1, a cerca de 670 m de distância da Lagoa dos Quadros, se assenta sobre área mais seca, de restinga bem consolidada. Diferentemente dos concheiros anteriores, exibia vestígios conchíferos, líticos e cerâmicos rarefeitos à superfície, em meio ao sedimento enegrecido. Neste sítio, a estratégia inicial foi remover a cobertura vegetal (pasto) da mancha escura e realizar uma coleta superficial controlada, que revelou uma ampla área de dispersão dos vestígios. A trincheira evidenciou pequenos bolsões de conchas em meio ao sedimento arenoso escuro, vestígios cerâmicos dispersos, manchas de carvão e fragmentos de rocha queimada, bem como alguma fauna. A camada central e mais escura do sítio, mais compactada, consiste



Figura 4. Acima, aspecto do ressalto central de VF 1 e estratigrafia da parede oeste do corte central nesse sítio. Abaixo, aspecto da área central e da estratigrafia de VF 2. Fotos: Edenir Bagio Perin (2021).

² Como se verá adiante, estas duas pequenas plataformas constituem eventos de ocupação cronologicamente distintos.

no piso de ocupação propriamente dito (20-40 cm de profundidade), exibindo fragmentos cerâmicos maiores (alguns ainda articulados), associados a fundos de fogueira dispersos (Figura 5).

O sítio TRO 2, muito próximo ao anterior, revelou duas concentrações de conchas contíguas, bem visíveis após a retirada da vegetação. As intervenções revelaram uma mancha menor, mas similar aos concheiros anteriores, com uma lente central mais profunda e compacta, enegrecida do carvão abundante imiscuído no sedimento. Os escassos vestígios associados, líticos e ossos, formavam bolsões junto às concentrações de conchas, muitas inteiras, entre 20 e 40 cm de profundidade.

Foram recuperados 613 vestígios rochosos nestes sítios, a maioria deles (355) em VF 1 (197 em VF 2, apenas 46 e 15 em TRO 1 e TRO 2), concentrados principalmente

entre 20 e 40 cm de profundidade – o piso de ocupação. A maior parte é formada por rochas queimadas de fogueira, ou fragmentos térmicos, abundantes em todos eles (Figura 6). A alta quantidade desses fragmentos rochosos queimados, assim como a presença conspícua de carvão no sedimento indicam áreas de atividade relacionadas com estruturas de combustão – o uso frequente, e intenso, do fogo nestes sítios.

Os vestígios líticos, poucos e pouco variados, foram examinados macroscopicamente, contribuindo para a análise dos aspectos funcionais dos sítios. Rochas básicas (basalto e diabásio) têm destaque, compondo a quase totalidade dos seixos e resíduos de lascamento, seguidas do arenito, representado nos amoladores portáteis, muito usados e fragmentados, presentes em todos os sítios aqui estudados. Outras rochas são raras.



Figura 5. Acima, vista da coleta sistemática de superfície e aspecto da estratigrafia de TRO 1. Abaixo, fragmentos articulados de vasilha por volta de 30 cm de profundidade, no mesmo sítio. À direita, aspecto da estratigrafia de TRO 2. Fotos: Edenir Bagio Perin (2021).

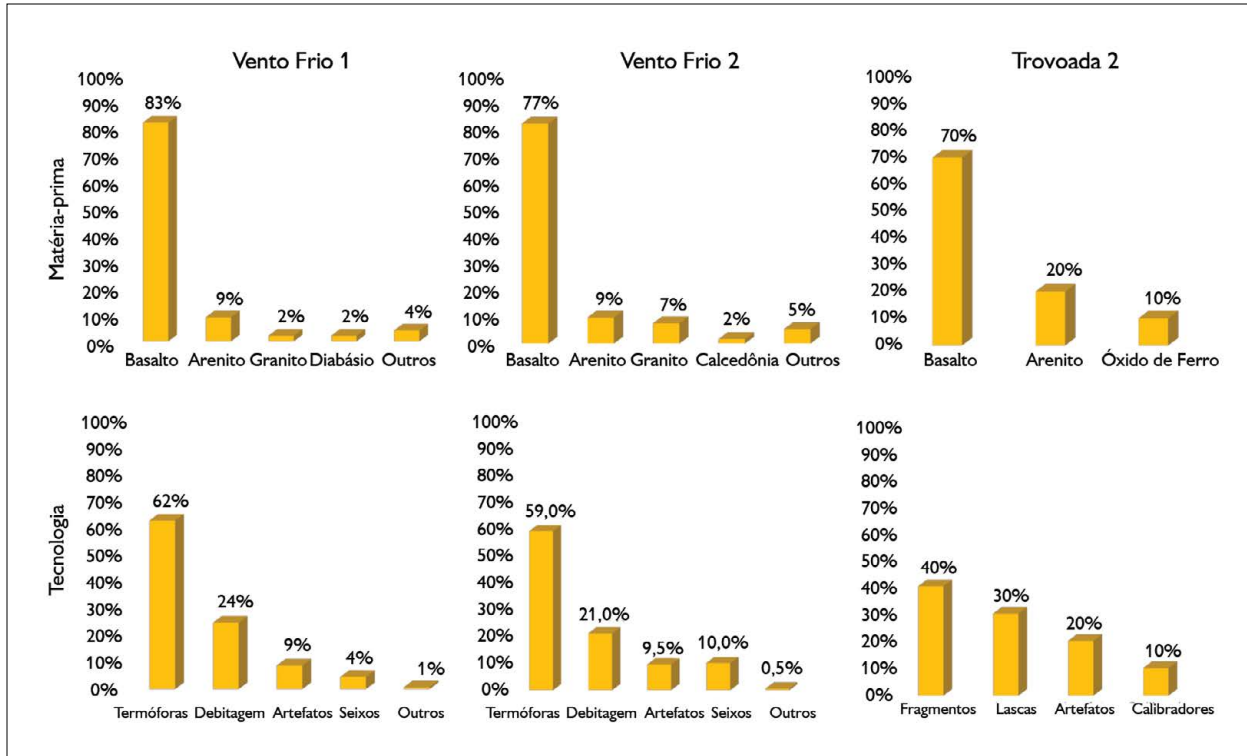


Figura 6. Distribuição das principais categorias de vestígios líticos nos concheiros examinados neste artigo.

Predominam instrumentos sem preparação prévia, como os amoladores e os seixos anatomicamente adequados ao manuseio (pedras-de-mão), portáteis e versáteis, presentes em todos os sítios (Figura 6). Chamados de 'manos' por Belém e DeBlasis (2015, p. 51), são muito usados, com marcas de uso variadas: sulcos, depressões cupuliformes, desgaste nas extremidades etc. Seixos sem marcas de uso também são comuns; podem ter sido usados de maneira a não deixar traços visíveis ou configurar reserva de matéria-prima. Aparecem ainda fragmentos de artefatos polidos bastante queimados, indicando uso intenso e curadoria dos utensílios. A debitage (poucas lascas e microlascas unipolares, quase sem córtex, e alguns fragmentos) indica pouca redução *in situ*, basicamente reavivamento e/ou reciclagem de

instrumentos, e não sua produção. No geral, pode-se dizer que estes materiais foram muito usados, indicando intensa atividade nestes sítios, mas com reduzida produção lítica, apenas eventual retocagem e abandono de utensílios gastos e fraturados³.

A análise dos remanescentes faunísticos se vale, em especial, de dois índices, riqueza taxonômica (*Number of Identified Specimens* - NISP) e riqueza anatômica (*Minimum Number of Individuals* - MNI) (Reitz & Wing, 1999; Moreno-Garcia et al., 2003), e a identificação dos táxons contou com o apoio da coleção de referência do Laboratório de Zooarqueologia do Instituto Anchieta de Pesquisa/ Universidade do Vale do Rio dos Sinos (IAP/UNISINOS). Neste artigo, os vestígios faunísticos foram agrupados em classes, de modo a facilitar a descrição (Figura 7).

³ Foram encontrados, ainda, em VF 1, um fragmento de tembetá e, em VF 2, um fragmento distal de ponta polida em osso longo de mamífero.

Aspectos tafonômicos foram também observados (Holz & Simões, 2002), destacando-se a intensa fragmentação dos vestígios, notável, sobretudo, nos ossos longos de mamíferos, sempre muito queimados. De fato, marcas de queima são comuns em todo o material faunístico e lítico, e a relação intensa com o fogo é reforçada pela presença abundante de fragmentos térmicos e carvão no sedimento enegrecido do pacote arqueológico, indicando fogueiras e práticas culinárias recorrentes na área destes sítios.

Em todos os quatro sítios aqui examinados, predominam os moluscos, peixes e mamíferos. Enquanto

VF 2 e TRO 2 guardam certa semelhança, com o predomínio de moluscos e peixes, em VF 1 esses grandes grupos aparecem de forma mais equilibrada, enquanto em TRO 1, o sítio Guarani, os mamíferos predominam fortemente sobre as demais categorias (Figura 7). Dentre os moluscos, predominam táxons da zona de varrido da praia, como variedades de *Olivancillaria* sp., com destaque para o bivalve *Mesodesma mactroides* (Deshayes, 1854), conhecido como marisco-branco, a espécie mais comum nos concheiros – mas não no acampamento Guarani (TRO 1), onde predomina o moçambique (*Donax hanleyanus* Philippi, 1842).

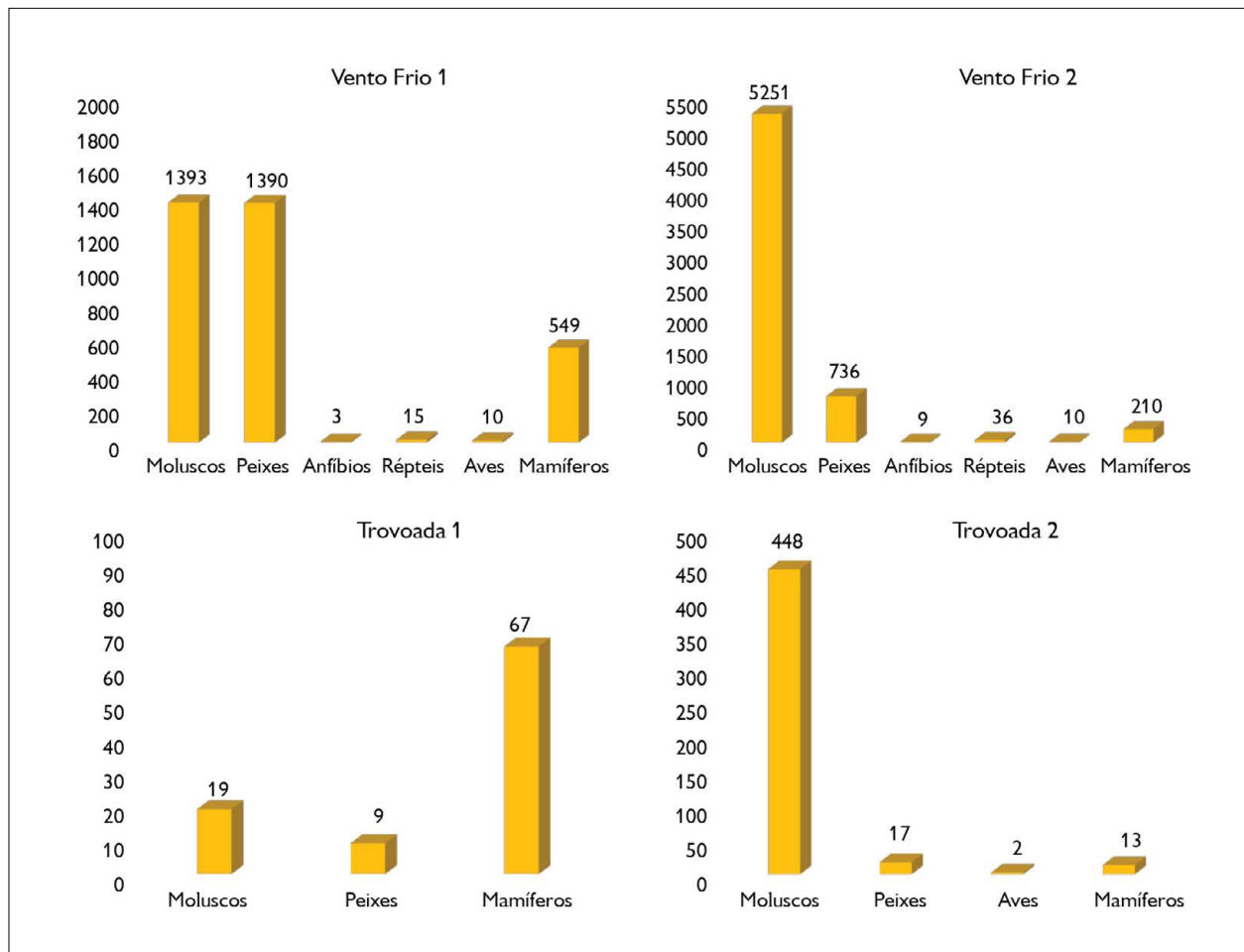


Figura 7. Frequência do NISP para os principais grupos (moluscos, peixes, anfíbios, répteis, aves e mamíferos) presentes na arqueofauna dos sítios aqui examinados. Imagem elaborada por Edenir Bagio Perin e Suliano Ferrasso (2022).

Os peixes também se destacam, ocorrendo sobretudo vértebras de peixes ósseos, com destaque para o *Genidens* sp. (bagre), o mais frequente, e outras espécies marinho/estuarinas, como corvina, tainha, além de espécies de água doce, como traíra, cará e muçum, todas provavelmente capturadas nas áreas lagunares próximas aos sítios. Dentre os répteis, há fragmentos de carapaça de tartarugas (Testudines) e vértebras de espécies de médio porte de Teiidae (lagartos). O jacaré-do-papo-amarelo – *Caiman latirostris* (Daudin, 1802) –, espécie aquática de grande porte, ocorre em VF 1, com ossículos dérmicos e a presença de vértebras muito queimadas. Foram identificados também fragmentos de ossos longos de aves de porte mediano (saracura, marreca, socó), comuns junto às lagoas e canais. Em TRO 2, um deles exibe marcas de corte.

Os mamíferos (Mammalia) são, juntamente com os peixes-ósseos, os mais frequentes em todos os sítios. Há grande quantidade de pequenos fragmentos, em geral de ossos longos, permitindo inferir considerável representatividade de indivíduos de porte médio e grande – sempre queimados, enegrecidos, evidência de intensa manipulação *in situ* junto ao fogo. De tatus (Dasypodidae), encontrou-se osteodermas, e da família Tayassuidae (porcos-do-mato), espécie de porte grande e hábitos gregários, fragmentos de mandíbula, úmero e falange. Em VF 1, ocorre uma falange de anta – *Tapirus terrestris* (Linnaeus, 1758) –, o maior mamífero neotropical, animal das matas, associado a corpos hídricos. Os cervídeos (Cervidae) também comparecem, na forma de fragmentos de rádio, dente, calcâneo, astrágalo e falanges; o cervo-do-pantanal – *Blastocerus dichotomus* (Illiger, 1815) –, animal de porte grande (pode chegar a 150 kg), habitante das áreas alagadiças e rasas, foi registrado em VF 1 a partir de um fragmento de chifre. O preá (*Cavia* spp.), roedor de porte médio, identificado por fragmentos de maxilar com dentes, habita principalmente áreas abertas no entorno de corpos hídricos, assim como o ratão-do-banhado – *Myocastor coypus* (Molina, 1782) –, identificado com base em dentes

e fragmento de mandíbula. Em TRO 1 (o sítio Guarani), a fauna aparece em menor quantidade e variedade, com amplo predomínio de mamíferos das áreas alagáveis do entorno, como a capivara – *Hydrochoerus hydrochaeris* (Linnaeus, 1766).

Assim, as dimensões reduzidas destes sítios, a presença discreta de artefatos (e sua produção), a abundância de remanescentes alimentares e a presença conspícua de fogueiras, tudo isso indica que se está diante de assentamentos de curta duração, acampamentos ou paradeiros alocados em meio às restingas e ao ambiente lagunar, eventualmente usados de maneira recorrente, como se verá adiante.

O SEPULTAMENTO DE VF 1

Na área central, onde o sítio se encontra mais preservado, foi encontrado um sepultamento humano em bom estado de conservação, o que levou a expandir a área de escavação, de modo a evidenciá-lo, seguindo-se as orientações de Souza et al. (2013). O sepultamento estava depositado diretamente no sedimento claro do cordão arenoso sob a base do sítio, entre 50 e 70 cm de profundidade.

O sepultamento é primário e simples, disposto em decúbito ventral com eixo cabeça/pelve direcionado para oeste (em direção à Lagoa dos Quadros) e face voltada para baixo, com a região frontal do crânio em contato direto com o solo. Tinha o tronco estendido e os membros inferiores flexionados em posições distintas, o esquerdo sob o direito; o membro inferior esquerdo, mais flexionado, tinha os pés abaixo e ao lado da pelve, de modo que todo o lado direito está um pouco mais elevado. Os membros superiores estão estendidos ao longo do corpo com as mãos abaixo da pelve, com o direito levemente flexionado sobre as costelas direitas, e o esquerdo estendido ao lado do corpo, ligeiramente abaixo das costelas esquerdas, com o antebraço levemente flexionado, em parte sob a pelve esquerda (Figura 8).





Figura 8. O sepultamento de VF 1. Acima, aspecto da concreção que o recobria. As setas indicam as marcas de estaca identificadas junto ao sepultamento. Fotos: Edenir Bagio Perin (2021).

Embora a cova não fosse perceptível de maneira clara, a posição geral do sepultamento, com a elevação na região direita, os membros superiores levemente flexionados e junto ao corpo, as escápulas em alturas diferentes e os membros inferiores flexionados, indica um indivíduo envolto por algum material orgânico com o propósito de deixar os ossos constrictos – pode também se tratar de um espaço de deposição/cova menor que o ocupado pelo corpo. Marcas de cavidade junto à região distal dos fêmures podem ser interpretadas como marcas de estaca, mas não se pode descartar a possibilidade de se tratar da decomposição de artefatos produzidos em material vegetal e colocados

em associação com o corpo. Metade de um tembetá confeccionado em chifre, polido e finamente acabado, foi encontrado junto ao sepultamento, na profundidade de 50-60 cm, próximo à região do crânio; trata-se, muito provavelmente, de acompanhamento funerário.

Uma lente concrecionada pela ação do fogo, localizada por volta de 50 cm de profundidade – um agregado pouco coeso de areia, carvão, argila, ossos de fauna, gordura queimada e conchas trituradas –, cobria parcialmente a sepultura, imediatamente acima e no entorno imediato do crânio, tronco e joelhos, formando uma espécie de placa de cerca de 5-7 cm de espessura na base do piso de ocupação, bastante desfigurada pelas galerias de 'tucotuco' (Figura 8). No perfil do corte, percebe-se uma discreta feição monticular formada pela cobertura do sepultamento e a área de combustão (fogueira) concrecionada sobre ele. De fato, as partes superiores dos ossos longos, pelves, costelas, escápulas, em contato imediato com os sedimentos da concreção acima, exibem coloração mais escura e marcas causadas pela ação do calor.

A escavação em campo expôs cerca de 50% dos ossos do indivíduo, decidindo-se, então, removê-lo em bloco, apoiado em estrutura de madeira, para completar a exumação em laboratório⁴. A estimativa de sexo indicou um indivíduo feminino, entre 25 e 30 anos de idade (Buikstra & Ubelaker, 1994). Observa-se alto grau de desgaste do esmalte em todos os dentes, total em alguns pontos dos incisivos e caninos. Cáries foram identificadas nos dentes inferiores, além da perda de um molar, com remodelamento ósseo local. As datações (ver adiante) indicam que a sepultura e o piso de ocupação são contemporâneos.

A CERÂMICA DE TRO 1

Foram coletados 222 fragmentos de cerâmica em TRO 1, identificados de imediato como material Guarani. A análise macroscópica da coleção priorizou atributos

⁴ Para uma descrição detalhada, ver Campos (2021).

técnicos e de estilo (Schneider & Machado, 2020)⁵. A maior parte dos fragmentos cerâmicos, dispersa em superfície, foi recuperada através de coleta sistemática. Mas é na porção mais densa e preservada da camada arqueológica, entre 30-40 cm, que aparecem fragmentos maiores, alguns articulados, oriundos da mesma vasilha, parcialmente remontada (Figura 5). Os fragmentos, pouco erodidos, consistem de paredes, 22 bordas e duas bases.

Apenas cinco bordas permitiram reconstrução segura do *design* morfológico, duas de vasilhas carenadas com bordas introvertidas (uma delas com faixa de pintura vermelha na superfície exterior), duas outras de formas irrestritas e bordas extrovertidas, e outra ainda mostra forma restrita e borda introvertida. Foram evidenciadas quatro formas típicas de vasilhas Guarani (Brochado et al., 1990), familiares a outras regiões do Rio Grande do Sul (Schmitz et al., 1990; Brochado et al., 1990; Brochado & Monticelli, 1994; Rogge, 2006; Zuse, 2009; Corrêa, 2014; Figura 9).

O tempero é formado basicamente por óxido de ferro (31%) e chamote (29%), preponderantes nas pastas das cerâmicas Guarani do interior do Rio Grande do Sul (Schneider & Machado, 2020). A areia fina aparece em todos os fragmentos e parece ser natural na pasta. A técnica

de manufatura é predominantemente roletada (~80%), seguindo a tendência geral para a cerâmica Guarani, e as cores predominantes da pasta (~64%) sugerem atmosfera de queima oxidante, também comum em outros sítios Guarani do Sul (Neumann, 2008; Milheira et al., 2013). O tratamento de superfície mais frequente (55% dos fragmentos) é engobo (banho de tinta misturado com argila em espessura ≤ 1 mm). Em 17%, aparece barbotina (camada de argila decantada e transformada em caldo, com espessura entre 1-3 mm) em uma ou ambas as faces, e, às vezes, estes tratamentos aparecem juntos. Em 4%, nota-se apenas alisamento por sobre os roletes.

Nove tipos simples de decoração plástica foram encontrados: alisado (21%), acanalado (1%), corrugado (31%), escovado (1%), estocado (1%), unglulado (13%), serrungulado (1%), impresso em cestaria (2%) e ponteadado alongado vertical (1%); bem como um tipo composto, corrugado/ungulado (2%). Enquanto os primeiros são tipicamente Guarani, o impresso em cestaria e o ponteadado alongado vertical são associados ao estilo ceramista Jê, descritos por Mentz Ribeiro e Silveira (1979) e Mentz Ribeiro (1980) para essa cerâmica no Rio Grande do Sul (Figura 10).

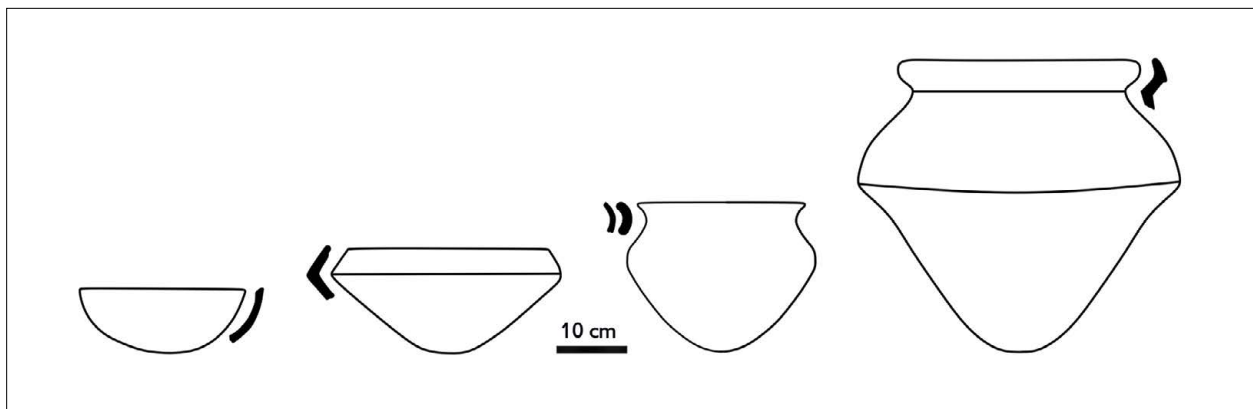


Figura 9. Tipos morfológicos reconstruídos a partir de bordas do sítio TRO 1. Da esquerda para a direita: ña'êmbé (tigela para comer); kambuchi kaguavá (vaso para beber); japepo (panela para cozinhar) e kambuchi (vaso para guardar líquido). Desenhos de Fernanda Schneider (2022).

⁵ Especificamente para a cerâmica Guarani, ver, entre outros, La Salvia e Brochado (1989), Brochado e Monticelli (1994), Milheira (2008), Noelli et al. (2018).

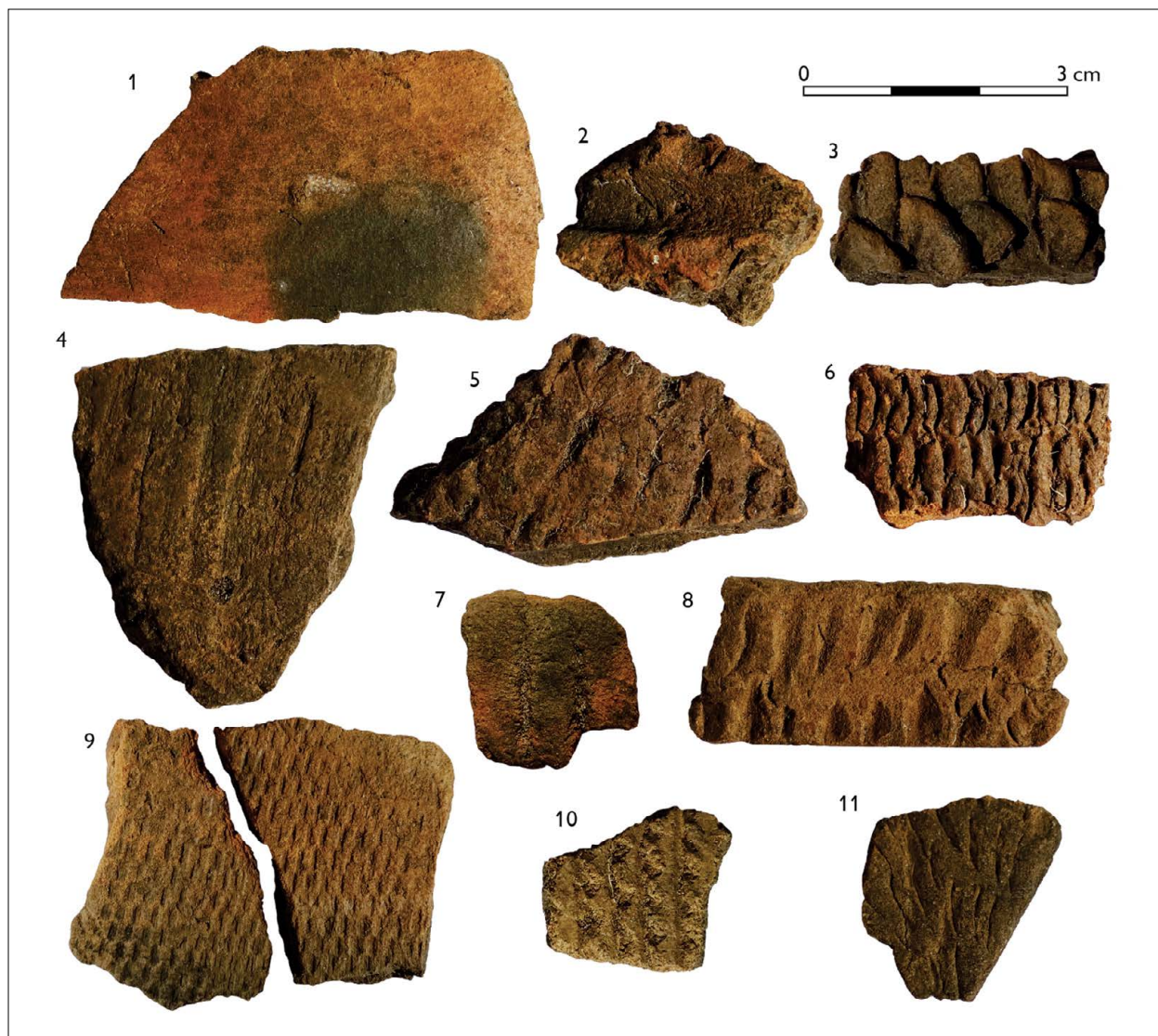


Figura 10. Tipos de decoração plástica do sítio TRO 1: 1) alisado; 2) acanalado; 3) corrugado; 4) escovado; 5) estocado; 6) ungulado; 7) serrungulado; 8) corrugado-ungulado; 9) impresso em cestaria variação 'coiled'; 10) impresso em cestaria $\frac{1}{2}$ anel; 11) ponteados alongado vertical. Os oito primeiros são tipicamente Guarani, os três últimos são associados aos grupos Jê do Sul (Taquara). Fotos: Fernanda Schneider (2022).

Em 10% dos fragmentos, foram observados traços de pintura, incluindo motivos geométricos feitos a partir de linhas em vermelho, negro e marrom sobre fundo branco ou vermelho e, às vezes, pontos e utilização dos dedos (Brochado, 1980). Os fragmentos Taquara, apenas dois, revelam uma inserção bastante discreta em um contexto predominantemente Guarani.

CRONOLOGIA

Foram feitas seis datações radiocarbônicas para os sítios estudados (Tabela 1). Em VF 1, datou-se um fragmento de costela esquerda do indivíduo ali sepultado, e carvão do piso de ocupação imediatamente acima dele. Em VF 2, duas amostras de carvão foram coletadas nos suaves ressaltos topográficos situados nas extremidades do sítio.

Tabela 1. Datações radiocarbônicas dos sítios estudados. A primeira amostra consiste em uma costela humana; as demais, de carvão. TRO 1 é um sítio Guarani, os demais são sambaquis. Legendas: CRA = *Conventional Radiocarbon Age*; Q = quadra; T = trincheira.

Sítio	Proveniência	Nível (cm)	Código do laboratório	CRA	±	cal AP (95%)
VF 1	Sepultura 1	50-70	Beta 621206	1340	30	1290-1120
VF 1	Q 12,5/13,5	40-50	Beta 621207	1250	30	1260-1010
VF 2	T 5/6	30-40	Beta 621208	1820	30	1812-1607
VF 2	T 49/50	20-30	Beta 621209	2350	30	2366-2147
TRO 1	Q M7	30-40	Beta 621210	210	30	295-232
TRO 2	T 23/24	20-30	Beta 621211	1250	30	1260-1056

Em TRO 1, o carvão provém de um fundo difuso de fogueira, entre 30 e 40 cm de profundidade; em TRO 2, foi coletada uma amostra de carvão da área central, mais densa e compacta, do sítio.

As datações de VF1 são basicamente concomitantes, um mesmo momento de ocupação, em torno de 1200 AP; o piso parece ser ligeiramente mais recente que o sepultamento, em consonância com a estratigrafia – em que pese a natureza distinta das amostras. Os dois montículos discretos de VF2 representam, nitidamente, dois momentos de ocupação distintos, em torno de 2200 e 1700 AP. Juntamente com TRO 2 (também em torno de 1200 AP), estes concheiros sinalizam três momentos distintos de ocupação não cerâmica na área.

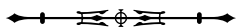
TRO 1 destoa deste cenário não apenas por não ser um concheiro, e sim um sítio cerâmico, mas também por datar de um momento bem mais recente, já no período colonial. Juntas, essas datações confirmam que, como já sugerido (Wagner, 2009; Rogge & Schmitz, 2010), os pequenos assentamentos do flanco oriental das grandes lagoas do litoral norte-rio-grandense configuram um palimpsesto de diferentes horizontes de ocupação da região, por um período de cerca de 2.000 anos pelo menos (2300-300 AP, aproximadamente), alcançando a época colonial.

O exame das datações disponíveis para o litoral norte do Rio Grande do Sul (Figura 11) mostra a presença de um horizonte sambaquiano ainda anterior aos aqui detectados, entre 4.800 e 2.000 anos atrás, aproximadamente. As datações inéditas aqui apresentadas

cobrem uma lacuna cronológica entre a era sambaquiana e um horizonte mais recente, com concheiros de menor porte, como VF 1, VF 2 e TRO 2, entre outros. TRO 1 se insere em uma sequência de ocupação Guarani, que se inicia poucos séculos antes da chegada dos europeus, adentrando no período colonial. No litoral central e meridional rio-grandense, outras datações de sambaquis em torno de 2000 AP aparecem, assim como datações da presença Guarani em época imediatamente anterior ao contato, estendendo-se no período colonial em pequenos assentamentos com datação compatível com TRO 1 (Schmitz, 2006).

DISCUSSÃO

Três dos sítios aqui tratados (VF 1 e 2, TRO 2) são concheiros pequenos e rasos, configurando horizontes de ocupação não anteriores a 2200 AP. Sítios semelhantes não são incomuns no reverso das barreiras litorâneas do norte do Rio Grande do Sul, ambiente dominado por canais, restingas e pelos amplos mares interiores daquela planície costeira. A descrição conjunta destes sítios destaca semelhanças básicas entre eles: forma, dimensões, pouca espessura do pacote arqueológico, perfil artefactual e, com alguma variação, composição faunística. O quarto sítio, TRO 1, é um pequeno assentamento cerâmico Guarani distinto dos demais, datando do período colonial, marcado por diferenças no perfil estratigráfico e na composição malacológica, além da presença de vasilhame cerâmico.



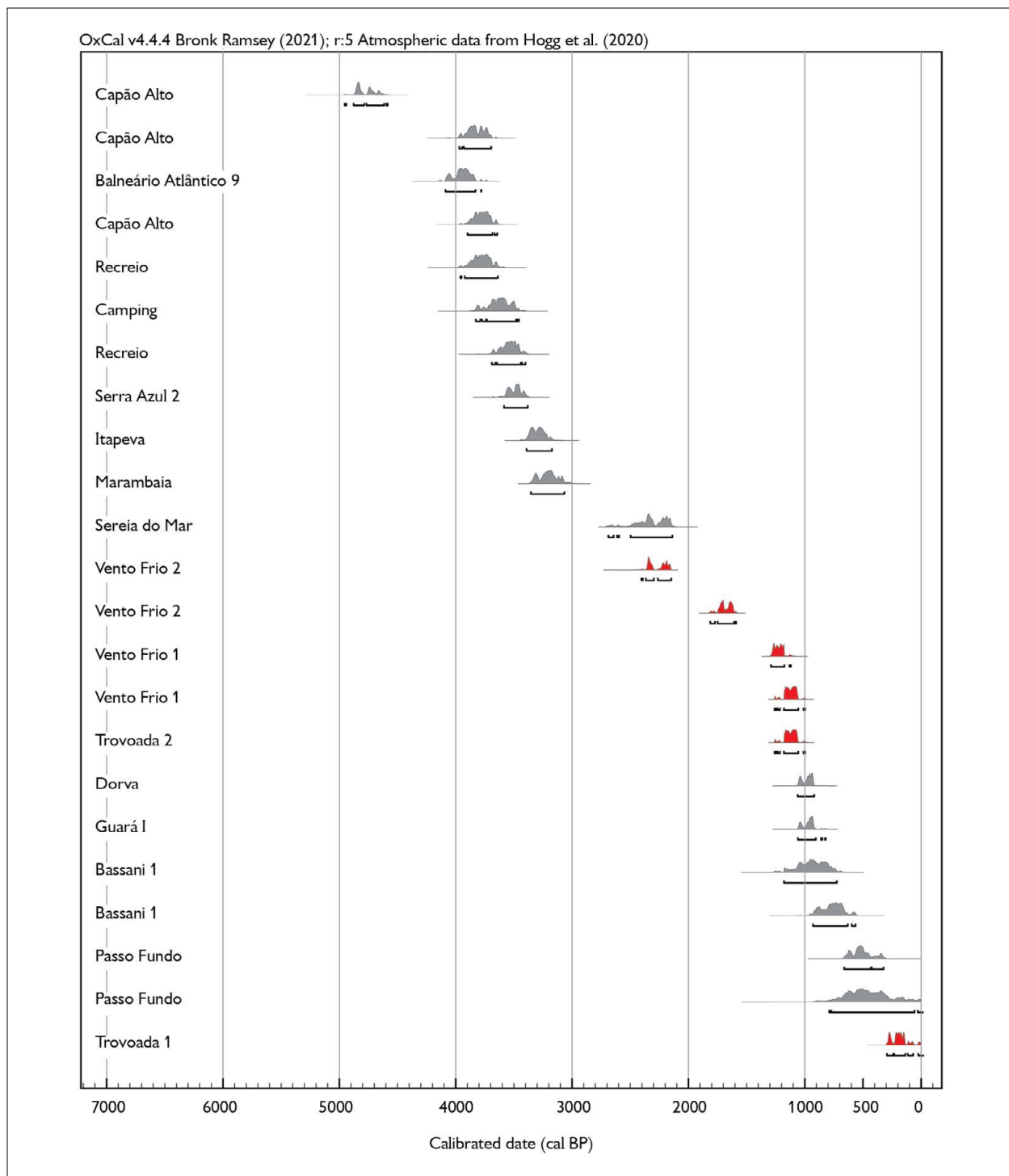


Figura 11. Datações disponíveis para o litoral norte do Rio Grande do Sul. Em vermelho, as datações inéditas deste artigo; as demais são provenientes de Miller (1967), Wagner (2009, 2012), Rogge e Schmitz (2010) e DeBlasis et al. (2015). Os três últimos sítios são Guarani; os demais, sambaquis. Imagem elaborada por Paulo DeBlasis e Edenír Bagio Perin (2022).



Apesar da semelhança estrutural, a cronologia mostra que estes sítios foram criados em quatro momentos distintos. Assim, eis um primeiro corolário deste estudo: a confirmação de que o padrão disperso de ocupação das lagoas do litoral norte-rio-grandense e seu entorno está presente ao longo de uma considerável extensão temporal (cerca de 2 mil anos, pelo menos), perpassando diferentes horizontes culturais. Sítios como estes vêm sendo considerados paradeiros, ou acampamentos, ligados às diferentes ocupações reconhecidas na região: sambaquiana, Taquara (Jê) e Guarani (Miller, 1967; Wagner, 2009; Rogge & Schmitz, 2010). Neste artigo, acompanhamos essa perspectiva. Mas, afinal, o que se faz nestes sítios?

Caça e pesca, com considerável intensidade, são as atividades mais evidentes em todos eles. As evidências de queima e fragmentação dos ossos, assim como a quantidade de carvão e pedras queimadas imiscuídos no sedimento, indicam processamento *in situ* das espécies capturadas. A fragmentação óssea também parece estar associada ao aproveitamento e à manipulação intensa dos animais caçados. Os dados faunísticos indicam o uso de recursos diversificados e de amplo espectro, incluindo animais aquáticos e terrestres, com destaque para peixes e mamíferos. A proporção alta de ossos longos de mamíferos evidencia preferência por caça de porte maior, juntamente com a pesca nas lagoas, sobretudo em TRO 1, o acampamento Guarani tardio.

O reduzido artefactual lítico, muito usado, curado e fragmentado, sugere alguma variedade de atividades, mas sua produção não é local. Os utensílios líticos foram, no máximo, reativados ou reciclados ali, e abandonados quando quebrados ou esgotados; os artefatos inteiros (ou ainda funcionais) são levados ao 'levantar acampamento'. Ficam os seixos, material disponível em locais mais interioranas e que pode ser reaproveitado em eventuais retornos ao local. Isso indica cadeias operatórias e funcionais que extrapolam os próprios sítios, reforçando a ideia de paradeiro, inserindo-os em uma rede de locais

distribuídas sobre um território mais amplo. O *toolkit* lítico documentado nestes sítios reforça a percepção destes locais como assentamentos temporários, estações de caça e pesca, em que a presença de estruturas de combustão é conspícua, revelada tanto pela abundância de carvão no sedimento quanto pelas pedras de fogueira, muito queimadas e fragmentadas, presentes em todos eles.

Estas características indicam ocupações de curta duração – reiteradas, ao que parece, em vista da abundância de carvão e restos faunísticos. De fato, em VF 2, dois momentos de ocupação distintos, mas contíguos, estão separados por cerca de 200-300 anos. Guardam características análogas, reforçando a percepção de que este padrão de ocupação da zona lagunar foi bastante longo, frequentemente reocupando os mesmos lugares.

A composição malacológica, com predomínio do marisco branco (*Mesodesma* sp.), é comum nestes concheiros mais recentes (datados entre 2200 e 1000 AP aproximadamente), denominados genericamente de 'sambaquis tardios' no litoral catarinense, mais ao norte desta área. Ali também foram descritos como ocupações de curta duração e/ou de uso específico, sendo mais discretos, sem a monumentalidade dos sambaquis do período anterior. São, em geral, acerâmicos, embora sítios deste tipo com cerâmica Taquara (Jê) apareçam no final do período (DeBlasis et al., 2014; Kneip et al., 2018; Merencio & DeBlasis, 2021). O mesmo se pode dizer do moçambique (*Donax* sp.), que predomina no assentamento cerâmico (TRO 1), onde aparece, sobretudo, na forma de bolsões de restos de alimentação. Nos concheiros, o marisco branco comparece em quantidade muito maior, formando uma espécie de 'assoalho' no horizonte de ocupação, prática recorrente nos assentamentos sambaquianos.

O tamanho, densidade e o conjunto de evidências apontadas acima reforçam a natureza restrita das atividades que têm lugar nestes sítios, corroborando sua percepção como paradeiros, localidades de uso fortuito, ocasional ou oportunístico, que se integram a um

território mais amplo. Não parecem aleatórias, entretanto, mas locações conhecidas às quais pequenos grupos retornam periodicamente, conferindo, assim, amplitude e confiabilidade no âmbito de um certo território de domínio.

A presença de um enterramento humano em VF 1 abre espaço para algumas conjecturas. É mesmo tentadora a ideia de que os remanescentes ali encontrados seriam parte de *feasting* funerário, tal como em outros contextos sambaquianos da costa meridional brasileira (Klokler, 2012; Pompeu, 2017; DeBlasis et al., 2021). Sua localização bem na área central do sítio reforça esta perspectiva, assim como a feição concrecionada que o recobria – esta, sem dúvida, diretamente ligada ao sepultamento. Mais ainda, a discreta defasagem entre as duas datações disponíveis para este sítio sugere que o piso de ocupação foi construído logo após o sepultamento, quiçá mesmo em função dele. Seria este o início de um *mound* funerário? No entanto, a semelhança estrutural e composicional com os demais sítios, onde sepultamentos não foram encontrados, sugere equivalência funcional entre eles. Ou seja, o piso de ocupação (acampamento) já existiria antes do evento funerário.

De fato, em alguns sambaquis do sul catarinense, mudanças de uso dos locais de assentamento parecem ter ocorrido, onde finas lentes ricas em conchas, carvão e fauna, sobrepostas e entremeadas de sedimento arenoso, sugerem que os locais onde foram erigidos *mounds* funerários podem, de início, ter tido outras funções – como talvez seja o caso de VF 1. Pode-se conjecturar uma morte circunstancial, inesperada, talvez, de uma mulher jovem do grupo; diferenciação étnica é, também, uma possibilidade. De resto, fica o fato de que o padrão de sepultamento aqui evidenciado inclui o ritual ‘festivo’ do enterramento envolvendo comensalidade, indicando que este sítio, assim como outros concheiros tardios já estudados, trazem em si elementos da antiga tradição cultural funerária monticular sambaquiana⁶.

No que diz respeito ao pequeno assentamento cerâmico TRO 1, a pouca quantidade de vasos cerâmicos, assim como o parco instrumental lítico indicam a presença de um grupo não muito grande, quiçá familiar, por não muito tempo – um paradeiro, ao qual, eventualmente, se retorna, com alguma assiduidade, por um certo período. Em um ambiente predominantemente lagunar, vasilhas maiores podem ser transportadas em canoas com alguma facilidade, e ali deixadas para um retorno previsto.

A priori, a presença de TRO 1 apontaria para um território de ocupação Guarani bem definido, com aldeias localizadas nos terraços mais altos e secos, no sopé da serra, nas proximidades das roças e na fimbria da floresta (Miller, 1967; Schmitz & Sandrin, 2009; Wagner, 2014). No entanto, a cronologia bastante recente deste assentamento, já em época colonial, quando as grandes aldeias e seus territórios de ocupação provavelmente já se teriam desestruturado, sugere a presença de um pequeno grupo remanescente, quiçá ‘escondido’ dos primeiros assentamentos coloniais sobre os terraços mais elevados e florestados, junto à serra. Diante de um sítio análogo, com a mesma datação, mais ao sul, Schmitz (2006, p. 364) sugere algo semelhante: grupos Guarani em desagregação dispersos nos ermos do litoral central-rio-grandense.

A presença de sítios misturando os estilos cerâmicos Jê e Guarani, algo recorrente na área, permanece uma questão elusiva. Em TRO 1, a cerâmica Jê, bastante discreta na coleção, se encontra plenamente integrada ao contexto Guarani, tendo em vista o contexto estratigráfico e deposicional, não havendo indícios de sobreposição. Trata-se de uma única vasilha, talvez duas; talvez nem mesmo seja um contato direto, apenas circulação de vasilhas.

No entanto parece haver, na região, paradiros onde predomina a cerâmica Taquara, com discreta presença Guarani – o oposto de TRO 1. Estas evidências sugerem convívio, e não sobreposição, entre estes grupos, um contexto bastante interessante de interação cultural que

⁶ Para um exemplo no litoral sul-catarinense, ver DeBlasis et al. (2014).

certamente merece ser mais bem estudado. Tendo em vista a datação obtida para TRO 1, é possível que este convívio tenha sido induzido (ou se intensificado) nos primórdios do período colonial na área (séculos XVII e XVIII), pelo contato com os adventícios europeus e a consequente desestabilização dos antigos territórios de ocupação (Rogge, 2006).

No geral, é evidente a integração destes paradiços ao ambiente lagunar, estuarino, onde a diversidade dos vestígios faunísticos revela sua importância estratégica, em proximidade às lagoas e áreas mais próximas de banhado e restinga do entorno imediato, áreas estas muito bem representadas no registro faunístico – uma importante semelhança entre eles. Além dos espelhos d'água e das áreas de banhado e restinga próximas, os domínios das formações florestais da Mata Atlântica, mais para o interior, também compõem, onde é possível a caça de cervídeos, antas, bandos de porcos-do-mato e aves de médio porte – e também a obtenção de materiais líticos e enorme variedade de recursos vegetais. O território representado inclui também a coleta na beira da praia, não muito distante, nos limites do vai-e-vem das ondas. Isso mostra a amplitude do território de circulação destes grupos, provavelmente articulando diferentes áreas de acampamento, ou paradiços, por toda a região.

Naturalmente, os ambientes circunvizinhos aos sítios parecem mais presentes: a lagoa, áreas alagáveis, margem do canal, áreas campestres, com muitas das espécies detectadas na fauna do sítio, inclusive aves de médio porte. Esta zona é rica também nos recursos vegetais diversificados da vegetação de restinga, lembrando a importância estratégica do que Dias e Hoeltz (2011) chamam de 'manejo agroflorestal', envolvendo espécies locais e cultivadas, trazidas⁷.

Fica, assim, bastante evidente a localização estratégica destes sítios e o espectro de mobilidade dos

grupos que os ocuparam, envolvendo um território que se estende do domínio continental da Mata Atlântica, nas encostas da Serra Geral, aos ambientes lacustres e à zona praieira. Esta transecção sugere um padrão de mobilidade transversal ao alinhamento das faixas ecológicas descritas no início deste artigo, cruzando os diferentes ambientes, da serra ao mar. Os materiais rochosos presentes nestes sítios, onde seixos de dimensões medianas predominam, apenas confirmam essa mobilidade, conectando-os às cascalheiras do sopé das serras – sem falar dos artefatos em arenito, também dali provenientes. Em suma, situados mais ou menos no meio do caminho entre as lagoas, a praia e a escarpa da serra, estes sítios indicam a existência de um território amplo, integrando ecótono dessa faixa ao longo do litoral norte-rio-grandense, em uma distância relativamente curta, um raio de cerca de 8 km no máximo – algo como duas horas de caminhada, ou ainda menos, de canoa pelas lagoas e canais.

Os sistemas de ocupação desta região, aos quais estes sítios se integram, apesar de sugeridos (Miller, 1967; Wagner, 2009), ainda não foram modelados. Além de alguns sambaquis maiores em meio às lagoas, o que se vê na planície alagada são, sobretudo, estes pequenos acampamentos, numerosos e diversificados (Rogge & Schmitz, 2010). A presença destes paradiços, ou acampamentos, está descrita para a etnoarqueologia Guarani (Noelli, 2000; Bonomo et al., 2015), apontando para estratégias de circulação em um amplo território de domínio, explorando áreas ecologicamente distintas da aldeia principal. Em nosso caso, com as aldeias mais para o interior, junto às roças, os acampamentos se encontram onde predominam recursos diversificados da lagoa, do banhado, das restingas, locais facilmente acessíveis de canoa. Estes recursos, específicos e previsíveis, incluiriam ainda um 'quintal', onde espécies robustas (tubérculos, por exemplo) podem ser deixadas de uma temporada

⁷ De acordo com Scheel-Ybert e Boyadjian (2020), os recursos vegetais, cultivados ou não, apesar de menos visíveis arqueologicamente, são tão importantes quanto a caça e a pesca, e seu uso extrapola amplamente a dieta. De fato, a existência de 'jardins', ou 'hortas', no entorno destes sítios, pode ser um motivo adicional para se retornar sempre aos mesmos locais de assentamento temporário.

para outra, junto a espécies locais (de restinga), tratadas de maneira seletiva.

De uma temporada para outra, ficam também seixos e pedras (abundantes sobre os terraços mais antigos para o interior, nas redondezas das aldeias) e até mesmo, possivelmente, um *kit* cerâmico. Caça e pesca, vegetais e moluscos são processados no local, moqueados (evidências de fogueira são abundantes nestes sítios) ou ao sol. A presença Guarani no litoral rio-grandense, com datações em áreas próximas em torno de 700-500 anos atrás (Schmitz & Sandrin, 2009; Milheira & DeBlasis, 2012), configura um horizonte de ocupação denso, mas curto, desestruturado pela chegada dos europeus – mas que sobreviveu por algum tempo ainda, como mostra a datação de TRO 1.

Se o modelo Guarani é mais bem resolvido, o modelo de mobilidade associado à tradição Taquara-Itararé parece bem mais amplo, ligado às cotas mais elevadas do planalto e da encosta e, no litoral, aos pequenos paradeiros com pouca cerâmica, por vezes formando concheiros (Rogge & Schmitz, 2010)⁸. Pouco estudada na área, a presença de grupos Jê (Taquara) parece mais antiga, antecedendo a chegada dos Guarani, mas menos densa e mais esparsa.

CONCLUSÃO

Neste estudo, fica claro que, apesar de pertencerem a diferentes ocupações e grupos culturais, os sítios aqui examinados consistem, todos eles, em acampamentos, ou paradeiros, que integram porções significativas da região lagunar a sistemas de assentamento que ocupam territórios mais amplos – ou, como talvez seja o caso de TRO 1, locais de refúgio. A percepção destes locais como acampamentos periódicos é reforçada por um certo contraste: estes sítios parecem registrar ‘muita comida e pouca gente’. Estes sítios pequenos concentram considerável quantidade de restos de fauna em áreas de atividade marcadas por

fogueiras frequentes, mas com artefactual, tanto lítico como cerâmico, escasso. Nesse contexto, a hipótese de que, nestes locais, o processamento de alimentos é bem maior que o necessário para consumo imediato ganha força. O produto da caça e pesca intensiva é, ao que parece, preparado para transporte e consumo posterior, possivelmente moqueado. Os alimentos assim preparados seriam, então, transportados – lembrando que são grupos canoeiros, todos eles – para as aldeias (sítios-habitação), que não devem se situar tão longe destes paradeiros estrategicamente localizados.

Concluindo, este artigo traz novos dados acerca dos pequenos e diversificados assentamentos junto às lagoas do litoral norte do Rio Grande do Sul, mostrando sua amplitude cronológica e a presença longa desse padrão de territorialidade. As localidades (paradeiros), integradas a assentamentos maiores e mais permanentes, são ocupadas por curtos espaços de tempo, com retornos regulares. Em âmbito regional, a recorrência milenar desta prática produz um palimpsesto de longa duração, onde vestígios de diferentes culturas se confundem em meio ao ambiente arenoso da área.

A presença associada, nos mesmos locais, de vestígios Jê e Guarani pode ter se iniciado antes do contato com os europeus, mas os novos dados aqui apresentados sugerem que deve ter se intensificado com a disruptiva ação predatória dos vicentinos na região, desestabilizando os antigos territórios de domínio desses grupos e induzindo novos processos de integração social em tempos de crise. Para testar esta hipótese, assim como compreender melhor o papel desempenhado pelos sítios pequenos entre a era sambaquiana e a chegada dos Guarani, são necessários novos estudos e descrições destes pequenos assentamentos, para clarificar ainda mais este interessantíssimo cenário de intensas relações sociais que, desde o Holoceno médio até a época colonial, se desenvolve no litoral norte-rio-grandense.

⁸ É o modelo de “complementaridade ecológica” ou “domínio vertical em três ambientes”, segundo Corteletti (2012).

AGRADECIMENTOS

Os autores são gratos à Arqueosul Arqueologia e Gestão do Patrimônio, pelo suporte ao desenvolvimento desta pesquisa; ao Sr. Volney Jacobs, pelo auxílio em campo, e aos revisores deste artigo.

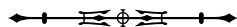
REFERÊNCIAS

- Angulo, R., Lessa, G., & Souza, M. (2006). A critical review of mid- to late-Holocene sea-level fluctuations on the eastern Brazilian coastline. *Quaternary Science Reviews*, 25(5-6), 486-506. <https://doi.org/10.1016/j.quascirev.2005.03.008>
- Araujo, A. G. M. (1995). Peças que descem, peças que sobem e o fim de Pompéia: algumas observações sobre a natureza flexível do registro arqueológico. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (5), 3-25. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.1995.109215>
- Belém, F. R., & DeBlasis, P. (2015). A indústria lítica do sambaqui do Morrote, C. *Cadernos do LEPAARQ*, 12(23), 43-69. <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/view/4151/0>
- Boffi, A. V. (1979). *Moluscos brasileiros de interesse médico e econômico*. FAPESP/HUCITEC.
- Bonomo, M., Angrizani, R. C., Apolinaire, E., & Noelli, F. S. (2015). A model for the Guarani expansion in the La Plata Basin and littoral zone of Southern Brazil. *Quaternary International*, 356, 54-73. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2014.10.050>
- Brochado, J. P. (1980). A tradição cerâmica Tupiguarani na América do Sul. *Clio: Revista de Pesquisa Histórica*, 3(1), 47-60. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/view/24653/0>
- Brochado, J. P., Monticelli, G., & Neumann, E. S. (1990). Analogia etnográfica na reconstrução gráfica das vasilhas Guarani arqueológicas. *Veritas*, 35, 706-726.
- Brochado, J. P., & Monticelli, G. (1994). Regras práticas na reconstrução gráfica das vasilhas de cerâmica guarani a partir dos fragmentos. *Estudos Ibero-Americanos*, 20(2), 107-118. <https://doi.org/10.15448/1980-864X.1994.2.29004>
- Buikstra, J. E., & Ubelaker, D. H. (1994). *Standards for data collection from human skeletal remains: proceedings of a seminar at the Field Museum of Natural History*. Fayetteville.
- Campos, J. B., Santos, M. C., Rosa, R. C., Ricken, C., & Zocche, J. J. (2013). Arqueologia entre rios: do Urussanga ao Mampituba. Registros arqueológicos pré-históricos no extremo sul catarinense. *Cadernos do LEPAARQ*, 10(20), 9-39. <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/view/2127>
- Campos, J. B. (2021). *Programa de gestão ao patrimônio arqueológico na área de influência da linha de transmissão 230 kV Atlântida 2 - Torres 2: relatório final*. Arqueosul.
- Corrêa, A. A. (2014). *Pindorama de mboia e îakaré: continuidade e mudança na trajetória das populações Tupi* [Dissertação de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-17102014-154640/pt-br.php>
- Corteletti, R. (2008). *Patrimônio arqueológico de Caxias do Sul*. Nova Prova.
- Corteletti, R. (2012). *Projeto arqueológico Alto Canoas – PARACA: um estudo da presença lítica no planalto catarinense* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-19042013-093054/pt-br.php>
- Cunha, L. P. (2012). *Índios Xokleng e colonos no litoral norte do Rio Grande do Sul (século XIX)*. Evangraf.
- DeBlasis, P. A., Kneip, A., Scheel-Ybert, R., Giannini, P. C. F., & Gaspar, M. D. (2007). Sambaquis e paisagem: dinâmica natural e arqueologia regional no litoral do Sul do Brasil. *Arqueología Suramericana*, 3(1), [29]-61. <https://repositorio.usp.br/item/001651410>
- DeBlasis, P., Farias, D. S., & Kneip, A. (2014). Velhas tradições e gente nova no pedaço: perspectivas longevas de arquitetura funerária na paisagem do litoral sul catarinense. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (24), 109-136. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2014.109328>
- Deblasis, P., Attorre, T., & Farias, D. S. D. (2015). *Delimitação e intervenções associadas nos sambaquis Capão Alto e Guará, Xangri-lá, RS: relatório final de pesquisa*. Sapienza.
- DeBlasis, P., Gaspar, M., & Kneip, A. (2021). Sambaquis from the Southern Brazilian coast: landscape building and enduring heterarchical societies throughout the Holocene. *Land*, 10(7), 757. <https://doi.org/10.3390/land10070757>
- Dias, A. S., & Hoeltz, S. E. (2011). Dentro da casa/fora da casa: variabilidade lítica e sistema de assentamento para a tradição Guarani. *Habitus*, 9(2), 289-305.
- Ferrasso, S., Rogge, J. H., & Schmitz, P. I. (2013). Composição arqueofaunística do sítio RS-LN-285, Arroio do Sal, RS, Brasil. *Pesquisas, Antropologia*, (70), 217-230. <http://www.anchietano.unisinos.br/publicacoes/antropologia/volumes/070/007%20-%20Ferrasso%20Rogge%20e%20Schmitz.pdf>
- Ferrasso, S., & Schmitz, P. I. (2015). Contribuições da práxis zooarqueológica na interpretação de estratégias de captação de recursos e assentamento: a análise do sítio RS-LN-279, litoral norte do Rio Grande do Sul, Brasil. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 2(4), 121-134. <https://www.researchgate.net/profile/Suliano-Ferrasso/publication/363610323>



- Ferrasso, S., Fiorentin, G. L., & Schmitz, P. I. (2016). Identificação de remanescentes conchiliológicos de um assentamento holocênico na planície costeira do Rio Grande do Sul: contribuições sob o enfoque zooarqueológico. *Pesquisas, Antropologia*, (72), 225-266. <https://www.researchgate.net/profile/Suliano-Ferrasso/publication/363610271>
- Ferrasso, S., Schmitz, P. I., Castilho, P. V. C., Drehmer, C. J., & Oliveira, L. R. (2021). Análise dos remanescentes de pinípedes (Otariidae) em sítios arqueológicos da planície costeira do Rio Grande do Sul, Brasil. *Pesquisas, Antropologia*, (76), 81-127.
- Giannini, P. C. F., Villagran, X. S., Fornari, M., Nascimento Junior, D. R., Menezes, P. M. L., Tanaka, A. P. B., . . . Amaral, P. G. C. (2010). Interações entre evolução sedimentar e ocupação humana pré-histórica na costa centro-sul de Santa Catarina, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 5(1), 105-128. <https://doi.org/10.1590/s1981-81222010000100008>
- Hesp, P. A., Dillenburg, S. R., Barboza, E. G., Clerot, L. C. P., Tomazelli, L. J., & Zouain, R. N. A. (2007). Morphology of the Itapeva to Tramandai transgressive dunefield barrier system and mid- to late Holocene sea level change. *Earth Surface Processes and Landforms*, 32(3), 407-414. <https://doi.org/10.1002/esp.1408>
- Hilbert, L. M. (2011). *Análise ictioarqueológica dos sítios: sambaquis do Recreio, Itapeva e Dorva, municípios de Torres e Três Cachoeiras, Rio Grande do Sul, Brasil* [Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul]. <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/204>
- Holz, M., & Simões, M. G. (2002). *Elementos fundamentais de tafonomia*. Editora UFRGS.
- Klokler, D. M. (2012). Consumo ritual, consumo no ritual: festins funerários e sambaquis. *Habitus*, 10(1), 83-104. <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/2483>
- Kneip, A., Farias, D., & DeBlasis, P. (2018). Longa duração e territorialidade da ocupação sambaqueira na laguna de Santa Marta, Santa Catarina. *Revista de Arqueologia*, 31(1), 25-51. <https://doi.org/10.24885/sab.v31i1.526>
- La Salvia, F., & Brochado, J. P. (1989). *Cerâmica Guarani*. Posenato Arte & Cultura.
- Lino, J. T., & Campos, J. B. (2003). A cruz entre o mar e as lagoas: expedições jesuítas ao sul do estado de Santa Catarina no século XVII. *Tempos Acadêmicos*, (1), 31-42. https://www.researchgate.net/publication/356460274_A_Cruz_entre_o_Mar_e_as_Lagoas_Expedicoes_Jesuisticas_ao_Sul_do_Estado_de_Santa_Catarina_no_Seculo_XVII
- Lino, J. T. (2007). *Arqueologia Guarani na Bacia Hidrográfica do Rio Araranguá, Santa Catarina* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul]. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/13387>
- Mentz Ribeiro, P. A., & Silveira, I. (1979). Sítios arqueológicos da Tradição Taquara, Fase Erveiras, no Vale do Rio Pardo, RS, Brasil. *Revista do CEPA*, 8, 3-79.
- Mentz Ribeiro, P. A. (1980). Casas subterrâneas no Planalto Meridional de Santa Cruz do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil. *Revista do CEPA*, 9, 2-52.
- Merencio, F. T., & DeBlasis, P. (2021). Análises de mobilidade no litoral sul de Santa Catarina entre 2000-500 cal AP. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (36), 57-91. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2021.162703>
- Milheira, R. G. (2008). *Território e estratégia de assentamento Guarani na planície sudoeste da Lagoa dos Patos e Serra do Sudeste – RS* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo].
- Milheira, R. G. (2010). *Arqueologia Guarani no litoral sul-catarinense: história e território* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-23082010-161634/pt-br.php>
- Milheira, R. G., & DeBlasis, P. (2012). Ocupação do território Guarani no litoral sul-catarinense. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano – Series Especiales*, 1(4), 60-148.
- Milheira, R. G., Scunderlick, E. F. D., & Alves, L. (2013). Perfil tipológico da indústria cerâmica guarani da região Sul de Santa Catarina. *Tempos Acadêmicos*, (11), 210-233.
- Miller, E. T. (1967). Pesquisas arqueológicas efetuadas no nordeste do Rio Grande do Sul. In M. Simões (Ed.), *Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas: resultados preliminares do primeiro ano (1965-1966)* (Publicações Avulsas, Vol. 6, pp. 15-38). Museu Paraense Emílio Goeldi. <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/1517>
- Moreno-Garcia, M., Davis, S., & Pimenta, C. (2003). Arqueozoológica: estudo da fauna no passado. In J. E. Mateus & M. Moreno-García (Eds.), *Paleoecologia humana e arqueociências. Um programa multidisciplinar para a arqueologia sob a tutela da cultura* (pp. 190-234). Instituto Português de Arqueologia.
- Neumann, M. (2008). *Ñande rekó: diferentes jeitos de ser Guarani* [Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul]. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/15902>
- Nimuendaju, C. (2002). *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. IBGE.
- Noelli, F. S. (2000). A ocupação humana na região Sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas - 1872-2000. *Revista USP*, (44), 218-269. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i44p218-269>

- Noelli, F. S., Brochado, J. P., & Corrêa, Â. A. (2018). A linguagem da cerâmica Guarani: sobre a persistência das práticas e materialidade (parte 1). *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 10(2), 167-200. <https://doi.org/10.26512/rbla.10i2.20935>
- Pompeu, F. G. (2017). Cronologia e dinâmica entre práticas funerárias de onze sambaquis do Paraná e Santa Catarina (4951-3860 AP). *Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas*, 17(30), 93-113. <http://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/1762>
- Poupeau, G., Soliani Jr., E., Rivera, A., Loss, E., & Vasconcellos, M. (1988). Datação por termoluminescência de alguns depósitos arenosos costeiros do último ciclo climático, no Nordeste do Rio Grande do Sul. *Pesquisas em Geociências*, 21(21), 25. <https://doi.org/10.22456/1807-9806.21464>
- Reitz, E. J., & Wing, E. S. (1999). *Zooarchaeology*. Cambridge University Press.
- Ricken, C., Herberts, A. I., Wagner, G. P., & Malabarba, L. R. (2016). Coastal hunter-gatherers fishing from the site RS-AS-01, Arroio do Sal, Rio Grande do Sul, Brazil. *Pesquisas, Antropologia*, (72), 209-224. <https://www.researchgate.net/profile/Luiz-Malabarba/publication/311846321>
- Rogge, J. H. (2006). *Fenômenos de fronteira: um estudo das situações de contato entre os portadores das tradições cerâmicas pré-históricas no Rio Grande do Sul* (Pesquisas: Antropologia, 62). Instituto Anchieta de Pesquisas.
- Rogge, J. H., & Schmitz, P. I. (2010). Projeto Arroio do Sal: a ocupação indígena pré-histórica no litoral norte do Rio Grande do Sul. *Pesquisas, Antropologia*, (68), 167-225.
- Rowlett, R. M., & Robbins, M. C. (1982). Estimating original assemblage content to adjust for post-depositional vertical artifact movement. *World Archaeology*, 14(1), 73-83. <https://doi.org/10.1080/00438243.1982.9979850>
- Scheel-Ybert, R., & Boyadjian, C. (2020). Gardens on the coast: considerations on food production by Brazilian shellmound builders. *Journal of Anthropological Archaeology*, 60, 101211. <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2020.101211>
- Schmitz, P. I., Artusi, L., Jacobus, A. L., Gazzaneo, M., & Rogge, J. H. (1990). *Uma aldeia Tupiguarani. Projeto Candelária, RS. Arqueologia do Rio Grande do Sul* (4. ed., Documentos 4). Instituto Anchieta de Pesquisas.
- Schmitz, P. I. (2006). A ocupação pré-histórica do litoral meridional do Brasil. *Pesquisas, Antropologia*, 63, 355-364.
- Schmitz, P. I., & Sandrin, C. (2009). O sítio Lagoa dos Índios e o povoamento Guarani da planície costeira do Rio Grande do Sul. In P. I. Schmitz (Ed.), *Arqueologia do Rio Grande do Sul, Brasil* (Documentos 11). Instituto Anchieta de Pesquisas. <https://www.anchietano.unisinos.br/publicacoes/documentos/documentos11.pdf>
- Schneider, F. (2019). *Poder, transformação e permanência: a dinâmica de ocupação Guarani na Bacia do Rio Taquari-Antas* [Tese de doutorado, Universidade do Vale do Taquari]. <https://www.univates.br/bdu/items/7b5e2a9f-9931-4b60-ae2-4049766f311a>
- Schneider, F., & Machado, N. M. T. (2020). Organização regional dos assentamentos Guarani: uma proposta interpretativa a partir da cerâmica arqueológica. *Habitus*, 18(2), 393-419. <https://doi.org/10.18224/hab.v18i2.8642>
- Souza, M. S., Wesolowski, V., & Lessa, A. (2013). Escavar e interpretar lugares de deposição dos mortos. In M. D. Gaspar (Ed.), *Abordagens estratégicas em sambaquis* (pp. 127-154). Habilis.
- Tomazelli, L. J., & Villwock, J. A. (2005). Mapeamento geológico de planícies costeiras: o exemplo da costa do Rio Grande do Sul. *Gravel*, 3, 109-115. https://www.ufrgs.br/gravel/3/Gravel_3_11.pdf
- Villwock, J. A., & Tomazelli, L. J. (1995). *Geologia costeira do Rio Grande do Sul* (Notas Técnicas). CECO-IG/UFRGS.
- Wagner, G. P. (2004). *Ceramistas pré-coloniais do litoral norte* [Dissertação mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul].
- Wagner, G. P. (2009). *Sambaquis da barreira da Itapeva: uma perspectiva geoarqueológica* [Tese doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul]. <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2295>
- Wagner, G. P., & Hilbert, K. A. (2011). A arqueologia dos sambaquis no litoral norte do Rio Grande do Sul. In A. H. F. Barcelos (Org.), *Arqueologia no sul do Brasil* (pp. 367-386). EdiUnesc.
- Wagner, G. P. (2012). Escavações no sítio LII-29, sambaqui de Sereia do Mar. *Revista de Arqueologia*, 25(2), 104-119. <https://doi.org/10.24885/sab.v25i2.357>
- Wagner, G. P. (2014). The origins of the Brazilian sambaquis (shell-mounds): from a historical perspective. *Cadernos do LEPAARQ*, 11(21), 211-220. <http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/view/2891>
- Zuse, S. (2009). *Os Guarani e a redução jesuítica: tradição e mudança técnica na cadeia operatória de confecção dos artefatos cerâmicos do Sítio Pedra Grande e entorno* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-12082009-154227/pt-br.php>



CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

J. B. contribuiu com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia, *software*, supervisão, validação, visualização e escrita (rascunho original, revisão e edição); P. DeBlasis com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia, *software*, supervisão, validação, visualização e escrita (rascunho original, revisão e edição); E. B. Perin com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia, *software*, supervisão, validação, visualização e escrita (rascunho original, revisão e edição); F. Schneider com curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia e escrita (rascunho original, revisão e edição); S. Ferrasso com curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia e escrita (rascunho original, revisão e edição); A. L. Araújo com curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia e escrita (rascunho original, revisão e edição); R. Estevam com curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia e escrita (rascunho original, revisão e edição); R. Germano com curadoria de dados e investigação; P. V. Silveira com curadoria de dados, investigação e metodologia; S. A. P. Dagostim com conceituação, curadoria de dados, administração de projeto, supervisão, validação e escrita (rascunho original, revisão e edição).



Ousadia e luta: o pensamento de defensores da floresta na Amazônia Audacity and struggle: The thinking of forest defenders in the Amazon

Felipe Milanez 

Universidade Federal da Bahia. Bahia, Salvador, Brasil

Resumo: Este artigo discute a resistência de defensores ambientais na Amazônia a partir de uma perspectiva da ecologia política do pensamento de José Cláudio Ribeiro e Maria do Espírito Santo, assassinados em 24 de maio de 2011. Por meio de pesquisa-ação, com observação participante de processos judiciais, pesquisa documental e entrevistas no Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Praia Alta-Piranheira, em Nova Ipixuna, Pará, investiga-se a 'ousadia' na luta ambiental conforme foi elaborada pelo casal, de forma a contribuir para uma compreensão mais profunda do ecologismo popular e ampliar a percepção da luta de defensores ambientais. Argumenta-se que a coragem de agir diante do terror, esta 'ousadia' de 'conviver com a floresta', impulsiona a formação de sujeitos na luta coletiva pela floresta e pela vida. Esta luta, em uma relação dialética entre subjetividade e objetividade, tal como proposta por Paulo Freire, se articula em movimentos coletivos pela libertação frente à colonialidade do poder, cuja matriz se expressa em diferentes formas de opressão e dimensões da violência que atingem tanto a natureza quanto aqueles que convivem com a floresta.

Palavras-chave: Amazônia. Ambientalismo popular. Extrativismo. Violência. Assassinato no campo.

Abstract: This article discusses the resistance of environmental defenders in the Amazon from a political ecology perspective, namely the thinking of José Cláudio Ribeiro and Maria do Espírito Santo, who were murdered on May 24, 2011. This investigation focuses on 'audacity' in the environmental struggle typified by this couple, through active research, participative observation of legal proceedings, documentary research, and interviews in the Praia Alta Piranheira PAE in Nova Ipixuna, Pará to contribute to a deeper comprehension of grassroots environmentalism and expand the understanding of the struggle undertaken by environmental defenders. We argue that the courage to act in the face of terror, this 'audacity' of 'living together with the forest,' drives subjectification in the collective fight to defend the forest and life. This struggle, in a dialectical relationship between subjectivity and objectivity as proposed by Paulo Freire, is interlinked with collective movements for liberation from colonialist power, in which the power matrix is expressed in different forms of oppression and dimensions of violence that affect both nature and those who live together with the forest.

Keywords: Amazonia. Popular environmentalism. Extractivism. Violence. Rural murder.

Milanez, F. (2023). Ousadia e luta: o pensamento de defensores da floresta na Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(2), e20220037. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0037.

Autor para correspondência: Felipe Milanez. Universidade Federal da Bahia - Campus Ondina. Instituto de Humanidades, Artes & Ciências Professor Milton Santos. Av. Milton Santos, s/n. Salvador, BA, Brasil. CEP 40170-290 (felipemilanez@ufba.br).

Recebido em 03/06/2022

Aprovado em 14/02/2023

Responsabilidade editorial: Lucia Hussak van Velthem



A BONITEZA DA LUTA

Neste artigo, proponho uma análise do processo de formação política, das ideias e da luta do casal Maria do Espírito Santos e José Cláudio Ribeiro a partir de seus próprios pontos de vistas, pensamentos expressos em documentos de suas autorias e em uma longa entrevista que concederam a mim sete meses antes de serem assassinados. Eram ambientalistas populares, lideranças do movimento social, agricultores extrativistas assentados no Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Praia Alta-Piranheira, em Nova Ipixuna, no sudeste do estado do Pará, e, em 24 de maio de 2011, foram vítimas de uma emboscada e assassinados por dois pistoleiros. O crime teve grande repercussão internacional. Postumamente, foram reconhecidos 'heróis da floresta' pela Organização das Nações Unidas, em premiação especial, junto de uma menção honrosa ao autor deste artigo, Felipe Milanez (ONU, 2013).

Sete meses antes do assassinato, realizei uma visita de campo na casa onde viviam, em um lote com 18,5 alqueires de floresta dentro do PAE. O objetivo era documentar as ameaças de morte que sofriam e conhecer um pouco a situação de tensão que enfrentavam, em encontro mediado pelo advogado da Comissão Pastoral da Terra (CPT) em Marabá, Pará, José Batista Afonso. Essa pesquisa tem início com um objetivo jornalístico de informar ameaças de morte e mobilizar atenção pública, mas se desenvolve e se aprofunda na interpretação da luta ambientalista. O casal denunciava a ação ilegal de madeireiros e carvoeiros, sobretudo a extração ilegal de castanheiras, e passaram a sofrer retaliações, aumentando a inimizade dentro do PAE e as ameaças das máfias. Também havia uma crescente tensão decorrente da intensificação da reconcentração fundiária e da chegada de um novo fazendeiro pecuarista, comprando lotes, tentando expulsar os moradores e dando início a "... uma violenta fase de perseguições, expulsões, queima de barraco dos agricultores, destruição das lavouras, ameaças de morte, exploração da floresta com a retirada de madeira,

instalando na região um clima de medo e insegurança para todos" (Santos & Santos, 2022 p. 222).

Este conflito pela posse da terra levou ao duplo homicídio. O pecuarista José Rodrigues Moreira adquiriu de forma ilegal dois lotes de terra localizados dentro do PAE, onde viviam três famílias de agricultores. Por meio da CPT, o casal denunciou ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) a grilagem e levou o caso das práticas violentas à delegacia de Conflitos Agrários, em Marabá. O pecuarista, com apoio de um consórcio de interesses que reunia outros fazendeiros, contratou dois pistoleiros, um deles foi o seu irmão, Lindonjonson Silva, numa 'empreitada de morte', como veio a ser julgado. O primeiro julgamento aconteceu em Marabá, em 3 e 4 de abril de 2013. Pouco antes das jornadas de junho que mudariam os rumos políticos do país, os debates no tribunal do júri continham elementos que vieram a ganhar uma dimensão política mais ampla, tais como ódio, mentiras, *fake news*, antiambientalismo, fundamentalismo evangélico, moralismo e difamação de lideranças sociais. O juiz, cuja imparcialidade foi questionada pelos movimentos sociais, redigiu sentença na qual afirma que foram as vítimas que deram 'causa ao conflito' (Santos, 2021). Por maioria de votos, condenaram os dois pistoleiros e absolveram o mandante. A absolvição do mandante foi anulada e, em novo julgamento realizado em Belém devido à insegurança e às intimidações que ocorreram em Marabá, Moreira foi condenado a 60 anos de prisão. Está foragido desde então, enquanto o irmão Lindonjonson, que fugiu da cadeia em 2015, foi recapturado em 2020.

Estava em marcha um processo de reconcentração fundiária dentro do PAE, associado à intensificação das atividades madeireiras, carvoejamento ilegal para a indústria de ferro gusa e pecuária. Maria e José Cláudio resistiam, defendendo os princípios do agroextrativismo sustentável. A pressão sobre os recursos naturais e a terra havia sido intensificada por projetos de desenvolvimento que marcaram esse período: construção de grandes frigoríficos, expansão da lavoura de soja e ampliação da

capacidade de exportação de minérios. Essa expansão do capital extrativista na região produziu o que identifiquei como efeitos da compressão e apropriação do espaço pelo tempo, em razão da ampliação da circulação do capital, como uma das contradições do neoextrativismo que marcou o período dos assassinatos (Milanez, 2018).

Este artigo tem por base as entrevistas que realizei neste dia de visita de campo, das quais transcrevo trechos (Milanez, 2015), associada com pesquisa documental, observação participante e entrevistas nos anos subsequentes. Na documentação, merecem destaque os extraordinários trabalhos universitários realizados no âmbito do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA), junto do curso de Educação no Campo, da Universidade Federal do Pará (UFPA), *campus* Marabá, atual Universidade Federal do Sul e do Sudeste do Pará (UNIFESSPA), por Maria, sua irmã Laisa dos Santos Sampaio, e das irmãs de José Cláudio, Claudenir Santos e Claudelice Santos (está em Direito da Terra). Maria ingressou no PRONERA em janeiro de 2000, e concluiu o trabalho de conclusão de curso (TCC) em março de 2011. Produziu artigos, ao menos quatro trabalhos, um memorial (Espírito Santo, 2004) e o TCC (Espírito Santo, 2011), que constitui um potente legado intelectual: “O PRONERA fez com que passasse a gostar de ler” (Espírito Santo, 2004, p. 21). Maria também escreveu um curto artigo direcionado às mulheres do movimento social, republicado em minha coluna na Carta Capital (Espírito Santo, 2015). Tive acesso a essa documentação através do arquivo de sua irmã, Laisa Santos Sampaio, e da irmã de José Cláudio, Claudelice Santos, ambas que deram seguimento à luta e à defesa da memória e das ideias do casal.

Juntos, o casal fez ao menos 16 denúncias, por meio de cartas e informações sobre crimes ambientais entre 2001, quando afirmaram receber ameaças de morte, e 2011, já no contexto do conflito provocado por José Rodrigues Moreira. Estes documentos estão localizados no arquivo da CPT, em Marabá, e no processo judicial do homicídio, constituindo também uma fonte importante de pesquisa sobre as suas ideias.

Desde sua entrada na universidade e a militância no movimento social, Maria passou a desenvolver um pensamento original da práxis sobre a luta e a formação de sujeitos, produzindo uma poderosa autorreflexão de sua formação política, bem como uma sofisticada análise do sistema de matriz colonial de exploração da natureza e das pessoas. Esse processo intelectual singular pelo qual ela e ele atravessaram permite conhecermos melhor o processo de formação do sujeito ambientalista popular na Amazônia, sua potência crítica e insurgente, e da consciência como agente transformador da realidade. Conforme escreveu em seu memorial, em 2004:

Posso afirmar sem hesitação que este curso de formação só tem me ajudado. Continuamente, eu tenho me desenvolvido bastante. Hoje tenho outro pensamento em relação ao pensamento e as ações anteriores; hoje me aconteceram fatos marcantes, depois que eu entrei para curso de formação (Espírito Santo, 2004, p. 21).

Em trabalho anterior (Araújo et al., 2019), abordamos o desmatamento intenso no PAE Praia Alta-Piranheira, a violência de fronteira e o pós-ambientalismo. Como argumento central neste artigo, proponho uma nova interpretação a respeito do sujeito ambientalista que emerge da luta pelo convívio (com viver) com a floresta, com consciência de classe construída dentro do movimento social e coproduzida em aliança política com a floresta. Para isso, abordo o contexto dos movimentos sociais, as trajetórias e a formação dos sujeitos, a ‘coragem feminina’, e dois aspectos centrais: a ética da transformação do mundo, que impulsionava suas ações, bem como a denúncia da servidão para alcançar a libertação da classe camponesa e extrativista.

Como enquadramento analítico, coloco suas análises sobre o padrão colonial de poder e de opressão em perspectiva dos efeitos da colonialidade do poder, tal como propõe Quijano (2005). A colonialidade, nestes termos, revela uma origem colonial, porém mais duradoura e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido, sendo a ideia de raça um



critério de classificação social, do controle do trabalho e da exploração da natureza. Esta análise conduz a uma perspectiva de luta por libertação de forma mais ampla e complexa do que a percepção que se tornou comum, nos últimos anos, da ideia de 'defensores ambientais' como lutas de indivíduos, por se tratar de uma luta coletiva também anticolonial, ou decolonial. Procuro um diálogo entre o pensamento de Maria com contribuições teóricas de Paulo Freire, cuja obra contribuiu para a formação de sua visão de mundo e a subjetividade, assim como uma aproximação com o pensamento de Frantz Fanon, no diagnóstico que realiza da matriz do poder colonial, das relações de opressão, da subjetividade dos oprimidos, da internalização dos valores dos opressores e do processo de conscientização na luta. Em Freire, a ideia da subjetividade surge no ato de transformar a realidade que compôs Maria, na 'boniteza' da vida e da luta.

Maria e José Cláudio tiveram uma vida coerente entre suas práticas e suas ideias, e suas ações políticas eram pautadas por justiça social, ética e educação. No violento sudeste do Pará, isso significava desvios perigosos, puníveis com a morte. Mesmo diante do medo, lutaram. A ousadia era, para ela e para ele, o aspecto mais importante que destacavam de sua atuação na defesa da vida humana com a floresta. Nestes termos, a insurgência do casal pode ser encontrada como um movimento por justiça ambiental, em uma dimensão global das lutas contra a expansão do capitalismo sobre os recursos naturais (Martinez-Alier et al., 2016), assim como integra o quadro do 'ecologismo dos pobres' (Martinez-Alier, 2007). Este artigo aparece mais de dez anos depois de suas mortes, a partir de novas reflexões sobre suas ideias, com a intensão de tornar pública parte do legado intelectual que deixaram, e contribuir para a memória da luta das populações tradicionais na Amazônia.

MOVIMENTOS SOCIAIS E A CONSTRUÇÃO DE ALTERNATIVAS TERRITORIAIS

A luta de Maria e José Cláudio estava inserida no contexto dos movimentos sociais do Pará, uma luta coletiva

pela reforma agrária. A proposta de criação do PAE Praialta-Piranheira remete a reuniões que aconteceram no início dos anos 1990 e se intensificaram após o massacre de Eldorado dos Carajás, reunindo o Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR), a cooperativa Correntão, o Centro de Educação, Pesquisa e Assessoria Sindical e Popular (CEPASP), o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), a Federação dos Trabalhadores na Agricultura Familiar no Estado do Pará (FETAGRI) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT). A ideia de uma reforma agrária em áreas de castanhais para o uso de trabalhadores da floresta já estava presente no primeiro encontro do CNS, em 1985, para uma reserva no chamado Polígono dos Castanhais (Allegratti, 2002). Inspirado nos antigos assentamentos extrativistas de 1989, o projeto agroextrativista continha inovações à modalidade seringueira. A Portaria nº 268, de 1996, do INCRA, substituiu a modalidade 'extrativista' pela 'agroextrativista', como uma alternativa para projetos de assentamento, com a distribuição de lotes individuais mediante concessão de uso, de acordo com a decisão das comunidades organizadas em associações.

Com amplo apoio e participação de 77 agricultores agroextrativistas, em junho de 1997 foi fundada a Associação de Pequenos Produtores do Projeto Agroextrativista Praialta-Piranheira (APAEP). José Cláudio foi eleito o primeiro presidente da associação, com a responsabilidade de liderar o primeiro assentamento desta modalidade no país, criado em agosto de 1997. O PAE Praialta-Piranheira tinha 22 mil hectares que deveriam servir ao uso de quase 400 famílias. Um dos principais desafios, desde o início, era o de acolher migrantes em busca de terra que vinham de diferentes formações e territorialidades. Pesquisas realizadas pelas entidades que apoiaram a criação do projeto identificaram que a maioria dos moradores do PAE e as famílias assentadas acreditavam no agroextrativismo como uma possibilidade de desenvolvimento sustentável (Lumiar, 1999). Formado sobre seis fazendas de pretensos proprietários, sempre houve resistência e sabotagens, com permanente omissão do INCRA na regularização fundiária,



e pressões dos fazendeiros e madeireiros para fomentar oposições internas.

Por falta de implantação das políticas públicas, alguns assentados que participaram das mobilizações iniciais acabaram sendo levados a vender seus lotes. A chegada de novos ocupantes trouxe desafios para o desenvolvimento do agroextrativismo, bem como o limite da prática extrativista em pequenos lotes individuais. A pressão externa foi intensificada ao longo dos anos, primeiro com fazendeiros e grileiros, depois com madeireiros e, em seguida, com carvoeiros.

Ao assumir a presidência da APAEP, José Cláudio já era um dos maiores interessados na ideia agroextrativista. Com Maria, assumiu a liderança do desenvolvimento do projeto, mesmo diante dos desafios da regularização fundiária. E, com essa responsabilidade, passaram a ser foco de violência:

Eu era fora de movimento social. Eu não fazia parte de movimento social. Eu cuidava da minha vidinha, eu fazia minha roça, eu criava meu porco, eu vivia no meu cantinho. Em 1995, começaram a discutir. Porque essa discussão já vem há mais tempo, desde os anos 1990 que já tem a discussão para a criação de um projeto aqui. Aí ficava: "criava um projeto tradicional?" – "Não... Vamos criar uma modalidade diferente". Criaram um PAE, que é um projeto de assentamento extrativista. Eu comecei a me envolver... Aqui tem um vizinho, o Zé Ribamar, e ele começou a me convidar pras reuniões. E eu: "Ah, rapaz, eu não vou pra essa reunião não...". Mas eu comecei ir, e comecei a me interessar, pelo discurso dos outros, o que falavam. E comecei a me interessar pelo papo de preservação. Porque eu já era meio ambientalista. Mesmo sem saber, mas eu era. Porque eu vivia dos produtos da floresta. Não estava desmatando. Eu sei que mexe e vira, em 1997, criamos o Projeto de Assentamento, e criamos uma associação aqui dentro e me botaram como presidente dessa associação. Devido o que eu tinha aprendido já nas discussões e com o meu ideal, aí começaram as ameaças... Foi o tempo também que começou a vir as indústrias madeireiras, que foram se instalando por aí. E aí começou o ataque à floresta. E aí começou o meu embate com eles. E aí começou a perseguição. E aí começou nego a querer meu pescoço (José Cláudio em entrevista concedida a Milanez 2015, p. 190).

Nesse processo de formação política e de luta, os assentados assumiram o protagonismo de

seus destinos, de controle da força de trabalho, da produção de subsistência e da proteção da floresta. No papel de lideranças, José Cláudio e Maria lutaram para desenvolver o PAE, mas também para expandir a proposta política do agroextrativismo.

TRAJETÓRIAS COM AS CASTANHEIRAS

Maria e José Cláudio eram identificados como extrativistas tradicionais entre os ocupantes do PAE, e tiveram interesse nos temas ecológicos e ambientais desde as primeiras reuniões com os movimentos sociais. Na primeira, em 23 de fevereiro de 1997, vieram a convite do STR, e não estavam certos se valia a pena se engajar. Já na terceira reunião, em junho desse ano, quando foi criada a APAEP, José Cláudio foi eleito o seu primeiro presidente. Maria recorda que, quando chegaram para viver na terra que seu marido tinha adquirido, nos anos 1980, tinham uma ". . . ideologia bem diferente dessa que temos hoje" (Espírito Santo, 2004, p. 17), que José Cláudio tinha o ". . . pensamento de criar gado; já eu não, quando vi a beleza das castanheiras, e uma mata cheia de recursos naturais, comecei a pensar em preservação" (Espírito Santo, 2004, p. 17). Recordavam que já eram 'meio ambientalistas', mesmo 'sem saber' (Milanez, 2015).

Filha de migrantes do Maranhão, Maria, assim como José Cláudio, relata ter tido um pai biológico e um pai adotivo (Espírito Santo, 2004). Ela nasceu em São João do Araguaia e passou a infância em um castanhal pelo qual passava o igarapé Ubá. Em 1985, a região foi palco do terror de pistoleiros liderados por Sebastião da Teresona, que promoveu um dos piores massacres registrados nesse período extremamente violento no campo, a chacina do Castanhal Ubá (Pereira, 2013, 2015). José Cláudio recordava esse período como o 'horror': "Tudo era fazendeiro que mandava matar os posseiros, ou mandava matar sindicalista. Naquele tempo era um horror" (Milanez, 2015, p. 294).

O pai e a mãe de Maria viviam da coleta de castanha e batalharam para comprar uma terra, o



que alcançaram com renda extra que tiveram em subempregos na cidade. Como ficava longe de Marabá, Maria foi deixada numa casa de família para seguir os estudos, período sobre o qual ela relata ter passado por sofrimentos (Espírito Santo, 2004), assim como o sonho de ler e escrever. Essa mudança da floresta para a cidade marcou a vida de Maria. Ela escreveu: “. . . nunca tive coragem de perguntar para meus pais o motivo por que viemos para Marabá se nós morávamos bem perto de São João do Araguaia, minha terra natal” (Espírito Santo, 2004, p. 2). Na cidade, onde viveu até os 15 anos, trabalhou em casas de famílias, e sua mãe temia que virasse ‘mulher solteira’ (Espírito Santo, 2004). Esse foi um marcador de gênero e de classe na sua trajetória que ela iria recordar posteriormente. Casou-se, teve cinco filhos, sofreu violência na relação até conseguir o divórcio. Divorciada, trabalhou em uma escola no distrito de Morada Nova, entre Marabá e Bom Jesus do Tocantins. Em 1986, conheceu José Cláudio quando era mesária da sessão em que ele votava, apaixonaram-se e foram viver juntos.

José Cláudio também cresceu e passou sua infância no contexto da economia da castanha. Descendia de migrantes do Maranhão (avô e pai adotivo), de família estabelecida no Pará (seu pai biológico) e de indígenas do povo Kayapó (sua bisavó materna). Seu pai adotivo foi coletor, produtor de farinha e comerciante, ocupando diferentes posições intermediárias no sistema extrativista da castanha. A situação mudou com a leva de migrantes e abertura de estradas na ditadura. Nos anos 1980, José Cláudio teve uma breve passagem, junto de seus irmãos, pelo garimpo de Serra Pelada. Em meados da década, adquiriu de um posseiro a área que viria a ser integrada ao PAE, com 250 hectares divididos entre ele e seu pai. Vivenciou a mudança da ‘terra livre’, quando o acesso à floresta valia mais do que o preço da terra, e os posseiros iam atrás de terra e tomavam a posse pela ocupação, para a ‘terra-mercadoria’, quando a terra passou a valer mais do que a floresta,

e começou a ser grilada, especulada e negociada. Na infância, dizia que a terra era abundante, mas o acesso à floresta para realizar a coleta era controlado pela oligarquia da castanha (Emmi, 1987). Seu pai foi um pequeno comerciante e intermediário entre patrões e coletores de castanha. Quando compraram o lote de floresta, ainda que pensassem em desenvolver a pecuária, para onde eram direcionados os principais incentivos, passaram a se dedicar quase exclusivamente às atividades do sistema da castanha, com a coleta e a compra do produto para revenda em Marabá. As roças de subsistência que faziam conviviam com os castançais. Não utilizavam as mesmas áreas, e o uso cíclico do território, com a queimada da capoeira, foi interrompido com a chegada do capim. Plantar capim na área de roça passou a impedir o surgimento da capoeira, que servia para proteção do solo e, em uma nova derrubada e queima, ter as cinzas utilizadas para fertilização do solo. Encerrar o ciclo reprodutivo da floresta também interrompeu a regeneração do solo.

A conservação da floresta poderia ser feita pelo uso ecologicamente sustentável e socialmente justo dos recursos naturais, que fosse viável economicamente para as famílias trabalhadoras. Seria a possibilidade de emancipação das populações extrativistas, em conjunto com a floresta. Maria considerava este um problema central que os outros projetos de assentamento na região enfrentavam. Nos oito projetos de assentamento em Nova Ipixuna, o PAE era uma exceção: o que predominava era a criação de gado para leite e corte. A pecuária, para Maria, “. . . transforma os pequenos agricultores em monocultores, pois o que os mesmos produzem é só o leite” (Espírito Santo em entrevista concedida a Milanez, 2015, p. 293). Só haveria duas alternativas: sair em busca de outra área na floresta ou seguir para a periferia nos centros urbanos. Como colocou José Cláudio: “. . . tentar noutra região caçando terra de novo pra se apossar” (Milanez, 2015, p. 293):



Considerando que a criação dos projetos de assentamento tem sido uma ideia de grande importância para o fortalecimento da agricultura familiar na região sul e sudeste do Pará, é bom lembrar que as questões ambientais não foram levadas em consideração, talvez pelo anseio de ver as famílias produzindo na terra, não se colocando em discussão a necessidade de preservar os recursos naturais. Desta forma, foi ocorrendo a criação de vários projetos de assentamento sem a devida preocupação com a floresta, sem a visão de que manter a floresta é uma forma de garantir a subsistência humana e também garantir a diversidade biológica do planeta. Em grande parte de alguns projetos de assentamento não existe nem mesmo uma pequena reserva florestal, e como exceção estão aquelas áreas que são criados assentamentos onde não existe mais floresta. Assim, são vários os complicadores nesta questão (Espírito Santo, 2011, pp. 24-25).

SUJEITOS NA LUTA AMBIENTALISTA

Quando perguntei a Maria qual era o seu sonho, ela afirmou ser a luta política pelo agroextrativismo. Sonho que servia, na concepção de Freire, para mobilizar a coragem de enfrentar o medo (Freire & Shor, 1987). Este seria um meio de a classe trabalhadora conquistar a emancipação. Seu sonho era um sonho coletivo:

Entrevistador: Qual é o sonho da senhora aqui?

Maria: Meu sonho, hoje, eu não posso dizer mais que é um sonho individual. Porque antes era um sonho coletivo de ver essa floresta, esses 22 mil hectares, essas quase 400 famílias que hoje moram aqui, todo mundo agregando valor em sua renda com o extrativismo. Esse que era o sonho.

Entrevistador: Vivendo com a floresta?

Maria: Convivendo com a floresta de forma sustentável, ecologicamente sustentável e viável e justa, né? (Milanez, 2015, p. 312).

A ideia de 'conviver' com a floresta era, ao mesmo tempo, uma experiência de vida e um processo de aprendizado, desde que 'arriscassem experimentar'. Qualquer pessoa pode aprender a conviver com a floresta.

Maria aborda em seus escritos temas centrais do ecologismo popular. Ao mesmo tempo, tece uma crítica às concepções patriarcais da economia capitalista. Conviver com o ecossistema, ter uma produção econômica que

fosse viável, portanto, suficiente para viver, e a ideia de justiça como parte das condições materiais de vida eram temas estruturantes para a emancipação da classe trabalhadora da floresta. Suas ideias também revelam um argumento poderoso contra a acusação de que as propostas ambientalistas são do 'atraso'. O problema é que, para se alcançar essa possibilidade de existência emancipatória, era necessário enfrentar o latifúndio:

Companheiro, a luta não é muito fácil, não. Porque o ecologista, o ambientalista, é visto como a pessoa do atraso. Isso é o que dificulta a relação. E não tem como um ambientalista ter diálogo com grupo de agronegócio e fazendeiro. Não tem como. É inviável. De forma alguma. Nunca dá. Não dá certo. A água não se mistura com o óleo. E o ecologista é a água, o óleo é o que fica em cima, que são eles, e nós é que ficamos aqui na luta, na base mesmo (Maria em entrevista concedida a Milanez, 2015, p. 315).

Para enfrentar a situação de opressão, ocupar o papel de sujeito de transformação das condições materiais de existência, na leitura política de Maria, é preciso 'ousadia': enfrentar a luta, insurgir-se, rebelar-se coletivamente.

Em seu TCC, Maria se identifica, com José Cláudio e Chico Mendes, como "líderes ambientalistas populares", definindo como meta a "luta em defesa da vida e da dignidade das populações tradicionais", enquanto aponta que a degradação era "provocada pelo modelo de desenvolvimento" (Espírito Santo, 2011, p. 46). Também emerge pelo pensamento de Maria a intersecção da opressão de gênero com a luta ambiental das mulheres no extrativismo. Maria reconhecia avanços na reforma agrária, mas, apesar disso, reconhecia haver áreas improdutivas, famílias acampadas e "lideranças sindicais e ambientalistas sendo assassinados por conta dos conflitos agrários e ambientais que ainda perduram na Amazônia": um "modelo de exclusão das classes populares" (Espírito Santo, 2011, p. 24). Ela distinguia conflitos agrários – centrados na luta pela terra – dos ambientais – em defesa da floresta e dos rios. As lideranças sociais nessas lutas eram eliminadas por se oporem ao modelo de desenvolvimento. Isto é, o que

expressa uma visão ampla e antissistêmica da luta ambiental. Esta análise da conjuntura da violência relaciona a experiência individual com o momento político mais amplo. O modelo é violento, e essa violência atinge o ecossistema, assim como a possibilidade de reprodução da vida em conjunto com o ambiente e, conseqüentemente, as condições de subsistência, enquanto a existência daqueles e daquelas que se opõem à predação é posta em risco.

Juntos, Maria e José Cláudio realizaram uma série de denúncias que compõem um léxico da práxis freireana de compreender o mundo e de agir. A primeira que identifiquei, no acervo da CPT, data de 19 de junho de 1997, foi quando peticionaram ao diretor do INCRA, em Marabá, a criação do projeto, antes que a área viesse a ser destruída, informando que 153 das 163 famílias locais eram a favor do agroextrativismo, e que não tinham apoio da prefeitura, pois o prefeito era “dono de uma madeireira no município, [com] interesse em continuar extraindo madeira da área” (Ribeiro, 1997, p. 1). Em setembro de 2001, denunciaram ao Ouvidor Agrário Nacional um “grave conflito envolvendo fazendeiros que ocupam áreas públicas no interior do PAE Praia Alta-Piranheira”, e que a situação iria “ficar tensa”, comunicando “o aumento da violência contra trabalhadores rurais nesta região” (CPT, 2001). Nesse mesmo ano, José Cláudio passou a receber ameaças de morte de fazendeiros e entrou na lista de ameaçados da CPT. Em 2003, em razão da omissão do INCRA na regularização, ocuparam uma área da fazenda Cupu, e Maria foi levada para a delegacia por dois policiais, junto do fazendeiro (Santos & Santos, 2022, p. 215). Em 2004, assinaram nova denúncia informando que estavam “tirando madeira ilegalmente” (Espírito Santo & Ribeiro, 2004b), e, no ano seguinte, Maria, como presidenta da APAEP, informou ao INCRA haver grilagem dentro do PAE pela cartorária Neuza Maria Santis – que, em 2009, iria vender ilegalmente dois lotes, ocupados por três famílias, a José Rodrigues Moreira.

Após uma série de denúncias, declarações e informações dadas às autoridades, decidiram, em 2004, enviar uma carta emocionada à ministra do

Meio Ambiente, Marina Silva, expondo sua defesa do extrativismo sustentável, o trabalho que faziam em defesa do ambiente, “o descaso dos órgãos competentes”, que a floresta iria virar carvão, e que estavam “sendo ameaçados de morte porque não concordamos com o que está acontecendo” (Espírito Santo & Ribeiro, 2004a, p. 2). Era um grito de desespero. Um clamor diante da injustiça e da omissão do Estado, e da tragédia a que assistiam: “Queremos uma intervenção de imediato porque os inimigos da natureza trabalham dia e noite para destruir o projeto”. Em seguida: “Como ambientalistas que somos, estamos nos sentindo sufocados ao ver tantos madeireiros dentro do projeto e tanta fumaça nos fornos de carvão”. Por esta postura, suas vidas estavam em risco. Era uma “emergência pedindo socorro”, um “S.O.S.”, escreveram (Espírito Santo & Ribeiro, 2004a, p. 2). Sem respostas efetivas, em 2009, apresentam ao INCRA e ao IBAMA uma carta-denúncia analisando a destruição do assentamento, que chamam de “A sanha dos madeireiros e os (des)caminhos do PAE-Praia Alta Piranheira”, no qual enfatizam que as serrarias estavam serrando castanheiras, que os empresários “não respeitavam nem a luta nem a cultura da população e por onde passam “vão deixando o rastro de destruição e pobreza” (Espírito Santo & Ribeiro, 2009, p. 1).

As ameaças produzem medo. Servem para intimidar e controlar as pessoas que se insurgem. Estabelece uma relação de poder e de opressão sobre os ameaçados, que são postos em uma situação de vulnerabilidade: sua existência é posta em questão. Em entrevista, um conhecido deputado ruralista da região afirmou que ambientalistas “precisam ser excluídos da sociedade brasileira” (Loyola & Milanez, 2011). Nesse período, os levantamentos realizados pela CPT (2015) revelavam uma exorbitante quantidade de assassinatos no sul do Pará: 31 lideranças sindicais, 212 mortes em chacinas ocorridas entre 1980 e 2013.

Diante de tanta violência, a perspectiva daqueles que lutam deve ser analisada para complexificar o



problema do martírio dos ambientalistas populares. O martírio de José Cláudio e de Maria pode ser interpretado como o conceito de martírio que se refere às testemunhas, segundo análise proposta por Nixon (2019) para este caso. Nixon (2019) relaciona o martírio do casal à etimologia grega do termo: testemunhar ou dar testemunho. Este testemunho estaria ligado à ação direta pelas denúncias. A documentação que produziram dos crimes ambientais foi o testemunho da destruição da floresta. O martírio, escreve Nixon (2019, p. 10), é “uma ação direta em extremo”, quando defensores arriscam seus corpos por princípio e sobrevivência: “Ser um mártir é tornar-se maior do que a vida depois que sua vida tiver cessado” (Nixon, 2019, p. 11). Mas foram “testemunhas fotográficas de crimes contra a floresta” (Nixon, 2019, p. 11), de que leis pudessem ser aplicadas, de um ideal cívico em meio a um mar de ilegalidades: testemunhas da possibilidade de uma coabitação entre comunidades humanas e floresta. Enfatiza Nixon (2019, p. 15), a partir de sua leitura das entrevistas que realizei: “eles testemunharam em um estado de martírio antecipado”. A carta direcionada à Marina Silva é premonitória do martírio-testemunho: “como ambientalistas que somos, estamos nos sentindo sufocados ao ver tantos madeireiros dentro do projeto e tanta fumaça de fornos de carvão” (Espírito Santo & Santos, 2004a, p. 2). O martírio em José Cláudio e Maria testemunha a morte coletiva que significa a destruição das florestas.

Em diferentes momentos, ele e ela construíram estratégias políticas que incluíam “controlar o medo sem rejeitar o sonho”, conforme Paulo Freire (1987 [1970], p. 81). Inspirados em Chico Mendes e em Che Guevara (José Cláudio utilizava uma boina com a imagem de Che quando o conheci), sabiam dos riscos. Relataram medo de serem assassinados por suas posições e testemunharam a possibilidade de seu próprio fim. Ainda assim, não deixariam de lutar. E deixaram reflexões a respeito do medo que sentiam e dos riscos que corriam. Maria disse:

Entrevistador: O que é muito arriscado? Não querer vender madeira?

Maria do Espírito Santo: Não, defender. Ficar assim, lutando. Denunciando madeireiro, denunciando todo mundo. Fazendo assim fotografia, fotografando caminhão madeireiro, forno de carvão, todas essas práticas de ilegalidades que a gente pode pontuar hoje dentro do assentamento. Então, tem pessoas que dizem que não vale a pena. Para mim, vale a pena. Para mim, pro meu companheiro, vale a pena, sim. E para todos os demais que acreditam que é importante. Porque, para mim, a pior fraqueza do ser humano é a omissão. É a omissão. Porque, se eu não denunciar, mesmo eu não conseguindo, ver aquilo que eu penso, que é denunciar e a efetivação da fiscalização, e eles efetivar[em] a fiscalização de fato, como é de fato por lei, mesmo eu não conseguindo, porque aí já depende mais. Mas o que é de minha condição e possibilidade, a gente faz. Mesmo não vendo nada disso acontecer, a gente não fica de braços cruzados. . . . E saber que é um risco, isso aí eu não tenho dúvida. Dizer que eu não tenho medo, tô sendo hipócrita. Isso é hipocrisia, se eu falar: – ah, não, tenho medo não. Tenho medo sim. Tenho medo porque eles não medem distância (Milanez, 2015, p. 313).

Em “Pedagogia da indignação”, um dos livros de Freire que Maria cita em seu TCC, o autor traz a importância da luta e do risco na construção da história: “Posso não saber agora que riscos corro, mas sei que, como presença no mundo, corro risco. É que o risco é um ingrediente necessário à mobilidade sem a qual não há cultura nem história” (Freire, 2000, p. 16). José Cláudio compartilhava essa relação entre medo e sonho. Tinha consciência dos riscos que enfrentavam, e a ética que compartilhavam para transformar o mundo e lutar contra as injustiças:

Se eu disser que eu não tenho medo, eu tô mentindo, né? Porque se o todo poderoso sabia que ia morrer, mas ele ia voltar no terceiro dia e ele teve medo. Por que que eu não vou ter medo? Que a vida é muito boa, né, meu amigo? [risada] Tenho medo, mas... Eu tenho medo, mas, no mesmo instante que eu tenho medo, além de eu ter a minha obrigação como cidadão, é... o impulso que eu tenho quando eu vejo uma injustiça, me tira o medo. Me faz com que eu tenha coragem de lutar. Porque, o homem é o que ele é. Então, se você tem coragem de lutar, lute. Porque mais antes você morrer tentando, do que morrer omisso (Milanez, 2015, p. 214).

Maria e José Cláudio tinham medo e sabiam que corriam risco de vida. Mesmo assim, não iria deixar



de lutar. Na concepção que construíram da luta, não poderiam ser omissos: deveriam lutar, sabendo dos limites de suas forças. Maria e José Cláudio buscavam meios institucionais de resistir por denúncias, cartas e documentos aos aparelhos do Estado. Agiam com “coragem de lutar”, nas palavras de José Cláudio, com “ousadia”, conforme descrevia Maria. Coragem e ousadia como um atributo ético:

Entrevistador: Vocês ficaram sozinhos?

Maria do Espírito Santo: Ficamos só. Parar caminhão madeireiro é ousadia para poucos. O companheiro para, a mulher faz as fotos. Descobrimos que agora que não tem como pegar mais eles aqui porque eles já descem, vem com tudo, o caminhão em silêncio, só vem reduzindo. A gente vai lá no topo da ladeira, que é o jeito mais prático, que ele não tem como ele subir, não tem como voar, aí a gente pega do jeito que a gente quer. Pelo menos que fique isso aí.

Entrevistador: A denúncia?

Maria do Espírito Santo: É, a denúncia.

Entrevistador: É o que vocês podem fazer?

Maria do Espírito Santo: É, só o que nós fazemos aqui (Milanez, 2015, p. 215).

A luta não era individual, mas em defesa do comum (Milanez, 2016; Barca & Milanez, 2021). Para tanto, os sujeitos deveriam ter a consciência de lutar uma luta coletiva, como compreendiam o ambientalismo popular. Tal como o “sonho transformador”, mencionado por Paulo Freire (1987 [1970], p. 45), Maria e José Cláudio lutavam olhando para o futuro e com esperança. Isso faz com que o sujeito ultrapasse o medo, ou seja, não deixe o medo ter o efeito paralisante. Nesse caso, o sonho não tem o caráter individualista, mas de mudança da realidade social. Como Freire escreve em obra lida por Maria:

Se, na verdade, não estou no mundo para simplesmente a ele me adaptar, mas para transformá-lo; se não é possível mudá-lo sem um certo sonho ou projeto de mundo, devo usar toda possibilidade que tenha para não apenas falar de minha utopia, mas para participar de práticas com ela coerentes (Freire, 2000, p. 17).

Relacionando-se com o mundo, os indivíduos transformam-se em sujeitos ativos na própria recriação do mundo. A ousadia, para Maria, “é uma coisa que alimenta a luta” (Milanez, 2015, p. 312).

O ambientalismo popular exposto por Maria se aproxima do ecologismo dos pobres, descrito por Martinez-Alier (2007, pp. 33-34), como aquele que enfrenta os impactos do crescimento econômico, do deslocamento geográfico das fronteiras de mercadorias e de extração de recursos naturais. José Cláudio definiu ser ambientalista por viver na floresta, junto com as árvores e recusar vendê-las: “O protetor da natureza sou eu que vivo aqui no meio delas [árvores] e não pretendo vendê-las” (José Cláudio em entrevista concedida a Milanez, 2015, p. 309). É o ecologismo que recusa a mercantilização da natureza, defende o ambiente como condição de subsistência, cuja ética se assenta na justiça social (Martinez-Alier, 2007, p. 34).

Maria e José Cláudio participavam das reuniões, formações, capacitações, agiam em conjunto para fiscalizar os crimes ambientais, e, nos últimos anos de vida, desenvolveram um método de documentar a violência ecológica: quando passavam caminhões de madeira em frente ao seu lote, José Cláudio parava para conversar com os caminhoneiros, saber informações de onde estavam tirando a madeira, para qual serraria se dirigiam, enquanto Maria fazia fotografias para comprovar suas denúncias junto dos órgãos de fiscalização, bem como de entidades apoiadoras, como a CPT. Na gestão de José Cláudio na presidência da APAEP, Maria participou ativamente; o mesmo aconteceu quando ela sucedeu o marido. Ambos compartilhavam a posição de liderança.

Maria tinha consciência dos diferentes posicionamentos sociais e exposição à violência sofrida de forma desproporcional pelas mulheres, e como as opressões se imbricavam em gênero e classe. Sabia que seu companheiro poderia estar mais exposto à violência física e andava com ele para que a sua presença feminina, enquanto testemunha, pudesse intimidar um assassino.

Também dizia que não a matariam só, pois José Cláudio poderia vingar sua morte. Ela deveria, entretanto, ter uma coragem a mais para lutar: a coragem que sua irmã Laisa dos Santos Sampaio chamava de “coragem feminina” (Sampaio, 2012).

CORAGEM FEMININA E INSURGÊNCIA

Em um forte texto autobiográfico que chamou de “Debaixo da lona preta” (Espírito Santo, 2015), Maria descreve duas situações de revolta na formação de sua subjetividade. Esta revolta que forma o sujeito, consciente de seu papel na luta, se compõe em conjunto com a formação nos movimentos sociais: um processo de subjetivação de si, sendo também coletiva, com a formação de sujeitos coletivos.

Desafiar o poder pode ser interpretado como um processo de transformação dos sujeitos: ao enfrentar as opressões, passam a ser protagonistas das lutas coletivas. Na revolta, emerge a situação de poder. Isto é, a revolta é constituinte do processo de formação da subjetividade, ao mesmo tempo em que denuncia o poder. Na revolta, a subjetividade se introduz de maneira a compor a formação da consciência. Essa dimensão subjetiva da insurgência inspira a pensar como Maria narrou algumas passagens de sua trajetória, especialmente com os marcadores de situações de revolta frente à opressão, que, segundo ela, iriam transformar a mulher que ela era: a mulher extrativista que luta, com consciência coletiva, como uma mulher guerreira.

Em dois momentos de seus relatos, Maria narra sua constituição enquanto sujeito e a relação de desigualdade de poder que a subalternizava. Ela não aponta a data no relato, mas já estava engajada no movimento social, filiada ao Partido dos Trabalhadores (PT), participando de cursos de formação, encontros e ações da militância. O primeiro acontecimento foi na sua eleição para a presidência da APAEP; o segundo foi para a autodefesa frente a possível ataque de pistoleiros. Estas revoltas de Maria diante da situação de opressão foram marcos na construção da sua subjetividade, ao mesmo tempo em que denunciaram o poder que a subjugava individual e coletivamente. Foi um

“marco” na sua vida quando ela foi convidada a assumir a presidência da APAEP, e daí iria surgir “uma nova fase na vida dessa mulher” (Espírito Santo, 2015, p. 1). Nesse texto, Maria faz questão de ressaltar que era “guerreira”. Numa guerra, é necessário sobreviver. Nesse contexto, narra um segundo marco, quando ela tem acesso a uma arma pela primeira vez para se defender: “naquele momento estava renascendo em si a ousadia que estava adormecida” (Espírito Santo, 2015, p. 1). Esse segundo acontecimento ocorre frente a um possível ataque de pistoleiros durante uma ocupação de uma fazenda, dentro do PAE, que deveria ter sido desapropriada pelo INCRA:

Foi um momento inesquecível. Logo que chegaram (os trabalhadores começaram a organizar o jantar fora da casa), demorou um pouco, o capataz, muito aborrecido, deixou a casa e chamou o presidente da associação, e falou que ia chamar seu patrão e a coisa não ia ser muito agradável, após a saída do capataz, começa uma nova estratégia, para aquele novo momento, o encaminhamento foi procurar um local para esperar o fazendeiro, já era noite, então foi acordado que sairiam quatro pessoas para ficar à espera, então saíram dois casais, e um desses era ela e o seu companheiro[...] para ela não seria usar algum tipo de arma para esperar o fazendeiro, conta ela que foi a primeira vez que pegou numa arma, mas afirma que se preciso usaria, pois acredita que seria mais justo, pois não estavam tomando terra de ninguém, então ficaram de tocaia até as três horas da manhã, diante ao ouvir da mesma se o fazendeiro tivesse vindo naquela noite de Nova Ipixuna, teria uma história que ainda não se tenha registro, pois geralmente as vítimas são lideranças populares. Para ela, naquele momento estava renascendo em si a ousadia que estava adormecida (Espírito Santo, 2015, p. 1).

Essa ação direta aconteceu na área de uma das seis fazendas dentro do PAE e que resistiam à implantação do projeto, a fazenda Cupu, cujo fazendeiro se negava a negociar. Sem documentação, era o que chamavam de ‘pretenso proprietário’ – os lotes comprados em 2010 por José Rodrigues Moreira estavam justamente na área dessa fazenda. Os sem-terra ocuparam a fazenda em razão da omissão do INCRA na regularização da área. Quando Maria, ameaçada de morte, ‘pega em armas’ junto de seu companheiro, ela o faz para garantir a segurança



coletiva dos acampados. Após essa ocupação, um grupo de pistoleiros, a mando do fazendeiro, ateou fogo em 22 casas dos trabalhadores. Saiu na imprensa: “Líder sindical caçado por pistoleiros em Nova Ipixuna” (2002).

“Pegar em armas” funcionou de maneira subjetiva em Maria para o “renascimento de uma ousadia adormecida” (Espírito Santo, 2004, p. 22). Em suas palavras: “a mulher pegou em armas para lutar ao lado do companheiro” (Espírito Santo, 2004, p. 22). Esta mulher é, na gramática local, uma guerreira que age coletivamente para transformar o mundo. Essa situação da mulher partir para o enfrentamento físico ao lado do companheiro é fundamental na interpretação da militância de Maria. Nesse momento, José Cláudio estava na lista de ameaçados de morte da CPT, e Maria descreveu em seu memorial que “as ameaças de morte eram constantes, mas em nenhum momento pensei em deixar a associação” (Espírito Santo, 2004, p. 22), pois seria, para ela, “covardia” deixar as famílias que precisavam de apoio sozinhas e desamparadas.

O processo de transformação de Maria contribuiu para a mobilização das mulheres no Grupo de Trabalhadoras Extrativistas (GTAE). Maria era a principal liderança feminina e inspiração para as suas companheiras. O GTAE surge, em 2006, dentro das experiências colocadas em práticas com parceiros como o Laboratório Socioagronômico do Araguaia Tocantins (LASAT) e a UFPA. Inicialmente, foi proposta a elaboração de um Plano de Manejo Florestal Comunitário Madeireiro, o que poderia oferecer uma alternativa econômica frente à pressão de madeireiros, com a regularização da exploração madeireira, inicialmente, em três lotes no Núcleo Maçaranduba-II. Segundo Claudenir Ribeiro dos Santos, irmã de José Cláudio, enquanto um grupo de agricultores percebeu a importância de dar prosseguimento às ações de manejo, houve aqueles que, “pensando no imediatismo, acaba[ra]m se rendendo às propostas dos madeireiros que extraem de forma ilegal, e por um preço irrisório, esses recursos florestais, causando

com essa ação danos irreversíveis ao meio natural” (Santos, 2011, p. 57).

Claudenir relata o esforço de José Cláudio e Maria por alternativas econômicas sustentáveis. Na formação para o manejo florestal não madeireiro, trabalharam com castanha, andiroba, cipós e sementes para defender ‘o conceito de floresta em pé’. Criaram receitas de produtos, fitocosméticos, fitoterápicos, óleos e artesanatos como “exemplo concreto de sustentabilidade” (Santos, 2011, p. 57). Para Claudenir, que foi colega de Maria no PRONERA e no GTAE: “o que nos influencia a trabalhar juntas é o mesmo ideal de defender a floresta, dividir a renda proveniente da comercialização dos produtos e construir exemplos de que da floresta podemos retirar o sustento familiar sem substituí-la ou removê-la” (Santos, 2011, p. 59). As mulheres lutavam juntas, buscando alternativas coletivas.

“Coragem feminina” é expressão utilizada por Laisa Santos Sampaio para definir a força e a luta de sua irmã. Laisa aprendeu com Maria a paixão pelo ambientalismo, pela defesa da floresta e o extrativismo, e seguiu seus passos também na pedagogia. Para ela, a “coragem feminina” de Maria pode ter tido início antes da sua constituição como sujeito de luta camponesa, pois expressava coragem ao enfrentar outras formas de opressão, de gênero e de classe:

Numa sociedade onde imperava ou impera a lei do mais forte, a própria classe feminina dizia ruim com ele, pior sem ele. Maria, começando a defender seus ideais, passa a enfrentar todos os desafios para garantir em todos os aspectos o sustento de seus cinco filhos (Sampaio, 2012, p. 1).

Nos textos que escreveu sobre Maria, Laisa ressalta sua importância para o próprio engajamento de José Cláudio, como no momento em que ele assume a presidência da APAEP: “foi inevitável o incentivo e apoio da figura feminina representada por Maria como militante inserida no movimento social” (Sampaio, 2012, p. 4). Sua irmã “desempenhou um papel fundamental com forte resistência ao lado do seu companheiro e dos demais” (Sampaio, 2012, p. 4).



As mulheres ficavam à margem dessa luta, pois se dizia que mulher tinha que cuidar da casa e dos filhos. Maria nos deixa o exemplo de quebra de paradigma, pois, mesmo sendo mulher, se tornou possível delinear, na sociedade, sua coragem e ousadia em busca da tão esperada reforma agrária, e algum dos seus direitos oficializados. Seja em qual for a frente de luta, a mulher passou a atingir um novo patamar, representado pelo mérito de sua força na persistência, para conseguir seus objetivos (Sampaio, 2012, p. 1).

Quando esteve à frente da APAEP, recebeu no PAE e orientou para o agroextrativismo 43 novas famílias que estavam em busca de terra. Essa liderança de Maria em acolher novas famílias foi um marco da “luta feminina” no PAE, como descreveu Sampaio (2012). O ambientalismo de Maria é também um ecofeminismo popular, tal como sua irmã se identifica. A luta das mulheres no assentamento era contra o latifúndio, mas também era uma luta contra a opressão de gênero entre as próprias famílias agricultoras. A criação do GTAE para organizar as mulheres tinha também o objetivo de organizar a ‘luta feminina’ de forma mais ampla. Sampaio descreveu duplas e triplas jornadas de trabalho, e situações em que para trabalhar como extrativistas as mulheres deveriam:

Enfrentar a não permissão do marido, porque os direitos iguais ainda não são válidos em algumas situações das mulheres da localidade, e quando têm permissão do marido, devem sair depois de deixar a alimentação pronta, além de ter que levar até o local da roça, e, em seguida, têm que andar a pé até oito quilômetros, sem menor infraestrutura básica de estradas e muito menos o transporte para o seu deslocamento, sendo que as crianças elas têm que levar consigo por não ter com quem deixar (Sampaio, 2009, página não numerada).

A proposta econômica do GTAE procurava fazer com que toda a cadeia de produção extrativista fosse feita por mulheres, que passavam a ter mais autonomia nas relações domésticas, apesar do aumento da jornada de trabalho. Extraíam as frutas e beneficiavam a coleta através da produção de cosméticos e fitoterápicos, em busca de agregar valor aos produtos da floresta. Conforme Sampaio (2009), o lucro pelo produto beneficiado favoreceria a

luta das mulheres dentro do assentamento. Tal como as mulheres do GTAE, Maria cumpria diversas jornadas: “Desempenhando seu papel de dona de casa, mãe, coletora dos produtos da floresta, ainda buscava tempo para estudar, e mesmo em meio a tantas atividades, não perdia a sua essência” (Sampaio, 2012, p. 6). Trabalhos que ‘não contam’, conforme Silvia Federici (2017), invisibilizados, estruturalmente livres de custos.

As mulheres do GTAE, lideradas por Maria, perceberam a relação entre a opressão às mulheres e a natureza. Igualmente, perceberam que a relação com a natureza poderia ter um potencial emancipatório. Esse movimento no interior do PAE representa também um movimento contra-hegemônico na estrutura agrária que avança sobre a Amazônia. Todos os interesses externos que visavam aos recursos da floresta – o papel de negociação e de mercantilização da natureza, a negociação com as serrarias, a venda das árvores e de todo o sistema da vida da floresta, do qual as mulheres dependiam para sobreviver – são socialmente atribuídos aos homens. São os homens que dominam essas transações ilegais, que negociam com os madeireiros, com os carvoeiros, com os fazendeiros. A rede de saque da floresta que cerca o PAE é toda masculinizada. A defesa da natureza e o processo de formação das mulheres em sujeitos políticos não eram movimentos separados, e muito menos essencialistas na sua relação com a floresta. Tal como sugere Barca (2020), esta luta coletiva liderada pelas mulheres no PAE, uma força da reprodução, era uma luta contra o cercamento do comum.

ÉTICA E TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO

Maria começou a ler intensamente desde que cursou o magistério pelo PRONERA, quando teve contato com os livros de Paulo Freire. As leituras de Freire se intensificaram com a proximidade com o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Ler passou a ser uma paixão, e as leituras passaram a formar a sua visão de mundo, como escreve em seu memorial:



A minha bandeira de luta tem tudo a ver com as ideias de Paulo Freire, pois que eu também não acredito que se constrói algo sozinho, porque é dentro de um coletivo que, a cada dia, nos humanizamos cada vez mais (Espírito Santo, 2004, p. 26).

A riqueza dos detalhes expostos por Maria e por José Cláudio de indignação diante das injustiças e a decisão de se insurgir compõem um repertório fundamental para se compreender a dimensão profunda da luta ambientalista na Amazônia. Esta relação de cuidado de si e da formação da subjetividade compõe uma ética que significa também o cuidado dos outros, o cuidado do comum, em uma relação com a dialética entre subjetividade e objetividade, proposta por Paulo Freire: cuidar de si para transformar o mundo. Em Freire, a relação dialética entre subjetividade e objetividade tanto perpassa a formação dos sujeitos críticos, com uma educação e um processo formativo para a liberdade, quanto dos sujeitos éticos, que possuem consciência das opressões sociais e do dever de agir para melhorar o mundo.

O objetivo político do casal era transformar o mundo a partir de onde viviam. Por isso, as reflexões de suas trajetórias permitiam perceberem-se como se situavam no mundo e, diante desse contexto, construir estratégias de ação. No PRONERA, Maria teve a oportunidade de refletir sobre sua trajetória e aprender o pensamento freireano de sujeito e de práxis, sendo a educação libertadora uma forma de intervenção e de transformação do mundo. Ao se autorreconhecer como agricultora extrativista, se via como sujeito inserido no contexto de classe. A 'coragem feminina' se constituiu desde um processo de saber-poder no cotidiano das relações, seja pela mediação e pelo trabalho comunitário no PAE, seja no enfrentamento aos crimes ambientais por meio das denúncias.

Paulo Freire teve profunda influência na formação da consciência política de Maria e José Cláudio, e na percepção que expuseram da violência epistêmica. Em "Extensão ou comunicação?", Freire (1997) discute o papel dos formadores agrônomos, questiona o extensionismo agrícola que desprezava os saberes camponeses, denuncia a

'invasão cultural', o desprezo pelo conhecimento empírico e a dimensão domesticadora da extensão com as fórmulas prontas. Por isso, Maria dedicava-se a pensar uma educação libertadora entre os jovens do PAE que valorizasse o saber camponês e o conhecimento tradicional, enquanto criticava pesquisas que visavam objetificar e coisificar a vida dos agricultores, e que não compartilhavam os resultados com a comunidade. Para ela, estas pesquisas tinham um sentido predatório do extrativismo e serviam tão somente para fundamentar monografias a partir das suas vivências.

O sujeito em Freire é consciente das estruturas políticas e econômicas de dominação, mas tem capacidade de intervenção no mundo e de construir o mundo. Por isso, ao se tornar apto a reconhecer como as estruturas o influenciam e condicionam, é que faz com que tenham capacidade de intervir na realidade. Conhecer as estruturas de dominação, para Freire, não deveria ser um processo paralisante ou que provocasse imobilidade. Ao contrário: é a partir dessa consciência que se "abre o caminho à sua intervenção no mundo" (Freire, 2000, p. 27). Freire descreve a dialética entre subjetividade e objetividade:

É nas condições materiais da sociedade que se gestam a luta e as transformações políticas, não é possível, de outro, negar a importância fundamental da subjetividade na história. Nem a subjetividade faz, todo poderosamente, a objetividade nem está perfila, inapelavelmente, a subjetividade. Para mim, não é possível falar de subjetividade a não ser se compreendida em sua dialética relação com a objetividade (Freire, 2000, p. 27).

Essa relação permitia ao indivíduo a capacidade de escolhas por princípios éticos da vida. Maria, em seu processo formativo, percebia a si e a seu companheiro intervindo eticamente e mudando concretamente o mundo. É nisso que reside a diferença primordial entre condicionamento e determinação, segundo Freire (2000, p. 27): "Só é possível, inclusive, falar em ética se há escolha que advém da capacidade de comparar, se há responsabilidade assumida". É na luta que se faz o futuro, que se transforma o mundo. Ao conhecer as estruturas de dominação, emerge a rebeldia dos sujeitos – que

se posicionavam como sujeitos coletivos, por sonhos coletivos, como Maria enfatizou, e não sonhos individuais.

Maria acreditava que a educação seria capaz de transformar o mundo, formando sujeitos críticos. Sabia dos limites da escola – e inclusive narrou, com tristeza, ter sido professora de um dos pistoleiros que assassinaram a família do sindicalista José Pinheiro Lima, o Dedé, amigo próximo de Maria e José Cláudio, na chacina de Morada Nova, em 2001 (Espírito Santo, 2004). Sabia que a educação era um processo longo e lento, enquanto o momento de ataques era de urgência. Por isso, enquanto sua irmã Laisa passou a atuar na escola, Maria passou a trabalhar no “sistema informal fora” (Milanez, 2015, p. 315). O “sistema fora” era como se referia ao enfrentamento dos crimes ambientais: “O caso agora é de denúncia” (Maria em entrevista concedida a Milanez, 2015, p. 315). Denunciar os crimes implicava arriscar a vida para informar os aparelhos do Estado que deveriam agir para proteger o assentamento e cumprir a lei, mas estavam sendo omissos.

SERVIDÃO E LIBERTAÇÃO

As descrições de Maria e José Cláudio contêm um teor profundamente revolucionário, que convoca à ação. Por isso, ressalto a importância de interpretar seu pensamento em diálogo com autores revolucionários, seja na perspectiva da práxis, em Paulo Freire, seja com a leitura anticolonial de Frantz Fanon, cujos paralelos encontro na análise da potência do sujeito ambientalista.

Maria descrevia conscientemente o papel masculino nas transações ilegais, na venda de madeira e carvão, e as relações entre patriarcado, capitalismo e predação da floresta. O motor dessa engrenagem masculina antiambientalista girava em torno da ‘alienação’. Através dela, madeireiros e fazendeiros “conseguem colocar os trabalhadores contra a gente” (Maria em entrevista concedida a Milanez, 2015, p. 229). Em entrevista, apontou: “Eu não coloco agricultor como o principal culpado. Porque a pessoa, quando não tem o conhecimento, é fácil de ser enganada” (Maria em entrevista concedida a

Milanez, 2015, p. 321). Perguntei quem seria o culpado: “Culpado é o empresário do carvão, que aliena as pessoas, que engana as pessoas com as propostas indecentes” (Maria em entrevista concedida a Milanez, 2015, p. 183).

A alta dos preços das *commodities* na primeira década do século pressionou a região de todas as formas: valorização do preço da terra, expansão das fronteiras agrícolas da soja, da pecuária, para abastecer os grandes frigoríficos construídos com financiamento público, e uma corrida por produção de carvão, para abastecer as usinas siderúrgicas em Marabá em razão do alto valor do ferro no mercado internacional. O carvoejamento era o principal motor do desmatamento na região (Milanez, 2015), e, como mostrou Monteiro (2006), o maior lucro das guseiras vinha justamente da superexploração da floresta pelo carvão. A chegada da luz elétrica no PAE – que, apesar de ser banhado pelo lago da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, foi apenas em 2007, e com um programa social específico – trouxe melhoria das condições de vida, mas também endividamento. Sem regularização fundiária, sem créditos específicos, sem apoio para o escoamento da produção, sem regularização fundiária, os moradores do PAE ficavam vulneráveis, junto da floresta, à expansão do capital extrativista. Esta foi uma das contradições do período que se denominou ‘neoextrativismo’, em que políticas públicas de combate às desigualdades eram financiadas pela exportação de recursos naturais (Milanez, 2018). O aumento da repressão por operações de comando e controle brecava o desmatamento, mas não continha a pressão produzida pelos investimentos econômicos do Estado.

Em 2009, uma operação do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) havia fechado a maior serraria da cidade. Essa ação provocou um momentâneo declínio da economia, a demissão de trabalhadores e, por um tempo, interrupção da venda ilegal de madeira no PAE. Tal como as circunstâncias que levaram à operação Arco de Fogo e à criação da Força Nacional, houve uma reação violenta. Essa ação aumentou a inimizade contra o casal, pois suspeitava-se, na região,

que a operação decorria de suas denúncias – e não da implantação de um programa maior, e nacional, de controle do desmatamento na Amazônia. Maria me relatou uma intimidação que sofreu, por uma mulher assentada, que era contrária ao fechamento das serrarias. Ela estava dentro de um micro-ônibus, junto de Claudenir:

Porque eu vinha dentro da van, logo assim que foi uns 3 ou 4 dias que lacram a serraria, aí eu estava pra Marabá. Daí, quando chegou em frente (a madeireira) à van, a mulher falou: olha aí, o que que fizeram com o IBAMA que o IBAMA fez. Trancou as serrarias aí, lacrou as serrarias tudo aí. Agora, como é que o pessoal vão viver. E aí? E um homem falou: isso aí é só lá um homem e uma mulher que tem lá pro rumo da Massaranduba que não deixa o povo ter sossego... A mulher falou: é o pessoal do atraso, é o pessoal do atraso. Hoje tá aí, todo mundo de cara pra cima, porque... Aí, a Claudenir [irmã de José Cláudio] olhou pra mim, sorriu. E a mulher: É o atraso! Aí, um homem lá atrás falou assim: – É, mais enquanto eles vivem trabalhando na ilegalidade vai acontecer é isso mesmo. Não, né, não, é porque tem gente atrasado, aí agora tá maior prejuízo; aí ela falou o nome do madeireiro: pegou a multa, mais de 300 mil reais, e não vai ter condição de pagar... Tipo assim: lá, o oprimido defendendo o opressor. E eles conseguem fazer isso. O oprimido consegue defender o opressor, que é o patrão. E recebe lá, uma hora extra, recebe um salário mínimo. Escravos: são escravos mesmo (Milanez, 2015, p. 321).

A alienação, na concepção de Maria, era daquelas e daqueles que, enganados, aceitavam ser explorados. Isso leva à servidão voluntária do oprimido, que defende o opressor. Está em Freire (1987 [1970], p. 32), em "Pedagogia do oprimido", a descrição da relação: "Quase sempre, num primeiro momento deste descobrimento, os oprimidos, em vez de buscar a libertação na luta e por ela, tendem a ser opressores também, ou subopressores". Freire explica que a aderência ao opressor não possibilita a consciência de si como pessoa e, como exemplo, cita a reforma agrária: "querem a reforma agrária, não para se libertarem, mas para passarem a ter terra e, com esta, tornar-se proprietários ou, mais precisamente, patrões de novos empregados" (Freire, 1987 [1970], p. 33).

Essa crítica contundente de Maria, tal como em Freire, dirigia-se contra aqueles que haviam conseguido

ser assentados, tinham o controle da terra, possuíam a floresta em toda a sua diversidade e integridade. Ou seja, dispunham das condições necessárias para viver de forma autônoma e digna. Mas, frente às pressões e à falta de alternativa, optaram por vender a floresta, entregar a terra e alienar a sua força de trabalho para os patrões – no caso, madeireiros ou fazendeiros. Relatou Maria:

Nem a carteira assinada, a maioria não assina mesmo. Inventam um negócio de um serviço temporário, que é justamente para poder ludibriar a lei mesmo. E aí fica enganando. Final de ano são muito gentis. Ave Maria, são "bons demais"! Faz cesta básica, colocam um vinho, colocam aquele panetone da mais ruim que tem. Aí, o patrão faz uma cesta, e leva, e todos os funcionários à tarde recebendo aquela... que o patrão é muito bom, todo fim de ano dá uma cesta básica. Todo fim de ano, dia 23 de dezembro. E o que ele vai comer daqui pra chegar o outro 23 de dezembro. Mas, infelizmente, são alienados ao sistema. Ninguém não os pode culpar. São alienados (Maria em entrevista concedida a Milanez, 2015, p. 321).

Ao contrário de tornar-se proprietário, essa aderência dos opressores causava uma imersão ainda mais profunda na engrenagem: a exploração por dívida, que pode se desenvolver pela servidão, associada ao paternalismo e a outras formas de violência. Há uma longa literatura sobre a servidão voluntária na Amazônia, especialmente o trabalho de Geffray (1995), que mostra como o paternalismo se exerce pela violência.

Nesse caso, no entanto, a análise crítica vem de dentro da própria classe, e é marcante a potência da consciência desenvolvida por Maria e José Cláudio e a sua passagem à ação para a libertação coletiva. O sonho do rápido enriquecimento, a ganância, a aderência aos valores dos opressores acabavam servido de forma eficaz para o exercício da dominação. No caso do PAE, a única forma de enriquecer seria descolar-se de sua classe e aliar-se ao patrão: o 'bom patrão'. Teriam um ganho rápido, e dali mudariam de lugar. Havia uma forma de servidão voluntária que Maria e José Cláudio denunciaram, relacionada à alienação. Compunha um ciclo de dominação que partia da alienação da consciência até a negociação do ambiente



e das condições ecológicas de trabalho, mobilizadas pelo desejo de 'enricar' e sair de sua classe. José Cláudio descreveu da seguinte forma:

O camarada quer enricar num piscar de olho. Quer possuir, digamos, uma moto, quer possuir, digamos, uma geladeira, uma televisão, e o cara não procura o meio para fazer isso sem destruir o meio ambiente. Então, ele se vale. A primeira coisa que ele faz: vende a madeira. Com tudo. Porque ele vai fazendo de parcela. Ele vende primeiro a madeira que serve, e deixa a castanha. Ele compra uma moto 'véia', aí a moto começa... tem que ter combustível, tem que ter pneu, tem que ter a manutenção. Aí, ele começa a vender as castanheiras dele até quando resulta zerando. Aí, ele se volta para o carvão, que é outra prática predatória que tem aqui na nossa região, que as guseiras que estão ali em Marabá tão detonando toda a região com carvão vegetal. Aí, o madeireiro tira a principal de fazer madeira, e eles vêm e acaba de achatar o resto. Tirar os restos tudo em carvão. E, o camarada vai jogando semente de capim, pra acabar de resolver o problema (José Cláudio em entrevista concedida a Milanez, 2015, p. 292).

Nessa ordem, primeiro se vende a floresta, as madeiras de maior valor. Após isso, vendem-se as castanheiras, que constituem efetivamente a possibilidade de autonomia do trabalho num contexto extrativista. Sem condições ecológicas de viver a partir dos recursos da floresta, que já foi desmatada, o passo seguinte é produzir carvão ilegal com o restante de mata que sobrou. Com isso, vendem a matéria-prima da fertilização do solo para uma roça ou outra produção agrícola. Para começar a produção de carvão, contraem uma dívida inicial da construção do forno, adiantada pelos carvoeiros. Seguindo o sonho de ser o patrão, plantam pasto e partem para a pecuária. Com a terra desfertilizada, sem recursos para adquirir gado, e uma pastagem que não permite a concentração bovina, são levados a abandonar a terra ou trabalhar de 'meia'. O destino é a cidade, caçar uma terra para tomar posse, trabalhar na madeireira ou servir ao pecuarista dentro de seu próprio lote. Em todo esse processo, o trabalhador é esbulhado. Pelos valores que eram oferecidos à época, como em torno de 50 a 100 reais uma árvore de castanha, significava que os madeireiros

pagavam muito menos do que a floresta valia no mercado. Com a floresta degradada, sem frutos para coleta, resta o carvão. É emblemática a consciência que José Cláudio tinha dessa situação de dominação e como expunha isso para os outros agricultores assentados. Assim relatou uma discussão com um assentado:

Outro dia, um carvoeiro: é, seu Zé Cláudio, você é contra a fazeção de carvão, a tiração de madeira... Eu falei: – Não, senhor. Eu não, não sou o homem da caverna não. Eu tenho uma cabeça evoluída. Eu sou contra o sistema que vocês trabalham. A maneira que vocês trabalham. Vocês são escravos. Vocês são escravos. Você não tem controle, e vocês não ganham nada. Vocês trabalham altamente pros outros, destruindo um bem comum de vocês, sem ter dinheiro pra vocês (José Cláudio em entrevista concedida a Milanez, 2015, p. 306).

Através da dívida, o carvoeiro poderia “manter ele na mão pagando uma mixaria pelo produto que ele faz” (Milanez, 2015, p. 232). Contra esse movimento, haveria duas saídas: a fiscalização do poder público e a organização dos trabalhadores. Mas a organização implicava uma consciência de classe contra o enriquecimento individual. O que significa enricar, a não ser transformar-se em patrão? O sonho sempre inalcançável de ser igual ao opressor, o desejo do caboclo de se tornar o senhor, a mentalidade do pequeno que quer ser grande, do assentado que quer ser fazendeiro.

A descrição oferecida por José Cláudio e Maria é a da dialética da servidão dentro da situação agroextrativista. Nela, o morador do PAE quer deixar de ser quem é para se tornar o patrão. Acontece que o patrão não enxerga, no espelho do reconhecimento, a humanidade do assentado. Chamado em outros contextos de 'peão', uma não pessoa na Amazônia. Não um igual. Tal como o escravo em Fanon, o peão é uma mercadoria, uma força animal de trabalho, um objeto a ser expulso da terra que o fazendeiro quer conquistar, ou da floresta que o madeireiro quer serrar.

A aceitação da condição de dominação, expressa por José Cláudio e por Maria, narra o processo em que um trabalhador liberto, por ter o controle da terra e

da sua força de trabalho, se deixa escravizar. Seduzido pelas promessas de ganho rápido, almeja tornar-se patrão vendendo a floresta. Internaliza valores e desejos dos opressores. Ao contrário do escravo raptado pelo 'gato', levado para fazendas distantes onde é submetido à escravização, no PAE, o assentado podia ser escravizado na sua própria terra. Ao aceitar vender a floresta para o enriquecimento rápido, acaba por perder as condições de sobrevivência e libertação. Era evidente que essa crítica contundente que faziam a seus pares, diante da incompreensão da condição de classe trabalhadora em que viviam, provocava inimizade entre os assentados. Por isso, Maria acreditava na importância do processo pedagógico para combater a alienação.

A descrição do sistema capaz de tirar a dignidade dos agricultores extrativistas, bem como promover a internalização dos valores dos opressores, tal como em Frantz Fanon, faz de Maria e de José Cláudio também pensadores da 'condição colonial', mas no enfrentamento aos padrões da dominação da colonialidade do poder. O mundo do assentamento era um mundo compartimentado, um mundo cindido, tal como Fanon (2006) descreve a cidade do colonizado. O PAE dos assentados era oposto às fazendas do latifúndio. Esse mundo representava a situação colonial reproduzida pela colonialidade do poder, presente na desigualdade da Amazônia, sobretudo nos violentos sul e sudeste do Pará. O problema não se limitava à classe social, pois envolvia o racismo como estruturante da colonialidade. Nessa situação, a infraestrutura e a superestrutura se confundiam, tal como, para Fanon, na situação colonial: se é rico porque se é branco, se é branco porque se é rico. Essa produção de modos abissais de exclusão pode explicar a eliminação física, o assassinato, a execução. Para que ocorra essa eliminação física, a humanidade dos camponeses, 'caboclos', 'maranhenses', já havia sido posta em questão. Fanon (2006) convoca a pensar a desumanização dos sujeitos excluídos. Maria e José Cláudio tinham consciência de pertencer a esses grupos, e tentavam ajudar os companheiros a terem consciência

de situação objetiva e subjetiva, e a organizarem-se para transformar o mundo.

Nesse sentido, a servidão denunciada por Maria e por José Cláudio se relaciona com dialética de Fanon do jogo incompleto de reciprocidade e do reconhecimento, isto é, mais precisamente, a 'interdição do reconhecimento': a negação do outro (Faustino, 2021). O processo de identificação através do espelho da alteridade não se realiza também na situação abissal da colonialidade na Amazônia. Essa interpretação permite uma analogia mais próxima da racialização, pois agroextrativistas como Maria e José Cláudio se reconheciam como 'caboclos' (José Cláudio afirmava sua ascendência Kayapó), ou chamados de 'maranhenses' (origem de Maria), num processo de racialização recorrente na região. 'Branços' são fazendeiros, madeireiros, donos das serrarias, são os 'gaúchos', os 'paulistas'.

No contundente "Pele negra, máscara branca", Fanon (2008) descreve a dimensão psicológica que o racismo opera quando "o preto quer ser como o senhor" (Fanon, 2008, p. 229). Tal como a situação colonial, esta sociedade racialmente hierarquizada da Amazônia oferece uma interessante proximidade entre as descrições de Frantz Fanon, a "Pedagogia do oprimido", de Paulo Freire (1987 [1970]), com o episódio descrito por Maria, que sofreu na van, a respeito da internalização dos valores do opressor pelos oprimidos. Esta proximidade do colonialismo com a colonialidade convoca a uma reflexão de paralelos entre seus pensamentos e a dimensão desumanizadora do racismo pela 'máscara branca': "O preto é um escravo a quem se permitiu adotar uma atitude de senhor. O branco é um senhor que permitiu a seus escravos comer na sua mesa" (Fanon, 2008, p. 182).

O problema da servidão opera em um efeito de consciência de si muito similar ao que coloca Maria, e da falta da reciprocidade que constitui o sujeito, do não reconhecimento da humanidade do outro, da construção do outro como objeto de exploração. "Sentar-se à mesa como senhor", em Fanon (2008), lembra quando Maria narra que, no final de ano, os donos das serrarias, ou

seja, os 'senhores', ofereciam cestas básicas para os assentados no Natal.

A implantação do PAE foi uma conquista do movimento social. Acontece que a memória da luta coletiva estava sendo perdida, e Maria se preocupava em construir a memória dos enfrentamentos. Insistia na escola, em falas públicas, em documentos. Na crítica de Fanon (2008, p. 230), "o antigo escravo, que não encontra na memória nem a luta pela liberdade, nem a angústia da liberdade", encontra um paralelo com a alienação dos assentados que se esquecem da luta pela terra. Como muitas famílias foram incorporadas ao projeto e ganharam lotes posteriormente, não haviam participado dessa luta e não aprenderam a memória da luta. Maria queria reforçar a memória da luta pela libertação dos trabalhadores e trabalhadoras da floresta que estava em vias de desaparecer, ao mesmo momento em que repensava suas estratégias de luta. Fazia isso na prática pedagógica, e fazia nos enfrentamentos. Foi assim que ressaltou a 'memória da luta' em audiência na prefeitura para a criação da Comissão Pró-S.O.S. Agroextrativista. Em 2005, havia uma forte representação dos trabalhadores na Câmara Municipal, e o prefeito era o líder sindical José Pereira de Almeida, conhecido como Zezão (do PT), ex-presidente da cooperativa Correntão, a principal organização do movimento social no município. Maria e José Cláudio eram filiados ao PT desde o ano 2000. Reeleito em 2004, Zezão governou até 2007, quando sofreu *impeachment* (que denuncia ter sido golpe). Mas, em 2005, ainda tinha força política. O movimento social havia conseguido conquistar a prefeitura, eleger vereadores e vereadoras, criar o Praia Alta-Piranheira e mais oito assentamentos. Mas, se o agroextrativista existia formalmente, estava sendo destruído. Os maiores índices de desmatamento ocorreram entre 2004 e 2006 (Milanez, 2015; Araújo et al., 2019). Consta na ata da reunião que Maria afirmou que "a luta continua", que era hora de "ir para o enfrentamento para proteger a floresta", ressaltando que "tudo foi conquistado" na luta (Nova Ipixuna, 2005).

A ambientalista Maria e o revolucionário Fanon, em comum, reafirmam a importância da luta pela liberdade e a memória da luta como sentido histórico. Essa memória implica o reconhecimento de si, a consciência de si e o enfrentamento à inferiorização e à hierarquização impostas pela matriz colonial do poder. Para Fanon (2008, p. 25), o único meio para se romper o que ele chama de "círculo infernal" é a ação, como na conhecida frase: "ainda é muito cedo... ou tarde demais". Para Maria, uma percepção equivalente é quando ela convoca o movimento social ao 'enfrentamento' em defesa do PAE. Escreve Fanon (2008, p. 184): "Conduzir o homem a ser racional, mantendo na sua esfera de influência o respeito pelos valores fundamentais que fazem um mundo humano, tal é a primeira urgência daquele que, após ter refletido, se prepara para agir". O pensamento revolucionário de Fanon (2008) era, para Maria, mediado pela leitura que Paulo Freire fez de "Os condenados da terra" em "Pedagogia do oprimido", e, nesse sentido, do chamamento à ação, quando Freire reforça que não basta os oprimidos compreenderem a relação dialética com os opressores, sendo, entretanto, preciso "que se entreguem à práxis libertadora" (Freire, 1987 [1970], p. 36).

Para Fanon, a liberdade somente vem da luta. A luta de Maria e José Cláudio em defesa da floresta era, nesse mesmo sentido, uma luta por libertação. Ser livre significa não servir. Significa ter autonomia e controle coletivo sobre o corpo, o trabalho e a floresta. Esta é a possibilidade de se libertar da subordinação ao madeireiro, ao carvoeiro, ao fazendeiro, que explora tanto a natureza quanto a força de trabalho. Associar-se com a floresta é a única forma de conquistar essa liberdade: defender a floresta para defender a si em coletividade. E, com a floresta, conquistar autonomia. Com a floresta, expressa a agência da floresta na relação com humanos: "convivendo com a floresta", descreveu Maria em entrevista (Milanez, 2015, p. 314), é uma relação. Esta associação, que significava aprender com uma pedagogia da floresta, era uma visão política de agir para transformar o mundo. A luta pela liberdade era a luta

com a floresta, em defesa da vida em sentido amplo: a vida humana em relação com o território de vida.

CONCLUSÃO

Nos dez anos após os assassinatos, familiares de José Cláudio e a irmã de Maria, Laisa, souberam manter vivo o sonho do casal, ocupando o lote que hoje leva o nome de Reserva José Cláudio e Maria, reflorestando áreas degradadas e criando o Instituto Zé Cláudio e Maria, para manter viva a proposta do agroextrativismo e a pulsão de suas ideias. Laisa vive na mesma casa, no mesmo lote, onde recebia visitas diárias de sua irmã Maria. A região foi devastada, o assentamento praticamente sucumbiu, e há tentativas de se transformar o nome para que se torne um projeto de assentamento sem o caráter agroextrativista. Foi diretamente impactado pelas políticas ambientalistas do governo Bolsonaro. Mas, a tenacidade daquelas que resistem, sobretudo as mulheres extrativistas organizadas no GTAE, resistiu contra a devastação.

Este artigo analisou um aspecto das ideias do casal nos diálogos intelectuais que mobilizaram, desde o pensamento que narraram a partir das lutas coletivas das populações tradicionais. Teve por objetivo apresentar, refletir, aprender, e, dessa maneira, contribuir com a documentação das experiências de defensores ambientais na Amazônia, revelando a complexidade revolucionária de suas ideias. Nesse sentido, e em luta contra a injustiça e a impunidade marcadas pela inaceitável fuga do mandante dos assassinatos, visa também insurgir-se contra as tentativas de difamação que culpabilizaram as vítimas por seus trágicos destinos, que são parte das tentativas de silenciamento de suas memórias. A luta hoje segue viva com as corajosas mulheres das famílias, com as romarias anuais que organizam no PAE em memória dos mártires da Amazônia, com o Instituto Zé Cláudio e Maria, a CPT, o CNS e os movimentos sociais que seguem atuantes no Pará. As memórias aqui retratadas são uma pequena contribuição de um movimento amplo da documentação das resistências (como Almeida & Sacramento, 2022).

Ofereço uma interpretação da ousadia e da luta de Maria e José Cláudio, colocando seu pensamento em diálogo com autores que contribuíram na sua formação, sobretudo Paulo Freire, com o qual construíram um rico diálogo intelectual em seus trabalhos na universidade. Através de Freire, Maria interpreta a si e à sua luta. A tenacidade do enfrentamento que tiveram frente à matriz colonial do poder na Amazônia, por sua vez, é analisada junto do pensamento do teórico e militante anticolonial Frantz Fanon.

O martírio do casal José Cláudio e Maria foi um martírio-testemunho da destruição da Amazônia, sobretudo dos grandes castanhais do Pará, praticamente extintos, hoje uma ex-floresta. Agiram inspirados pela ética para transformar o mundo desigual e injusto em que viviam. Refletiram e deixaram suas experiências narradas a companheiros e companheiras do movimento social, junto de seus familiares que seguem a luta em defesa da floresta, e em relatos e documentos que procurei organizar neste artigo. Em suas palavras, percebemos que a luta dos defensores da Amazônia é uma luta pelo convívio (com viver) com a floresta, em uma verdadeira aliança política com a floresta em defesa do comum. Esta análise conduz a uma perspectiva de luta anticolonial pela libertação de maneira mais instigante do que a percepção que se tornou comum da ideia de 'defensores ambientais' como indivíduos ativistas. Contra a colonialidade do poder, do ser, do saber, mas também contra a colonialidade da natureza, tiveram uma vida coerente entre as práticas e suas ideias, uma vida dedicada à defesa da floresta, do comum, e do planeta para as futuras gerações. Mesmo diante do medo, ousaram lutar.

AGRADECIMENTOS

A Claudelice Santos, José Batista Afonso e Laisa Santos Sampaio; aos acervos da Comissão Pastoral da Terra, em Marabá, e do Instituto Zé Cláudio e Maria. A *European Union's Seventh Framework Programme for Research, Technological Development and Demonstration* (Marie Curie Actions) (processo 289374).

REFERÊNCIAS

- Almeida, R., & Sacramento, E. (2022). *Luta pela terra na Amazônia: mortos na luta pela terra! Vivos na luta pela terra!* Edição dos Autores.
- Allegretti, M. (2002). *A construção social de políticas ambientais: Chico Mendes e o movimento dos seringueiros* [Tese de doutorado, Universidade de Brasília].
- Araújo, R., Vieira, I. C. G., Toledo, P. M., Coelho, A. S., Dalla-Nora, E., & Milanez, F. (2019). Territórios e alianças políticas do pós-ambientalismo. *Estudos Avançados*, 33(95), 67-90. <https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2019.3395.0006>
- Barca, S. (2020). *Forces of reproduction*. Cambridge University Press.
- Barca, S., & Milanez, F. (2021). Labouring the commons: Amazonia's extractive reserves and the legacy of Chico Mendes. In N. Räthzel, D. Stevis, & D. Uzzell (Orgs.), *The palgrave handbook of environmental labour studies* (1. ed., pp. 319-338). Palgrave Macmillan.
- Comissão Pastoral da Terra (CPT). (2001, set. 24). *Ofício ao Sr. Gercino José da Silva, Ouvidor Agrário Nacional*. Arquivo da Comissão Pastoral da Terra, Marabá, Pará.
- Comissão Pastoral da Terra (CPT). (2015). *Conflitos no campo, 2014*. CPT.
- Emmi, M. F. (1987). *A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais*. UFPA/NAEA.
- Espírito Santo, M. (2004). *Memórias, histórias, lembranças e esquecimentos* [Memorial, Curso de Magistério, Universidade Federal do Pará/ Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária].
- Espírito Santo, M., & Ribeiro, J. C. (2004a, out. 31). *Carta endereçada à Ministra do Meio Ambiente, Sra. Marina Silva*. Arquivo da Comissão Pastoral da Terra, Marabá, Pará.
- Espírito Santo, M., & Ribeiro, J. C. (2004b, nov. 12). *Carta ao Diretor de Assentamento do INCRA, Sr. Aécio Matos*. Arquivo da Comissão Pastoral da Terra, Marabá, Pará.
- Espírito Santo, M., & Ribeiro, J. C. (2009, out. 17). *Carta Denúncia ao INCRA SR27 e ao IBAMA: a sanha dos madeireiros e os (des) caminhos do PAE-Praialta Piranheira*. Arquivo da Comissão Pastoral da Terra, Marabá, Pará.
- Espírito Santo, M. (2011). *Biodiversidade e sustentabilidade como práticas pedagógicas nas escolas do projeto de assentamento extrativista Praia Alta Piranheira, no município de Nova Ipixuna – Pará* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal do Pará/ Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária]. https://faced.unifesspa.edu.br/images/TCC_PARFOR/2011/MARIA_DO_ESP%C3%8DRITO_SANTO_DA_SILVA_compressed.pdf
- Espírito Santo, M. (2015, set. 4). Debaixo da lona preta: o começo da história de lutas. In A ousadia da mulher guerreira: a reflexão de Maria do Espírito Santo. *CartaCapital*. <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/a-ousadia-da-mulher-guerreira-a-reflexao-de-maria-do-espírito-santo-4791/>
- Fanon, F. (2006). *Os condenados da terra*. Ed. UFJV.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. EDUFBA.
- Faustino, D. (2021). A "interdição do reconhecimento" em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação calibanizada dos cânones. *Revista de Filosofia Aurora*, 33(59), 455-481. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.059.DS07>
- Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Ed. Elefante.
- Freire, P. (1987 [1970]). *Pedagogia do oprimido* (17. ed.). Paz e Terra.
- Freire, P. (1997). *Extensão ou comunicação?* Paz e Terra.
- Freire, P. (2000). *Pedagogia da indignação*. UNESP.
- Freire, P., & Shor, I. (1987). *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*. Paz e Terra.
- Geffray, C. (1995). *Chroniques de la servitude en Amazonie bresilienne: essai sur l'exploitation paternaliste*. Karthala.
- Líder sindical caçado por pistoleiros em Nova Ipixuna. (2002, ago. 23). *O Liberal*.
- Loyola, B., & Milanez, F. (Produtor e Diretor). (2011). *Tóxic Amazon* [Filme]. Vice Media.
- Lumiar. (1999). *Plano de desenvolvimento do assentamento: Projeto de Assentamento Extrativista Praialta-Piranheira*. Equipe do Projeto Lumiar.
- Martinez-Alier, J. (2007). *O ecologismo dos pobres*. Editora Contexto.
- Martinez-Alier, J., Temper, L., Bene, D., & Scheidel, A. (2016). Is there a global environmental justice movement? *The Journal of Peasant Studies*, 43(3), 731-755. <https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1141198>
- Milanez, F. (2015). *A ousadia de conviver com a floresta: uma ecologia política do extrativismo na Amazônia* [Tese de doutorado, Universidade de Coimbra]. <https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/29762>
- Milanez, F. (2016, out.). A ousadia do ambientalismo popular. In *Anais do 40º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu, Minas Gerais.





- Milanez, F. (2018). Compressão e apropriação do tempo e do espaço no neoeextrativismo: uma crítica pela ecologia política. In M. I. M. Marques, C. I. Bernini, E. Castro, L. Cavaliere, P. C. R. Perez, A. Cornetta, & J. S. Sobrinho (Eds.), *Perspectivas de natureza: geografia, formas de natureza e política* (1. ed., Vol. 1, pp. 265-284). Annablume.
- Monteiro, M. A. (2006). Em busca de carvão vegetal barato: o deslocamento da indústria siderúrgica para Amazônia. *Novos Cadernos NAEA*, 9(2), 55-97. <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v9i2.67>
- Nova Ipixuna. (2005, abr. 13). *Ata da Reunião da Comissão Pró-SOS Agroextrativista Praia Alta Piranhiera*. Arquivo da Comissão Pastoral da Terra, Marabá, Pará.
- Nixon, R. (2019). Fallen martyrs, felled trees. *Conjunctions*, 73, 8-29. https://www.academia.edu/67679720/Fallen_Martyrs_Felled_Trees
- Organização das Nações Unidas (ONU). (2013). *Catalogue of the Exhibit My forest, our future: celebrating forests for sustainable development United Nations*. Nações Unidas.
- Pereira, A. (2013). *A luta pela terra no sul e sudeste do Pará: migrações, conflitos e violência no campo* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco]. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/11582>
- Pereira, A. (2015). A prática da pistolagem nos conflitos de terra no sul e no sudeste do Pará (1980-1995). *Revista Territórios e Fronteiras*, 8(1), 229-255. <https://doi.org/10.22228/rt-f.v8i1.335>
- Portaria INCRA nº 268. (1996, out. 23). Criar em substituição à modalidade de Projeto de Assentamento Extrativista, a modalidade de Projeto de Assentamento Agro-Extrativista (PAE). [https://www2.mppa.mp.br/sistemas/gcsubsites/index.php?action=MenuOrgao.show&id=7042&oOrgao=25#:~:text=Portaria%20INCRA%20n%C2%BA%20268%2C%20de,Agro%2DExtrativista%20\(PAE\)](https://www2.mppa.mp.br/sistemas/gcsubsites/index.php?action=MenuOrgao.show&id=7042&oOrgao=25#:~:text=Portaria%20INCRA%20n%C2%BA%20268%2C%20de,Agro%2DExtrativista%20(PAE))
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Ed.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 117-142). CLACSO
- Ribeiro, J. C. (1997, jun. 19). *Carta ao Diretor de Assentamento do INCRA, Sr. Aécio Matos*. Arquivo da Comissão Pastoral da Terra, Marabá, Pará.
- Sampaio, L. S. (2009). *Mulheres: da luta pela terra à economia sustentável* [Manuscrito não publicado].
- Sampaio, L. S. (2012). *Reescrevendo a história para escrever a vida: Maria do Espírito Santo presente, agora e sempre* [Manuscrito não publicado].
- Santos, C. (2011). *Saberes e experiências em educação ambiental como prática pedagógica nas escolas do projeto de assentamento Agroextrativista Praia Alta Piranhiera (Nova Ipixuna-Pará)* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal do Pará]. https://faced.unifesspa.edu.br/images/TCC_PARFOR/2011/CLAUDENIR_RIBEIRO_DOS_SANTOS_compressed.pdf
- Santos, C. (2021). Impunidade e violência sistemática contra defensores no Brasil: os assassinatos dos ambientalistas Zé Cláudio e Maria. In F. Milanez, G. Navas, N. H. Vidal & R. Neyra (Orgs.), *Senti-pensarnos Tierra: defensores ambientales: luchas por la vida* (pp. 14-19). CLACSO.
- Santos, C., & Santos, C. (2022). Zé Cláudio e Maria: tombaram por defender a floresta em pé. In R. Almeida & E. Sacramento (Orgs.), *Luta pela terra na Amazônia: Mortos na luta pela terra! Vivos na luta pela terra!* (pp. 201-230). Ed Autores. <https://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/1044>

A 'mãe palmeira' ante a privatização de terras sob uso comum: desafios para a conservação do babaçu por quilombolas no vale do Mearim, Brasil

'Mother palm' as common use lands are privatized: challenges for babassu conservation by quilombolas in the Mearim valley, Brazil

Noemi Sakiara Miyasaka Porro^I  | Ademir Roberto Ruschel^{II}  |

Roberto Porro^{II}  | José do Nascimento Santos^{III} 

^IUniversidade Federal do Pará. Belém, Pará, Brasil

^{II}Embrapa Amazônia Oriental. Belém, Pará, Brasil

^{III}Universidade Federal do Maranhão. São Luís, Maranhão, Brasil

Resumo: A relação entre palmeiras e comunidades é fator significativo para a constituição de territórios tradicionais e para a conservação de relevantes ecossistemas. Designada como 'mãe do povo', a palmeira babaçu – *Attalea speciosa* (Mart. ex Spreng.) – tem provido historicamente o sustento de quilombos em terras de uso comum, nas áreas de sua ocorrência. Porém, contínuos assédios governamentais e civis de privatização ameaçam tais processos socioeconômicos e ecológicos, sob um mercado de terras desfavorável à tradição quilombola. É analisado o caso do quilombo Monte Alegre-Olho D'Água dos Grilos, no vale do rio Mearim, Maranhão, atualmente sob processo ilegal de privatização de terras coletivas. Quilombolas, em parceria de pesquisa-ação com os autores, realizaram inventário da vegetação arbórea no seu território. Resultados desse inventário e dados da memória oral sobre a vegetação arbórea permitem refletir sobre bases conceituais para a conservação dos babaçuais. Os resultados indicam que a regularização fundiária na modalidade coletiva é necessária, mas não suficiente para evitar a fragmentação da cobertura vegetal prejudicial à conservação florestal. Conclui-se que os direitos territoriais reivindicados, embora garantidos constitucionalmente, só serão concretizados se Estado e sociedade respeitarem a renovação da tradição do uso comum pelos quilombolas, conforme preconizado na revisada 'teoria dos comuns manejados'.

Palavras-chave: Amazônia. *Attalea*. Comunidade tradicional. Inventário florestal.

Abstract: The relationship between palm trees and communities is significant for the constitution of traditional territories and conservation of relevant ecosystems. The *babassu* palm, *Attalea speciosa* (Mart. ex Spreng.) has been called the "mother of the people" and has historically provided sustenance to *quilombos* in the common use lands where it occurs. But incessant privatization initiatives from the government and private endeavors threaten these socioeconomic and ecological processes within a land market that is not favorable to the *quilombola* tradition. This article analyzes the case of the Monte Alegre-Olho D'Água dos Grilos *quilombo* in the Mearim River Valley of Maranhão state, where collective lands are currently being illegally privatized. *Quilombolas* partnered with the authors in a research activity to inventory the trees in their territory; from the results of this inventory and information from oral memory about the vegetation we reflect on the conceptual motives for conserving *babassu* groves. The findings indicate that collective land tenure regularization is required but not sufficient to avoid the fragmentation of vegetation cover that hinders forest conservation. We conclude that land tenure rights (even though they are guaranteed by the constitution) will only be achieved if the government and society respect renewal of the tradition of common use by the *quilombolas*, as advocated by the revised 'theory of managed commons'.

Keywords: Amazon. *Attalea* spp. Traditional community. Forest inventory.

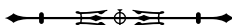
Porro, N. S. M., Ruschel, A. R., Porro, R., & Santos, J. N. (2023). A 'mãe palmeira' ante a privatização de terras sob uso comum: desafios para a conservação do babaçu por quilombolas no vale do Mearim, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(2), e20220047. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0047.

Autora para correspondência: Noemi Miyasaka Porro. Universidade Federal do Pará. Rua Augusto Correa, 1 – Guamá. Belém, PA, Brasil. CEP 66075-110 (noemi@ufpa.br).

Recebido em 31/05/2022

Aprovado em 08/02/2023

Responsabilidade editorial: Richard Pace



INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é argumentar que, em terras sob uso comum por quilombolas¹ (Almeida, 2011), modalidades de regularização fundiária com titulação coletiva são necessárias, mas não suficientes para a conservação das florestas² de babaçu – *Attalea speciosa* Mart. ex. Spreng. (Arecaceae). Os quilombos localizados na Baixada Maranhense e nos vales dos rios Pindaré, Mearim e Itapecuru mantêm tradicional e secular interação com o babaçu. Chamada localmente de 'mãe do povo' (Porro, 2002) e 'árvore da vida' (Anderson & Anderson, 1985), a relação com essa palmeira é símbolo e prática de resistência dessas comunidades por seus territórios tradicionais, provendo insumos para alimentação, habitação, combustível, embalagens, fertilização dos solos, assim como produtos para comercialização como amêndoas, óleo, farinha de mesocarpo e carvão (Anderson et al., 1991; Carrazza et al., 2012; May, 1990). No entanto, o devido reconhecimento e a regularização fundiária desses quilombos permanecem incertos, apesar de garantias constitucionais.

Em todo o Brasil, até dezembro de 2021, em termos formais, 2.839 comunidades foram certificadas como quilombos pelo governo federal, por meio da Fundação Cultural Palmares. Ressalta-se que, embora certificadas, a maioria permanece sem a regularização fundiária de seus territórios tradicionais. No estado do Maranhão, dentre os estimados 880 quilombos, 788 foram certificados. Porém, enquanto 399 têm

processos de regularização fundiária abertos no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), apenas 27 lograram ter seu essencial Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) publicado oficialmente e somente quatro chegaram à etapa final de titulação, e ainda com titulações prévias e parciais³ (Fundação Cultural Palmares, 2022; INCRA, 2021). Essa inoperância afeta estrutural e substancialmente a relação entre comunidades e babaçuais e, conseqüentemente, a conservação de seus territórios.

Os grupos sociais que hoje assumem a identidade quilombola devido ao histórico de resistência à escravidão têm também em sua história a participação nas intervenções ambientais que resultaram nas florestas de babaçu tal como hoje as conhecemos. Neste artigo, utilizaremos como alegoria a relação entre o babaçu e os quilombolas de Monte Alegre-Olho D'Água dos Grilos (MA-OG), no vale do Mearim, para refletir sobre conceitos e práticas necessários à conservação desses babaçuais. Tomamos como estudo de caso um grupo quilombola que, após violentos conflitos, conquistou direitos ao território em 1986, na forma de projeto de assentamento (PA) de reforma agrária, em modalidade coletiva. Desde 2004, reivindica reconhecimento de suas terras e babaçuais como território quilombola com foco no uso comum, pois ameaças de loteamento intensificaram-se, sobretudo nesta última década.

¹ O termo quilombola pode ser entendido como autodesignação de sujeitos coletivos remanescentes de grupos de africanos escravizados e seus descendentes, que resistiram à escravidão, constituindo territórios próprios. No entanto, quilombo é, sobretudo, um conceito ou campo conceitual sociologicamente construído, que concorre, seja na academia, seja nos movimentos sociais, com definições jurídico-formais historicamente engessadas. Para a compreensão do conceito, há que se partir de situações empíricas, geradas por aqueles que assumem essa identidade para assegurar o direito a seus territórios e à relação particular com os recursos naturais (Almeida, 2011). Quilombo é uma categoria em disputa, "não apenas em função de seu caráter polissêmico, aberto, com grandes variações empíricas de ocorrência no tempo e no espaço. Mas uma disputa em torno de como o plano analítico se conecta com os planos político e normativo" (Arruti, 2008, pp. 315-316).

² De acordo com a FAO (2000), florestas são terras com mais de 0,5 hectare, com uma cobertura de dossel superior a dez por cento, que não estão primariamente sob uso agrícola ou urbano. As florestas são determinadas pela presença de árvores e pela ausência de outros usos predominantes do solo. As árvores devem atingir uma altura mínima de 5 m *in situ*. Estão incluídas neste conceito as áreas reflorestadas que ainda não atingiram cobertura de dossel de dez por cento ou altura das árvores de 5 m, assim como as áreas temporariamente sem estoque, resultantes de intervenção humana ou causas naturais, que devem se regenerar. O termo exclui árvores plantadas principalmente para produção agrícola, por exemplo, em plantações de espécies frutíferas e sistemas agroflorestais.

³ Até fevereiro de 2022, os registros do INCRA atestavam que o quilombo de Santa Maria dos Pinheiros, em Itapecuru-Mirim, obteve titulação prévia, através de Contrato de Concessão de Direito Real de Uso (art. 24, INCRA, 2009) e os outros três obtiveram titulação parcial da área (INCRA, 2009).



Este artigo revisa a 'teoria dos comuns' (Hardin, 1968, 1998; Ostrom, 1990, 2005; Ostrom & Hess, 2007) para fundamentar conceitualmente a análise e a proposta de conservação, contextualizando-as nas duas modalidades fundiárias em jogo. Embora embasada em caso empírico particular, esta reflexão interdisciplinar em torno da conservação de uma espécie de palmeira do gênero *Attalea*, o babaçu, ante ameaças de privatização de terras tradicionalmente sob uso comum, visa contribuir ao manejo da espécie por comunidades tradicionais de forma geral.

Para além das necessidades burocráticas de responder a quesitos sobre a condição ambiental⁴, a criação legal de um território quilombola requer também que haja reflexão quanto à indivisibilidade fundiária ser ou não suficiente para alcançar a conservação de recursos associados ao uso comum, declaradas como imprescindíveis pelos quilombolas. A afirmação dos quilombolas é de que o território é melhor conservado se mantido fundiariamente coletivo, proibindo-se o seu loteamento, embora pratiquem tradicionais usos privados sobre a terra coletiva. É importante, portanto, distinguir as formas de uso e de posse da terra.

Embora já estejam sob modalidade coletiva como PA desde 1986 até o presente, as famílias que se identificam como quilombolas exigem o reconhecimento de suas terras como território quilombola. Como a lei exige um título coletivo e *pro indiviso* para territórios quilombolas, com cláusulas de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade (artigo 17, do Decreto nº 4.887/2003), afirmam estar mais protegidos contra vendas a terceiros e consequente esfacelamento de seu território. Mesmo com a propriedade coletiva do quilombo, pretendem dar continuidade a tradicionais usos privados.

Para autoavaliar a condição ambiental sob a atual gestão quilombola, um inventário florestal serviu para a caracterização da situação da vegetação arbórea presente,

que será comparada com a situação no passado, e servirá para projetar alternativas para o futuro. Assim, com a utilização de cenários (Wollemberg et al., 2000) representando a relação entre babaçuais e quilombolas, discutiremos interdisciplinarmente (antropologia, ecologia, agronomia e geografia) os conceitos necessários à conservação de seus babaçuais.

COMUNS MANEJADOS

O conceito '*commons*', mais conhecido após o artigo de Hardin (1968), gerou um dos mais intensos debates interdisciplinares sobre conservação, sobretudo entre 1970 e 1980, seguido de relevantes consolidações teóricas (McCay & Acheson, 1987; Ostrom, 1990). Ao concluir que os comuns só escapam da tragédia por determinação do Estado, seja pela sua privatização, seja pela centralização no controle governamental, Hardin suscitou rebates diversos e contínuos. Mesmo com sua retificação para "tragédia dos comuns não manejados" (Hardin, 1998), as críticas permaneceram por sua excessiva simplificação e generalização, e aposta desproporcional no comando e controle do Estado, em oposição à consciência social.

Evidências empíricas de diferentes partes do globo demonstraram formas de governança locais capazes de conservar os comuns (Feeny et al., 1990). Após década e meia de debates, Ostrom (2005) sugeriu que, para se extrapolar tais evidências, seriam necessárias não só proposições de manejo, mas também o entendimento da complexidade e diversidade das instituições por trás desse manejo. Segundo a autora, para se alcançar uma governança robusta sobre os recursos naturais, baseada em instituições policêntricas, seria necessário: (1) definir limites claros de cada grupo de usuários; (2) conciliar as regras de uso de bens comuns às necessidades e às condições locais; (3) assegurar que aqueles afetados pelas regras possam

⁴ Para identificar e delimitar terras como território quilombola, a Instrução Normativa do INCRA nº 57/2009, que regulamenta o Decreto nº 4.887/2003, exige, dentre um conjunto de quesitos, a descrição das condições ambientais em um relatório antropológico, que constará entre as peças do RTID requerido (INCRA, 2009).

participar no ajuste das regras; (4) desenvolver um sistema, executado pelos membros da comunidade, para monitorar seu próprio comportamento; (5) usar sanções graduadas sobre os que violam as regras; (6) prover meios acessíveis e de baixo custo para resolução de disputas; (7) certificar que o direito dos membros da comunidade em estabelecer regras de uso seja respeitado pelas autoridades externas (governo), garantindo apoio subsidiário; (8) construir responsabilidades em governar o recurso comum em âmbitos sucessivos, do nível mais baixo até a totalidade do sistema interconectado (Ostrom, 2005, pp. 255-270).

Contudo, nas tentativas de entender tais instituições, utilizando-se abordagens ecológicas e sociológicas como partes intrínsecas de um mesmo sistema interconectado – o denominado sistema socioecológico (Ostrom, 2009) –, nem sempre se logra considerar devidamente a ecologia enquanto teoria e prática (Vogt et al., 2015), erodindo seu potencial para conservação. Para além do campo analítico, com as evidências empíricas de drásticas mudanças globais, Dietz et al. (2003) já haviam reconhecido que nem o Estado nem a governança local têm sido suficientes em si para conter em escala razoável as tragédias planetárias já em curso. A diversidade dos valores e os interesses humanos tendem a gerar conflitos, fazendo com que a governança dos comuns seja uma luta constante.

Constata-se que poucos lugares no globo reúnem as condições necessárias para cumprir os requerimentos básicos de uma governança robusta, baseada em instituições policêntricas, tal como proposto por Ostrom (2005). Atinge-se um ponto que a teoria não mais consegue explicar, quanto menos conduzir, o que se observa empiricamente – a práxis do comum. Isto torna ainda mais relevante que lideranças comunitárias e pesquisadores continuem seus experimentos práticos em busca de novos conceitos, aprimorando a elaboração teórica.

Segundo Dardot e Laval (2017), o comum pode ser entendido sobretudo como um princípio político, movido por uma práxis que impede que algo que não deve ser privadamente apropriável o seja. Não necessariamente

devido a constrangimentos naturais, como o clássico exemplo das dificuldades de se privatizar os peixes, devido à fluidez e à grandeza do mar, mas sim por práticas sociais instituídas por um sujeito coletivo.

Portanto, compete à práxis instituinte determinar o que é inapropriável. Pode-se objetar que o que é inapropriável não pode ser objeto de instituição e tem apenas de ser reconhecido como o inapropriável que é: querer instituí-lo é fazê-lo depender do ato de um ou vários sujeitos (que), dessa forma, (iriam) apropriar-se dele. Mas isso é esquecer, em primeiro lugar, que o sujeito coletivo é produzido pelo ato comum da instituição, em vez de precedê-lo. É esquecer também, e sobretudo, que há uma diferença fundamental entre dois tipos de apropriação: a apropriação-pertencimento, pela qual uma coisa vem a ser objeto de propriedade, e a apropriação-destinação, pela qual uma coisa se torna apropriada a certa finalidade – a satisfação de necessidades sociais. Instituir o inapropriável é subtrair uma coisa à apropriação-pertencimento para realizar melhor a sua apropriação-destinação. Em suma, é proibir de se apropriar dela para a apropriar melhor a sua destinação social – por exemplo, a terra às necessidades de alimento. É regar seu uso sem fazer-se proprietário dela, isto é, sem se arrogar o poder de dispor dela como dono (Dardot & Laval, 2017, p. 620).

Neste sentido, os quilombolas de MA-OG reivindicam que o território esteja protegido por instrumento que garanta os direitos à propriedade da terra coletiva, e nela mantenham direitos de usos privados e usos comuns. Esta reivindicação se construiu num campo político com extremos diferenciais de poder, e a luta por esta combinação entre propriedade coletiva e usos comuns e privados se instituiu pelas práticas cotidianas com as quais se autoatribuem à identidade quilombola. Segundo Combes et al. (2016), esta relevância do aspecto político dos comuns, especialmente na temática do desmatamento, se dá pela assimetria dos custos-benefícios assumidos pelas partes. Em sua revisão, os autores apontam para a baixa eficiência do mercado e salientam o papel do Estado na proteção aos bens comuns, enfatizando a importância do ambiente político e da segurança fundiária para o sucesso de iniciativas que articulem direitos de comunidades locais e ações de comando e controle do Estado.



A PALMEIRA BABAÇU E COMUNIDADES TRADICIONAIS

A família botânica Arecaceae/Palmae se faz representar por numerosas espécies, que compõem ecossistemas complexos, em vasta abrangência geográfica, principalmente em zonas tropicais (Bjorholm et al., 2006; Eiserhardt et al., 2011). A relação entre palmeiras e comunidades tradicionais é fator relevante para a constituição e a conservação desses ecossistemas em diferentes continentes (Gruca et al., 2014; Khan et al., 2020; Zambrana et al., 2007), a exemplo do que ocorre com o saguizeiro (*Metroxylon sagu* Rottb.), o açazeiro (*Euterpe oleracea* Mart.), a pupunheira (*Bactris gasipaes* Kunth) e o jerivazeiro (*Syagrus romanzoffiana* (Cham.) Glassman). Na América do Sul, as florestas secundárias oligárquicas de palmeiras babaçu, que há quatro décadas atingiam 200.000 km² (Brasil, 1982), são resultado principalmente da agricultura de corte e queima, exercida desde tempos coloniais (Anderson et al., 1991).

Tendo florestas primárias ombrófilas como *habitat* nativo, palmeiras valem-se de sua evolução convergente a uma maior eficiência em ganho líquido de carbono para se sobressair na competição com outras espécies submetidas a sombreamento (Ma et al., 2015). No caso do babaçu, derrubadas extensas e/ou frequentes da floresta primária, para o plantio de roças, cultivos permanentes e/ou pastagens, resultam na exposição à luz dos frutos depositados nas projeções das matrizes, formando grandes bancos de sementes. A exposição dos frutos à luz induz a germinação massiva de suas sementes, estratégia ecológica de regeneração da espécie, formando adensamento de indivíduos, que, combinado ao gradual esgotamento do banco de sementes de outras espécies, constituiu florestas secundárias de palmeiras, as quais dominaram a paisagem. Em extensas manchas altamente homogêneas, essas florestas atingiram um segundo clímax, garantindo relações ecossistêmicas equilibradas (Anderson et al., 1991).

A história desses processos de interação entre palmeiras e *Homo sapiens sapiens* na Amazônia tem sua origem com a chegada de humanos ao bioma, entre 14.000 e 10.000 antes do presente (AP) (Bueno & Dias, 2015; Clement, 1988; Roosevelt, 2013; Magalhães et al., 2019). Enquanto a pupunheira (*Bactris gasipaes*) é exemplar nas pesquisas sobre domesticação de espécies (Clement, 1988), o babaçu (*Attalea speciosa*) mostra sua relevância nas pesquisas sobre domesticação de paisagens, manejo de espécies e hiperdominância de espécies na floresta amazônica (Levis et al., 2018; Steege et al., 2020). Evidências arqueológicas (amêndoas de babaçu torradas em vaso cerâmico) próximas ao litoral atestam seu uso por povo que vivia em palafitas sobre lagos da Baixada Maranhense, em torno do ano 1.000 AD (Navarro, 2018). Quanto ao interior do Maranhão, a relação com o babaçu ocorreu tanto por grupos do tronco linguístico Tupi, oriundos do litoral do Maranhão, onde viviam desde pelo menos o século XVI⁵ (Balée, 1993), quanto pelos chamados Tapuias (Abreu, 1931). Essa relação com a palmeira assumiu importância estratégica com a penetração, pelos rios, dos numerosos Tupinambás, suprimindo alimentação após fuga do litoral, provocada pela chegada dos franceses no século XVII (Droulers & Maury, 1981). Porém, embora a expansão do babaçu tenha ocorrido ao longo de 500 anos, sua massiva presença tem história mais recente (Forline, 2008).

Para além das modificações na espécie, por seleção massal, devido ao uso pelos indígenas, os processos antropogênicos com alterações da paisagem, resultando na formação de babaçuais homogêneos, como ocorreu nos vales dos rios Itapecuru, Mearim, Grajaú e Pindaré, iniciaram-se com a colonização por fazendas sob regime escravo, já no século XVIII, e intensificadas no XIX pela produção de algodão ou cana-de-açúcar. A partir de 1530, por três séculos, o acesso a terra nas colônias portuguesas na América do Sul ocorreu apenas por meio da concessão

⁵ No mapa de Curt Nimuendajú, registra-se que os Tupinambás foram observados na ilha de São Luís em 1560; enquanto os Kreyê estariam no vale do Mearim no século XVIII (IBGE, 1981).



de sesmarias, um dos pilares da sociedade colonial, ao lado do latifúndio e da escravidão (Germani, 2006, p. 122). No vale do Mearim, por exemplo, 30 sesmarias (áreas de 18 por 6 km²) foram entregues a colonos portugueses pelo Conselho de D. José I, entre 1750 e 1777. A valorização dessas terras na Capitania do Maranhão dependia de seu desmatamento e, para tanto, “. . . africanos escravizados foram trazidos em grande número: 1.000 por ano entre 1770 e 1804” (Droulers & Maury, 1981, p. 1036).

Nas três décadas que se seguiram à Independência do Brasil a Portugal, vivenciou-se no país maior liberdade no acesso a terra, pela ocupação de áreas aparentemente sem donos. O regime de posse pelo trabalho efetivamente exercido, como forma legítima de acesso a terra, foi, porém, abortado em 1850, com a promulgação da Lei de Terras, que proibiu aquisições de áreas devolutas por outras formas que não fossem a compra, e criminalizou os que se apossaram de terras devolutas ou alheias. Isso resultou na abdicação do domínio do Estado brasileiro sobre as terras do país, e instituiu a propriedade fundiária e plena (Martins, 2003, p. 147). Conforme a lei, prazos foram estabelecidos para que terras adquiridas por ocupação, sesmaria ou outras concessões fossem medidas e revalidadas. Assim, a relação entre as famílias quilombolas e a palmeira babaçu continua pelo consumo cotidiano como alimento, seja do mesocarpo farináceo, seja pelo leite ou óleo das amêndoas, e pelo carvão como combustível, mas, nas áreas de fronteira agropecuária, seu acesso seguro, sobretudo quando se consolida um mercado para as amêndoas de babaçu, passou a depender da aquisição formal da terra.

O QUILOMBO DE MA-OG

O quilombo de MA-OG tem origem vinculada à fazenda de algodão Monte Alegre, de propriedade de Vertinianno Lisboa Ferreira Parga. O “Livro de registros de sesmarias e datas” e o “Livro geral de registros”, assim como outros documentos avulsos do Arquivo Público do Estado do

Maranhão, permitem identificar como vários membros da família Parga tornaram-se donatários de terras nos vales do Mearim e Itapecuru, entre os séculos XVIII e XIX.

No “Livro de batismos” da igreja católica, Vertinianno Lisboa Ferreira Parga tem registro como proprietário da fazenda Monte Alegre em 1856, mas, em cartório, encontramos a compra da fazenda Monte Alegre, ou parte dela, datada de 1874, na Freguesia de São Luís Gonzaga do Alto Mearim. Vertinianno Parga era dono de muitos escravos e padrinho de tantos outros, como a escravizada Valeriana, avó de dona Vitalina, nossa principal entrevistada. Porém, mesmo após 1888, os escravos ditos libertos, com a abolição formal da escravatura, tiveram escassas oportunidades de garantir legalmente seu domínio sobre as terras e florestas a partir das quais obtinham sustento. Com a chamada abolição, o proprietário Parga ofereceu a venda de sua decadente fazenda Monte Alegre aos chamados Doze Pretos, dentre eles a escrava Valeriana, que transmitiu suas memórias à neta Vitalina.

Quando os recém-libertos escravizados finalizaram o pagamento, como a modalidade de propriedade coletiva não existia em 1907, a escritura de compra das terras foi registrada em nome do filho do outrora feitor negro Leão que, segundo a memória oral, estava mais preparado a lidar com essas transações. Apesar dessa formalização de compra privada em um único nome, Monte Alegre continuou considerada localmente como ‘terra de preto’, isto é, território sob domínio de escravizados libertos, onde não se reconhecia proprietário e as famílias utilizavam a terra sob regime de uso comum (Almeida, 2011).

Nessa longa saga, que sintetizamos em seção seguinte, dona Vitalina ressalta o manejo dos recursos naturais sob comando do mais velho dos Doze Pretos, até que houve a traição perpetrada por Zózimo, um sobrinho-neto do feitor, que registrou venda feita no nome de seu tio para si, em 1948, tornando-se proprietário, e introduzindo práticas de privatização, como arrendamento e herança, sobre a ‘terra de preto’, transformando-a em ‘terra de dono’. Naquela década, nordestinos da frente camponesa



haviam alcançado a margem direita do rio Mearim e, mediante pagamento de renda a Zózimo, abriram suas roças nas terras de Monte Alegre.

Dona Vitalina também relata o conflito que ocorreu quando os herdeiros de Zózimo venderam Monte Alegre para uma empresa privada, a Companhia Agropecuária do Meio Norte (CAMENA), que adquire também a área vizinha, Olho D'Água dos Grilos. A companhia passou a derrubar os palmeirais, plantar e cercar pastos, causando um conflito no qual houve ativa participação das mulheres de Monte Alegre. No auge deste conflito, em 1979, ante a reintegração de posse concedida aos empresários pela juíza, os responsáveis pela CAMENA queimaram as 93 casas de Monte Alegre. Somente em 1984, o governo desapropriou a empresa, em seguida dispondo as terras sob litígio à execução do I Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA), lançado em 1985 (Decreto nº 91.766, de 10 de outubro de 1985), em área visualizada na Figura 1.

Embora prevista no I PNRA a forma associativa, via de regra, as áreas de projetos de assentamento convencionais criados pelo INCRA são divididas em lotes sob regime de concessão, até que estes fossem titulados às famílias assentadas, ditas clientes da reforma agrária, finalmente, alçadas à condição de proprietárias (Decreto nº 91.766, de 10 de outubro de 1985). Apesar da proposição por parte dos técnicos locais do INCRA, os quilombolas de MA-OG rejeitaram o loteamento e criaram, em 1985, a Associação Unidos Venceremos, por considerarem que a apropriação privada não os contemplava. Encabeçando a resistência contra o loteamento estavam mulheres que chefiavam suas unidades familiares, e não eram consideradas aptas aos lotes por serem 'mulheres livres', ou seja, 'sem marido', embora tivessem liderado a resistência e a luta contra a CAMENA.

Após intensos debates e articulação com servidores do INCRA em Brasília, o PA foi criado em 1986 na modalidade coletiva, com área de 2.922,4598 ha. Com a mobilização nacional na Assembleia Constituinte, como elemento para a elaboração da Constituição de 1988 (Brasil, 1988), e sua regulamentação pelo

Decreto nº 4.887/2003, os direitos quilombolas foram finalmente reconhecidos e suas terras regulamentadas como inalienáveis, imprescritíveis e indivisíveis. Desde 2004, os quilombolas de MA-OG exigem do INCRA a transformação do PA coletivo em território quilombola.

Em contraposição, no ano de 2014, servidores aposentados do INCRA vieram oferecer financiamentos para projetos produtivos do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) às famílias de MA-OG, porém condicionados à concordância das famílias beneficiárias do PA coletivo ao loteamento da terra. Iniciativas privadas e governamentais de privatização de terras coletivas emergiram nacionalmente, conforme se fortaleciam forças políticas conservadoras que assumiram o governo federal, por meio de *impeachment*, em 2015. Em 2017, nota técnica do INCRA estimulou loteamentos em projetos de assentamento coletivos, ignorando ilegalmente a presença de quilombos e seus direitos constitucionais (INCRA, 2017). Parte das famílias de MA-OG, sob liderança de adeptos à expansão da pecuária, fundou outra associação, denominada União Novo Tempo, e contratou agrimensor para projeto de loteamento privado. Processos administrativos e judiciais foram, então, estabelecidos no âmbito do conflito entre famílias favoráveis e contrárias ao loteamento.

A posição das famílias de MA-OG que buscaram o loteamento, assim como técnicos do INCRA que foram complacentes ao ato ilegal, pode ser explicada pela consolidação da frente agropecuária no vale do Mearim, em um contexto político-econômico contrário aos estatutos camponeses. Tais estatutos, que, por um lado, resultariam maior coesão social, por outro, nem sempre respondem às novas necessidades de consumo da família quilombola. Um exemplo dessa mudança é a adoção da pecuária extensiva, e preliminar desmatamento, por famílias com maiores recursos, em detrimento daquelas mais dependentes do babaçu. Assim, mutirões de quebra de coco e mesmo mutirões para roça, indicadores da coesão social, têm decrescido.

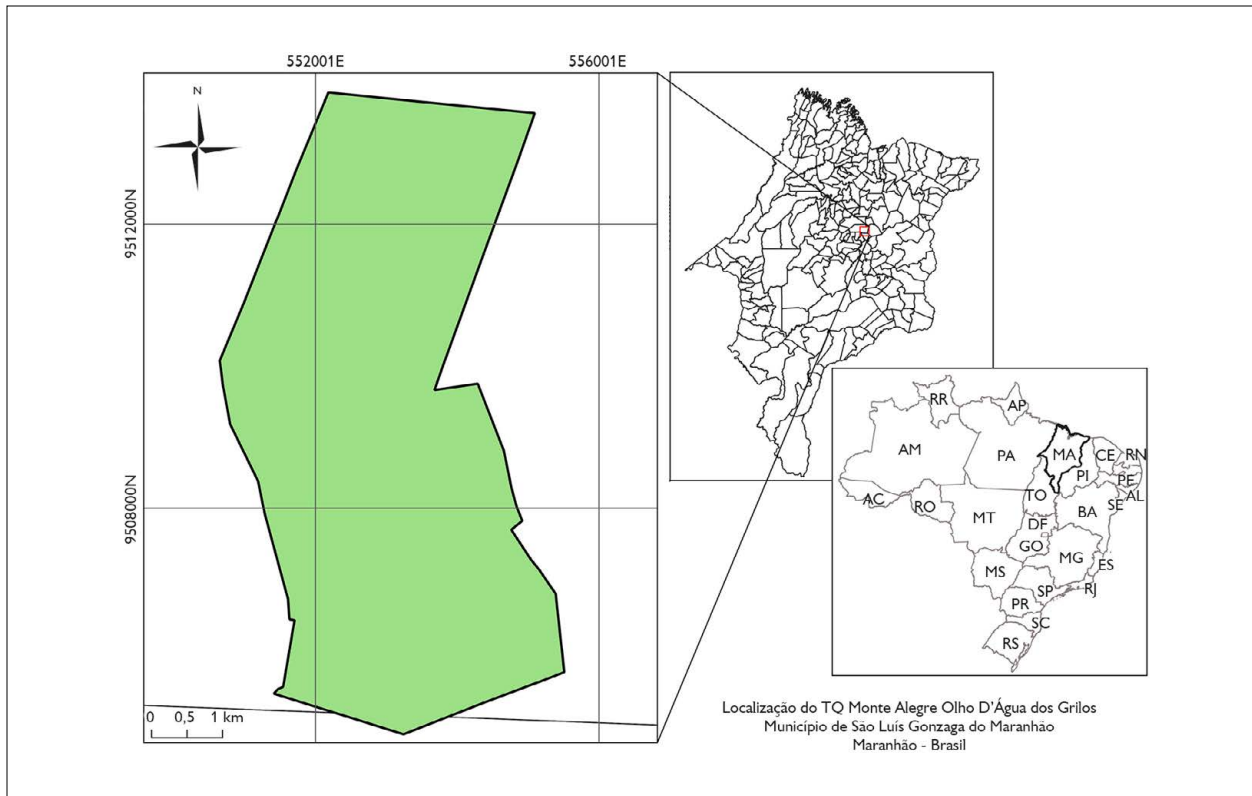


Figura 1. Mapa de localização do território quilombola de Monte Alegre-Olho D'Água dos Grilos. Mapa: José do Nascimento Santos (2018).

PESQUISA-AÇÃO COM ANÁLISE DE CENÁRIOS

Para propiciar a reflexão sobre as bases conceituais da conservação dos babaçuais em MA-OG, baseados na metodologia interdisciplinar da pesquisa-ação (Thiollent, 2011), conectamos materiais e métodos distintos, disponíveis a cada período, por meio do método 'cenários' (Wollemberg et al., 2000). Contrastando cenários sobre o passado e o futuro com o cenário presente (Quadro 1), ilustrado pelos dados do inventário

da vegetação arbórea, buscamos responder em qual conceito se fundamentaria a proposta de conservação dos babaçuais pelos quilombolas.

Para resgatar o histórico da relação entre os quilombolas, a vegetação arbórea e os babaçuais no passado, foram discutidas, pela comunidade, partes da memória oral transmitida entre 1987 e 1990 pelas anciãs à primeira autora. Para constituir um relato histórico, além da revisão da literatura, foram entrevistados seis

Quadro 1. Estrutura analítica e cenários da vegetação arbórea utilizados.

Cenários da vegetação arbórea	Passado	Presente	Futuro
Métodos	Memória oral sobre a vegetação arbórea e revisão da literatura.	Inventário da vegetação arbórea.	Avaliação da cobertura arbórea.
Material	Quadro histórico.	Planilhas e gráficos amostrais.	Mapas de loteamento; imagens de satélite.
Conceitos	Comum tradicional.	Coletivo governamental.	Comum manejado?

relatores-chave sobre a condição da vegetação, segundo sua própria periodização e memória oral.

O registro e a avaliação da situação da vegetação arbórea no presente, especialmente das palmeiras, contaram inicialmente com a utilização de imagens do sensor OLI do satélite Landsat8, Zona 23S, de julho de 2018, com resolução espacial de 30 metros, recortadas conforme o perímetro do PA. As imagens ortorretificadas e com correção atmosférica, que dispensam pré-processamento, foram obtidas no catálogo de imagens disponibilizado pela Divisão de Processamento de Imagens do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (DPI/INPE) e utilizadas para indicar uma tipologia preliminar de cobertura do solo (bandas compostas 654), a localização das áreas destinadas à produção agrícola e extrativa (bandas compostas 652), bem como as principais reservas florestais e os cursos d'água (bandas compostas 562 e 564), visualizando-se sua representatividade no território.

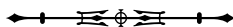
Para subsidiar sua demanda à criação do território quilombola, os quilombolas realizaram, em 2018, um inventário da vegetação arbórea, em parceria com pesquisadores da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), Universidade Federal do Pará (UFPA) e Universidade Federal do Maranhão (UFMA), e o submeteram ao INCRA. O objetivo preliminar do inventário era examinar as condições das principais categorias de cobertura vegetal arbórea e de palmeiras no assentamento, especialmente dos babaçuais, para responder a itens exigidos pelo INCRA para a composição do RTID, que viabiliza a criação do território quilombola, e para demonstrar sua vulnerabilidade ante a perspectiva de loteamento.

O inventário florestal foi executado segundo método de amostragem por parcelas retangulares de área fixa de 10 m x 20 m (Muller-Dombois & Elleberg, 1974). Foi formada equipe com oito quilombolas e dois identificadores botânicos para executar plano de trabalho, incluindo as seguintes etapas: (a) confirmar em campo as categorias de cobertura do solo da tipologia preliminarmente sugerida pelos quilombolas e localizar as áreas de reserva florestal; (b) alocar

parcelas de amostragem (10 m x 20 m) para cada categoria de cobertura; (c) realizar inventário nas parcelas amostrais de todos os indivíduos lenhosos com diâmetro à altura do peito (DAP) igual ou superior a 2,5 cm; e dos indivíduos de palmeira cuja inserção de folhas no caule estivesse acima de 1,3 m de altura (estipe exposta). Para os indivíduos juvenis, tanto para palmeiras como para arbóreas, foram medidos somente aqueles com altura total igual ou maior de 1 m; (d) classificar indivíduos de babaçu conforme a nomenclatura local, que se refere ao estágio do ciclo de vida – 1 - pindova: indivíduos mais juvenis sem caule exposto; 2 - palmitero: indivíduos com caule exposto acima do solo coberto pelas folhas; 3 - capoteiro: indivíduos em estágio anterior à frutificação, apresentando caule coberto de folhas; 4 - palmeira-feita: indivíduos que frutificam e apresentam estipe exposta (caule sem folhas); 5 - coringa: indivíduos senescentes que deixaram de frutificar –; e (e) avaliar as condições de conservação e indícios de antropização nas áreas de reserva florestal.

Para projetar e avaliar a situação da vegetação arbórea no futuro, identificando possibilidades de conservação e o conceito a sustentá-la, utilizou-se o método proposto por Wolleberg et al. (2000), de 'cenários futuros alternativos'. Para a construção destes cenários, foi preparada e analisada uma sequência temporal de mapas com a respectiva composição da cobertura do solo, identificando-se a área de cobertura florestal (Projeto Mapbiomas, 2020).

Neste artigo, para refletir sobre a pertinência do conceito de uso comum como base para a conservação dos babaçuais e outras categorias de vegetação arbórea, não se compara o dado do inventário em relação a um parâmetro pré-determinado por cada espécie ou mesmo por conjunto de espécies. Antes, realiza-se o contraste das interpretações dos sujeitos sobre as condições da vegetação arbórea entre: 1) o cenário no passado, descrito na memória oral como vegetação sob manejo dos mais velhos; 2) o cenário no presente, capturado pelo inventário, em 2018; e 3) cenários futuros alternativos, projetados sob condição de fragmentação pelo loteamento e sob condição de uso comum manejado, em território quilombola.



Para elaborar o cenário no presente e avaliar a conservação das categorias de vegetação arbórea na cobertura do solo, utilizamos como indicadores o número de indivíduos por hectare e a área basal amostrada no conjunto das parcelas da categoria de cobertura vegetal, diversidade e riqueza de espécies representadas na categoria vegetal, bem como a frequência de indivíduos nas classes de tamanho da palmeira babaçu.

VEGETAÇÃO ARBÓREA NA TERRA DE MA-OG (PASSADO)

Conforme narrou dona Vitalina:

Naquele tempo, não tinha reunião, como hoje, mas o povo era até mais unido. Só fazia ter a fala, pois sempre tinha um chefe, que era o mais velho. Ele dizia, "amanhã vamos bater o sítio", e todo mundo ia e não tinha um para dizer "eu não vou". Se caía alguém doente, todo mundo tinha a sua roça, mas eles se reuniam e iam fazer também a roça daquele doente. Então, no tempo certo, ele tinha igualmente aqueles que estavam bons. Na verdade, quando o Branco vendeu, era combinado dentre Doze Pretos e foram eles que compraram, isso os velhos nos contam. . . . E tinha ordem, que os mais velhos que mandavam. Quando se dizia: "bota fulano para dirigir tal cargo, e este outro para aquele serviço acolá", pronto! Era assim feito.

Os Doze trabalharam muito. Tinha o Hipólito Parga, o Tiago Parga. Todo mundo era Parga porque o branco de Monte Alegre, que era irmão do branco de Montevidéu, se chamava Vertinianno Parga. E os Pretos se assinavam com o nome do branco, naquele tempo.

Eles plantavam de tudo, tinha muito algodão, arroz, fava, milho, mandioca, cana, tudo plantavam. Uma coisa que era pouco aqui era feijão e laranja não tinha muito também, mas em cada fundo de quintal tinha uns pés de laranja, lima, tanja, mamão era pelos matos, à toa. O babaçu era só para o gasto. Ninguém vendia, pois se entretinha na apanha do arroz, terminava, tinha a quebra do milho e depois tinha o algodão. Na mata, tinha muita caça. De toda essa fartura, a gente consumia e vendia em Pedreiras, Ipixuna. . . . Fora as famílias dos Doze, tinham mais pessoas, quase umas duzentas famílias, que aqui era lugar de muita gente. Para todo lado eram ruas de casas. Muito mais que hoje. Naquele tempo se via tirar seiscentos e tanto alqueires de arroz, sem empenhar dinheiro alheio. Pois não se classificava ninguém, quem tinha dinheiro e quem não tinha. Ninguém tinha essa ganância que tem hoje por dinheiro (Vitalina Andrade, comunicação pessoal, 1990).

Nesta narrativa, é importante notar que 'ter uma roça' não significa ser o proprietário da terra em que ela foi plantada. 'Dono de terra' e 'dono de roça' são designações locais para categorias sociais distintas: o proprietário de terra e o proprietário do fruto de seu trabalho. O dono de roça é aquele que, por seu trabalho exercido sobre uma vegetação e solo, adquire o 'direito de capoeira', isto é, o direito de decidir o que será feito da vegetação sucessional, mas não o direito de propriedade da terra. Assim, o uso da terra e da cobertura vegetal traz direitos privados aos benefícios advindos do trabalho: a produção da roça. A posse da terra exercida pelos quilombolas enquanto grupo é associada ao direito coletivo ao território quilombola.

E, da parte de Olho d'Água dos Grilos, contava a dona Jota:

Minha avó contava... Primeiramente, no começo... aqui era um lugar meio brabo... Foram eles que amansaram, os pais de meu avô: os pretos. Tinha um branco lá de São Luís. Aí o branco falou com meus bisavôs lá para trás, se eles não queriam para viver, viver aqui, amansar a terra e viverem. Viverem e trabalharem. O branco que deu essa terra para eles amansarem chamava-se Zidorinho. No começo de tudo, meu bisavô pegou essa terra e passaram para viver aqui. Vivendo, vivendo... Vivendo, vivendo. E aí, nasceu meu avô. Eram quatro irmãos. Não tinha muita gente, foram eles que amansaram a terra: meu avô Pio Gomes, Maria Rita, Joaquim Alves e Zé Grilo... Por causa disso é que a gente chama Olho D'Água dos Grilos. Então, meu avô se casou com minha avó. Ela chegou aqui com oito dias de casada com ele, que naquele tempo, casava e não ia logo morar junto. E desde que me entendi, era ela que me contava: a minha avó. Pra contar do começo... Naquele tempo, tinha mata, mata, mata mesmo. A mata era bem encostada de casa. Tinha babaçu, mas quem quebrava o coco era gongo, não era gente, não. As mulheres trabalhando na roça, apanhando o algodão, a fava. Os homens, os velhos daquele tempo, tinham a hora certa de plantar. Tinha a mata, a terra e tinha fartura... Quando meu avô morreu, ficou na gestão de um irmão meu, Gracílio, que já estava sabendo também das coisas como era. Não tinha esse negócio de desentendimento, tinham os velhos que todos respeitavam, como se fosse o pai de todo mundo. Podia não ser nada, mas se o velho dizia "é para fazer deste jeito", então era desse jeito e desse. Trabalhavam de mutirão, trocando dias. Nesse tempo, as roças eram de cerca, pelo gado. Mas eles não deixavam o gado aumentar demais. Era gadinho. Para não aperrear muito. Matava para comer. E ia indo... la indo... la indo (Maria Gomes, conhecida como dona Jota, comunicação pessoal, 1990).



A análise da memória oral sobre a 'terra de preto' realizada em assembleia da associação quilombola em 2017, ilustrada pelas narrativas acima, confirmou a centralidade e a atualidade do conceito 'uso comum da terra e dos babaçuais'. Se no período da 'terra de preto' o manejo era coordenado pelos mais velhos, em 'terra de assentamento' coletivo deveria ser pela associação quilombola. Porém, fez-se necessário contextualizar este conceito na trajetória dos processos ecológicos e sociais, em que se evidenciaram as falhas dessa gestão. Certamente que, com a adoção da pecuária, e cercamento de pastos permanentes, a separação entre posse coletiva e uso privado da terra foi se modificando na prática, ainda que sem respaldo legal.

Assim, os cenários foram elaborados e contextualizados, indicando-se os distintos domínios fundiários na concepção quilombola. O resgate dos processos socioeconômicos e ambientais visou conformar materiais de referência, para refletir coletivamente sobre a relação entre os eventos sociais e as alterações na vegetação. A partir deste resgate, buscou-se identificar as bases conceituais da conservação dos babaçuais, conforme constante na memória oral e nas narrativas do cotidiano, registradas integralmente em Porro (2002).

Para organizar os cenários, utilizamos termos designativos identificados na memória oral e esclarecidos durante entrevistas realizadas em 2017 e 2018. Traçamos, assim, uma linha histórica de cenários da relação entre a palmeira e os grupos, ao longo das mudanças ocorridas na relação com a terra:

1. 'Terra de branco' (início século XIX a 1888): a fazenda de escravos Monte Alegre se inseria num conjunto de fazendas na Freguesia de São Luiz Gonzaga do Maranhão. Se, no período anterior, caracterizado como 'terra de índio', a palmeira babaçu contava com poucos indivíduos adultos maduros, com frutos dormentes no sub-bosque, cuja dispersão ocorria por mamíferos e pelos cursos d'água; na 'terra de branco' passou a ocorrer o adensamento de indivíduos de babaçu em manchas sob desmatamento para

plantações de algodão dos antigos donatários de sesmarias. Os dados sobre Vertinianno coincidem com o segundo auge do cultivo de algodão, portanto, é bastante provável que tenha encontrado relativo adensamento de palmeiras babaçu nas áreas abandonadas desse cultivo, cujo primeiro auge ocorreria na segunda década do mesmo século. Nas brechas de tempo e de espaço nessa 'terra de branco', os Pretos de Monte Alegre praticavam o trabalho para si, em roças para autoconsumo em áreas de uso comum; e usavam o óleo de babaçu para 'temperar as panelas', ou seja, para consumo doméstico;

2. 'Terra de preto' (1888 a 1907): assim como fazendas vizinhas, a fazenda Monte Alegre, no final do século XIX, já estava em decadência há anos, pelo baixo preço do algodão, e, com a abolição, Vertinianno vende a propriedade para Doze Pretos. Segundo a memória oral, devido às especificidades de função e relação com o Branco, o feitor negro Leão controlava a formalização da venda da terra, que acabou sendo registrada em 1907 em nome de seu filho Isidoro. Os Doze Pretos consolidaram a regra local de uso comum das terras e recursos florestais e hídricos. A concorrência no mercado internacional provocou relativa diminuição de desmatamentos para plantios de algodão. Nas áreas de plantios abandonados, consolidaram-se babaçuais com indivíduos maduros e juvenis em proporções relativamente equilibradas, ainda mesclados com capoeiras. É neste período que dona Vitalina se refere às roças coletivamente organizadas, com aceiros e caminhos otimizados. Tanto esta forma de manejo da paisagem como a pujança da vegetação favoreciam o controle de queimadas, e as matas e babaçuais eram conservados;

3. 'Terra de dono' (1907-1948): desde a aquisição coletiva da terra por compra pelos Doze Pretos até sua apropriação privada de fato, transcorrem seis décadas sob uso comum. A terra registrada em nome de Isidoro, em 1907, não é lembrada como grave. Mas, nas décadas

de 1940 e 1950, um sobrinho de Isidoro, Zózimo, registrou vendas de terras de seu tio e de outros para si e passou a agir como proprietário, destinando parte das terras a arrendamento a camponeses migrantes do Nordeste. Grave crise de liderança afetou o grupo e, a partir de 1948, Monte Alegre passou a 'terra de dono'. Durante seis décadas, as roças eram plantadas segundo a regra do 'direito de capoeira', isto é, definido pelo trabalho exercido sobre a vegetação e não vinculado a um direito de propriedade da terra em si. Nesse período, as aberturas para o cultivo da roça eram feitas através da derrubada da mata virgem ou da chamada capoeira grossa, que ainda existiam em abundância. Os mais velhos lembram de diversas espécies, agora escassas ou inexistentes, e diferenciam suas pequenas roças e as extensas aberturas feitas pelos camponeses nordestinos;

4. 'Terra de venda' (1948-1979): com o avanço da frente de expansão, camponeses oriundos do Nordeste e negros de fazendas falidas buscavam terras sem dono para prática do trabalho livre, compondo comunidades tradicionais em centros e em 'terras de preto', sob uso comum, respeitando-se o trabalho livre como delimitador de direitos. Porém, o avanço de agentes do capital levou adiante a fronteira econômica e iniciou-se a compra e a venda de terras. Sob a Lei Sarney de Terras (1969), os descendentes de Zózimo iniciaram loteamento e venderam, inclusive, o sítio dos Doze Pretos em Monte Alegre, para empresários 'de fora'. Monte Alegre tornou-se 'terra de venda', e iniciou-se o conflito. Até a década de 1970, os babaçuais haviam se expandido, adensando-se onde os desmatamentos ocorreram sem os pousios adequados, outrora de décadas. Também nesse período, o extrativismo do babaçu tornara-se atividade com comércio cotidiano. Com a venda para a CAMENA, vastas áreas de babaçuais e matas foram eliminadas para a implantação de pastagens, e as roças foram proibidas pelos empresários;
5. 'Terra de governo' (1979-1986): no auge do conflito, as famílias de Olho d'Água dos Grilos se juntaram às de

Monte Alegre contra os empresários. Com a queima de 96 casas pelos empresários, em 1979, o conflito foi posto na esfera pública. A desapropriação foi decretada em 1984 pelo general Figueiredo. No entanto, passaram-se anos em que nem os Pretos exerciam pleno controle nem o Estado respondia ao caos que ele próprio estabeleceu. Nesse ínterim, a 'terra de preto' foi considerada como 'terra de governo', e camponeses de origens e etnicidades diversas adentraram o quilombo, à espera de definição, alterando o quadro ocupacional. Porém, segundo a tradição desse campesinato, mesmo daqueles sem ancestralidade negra, o uso comum da terra vigorava. Mesmo com as extensas áreas sob cobertura de vegetação arbórea que haviam sido derrubadas pela CAMENA, as famílias ainda dispunham de capoeiras e mata para o plantio das roças. E os babaçuais continuam a emergir em áreas abertas;

6. 'Terra de assentamento' (1986-2014): a Portaria 545 do INCRA (INCRA, 1986) aprovou o PA com exploração coletiva. No entanto, na terra de assentamento, o INCRA impulsionava um modelo de desenvolvimento que, para a região, favorecia a pecuária. Ainda na década de 1990, 370 ha de vegetação arbórea sofreram corte raso para implantar pastagem coletiva. Desmatamentos para roças, cultivos permanentes e pastagem sem gestão coletiva eficiente diminuíram o estoque florestal significativamente. Com as mobilizações na esfera pública e as conquistas obtidas pela Constituição de 1988, os Pretos de Monte Alegre e Olho d'Água dos Grilos assumiram sua identidade étnica e seu território como 'terra de quilombola', formalizando essa condição em ata, registrada em cartório em 2004. Porém, devido às dificuldades na gestão territorial, em 2014, cerca de 70 famílias residentes no território rejeitaram a identidade quilombola, fundando outra associação e buscando loteamento. Embora os 370 ha desmatados para o fracassado projeto do gado houvesse se transformado em denso babaçual, com a ruptura entre os autoidentificados quilombolas e as famílias favoráveis

ao loteamento, o controle social sobre os recursos naturais se esfacelou e intrusões, mesmo nas áreas da tradicional reserva, ocorreram, com derrubadas e queimadas à revelia dos quilombolas;

7. A busca pelo 'território quilombola' ante o loteamento (2014-presente): num contexto de leniência do INCRA ao loteamento em assentamentos, ocorre delimitação de lotes e cercamento individual à revelia da lei. Tal situação evidencia ainda mais a convicção quilombola pelas terras de uso comum, que se expressa por meio da resistência das roças, cultivadas em mutirão. O quilombo é entendido como território resultante de uma forma organizacional específica, onde hoje reside essa comunidade tradicional, que comporta etnicidades plurais. As famílias quilombolas afirmam sua tradição da ética da roça e babaquais em terras de uso comum, e aqueles que rejeitam essa identidade querem seu loteamento. O conflito se acirra a partir de 2016, e, sob a atuação do Ministério Público Federal (MPF), acionado pelos quilombolas, o INCRA ajuíza uma ação contra os loteadores. Em 30/10/2018, a Justiça Federal exigiu imediata paralisação do loteamento.

Esta trajetória plena de coesões e rupturas, em estreita interação com as políticas econômicas que se impõem ao quilombo a cada gestão governamental, tem como uma de suas expressões ambientais a condição da vegetação arbórea que identificamos no presente.

VEGETAÇÃO ARBÓREA NO ASSENTAMENTO COLETIVO (PRESENTE)

As principais categorias de cobertura do solo em MA-OG foram identificadas com base em imagens de satélite, contando-se com o conhecimento da área pelos membros da equipe local que participou do inventário florestal. Uma tipologia preliminar foi definida, incluindo três classes de vegetação com presença de palmeiras: pasto sujo com palmeiras, capoeira fina e capoeira grossa ou, como designada localmente, reserva florestal. Os pastos limpos não foram considerados para inventário florestal devido

à baixa presença de palmeiras e porque estas seriam facilmente detectadas e contadas nas imagens de satélite.

Em campo, as capoeiras finas foram subcategorizadas com base no tempo de pouso: três, cinco e seis anos. Foram também identificadas seis localidades designadas como reservas florestais, todas apresentando intrusões (pastos ou capoeiras em estágio inicial de sucessão).

Foram amostradas 30 parcelas de 10 m x 20 m, dispostas em 11 locais representativos das três classes de cobertura do solo, conforme visualizado na Figura 2. Os indivíduos da vegetação arbórea e as palmeiras



Figura 2. Localização das parcelas de inventário florestal no quilombo de Monte Alegre-Olho d'Água dos Grilos. Imagem de satélite ortoretilhada, color, escala 1/500, Google Earth Pro. DigitalGlobe julho/2018. Satélite Quickbird (60 cm), GeoEye-1 (50 cm), Ikonos (1 m), WorldView -2 e 3 (50 cm). Bandas compostas R4, G3, B2 (cor verdadeira). Mapa: José do Nascimento Santos (2018).

foram inventariados nessas parcelas amostrais, sendo os resultados apresentados a seguir.

RIQUEZA E DIVERSIDADE DAS ESPÉCIES

Nas áreas amostrais do quilombo MA-OG, foram detectadas 135 espécies arbóreas e palmeiras, com predominância de *Attalea speciosa* (babaçu), à exceção da área Serra da Pedreira/Mundego. As parcelas da categoria 'reserva florestal' apresentaram a maior diversidade de espécies, embora com grande variação (de 14 a 66 espécies) entre parcelas, conforme pode ser visualizado no Apêndice.

Importante ressaltar que a diversidade de espécies é ampla e distribuída em todo o quilombo, indicando a importância de manutenção das reservas amplamente distribuídas em toda sua área. Sugere-se a conservação dessas reservas florestais como estratégia de recuperação

ampla da diversidade de espécies arbóreas do quilombo, que, no percurso sucessional, proporcionarão propágulos para a recolonização vegetal e equilíbrio da riqueza e diversidade de espécies de uma floresta madura, próxima à original, e comparável ao registro memorial dos quilombolas no período de ocupação.

DISTRIBUIÇÃO DIAMÉTRICA DAS ESPÉCIES

A distribuição do número de indivíduos arbóreos e palmeiras com registro diamétrico por hectare, nas parcelas, é apresentada na Figura 3. A análise do inventário indicou que a regeneração natural no território como um todo está comprometida. Nas reservas florestais, foram detectadas áreas de intrusão (pastagens sujas ou abandonadas) nas quais praticamente não se detectou vegetação arbórea e palmeiras no estado juvenil. Em uma das intrusões na localidade Mata da Galinha, por exemplo, após seis anos do distúrbio, não

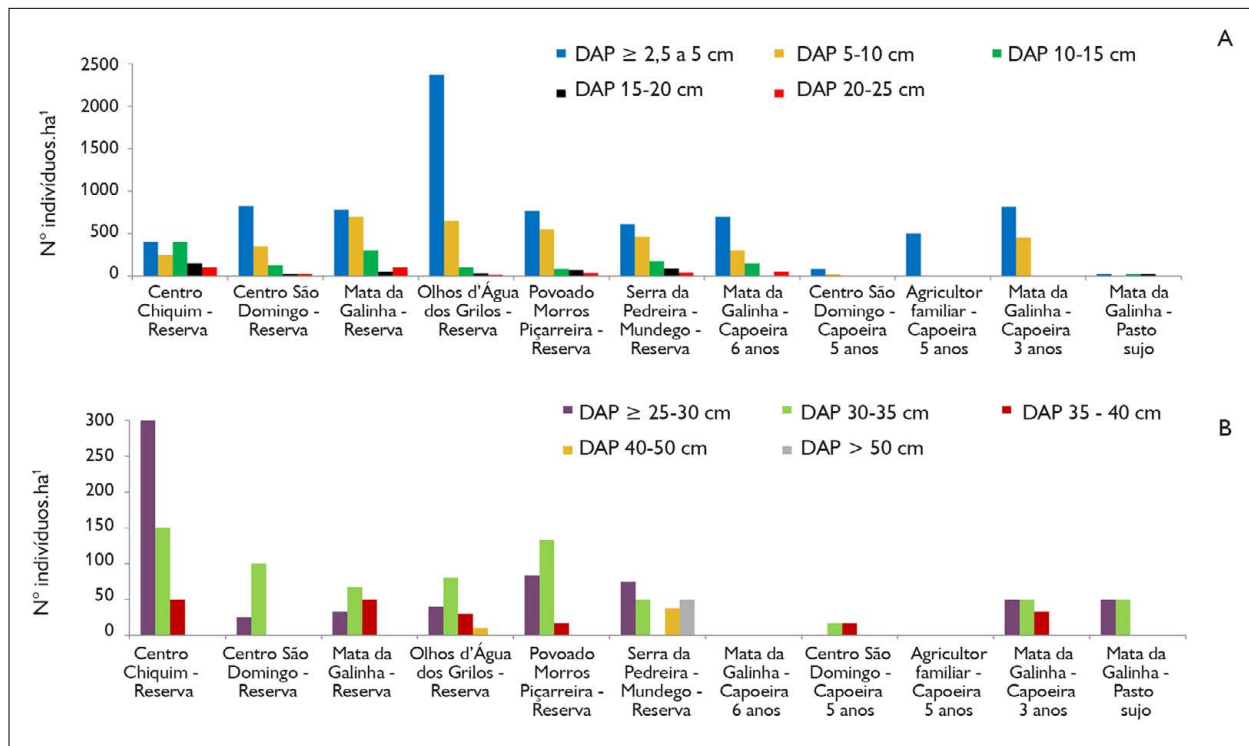


Figura 3. Distribuição do número de indivíduos arbóreos e palmeiras com registro diamétrico (DAP) por hectare nas parcelas de estudo no quilombo de Olho d'Água dos Grilos: distribuição dos indivíduos com DAP ≥ 2,5 a 25 cm (A) e distribuição dos indivíduos com DAP ≥ 25 cm (B).

se identificou vegetação com indivíduos com ao menos 25 cm de diâmetro, o que é bastante preocupante.

Todas as reservas florestais encontram-se com intrusões por pastagens ou abertura para roçados, em diferentes níveis de gravidade, exigindo medidas protetivas urgentes. Apenas as amostras de uma das áreas (Serra da Pedreira) apresentaram árvores com mais de 50 cm de diâmetro, a qual, contudo, foi recentemente cercada para loteamento individual, indicando risco de impacto iminente. O loteamento ilegal, cujo cercamento ocorreu a partir de 2016, fragilizou ainda mais o controle coletivo, que garantiu a existência das reservas florestais até recentemente. A verificação da cobertura da terra em propriedades privadas no entorno do 'território quilombola', com predomínio de pastagens, sinaliza para extensiva degradação ambiental sob privatização.

ÁREA BASAL E DOMINÂNCIA DAS PALMEIRAS DE BABAÇU

A soma das áreas transversais da superfície do tronco, calculadas em um corte imaginário à altura do peito, foi

utilizada para estimar a área basal da vegetação arbórea total presente em uma área de solo, em comparação com a do babaçu (Tabela 1). Assim, além do número de indivíduos e das espécies representadas, pudemos estimar a cobertura florestal nas parcelas.

A localidade Serra da Pedreira, além de um maior número de espécies, possui também árvores mais grossas, sem babaçu de grande porte, sendo mais biodiversa. Por outro lado, a dominância do babaçu é notável no Centro São Domingo e em uma das parcelas da Mata da Galinha. Até o final da década de 1990, a Mata da Galinha era reserva florestal respeitada, onde as quebradeiras de coco babaçu coletavam amêndoas. Porém, com a pressão demográfica, as regras sociais vigentes para o uso de produtos da floresta foram negligenciadas, como restrições de volume e frequência de uso por espécie, necessidade de permissão dos mais velhos, cuidados de controle do fogo e períodos específicos de coleta, entre outros. Os intensos debates sobre maior controle social não evitaram uma emenda nas normas de uso, que resultaram no enfraquecimento do equilíbrio ambiental.

Tabela 1. Área basal da vegetação arbórea nas parcelas de estudo, Monte Alegre, Maranhão.

Local	Número de parcelas	Classe de vegetação	Área basal (m ² /ha)	Área basal sem babaçu (m ² /ha)	Dominância do babaçu (%)
Serra da Pedreira Mundego	4	Reserva	44,84	44,84	0
Mata da Galinha	3	Reserva	26,37	13,52	48,7
Povoado Morros (Piçarreira)	3	Reserva	25,18	10,75	57,3
Olho d'Água dos Grilos	5	Reserva	20,89	13,22	36,7
Centro São Domingo	3	Reserva	9,84	3,54	64,3
Centro Chiquim	3	Reserva	19,16	6,55	65,8
Subtotal médio da reserva			24,38	15,40333	45,47
Mata da Galinha	1	Capoeira 6 anos	5,77	3,55	38,5
Agricultor familiar	1	Capoeira 5 anos	1,76	1,72	2,0
Centro São Domingo	2	Capoeira 5 anos	4,92	0,28	94,3
Mata da Galinha	3	Capoeira 3 anos	13,43	2,35	82,6
Subtotal médio da capoeira			6,47	1,975	54,35
Mata da Galinha	2	Pasto sujo	8,75	6,77	22,7
Total	30	Média	16,45	9,73	40,8



ABUNDÂNCIA DO BABAÇU

As reservas florestais, a princípio, contam com maior número de indivíduos e maior diversidade de espécies (Tabela 2). No entanto, em algumas reservas onde a ação humana foi mais frequente, o percentual de palmeiras é maior, como na reserva do Olho d'Água dos Grilos, Centro do Chiquim e Centro São Domingo, que apresentaram 70%, 83% e 96% dos indivíduos arbóreos como sendo palmeiras babaçu. Assim, a cobertura florestal do quilombo precisa ser mais bem analisada para avaliar sua conservação ambiental, uma vez que este se encontra em área antes coberta por floresta ombrófila. Apenas a Serra da Pedreira no Mundego apresentou composição mais equilibrada, com 97% dos indivíduos de outras 66 espécies que não o babaçu.

DISTRIBUIÇÃO DE INDIVÍDUOS EM CINCO ESTÁGIOS DO CICLO DE VIDA DO BABAÇU

A presença das palmeiras de babaçu é importante devido à modalidade de uso da terra, a não supressão da regeneração e, sobretudo, ao extrativismo praticado pelas quebradeiras de coco babaçu. No entanto, esta ocorrência deve ser avaliada em conjunto com sua produtividade e seu equilíbrio entre os diversos estágios do ciclo de vida da palmeira (Santos, 2017). Neste estudo, registrou-se a frequência de indivíduos nas fases juvenil e adulta da palmeira, reconhecidas localmente como pindova, palmiteiro, capote, palmeira feita e coringa⁶ (Figura 4). Em cada parcela do inventário, as palmeiras foram categorizadas pelos quilombolas, também medidas

Tabela 2. Abundância do babaçu nas parcelas de estudo, Monte Alegre, Maranhão.

Local	Número de parcelas	Classe de vegetação	Comunidade amostral (número de indivíduos/ha)	Comunidade amostral sem babaçu (número de indivíduos/ha)	Abundância do babaçu (%)
Serra da Pedreira Mundego	4	Reserva	1.713	1.662,5	2,9
Mata da Galinha	2	Pasto sujo	1.825	1.500,0	17,8
	3	Capoeira 3 anos	2.950	1.316,7	55,4
	1	Capoeira 6 anos	4.500	1.200,0	73,3
	3	Reserva	4.067	1.916,7	52,9
Agricultor familiar	1	Capoeira 5 anos	2.750	1.550,0	43,6
Povoado Morros (Piçarreira)	3	Reserva	2.817	1.566,7	44,4
Olho d'Água dos Grilos	5	Reserva	4.020	1.190,0	70,4
Centro São Domingo	2	Capoeira 5 anos	3.425	150,0	95,6
	3	Reserva	4.183	866,7	79,3
Centro Chiquim	3	Reserva	2.700	466,7	82,7
Total	30	Média	3.177	1.216,9	56,2

⁶ Embora com variações, a serem melhor especificadas, entre os povoados em área de ocorrência de babaçuais, de maneira geral, o termo 'pindova' se refere desde o estágio de plântula, com o limbo de todas as folhas não dividido, até indivíduos jovens com pelo menos uma folha com limbo dividido ou em processo de divisão, mas nenhum pecíolo superior a 200 cm de comprimento (acima da superfície do solo); 'palmiteiro' corresponde ao estágio juvenil, em que o tecido meristemático na altura da inserção das folhas se torna avolumado acima do solo (eventualmente é extraído o meristema foliar comestível, daí a denominação palmiteiro); 'capoteiro' ao estágio juvenil de indivíduos no qual o caule lenhoso torna-se presente acima do solo, mas envolto de bainhas foliares e sem presença de órgãos florais; 'palmeira feita' a todo estágio reprodutivo, desde quando lança seu primeiro cacho de frutos até quando para de produzir; e 'coringa' ao estágio de senescência, quando reduz e chega a parar de produzir frutos e o tronco se alonga e afila, até morrer (Santos, 2017).

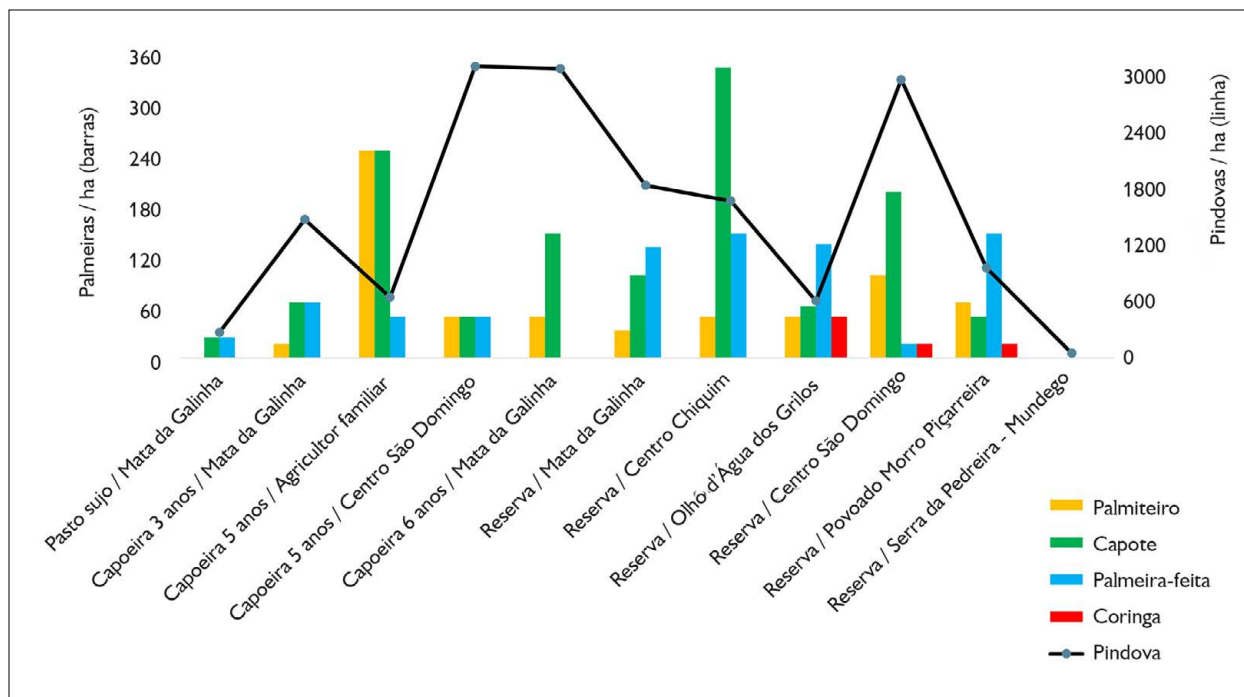


Figura 4. Distribuição de indivíduos em cinco classes de tamanho (estágios do ciclo de vida) do babaçu, parcelas de estudo, Quilombo de Olho d'Água dos Grilos.

e contabilizadas. No gráfico, as cores representam os estágios da palmeira encontrados, e as barras representam o número encontrado por hectare naquela localidade. Apenas as pindovas, cujo número é bastante superior em relação a outros estágios, foram representadas pela linha.

Um número excessivo de pindovas pode indicar desequilíbrio, pois uma população juvenil homogênea alta (chegando até 3 mil indivíduos por hectare) sinaliza a dificuldade de outras espécies emergirem, indicando menos biodiversidade e completa remoção da cobertura florestal, ocorrendo regeneração natural com mais de 90% de predominância do babaçu. Ressalta-se que tal dinâmica de uso da terra e pousio contribui para o aumento de florestas homogêneas e adensadas com babaçu, com dominância que impede a regeneração das espécies arbóreas. Em áreas de pastagem, o controle das pindovas é bastante oneroso, havendo quem use herbicida para eliminá-las, potencialmente agravando impactos ambientais.

DIVERSIDADE DE ESPÉCIES

Nem sempre o número de indivíduos presentes numa área é suficiente para refletir a biodiversidade nela existente (Tabela 3). Outro parâmetro para analisar a conservação é a diversidade de espécies nas diversas categorias de cobertura do solo. A exploração excessiva da comunidade arbórea altera a riqueza de espécies e causa o aumento da população juvenil de babaçu, pois, após o corte raso e/ou queimadas, a espécie predomina na regeneração, o que é comprovado pela alta densidade de indivíduos jovens (pindova, capoteiro e palmitreiro), enquanto as formas adultas (palmeira-feita e coringa) são praticamente inexistentes, fora das chamadas reservas florestais.

Supõe-se que essas novas formações de floresta adensada de babaçu terão uma dinâmica sucessional muito longa, na qual a competição entre indivíduos tenderá à redução progressiva temporal da densidade populacional e proporcionará maior eficiência ecológica da floresta, assim como a produção de frutos de babaçu. No entanto, sugere-se

Tabela 3. Diversidade de espécies nas parcelas de estudo, Monte Alegre, Maranhão.

Local	Número de parcelas (200 m ²)	Classe	Número de indivíduos amostrados	Número de espécies arbóreas detectadas	Média
					Número de espécies/parcela
Serra da Pedreira - Mundego	4	Reserva	147	66	16,50
Mata da Galinha	3	Reserva	285	37	12,33
Povoado Morros (Piçarreira)	3	Reserva	185	42	14,00
Olho d'Água dos Grilos	5	Reserva	430	49	9,80
Centro São Domingo	3	Reserva	254	25	8,33
Centro Chiquim	3	Reserva	185	14	4,67
Subtotal médio da reserva			247,6667	38,83333	10,94
Mata da Galinha	1	Capoeira 6 anos	93	8	8
Área do agricultor familiar	1	Capoeira 5 anos	67	18	18
Centro São Domingo	2	Capoeira 5 anos	139	5	2,5
Mata da Galinha	3	Capoeira 3 anos	186	12	4
Subtotal médio da capoeira			121,25	10,75	8,13
Mata da Galinha	2	Pasto sujo	74	10	5
Total	30		2.045,00	286,00	103,13
Média			68,17		9,53

a pesquisa via monitoramento desses adensamentos de babaçu, assim como a aplicação de tratamentos silviculturais para acelerar o estágio sucessional de estabilidade da floresta de babaçu, assim como ainda observado nas reservas das florestas remanescentes originais, onde o corte raso não ocorreu, que é o caso da Serra da Pedreira, Mata da Galinha, Povoado Morros (Piçarreira) e Olho d'Água dos Grilos. Nessas formações, além de maior diversidade, elas apresentaram espécies florestais típicas de florestas conservadas, enquanto nas áreas em regeneração após o uso agropecuário, com supressão total da vegetação nativa, as espécies regenerantes são predominantemente semiperenes do grupo das colonizadoras de áreas abertas, exemplificadas pelas invasoras de pastagem.

Na Mata da Galinha, uma das reservas florestais mais importantes do quilombo, ainda foi possível identificar uma média de 12,3 espécies por parcela de 200 m² (Tabela 3). No entanto, quando parte desta área foi convertida para pasto, apenas cinco espécies foram registradas, sendo

que, dessas, duas são invasoras de pastagem – *Varronia multispicata* (Cham.) Borhidi. e *Vernonanthura brasiliensis* (L.) H.Rob. Uma vez derrubada a mata para cultivo de roça, após seis anos, a vegetação sob regeneração natural atingiu oito espécies, observando-se sempre a forte predominância do babaçu, que consistia em 73,3% dos indivíduos da floresta amostrada (Tabela 2).

A Serra da Pedreira, local sagrado aos quilombolas, abriga hoje 66 espécies detectadas, enquanto o babaçu ocorre em menor dominância (2,9% dos indivíduos da floresta; Tabela 2). Porém, com o loteamento da terra, esta área já se encontrava cercada e sujeita às decisões de apenas uma família, fugindo ao controle social que a manteve conservada durante mais de um século.

CENÁRIOS FUTUROS DA VEGETAÇÃO ARBÓREA NO TERRITÓRIO QUILOMBOLA

Para a análise de cenários futuros, foram utilizadas imagens Landsat 8, de outubro de 2018, delimitadas pelo perímetro

do atual PA. Após a identificação das áreas de referência, como as localmente designadas de reservas florestais, dos principais cursos d'água, de desmatamentos mais graves e estradas, foi apresentada em assembleia da Associação Unidos Venceremos a noção de área de preservação permanente (APP) (por relevo e por margem de curso d'água) e reserva legal que, de acordo com o Código Florestal, estabelecido pela Lei 12.651, de 25 de maio de 2012, nessa região deve ser de 35% da área total do estabelecimento. Foram discutidos dois cenários, considerando a proposta de loteamento e a manutenção do uso comum em território quilombola.

CENÁRIO SOB LOTEAMENTO

Um agrimensor credenciado, mas não autorizado pelo INCRA, foi contratado pelos loteadores para projetar e delimitar lotes na área do PA. De acordo com esta proposta, seriam delimitados 77 lotes individuais, com área média de cerca 27 ha. A área restante, de cerca de 840 ha, permaneceria sob reserva para uso comum. A Figura 5 apresenta a sobreposição ao território quilombola da grade de loteamento proposta pelo grupo favorável à privatização das terras. Com base na Figura 5, os quilombolas e seus colaboradores discutiram as implicações sobre a conservação dos babaquais e das capoeiras.

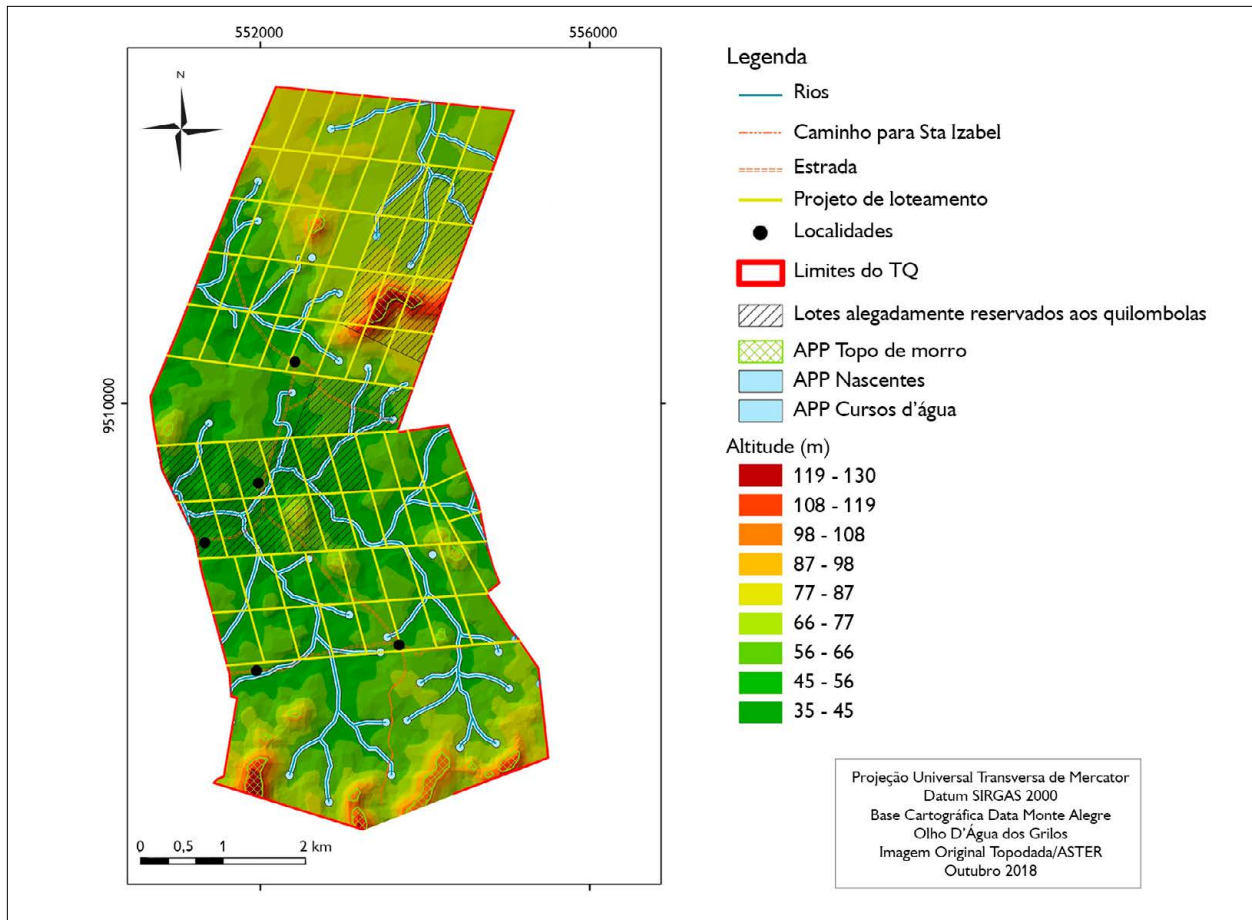


Figura 5. Projeto de loteamento elaborado por agrimensor contratado pela Associação Novo Tempo, sobreposto ao território quilombola Monte Alegre-Olho D'Água dos Grilos. Imagem Aster/Topodata disponibilizada por DPI-INPE (2018). Geoprocessada para obtenção do modelo de elevação do terreno. Escala 1/500. Color. Sobreposta por malha hidrográfica extraída por geoprocessamento. Mapa: José do Nascimento Santos (2018).

As principais reflexões foram de que, se cada família cultivasse sua roça ou pasto em um lote, conforme delimitado, as poucas matas restantes seriam fragmentadas muito mais rapidamente do que o processo em curso. Além disso, considerou-se que vários lotes propostos são inviáveis, com APP de relevo e de curso d'água que impedem qualquer atividade produtiva; enquanto outros estão em áreas já bastante degradadas. Em termos de recursos de uso comum, foi discutido que os babaçuais poderiam ser privatizados pelo pretense dono de lote.

Ressalta-se que, no último levantamento do INCRA, foram identificadas 218 famílias: 101 famílias com autoatribuição quilombola; e 117 que não se identificam como quilombolas, das quais 55 famílias de agricultores familiares em Relação de Beneficiários do INCRA, e 62 famílias de agricultores familiares sem cadastro nessa relação. Portanto, caso o loteamento ilegal fosse levado a cabo em 77 lotes, 141 famílias estariam sem acesso a terra, visto que a reserva legal exigida para a região seria de pelo menos 35% da área do PA MA-OG.

CENÁRIO SOB TERRITÓRIO QUILOMBOLA

Para discutir o cenário futuro da conservação de babaçuais e formações florestais, os quilombolas devem considerar as forças econômicas e sociais que sustentam a expansão da pecuária no município e entorno. Em todo o estado do Maranhão, é observada uma tendência progressiva de redução da cobertura florestal a partir da década de 1970, assim como a crescente expansão das pastagens. Porém, é interessante notar como as chamadas 'terras de preto', atualmente quilombos, mostraram-se lócus de conservação ambiental, conforme exemplificado nesse PA coletivo (PA MA-OG).

Para aprofundar a análise do contraste entre o cenário sob PA coletivo e as alternativas para cenários futuros, foi utilizada uma série de mapas da cobertura vegetal, em sequência temporal, no perímetro do atual PA MA-OG, com dados do Projeto MapBiomass (2020). Análises desses mapas foram realizadas comparando o ano

de 1985, pouco antes da criação do assentamento coletivo, com a atualidade (2020). Naquele ano, mais de 98% da área de assentamento foi classificada como floresta, nesse caso, englobando florestas primárias e secundárias, com forte dominância de palmeiras. Após duas décadas, em 2005, a cobertura florestal era ainda superior a 95%. A partir daquele ano, observa-se forte expansão da atividade pecuária. Em 2015, a área coberta por pastagens superou 34%, índice que se manteve desde então.

Embora indique tendências inequívocas de degradação florestal e ameaças à conservação dos babaçuais, tal índice resulta em dados muito inferiores aos observados no entorno. Nos municípios de São Luís Gonzaga do Maranhão e Lima Campos, a cobertura florestal em 1985 era de 60%, índice que foi reduzido a 39% e 48%, respectivamente, no ano de 2020, quando a área com pastagens alcançou 60%, em São Luís Gonzaga, e 50%, em Lima Campos. Contudo, a partir dos dados do inventário, os quilombolas constataram que, mesmo sob o PA na modalidade coletiva, não se garantiu suficientemente a conservação das reservas florestais e dos babaçuais.

CONCLUSÕES

A avaliação da vegetação arbórea inventariada no quilombo de MA-OG confirmou um cenário presente passível de contraste com o cenário passado, delineado na memória oral dos quilombolas, e com cenários projetados para o futuro, considerando-se as alternativas que vislumbram: sob loteamento e sob território quilombola.

Décadas de políticas econômicas desenvolvimentistas, mesmo com o conhecimento de regras de uso comum manejado sob controle dos anciãos e o PA na modalidade coletiva, não evitaram o cenário captado pelo inventário realizado em 2018. O desafio da privatização, apresentado por agentes favoráveis ao loteamento das terras atualmente sob PA, em modalidade coletiva, só será vencido se Estado e sociedade reconhecerem os direitos específicos já garantidos aos quilombolas. Por outro lado, o inventário mostra a necessidade de os

quilombolas, enquanto tomadores de decisão sobre seu território, melhor qualificarem a distinção entre uso coletivo e uso comum, e reforçarem a ideia do comum manejado.

Portanto, verifica-se que, no contexto do Estado e da sociedade brasileira das últimas três décadas, a formalização como assentamento coletivo em 1986 não bastou para a conservação dos babaquais. Com a análise do inventário, à luz da história, conclui-se que os direitos territoriais garantidos na Constituição de 1988 só serão efetivamente realizados se Estado e sociedade reconhecerem o direito dos próprios quilombolas de renovarem a institucionalização de sua tradição nos comuns, conforme preconizado na 'teoria dos comuns manejados' (Ostrom, 2009).

Embora imagens obtidas por sensoriamento remoto indiquem cobertura florestal ainda muito superior aos 35% requeridos pelo Código Florestal (Lei 12.651, de 25 de maio de 2012), o inventário permitiu identificar vegetação arbórea em ecossistemas bastante alterados, fragmentados e pouco diversos.

Em termos ecológicos e ambientais, qualquer aumento em área de pastagens e mesmo a manutenção das pastagens extensivas existentes resultariam em comprometimento do ecossistema em questão. A falta de controle do fogo também pode ser identificada como uma das causas da vulnerabilidade ambiental. Tal fato foi evidenciado na reserva Olho D'Água dos Grilos, caracterizada pela presença excessiva da espécie pioneira mutamba-branca (*Trema micrantha* (L.) Blume), que ocupou o ambiente pós-ocorrência do fogo, fato ainda visível durante o inventário.

A conservação das reservas florestais, aliada à sua distribuição ampla em todo o território quilombola, tem importância e é necessária para a restauração íntegra da diversidade de espécies, a qual vem sendo reduzida devido ao desmatamento e à exploração predatória.

Em termos sociais e institucionais, certamente as recomendações propostas por Ostrom (2009) estão longe de ser cumpridas em MA-OG. Contudo, como a

própria autora alerta, esses princípios gerais não eliminam a necessidade de se refletir, em cada caso, quais as regras a priorizar, a combinar, a relativizar e, sobretudo, como estabelecer as condições básicas para cumpri-las.

Em teoria, em MA-OG, assim como em todo o arco de desmatamento que corrói o bioma amazônico, ao não se encontrarem essas condições básicas, a conservação dos comuns estaria fadada à tragédia. Paradoxalmente, a tragédia não ocorreria devido aos comuns, mas, ao contrário, devido à violação aos comuns. Empiricamente, no entanto, é significativo que, a despeito da falta de condições institucionais, quilombolas e pesquisadores estejam engajados em pesquisa-ação, na contínua busca de reflexão e prática do uso comum manejado.

AGRADECIMENTOS

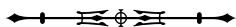
Os autores agradecem às famílias quilombolas de Monte Alegre e Olho d'Água dos Grilos, à Associação dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Remanescentes de Quilombo Data Monte Alegre Unidos Venceremos, à Comunidade Quilombola da Associação de Trabalhadores Rurais da Gleba Olho D'Água dos Grilos, ao Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, à Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão e à Secretaria de Agricultura Familiar do Estado do Maranhão.

REFERÊNCIAS

- Abreu, S. F. (1931). *Na terra das palmeiras: estudos brasileiros*. Officina Industrial Graphica.
- Almeida, A. W. B. D. (2011). *Quilombolas e novas etnias*. UEA Edições.
- Anderson, A. B., & Anderson, E. S. (1985). A tree of life grows in Brazil. *Natural History*, 9(12), 40-47.
- Anderson, A. B., May, P. H., & Balick, M. J. (1991). *The subsidy from nature: palm forests, peasantry, and development on an Amazon frontier*. Columbia University Press.
- Arruti, J. M. (2008). Quilombos. In O. Pinho (Org.), *Raça: perspectivas antropológicas* (pp. 315-316). ABA/Ed. Unicamp/EDUFBA.



- Balée, W. (1993). Indigenous transformation of Amazonian forests: an example from Maranhão, Brazil. *L'Homme*, 33(126-128), 231-254. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369639>
- Bjorholm, S., Svenning, J. C., Baker, W. J., Skov, F., & Balslev, H. (2006). Historical legacies in the geographical diversity patterns of New World palm (Arecaceae) subfamilies. *Botanical Journal of the Linnean Society*, 151(1), 113-125. <https://doi.org/10.1111/j.1095-8339.2006.00527.x>
- Brasil. Ministério da Indústria e do Comércio. Secretaria de Tecnologia Industrial. (1982). *Mapeamento e levantamento do potencial das ocorrências de babaçuais (estados do Maranhão, Piauí, Mato Grosso e Goiás)* (Vol. 9, Série Documentos). Ministério da Indústria e do Comércio, Secretaria de Tecnologia Industrial.
- Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm
- Bueno, L., & Dias, A. (2015). Povoamento inicial da América do Sul: contribuições do contexto brasileiro. *Estudos Avançados*, 29(83), 119-147. <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/105060>
- Carrazza, L. R., Ávila, J. C. C., & Silva, M. L. D. (2012). *Aproveitamento integral do fruto e da folha do babaçu (Attalea spp.)* (2. ed., Manual Tecnológico, 5). ISPN.
- Clement, C. R. (1988). Domestication of the pejibaye palm (*Bactris gasipaes*): past and present. In M. J. Balick (Ed.), *The palm-tree of life: biology, utilization and conservation* (Advances in Economical Botany, Vol. 6, pp. 155-174). New York Botanical Garden Press. <https://www.jstor.org/stable/43927527>
- Combes, J. L., Combes-Motel, P., & Schwartz, S. (2016). A review of the economic theory of the commons. *Revue d'Économie du Développement*, 24, 55-83. <https://doi.org/10.3917/edd.303.0055>
- Dardot, P., & Laval, C. (2017). *Comum: ensaio sobre a revolução do século XXI* (1. ed.). Boitempo.
- Decreto nº 91.766. (1985, out. 10). Aprova o Plano Nacional de Reforma Agrária - PNRA, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*. http://legislacao.planalto.gov.br/legisla/legislacao.nsf/Viv_Identificacao/DEC%2091.766-1985?OpenDocument
- Decreto nº 4.887. (2003, nov. 20). Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. *Diário Oficial da União*. <https://legis.senado.leg.br/norma/406577/publicacao/15686405>
- Dietz, T., Ostrom, E., & Stern, P. C. (2003). The struggle to govern the commons. *Science*, 302(5652), 1907-1912. <https://doi.org/10.1126/science.1091015>
- Droulers, M., & Maury, P. (1981). Colonização da Amazônia maranhense. *Ciência e Cultura*, 33(8), 1033-1050.
- Eiserhardt, W. L., Svenning, J. C., Kissling, W. D., & Balslev, H. (2011). Geographical ecology of the palms (Arecaceae): determinants of diversity and distributions across spatial scales. *Annals of Botany*, 108(8), 1391-1416. <https://doi.org/10.1093/aob/mcr146>
- Feeny, D., Berkes, F., McCay, B. J., & Acheson, J. M. (1990). The tragedy of the commons: twenty-two years later. *Human Ecology*, 18(1), 1-19. <https://link.springer.com/article/10.1007/BF00889070>
- Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO). (2000). *FRA 2000 on definitions of forest and forest change*. FAO. http://www.fao.org/3/ad665e/ad665e03.htm#P183_8898
- Forline, L. C. (2008). Putting history back into historical ecology: some perspectives on the recent human ecology of the Amazon basin. *Journal of Ecological Anthropology*, 12(1), 69-74. <http://dx.doi.org/10.5038/2162-4593.12.1.5>
- Fundação Cultural Palmares. (2022, jan. 20). Certidões expedidas às comunidades remanescentes de quilombos. *Diário Oficial da União*. <https://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/tabela-crq-completa-certificadas-20-01-2022.pdf>
- Germani, G. I. (2006). Condições históricas e sociais que regulam o acesso a terra no espaço agrário brasileiro. *GeoTextos*, 2(2), 115-147. https://geografar.ufba.br/sites/geografar.ufba.br/files/geografar_germani_condicoeshistoricassociasacessorterra_0.pdf
- Gruca, M., van Andel, T. R., & Balslev, H. (2014). Ritual uses of palms in traditional medicine in sub-Saharan Africa: a review. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 10(1), 60. <https://doi.org/10.1186/1746-4269-10-60>
- Hardin, G. (1968). The tragedy of the commons: the population problem has no technical solution; it requires a fundamental extension in morality. *Science*, 162(3859), 1243-1248. <https://doi.org/10.1126/science.162.3859.1243>
- Hardin, G. (1998). Extensions of "The tragedy of the commons". *Essays on science and society. Science*, 280(5364), 682-683. <https://doi.org/10.1126/science.280.5364.682>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (1981). *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju* (1. ed.). Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/Fundação Nacional Pró-Memória.
- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). (1986). Portaria 545/1986. Cria o Projeto de Assentamento "Olho d'Água dos Grilos-Monte Alegre". Arquivo da Superintendência Regional 12 do INCRA, Maranhão.



- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). (2009). *Instrução Normativa 57, de 20 de outubro 2009. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desinrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.* <https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/IN572009.pdf>
- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). (2017). *Nota Técnica Conjunta 01/2017/DD/DF.* Procedimentos para orientação e recepção de serviços de georreferenciamento contratados por associação de famílias assentadas.
- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). (2021). *Acompanhamento dos processos de regularização fundiária quilombola.* https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/andamentos_processos_comunidades_quilombolas_nov_2021.pdf
- Khan, S. M., Pieroni, A., Haq, Z., & Ahmad, Z. (2020). Mazri (*Nannorrhops ritchiana* (Griff) Aitch.): a remarkable source of manufacturing traditional handicrafts, goods and utensils in Pakistan. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 16(1), 45. <https://doi.org/10.1186/s13002-020-00394-0>
- Lei nº 12.651 (2012, maio 25). Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa; altera as Leis nºs 6.938, de 31 de agosto de 1981, 9.393, de 19 de dezembro de 1996, e 11.428, de 22 de dezembro de 2006; revoga as Leis nºs 4.771, de 15 de setembro de 1965, e 7.754, de 14 de abril de 1989, e a Medida Provisória nº 2.166-67, de 24 de agosto de 2001; e dá outras providências. *Diário Oficial da União.* https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/12651.htm
- Levis, C., Flores, B. M., Moreira, P. A., Luize, B. G., Alves, R. P., Franco-Moraes, J., . . . Clement, C. R. (2018). How people domesticated Amazonian forests. *Frontiers in Ecology and Evolution*, 5, 171. <https://doi.org/10.3389/fevo.2017.00171>
- Ma, R. Y., Zhang, J. L., Cavaleri, M. A., Sterck, F., Strijk, J. S., & Cao, K. F. (2015). Convergent evolution towards high net carbon gain efficiency contributes to the shade tolerance of palms (Arecaceae). *PLoS ONE*, 10(10), e0140384. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0140384>
- Magalhães, M. P., Lima, P. G. C., Santos, R. S., Maia, R. R., Schmidt, M., Barbosa, C. A. P., & Fonseca, J. A. (2019). O Holoceno inferior e a antropogênese amazônica na longa história indígena da Amazônia oriental (Carajás, Pará, Brasil). *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 14(2), 291-326. <https://doi.org/10.1590/1981.81222019000200004>
- Martins, J. D. S. (2003). A reforma agrária no segundo mandato de Fernando Henrique Cardoso. *Tempo Social*, 15(2), 142-175. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702003000200006>
- May, P. H. (1990). *Palmeiras em chamas: transformação agrária e justiça social na zona do babaçu.* EMAPA, FINER, Fundação Ford.
- McCay, B. J., & Acheson, J. M. (1987). *The question of the commons: the culture and ecology of communal resources.* The University of Arizona Press.
- Muller-Dombois, D., & Ellemberg, H. (1974). *Aims and methods of vegetation ecology.* Wiley.
- Navarro, A. G. (2018). New evidence for late first-millennium AD stilt-house settlements in Eastern Amazonia. *Antiquity*, 92(366), 1586-1603. <https://doi.org/10.15184/aqy.2018.162>
- Ostrom, E. (1990). *Governing the commons: the evolution of institutions for collective action.* Cambridge University Press.
- Ostrom, E. (2005). *Understanding institutional diversity.* Princeton University Press.
- Ostrom, E., & Hess, C. (2007). *Understanding knowledge as a commons: from theory to practice.* The MIT Press.
- Ostrom, E. (2009). A general framework for analyzing sustainability of social-ecological systems. *Science*, 325(5939), 419-422. <http://dx.doi.org/10.1126/science.1172133>
- Porro, N. (2002). *Rupture and resistance: gender relations and life trajectories in the babaçu palm forests of Brazil* [Tese de doutorado, Universidade da Flórida].
- Projeto MapBiomias. (2020). *Coleção 5.0 da série anual de mapas de cobertura e uso de solo do Brasil.* <https://plataforma.brasil.mapbiomas.org/>
- Roosevelt, A. C. (2013). The Amazon and the Anthropocene: 13,000 years of human influence in a tropical rainforest. *Anthropocene*, 4, 69-87. <https://doi.org/10.1016/j.ancene.2014.05.001>
- Santos, A. M. D. (2017). *Dinâmica de população e distribuição espacial da palmeira babaçu (Attalea speciosa Mart. ex Spreng.) no Projeto de Assentamento Benfica, Itupiranga, Pará* [Tese de doutorado, Universidade Federal Rural da Amazônia].
- Steege, H., Prado, P. I., Lima, R. A., Pos, E., Souza Coelho, L., Lima Filho, D. A., . . . Doza, H. P. D. (2020). Biased-corrected richness estimates for the Amazonian tree flora. *Scientific Reports*, 10(1), 10130. <https://doi.org/10.1038/s41598-020-66686-3>
- Thiollent, M. (2011). *Metodologia da pesquisa-ação* (18. ed.). Editora Cortez.
- Vogt, J. M., Epstein, G. B., Mincey, S. K., Fischer, B. C., & McCord., P. (2015). Putting the "E" in SES: unpacking the ecology in the Ostrom social-ecological system framework. *Ecology and Society*, 20(1), 55. <http://dx.doi.org/10.5751/ES-07239-200155>

Wollemberg, E., Edmund, D., & Buck, L. (2000). *Anticipating change: scenarios as a tool for adaptive forest management, a guide*. CIFOR. <https://www2.cifor.org/acm/methods/fs.html>

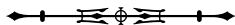
Zambrana, N. Y. P., Byg, A., Svenning, J. C., Moraes, M., Grandez, C., & Balslev, H. (2007). Diversity of palm uses in the western Amazon. *Biodiversity and Conservation*, 16(10), 2771-2787. <https://doi.org/10.1007/s10531-007-9218-y>

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

Os autores declararam participação ativa durante todas as etapas de elaboração do manuscrito.

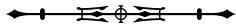
Apêndice. Diversidade de espécies amostradas pelo método de parcelas alocadas nas diferentes categorias vegetacionais (pasto sujo, capoeira e reserva florestal) no quilombo de Monte Alegre-Olho d'Água dos Grilos, Maranhão. Legendas: MG = Mata da Galinha; AF = área de agricultura familiar; CSD = Centro São Domingo; ODG = Olho d'Água dos Grilos; CC = Centro Chiquim; PMP = Povoado Morros (Piçarraira); SPM = Serra da Pedreira/Mundeço.

Espécies (nome científico)	MG	MG	AF	Capoeira			ODG	CC	MG	CSD	PMP	SPM
				3 anos	5 anos	5 anos						
				6 anos	Reserva florestal							
<i>Adenocalymma validum</i> L.G.Lohmann		16,7										
<i>Aegiphila racemosa</i> Vell.		50,0			10,0							
<i>Agonandra brasiliensis</i> Miers ex Benth. & Hook.f.					20,0					33,3		
<i>Allophylus</i> L.					10,0			33,3	16,7	16,7	25,0	
<i>Annona ambotay</i> Aubl.										16,7		
<i>Annona exsucca</i> DC.			50,0		10,0							
<i>Annona montana</i> Macfad.					40,0			16,7		16,7	50,0	
<i>Apeiba tiburoubo</i> Aubl.	50,0	500,0				350,0	116,7		50,0	16,7		
<i>Astrocaryum aculeatum</i> G.Mey.		50,0	100,0			50,0	233,3	150,0		66,7		
<i>Attalea maripa</i> (Aubl.) Mart.										16,7	37,5	
<i>Attalea speciosa</i> Mart. ex Spreng.	325,0	1.633,3	1.200,0	3.275,0	3.300,0	800,0	2.233,3	2.150,0	3.316,7	1.250,0	50,0	
<i>Bactris acanthocarpa</i> Mart.						20,0						
<i>Banara guianensis</i> Aubl.								16,7	33,3			
<i>Bauhinia</i> sp. L.	25,0							16,7			12,5	
<i>Boacagopsis</i> sp.										16,7	87,5	
<i>Cariniana</i> sp.							16,7	16,7				
<i>Casearia aculeata</i> Jacq.			200,0	25,0	150,0		33,3	666,7		66,7		
<i>Casearia decandra</i> Jacq.											25,0	
<i>Casearia javitensis</i> Kunth								16,7				
<i>Cassia leiandra</i> Benth.			200,0									
<i>Castilla ulei</i> Warb.											12,5	
<i>Cecropia obtusa</i> Trécul												
<i>Cecropia palmata</i> Willd.		66,7	200,0		150,0	40,0			16,7	33,3		
<i>Chrysophyllum argenteum</i> Jacq.									16,7	16,7	12,5	
<i>Chrysophyllum</i> sp.	50,0											



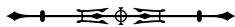
(Continua)

Espécies (nome científico)	MG		AF	CSD		MG	ODG	CC	MG	CSD	PMP	SPM	
	Pasto sujo	3 anos		Capoeira									6 anos
				5 anos	5 anos								
<i>Citharexylum macrophyllum</i> Poir.											50,0		
<i>Clarisia ilicifolia</i> (Spreng.) Lanj. & Rossberg						10,0					16,7		
<i>Clarisia racemosa</i> Ruiz & Pav.												12,5	
<i>Coccoloba latifolia</i> Lam.	25,0		300,0			10,0		16,7			16,7		
<i>Copaifera multijuga</i> Hayne												12,5	
<i>Cordia exaltata</i> Lam.			50,0					16,7	16,7			12,5	
<i>Cordia tetrandra</i> Aubl.		33,3			100,0			16,7	200,0		33,3		
<i>Couratari oblongifolia</i> Ducke & Kunth												12,5	
<i>Crepidospermum goudotianum</i> (Tul.) Triana & Planch.												12,5	
<i>Cupania diphylla</i> Vahl						240,0						50,0	
<i>Cupania scrobiculata</i> Rich.			200,0			20,0				33,3		25,0	
<i>Cynometra bauhiniifolia</i> Benth.												12,5	
<i>Drypetes variabilis</i> Uttien												12,5	
<i>Duguetia echinophora</i> R.E.Fr.						10,0					33,3	37,5	
<i>Ecclinusa ramiflora</i> Mart.												162,5	
<i>Enterolobium schomburgkii</i> (Benth.) Benth.								16,7				25,0	
<i>Eriotheca</i> sp. Schott & Endl.									10,0				
<i>Eschweilera amazonica</i> R. Knuth						20,0							
<i>Eschweilera coriacea</i> (DC.) S.A.Mori			50,0					16,7	50,0	16,7	16,7		
<i>Eschweilera</i> sp.						70,0							
<i>Galipea jasminiflora</i> (A.St.-Hil.) Engl.												37,5	
<i>Guatteria punctata</i> (Aubl.) R.A.Howard			50,0										
<i>Guazuma ulmifolia</i> Lam.		666,7				400,0		33,3					
<i>Gustavia augusta</i> L.	350,0		50,0										
<i>Handroanthus impetiginosus</i> (Mart. ex DC.) Mattos												87,5	



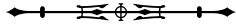
Apêndice. (Continua)

Espécies (nome científico)	MG	MG	AF	Capoeira			ODG	CC	MG	CSD	PMP	SPM
				3 anos	5 anos	5 anos						
				6 anos	Reserva florestal							
<i>Handroanthus incanus</i> (A.H.Gentry) S.Grose						10,0		16,7		66,7		
<i>Handroanthus serratifolius</i> (Vahl) S.Grose			50,0							16,7		
<i>Heisteria</i> sp.						10,0		16,7		16,7		
<i>Helicostylis tomentosa</i> (Poepp. & Endl.) Rusby											87,5	
<i>Homalium</i> Jacq.								50,0				
<i>Hyeronima alchorneoides</i> Allemão								16,7	16,7		25,0	
<i>Hymenaea parviflora</i> Huber.						10,0		16,7	16,7	16,7	12,5	
Indeterminada-1										16,7		
Indeterminada-2									16,7	16,7	25,0	
Indeterminada-3			50,0			20,0						
Indeterminada-4						10,0						
Indeterminada-5						20,0						
<i>Inga alba</i> (Sw.) Willd.								16,7	33,3		12,5	
<i>Inga capitata</i> Desv.											12,5	
<i>Inga edulis</i> Mart.					125,0		33,3	66,7	66,7		12,5	
<i>Inga</i> spp.											25,0	
<i>Jacaranda copaia</i> (Aubl.) D Don											12,5	
<i>Lantana camara</i> L.		16,7										
Lauraceae											12,5	
<i>Lecythis idatimon</i> Aubl.						40,0			16,7			
<i>Lecythis lurida</i> (Miers) S.A.Mori	25,0										25,0	
<i>Lecythis pisonis</i> Cambess												
<i>Libidibia ferrea</i> (Mart. ex Tul.) L.P. Queiroz								16,7				
<i>Licania canescens</i> Benoist										33,3		
<i>Lindackeria paraensis</i> Kuhlms.											12,5	



(Continua)

Espécies (nome científico)	MG	MG	AF	Capoeira			ODG	CC	MG	CSD	PMP	SPM
				3 anos	5 anos	6 anos						
				Reserva florestal								
<i>Luehea grandiflora</i> Mart. & Zucc.										16,7		12,5
<i>Machaerium</i> sp.									16,7			
<i>Maclura tinctoria</i> (L.) D. Don ex Steud.		16,7										
<i>Macrobium bifolium</i> (Aubl.) Pers.					70,0			33,3		66,7		
<i>Malvaceae</i> sp1					30,0				50,0	483,3		112,5
<i>Manilkara</i> sp.		33,3										25,0
<i>Maquira guianensis</i> Aubl.												12,5
<i>Margaritaria nobilis</i> L.f.			250,0			20,0				50,0		
<i>Mez Laurus itauba</i> (Meisn.) Taub. ex Mez									16,7			
<i>Mouriria</i> sp. Triana								16,7				
<i>Myrcia</i> sp.					10,0							25,0
<i>Myrcia splendens</i> (Sw.) DC.								516,7	33,3	16,7		12,5
<i>Myrciaria floribunda</i> (H. West ex Willd.) O. Berg					30,0			50,0				
<i>Myrciaria tenella</i> (DC.) O. Berg					20,0			50,0				25,0
<i>Myrtaceae</i> sp1												25,0
<i>Myrtaceae</i> sp2								200,0				12,5
<i>Myrtaceae</i> spp.									16,7			12,5
<i>Neea</i> sp.					100,0				16,7			25,0
<i>Oleaceae</i>										66,7		25,0
<i>Parkia pendula</i> (Willd.) Benth. ex Walp.												12,5
<i>Peltogyne</i> sp. Vogel										50,0		50,0
<i>Platymiscium</i> sp. Vogel												12,5
<i>Pouteria guianensis</i> Aubl.								16,7				12,5
<i>Pouteria macrophylla</i> (Lam.) Eyma			200,0						83,3			
<i>Pouteria</i> sp.												
<i>Pouteria</i> sp1										16,7		25,0



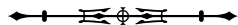
Apêndice. (Continua)

Espécies (nome científico)	MG		AF	CSD		MG	ODG	CC	MG	CSD	PMP	SPM	
	Pasto sujo	3 anos		Capoeira									6 anos
				5 anos	5 anos								
<i>Pouteria</i> sp2												50,0	
<i>Pouteria</i> sp3												25,0	
<i>Protium apiculatum</i> Swart											16,7	50,0	
<i>Protium pallidum</i> Cuatrec.												25,0	
<i>Protium</i> sp1						20,0						12,5	
<i>Protium trifoliatum</i> Engl.						40,0							
<i>Pseudima frutescens</i> (Aubl.) Radlk.						10,0						12,5	
<i>Randia armata</i> (Sw.) DC.									16,7				
<i>Rinorea riana</i> Kuntze									16,7				
Rubiaceae						150,0		283,3	16,7		33,3		
<i>Ruprechtia</i> sp.						25,0			16,7				
<i>Sapindus saponaria</i> L.									66,7	83,3	33,3	25,0	
<i>Sapium glandulosum</i> (L.) Morong												12,5	
<i>Simarouba amara</i> Aubl.						20,0				33,3	66,7	12,5	
<i>Sloanea</i> sp.						10,0							
<i>Spondias mombin</i> L.	100,0					20,0							
<i>Sterculia apetala</i> (Jacq.) H.Karst.											16,7		
<i>Sterculia prunens</i> (Aubl.) K.Schum.												12,5	
<i>Stryphnodendron pulcherrimum</i> (Willd.) Hochr.			100,0							66,7			
<i>Swartzia flaeringii</i> Raddi											16,7		
<i>Swartzia laurifolia</i> Benth.						60,0			100,0	16,7			
<i>Syragus oleracea</i> (Mart.) Becc.												12,5	
<i>Talisia longifolia</i> (Benth.) Radlk.						250,0			16,7	133,3	116,7	12,5	
<i>Talisia macrophylla</i> (Mart.) Radlk.						10,0							
<i>Talisia</i> sp.						10,0			16,7				
<i>Tapura guianensis</i> Aubl.											66,7		



Apêndice. (Conclusão)

Espécies (nome científico)	MG		Capoeira			ODG	CC	MG	CSD	PMP	SPM
	Pasto sujo	3 anos	5 anos	5 anos	6 anos						
<i>Tetragastris altissima</i> (Aubl.) Swart											25,0
<i>Trema micrantha</i> (L.) Blume						1.910,0	16,7				
<i>Vernonanthura brasiliana</i> (L.) H. Rob.	675,0										
<i>Vitex</i> sp.						50,0					
<i>Vitex triflora</i> Vahl								16,7			
<i>Waltheria indica</i> L.	225,0										
<i>Zanthoxylum rhoifolium</i> Lam.		16,7									12,5
Total de registros (indivíduos/ha)	1.850,0	3.100,0	3.350,0	3.475,0	4.650,0	4.300,0	3.083,3	4.750,0	4.233,3	3.083,3	1.837,5
Média de espécies/parcela	6,0	6,7	18,0	3,0	8,0	13,6	7,0	18,0	11,3	16,0	22,3
Número acumulado de espécies	10	12	18	5	8	47	14	37	26	43	66



Bebidas fermentadas brasileiras: considerações histórico-semânticas sobre aluás

Brazilian fermented beverages: historical-semantic considerations on *aluás*

Gabriel Ferreira Gurian 

Universidade de São Paulo. São Paulo, São Paulo, Brasil

Resumo: O presente artigo tem por objetivo tecer uma breve reflexão acerca da trajetória do termo 'aluá'. Questiona-se como uma mesma denominação terminou por designar bebidas fermentadas brasileiras diferentes, apartadas por quesitos amplamente pactuados como fatores de distinção, notadamente os elementos de base postos a fermentar, no caso, o milho, o arroz ou o abacaxi, e as técnicas empregadas em sua feitura, que podem ou não, por exemplo, incluir o cozimento e a insalivação do mosto, entre outras variáveis. O que possivelmente se entremeou e como se deu esse processo para que a percepção e o vocabulário coletivos refletissem um pacto de adequação semântica em que uma só designação comportaria beberagens distintas? Para tentar responder à questão, realiza-se um mapeamento das não muito numerosas menções e descrições dessas bebidas, numa documentação variada em língua portuguesa que contempla um amplo recorte da história brasileira. Ulteriormente, argumenta-se que alcunhas de significações flexíveis, pareadas à falta de objetividade comum do que determinava a maneira como certas beberagens eram designadas, sofreram alterações de sentido na medida em que diferentes fermentados também eram desenvolvidos e trivializados no cotidiano brasileiro, terminando por serem ulteriormente referidos como aluás em razão de elementos comuns em seu preparo.

Palavras-chave: Aluá. Bebidas fermentadas. Semântica histórica. Brasil.

Abstract: This article is a brief reflection on the trajectory of the term *aluá*, questioning how a single denomination was ultimately assigned to various unrelated Brazilian fermented beverages differentiated by several widely agreed factors such as the fermented base elements (corn, rice, or pineapple) and preparation techniques utilized (which may include simmering and insalivation of the must, for example). How did these elements become intertwined in the collective perception and vocabulary to reflect a pact of semantic adequacy in which a single term applied to distinct beverages? In an attempt to find an answer, we map the few mentions and descriptions of these fermented products which appear in a variety of Portuguese-language documents spanning a long period of Brazilian history. Ultimately, we maintain that different names with flexible definitions, coupled with a lack of common objectivity in determining how certain beverages were designated, underwent changes in meaning as different fermented products were also developed and became common parts of daily life in Brazil, and were ultimately referred to as *aluás* because of common elements in their preparation.

Keywords: *Aluá*. Fermented beverages. Historical semantics. Brazil.

Gurian, G. F. (2023). Bebidas fermentadas brasileiras: considerações histórico-semânticas sobre aluás. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(2), e20220087. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0087.

Autor para correspondência: Gabriel Ferreira Gurian. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Rua do Lago, 717 - Butantã. São Paulo, SP, Brasil. CEP 05508-080 (guriangabriel@gmail.com).

Recebido em 30/11/2022

Aprovado em 20/03/2023

Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique



“O milho demorado n’água, depois de três dias, dá a esta um sabor acre, de azedume, pela fermentação. Coa-se a água, adicionam-se pedaços de rapadura e, diluída esta, tem-se bebida agradável e refrigerante”¹ (Querino, 1957, p. 36). É dessa forma que Manuel Querino, pioneiro na sistematização e divulgação, em formato textual, das principais balizas do repertório culinário baiano, descreve o procedimento de feitura tradicional em sua terra da beberagem conhecida como aluá. No mesmo livro, o seminal “A arte culinária na Bahia”, publicado postumamente em 1928, o autor acrescenta que “pelo mesmo processo se prepara o ‘aluá’, ou ‘aruá’, da casca do abacaxi” (Querino, 1957, p. 36). À primeira vista, a variedade de produtos denominados pelo mesmo termo pode não provocar estranheza. Contudo, é certo que não apenas técnicas de preparo, mas também ingredientes de base são costumeiramente tomados como elementos de distinção entre cocções alimentares, incluindo-se aí as bebidas. Além disso, esse parece ter sido preceito do qual nenhuma das culturas que coexistiram no Brasil ao longo de sua formação² pareciam discordar (Gurian, 2019, pp. 29-76). Assim, cabe a pergunta: quais foram os processos que terminaram com a pactuação do termo ‘aluá’ como designador de fermentados alcoólicos notadamente diferentes?

COMO EM ÁFRICA?

Em meados do século XVIII, por volta de 1749, segundo as “Notícias das taquaras, dos cipós e das muitas comidas que se fazem de milho nas Minas” (1999), compiladas no ‘Códice Costa Matoso’, do dito grão “se faz a bebida melhor para os pretos da Costa da Mina”, cujo preparo é descrito da seguinte maneira: molha-se o milho antes de colocá-lo em folhas de bananeira, até “que tiver nascido o grelho”³, que depois “seca-se ao sol”, quando então “vai ao pilão e peneira-se,

e o fubá que sai bota-se em um tacho com água a ferver, e depois de cozido coa-se e botam em um barril até tomar seu azedume”, isto é, fermentar, “para melhor gustarem; este vinho na sua língua se chama aluá” (“Notícias das taquaras...”, 1999, p. 786). Além da detalhada explicação, o redator anônimo das “Notícias das taquaras...” (1999) afirma que a denominação para a bebida advinha do idioma nativo daqueles africanos, o que permite conjecturar que supusesse, conseqüentemente, que o entendimento sobre a beberagem, sobre quais características deveria apresentar para que comportasse tal alcunha, também adviesse das terras de origem de tais escravizados, não sendo cunhado por eles quando já transplantados no Brasil.

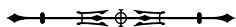
Não só o nome, mas também os modos de preparo deviam vir de África, já que muitos povos de lá tradicionalmente fermentavam cereais nativos, como o sorgo, e passaram a fermentar espécies congêneres oriundas de outras partes do mundo, que foram trazidas e introduzidas pelos europeus⁴, entre elas o milho americano (Maestri Filho, 1978, p. 107; pp. 114-116), sobre o qual era possível aplicar técnicas já praticadas. Vale pontuar que esses gêneros apresentavam variações significativas, enquanto ainda retinham características unificadoras que respaldavam a compreensão dos coetâneos de que eram representantes de um mesmo tipo de alimento, sendo beneficiados e consumidos de maneiras análogas. Havia, na América portuguesa, por exemplo, milhos diversos, duros ou moles, geralmente de cor “branca”, havendo os de cor “almecegada, outro preto, outro vermelho”, todos com “uma mesma qualidade” (Sousa, 1938, pp. 162-163), segundo o senhor de engenho Gabriel Soares de Sousa, radicado na Bahia nas últimas décadas do século XVI. É possível que exemplares variados tenham sido introduzidos no outro lado do Atlântico, mais ou menos assemelhados

¹ Todas as citações tiveram, quando necessário, grafia e pontuação atualizadas para garantir maior fluidez à leitura.

² Um bom apanhado sobre as bebidas na história do Brasil pode ser conferido em Carneiro (2011, pp. 131-156).

³ Processo conhecido como maltagem, bastante antigo e amplamente disseminado entre as culturas bebedoras de fermentados à base de cereais, do Crescente Fértil à Europa germânica (White, 1860, pp. 9-22).

⁴ Sobre a questão, com enfoque na contribuição portuguesa, ver Ferrão (1993).



aos cereais já existentes e manipulados pelos autóctones, facilitando-se, assim, a adição dos elementos americanos ao rol de itens fermentados em seu cotidiano.

Curioso notar que, a despeito dos longevos cultivo e manipulação do milho – e do abacaxi, ou ananás – pelos povos nativos do Brasil⁵, que o transformavam numa ampla gama de produtos sólidos (Casculo, 2011, pp. 107-112; Holanda, 1994, pp. 181-189) e líquidos (Noelli & Brochado, 1998, pp. 117-128), e do papel dos íncolas na introdução inicial do alimento entre os europeus aqui radicados ou de passagem⁶, parece que a disseminação dos fermentados feitos com o cereal, ao menos aqueles alcunhados como aluás, entre as populações da colônia esteve mais ligada aos africanos. Também parece confirmar essa suposição o que se vê nos documentos da aurora do século XIX, que tratam da Bahia e do Rio de Janeiro, registrando o aparecimento dessas beberagens entre os produtos ofertados e consumidos nas ruas das então crescentes cidades litorâneas, em contextos distintos dos engenhos rurais e do cotidiano da mineração, do qual tratam as “Notícias das taquaras...” (1999).

Luís dos Santos Vilhena, professor de língua grega em Salvador que também se dedicou à composição de uma obra sobre as terras brasílicas, na forma de cartas a um “outro amigo em Lisboa”, tratado pelo pseudônimo de Filipono, discorre sobre a paisagem soteropolitana na terceira epístola do livro, datada de 1802, “em que se dão algumas noções da ordem política e governo econômico da cidade da Bahia” (Vilhena, 1921a, p. 123). Segundo o mestre de letras clássicas, “não deixa de ser digno de reparo o ver que das

casas mais opulentas desta cidade, onde andam os contratos e negociações de maior parte”, costumavam sair “oito, dez e mais negros a vender pelas ruas⁷, a pregão, as cousas mais insignificantes e vis”. Iguarias de “diversas qualidades”, todas inapreciáveis aos olhos de Vilhena. Mas havia uma em particular “que mais escandaliza[va]”: uma “água suja com mel e certas misturas a que chamam o aluá, que faz vezes de limonada para os negros” (Vilhena, 1921a, p. 131). O ‘remetente’ não fornece mais informações sobre a bebida, como os ingredientes que a compunham além do mel – aditivo que poderia ser de abelhas ou ainda um subproduto da produção de açúcar⁸ –, mas fica claro o destaque dado à sua relação com os africanos, questão que também aparece nas ilustrações e descrições de Jean-Baptiste Debret sobre o Rio de Janeiro, onde esteve entre 1816 e 1831.

Em consonância à ideia de Vilhena (1921a, p. 131) de que o aluá baiano serviria como ‘limonada’, isto é, como refresco, o pintor francês afirma que “é fácil de compreender” o fato de que se fazia na então capital do Brasil, “durante o excessivo calor do verão, grande consumo. . . . do refrescante aluá, com arroz macerado e açucarado, néctar da classe baixa” (Debret, 1940, p. 217), vendido por negras forras ou cativas, como se vê na Figura 1, uma das poucas, senão a única, a explicitar textualmente que representava a venda de tal bebida. Ainda que, como refresco, fosse pareado a composições feitas com lima, limão-doce ou caldo de cana, que possivelmente não “tomavam azedume”, o aluá carioca era, segundo Debret (1940, p. 217), bebida “composta de água de arroz

⁵ Em um dos primeiros documentos que registram a passagem da frota de Pedro Álvares Cabral pela costa do que viria a ser conhecido como Terra de Santa Cruz, um ato notarial de 1503, escrito pelo alemão Valentim Fernandes, já se lê que os habitantes daquelas plagas faziam “vinho do milho”, indicando quão destacada seria aquela prática, pelo menos à vista dos europeus (T. Souza, 1946, p. 159).

⁶ Em 1587, Gabriel Soares de Sousa escreve que um milho de casta grossa “. . . se planta por entre a mandioca e por entre as canas novas de açúcar. E colhe-se a novidade aos três meses, uma em agosto e outra em janeiro”. Era comido assado pelos indígenas, que também “fazem seus vinhos com ele cozido, com o qual se embebedam”, enquanto “os portugueses que comunicam com o gentio, e os mestiços não se desprezam dele, e bebem-no mui valentemente”. Já um milho de outra casta, “que é sempre mole”, era utilizado pelos portugueses para fazer “muito bom pão e bolos com ovos e açúcar”, que o pilavam também “para se cozer com caldo de carne, ou pescado, e de galinha, o qual é mais saboroso que o arroz. . .” (Sousa, 1938, pp. 199-200).

⁷ Sobre o ganho nas ruas, ver Viotti (2019, pp. 194-211).

⁸ Segundo Silva (1789b, p. 70), além de “suco doce que as abelhas recolhem das flores em seus favos”, era também, no Brasil, “a calda do açúcar que se filtra das formas que estão a purgar, para se lavar o açúcar e alvejar”, conhecido também como “mel de furo” ou, atualmente, melação.



Figura 1. Detalhe de Jean-Baptiste Debret. "Negresses marchandes, de sonhos, manoé, aloá" (1835). Fonte: Museu Imperial, Petrópolis, Brasil.

fermentado, ligeiramente acidulada, embora açucarada, e muito agradável de beber-se". Todavia, a fermentação, usualmente breve, como indicam registros posteriores, a exemplo dos de Querino, não comprometia a finalidade de refrescar, sendo comumente desejada.

O arroz, outro ingrediente do rol daqueles manipulados para a feitura de beberagens que comportavam a denominação de aluá, figura, inclusive, numa das definições de "aloá" coligidas por Antônio de Moraes Silva (1789a), em seu "Dicionário da Língua Portuguesa", aparentemente como o único cereal a partir do qual elaboravam o fermentado⁹. Afinal, aquele alimento também fazia parte do cotidiano dos africanos, em suas terras de origem e no Brasil¹⁰ – quando disponível àquela gente escravizada que, não raro, era deixada à

míngua (Viotti, 2019, pp. 212-269) –, sendo mais um fator de associação entre a bebida, sua denominação e a população negra. Em tese apresentada à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro em 1851, o doutor Antônio José de Souza, mais um observador do cotidiano carioca, estabelece a coexistência de aluás diferentes na capital brasileira, atrelados a bebedores pretos, cativos ou libertos. Inquiria o médico sobre a influência "do regime das classes pobres e dos escravos", sua ingestão de alimentos e bebidas, em sua saúde, listando então os líquidos que seriam, "quando não úteis, inocentes" em seu consumo ordinário: água de cevada – possivelmente similar ao entendimento europeu do que caracterizava uma cerveja¹¹ –, hidromel e especialmente 'aroá', de milho ou de arroz (A. Souza, 1851, p. 31).

⁹ O termo ainda designava um tipo de doce no Oriente (Silva, 1789a, p. 64).

¹⁰ Alimento também domesticado e cultivado na África ocidental, região que contribuiu para a sua introdução no Brasil colonial (Carney, 2004, pp. 1-27).

¹¹ Segundo a definição coligida por Raphael Bluteau (1712-1728, p. 257), é "bebida que se usa nas partes setentrionais, que se faz com cevada, ou com trigo, ou com uma & outra cousa misturada com erva pé de galo".

A dispersão portuguesa pelo mundo (Russell-Wood, 1998, pp. 36-37) garantiu registros textuais sobre as plagas africanas, registros que também lá situam as origens possíveis do termo e das técnicas de preparo dos aluás, ao menos os de cereais, que também foram praticadas pelos escravizados negros na América lusa. Luís Antônio de Oliveira Mendes, nascido na Bahia, bacharel em Leis por Coimbra e versado nas artes médicas, apresentou à Academia Real das Ciências de Lisboa, em 1793, um “Discurso acadêmico...”, impresso quase vinte anos depois, em que visava “determinar, com todos os seus sintomas, as doenças agudas e crônicas que mais frequentemente acometem os pretos recém-tirados da África” (Mendes, 1812, p. 15). Sua exposição é iniciada com a descrição dos ambientes e da constituição dos habitantes naturais das porções ocidentais do continente, povos com os quais os lusitanos tinham contato havia séculos e dos quais usualmente advinham as almas traficadas para o outro lado do Atlântico. Ao contemplar a vida cotidiana daquelas gentes, tratando especificamente dos usos que ordinariamente faziam do milho – sem especificar se referencia a espécie americana, se emprega o termo para designar milhetos locais, ou se fala de forma generalizada de vários cereais semelhantes –, Mendes (1812, p. 15) conta que, quebrado no pilão, o grão, sem passar por qualquer cozimento, era deixado “de molho por alguns dias e, fermentando, dele resulta uma espécie de cerveja quase avinagrada”, ao menos na percepção portuguesa, mas “que muito os pretos usam em lugar de vinho, ou de aguardente, e a ela tanto se costumam entregar que os chega a embriagar, e na língua da terra lhe chamam aluá”. Bem próximo daquele descrito – como “vinho”, vale pontuar – nas Minas brasílicas, algumas décadas antes, era preterido pelos africanos somente “quando nos seus sertões aparece a cachaça, aguardente do Brasil, a que chamam *giribitá*” (Mendes, 1812, p. 15), ou jeribita

(Alencastro, 2000, pp. 114-116; Cascudo, 2006, pp. 22-23). Já o doutor Bernardino Antônio Gomes, que medicou na colônia americana entre fins do século XVIII e início do XIX, ao elaborar um tratado sobre boubas, enfermidade que assolava gravemente a escravaria, publicado também pela Academia das Ciências de Lisboa, em 1815, discorre sobre os costumes alimentares dos pretos em suas terras de origem comparados ao provisionamento de que dispunham enquanto escravizados no Brasil. Segundo ele, numa linha bem similar à de Oliveira Mendes, para populações de várias regiões atlânticas do continente africano, “a sua bebida usual e estimada é uma espécie de cerveja, que chamam aluá, com que frequentemente se embriagam” (Gomes, 1815, pp. 10-11). Em nota, o doutor explica que a beberagem era preparada a partir do “mays”, expressão comumente empregada em referência ao milho americano¹², assim como de outros cereais – o que, como tem sido possível notar, conferia-lhe traços comparáveis às cervejas¹³, não aos vinhos –, da seguinte maneira: “reduzem qualquer deles a farinha, cozem-na em água e depois, ajuntando-lhe mel, deixam-na fermentar por um, dois ou três dias” (Gomes, 1815, pp. 10-11). Por fim, mais adiante no texto, Gomes anota que, no Brasil, os escravizados bebiam aluá feito especificamente de arroz, não obstante fossem dados “muito mais à aguardente, chamada cachaça, de que gostam apaixonadamente” (Gomes, 1815, pp. 10-11).

Vale ainda um último exemplo, um registro de experiências *in loco* na África centro-ocidental remontando às últimas décadas do século XIX, encontrado nas obras assinadas pelos exploradores Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens, nomeadamente naquela escrita depois da primeira viagem terrestre em que tentavam atravessar o continente pelos territórios sob administração lusitana, ocorrida entre 1877 e 1880. Uma nomenclatura, aparentemente do quimbundo, referente a bebidas feitas com cereais e muito próxima do aporuguesado ‘aluá’.

¹² Ainda presente na nomenclatura científica *Zea mays*.

¹³ Para complementar a definição coligida por Bluteau em princípios do século XVIII, Silva (1789a, p. 258), nas últimas décadas da mesma centúria, registra-a como “bebida feita de grãos farináceos, que se deixam grelar”, isto é, maltar, “e se coze depois, se põem a fermentar. . .”.

Em “De Benguela às Terras de Iaca”, publicada em 1881, os autores dissertam sobre uma porção de elementos, tanto naturais quanto culturais, observados na costa e nos sertões daquela região. Tratam da alimentação dos povos locais, constituída por produtos nativos e aclimatados, como a mandioca e, por certo, o milho americano. Capello e Ivens, então, contam que os autóctones costumavam pulverizar no pilão “três artigos importantes”: o milho, o sorgo, chamado de *massambala*, e o *massango*, um painço nativo, conhecido como milheto-pérola, para aplicações diversas (Capello & Ivens, 1881, p. 333). Entre elas, com qualquer um dos três grãos, a obtenção da “cerveja do mato, que se denomina *úalúa*, *quimbombo* ou *garapa*¹⁴, conforme as terras. . .” (Capello & Ivens, 1881, p. 333), isto é, a depender da região.

Discutiu-se por muito tempo a parcela da contribuição africana, se não para o nome, para o entendimento sobre os aluás no Brasil¹⁵. Diante do exposto até aqui, é possível afirmar que as denominações *úalúa*, *aroá*, *aloá* ou *aluá* tivessem a conotação primária de uma bebida de cereais, preparada para fins predominantemente embriagantes – a que “tanto se costumam entregar”, como declara Mendes (1812, p. 15) –, e fossem essencialmente abundantes¹⁶, não bráslicas, como já se sugeriu (Cascudo, 1998, p. 67), e muito menos introduzidas nas porções ocidentais da África a reboque de gêneros alimentícios americanos. Os aluás daquelas plagas, descritos nos excertos citados, estão intimamente associados a plantas nativas do continente, subentendendo-se que antecedem os contatos sistemáticos com os europeus responsáveis pelo trânsito ultramarino de espécies vegetais. Ao retomar a indagação inicial do presente texto, pode-se assumir que essas denominações devem ter sido projetadas sobre alguns produtos embriagantes já elaborados pelos

autóctones na América portuguesa, que partilhavam com as beberagens africanas ingredientes congêneros ou idênticos. Alcinhas que acompanharam saberes e técnicas tradicionais das culturas dos escravizados, também postos em prática do lado de cá do Atlântico e aos poucos transmitidos, junto das bebidas em si, entre as gentes da colônia e do Brasil independente, e que vieram a balizar o desenvolvimento de procedimentos de fermentação com feitos peculiarmente brasileiros.

Retornando às informações registradas por Debret (1940), publicadas pouco menos de duas décadas depois das notas do doutor Gomes (1815), vê-se que, além de incluir o arroz entre as variedades fermentadas para a feitura de aluás, o artista também aponta para a ampliação, se comparado ao quadro descrito por Vilhena (1921a) na Bahia, de seu público consumidor. Afirma o francês que a tal ‘classe baixa’, designação que poderia compreender uma ampla porção da base da pirâmide social, entre forros, trabalhadores livres, profissionais liberais e outras figuras emergentes no acalorado Rio de Janeiro tardo-colonial e imperial, recém-aberto para o resto do mundo, regalava-se com a bebida. Ademais, ele indica ter se disposto a experimentá-la, expressando sua aprovação, atitude que pode não ter sido tão comum entre seus pares, mas que, ainda assim, marca uma possibilidade de contato de públicos cidadãos de diferentes origens e esferas da sociedade com aquele produto. Esta é uma evidência, pois, do processo de disseminação de aluás para além dos círculos de escravizados e de gentes menos afortunadas.

A evolução de tal processo, da inserção dessas misturas no repertório de consumo de camadas sociais mais diversas, até as décadas finais do Oitocentos, é sugerida por uma passagem do clássico “Memórias póstumas de Brás Cubas”, de Machado de Assis, publicado de forma

¹⁴ Denominação que, no Brasil, designava produtos da fermentação do caldo de cana-de-açúcar, de suas escumas ou de açúcares pouco refinados, diluídos em água (Gurian, 2019, pp. 65-76).

¹⁵ Para citar apenas alguns dos contribuintes para tal debate: Holanda (1994, p. 184), Coutinho (1955, pp. 43-45) e Soares (1942, p. 38).

¹⁶ O “Dicionário Kimbundu-Português”, do jurista e escritor angolano Assis Júnior (1949, p. 364), inclui uma entrada para o termo *uálua*, atribuindo-lhe o sentido de “garapa, cerveja”, portanto, bebida fermentada, no entendimento dos povos falantes daquele idioma africano.

serial, como folhetim, na Revista Brasileira, no decorrer de 1880. Ainda nos primeiros capítulos do romance, o protagonista, pressionado pelo pai a ir se bacharelar em uma universidade na Europa, para que abandonasse caprichos juvenis e cultivasse seriedade e maturidade, propõe a Marcela, seu interesse amoroso àquela altura, que o acompanhe na viagem. Na ocasião, ela, em sua própria residência, queixa-se do calor carioca e manda “vir um copo de aluá”, não se sabe de que, que então é trazido pela mucama da casa “numa salva de prata”, objeto que, conta Brás, “fazia parte dos meus onze contos” de réis, cifra por ele despendida em presentes, a que se refere para mensurar as afeições superficiais e passageiras de Marcela (Assis, 2019, p. 84). Um indício da disseminação social dos aluás no ambiente urbano, que, pareado às ocorrências citadas de feitura e consumo de fermentados homônimos nas Minas, na Bahia e no próprio Rio de Janeiro, compõe um quadro de dispersão espacial dessas beberagens que certamente facilitou o desenvolvimento de entendimentos difusos do que poderia ser denominado como tal.

Vê-se, pois, que o termo, de provável origem africana, comportava um leque relativamente amplo de fermentados de cereais, não prescindindo, no entanto, ao menos até meados do século XIX, dessa especificidade dos seus ingredientes. Entre os alimentos mobilizados para a sua feitura, encontrava-se o milho, espécie conhecida e manipulada naquele continente, através de técnicas que continuaram a ser praticadas, quando possível, pelos negros escravizados no Brasil, resultando em beberagens classificadas pelos coetâneos como aluás. Mas a América portuguesa já contava, como indicado anteriormente, com costumes tradicionais de fermentação, pelas mãos de seus

habitantes nativos, de gêneros autóctones, entre eles o ‘mays’ – e o ananás –, e, como em África, de espécies introduzidas, que incluíam o arroz. Quais seriam, então, os entendimentos brasílicos sobre as bebidas feitas a partir desses cereais? Davam-lhes outros nomes, a depender do lugar, dos jeitos ou de quem as preparava? Em resumo, sim. Destarte, acompanhar esse fio revelará mais um fator relevante da trajetória semântica que aqui se tenta desvelar.

SABERES AUTÓCTONES, ALCUNHA ALÓCTONE?

Além da conhecida e abrangente denominação ‘cauim’¹⁷, uma outra, igualmente de tradição indígena, para certos fermentados à base de milho – conquanto, em algumas regiões, também fosse aplicada a bebidas feitas a partir da mandioca (Beaurepaire-Rohan, 1889, p. 41) – era ‘catimpueira’, grafada ainda como ‘catimpuera’, ‘catimpoera’ ou ‘catambruera’. Parecia ocorrer principalmente em paragens mais afastadas das ocupações lusas do litoral, sem, no entanto, deixar de figurar em textos relativos à costa, como o conhecido “Caramuru”, poema épico do frei José de Santa Rita Durão, escrito em 1781¹⁸.

Ojerizada ou tida como “célebre manjar” pelos portugueses, seu preparo, assim como o de um aluá, é descrito nas “Notícias das taquaras...” (1999, p. 785). Era costumeiramente feita com canjica grossa do grão seco e pilado, “que, mascada na boca, é lançada no caldo da mesma canjica, e no dia seguinte já tem seu azedo e está perfeita. . .” (“Notícias das taquaras...”, 1999, p. 785). Costume partilhado entre muitos povos nativos, do sertão e da costa, a mastigação¹⁹ da matéria a ser fermentada se fazia mister (Hue, 2008, p. 69; pp. 197-201), “e para

¹⁷ Por ser aplicada a uma porção de fermentados, distintos tanto por seus ingredientes quanto pelas técnicas empregadas em sua feitura, a denominação ‘cauim’ não será evidenciada na reflexão ora proposta.

¹⁸ Definida pelo frei como “imunda bebida dos selvagens, que, mastigando o milho, fazem da saliva e do suco mesmo do grão uma potagem abominável”, sendo ainda comparada ao cauim (Durão, 1781, pp. 41-74).

¹⁹ Procedimento usualmente observado nas manipulações da mandioca. Mesmo sem a decodificação microbiológica do processo, os indígenas sempre souberam, por experiência, ser um passo fundamental. Para que fermente, a estrutura de amidos complexos da raiz demanda uma capacidade enzimática fora da alçada das leveduras, que é proporcionada pela amilase salivar (ou ptialina) dos mastigadores, viabilizando, portanto, o processo almejado. No fabrico da catimpueira, é possível supor que a insalivação catalisasse a fermentação, conferindo também maior riqueza microbiológica ao mosto.

ser mais saborosa há de ser mascada por alguma velha²⁰, e quanto mais velha melhor, isto por lhe aproveitar a baba”; e “assim dela gustam os de bom estômago, que os nojentos a levam e socam ao pilão e acrescentam-na com água; . . . mas nunca é tão saborosa nem medicinal como mascada aos dentes” (“Notícias das taquaras...”, 1999, p. 785). Essa descrição, presente em um documento que também contempla outra beberagem feita com o mesmo ingrediente-base, elucida o reconhecimento da catimpueira como um produto diferente do aluá, mais específico, graças, principalmente, ao estado de processamento dos grãos postos a fermentar e à mastigação, peculiarmente indígena. Além disso, os comentários do autor, seguramente luso-brasileiro, elogiando a bebida e descrevendo consumidores variados de tal “manjar”, os “de bom estômago” e os “nojentos”, indicam que um público diverso devia apreciá-la, não só os autóctones. Wilhelm Ludwig von Eschwege, geólogo alemão a serviço do governo português, na Europa e no Brasil, durante as primeiras décadas do século XIX, é um exemplo dessa diversificação. Depois de conhecer a catimpueira, provavelmente nas Minas Gerais, teria ele rechaçado o rótulo de ‘desagradável’ que parecia representar a opinião comum dos habitantes brancos da então capitania sobre a beberagem. Von Eschwege a considerou, pelo contrário, refrescante e agradável. Ele afirma ainda, destoando das “Notícias das taquaras...” (1999), que o termo ‘catimpueira’ seria a denominação indígena para uma bebida do repertório nativo que os portugueses, quiçá mais habituados ao vocábulo de origem africana, associando àquela altura, de modo geral, fermentados de milho ao que faziam os escravizados, chamavam de aluá (Eschwege, 2002, pp. 109-110).

Junto das aparições da catimpueira em documentos dos séculos XVIII e XIX, vê-se que também havia uma

terceira nomenclatura em voga no Brasil, ao menos em regiões interiores, para beberagens obtidas com a fermentação do dito cereal. Numa relação da viagem feita de São Paulo às ‘Minas de Cuiabá’ pelo então governador e capitão-general da capitania paulista, Rodrigo César de Meneses, entre 1726 e 1727, escrita pelo secretário Gervásio Leite Rebelo, encontram-se notas sobre o panorama de subsistência das regiões de destino da jornada, a produção de víveres e o que era comumente preparado a partir deles, inclusive o que lá costumavam beber. Do “mays”, “único remédio e regalo destas Minas”, terras de ocupação árdua para os colonos portugueses²¹, faziam “farinha, que supre o pão, a canjica fina para os brancos, a grossa para os negros, os cuscuz[es], . . . bolos, biscoitos, pastéis de carne e peixe”, também “pipocas, catimpoeira, aloja, angu, farinha de cachorro, aguardente, vinagre e outras muito mais equipações que tem inventado a necessidade e necessitam de momento” (Taunay, 1976, p. 113). Ao lado da catimpueira, a aloja. Era também designação para uma bebida fermentada, distinta da primeira nos caminhos até Cuiabá, como fica claro no arrolamento de produtos feitos a partir do milho. E, ao contrário da denominação indígena, a palavra tem origens ibéricas, particularmente hispânicas, sendo empregada no Novo Mundo em partes da América espanhola para dar nome a algumas beberagens preparadas com ingredientes da terra (Holanda, 1994, p. 184), o que também se viu, ainda que de forma mais rarefeita, em determinadas regiões e momentos da ocupação lusa no Brasil.

O “Diccionario de la lengua castellana”, léxico idealizado pela Real Academia Espanhola como o mais compreensivo possível, inicialmente publicado entre 1726 e 1739, e reeditado ininterruptamente desde então, define “alaja”, ou “aloxa”, como “bebida composta de água, mel e

²⁰ Participação muito simbólica para várias culturas autóctones, permanecendo até os dias atuais, ainda que com contornos e significações diferentes, entre muitos povos. Ver Fernandes (2011, pp. 174-176).

²¹ Como sumariza Antonil (1982, p. 169), em 1711, “sendo a terra que dá ouro esterilíssima de tudo o que se há mister para a vida humana, e não menos estéril a maior parte dos caminhos das minas, não se pode crer o que padeceram ao princípio os mineiros por falta de mantimentos, achando-se não poucos mortos com uma espiga de milho na mão, sem terem outro sustento”.

especiarias" ("Diccionario de la lengua castellana...", 1726, p. 240, tradução nossa), necessariamente fermentada. Os membros da instituição responsáveis pelos volumes da obra dispensam as teses então cogitadas de que o termo tivesse raízes árabes, sugerindo descender dos vocábulos gregos *Oxos*, referente a vinagre, ou *Oxy*, palavra que designava ponta de espada ou arma pontiaguda, o que se explicaria pelo fato de que a aloja, para ser de boa qualidade, deveria 'picar' o paladar. Daí, com o tempo, escrevem, a palavra teria ganhado o prefixo "al" ("Diccionario de la lengua castellana...", 1726, p. 240) – este sim um provável resquício da influência islâmica na Península Ibérica²². Fato é que a bebida foi muito apreciada por todas as castas da sociedade espanhola nos séculos XVI e XVII (Alcalá-Zamora, 1999, p. 202; pp. 324-325; Campbell, 2017, pp. 23-24), especialmente no verão, quando costumava ser resfriada com neve coletada de cadeias montanhosas e trazida para as cidades para ser armazenada e comercializada²³. Os vendedores de aloja, chamados de *alojeros*, armavam barracas ou circulavam pelas ruas apregoando seu produto, oferecendo-o também em ocasiões festivas e eventos determinados, e tais artifícios eram organizados ao modo de guilda, ou grêmio, com a devida regulamentação ("Ordenanzas del Gremio...", 1699), tamanha a consolidação do ofício, em razão do gosto pela mistura entre os castelhanos.

Diante disso, vale pontuar que, mesmo entre eles, 'aloja' designava mais um princípio, relativamente abrangente, do que uma receita definida, pressupondo beberagem fermentada e condimentada. Ela podia, certamente, ser feita apenas como mistura de água, mel e especiarias – incluindo-se aí o açúcar –, uma aloja denominada ordinária, mas a noção não vetava a adição de outros ingredientes, de maior contribuição ao produto final ou apenas agregadores complementares de sabor. Tanto que se vê, com relativa frequência, registros de

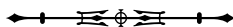
venda de limonadas de aloja (Alcalá-Zamora, 1999, pp. 332-333). Destarte, é possível que tal noção principiológica tenha permitido que a denominação fosse aplicada pelos paulistas na comitiva do governador a um preparo feito à base de milho, ao qual o adoçamento não seria improvável – mediante disponibilidade de ingredientes adoçantes –, prática comum entre os ibéricos e também corrente entre algumas culturas nativas do Brasil²⁴, acréscimo que poderia incluir mel de abelhas, de engenho ou o açúcar em algum de seus diferentes estágios de beneficiamento.

Não há por que duvidar que a denominação, com sua amplitude semântica, também integrasse o léxico do mundo português. Há registros de seu emprego na América lusa antes mesmo de figurar no relato de Gervásio Leite Rebelo, como em 1618, período em que a colônia estava integrada aos domínios hispânicos graças à união dinástica das coroas ibéricas, um vínculo político que também facilitou trocas culturais entre as nações peninsulares. Redigidos naquele ano, os "Diálogos das grandezas do Brasil" (Brandão, 2010), do contratador de dízimos e senhor de engenho Ambrósio Fernandes Brandão, radicado na capitania da Paraíba, contemplam diferentes vinhos usualmente feitos pelos nativos daquelas paragens, produtos distintos entre si, principalmente, pelo gênero posto a fermentar. O texto também indica o espaço que essas beberagens ganhavam entre os portugueses. A radicação dos lusitanos nas terras brasileiras e a gradativa exploração delas, relatadas em cartas e tratados de religiosos, administradores e militares, e nas narrativas de viajantes estrangeiros, suscitavam frequentemente desses letrados o recurso a referenciais comparativos familiares aos seus leitores europeus, para que a percepção registrada sobre aquele Novo Mundo pudesse ser mais facilmente apreendida. Os personagens de Brandão também se valem de comparações ao tratar das bebidas, mobilizando, em dado momento, as alojias.

²² Partícula usada como artigo definido na língua árabe.

²³ Ver Saéz (1970).

²⁴ Como indica, por exemplo, o diário seiscentista de Roulox Baro (Moreau & Baro, 1979, p. 107).



Dois amigos travam os tais “Diálogos das grandezas do Brasil” (Brandão, 2010), Brandônio, provável pseudônimo adotado pelo autor especificamente para a composição da obra, e Alviano, em possível referência a Nuno Álvares, que serviu em cargos administrativos análogos e frequentava os mesmos círculos que o senhor de engenho (Cortês, 2010, p. 13). O primeiro conta ao segundo sobre a “grande quantidade de vinhos que se acham pelos. . . matos” brasílicos, “posto que não” dos “de Portugal, que se faz de uvas”, mas “de outros que se acham em grande quantidade, como é o vinho que se faz das canas-de-açúcar, que para o gentio da terra e escravos de Guiné é maravilhoso”, assim como “outro que se faz do mesmo açúcar com especiaria, a modo de aloxa, que para os brancos é cousa mui regalada”. Alviano, por sua vez, responde que “com tantas sortes de vinhos bem se poderão escusar os que trazem das Canárias e ilha da Madeira, principalmente com esse que dizeis que semelha à aloxa, a que sou muito afeiçoado” (Brandão, 2010, p. 221).

Enquanto os aluás africanos ou aqueles feitos pelos escravizados pretos nas cidades litorâneas e nas Minas Gerais – e possivelmente a catimpueira – remetiam ou eram especificamente associados pelos portugueses a cervejas, por serem preparados a partir de cereais, a aloxa referida por Brandônio e Alviano é comparada a beberagens brasílicas designadas como vinhos, cujos gêneros-base descritos nos “Diálogos das grandezas do Brasil” incluem cajus, mel de abelhas, insumos de diferentes palmeiras e a seiva de coqueiros (Brandão, 2010, p. 221). Tal aproximação também é feita pelo provedor-mor da Fazenda Real, Pedro Cadena de Vilhasanti, atuando na Bahia em 1638, ao afirmar que o “vinho de mel [de engenho], a que chamam garapa, . . . é o mesmo que aloja” (Vilhasanti, 1941, p. 179). A ideia de “vinho”²⁵, vale dizer, parecia comportar uma vastíssima gama de produtos-base, não só frutas, mas também grãos, tubérculos e raízes, entre os quais o ‘mays’, o arroz e a mandioca. É bem conhecida a declaração do jesuíta Simão de Vasconcellos, que, na segunda metade do século XVII,

relatou a contabilização de trinta e duas castas de vinho feitas pelos nativos do Brasil, a partir de um repertório variadíssimo de elementos fermentáveis, da macaxeira ao jenipapo, passando pela pacoba, pela batata, pelo milho e pelo ananás (Vasconcellos, 2001, p. 98). Retomando o arrolamento de produtos feito por Leite Rebelo, no entanto, vê-se o que por ele é denominado aloja como uma beberagem mais próxima dos aluás descritos nas regiões mineradoras no decorrer do Setecentos do que dos vinhos das capitâneas setentrionais citados pelos personagens de Ambrósio Fernandes Brandão, na primeira metade do século anterior.

A narrativa sobre a viagem do governador paulista é a principal referência documental a respaldar hipóteses de que ‘aloja’ e ‘aluá’ tenham sido designações diferentes para as mesmas bebidas no Brasil. Entretanto, é necessário ponderar um pouco mais sobre a variabilidade e o paralelismo dos termos. Para haver uma aproximação entre eles, é provável que a denominação ibérica tenha sido aplicada, graças à sua flexibilidade semântica – e, talvez, à maior familiaridade dos colonos do interior monçoeiro com o termo hispânico do que com a palavra *ambunda* –, a beberagens conhecidas pelos escravos como aluás, similares, de algum modo, a catimpueiras e cauins indígenas, em um contexto de variabilidade comum das definições daquilo que se preparava cotidianamente para comer e beber, à luz dos intercâmbios de tradições autóctones, africanas e europeias. Tais trocas resultavam em zonas cinzas de conceituação e pontos de intersecção entre entendimentos e vocábulos. Gradativamente, naquelas regiões interiores, ‘aloja’ pode ter se consolidado como mais uma alcunha possível para designar tais fermentados, sobretudo se contassem com alguma forma de adoçamento. Também não é descartável o papel da similaridade, conquanto pouco flagrante, entre ‘aluá’ e ‘aloja’ – e suas respectivas variações, de grafia e pronúncia – nesse processo.

A equação, no entanto, se complica. Não é possível afirmar seguramente que nomenclaturas estrangeiras,

²⁵ Moraes Silva o define apenas como “o mosto na primeira fermentação”, prescindindo da uva como ingrediente pilar (Silva, 1789b, p. 527).

africanas ou europeias, tenham sido simplesmente aplicadas sobre beberagens nativas, compondo-se, assim, um repertório de opções designadas, ao fim e ao cabo, pelo termo ulteriormente predominante, 'aluá'. E 'aloja' pode ainda ter desempenhado papel mais extenso. Pressupunha um princípio de preparo que, sim, comportava variações, foi inicialmente atrelado pelos portugueses às bebidas classificadas como vinhos e terminou também aplicável àquelas primeiramente entendidas como cervejas, aproximando-se dos citados preparos culturalmente africanos. Como, então, pode ajudar a explicar a inclusão dos fermentados de fruta, nomeadamente o de ananás, no rol contemplado pela denominação 'aluá'?

ELEMENTOS FAMILIARES E NOVAS COCÇÕES

Os comentários e as descrições de Luís dos Santos Vilhena e Jean-Baptiste Debret enfatizam um aspecto que aproxima os aluás brasílicos oitocentistas das alojias ordinárias a partir de características relevantes às últimas, não contempladas ou explicitadas por Gervásio Leite Rebelo em sua relação, cerca de um século antes. Em particular, a condimentação, essencial na definição contida no "Diccionario de la lengua castellana..." (1726), com determinadas especiarias, entre elas o açúcar, e a adição de mel, de abelhas ou de cana, caso claro também da bebida "a modo de aloxa" laureada por Brandônio e Alviano. Não seria improvável que o aluá baiano citado por Vilhena (1921a, p. 131), que consistia numa "água suja com mel e certas misturas", sem qualquer menção a milho, arroz ou outro cereal em sua cocção, pudesse também, conquanto repugnante para o autor, ter recebido a alcunha de aloja, a depender do local, do agente responsável por seu preparo, ou ainda do arcaísmo referencial daquele que o tivesse experimentado. O aluá carioca, por sua vez, também era 'açucarado', subentendendo-se que contava com a adição de adoçante, não necessariamente pelo fato de a matéria fermentada apresentar dulçor natural, sendo a bebida explicitamente referida como azeda. E esse procedimento de acréscimo de um elemento doce se tornou, até o

século XX, intimamente associado às receitas de aluá, como se vê nas registradas por Manoel Querino (1957), citadas na abertura deste texto, que mandam agregar rapadura à bebida, fosse ela feita de milho ou de cascas de abacaxi; ou ainda na definição coligida em 1933 pelo jurista, diplomata e professor de Letras Renato Firmino Maia de Mendonça, em seu "A influência africana no português do Brasil", em que registra ser o aluá "bebida feita de arroz cozido, açúcar e sumo de limão", que "também pode ser feita de milho" (Mendonça, 2012, p. 123). Temos, desse modo, uma sobreposição de costumes, o de fermentar determinados cereais, seja ao modo dos africanos, seja ao modo dos indígenas do Brasil; e o de condimentar ou, mais especificamente, de adoçar preparos fermentados, remontando a costumes ibéricos comumente atrelados às alojias, que também se assemelhavam a hábitos de algumas culturas nativas, as quais tradicionalmente acrescentavam mel silvestres em diversas beberagens, antes ou depois da fermentação, e que, após os contatos com os europeus, passaram a se valer de produtos e subprodutos da indústria açucareira para o mesmo fim (Gurian, 2019, pp. 163-165).

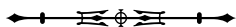
O entendimento principiológico amplo carregado pela denominação 'aloja' e a etapa de adoçamento podem ter sido, assim, facilitadores para que o termo ambundo 'aluá', até o Setecentos um designador de bebidas preparadas a partir de milhos e milhetos, tivesse seu escopo semântico alterado e ampliado, focando no procedimento de feitura, a despeito do gênero fermentado, abarcando também ingredientes mais diversos e nativos, como as frutas, tais quais o ananás. No Brasil do século XIX, 'aluá' já parecia compreender mais do que sua concepção original africana, apesar de relatada como tal pelos citados doutores à Academia das Ciências de Lisboa. Comparando produtos descritos na centúria anterior e aqueles noticiados pelo mestre de letras clássicas e pelo pintor francês, vê-se que o termo passou a comportar preparos que, mesmo ainda predominantemente associados a vendedores e consumidores pretos, escravos ou forros, já gozavam de feitos peculiares, de métodos e receitas condicionados pelas

circunstâncias e pelos recursos da terra, devendo também aos intercâmbios culturais observados no Brasil, além do perfil declaradamente refrescante, em detrimento de fins alimentícios ou embriagantes. O desenvolvimento dessas variedades de bebida e sua trivialização sob a alcunha de aluás também contaram com certa secularização ou perda de possíveis feições ritualísticas de práticas e vocábulos que balizavam preparos anteriores, das culturas autóctones (Raminelli, 2005, pp. 29-46) ou africanas potencialmente influentes – ainda que os aluás tenham, especialmente no século seguinte, ganhado novos espaços sagrados, como os terreiros de religiões afro-brasileiras (Lody, 1998, pp. 54-57), e novas ocasiões típicas de consumo, como os festejos juninos (Cascardo, 1998, p. 67). Exemplos claros desse processo de diversificação e trivialização durante o Oitocentos são a inclusão do arroz ao rol dos ingredientes-base – considerando que o cereal não consta nos registros de bebidas assim nomeadas em África, onde era consumido e provavelmente fermentado, tomando outras formas e alcunhas – e o adoçamento, com meles ou açúcares, do conteúdo azedo dos potes de barro que acompanhavam negros de ganho pelas ruas e ladeiras das vilas e cidades. Vê-se já, portanto, uma mudança nos produtos designados pelo termo *ambundo*, mudança que, por sua vez, influenciou na semântica da própria palavra. É de se considerar que o adoçamento atrelado à fermentação tenha ganhado tanto espaço na concepção que se consolidou no Brasil sobre os aluás quanto aquilo que era manipulado e processado para ‘tomar azedume’. Ainda que se note a diversificação desses elementos de base, assim como a disseminação de tais preparos entre variadas camadas sociais, os procedimentos, imprescindíveis, parecem agrupar produtos que, se dependessem exclusivamente de seus ingredientes fundamentais, seriam considerados distintos.

Em meio a esse movimento, a inclusão do ananás ao rol de bebidas classificadas como aluás parece relativamente tardia. Mas não deve surpreender. Entendendo-se, como exposto, que o elemento unificador dessa classificação é procedimental, pode admirar que os produtos de outros

elementos tradicionalmente fermentados no Brasil, como o caju, e igualmente laureados como refrescantes, não tenham passado a integrar essa seleção. Mas a valorização e o apreço pelo ananás são profundos, longevos e territorialmente disseminados no país. Desde o século XVI, as bebidas obtidas a partir da manipulação da fruta por meio de técnicas indígenas, notadas e registradas nas ocupações lusas na costa, do Rio de Janeiro à Paraíba, eram consideradas “de bom gosto” (Cardim, 1925, p. 71), cativando portugueses e outros estrangeiros (Nieuhof, 1981, p. 342). Tidos como a casta “mais forte” do amplo rol de vinhos nativos, os de ananás são descritos como picantes e rápidos indutores de embriaguez, a que “todos os mestiços e muitos portugueses” eram “mui afeiçoados” (Sousa, 1938, p. 226). E, ao menos desde a centúria seguinte, para além dos usos medicinais da fruta e de misturas terapêuticas que a tinham como ingrediente (Cardoso, 2022), sabe-se que, entre autóctones, colonos, religiosos e viajantes, era comum temperar misturas de ananás e água “com açúcar e se deixa[r] conservar” (Marcgraf, 1942, p. 33), procedimento que resultaria em uma fermentação, técnica esta ampla e ativamente utilizada para a conservação de alimentos.

Alguns séculos mais tarde, Luís dos Santos Vilhena, numa outra epístola a Filipono, “em que se dá uma breve e recompilada notícia dos três reinos Animal, Vegetal e Mineral no Estado do Brasil. . .”, escreve que “é o ananás a mais especial fruta da América, o que parece quis a natureza mostrar coroadando-a como rainha de todas as mais, com um engraçadíssimo ramallete de miúdas folhas da sua planta” (Vilhena, 1921b, p. 762). Ideia notadamente disseminada, com propósito moralizante, no início da centúria anterior, mais especificamente em 1702, pelo frei António do Rosário (2021, pp. 79-81), seguido algumas décadas depois, em 1730, pelo historiador Sebastião da Rocha Pita, que teria nomeado o ananás a “fruta natural culta” soberana do Brasil (Pita, 2011, p. 44). No Oitocentos, era ela não só manipulada de forma caseira, seguindo tradições populares, mas também servia de



matéria para a produção comercial de fermentados, com vinhos de ananás – nunca denominados como aluás, supondo-se, pois, serem entendidos como bebidas diferentes, primariamente embriagantes e não meros refrigerantes – enviados por produtores maranhenses, norte-rio-grandenses e fluminenses para serem exibidos na Exposição Universal de Paris, em 1867 (“O Império do Brasil na Exposição Universal...”, 1867, pp. 191-194). Em resumo, por questões gustativas, salutareas e até morais (Ferreira, 2021, pp. 21-29), fica evidente que o ananás se destacou no repertório alimentar e etílico, e no imaginário dos brasileiros. Como ingrediente de aluás, a depender da região, a fruta dividiu espaço com alimentos de inclusão mais antiga nessas receitas²⁶, caso da Bahia de Querino (1957), ocasionalmente tomando o protagonismo como gênero-base da bebida. No século XX, vê-se que, para alguns, como o jurista e lexicógrafo Antônio Joaquim de Macedo Soares, a fruta, já então amplamente conhecida como abacaxi, teria se tornado o único elemento cuja fermentação caracterizaria um aluá, resultando em “champanhas” (Soares, 1942, p. 38).

ALUÁS DO BRASIL

A definição mais bem acabada, que, parece, sumariza a trajetória histórico-semântica que aqui se tentou remontar, vem de um comentário do historiador, político, publicista e professor Nelson Coelho de Senna, em seu “Elucidário de africanismos”, datado de 1938. Segundo ele (citado em Almeida, 2021, p. 200), o aluá é “bebida refrigerante, tão popular no Brasil e feita com caldo de frutas ou cereais fermentados em água, o qual depois se adoça, dando-lhe um gosto acidulado e picante”. A miríade de jeitos e ingredientes empregados em sua feitura, alinhada ao procedimento descrito por Senna, “deu origem a muitas expressões compostas, como sejam: ‘aluá de abacaxi’, ‘aluá de arroz’, ‘aluá de fruta’, ‘aluá de garapa’, ‘aluá de

milho’, ‘aluá de mel de furo’, ‘aluá com limão’ etc.”. E assim como ‘aluá’, ‘nome afronegro’, para citar novamente o autor, passou a designar diferentes bebidas no Brasil, mais refrigerantes ou embriagantes, esses mesmos produtos receberam denominações diferentes e variadas, por vezes concomitantes ao vocábulo *ambundo*, de diversas matrizes culturais e linguísticas, coexistentes e mutuamente influentes, em muitas partes do país.

Em resposta à indagação inicial do presente texto, é possível afirmar que, diante da soberania vocabular do africano ‘aluá’ em relação às nomenclaturas indígenas, ou ainda ao hispânico ‘aloja’, o fator predominante na composição das diferentes fórmulas, com diferentes ingredientes, abarcadas pela palavra desde antes do tempo de Manoel Querino, tenha sido a técnica de feitura, notadamente o adoçamento, que passou, provavelmente entre finais do século XIX e começo do XX, a ser feito principalmente com mel de engenho, rapadura e até açúcar mascavo. É o ponto procedimental mais recorrente nas descrições e receitas, independentemente do gênero posto a fermentar, das feições ‘vínicas’, ‘cervejeiras’, refrigerantes ou embriagantes da beberagem, e da adição ou não de especiarias como cravo, canela, erva-doce e gengibre. Das cartas de Vilhena (1921a), em 1802, a “O não me deixes”, de Rachel de Queiroz (2010, pp. 108-109), datado de 1999, esse parece ser o elemento unificador, ainda que nunca referido e reconhecido como tal nos registros, salvo pelo de Senna. O que se pode afirmar é que o procedimento é resultado de influências variadas, dos repertórios nativos e africanos aos hábitos ibéricos, representados pela loja, que também orientou o entendimento de alguns portugueses e ainda terminou por batizar algumas bebidas na colônia. E que a normalidade do adoçamento nos costumes europeus pode ter facilitado a aceitação do procedimento similarmente praticado pelos autóctones, aproximando, desse modo, práticas análogas.

²⁶ Ver o conto “O macaco e o aluá”, supostamente sergipano, coligido por Silvio Romero, em que o principal ingrediente da bebida central na narrativa é o milho (Romero, 2018, pp. 272-274).

Ao final, é como se o princípio definidor de 'aloja' contido no "Diccionario de la lengua castellana..." (1726, p. 240), o de bebida fermentada e condimentada, servisse para se entender o estado semântico final, depois de tais processos e influências, dos aluás no Brasil – que, ainda assim, pressupõem um leque de variações aparentemente mais restrito, devendo ser preparados a partir de milho, arroz ou abacaxi, este com a polpa ou apenas a casca.

REFERÊNCIAS

- Alcalá-Zamora, J. N. (Dir.). (1999). *La vida cotidiana en la España de Velázquez*. Temas de Hoy.
- Alencastro, L. F. (2000). *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII*. Companhia das Letras.
- Almeida, O. N. (2021). *Elucidário de africanismos: resultados de um garimpo no arquivo pessoal de Nelson Coelho de Senna* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8142/tde-08062021-124711/pt-br.php>
- Antonil, A. J. (1982). *Cultura e opulência do Brasil*. Editora Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo.
- Assis, M. (2019). *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Antofágica.
- Assis Júnior, A. (1949). *Dicionário Kimbundu-Português: linguístico, botânico, histórico e corográfico: seguido de um índice alfabético dos nomes próprios*. Argente, Santos & C.^a, L.^{da}.
- Beaurepaire-Rohan, H. P. C. (1889). *Diccionario de vocabulos brasileiros*. Imprensa Nacional.
- Bluteau, R. (1712-1728). *Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico... Autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal D. João V* (Vol. II). Officina de Pascoal da Sylva.
- Brandão, A. F. (2010). *Diálogos das grandezas do Brasil. Segundo a edição da Academia Brasileira, corrigida e aumentada com numerosas notas de Rodolfo Garcia e introdução de Jaime Cortesão*. Senado Federal, Conselho Editorial.
- Campbell, J. (2017). *At the first table: food and social identity in Early Modern Spain*. University of Nebraska Press.
- Capello, H., & Ivens, R. (1881). *De Benguela às terras de lácca: descrição de uma viagem na África Central e Occidental* (Vol. I). Imprensa Nacional.
- Cardim, F. (1925). *Tratados da terra e gentes do Brasil*. Livraria J. Leite.
- Cardoso, J. S. (2022). As virtudes terapêuticas do ananá em escritos franciscanos e jesuíticos entre os séculos XVI e XVII. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 17(1), e20200110. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0110>
- Carneiro, H. S. (2011). O corpo sedento: bebidas na História do Brasil. In M. Del Priore & M. Amantino (Orgs.), *História do corpo no Brasil* (pp. 131-156). Editora Unesp.
- Carney, J. A. (2004). 'With grains in her hair': rice in Colonial Brazil. *Slavery & Abolition*, 25(1), 1-27. <https://doi.org/10.1080/0144039042000220900>
- Cascudo, L. C. (1998). *Dicionário do folclore brasileiro*. Ediouro.
- Cascudo, L. C. (2006). *Prelúdio da cachaça*. Global Editora.
- Cascudo, L. C. (2011). *História da alimentação no Brasil*. Global Editora.
- Cortesão, J. (2010). Apresentação. In A. F. Brandão, *Diálogos das grandezas do Brasil. Segundo a edição da Academia Brasileira, corrigida e aumentada com numerosas notas de Rodolfo Garcia e introdução de Jaime Cortesão* (pp. 9-19). Senado Federal, Conselho Editorial.
- Coutinho, I. L. (1955). A propósito de minha gramática histórica. *Revista Brasileira de Filologia*, 1, 27-51.
- Debret, J. (1940). *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* (Tomo 1, Vol. I-II). Livraria Martins.
- Diccionario de la lengua castellana [...] compuesto por la Real Academia Española*. (1726). Tomo primero, que contiene las letras A. B. Imprensa de Francisco del Hierro.
- Durão, Fr. J. S. R. (1781). *Caramuru. Poema épico do descobrimento da Bahia, composto por Fr. José de Santa Rita Durão*. Régia Officina Typografica.
- Eschwege, W. L. V. (2002). *Jornal do Brasil, 1811-1817: ou relatos diversos do Brasil coletados durante expedições científicas*. Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais.
- Fernandes, J. A. (2011). *Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial (séculos XVI-XVII)*. Alameda.
- Ferrão, J. E. M. (1993). *A aventura das plantas e os descobrimentos portugueses*. Instituto de Investigação Científica Tropical; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses; Fundação Berardo.
- Ferreira, R. A. (2021). Cristãos no além-mar: pregações para os estados da Monarquia. In Fr. A. Rosário, *Frutas do Brasil numa nova e ascética monarquia, consagrada à Santíssima Senhora do Rosário* (pp. 9-51). Cultura Acadêmica.



- Gomes, B. A. (1815). Memória sobre as boubas. *História e Memórias da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, 4(1), 1-57.
- Gurian, G. F. (2019). *Bebidas e bebedores no Brasil Holandês, 1624-1654*. Editora Unifesp.
- Holanda, S. B. (1994). *Caminhos e fronteiras*. Companhia das Letras.
- Hue, S. M. (2008). *Delícias do descobrimento: a gastronomia brasileira no século XVI*. Jorge Zahar Editor.
- Lody, R. (1998). *Santo também come*. Pallas.
- Maestri Filho, M. J. (1978). *A agricultura africana nos séculos XVI e XVII no litoral angolano*. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Marcgraf, G. (1942). *História natural do Brasil*. Imprensa Oficial do Estado.
- Mendes, L. A. O. (1812). Discurso academico ao programa: determinar com todos os seus symptomas as doenças agudas, e chronicas, que mais frequentemente accomettem os Pretos recém-tirados da Africa [...]. *Memórias Economicas da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, 4, 1-64.
- Mendonça, R. F. M. (2012). *A influência africana no português do Brasil*. FUNAG.
- Moreau, P., & Baro, R. (1979). *História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e relação da viagem ao país dos Tapuias*. Editora Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo.
- Nieuhof, J. (1981). *Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil*. Editora Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo.
- Noelli, F. S., & Brochado, J. P. (1998). O cauim e as beberagens dos Guarani e Tupinambá: equipamentos, técnicas de preparação e consumo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (8), 117-128. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.1998.109531>
- Notícias das taquaras, dos cipós e das muitas comidas que se fazem de milho nas Minas. (1999). In Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais, *Códice Costa Matoso. Coleção das notícias dos primeiros descobrimentos das minas na América que fez o doutor Caetano da Costa Matoso [...] (Vol. I, pp. 782-786)*. Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais.
- O Império do Brazil na Exposição Universal de 1867 em Paris*. (1867). Typographia Universal de Laemmert.
- Ordenanzas del Gremio de Alojeros de Madrid. (1699). Archivo Histórico Nacional (España), CONSEJOS, L.5111. *Portal de Archivos Españoles*. <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/6392152>
- Pita, S. R. (2011). *História da América portuguesa*. Senado Federal, Conselho Editorial.
- Queiroz, R. (2010). *O não me deixes: suas histórias e sua cozinha*. José Olympio.
- Querino, M. (1957). *A arte culinária na Bahia* (2. ed.). Livraria Progresso Editora.
- Raminelli, R. (2005). Da etiqueta canibal: beber antes de comer. In H. Carneiro & R. P. Venâncio (Orgs.), *Álcool e drogas na história do Brasil* (pp. 29-46). Alameda; Editora PUCMinas.
- Romero, S. (2018). *Contos populares do Brasil* (Coleção Acervo Brasileiro, Vol. 3, 2. ed.). Cadernos do Mundo Inteiro.
- Rosário, Fr. A. (2021). *Frutas do Brasil numa nova e ascética monarquia, consagrada à Santíssima Senhora do Rosário*. Cultura Acadêmica.
- Russell-Wood, A. J. R. (1998). *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. Difel.
- Saéz, H. C. (1970). Una actividad desaparecida de las montañas mediterráneas: el comercio de la nieve. *Revista de Geografía*, 4(1), 5-42. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2856770>
- Silva, A. M. (1789a). *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva, natural do Rio de Janeiro* (Tomo 1). Oficina de Simão Thaddeo Ferreira.
- Silva, A. M. (1789b). *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva, natural do Rio de Janeiro* (Tomo 2). Oficina de Simão Thaddeo Ferreira.
- Soares, A. J. M. (1942). Estudos lexicográficos do dialeto brasileiro (1874-1890). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 177, 5-269.
- Sousa, G. S. (1938). *Tratado descriptivo do Brasil em 1587*. Companhia Editora Nacional.
- Souza, A. J. (1851). *Breves reflexões*. Typographia Universal de Laemmert.
- Souza, T. O. M. (1946). *O descobrimento do Brasil. Estudo crítico de acordo com a documentação histórico-cartográfica e náutica*. Companhia Editora Nacional.
- Taunay, A. E. (1976). *Relatos monçoeiros*. Livraria Martins Editora S/A.
- Vasconcellos, S. (2001). *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses.

- Vilhasanti, P. C. (1941). *Relação diária do cerco da Baía de 1638 por Pedro Cadena de Vilhasanti*. Agência Geral das Colônias.
- Vilhena, L. S. (1921a). *Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas* (Livro 1). Imprensa Oficial do Estado.
- Vilhena, L. S. (1921b). *Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas* (Livro 2). Imprensa Oficial do Estado.
- Viotti, A. C. C. (2019). *Pano, pau e pão: escravos no Brasil colônia*. Editora Unifesp.
- White, E. S. (1860). *The Maltster's guide: being a history of the art of malting from the earliest ages; also, a description of the various systems of malting, &c. &c., the construction of malthouses, and an abstract of the whole of the malt laws*. W.R. Loftus.



Mujeres y artes: fuerza espiritual y sabiduría ancestral africana

Women and arts: spiritual force and ancestral African wisdom

Liliana Parra-Valencia^{1, II} 

^IUniversidade de São Paulo. Ribeirão Preto, São Paulo, Brasil

^{II}Universidad Cooperativa de Colombia. Bogotá, Colombia

Resumen: El artículo propone un acercamiento conceptual a la relación entre las mujeres, las artes y las cosmogonías africanas. Utiliza un método de revisión documental y un análisis crítico de los debates coloniales y el género, desde una perspectiva descolonial y feminista. Parte de la idea de que los objetos de arte, como la estatuaria, cumplen un papel primordial en las creencias y prácticas mágico-religiosas de civilizaciones africanas, como los *Kongo*. Los resultados apuntan a la comprensión de la fuerza vital femenina en la creación, la fertilidad y la descendencia. Y también, a las mujeres como mediadoras de la sabiduría ancestral y la bendición espiritual. Concluye que esta aproximación descoloniza el género, reivindica el cuidado, la fertilidad, la gestación y la comprensión del ciclo vida-muerte-vida que la fuerza femenina agencia.

Palabras clave: África. Artes. Femenino.

Abstract: This article proposes a conceptual approach to the relationship between women, the arts, and African cosmogonies, utilizing document review and a critical analysis of colonial debates and gender from a decolonial and feminist perspective. The starting point is the notion that art objects (such as statuary) play a fundamental role in the magical/religious beliefs and practices of African civilizations, such as the *Kongo*. The results indicate an understanding of the female life force in creation, fertility, and offspring, as well as of women as mediators of ancestral wisdom and spiritual blessing. Ultimately, this approach decolonizes gender and asserts the care, fertility, gestation, and understanding of the life-death-life cycle that female strength agency.

Keywords: Africa. Arts. Feminine.

Parra-Valencia, L. (2023). Sabiduría ancestral, mujeres y artes africanas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(2), e20230008. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0008.

Autora para correspondência: Liliana Parra-Valencia. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Av. Bandeirantes, 3900 - Vila Monte Alegre. Ribeirão Preto, SP, Brasil. CEP 14040-900 (lilianaparravalencia@usp.br).

Recebido em 08/02/2023

Aprovado em 25/04/2023

Responsabilidade editorial: Marília Xavier Cury



En el estudio de las sabidurías amefricanas me interesan las mujeres. Gonzalez (1988), quien reconoce la presencia africana en la configuración cultural en las Américas y el Caribe, utiliza la acepción *Améfrica*, que conlleva un acento contra colonial. Las artes, en este caso la estatuaría, me acercan al diálogo con las cosmogonías africanas que ligan la fuerza femenina con la creación, la fertilidad, la descendencia y las/los/les¹ antepasados, en el ciclo vida-muerte-vida (Figura 1). El abordaje de las mujeres en las diversas civilizaciones africanas, quienes portan y mantienen saberes y la ancestralidad, pone en tensión los debates sobre género y colonialidad.

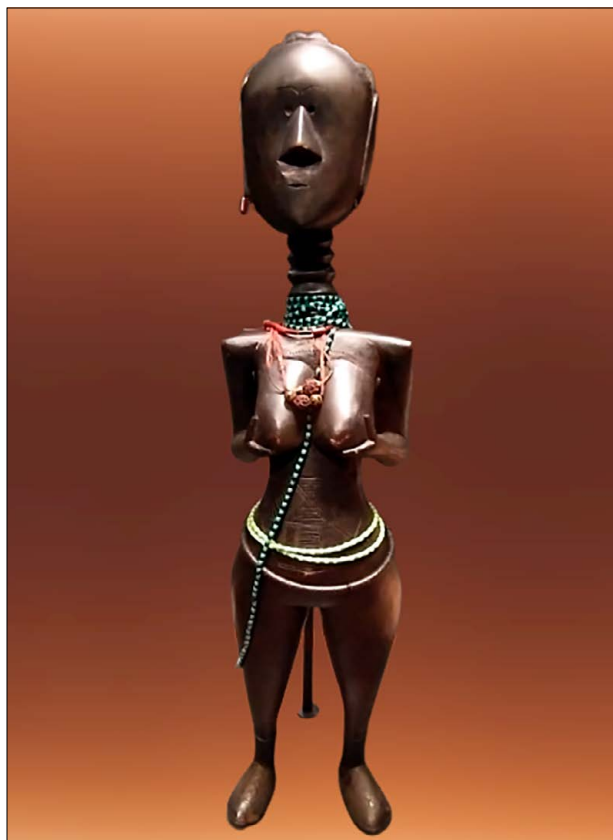


Figura 1. Figura femenina en pie. Sierra Leona, siglo XIX. Museu Etnològic i de Cultures del Món, Barcelona. Foto: Liliana Parra-Valencia (2021).

GÉNERO Y COLONIALIDAD

La perspectiva eurocéntrica, colonial y patriarcal instituyó y universalizó una definición de la mujer que desconoció otras comprensiones; como es el caso de las mujeres y sus realidades en las diferentes y diversas culturas africanas, milenarias y contemporáneas al proyecto civilizatorio moderno/colonial.

Según Ocampo (2016) la mentalidad colonialista del siglo XIX provee a la raza negra de sexualidad y lujuria extraordinaria, cuyo equivalente es la mujer sexuada, considerada una meretriz. Para la sociedad victoriana del siglo XIX, el cuerpo desnudo de las mujeres africanas en la formalización artística se asocia a una sexualidad exacerbante que mueve los pilares morales de la época. La mujer, considerada universal, se asocia a lo primitivo, a la/el/le nativo de África y Oceanía, considerado salvaje, arcaico, opuesto a lo civilizado desde la mirada binaria y antagónica de la racionalidad moderna/colonial. Según Fanon (2020) ciertas creencias y conductas nos pueden parecer primitivas, pero se trata más de un juicio de valor.

El proceso civilizatorio europeo instauró un modelo epistémico moderno/colonial (Castro-Gómez, 2007), en la construcción de conocimiento y en la forma de entender el mundo. Y también, según Lugones (2008), la 'colonialidad del género' que liga la colonialidad del poder y el patriarcalismo. Desde la teorización feminista y descolonial, la colonialidad del género para Lugones (2008) se basa en la articulación entre la perspectiva de la interseccionalidad raza, clase y género -que introducen los feminismos negros y que Collins (2018) teoriza como paradigma-, y la colonialidad del poder, centrada en el patrón de poder global capitalista (Quijano, 1992). La colonialidad del género configura el sistema moderno/colonial de género. Este se basa en la dominación y la explotación, disuelve los vínculos comunales y de solidaridad, y fomenta la indiferencia de los hombres frente a las violencias contra las mujeres, en particular

¹ En el texto uso los artículos la/el/le, femenino, masculino y no binario, según las teorías de género.

hacia las mujeres de color²; hombres también víctimas de la dominación racial, la colonialidad del poder y la inferiorización del capitalismo global que perpetúa el patriarcado blanco.

Desde el paradigma de la interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad, Lugones (2008) argumenta que la colonialidad del poder, como clasificación de la población en términos de raza, es inseparable de la colonialidad del género, como sistema de género colonial/moderno. Es decir, que ambos modelos epistémicos mantienen una 'constitución mutua', lo cual implica análisis inseparables entre raza y género; sobre todo en aquellas violencias sobre las mujeres de color, no blancas. La dominación de género ha supuesto reducirlo a lo privado y al control del sexo, y sus productos, lo que devela una cuestión ideológica y no biológica. En la organización social la colonialidad del género implica su racialización y la engeneración; del inglés 'gender', este término introducido por los Estudios de Género en Latinoamérica, se refiere a "la asignación de género y la percepción propia respecto a las categorías e identidades de género" (Lugones, 2008, p. 86). Lugones (2008, p. 94) concluye que el género y la raza son "ficciones poderosas".

Por su parte, la académica feminista nigeriana Oyěwùmí (2004), considera que en la construcción del género occidental, el patriarcalismo, entendido como un sistema que se articula al capitalismo, al colonialismo y al racismo, ha determinado las relaciones de dominación entre hombres y mujeres, propicias para las violencias contra las mujeres y los feminicidios. Para esta autora la construcción social eurocéntrica del género, así como la manera de representar el saber, lo temporo-espacial y la raza fueron impuestas, en el caso de la sociedad *yoruba*, como otra forma de dominación. La construcción eurocentrada dista de las comprensiones de lo femenino en la mitología *yoruba*, donde la fuerza femenina está presente en la creación del universo, así como también

en la espiritualidad (Figura 2), con divinidades femeninas como *Oyá*, *Iemanjá*, *Oxum*, *Obá* y *Naná Buruku (Omolu)*, entre las 16 *Orixás*, y los ancestros femeninos llamados *lyáàgbà* o *lyá-mi* (Iyakemi, 1996).

Según Gonzalez (2020) las mujeres del Egipto antiguo, como las *axantis* y *yorubas*, desempeñaban papeles sociales tan importantes como los hombres, quienes muchas veces compartían el poder político con ellas, hasta el arribo de los islamitas y europeos judeo-cristianos. Para Amadiume (1987) la maternidad y el lugar de la mujer cuidadora en las sociedades africanas no era sinónimo de sumisión; sin embargo, la colonización y



Figura 2. Altar Yoruba. Nigeria, s. XIX. Museo Nacional de Antropología, Madrid. Inventario CE983. Altura = 37 cm; Longitud = 21,50 cm; Anchura = 20 cm. Foto: Pablo Linés Viñuales. Fuente: CERES (s. d.).

² Lugones (2008) adopta el término 'mujeres de color' de las víctimas de dominación racial en Estados Unidos contra las opresiones múltiples, a quienes concibe como protagonistas del feminismo descolonial.

la esclavización redefine estos atributos al introducir el patriarcado en África.

Los procesos de colonización y esclavización, en el contexto del tráfico transatlántico de las naciones africanas entre los siglos XV y XIX, tuvieron un impacto en los modos de entender lo femenino, la vida, las relaciones con las/los/les otros y la naturaleza, los saberes, la espiritualidad, la humanidad. Así mismo, la resistencia en la afrodiáspora americana nos ha dejado un valioso legado, como afirma el escritor afrocolombiano Zapata Olivella (1997, p. 143), "la presencia africana no puede reducirse a un fenómeno marginal de nuestra historia. Su fecundidad inunda todas las arterias y nervios del nuevo hombre [ser humano] americano". Fecundidad de la cual las mujeres somos parte activa y protagónica.

Para Ocampo (2016) el estudio del denominado 'primitivismo' y la relación con la mujer tiene antecedentes en las mujeres artistas feministas blancas, de principios del siglo XX, críticas de los estereotipos asociados a la mujer. Es decir, las artistas de vanguardia europeas se apuntalan en el 'primitivismo' que se asocia a la mujer como crítica a los estereotipos y a la confrontación moral. Hannah Höch³, artista del movimiento Dadá y activista de los derechos de la mujer en Alemania, relaciona figuras femeninas y objetos de arte de África. Más tarde, en la década del 70, Carolee Schneemann, artista visual estadounidense, y Ana Mendieta, artista cubana, abordan el significado del origen y la fertilidad en las culturas africanas para reivindicar el cuerpo femenino. Como también lo hará Louise Bourgeois, escultora francesa, con su escultura Maman y muchas otras en el siglo XXI.

Entre los artistas vanguardistas europeos, Pablo Picasso en su obra "Las señoritas de Avignon" (1907) incorpora algunas máscaras africanas en meretrices desnudas (Figura 3). Lo que le valió la crítica.

La subversión de los prejuicios y estereotipos de lo femenino según la moral occidental, es decir, de aquella

colonialidad del género, está presente en la categoría espiritual de las *pombagiras* de la religiosidad afrobrasileña *Umbanda* y *Candomblé*. Según Barros y Bairrão (2015, p. 139) las *pombagiras* en la *Umbanda*, en la transgresión de las imágenes de lo femenino tradicional, interrogan la concepción de lo femenino como una categoría estable. Más allá de las difamaciones y acusaciones estereotipadas que las demonizan y vinculan con meretrices, al expresar lo erótico, las *pombagiras* develan diferentes elaboraciones y performances de lo femenino, que "difieren de las tradicionales". Revelan la fuerza femenina y autonomía que se distancia de características de fragilidad y pasividad. Y a la vez expresan una condición polisémica de las mujeres y de la vida sexuada. No es posible englobarlas en tipos, más bien invitan a pensar la permutabilidad de las categorías en las cuales los sujetos se conciben. Las *pombagiras* como feminismos subversivos en lo sagrado.



Figura 3. Las señoritas de Avignon. Pablo Picasso, 1907. Museum of Modern Art (MoMA), New York. Fuente: Carvalho (2015).

³ Ver "From an ethnographic Museum seies", de Hannah Höch, fotomontajes ejecutados entre 1924 y 1930, influenciada por su visita al National Museum of Ethnographic, Netherlands.

Bairrão (2019, p. 217, traducción propia) entiende que las *pombagiras*, como reminiscencia de la divinidad africana y personaje social traducido en categorías espirituales en *Umbanda*, subvierten el “ideario de lo femenino oficial de determinada época”. Sobre la *pombagira* de la línea del pueblo *cigano*, aparece en la *Umbanda* de Brasil como resultado de los intercambios entre las/los/les *ciganos* europeos, principalmente ibéricos, la población negra de Río de Janeiro y Salvador de Bahía, y la tradición *bantú* de África. La *pombagira cigana* es una “personificación singular de una categoría espiritual modelada según los tipos sociales en los cuales se condensan experiencias y memorias transmutadas en símbolos espirituales” (Bairrão, 2019, p. 218, traducción propia).

Las obras de arte son un camino para acercarnos al lugar de las mujeres en las cosmogonías africanas, desde una mirada descolonial.

MUJERES, ARTES Y COSMOGONÍAS AFRICANAS

Según Batulukisi (1995) los objetos de arte cumplen un papel primordial en las creencias y prácticas mágico-religiosas de los *kongo*, portan las entidades espirituales, las fuerzas invisibles y actúan como insignia del poder político y símbolo de los rituales de iniciación y cultos ancestrales. MacGaffey (2000) también afirma que la mayoría de los objetos de los *kongo*, ahora considerados arte, fueron elaborados para el uso ritual o ceremonial. Los objetos de arte nos conectan con la cosmogonía, la mitología y la espiritualidad de las naciones africanas, como en el caso de los *bakongo* o *kongo*, del grupo etnolingüístico *bantú*, donde la mujer tiene un papel protagónico.

De acuerdo con Costa e Silva (2011), *bantú* -pueblo o los humanos, el plural de *muntu-* hace referencia a un gran número de lenguas del continente africano, aproximadamente entre trescientas y seiscientas, y sus pueblos, más de doscientos millones de habitantes, cuyo territorio, que abarcaba casi nueve millones de kilómetros cuadrados, se extendía desde la Bahía de Biafra en Nigeria, hasta Melinde en Kenia. Por su parte,

según Iyakemi (1996), los *yorubas* se sitúan al sudeste de Nigeria, en los estados de Ogun, Oyo, Ondo, Kwara y Lagos; en menor proporción en Togo y la República de Benin (antigua Dahomey), con influencia en tierra *nupe*. Se asocian en los subgrupos *egba*, *egbado*, *oyo*, *ijesa*, *ijebu*, *ife*, *ondo*, *ilorin*, *ibadan*, entre otros (Figura 4).

MacGaffey (2000, p. 35, traducción propia) afirma que “los pueblos de lenguaje kicongo, los bacongo, cuyo país se sitúa en ambos lados de las márgenes inferiores del río Congo, producirían uno de los más distintos acervos de arte africano”. Según Thompson (2011), en el Zaire, Cabinda, Congo-Brazzaville, Gabón y el norte de Angola habitó la civilización *kongo*. Los africanistas lo escriben con k para diferenciar la civilización *kongo* de la entidad colonial Congo belga y Congo-Brazzaville. En este territorio se asentó *Mbanza Kongo*, la capital del antiguo reino. Las culturas *punu* (Gabón), *teke* (Congo-Brazzaville), *suku*, *yala* (Zaire) y algunos grupos étnicos de Angola comparten creencias y lenguas con los *bakongo*, así como la vivencia de la esclavización y el tráfico colonial europeo que se expandió al corazón de las sociedades *kongo*, durante los siglos XVII, XVIII y XIX. El arte *kongo* revivió en el denominado “Nuevo Mundo” por la unión de la herencia común de personas esclavizadas de *Kongo* y Angola; con una importante influencia *ki-kongo* en las tradiciones filosóficas y visuales en las Américas, como en el caso de los *minkisi* en Charleston, New Orleans y en otras comunidades negras. Las autoridades rituales *kongo* en el “Nuevo Mundo”, como *bangangas* en Cuba, *hechiceros* en Estados Unidos, *pai* y *mãe de santo* en Brasil, contribuyeron a la expansión de las culturas religiosas y artísticas.

A diferencia de los *yoruba*, los *bakongo* no poseían un panteón complejo de deidades, sino, un complejo sistema de *minkisi* (medicinas sagradas), las cuales creían habían sido concedidas a la humanidad por Dios. La religión del Kongo presupone un Dios Todo-Poderoso (*Nzambi Mpungu*), cuyo espíritu iluminado y poderes de cura son controlados cuidadosamente por el rey (*mfumu*), por el especialista ritual, o la autoridad (*nganga*), y por el hechicero (*ndoki*) (Thompson, 2011, p. 111, traducción propia).

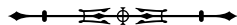




Figura 4. Civilizaciones africanas precoloniales. Fuente: Wikimedia Commons (2009).

Según Felix (1995) *Nzambi Mpungu*, como llaman al ser supremo los *kongo*, es llamado por los *yombe* como *Ngoma Buunzi*. Los *woyo* utilizan el apelativo *Buunzi* para la entidad que se superpone entre lo humano y lo sobrenatural, cuya naturaleza es diferente a la de *Nzambi Mpungu*, ya que se trata de un espíritu femenino, *Ma Buunzi*, y como divinidad cumple un papel creador. “*Ma Buunzi* es comparable al antepasado epónimo de *woyo*,

la ‘madre de nueve pechos’, *Nguli Iwa li mabene*” (Felix, 1995, p. 45, traducción propia). En la religión de los *kongo* los elementos esenciales y las creencias ancestrales se mueven en torno al ser supremo, las/los/les ancestros (*bakulu*), los espíritus de la naturaleza (*bankisi ba tsi* o *bakinda*), los espíritus locales (*bisimbi* y *khitá*) y las fuerzas impersonales (*minkisi*) que incluye la brujería (*kindoki*) (Felix, 1995).



El catálogo de la exposición “Na presença dos espíritos. Arte africana do Museu Nacional de Etnologia, Lisboa” (Herreman, 2000) incluye piezas provenientes de los territorios africanos de colonización portuguesa como la República Democrática del Congo, Angola, Guinea-Bissau, Cotê de'Ivoire, Guinea Ecuatorial, Zimbabue, Mozambique y South África (Figura 5). Algunas piezas de la exposición, en particular las esculturas femeninas, acompañan el artículo.

En las culturas africanas tradicionales las mujeres son consideradas como parteras de la vida, dadoras de la vida, a quienes se asocia con la fecundidad de la familia, la comunidad y la tierra. Las mujeres también conectan con el mundo espiritual, con las/los/les antepasados y lo ancestral. Es decir, en estos territorios las mujeres se vinculan con la fertilidad y la espiritualidad.

FUERZA VITAL FEMENINA. CREACIÓN, FERTILIDAD Y DESCENDENCIA

En la mitología *yoruba*, según Verger (1992, p. 35, traducción propia), *Íyàmi*, mi madre, está presente en la creación misma del mundo, cuando las mujeres reciben el

poder. Las hechiceras ‘poseen los poderes de la vida’. *Íyàmi* se sitúa entre las hechiceras y entre los/las/les dioses de la creación, y cumple un papel moderador contra el exceso del poder. Aunque la hechicería no ha sido relacionada como parte de las religiones ‘tradicionales’, en la mitología *yoruba* no es considerada solo como antisocial, las *aje*, las hechiceras, están vinculadas a los *Orixás*, las divinidades y a los mitos de creación del mundo. Son llamadas *Íyàmi Òsòròngà*, que significa mi madre, la hechicera, *Íyàmi*, mi madre o *eleye*, propietaria del pájaro o propietaria de la fuerza del pájaro. Es conocida por su doble aspecto: el de una mujer vieja, dueña de una calabaza con un pájaro, en el cual se transforma. Y como *Odú lógbóje*, *Odú*, divinidad destituida del poder sobre los *Orixás* que recibió de *Olodumaré* al venir al mundo. Por el abuso de este poder fue retirado también por *Olodumaré*, el Ser Supremo, y entregado a *Orixalá*, el compañero masculino quien ejerce el poder, más *aje* es quien conserva el control. El pájaro, *eye*, simboliza este poder y la calabaza que también recibe, junto con el pájaro, la imagen del mundo, que contiene su poder. El *axé*, el poder, debe ser utilizado con calma y discreción. En la religión de los *Orixás* el *axé* es la fuerza vital, la energía y la fuerza fundamental de todas las cosas, está en todos los lugares, en las plantas, en la sangre de los animales. “El *axé* de las fuerzas de la naturaleza son los *Orixás*, y de los poderes y de la fuerza de las mujeres, es *Íyàmi*” (Verger, 1992, p. 37, traducción propia).

Las *Íyàmi* poseedoras de los secretos de los poderes místicos, en regiones como Keto, Egba y Egbadô, son tratadas con respeto por la sociedad *gèlédé*, la cual a través de ceremonias y danzas trata de calmar la cólera de *Íyàmi* y compensarla por la pérdida de la posición política. La danza de los hombres *gèlédés* expresa “su mala conciencia venida de la época en que la sociedad matriarcal se volvió patriarcal”, según Ulli Beier (citado en Verger, 1992, p. 24, traducción propia). “Las *aje* no son, realmente, hechiceras. Son las Abuelas, las Madres en cólera. Sin su buena voluntad la propia vida no podría continuar; sin ellas la sociedad se desmoronaría” (Verger, 1992, p. 29, traducción propia).

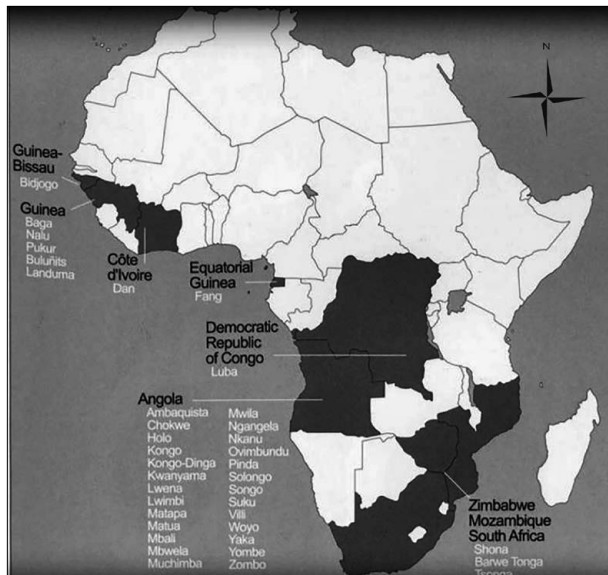


Figura 5. Mapa de África y colonias portuguesas. Fuente: Herreman (2000, p. 11).

En uno de los mitos de los *Orixás* yorubas, Prandi (2001) relata la transformación de *Oxum* en un pavo real y en buitre. Cuando los *Orixás* en los primeros tiempos del mundo se rebelaron contra *Olodumaré* por vivir distante de todo, el Señor Supremo retiró el agua de la tierra con lo cual la sequía trajo hambre y muerte. Los seres humanos intentaron enviar toda clase de pájaros mensajeros a la casa de *Olodumaré* para implorar perdón, pero ninguno la alcanzaba. *Oxum* se propone y se transforma en un lindo pavo real. Volando hacia el sol logró llegar a la casa, aunque en un estado lamentable, perdiendo sus plumas y sus fuerzas, con quemaduras por todo el cuerpo. *Olodumaré* le dijo que ahora era un ave fea y los seres humanos la llamarían buitre. Ella explicó que hacía este sacrificio por los/las niños y la humanidad. El Ser Supremo sintió compasión y decidió devolver, con este buitre como su mensajero, la lluvia a la tierra. “*Oxum-buitre* trajo la lluvia de vuelta y con ella la fertilidad del suelo y los alimentos. Gracias a *Oxum* la humanidad no pereció” (Prandi, 2001, p. 496, traducción propia).

Según Iyakemi (1996, p. 39) en una variación del mito cosmogónico *yoruba*, *Odudua*, símbolo colectivo del poder ancestral femenino, fue lanzada por *Olodumaré* desde el cielo a las aguas y pantanos, allí derramó la tierra que llevaba en un saco o en una concha de caracol, y colocó aceite de palma y una gallina. En una variación más *Odudua* le roba a *Obatalá* -el primer *Orixá* que creó *Olodumaré* para formar el mundo- el saco de la creación, asume la creación del mundo y *Obatalá* modela los cuerpos humanos. *Odudua* es responsable de *aiye* -tierra, dimensión de la materia física y *Obatalá* por *orun*- cielo, dimensión suprasensible. La unión de estas dos mitades la representa una calabaza blanca, la cual contiene en su interior en la parte inferior el *aiye* y en la parte superior el *orun*.

En la actual costa de Nigeria y en Bioko (la antigua isla de Fernando Poo, en Guinea Ecuatorial) habita el pueblo *bubi* -*boobes* o *adeejahs*-, de la rama *bantú*, desde el paleolítico. En el universo *bubi*, la Gran Madre *Bisilia*

representa la creación, es decir, la fecundidad (Nkogo, 2001). Ella hace parte de las tres esferas o mundos, los otros dos son el mundo del misterio con innumerables espíritus esparcidos por tierra y agua, regido por *Moababioko*; y el mundo de la trascendencia absoluta, donde habita el dios creador *Rupé*. La filosofía del espíritu en la civilización *bubi* reconoce al ser humano como un animal espiritual (Nkogo, 2001).

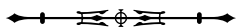
En las culturas *yoruba* y *bubi* la fuerza femenina se asocia con la creación y con la protección de la humanidad.

En la aritmología del sistema del mundo *bambara*, cultura mandinga de la actual República de Mali, se representa y se explica lo visible y lo invisible en series numéricas. En esta matemática un mito *bambara* explica que de los siete primeros números que el creador del universo grabó en el espacio, “el número cuatro simboliza el principio femenino”, que proviene tanto de la naturaleza como del elemento agua (Nkogo, 2001, p. 136).

El agua está presente en diferentes sistemas cosmogónicos africanos, como en el *dogon* cuyo universo metafísico es fuente de todo cuanto existe y origen del ser (Nkogo, 2001).

En el de los Egipcios, es el *Noun*, en el primer relato de explicación del origen del universo (Carrier, 2015, p. 111-117). En el de los Dogon (Griaule, 1997, p. 18, 24, etc.) En el de los Bamiléké (Saha, 2017, p. 26). En el de los Yoruba (Idowu, 1966, p. 19-20). En el de los Zulu, África del Sur (Yassa, 2022, p. 5-8) (Eugenio Nkogo, comunicación personal, 12 de octubre de 2022).

Según Bunseki Fu-Kiau (2001) en la cosmología africana de los *bantú-kongo*, al enfriarse la masa en fusión calentada por *kalunga*, la fuerza del fuego, que emergió en el vacío, en la nada, se produjo el agua y con ella los ríos, las montañas. El mundo se volvió una realidad física ‘flotando en *kalunga*’, una mitad emergió a la vida terrestre y la otra se sumergió a la vida submarina, al mundo espiritual. *Kalunga* es entendida como la fuente y el origen de la vida, la fuerza compartida por todo en la tierra, las plantas, los insectos, las rocas, los seres humanos, simboliza la fuerza,



la vitalidad, como principio de mudanza. Tempels (1945-2017) afirma que para los *bantúes* Dios dotó a todos los seres del universo -humano, animal, vegetal o inanimado- con una fuerza vital.

Según Sàlámi (1990), Babalorixá King, en la narrativa de la mitología *yoruba*, *lemanjá* consulta a *Ifá*, el oráculo, ante la dificultad para concebir, el cual recomienda un ritual que consistía en caminar hacia el río acompañada del canto de niñas y niños, y cargar sobre su cabeza *agbo*, el remedio líquido, en un recipiente blanco. El agua del río sería usada para baños y para beber (Figura 6). *lemanjá* también repitió la caminata hacia el río ante la hemorragia umbilical de *Òsun*, *Oxum*, su primogénita al nacer. *Orunmilá* -también llamada *Ifá*- llama a *Ogum* para enterrar la placenta de la recién nacida junto con ocho caracoles en el río. Y otros ocho caracoles son enviados a *lemanjá* para integrarlos con agua de río al *agbo*, utilizado para que la bebé beba y para baño. En el Pacífico afrocolombiano es tradición enterrar el ombligo y la placenta debajo de la semilla de algún árbol, ritual que se conoce como la *ombligada*. En Surinam, las mujeres *winti* también siembran la placenta y siembran un árbol (Arocha, 1998).

El canto que entona el coro de niñas y niños cuando *lemanjá* camina hacia el río, dice:



Figura 6. Casa de Yemanyá, Salvador-Brasil. Foto: Liliana Parra-Valencia (2019).

Gritan la bendición de la graciosa madre Oxum
Oh graciosa madre,
Oh graciosa madre,
Oh graciosa madre!
(Sàlámi, 1990, p. 197, traducción propia).

lemanjá, *Oxum* y su descendencia mantienen una profunda vinculación con el agua. *Oxum* se transforma en río con la muerte de *Xangô*, su marido (Sàlámi, 1990). Según Verger (2018) *Oxum* es considerada la divinidad del río Oxum en Ijexáa y Ijebu, en Nigeria. Fue la segunda esposa de *Xangô*. *Orixá* de la fertilidad, quien mantiene lazos con *Ìyámi-Àjé* (*Minha Mãe Feiticeira / Mi Madre Hechicera*). “Al elemento agua están asociadas las divinidades femeninas -as ‘iabás’ - *Naná*, *lemanjá*, *Oxum*, *Euá* e *Obá*” (Pessoa & Leão, 1989, p. 44, traducción propia).

La centralidad del agua en los sistemas de pensamiento *egipcio*, *dogón*, *bamiléké*, *zulú*, *yoruba*, aporta argumentos a la idea del Egipto de la negritud como cuna de la filosofía universal. En particular, que la filosofía emerge en Mesopotamia, y no en Mileto -Grecia- donde Tales de Mileto también afirmó que todo proviene del agua, cuando siglos antes la cuestión ya había sido referida en Mesopotamia (Bréhier citado en Nkogo, 2001). El agua es la fuerza vital del universo, según la metafísica de estas culturas africanas, concepto esencial para la filosofía universal. Según Diop (2014), desde la filosofía de la historia, en el siglo V a.C. cuando Heródoto visitó Egipto -civilización que tenía muchos años de antigüedad-, la reconoció como cuna de la civilización, de la cual Grecia tomó prestados los elementos de su civilización, como el culto a las/los/les dioses (Figura 7).

Las mujeres se asocian a la fecundidad y su protección, es decir, a la creación (Figuras 8 y 9). Y también a la fertilidad de la tierra. En la historia de la humanidad, las mujeres iniciaron la agricultura. Diop (2014) aborda el matriarcado africano y cómo este sistema se relaciona con la agricultura, cuyo descubrimiento hacia el octavo milenio a.C. y expansión desde el Sahara hasta la India en la zona intertropical, se presume fue de las mujeres. Ellas fueron las primeras en hacer la selección de hierbas nutritivas, acción que las ubica como señoras -*mistress*- de la casa,



Figura 7. Statuette della regina divinizzata, Ahmose Nefertari. Museo Egizio, Torino. Número de inventario: Cat. 1388. 42 x 11,5 x 12 cm. Fuente: Museo Egizio (s. d.).

al mando de la alimentación. La práctica de las mujeres de cultivar un pequeño jardín alrededor de la choza aún se mantiene y se configura en su propio dominio. Diop (2014) entiende el matriarcado como una característica de la civilización agrícola negra.

Rodrigáñez (2010, p. 148), por su parte, propone diferenciar el matriarcado, que remite a estructuras políticas, reinados y jerarquías, de la matrística, concepto del alemán *muttertum*, acuñado por Johann Jakob Bachofen, como el “mundo de las madres”, el medio o mundo de lo maternal. La autora argumenta que, en este espacio impregnado de libido y sabiduría materna, la sustancia del impulso vital “propició los primeros tejidos humanos, las primeras civilizaciones”



Figura 8. Maternidad. Congo, Angola, s. XIX. Museu Nacional de Etnología, Lisboa. Número de Inventario: 06182 TC. Foto: José Pessoa, 1993. Copyright: © DGPC. Fuente: MatrizPix (s. d.a). “En la iconografía Kongo, una mujer carga un niño en los brazos para mostrar que está casada, pero, en algunos casos, es posible que la figura se refiera al matrilinaje. Algunas figuras hechas de piedra-jabón se parecen mucho a las figuras de madera y marfil más pequeñas llamadas *pfemba* (cat. 39, p. 55), las cuales eran usadas en los cultos de maternidad de la costa de Loango. Otras de estas figuras de piedra probablemente encarnan proverbios” (MacGaffey, 2000, p. 54, traducción propia).

Rodrigáñez (2010, p. 148), el cual continúa estando ahí expresado en el *continuum* gaiátrico como principio de la organización social humana, y también en el arte neolítico. La divinización de las mujeres, las mujeres como diosas, en el arte paleolítico y neolítico. Arte paleolítico donde las estatuillas y símbolos femeninos encontrados en el yacimiento arqueológico Cathal Huyuk en el Oriente próximo (hoy Turquía), tiene un lugar central, como los templos a las diosas (Rodrigáñez, 2010) (Figura 10).



Figura 9. Figura femenina con niño. República Democrática del Congo, s. XIX-XX. 853 × 1,280. Fuente: Wikimedia Commons (2008).

La cultura *ambo*, en el sudeste de Angola, reúne unos doce grupos como los *herero*, los *ndonga* y los *kwanyama*. Desde niñas las mujeres cumplen el doble papel de madres y agricultoras y son preparadas para ello desde recién nacidas. Al nacer, una mujer adulta introduce a la bebé en la agricultura comunitaria mostrándole el maíz y la huerta, o presentándole una hoja de palma o una mala hierba. Los pueblos respetan y reconocen a las mujeres como “guardianas y protectoras de la fertilidad” (Cameron, 2000, p. 145, traducción propia).

Las mujeres simbolizan la maternidad en la cultura *kongo*, la fertilidad en las culturas *ambo* y *nyaneka*, y se asocia a la agricultura. Y también al cuidado de la descendencia.

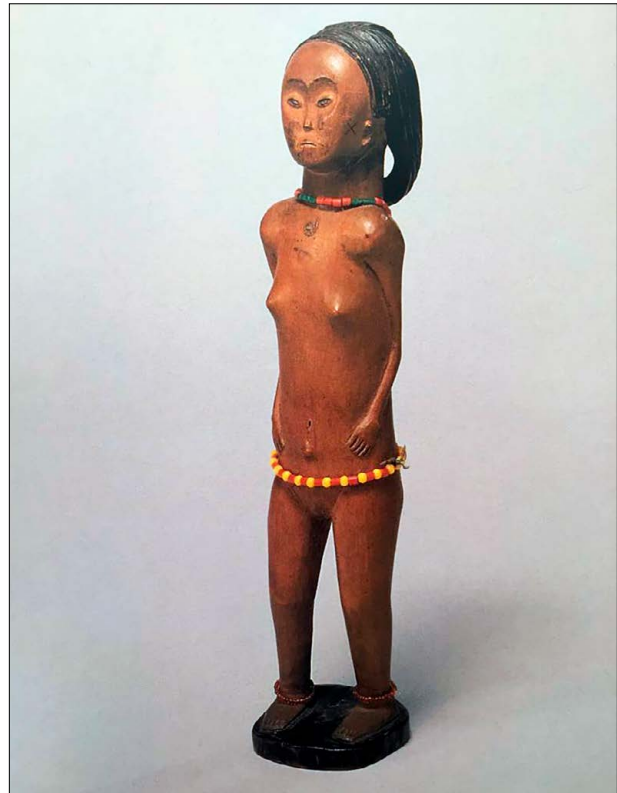


Figura 10. Estatuilla. *Ovimbundu*, Angola. Arquivo Nacional de Fotografia, Lisboa. Foto: José Pessoa. “Madera, cuentas y pigmento negro, altura 24,5 cm” (Herreman, 2000, p. 107, traducción propia). “Otras figuras femeninas son usadas en el contexto de iniciaciones femeninas *mwali*. (cat. 79, pág. 107). Estas figuras son generalmente esculpidas con líneas de contorno redondeadas para realzar la fertilidad potencial de las iniciadas (Cameron, 1995; Kubik, 1995, p. 317). No es claro si estas figuras representan antepasados femeninos o si son estrictamente didácticas” (Jordán, 2000, p. 106, traducción propia).

Según Cameron (2000), para los *ambo* y *nyaneka* las muñecas son vistas como las/los/les futuros descendientes, a las cuales se les deposita un valor cultural. En oportunidad de captura de la niña y su muñeca, el rescate pagado para recuperar la muñeca era mayor que el de la niña. La niña debía cuidar sus muñecas y no perderlas, ser muy cuidadosas con ellas y no herirlas, pues significaba hacerles daño a las/los/les futuros hijos, las/los/les descendientes. En caso de incendio la muñeca era lo primero que se salvaba de las llamas. Al encontrarse con una niña con una muñeca se le daba un regalo. No se vendían. Las familias

eran las guardianas de las muñecas. El derecho de pose de la muñeca se heredaba en el sistema matrilineal, de la madre a la hija mayor, o de la hermana mayor a la hermana menor (Figuras 11 y 12).

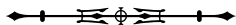
Las muñecas son cuidadas como símbolo de protección de la descendencia familiar.



Figura 11. Muñeca de fertilidad. Angola, 1965. Museu Nacional de Etnologia, Lisboa. Número de Inventario:06180 TC. Espiga de maíz, cuentas, cápsulas de metal, fibras vegetales, cordón metálico, ganchos, clavos, balas, tejido, madera. Foto: José Pessoa, 1993. Copyright: © DGPC. Fuente: MatrizPix (s. d.b). "Como sucede en el resto del mundo, las niñas Ambo y Nyaneka recibían muñecas de los miembros más antiguos de la familia o hacían sus propias muñecas, aprovechando materiales como el barro y restos de telas. En estas culturas, más allá de juguetes, las muñecas de las niñas eran promesas de una descendencia futura (Timm, 1998, p. 207), de allí que tenían que ser manipuladas con mucho cuidado. Las chicas mayores y las mujeres adultas transportaban también figuras rituales que creían ser encarnaciones de sus futuros hijos" (Cameron, 2000, p. 145, traducción propia).



Figura 12. Muñeca ritual. Huila, Angola, 1969. Museu Nacional de Etnologia, Lisboa. Número de Inventario: 06162 TC. Madera, cera, tejido y camándula. Foto: José Pessoa, 1993. Copyright: © DGPC. Fuente: MatrizPix (s. d.c).



También vale mencionar los muñecos mágicos de madera y los *minkisi* de los *kongo* en Cuba, utilizados en el siglo XIX contra los dueños de esclavos y con fines espirituales. Y los *pacquet-congo* en Haití usados como amuletos, que ‘intermedian la gracia protectora’ entre vivos y muertos (Thompson, 2011) (Figura 13).

Las mujeres se asocian a la creación, la fertilidad y la descendencia, como guardianas y protectoras. Y también



Figura 13. Figura relicario: *Nkisi*. Angola, s. XX. Museu Nacional de Etnologia, Lisboa. Número de Inventário: 48711 DIG. Foto: Luísa Oliveira, 2012. Copyright: © DGPC. Fuente: MatrizPix (s. d.d). “Otra figura femenina (cat. 24), también cubierta de polvo rojo, tiene el cabello peinado con un estilo diferente; los dientes afilados eran considerados bellos. Los ‘remedios’ están contenidos en un paquete en la barriga. A partir de la apariencia de la figura, se puede asumir que este *nkisi* favorece el embarazo y el parto” (MacGaffey, 2000, p. 44, traducción propia, énfasis del autor).

a la conexión con las/los/les antepasados, con el mundo espiritual, ancestral.

CONEXIÓN CON EL MUNDO ESPIRITUAL

En la cultura *bantú* el universo está dividido en dos mundos, el de los vivos y el de los muertos separados por el agua (MacGaffey, 2016). De allí que en el *Lumbalú* en San Basilio de Palenque (Bolívar-Colombia) de raíz *bantú*, como ritual fúnebre en el cual participa la comunidad y los espíritus, los cantos, la danza y la música de tambor, se hacen alusiones a las aguas. Como una manera de recordar las huellas africanas, en palabras de Friedemann (1995). Para Escalante (1989) el *Lumbalú*, como práctica mágico-religiosa, así como el *Candomble* funerario o *Asheshé* afrobrasileño, nos remonta al área cultural Congo-Angola, de África occidental, de la familia lingüística *bantú*. En él se invocan las deidades africanas y el Ser Supremo. Esta área geográfica y cultural se caracteriza por la relación con las deidades, el animismo y destaca que en la base de las religiones africanas está el culto a las/los/les muertos, consideradas/os/es como fuerzas espirituales con influencia en las/los/les vivos. Es de resaltar “la importancia de los antepasados en todas las etnias africanas, particularmente entre las etnias *bantúes*” (Bastide, 1974, p. 150).

Según Janzen y MacGaffey (1974 citados en Thompson, 2011, p. 110), “el pueblo Bakongo acredita, y garantiza como verdadero, que la vida del ser humano no tiene fin, que ella constituye un ciclo y que la muerte es meramente una transición en el proceso de mudanza”.

En el interesante libro “African cosmology of the Bantu—Kôngo. Tying the spiritual knot principles of life and living”, escrito por Fu-Kiau (2001, p. 17), las comunidades vivas están conectadas con sus ancestros, entendidos como seres espiritualizados, donde “los muertos no están muertos” sino que están a la espera de su retorno al mundo físico. La noción *muntu* es sinónimo de persona o ser humano, que se concibe como un “sistema de sistemas” [*kimpa kia bimpa*], esto es, definido en relación con el sistema.

Para los bantúes “muntu”, el ser humano tiene la dualidad alma-mente dual [*mwèla-ngîndu*] que lo distingue del resto de las cosas de la naturaleza [*ma-bia-nsemono*]. Cuando el cuerpo físico muere, dice un muntu, la dualidad [*mwèla-ngîndu*] de ese ser permanece dentro de la comunidad o fuera de ella. La dualidad del ser [*mwèla-ngîndu*], sigue actuando y hablando con y entre los miembros de la comunidad, así como a la comunidad mundial, a través de sueños y visiones, ondas, radiaciones, y a través de actos monumentales: los tesoros materiales, intelectuales y espirituales acumulados en pergaminos [*ku mpèmbe*], el pasado, es decir, el banco perpetuo de las fuerzas generadoras/motoras de vida No hay final en el proceso dingo-dingo, el perpetuo ir y venir de la vida, así como como en los muntu [*mwèla-ngîndu*]. La vida es un continuo a través de muchas etapas Para los bantúes, no hay muerte ni resurrección; para ellos la vida es un continuo proceso de cambio (Fu-Kiau, 2001, p. 70, nuestra traducción).

Por su parte, Zapata Olivella (2010), en “Changó, el gran putas”, novela de realismo mítico a la que dedicó 20 años de investigación, define que el *muntu* vincula la comunidad de vivos y difuntos, animales, vegetales y cosas, y la fuerza que une al ser humano con su ascendencia y descendencia. Evoca una ontología comunitaria más allá de lo humano y lo vivo, la fuerza de una ancestralidad que une antepasados y descendientes, en una temporalidad compartida. El afrocolombiano habla del *muntu* americano, para hacer referencia a una suerte de reactualización en el “Nuevo Mundo”, que trae desde la herencia africana la idea de la comunidad de vivas/os/es con sus ancestros/os/es.

El concepto implícito en esta palabra trasciende la connotación de ser humano, ya que incluye a los vivos y difuntos, así como a los animales, vegetales, minerales y cosas que le sirven. Más que entes o personas, materiales o físicos, alude a la fuerza que une en un solo nudo al humano con su ascendencia y descendencia inmersas en el universo presente, pasado y futuro (Zapata Olivella, 2010, p. 648).

La familia extendida, que ha sido base primordial de la sociedad africana, es una constelación de parientes que descienden de un ancestro fundador de referencia. Sus vínculos se trazan por lazos de *consanguinidad*, complementados por los de *conyugalidad*. La descendencia puede reclamarse por línea materna en los matrilineajes o paterna en los patrilineajes y sus miembros son tanto los parientes vivos como los muertos (Friedemann, 1995, p. 35).

En la cultura *yoruba*, en Nigeria, el individuo hace parte de un todo, lo que le acontece a él, le acontece al grupo y viceversa: ‘soy porque somos y porque somos soy’. El sistema de parentesco de la organización familiar *yoruba* se extiende de manera horizontal y vertical, e incluye a las/los/les fallecidos considerados ‘muertos-vivientes’, y a las/los/les no nacidos. El vínculo con las profundas raíces y el sentido de la obligación sagrada con las/los/les antepasados es fuerte (Iyakemi, 1996, p. 44, traducción propia).

Según Mbiti (1969) la religiosidad de las/los/les africanos es notable, penetra la vida, con lo cual lo sagrado no se separa de lo secular ni lo espiritual de lo material -como en el binarismo moderno/colonial-; la religión está donde está la/el/le africano, en todos los aspectos de la vida, ya que es el elemento más fuerte que influencia el pensamiento y la vida africana. Y como afirma Nkogo (2001), las religiones africanas se fundamentan en el teocentrismo, como en la visión cósmica de una de las civilizaciones milenarias de África, la *yoruba*.

La mayor parte de las figuras ancestrales relacionadas con los *Tshokwe* pertenecían a individuos que las usaban para homenajear espíritus personales o familiares. Tales figuras eran colocadas en santuarios personales o dentro de la casa, y los adivinos, en particular, podían conservar *tuponya* que encarnara sus espíritus tutelares, los cuales eran normalmente concebidos como figuras femeninas realizando el linaje del adivino y conceptos de fertilidad y continuidad que el adivino empleaba para descubrir las causas de varios problemas personales o sociales (fig. 21) (Jordán, 2000, p. 106, traducción propia).

Jordán (2000) describe un banco real (Figura 14) del pueblo *songo*, en la provincia de Malange en Angola. El banco tallado en madera es de una mujer sentada cuyos genitales tocan la tierra y la conecta, dice Jordán (2000, p. 109), “con la tierra y el subsuelo, el cual está simbólicamente asociado al lugar donde los antepasados residen”.

Las mujeres tienden el puente con el mundo espiritual, son médiums de las/los/les antepasados africanos, mediadoras entre estos dos mundos. Ellas acompañan la muerte, como en el caso del ritual fúnebre del

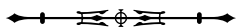




Figura 14. Banco real. Songo, Angola. Arte de los Tchokwe y pueblos emparentados. Museu Nacional de Etnologia, Lisboa. Número de Inventário: 06172 TC. Altura 34,5 cm. Madera. Foto: José Pessoa, 1993. Copyright: © DGPC. Fuente: MatrizPix (s. d. e). "Los Tshokwe aprecian los bancos cariátides en los cuales el asiento es soportado por un antepasado femenino sentado, arrodillado o de pie en una base redonda (Bastin, 1982, pp. 258-261). Otro tipo de banco figurativo apreciado por los Songo, en particular, tiene la forma de un antepasado femenino sentado con los codos en las rodillas. El ejemplo del cat. 68, pág. 93 parece sostener un cuenco, o cesto, donde el poseedor de un título se sienta. Las partes genitales de la figura son bien definidas y colocadas de tal modo que tocan el suelo. Esto refuerza la conexión con la tierra y el subsuelo, el cual está simbólicamente asociado al lugar donde los antepasados residen. En tales bancos, el antepasado femenino es el portador de un linaje importante, que, metafóricamente, hace la conexión entre un jefe sentado y la línea de predecesores y, al transportar, literalmente, al gobernante, ella resalta también, metafóricamente, su apoyo al jefe y a su pueblo" (Jordán, 2000, p. 109, traducción propia).

Lumbalú en San Basilio de Palenque -Colombia, en el cual son protagonistas (Parra-Valencia et al., 2021). Y también son quienes paren la vida. Las//los/les *baluba*⁴, los *luba*, de la familia lingüística *bantú*, cuyos descendientes habitan en el sudeste de la actual República Democrática del Congo (R. D. Congo o Congo-Kinsasa) y Zambia, formaron un 'gran estado expansivo' en el siglo XVII (Diop, 2015). Entre las/los/les *baluba* los llamados *bavid-ye* son seres espirituales, de un orden superior, tan elevado que no son considerados "como simples muertos", los primeros a quienes Dios comunicó su fuerza vital, fundadores de los clanes, con el vínculo más elevado entre los seres humanos y Dios, participan directamente de la fuerza divina (Tempels, 1945-2017, s/p, traducción propia).

Las mujeres son consideradas las médiums más eficaces en el caso de los espíritus *bavidye*⁵ y eran seleccionadas y colocadas en sitios sagrados alrededor del territorio *Luba* donde vivían en un estado cde devoción ascética con el fin de interceder en nombre de los humanos necesitados de consejo espiritual. Una notable institución de mediaunidad femenina que alcanzó el poder en la era precolonial y se prolongó durante el colonialismo hasta la década de 1989, era el título de *Mwadi* atribuido a las encarnaciones femeninas de varios reyes *Luba* fallecidos (Roberts & Roberts, 1996 citados en Herreman, 2000, p. 27, traducción propia).

Una silla real de los pueblos *luba* muestra la fuerza de la mujer y su capacidad para "contener sabiduría ancestral y bendición espiritual" (Roberts & Roberts, 1996 citados en Roberts, 2000, p. 27). Para las/los/les *luba*, "sólo el cuerpo de una mujer es lo suficientemente fuerte para contener sabiduría ancestral y bendición espiritual" (Roberts & Roberts, 1996 citados en Roberts, 2000, p. 27, traducción propia) (Figura 15).

La belleza y la contención espiritual del cuerpo femenino se expresa en el banco real *luba*.

El mestre que esculpió este banco creó un receptáculo de personificación espiritual del mismo modo que los

⁴ En la lengua de las naciones de la cuenca del Congo, el prefijo *ba* designa a las/los/les habitantes de un país. *Ba Luba*, los *luba* (Diop, 2012).

⁵ Espíritus que gobiernan el universo *luba* y habitan en lugares sagrados.

rituales de iniciación *butanda* preparan a las jóvenes Luba para el matrimonio y la maternidad. En ambos casos, los cuerpos femeninos tienen que ser 'bellos' para 'funcionar' como contenedores espirituales (Roberts & Roberts, 1996, p. 85 citados en Herreman, 2000, p. 27, traducción propia).

Las mujeres en las cosmogonías africanas movilizan el ciclo de la vida-muerte-vida. Son parteras de la vida y la muerte, y median el mundo espiritual. Podríamos decir entonces que en la cosmogonía africana y afrodiaspórica en América, las mujeres movilizan el *mntu*, la comunidad y la hermandad entre seres vivientes y la ancestralidad.



Figura 15. Banco caríátide. *Luba*. República Democrática del Congo, s. XX. Museu Nacional de Etnología, Lisboa. Número de Inventario: 05774.01 TC. Altura 42,5 cm. Madera, camándula, caracoles. Foto: José Pessoa, 1993. Copyright: © DGPC. Fuente: MatrizPix (s. d.f). "El artista de este majestuoso banco captó la esencia de las ideologías relativas a la conexión de las mujeres con el mundo espiritual" (Roberts, 2000, p. 27, traducción propia).

El arte *Luba* simultáneamente habla a muchos niveles. Cuenta historias, personifica recuerdos, activa poderes y sostiene valores estéticos, morales y espirituales. Un trono real *Luba* es un documento palpable de la historia social y de la filosofía Luba. En esta obra de arte única están imbuidos niveles de experiencia y significado que difícilmente pueden ser resumidos sólo en palabras (Roberts & Roberts, 1996 citados en Roberts, 2000, p. 27, traducción propia).

Sobre los adornos corporales como las escarificaciones, la extensión de los labios vaginales y las trenzas de las mujeres *luba*, "además de hacer el cuerpo femenino más atractivo y erótico le da la posibilidad de captar la atención y la autoridad de los espíritus" (Roberts & Roberts, 1996 citados en Roberts, 2000, p. 27).

A modo de conclusión, es de resaltar la importancia estética, espiritual, filosófica e histórica que expresan las esculturas, como aquel banco real *luba*, que nos habla del simbolismo de las mujeres en la cosmogonía de las culturas africanas, como creadoras del universo, guardianas de la fertilidad, de la descendencia y mediadoras de la ancestralidad. Los objetos de arte nos permiten una aproximación a las mujeres en la cosmogonía *kongo*, para descolonizar el género y reivindicar el cuidado, la fertilidad, la gestación y la comprensión del ciclo vida-muerte-vida que la fuerza femenina agencia.

AGRADECIMIENTOS

A las mujeres de mi familia.

REFERENCIAS

- Amadiume, I. (1987). *Male daughters, female husbands: gender and sex in an African Society*. Zed Books.
- Arocha, J. (1998). Los ombligados de Ananse. *Nómadas*, (9), 201-209. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105114273019>
- Bairrão, J. F. M. H. (2019). Mulher e verdade: onde mora pombagira cigana? *Interação em Psicologia*, 23(2), 213-220. <http://dx.doi.org/10.5380/psi.v23i02.65061>
- Barros, M., & Bairrão, M. (2015). Performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de "mulher"? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (62), 126-145. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0162p126-145>

- Bastide, R. (1974). *As Américas negras* [Tradução Eduardo Oliveira]. Difel.
- Bastin, M. (1982). *La sculpture tshokwe*. Meudon.
- Batulukisi, N. (1995). Religion des Kongo. In M. Felix (Ed.), *Art & Kongos* (pp. 45-49). Zaire Basin Art History Research Center.
- Cameron, E. (1995). *Negotiating gender: initiation arts of 'Mwadi' and 'Mukanda' among the Lunda and Luvale, Kabmpo District, North-Western Province, Zambia* [Ph.D. dissertation, University of California].
- Cameron, E. (2000). Corpos futuros: as bonecas do sudeste angolano. In F. Herreman (Org.), *Na presença dos espíritos. Arte africana do Museu Nacional de Etnologia, Lisboa* (pp. 145-153). Museum for African Art. N.Y.
- Carrier, C. (2015). *Le Papyrus Bremner-Rhind: Le livre du renversement d'apohis* (Tome 2). Maison de Vie.
- Carvalho, L. D. (2015). Picasso – As senhoritas de Avignon. *Vírus da Arte & Cia – Lu Dias Carvalho*. <https://virusdaarte.net/picasso-as-senhoritas-de-avignon/>
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-92). Siglo del Hombre.
- Collins, P. (2018). Epistemologia feminista negra. In J. Bernardino-Costa, N. Maldonado-Torres & R. Grosfoguel (Eds.), *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (pp. 152-188). Autêntica Editora.
- Costa e Silva, A. (2011). *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Nova Fronteira.
- Diop, C. (2012). *Naciones negras y cultura. De la antigüedad negroegípcia a los problemas culturales del África Negra de hoy*. Edicions Bellaterra.
- Diop, C. (2014). *A origem africana da civilização. Mito ou realidade*. Bellaterra.
- Diop, C. (2015). *Civilización y barbarie. Una antropología sin condescendencia*. Edicions Bellaterra.
- Escalante, A. (1989). Significado del Lumbalú, ritual funerario del Palenque de San Basilio. *Huellas*, (26), 11-24.
- Fanon, F. (2020). *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. Ubu Editora. <https://doceru.com/doc/se8010x>
- Felix, M. (1995). *Art & Kongos*. Zaire Basin Art History Research Center.
- Friedemann, N. (1995). Las mujeres negras en la historia de Colombia. In M. Velasques Toro (Ed.), *Las mujeres en la historia de Colombia* (pp. 32-76). Grupo Editorial Norma.
- Fu-Kiau, K. (2001). *African cosmology of the Bantu—Kôngo. Tying the spiritual knot principles of life and living*. Athelia Henrietta Press.
- Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, (92-93), 69-82. <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lesia-gonzales1.pdf>
- Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*. Editora Schwarcz S.A.
- Griaule, M. (1997). *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*. Fayard.
- Herreman, F. (Org.). (2000). *Na presença dos espíritos. Arte africana do Museu Nacional de Etnologia, Lisboa*. Museum for African Art. N.Y.
- Idowu, B. (1966). *Olodumare: God in yoruba bnelief*. Longman.
- Iyakemi, R. (1996). *Alma africana no Brasil. Os iorubás*. Editora Oduduwa.
- Janzen, J., & MacGaffey, W. (1974). *An Anthology of Kongo religion: primary texts from Lower Zaire*. University of Kansas Press.
- Jordán, M. (2000). Os Tshokwe e povos aparentados. In F. Herreman (Org.), *Na presença dos espíritos. Arte africana do Museu Nacional de Etnologia, Lisboa* (pp. 87-121). Museum for African Art. N.Y.
- Kubik, G. (1995). *Famele figure*. In G. Verswijver (Ed.), *Treasures from the Africa-Museum, Tervuren*. C. De Vries-Brouwers.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tábula Rasa*, (9), 73-101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- MacGaffey, W. (2000). *Os Kongo*. In F. Herreman (Org.), *Na presença dos espíritos. Arte africana do Museu Nacional de Etnologia, Lisboa* (pp. 35-59). Museum for African Art. N.Y.
- MacGaffey, W. (2016). Constructing a Kongo identity: scholarship and mythopoesis. *Comparative Studies in Society and History*, 58(1), 159-180. <https://doi.org/10.1017/S0010417515000602>
- MatrizPix. (s. d.a). *Estatueta Maternidade*. <http://www.matrizpix.dgpc.pt/matrizpix/Fotografias/FotografiasConsultar.aspx?TIPOESQ=4&NUNPAG=1®PAG=50&CRITERIO=&TERMOS=&NUMIINV=06182&IDFOTO=14164>
- MatrizPix. (s. d.b). *Boneca*. <http://www.matrizpix.dgpc.pt/matrizpix/Fotografias/FotografiasConsultar.aspx?TIPOESQ=4&NUNPAG=1®PAG=50&CRITERIO=&TERMOS=&NUMIINV=06180&IDFOTO=14162>



- MatrizPix. (s. d.c). *Boneca*. <http://www.matrizpix.dgpc.pt/matrizpix/Fotografias/FotografiasConsultar.aspx?TIPOPEAQ=4&NUMPAG=1®PAG=50&CRITERIO=&TERMOS=&NUMINV=06162&IDFOTO=14143>
- MatrizPix. (s. d.d). *Figura relicário "Nkisi"*. <http://www.matrizpix.dgpc.pt/matrizpix/Fotografias/FotografiasConsultar.aspx?TIPOPEAQ=4&NUMPAG=1®PAG=50&CRITERIO=&TERMOS=&NUMINV=48711+DIG&IDFOTO=95143>
- MatrizPix. (s. d.e). *Banco*. <http://www.matrizpix.dgpc.pt/matrizpix/Fotografias/FotografiasConsultar.aspx?TIPOPEAQ=4&NUMPAG=1®PAG=50&CRITERIO=&TERMOS=&NUMINV=06172&IDFOTO=14153>
- MatrizPix. (s. d.f). *Banco, vista lateral*. <http://www.matrizpix.dgpc.pt/matrizpix/Fotografias/FotografiasConsultar.aspx?TIPOPEAQ=4&NUMPAG=1®PAG=50&CRITERIO=&TERMOS=&NUMINV=05774.01+TC&IDFOTO=17995>
- Maya, L. (1997). Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533- 1810. In Instituto Colombiano de Cultura Hispánica (Ed.), *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos* (pp. 3-41). Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Mbiti, J. (1969). *African religions and philosophy*. Heinemann.
- Museo Egizio. (s. d.). Statueta della regina divinizzata Ahmose Nefertari. https://collezioni.museoegizio.it/it-IT/material/Cat_1388/?description=Statuette+della+regina+divinizzata&inventoryNumber=&title=&cgt=&yearFrom=&yearTo=&materials=&provenance=&acquisition=&epoch=&dynasty=&pharaoh=
- Nkogo, E. (2001). *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Ediciones Carena.
- Ocampo, E. (2016). Primitivismo y feminismo en el arte contemporáneo. *Arte, Individuo y Sociedad*, 28(2), 311-324. https://doi.org/10.5209/rev_ARIS.2016.v28.n2.48644
- Oyěwùmí, O. (2004). Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In J. Arapujo. *African gender scholarship: concepts, methodologies and paradigms* (pp. 1-8). Codesria.
- Parra-Valencia, L., León, E., Jaramillo, L., Galindo, D., & Fernandes, S. (2021). El Lumbalú y las mujeres tejedoras de lo espiritual y comunitario. *Revista Psicología & Sociedade*, 33, e234013. <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2021v33234013>
- Pessoa, J., & Leão, M. (1989). *O código do corpo*. In C. Moura (Ed.), *Escritos sobre a religião dos orixás* (pp. 36-62). Edusp.
- Prandi, R. (2001). *Mitologia dos Orixás*. Companhia das Letras.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Red Digital de Colecciones de Museos de España (CERES). (s. d.). <https://ceres.mcu.es/pages/Main>
- Roberts, M., & Roberts, A. (1996). Memory: Luba art and the making of history. *African Arts*, 29(1), 22-35+101-103. <http://www.jstor.org/stable/3337444>
- Roberts, M. (2000). *Seleções da África Occidental, Central e Meridional*. In F. Herreman (Org.), *Na presença dos espíritos. Arte africana do Museu Nacional de Etnologia, Lisboa* (pp. 26-27). Museum for African Art. N.Y.
- Rodrigáñez, C. (2010). *El asalto al Hades – La rebelión de Edipo*. Tamayo.
- Saha, E. (2017). *Les religions traditionnelles des Bamiléké*. Éditions L'Harmattan.
- Sàlámi, S. (1990). *A mitologia dos Orixás africanos*. Oduduwa.
- Tempels, P. (1945-2017). *Filosofia Bantu* [Tradução Marcos Carvalho Lopes]. Lovania. <http://www.aequatoria.be/tempels/FTLovania.htm>
- Thompson, R. (2011). *Flash of the spirit: arte e filosofia africana e afro-americana*. Biblioteca do Museu Afro Brasil.
- Timm, M. (1998). *Kwanyama Ovambo. Kwanyama child figures*. In E. Dell (Ed.), *Evocations of the child: fertility figures of the southern African región* (pp. 207-218). Human and Rousseau.
- Verger, P. (1992). *Artigos. Esplendor e decadência do culto de Iyâmi Osòròngà "Minha mãe a feiticeira" entre os Iorubas* (Tomo 1). Corrupio.
- Verger, P. (2018). *Orixás. Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Corrupio.
- Wikimedia Commons. (2008, sep. 21). File:KongoFemaleFigure.jpg. <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:KongoFemaleFigure.jpg#file>
- Wikimedia Commons. (2009, jan. 5). *Africa History Atlas (precolonial)*. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:African-civilizations-map-pre-colonial_es.svg
- Yassa, V. (2022). *The secret history of the tree of life*. St Shenouda Press.
- Zapata Olivella, M. (1997). *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Altamir Ediciones.
- Zapata Olivella, M. (2010). *Changó, el gran putas*. Ministerio de Cultura.



Patrimonialización de sitios con arte rupestre en Venezuela

Officially classifying Venezuelan rock art sites as protected assets

Leonardo Páez 

Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil

Resumen: Partiendo de las pocas y fallidas experiencias de activación patrimonial de sitios con arte rupestre en Venezuela, este trabajo tiene como objetivo identificar factores que han intervenido en la patrimonialización de estos espacios arqueológicos. Se asume, como parte de estos factores, el contexto ideológico y el tratamiento diacrónico de los referentes culturales amerindios por agentes políticos, los principios que rigen la lógica patrimonial y los imaginarios populares recreados en comunidades con arte rupestre. Se aplican técnicas de investigación de campo y documental, bajo la mirada del enfoque poscolonial y los estudios etnohistóricos. Finalmente, se exponen algunas consideraciones, a modo de ampliar el debate y dejar el camino abierto a estudios por venir.

Palabras clave: Patrimonio. Patrimonio arqueológico. Arte rupestre. Comunidad con arte rupestre. Venezuela.

Abstract: Starting from the few, unsuccessful experiences to classify Venezuelan rock art sites as protected assets, this article investigates factors that intervened in the official classification of these archaeological spaces. These factors include the ideological context and diachronic treatment of Amerindian cultural references by political agents, principles that govern the logic of such classification, and the popular imaginations recreated in communities where rock art is found. Field and documentary research techniques are applied, through the lens of the postcolonial approach and ethnohistorical studies. We present some considerations to broaden the debate and pave the way for future studies.

Keywords: Heritage. Archaeological heritage. Rock art. Community with rock art. Venezuela.

Páez, L. (2023). Patrimonialización de sitios con arte rupestre en Venezuela. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(2), e20220073. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0073.

Autor para correspondência: Leonardo Páez. Universidade Federal de Pelotas. Programa de Pós-graduação em Memória Social y Patrimônio Cultural. Rua Gomes Carneiro, 1 – Centro. Pelotas, RS, Brasil. CEP 96010-610 (leopaезorama@gmail.com).

Recebido em 27/10/2022

Aprovado em 13/04/2023

Responsabilidade editorial: Martijn van den Bel



INTRODUCCIÓN

Existe en Venezuela una ingente cantidad de sitios con arte rupestre (SAR)¹ cuyos orígenes se remontan, la mayoría de las veces, a tiempos anteriores al arribo europeo a América. Desde la década de 1940 diferentes gobiernos nacionales han fomentado su conservación, gestión y puesta en valor a través de la promulgación de marcos legales y, más recientemente, la creación de museos de sitio. Ello se enmarca en la llamada lógica patrimonial, actualmente impactando la manera de entender y actuar sobre los vestigios arqueológicos amerindios latinoamericanos.

En efecto, a partir de declaratorias y activaciones patrimoniales, muchos SAR han pasado a formar parte del patrimonio nacional y/o mundial. Las acciones por lo general se sustentaron en discursos establecidos por la disciplina arqueológica, a partir de los cuales se promulgaron declaratorias a SAR como Cueva de las Manos² y Colomichicó³ en Argentina, Calacala⁴ e Incamachay⁵ en Bolivia, Serra da Capivara y Pedra do Ingá⁶ en Brasil, Piedras de Tunja⁷ y Chiribiquete⁸ en Colombia, Rueda del Indio y Piedra Pintada en Venezuela⁹, Toro Muerto¹⁰ en

Perú, Cuevas de Yagul y Mitla¹¹ y Sierra de San Francisco¹² en México, Caguana¹³ en Puerto Rico, entre otros. Actualmente, siete SAR latinoamericanos están inscritos en la Lista de Patrimonio Mundial¹⁴ (Figura 1).

Sin embargo, en Venezuela las políticas de patrimonialización de SAR han sido tanto insuficientes como fallidas. Más allá del ámbito normativo legal, de los 750 SAR reportados oficialmente (Ruby de Valencia, comunicación personal, 2022)¹⁵ sólo se han concretado dos proyectos de musealización in situ: en Piedra Pintada (estado Carabobo) y Taima-Taima (estado Falcón) (Reyes Ávila, 2015; Riera, 2017; Páez, 2011, 2018, 2019). Proyectos de creación de parques arqueológicos sin ejecución se esbozaron en Pedraza (estado Barinas) y Punta Cedeño (estado Bolívar) (Vargas & Gassón, 2010; Rivas, comunicación personal, 2020), y otras experiencias de gestión comunitaria y prácticas turísticas –bajo tutela o no de entes gubernamentales– se desarrollan en SAR del municipio Átures del estado Amazonas y municipios Pedraza, Ezequiel Zamora y Antonio José de Sucre del estado Barinas¹⁶ (Figuras 2 y 3). El caso emblemático es el SAR Piedra Pintada, declarado

¹ El SAR se entiende como “. . . la extensión de terreno (superficial y subterráneo) que contiene o está relacionado con el emplazamiento rocoso en que se inscriben los motivos rupestres -pintados o grabados” (Martínez Celis, 2015, p. 95) y las demás manifestaciones del arte rupestre. Siguiendo la clasificación propuesta por Sujo Volsky (1987) para el caso venezolano, las otras manifestaciones rupestres son: ciertas huellas antrópicas horadadas en roca (puntos acoplados, cúpulas, bateñas y amoladores líticos), construcciones pétreas (alineamientos, ringleras y monolitos) y parajes naturales (piedras y cerros míticos) con connotaciones simbólicas entre comunidades amerindias actuales o documentadas etnográficamente.

² Ver UNESCO (1999).

³ Ver Ley n° 2.794, de 13 de enero de 2012.

⁴ Fuente: Strecker y Pilles (2005).

⁵ Ver SIARB (s. d.).

⁶ Fuente: IPHAN (2022).

⁷ Fuente: Groot y Martínez Celis (2014).

⁸ Ver UNESCO (2018a).

⁹ Ver República de Venezuela (1999a).

¹⁰ Ver Proyecto de Ley n° 6.914 (2020).

¹¹ Ver UNESCO (2010).

¹² Ver UNESCO (1993).

¹³ Ver Ley n° 162 (2015).

¹⁴ Ver UNESCO (2023).

¹⁵ Ruby de Valencia es la actual directora y co-fundadora del Archivo Nacional de Arte Rupestre (ANAR), institución que lleva el inventario de SAR en el país. Esta institución lleva 700 SAR registrados y codificados, mientras 50 están a la espera. Es posible que el número total sobrepase con creces el millar, aunque no haya cifras oficiales.

¹⁶ Están otras propuestas de activación patrimonial sin concreción o aún por concretar, impulsadas por entes locales gubernamentales y de Educación Superior, como el Museo del Paleoindio (2005) en torno a un SAR en el municipio Zamora del estado Miranda (Mujica Jiménez, 2011, pp. 264-267); el museo comunitario a cielo abierto en el SAR El Mestizo (municipio Miranda del estado Falcón) (Morón, 2014); y el plan La ruta de los indígenas (2008), involucrando varios SAR en el municipio El Hatillo del estado Miranda (UNESCO, 2018b).

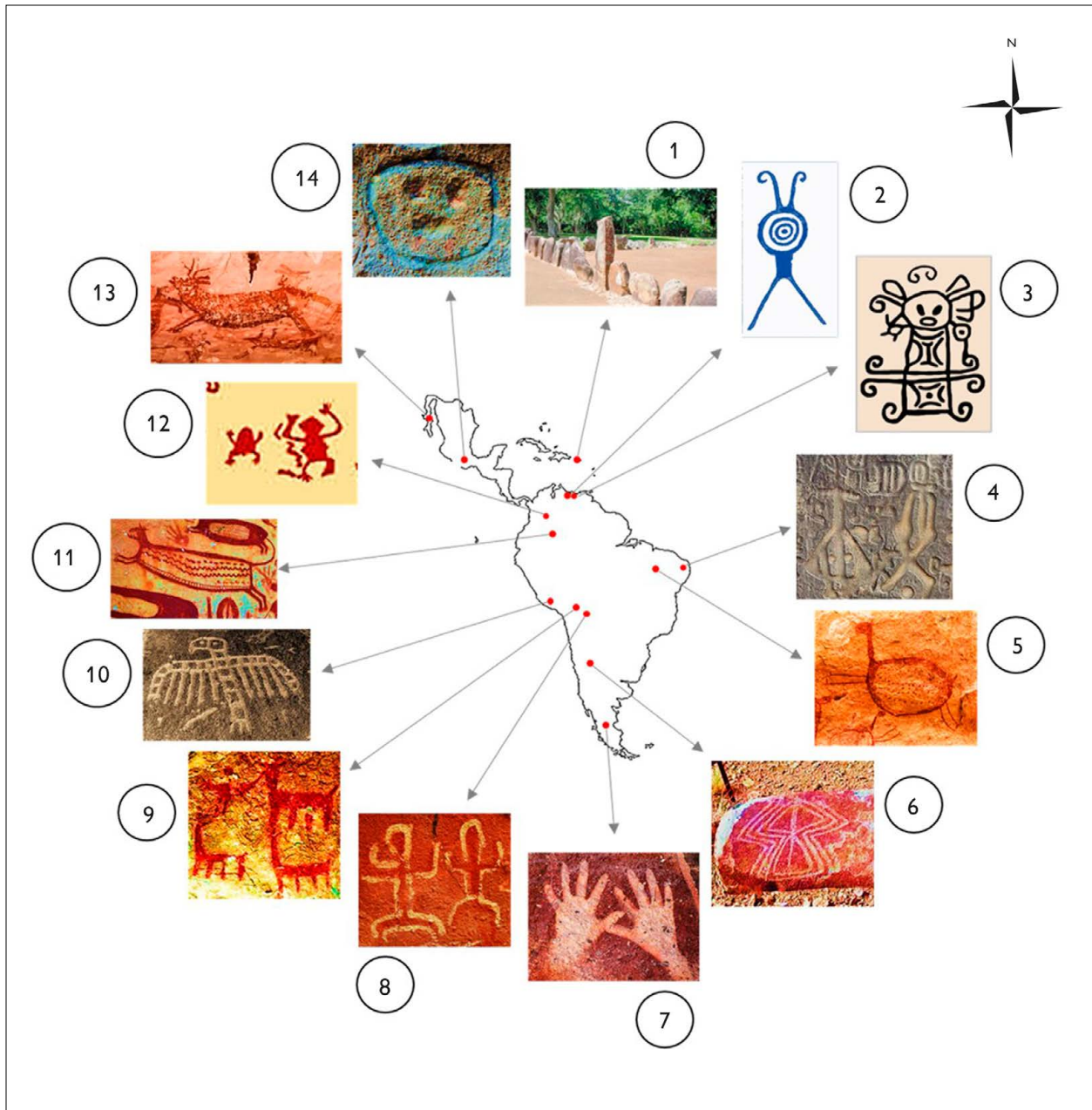


Figura 1. Ubicación aproximada de los sitios con arte rupestre mencionados con declaratoria patrimonial: 1) Caguana, Puerto Rico; 2) Rueda del Indio, Venezuela; 3) Piedra Pintada, Venezuela; 4) Pedra de Ingá, Brasil; 5) Serra da Capivara, Brasil; 6) Colomichicó, Argentina; 7) Cueva de las Manos, Argentina; 8) Incamachay, Bolivia; 9) Calacala, Bolivia; 10) Toro Muerto, Perú; 11) Chiribiquete, Colombia; 12) Piedras de Tunja, Colombia; 13) Sierra de San Francisco, México; 14) Cuevas de Yagul y Mitla. Elaboración propia sobre mapa de Latinoamérica disponible en: d-maps.com (2007-2023). Fuentes de las imágenes: 1) Jimmy Rivera, 2014 (*Licence Creative Commons*); 2) Cruxent (1949, p. 3), archivos del autor; 4) Helder da Rocha, 2002 (*Licence Creative Commons*); 5) Víctor, 1234 (*Licence Creative Commons*); 6) "Parque Arqueológico neuquino..." (2016); 7) Luigi Studio, 2014 (*Licence Creative Commons*); 8) Cristian Ordenes, 2007 (*Licence Creative Commons*); 9) Pinturas Rupestres de Cala Cala Oruro-Bolivia (2018); 10) A. Davey, 1972 (*Licence Creative Commons*); 11) Álvaro Gavidia (Revista Prosa Verso e Arte, 2020); 12) Martínez Celis y Botiva Contreras (2008, p. 13), Santarraña, 1996 (*Licence Creative Commons*); 14) Instituto Nacional de Antropología e Historia de México. Fuente: Lugares INAH (s. d.).

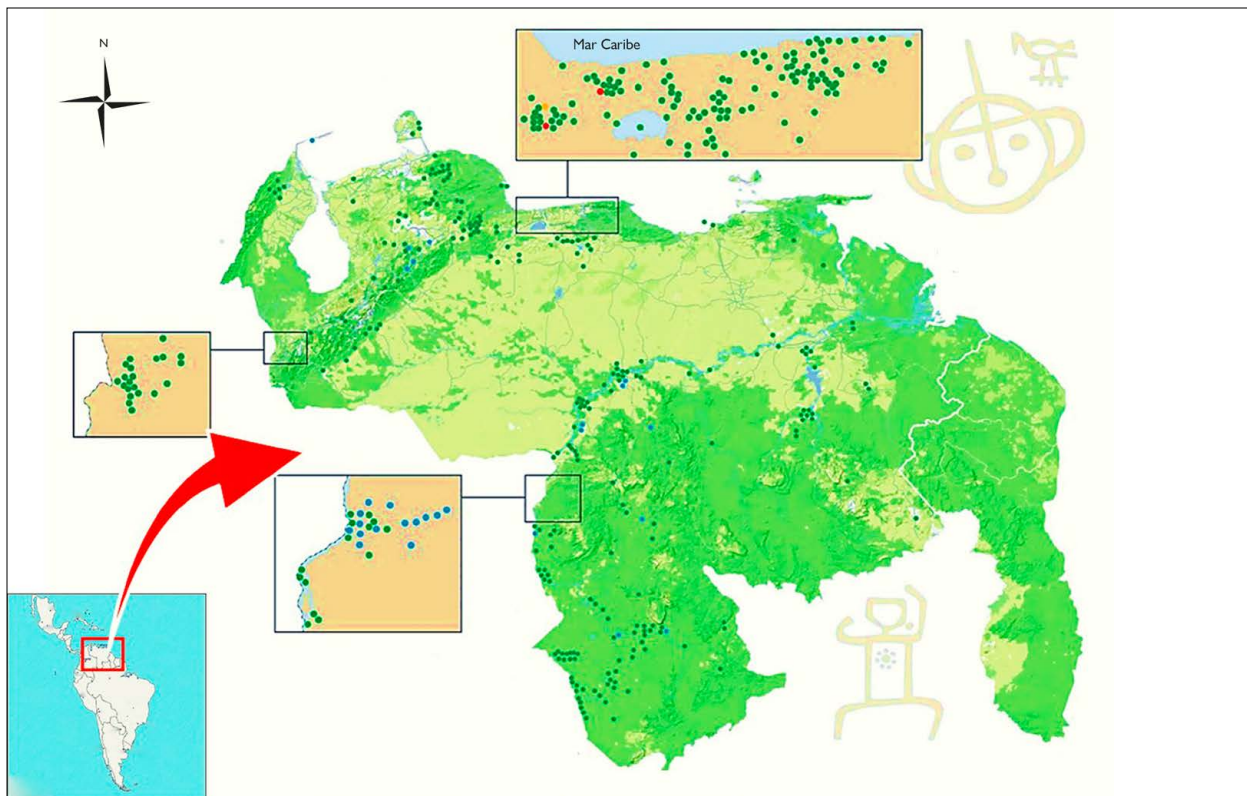


Figura 2. Mapa con la ubicación aproximada de los SAR venezolanos. Infografía de Nicolás Ramallo.

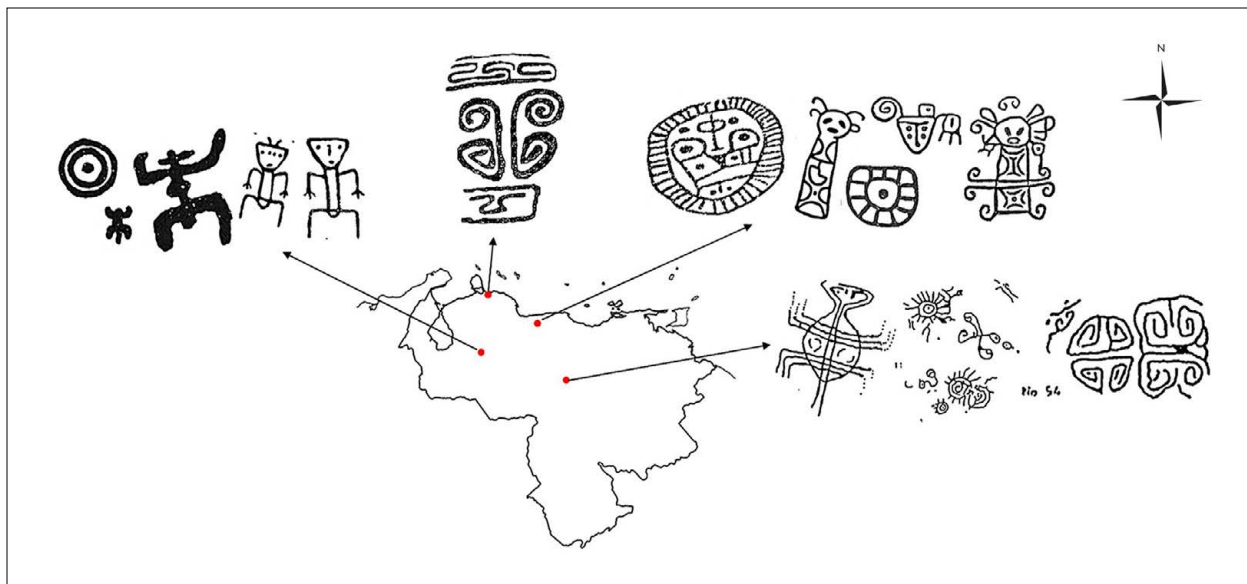


Figura 3. Ubicación aproximada de SAR con proyectos de musealización in situ y algunas de sus representaciones rupestres asociadas. De izquierda a derecha: SAR Curbatí, municipio Pedraza (fuente de los diseños: Novoa Álvarez y Costas Goberna, 1998); SAR Cucuruchú del Parque Arqueológico Taima-Taima; SAR Piedra Pintada; SAR Punta Cedeño (fuente de los diseños: Rivas, 1993). Infografía del autor.

en 1999 Bien de Interés Cultural de la Nación (República de Venezuela, 1999a; República Bolivariana de Venezuela, 2005a) y constituyéndose un museo de sitio. Bajo la dirección del Gobierno del Estado Carabobo, pasó a integrar la Red de Circuito de Museos del Estado Carabobo (Figura 4).

No obstante, en sus dos décadas de funcionamiento, Piedra Pintada ha padecido la falta de estructura física y organizativa necesarias para llevar a cabo tareas atinentes a un espacio museístico de tal naturaleza (Figura 5). Paralelo a estas deficiencias, el discurso expositivo anuncia la valoración del contexto originario de producción y uso de sus vestigios materiales. Es decir, se exaltan principalmente los hechos pretéritos –en buena medida desconocidos– y su evidencia material concomitante,

mientras se descartan posibles versiones históricas o contenidos simbólicos tradicionalmente (re)creados en las comunidades espacial e históricamente relacionadas. Se trata así de una desconexión con el contexto físico-social local, menospreciándose los imaginarios populares asociados (relatos, creencias, sentimientos, actitudes, intereses), quedando como improcedentes, inexistentes o irrelevantes en términos patrimoniales.

Todo esto, se asume, estaría detrás de la fallida activación patrimonial de Piedra Pintada. Los resultados de esta experiencia, aunado a los ínfimos intentos de patrimonialización en los otros SAR mencionados, evidencia la desconsideración histórica del Estado venezolano hacia estos vestigios arqueológicos.



Figura 4. Ubicación aproximada de museos pertenecientes a la Red de Circuito de Museos del Estado Carabobo. De izquierda a derecha: Casa Páez, Casa La Estrella y Quinta La Isabela (municipio Valencia), Quinta Villavicencio y Casa Natal de Juan José Flores (municipio Puerto Cabello) y Piedra Pintada (municipio Guacara). Todas las imágenes bajo licencia *Creative Commons* (Wikimedia Commons, s. d.) excepto Piedra Pintada cortesía de Luis Ureña (2021). Mapa por Instituto Geográfico de Venezuela Simón Bolívar (2010). Infografía del autor.

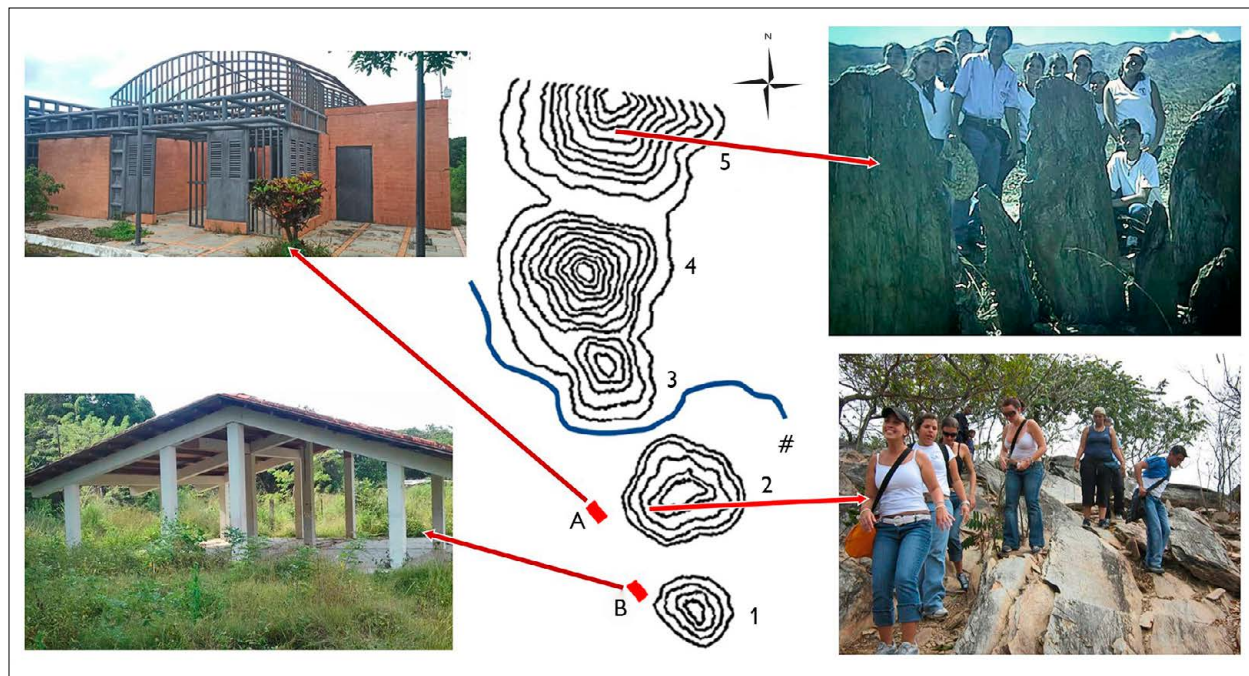


Figura 5. Croquis del SAR Piedra Pintada con la ubicación de parte de su estructura física y recorridos de visitantes por sus espacios naturales. De izquierda a derecha: Caseta de Inparques inconclusa (foto: Miguel Cazorla, 2017); Centro de Interpretación (foto: Luis Ureña, 2021); recorrido por el estribo de montaña (foto del autor, 2004); recorrido por el montículo mayor (foto del autor, 2006). Infografía del autor.

Pero también, pone al descubierto las contradicciones existentes entre el discurso patrimonial autorizado, la praxis de entes y funcionarios públicos, y los sentimientos, actitudes, creencias e intereses de los habitantes de las comunidades espacial e históricamente relacionadas¹⁷. Esta es la premisa del presente trabajo, implicando adentrarse en un asunto complejo que incide negativamente tanto en la conservación de estos bienes como en la obtención de beneficios tangibles e intangibles con su puesta en valor.

Tomando entonces esta situación como problema de investigación, el presente estudio tiene como objetivo identificar factores que inciden en la patrimonialización del arte rupestre en Venezuela. Se explora, como probables escenarios, el contexto ideológico y el tratamiento diacrónico de los referentes culturales amerindios por agentes políticos y académicos, los principios que rigen

la lógica patrimonial y los imaginarios populares que se expresan en ciertas comunidades con arte rupestre.

Desde el punto de vista teórico, este estudio se enmarca en el enfoque poscolonial, y se inscribe en el área de los estudios etnohistóricos. Se entiende que estas orientaciones permiten asumir con sentido ético un estudio desde la pertenencia al propio mundo de la vida que se investiga. Acorde con planteamientos de varios autores (Bhabha, 1994; Liebmann, 2008; Hawley, 2015; Lydon & Rizvi, 2010; McLeod, 2010; Villasmil Pineda et al., 2019), el enfoque poscolonial se entiende como valiosa herramienta para indagar las contingencias, conflictos y discontinuidades de pueblos y comunidades latinoamericanas con la modernidad y el colonialismo, intentando revelar sus implicaciones y ramificaciones al tiempo presente. Por su parte, desde la etnohistoria,

¹⁷ Desde ahora denominadas 'comunidades con arte rupestre', categoría que se definirá más adelante.

los acontecimientos del pasado se perciben como un *continuum* histórico en función de su utilidad para satisfacer las necesidades de los pueblos y comunidades latinoamericanas del presente (Boccaro, 2012; Curátola Petrocchi, 2012; Lorandi & Del Río, 1992; Nacuzzi, 1990).

A partir de estas orientaciones, se aplicaron técnicas de investigación documental. Se examinó literatura especializada sobre historiografía hispanoamericana y venezolana, patrimonio cultural, patrimonio arqueológico y arte rupestre venezolano. Asimismo, se revisaron portales Web de entes y organismos oficiales, tanto nacionales como supranacionales, y consultas a colegas investigadores de arte rupestre. Además, se utilizaron datos de campo compilados en comunidades con arte rupestre, tanto propios como de colegas investigadores. Todo ello sirvió para hilvanar el cuerpo de ideas a modo de dar respuesta al siguiente problema de investigación: ¿Cuáles son los posibles factores que intervienen en la patrimonialización del arte rupestre venezolano?

ESTADO E IDENTIDAD NACIONAL DEL ENTRE SIGLOS XIX-XX

Durante la segunda mitad de siglo XIX, las élites gobernantes de los Estados nacionales hispanoamericanos emprendieron la labor de construcción de 'identidades civilizadas'. Ello significó la colocación de referentes culturales europeos en rango de superioridad frente a los amerindios y afro-americanos (Ansaldi & Giordano, 2012, p. 75). Los grupos de poder político se suscribieron a las ideas de la llamada ciencia positivista decimonónica, tal cual se anuncia en 'Facundo' (Sarmiento, 1977 [1845]) y otras obras de ensayistas y literatos latinoamericanos de la época.

Así pues, los gobiernos fijaron el objetivo primordial de instaurar el gran proyecto civilizatorio, comenzando con inculcar el reconocimiento de una génesis nacional, con sus vicisitudes e hijos ilustres (Guerra, 2003, p. 11; Quijada, 2003, p. 289). Se crearon mitos colectivos, una memoria

histórica integrada por héroes nacionales, imágenes, cultos y relatos genésicos como símbolos de identidad común (Quijada, 2003, pp. 302-303). Se construyeron monumentos, obras plásticas, espacios públicos, panteón de próceres; se crearon celebraciones, conmemoraciones, fechas patrias y demás (Ansaldi & Giordano, 2012, p. 71).

Otra de las metas fue romper con las diferenciaciones y costumbres ubicadas fuera de lo urbano y lo europeo. Se abogó por la creación y masificación de un sistema educativo liberal que instruyera a las personas ". . . sobre sus deberes cívicos y nacionales, y de promover la estabilidad social fomentando un sentido de comunidad nacional y responsabilidad social" (Smith, 2006, p. 18)¹⁸. El punto se centró en construir una 'historia patria' exaltadora de los europeos y sus descendientes en los hechos de la conquista e independencia. Entretanto, se relegó la historia de los grupos amerindios, asumiéndose como mera curiosidad etnográfica (Harwich Vallenilla, 2003, p. 540).

En Venezuela, la primera versión oficial de la historia surgió en 1841 con el libro "Resúmen de la Historia de Venezuela", de Rafael María Baralt¹⁹. Esta obra instauró un discurso homogeneizador de la génesis nacional, vinculado con la inserción de América a la tradición greco-romana. Antes de ello, Venezuela había sido –según el discurso– un territorio poblado por grupos amerindios atrasados, sin ninguna conexión con el resto del mundo. Los habitantes americanos se consideraron incapaces de alcanzar la civilización por sí mismos, pues vivían en condición de 'barbarie' equiparable a los 'brutos'. Los de Venezuela se situaron entre los más "incultos y groseros" (Baralt, 1841, p. 125).

Durante la segunda mitad del siglo XIX, "Resúmen de la Historia de Venezuela" fue referencia importante en la enseñanza de la historia (Dorta Vargas, 2017, p. 33). Otro texto ampliamente utilizado fue el "Manual de historia de Venezuela para el uso de las escuelas y

¹⁸ Traducción del original en inglés.

¹⁹ En cooperación con Ramón Díaz en la parte de las guerras de la conquista.

colegios”²⁰ de Felipe Tejera (1875), donde la narración de los acontecimientos y hechos pasados inicia con el arribo español a las costas venezolanas (1498). Para esas fechas, los grupos amerindios eran, conforme el manual, “. . . tribus semisalvajes ó nómades, y había muchas de antropófagos que se hacían la guerra para devorarse: la mas feroz era la de los caribes que reinaban bravíos en todo el archipiélago del mar que lleva su nombre” (Tejera, 1875, p. 8).

A partir de estas consideraciones político-ideológicas, el Estado venezolano comenzaría su actuación respecto al tema patrimonial. El énfasis fue colocado en valorar referentes materiales (edificaciones, objetos, instrumentos) y culturales (historia, lengua, religión, cultura) de origen europeo. Sobre todo, se exaltaron los hechos relacionados con los héroes independentistas que lucharon en pro de la instauración de ideas y concepciones modernas. Los referentes amerindios se consideraron un escollo a superar para alcanzar estatus de nación civilizada (Meneses & Gordones, 2009, p. 16; Alvarez, 2016; Dorta Vargas, 2017, pp. 151-152).

Para comienzos de siglo XX, la historiografía oficial continuó expresando estas orientaciones. Por ejemplo, Pedro Manuel Arcaya –miembro de la Academia Nacional de la Historia²¹– dio por ciertas las descripciones que misioneros Capuchinos hicieron sobre grupos amerindios habitantes de los Llanos de la Provincia de Caracas en los siglos XVII y XVIII. Preguntándose el historiador sobre la veracidad de estas descripciones, apuntaría:

De tal manera coinciden los datos que dejamos copiados [las descripciones], con los rasgos que ha fijado la ciencia contemporánea como característicos del hombre primitivo, que ninguna ilusión es posible y hay que convenir en la veracidad de tales noticias. . . . vemos, con viva luz, el contraste del hombre primitivo con el civilizado, entre el pobre ser cuya descripción acabamos de leer y el misionero empeñado en la obra de su civilización. ¡Individualidades verdaderamente admirables estos sacerdotes! (Arcaya, 1911, p. 104).

Este manejo evolucionista de la historia marcaría el derrotero a seguir para alcanzar el anhelado grado civilizatorio. Según Laureano Vallenilla Lanz²², el ‘primitivismo’ se superaría con la inmigración de personas de ‘raza blanca’ (no-española), “. . . único medio eficaz de mejorar la raza, los hábitos y la condición moral y política de nuestro pueblo, convirtiendo en verdadera nación este repartimiento de indo-afro-hispanos” (Vallenilla Lanz, 1991, p. 5). La inmigración venía exponiéndose desde el siglo XIX (Zawisza, 1997) como vía para mejorar la identidad étnica de la población. La ‘mezcla de sangre’ en Venezuela habría sido, según, causa principal del fracaso del proyecto republicano/civilizatorio (Arcaya, 1911, pp. 254, 256). Las palabras de Arcaya son elocuentes en ese sentido:

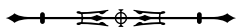
. . . las ideas importadas de gobierno libre, republicano y responsable, por más que se las tradujo en leyes escritas, fueron impotentes para modificar los instintos más antiguos del pueblo venezolano, en materia de gobierno, heredados de las razas incultas primitivas, la negra y la india (Arcaya, 1911, p. 254).

En definitiva, el intento de creación de una identidad nacional venezolana durante el entresiglos XIX-XX se desarrolló de manera excluyente, sin tomar en cuenta la experiencia social e histórico-cultural amerindia, afroamericana y criollo-mestiza (Ansaldi & Giordano, 2012, pp. 42, 71). Se trató de un proyecto hegemónico engendrado y promovido ‘desde arriba’ por clases dominantes que veían con vejación unos orígenes nacionales sin raíces europeas. Las esperanzas se agolparon en el poder de la educación y el ‘mejoramiento racial’, para crear costumbres cívicas y modernizar mentalidades. Lo importante a destacar es la repercusión que ello tendría en el tratamiento de las (in)materialidades no-europeas, pasadas y presentes, pues el proyecto decimonónico de construcción identitaria continuaría en

²⁰ Se sabe que este texto se usó en la enseñanza escolar por lo menos hasta 1913, año de su quinta edición (Tejera, 1913).

²¹ Institución fundada el 28 de octubre de 1888 por Decreto Orgánico del presidente de la República Juan Pablo Rojas Paúl (Gaceta Oficial N° 4.474). Véase Reseña Histórica (s. d.).

²² Quien fuera miembro y director de la Academia Nacional de la Historia entre 1924 y 1927 (Pino Iturrieta, 1997).



buena medida influyendo las políticas públicas del siglo XX y del XXI, como se argumentará en las próximas líneas con el caso del arte rupestre venezolano (Figura 6).

ESTADO Y BIENES ARQUEOLÓGICOS AMERINDIOS

En la década de 1870, noveles investigadores positivistas en asociación con instituciones foráneas, dieron inicio al estudio de los sitios y materiales arqueológicos amerindios venezolanos. La labor se centró en la construcción de una 'historia precolombina' con herramientas teórico-metodológicas proporcionadas por la ciencia moderna. Se perseguía también contribuir al conocimiento y el número de vestigios materiales que las 'naciones civilizadas' venían acumulando para dar respuesta al misterio del origen del hombre. Comenzó entonces a acopiarse variedad de instrumentos líticos y de concha, restos de alfarería

e, incluso, petroglifos (Ernst, 1987; V. Marcano, 1971; Meneses & Gordones, 2009; Dorta Vargas, 2017).

Sin embargo, los vestigios arqueológicos acopiados se clasificaron dentro del renglón científico, uno de los ítems utilizados para catalogar los materiales dignos de interés para la República²³. No se consideraron bienes históricos, pues la 'historia precolombina' nada aportaba para consolidar la idea moderna del Estado-nación. Incluso, muchos fueron a parar al extranjero (Díaz Peña, 2006; Meneses & Gordones, 2009), mientras que las publicaciones concomitantes se editaron fuera del país en lenguas distintas al español (Ernst, 1987; G. Marcano, 1971; Bennett, 1937; Osgood & Howard 1943; Kidder II, 1970 [1944]). En suma, no gozaron de valoración patrimonial, pensándose que aludían a un contexto temporal habitado por unos 'otros' exóticos ajenos al 'nosotros' del presente. A partir de esa categorización científica, se fundaron algunas

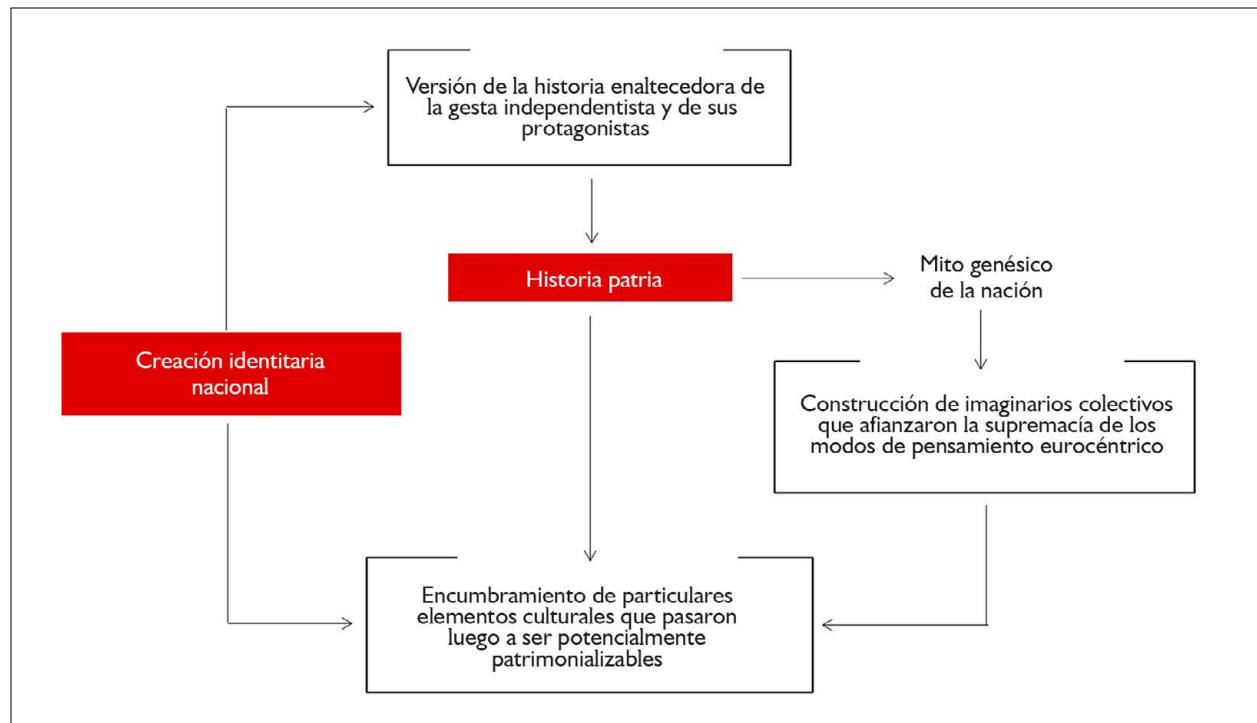


Figura 6. Esquema gráfico general del proceso decimonónico de creación identitaria nacional. Infografía del autor.

²³ Las categorías utilizadas fueron artístico, histórico y científico.

instituciones museísticas para conservarlos, estudiarlos y exhibirlos (Díaz Peña, 2006).

Esta desconsideración histórico-patrimonial comenzó a virar en 1945, a partir de la suscripción del Estado a las nuevas pautas internacionales en materia patrimonial (Massiani, 1977). En ese marco, se hicieron avances en el plano universitario y se promulgó la Ley de Protección y Conservación de Antigüedades y Obras Artísticas de la Nación²⁴, lo que permitió un mejor tratamiento y consideración del pasado amerindio. Disminuyó la sustracción de piezas arqueológicas fuera del país, a la par de incrementarse, cuantitativa y cualitativamente, las investigaciones y colecciones (Díaz Peña, 2006; Meneses & Gordones, 2009). Asimismo, aumentaron las instituciones museísticas encargadas de conservar, coleccionar, exponer y estudiar los materiales recuperados (Díaz Peña, 2006; Márquez, 2015; Morón, 2014).

A pesar de los avances, en las décadas siguientes las declaratorias patrimoniales por lo general involucraron edificaciones de los tiempos monárquico y republicano, como iglesias y residencias eclesiásticas, fortificaciones y castillos y, de manera especial, inmuebles relacionados con Simón Bolívar y demás próceres de la Independencia (Rojas, 1997). Con todo, el estatus del arte rupestre mejoró: fue incluido en el nuevo marco jurídico²⁵, elevándose también el número de publicaciones y el conocimiento de su existencia en amplios espacios del territorio nacional.

Siendo éste el panorama, en 1993 se promulgó la Ley de Protección y Defensa del Patrimonio Cultural²⁶, suponiendo una evolución en términos de la incorporación

de ciertas categorías que adecuaron la actuación del Estado y la ciudadanía en la identificación y reconocimiento de los bienes patrimoniales. Ocurrieron las primeras declaratorias patrimoniales a SAR, como Taima-Taima, Piedra Pintada, Geoglifo de Chirgua y el conjunto denominado Petroglifos de Caicara del Orinoco²⁷, proyectándose –y en algunos casos ejecutándose– la creación de museos de sitio.

Seis años después, se abrieron nuevos escenarios con la entrada en vigor de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (Asamblea Nacional Constituyente, 1999)²⁸. La nueva Carta Magna otorgó rango constitucional a cuestiones como los valores del patrimonio (artículo 99), el carácter multiétnico y pluricultural de la sociedad venezolana (preámbulo de la constitución), el reconocimiento de la igualdad y los valores de las culturas (artículos 99, 100) y los derechos de los pueblos indígenas (artículos 119-126). El patrimonio cultural pasó a definirse como el corolario de procesos históricos protagonizados por distintos pueblos y comunidades que hicieron y hacen vida en el territorio nacional. Asimismo, cobró importancia el paisaje físico-social (natural y cultural) como repositorio de elementos que otorgan relevancia al patrimonio y permiten su exaltación a partir de un régimen especial de protección, gestión y puesta en valor (Eustache Rondón, 2015, p. 111).

Acorde con el nuevo marco constitucional, en 2004 se desarrolló el I Censo del Patrimonio Cultural Venezolano, en el marco del Proyecto de Inventario del Patrimonio Cultural Venezolano (1998-2004). Su objetivo fue registrar los referentes culturales distintivos del pueblo venezolano, aquellos que le otorgan carácter multiétnico y pluricultural (Instituto del Patrimonio Cultural, 2004-2007).

²⁴ Ver: República de Venezuela (1961 [1945]).

²⁵ La Ley de Protección y Conservación de Antigüedades y Obras Artísticas de la Nación (República de Venezuela, 1961 [1945]) declaró la conformación del mapa arqueológico de la República por una junta encargada para tal fin y para “el estudio de todas las materias referentes a la mejor investigación y conservación del patrimonio arqueológico y paleontológico del país” (artículo 17). Por otro lado, el artículo 14 promulgó explícitamente la prohibición de destruir petroglifos localizados en cualquier parte del territorio nacional, acordando la remuneración a los dueños de predios contentivos de sitios y objetos arqueológicos expuestos a deterioro, en sintonía con la obligación jurídica de conservar los vestigios arqueológicos indígenas (párrafo único de ese artículo).

²⁶ Congreso de la República de Venezuela (1993).

²⁷ República de Venezuela (1999a, 1999b, 1999c respectivamente).

²⁸ Asamblea Nacional Constituyente (1999).

El protagonismo recayó en las comunidades locales, encargadas de reconocer y valorar el patrimonio desde sus sentimientos, creencias, actitudes e intereses. De sus resultados surgió el “Catálogo del Patrimonio Cultural Venezolano 2004-2007”, integrado por 336 textos contentivos de las manifestaciones culturales registradas a nivel municipal. Se otorgó así, desde lo local, relevancia patrimonial a un conjunto de (in)materialidades amerindias, buena parte de ellas relacionadas con el arte rupestre.

Posteriormente, se promulgó la normativa reguladora (República Bolivariana de Venezuela, 2005b), con lo cual las manifestaciones registradas en el Censo pasaron a integrar el Registro General del Patrimonio Cultural (RGPC). Con el RGPC los bienes registrados en el Censo se incluyeron dentro de los bienes patrimoniales declarados, pasando éstos de alrededor de mil a más de cincuenta mil. Ello significó grandes compromisos para el Estado en términos de responsabilidad jurídica (Molina Calderón, 2020, pp. 82, 86), desbordándose los límites de aplicabilidad práctica de políticas de protección y salvaguarda a estos bienes (volumen presupuestario, aptitudes técnicas, capacidad para inversión y gestión, etc.).

En 2013 se creó un nuevo sistema de registro de bienes patrimoniales, el Registro del Patrimonio Cultural (RPC) de Venezuela, el cual, sin derogar el anterior sistema RGPC, puso en práctica distintas categorías, metodologías y perspectivas (Molina Calderón, 2020, pp. 80, 92-93). Este nuevo ordenamiento supuso un retroceso en cuanto a la identificación y reconocimiento de bienes patrimoniales desde las perspectivas de las comunidades locales, pues las manifestaciones culturales inventariadas en el I Censo pasaron por un ‘segundo nivel de reconocimiento’ que despojó a muchas de su condición patrimonial.

En el año 2021 entró en vigor la Ley para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (Asamblea Nacional, 2021), en sintonía con la adhesión del país a la

Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO) de 2003 (Asamblea Nacional, 2006). Este instrumento legal establece una serie de principios importantes como la inseparabilidad entre técnicas, usos, conocimientos, expresiones y representaciones, y espacios, artefactos, objetos e instrumentos que les son inherentes (artículo 3, numeral 7); y el buen uso de espacios y objetos, el desarrollo de productos y servicios turísticos y la viabilidad a partir de procesos de definición e identificación como medidas estratégicas para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (artículos 13 y 15).

Por último, en 2022 la Comisión Permanente de Cultura y Recreación de la Asamblea Nacional de Venezuela aprobó en primera discusión la Propuesta de Ley de Reforma Parcial de la Ley de Protección y Defensa del Patrimonio Cultural (Asamblea Nacional, 2022). El objeto de este nuevo ordenamiento es adaptar la ley de 1993 al nuevo orden constitucional relacionado fundamentalmente con la promoción y salvaguardia de la identidad y valores de la venezolanidad. Sin embargo, las reformas planteadas²⁹ ajustan sobre todo la operatividad y atribuciones (autoridad, identificación, registro, actuación, etc.) del Instituto del Patrimonio Cultural como órgano rector del patrimonio cultural de la República (artículos 3, 4, 6).

En definitiva, lo antes dicho permite establecer dos etapas en la valoración y actuación del Estado venezolano sobre los SAR: 1) etapa pre-patrimonial (1870-1945), caracterizada por la cualificación científica y ahistórica de los referentes culturales amerindios y su desestimación en tanto componentes de la identidad nacional y 2) etapa patrimonial (1945-2022), distinguida por la valoración de tales referentes a partir de la concepción moderno-occidental de patrimonio, razón por la cual se crearon marcos legales y políticas públicas de gestión y administración (Figura 7). Como se verá

²⁹ Para su puesta en vigor faltaría su aprobación en segunda discusión por el órgano legislativo nacional y su publicación en la Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela.



más adelante, esta última valoración encontraría resistencias en el seno de las comunidades locales, manifiestas en contradicciones entre los principios que rigen la lógica patrimonial y los imaginarios populares recreados por las personas involucradas.

BASES TEÓRICAS DE LA PATRIMONIALIZACIÓN DEL ARTE RUPESTRE

Tal cual se ha comentado, en los últimos setenta años poco más o menos, las esferas de poder político en Venezuela vienen considerando a los sitios y materiales arqueológicos amerindios potenciales componentes del patrimonio cultural de la República. Dentro de esta categoría se inscribe el arte rupestre, acorde con marcos legales nacionales y resoluciones, cartas, acuerdos y recomendaciones de organismos supranacionales como UNESCO e *International Council on Monuments and Sites* (ICOMOS) (ICOMOS, 1990, p. 2; Smith, 2006, p. 26; Harrison, 2018, p. 1366). Declaratorias nacionales

vienen promulgando esa condición a determinados SAR venezolanos, pasando algunos a conformar, por lo menos en el papel, un valioso activo para la nación.

Esa manera de comprender el arte rupestre venezolano y de actuar sobre él, se inserta dentro de la lógica patrimonial. Siguiendo los planteamientos de Smith (2006, p. 17), la lógica patrimonial trata de un discurso basado en postulados originados entre élites e intelectuales de la Europa del siglo XIX (en especial Francia, Alemania y Gran Bretaña) que paulatinamente se impuso en las esferas de poder a escala global. Entre estos postulados destacan, según esta autora, el nacionalismo y la modernidad liberal, y, como señala Byrne (1991, pp. 273-274), la universalidad de los valores del patrimonio y el interés y preocupación innata de todos los individuos del mundo de ponerlos en práctica.

La lógica patrimonial se asienta en un razonamiento que, originaria y particularmente, utiliza la cultura material para el afianzamiento de la idea de nación (Smith, 2006, p. 17).

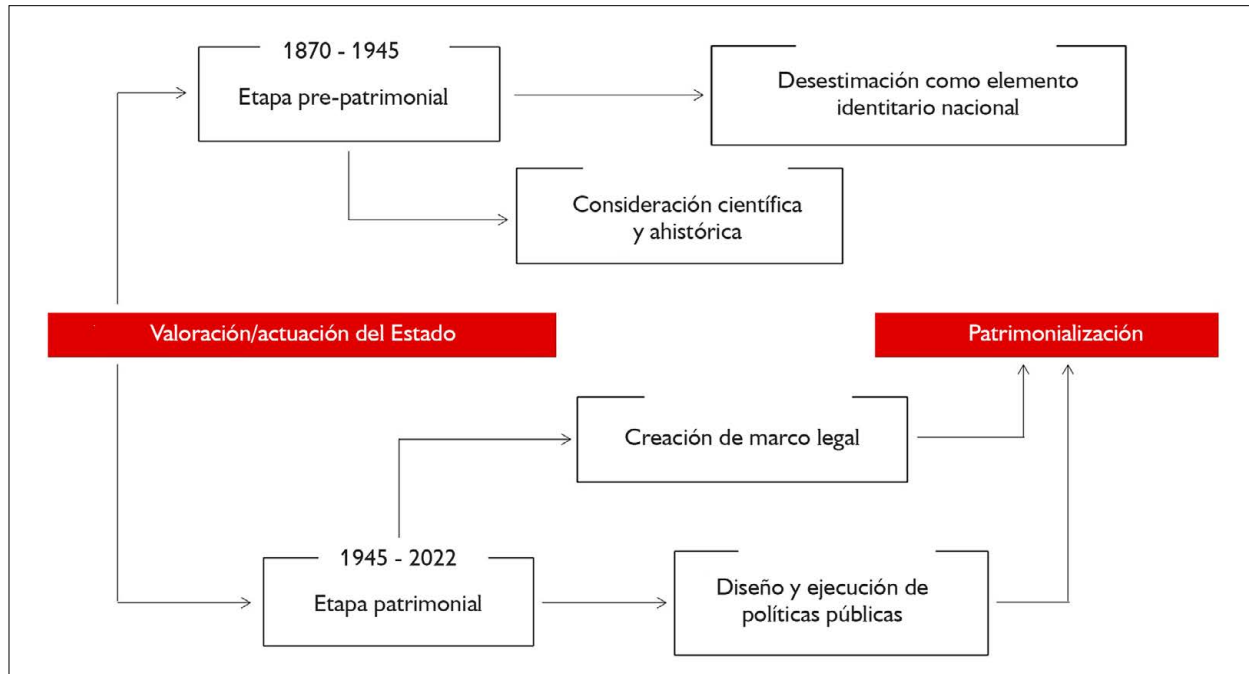


Figura 7. Esquema gráfico general etapas de valoración/actuación del Estado venezolano sobre sitios y materiales arqueológicos amerindios. Infografía del autor.

En ese sentido, es tributaria de una serie de ideas o principios moderno-occidentales que conforman lo que Smith (2006) denomina discurso patrimonial autorizado (AHD por sus siglas en inglés). Uno de estos principios es la conservación, el cual conjuga dos ideas cardinales de la epistemología positivista moderna: el paso del tiempo (temporalidad) y un mundo integrado por objetos (materialidad) (Hernández & Tresserras, 2007, p. 13). Todo ello conforma, en el caso de los llamados materiales arqueológicos, la “ética de la conservación”. . . sobre el ‘recurso arqueológico’”³⁰ (Byrne, 1991, p. 271).

Entrado el siglo XXI, la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (aprobada por UNESCO en 2003 y ratificada por Venezuela en 2006) incorporó otras formas de entender el patrimonio más allá de la materialidad del mundo y el paso del tiempo (Smith, 2006, p. 28). A partir de allí ‘el espíritu de conservar’ –o lo que es lo mismo, de ‘valorar’– se viene aplicando a referentes culturales in-materiales (tradiciones, festividades, saberes). El advenimiento del nuevo siglo trajo igualmente una nueva manera de asumir la participación sobre las cuestiones del patrimonio, aceptándose como un asunto que incumbe tanto a expertos académicos como a habitantes de comunidades locales (UNESCO, 2014, p. 24). Asimismo, el principio de conservación ahora se aplica a los sitios arqueológicos acorde con la noción ‘lugares del patrimonio’ y su imbricación con el espacio o área territorial de influencia (UNESCO, 2014, p. 14).

De modo que la gestión del patrimonio se entiende como un proceso que debe cumplir con variados objetivos y obligaciones, como conservar las íntimas relaciones con las comunidades, promover la diversidad cultural y defender los referentes culturales intangibles, entre otros (UNESCO, 2014, p. 25). Esta apertura en los fundamentos de la lógica patrimonial se inserta en el marco general del multiculturalismo, enfoque que guarda

correspondencia con el reordenamiento de las bases modernas centrado en la cohabitabilidad tolerante de lo diverso (Gnecco, 2014, p. 34).

Sin embargo, desde el enfoque poscolonial algunos autores vienen esbozando algunas objeciones al multiculturalismo. En primer lugar, los fundamentos de la corriente multicultural no socavarían las jerarquías de la modernidad, sino que establecen un tipo de convivencia que somete, normaliza e, incluso, mercantiliza la diversidad cultural (Gnecco, 2014, pp. 34-35). Es el caso de la multivocalidad en arqueología (sustentada en el relativismo multicultural) la cual alienta el entendimiento de que ciertamente existe la diferencia, pero sin descomponer “. . . el sentido hegemónico de la episteme en la cual la propia disciplina arqueológica encuentra fundamento y al que contribuye consenso” (Haber, 2014, p. 49). Es decir, la subjetividad del arqueólogo (la subjetividad colonial) se mantiene en su superioridad estatutaria, manipulando el mundo de los objetos acorde con lo que significan al mantenimiento de la diferencia colonial (Haber, 2014, p. 49). La multivocalidad en arqueología –y demás expresiones de las llamadas ‘arqueologías alternativas’– representaría entonces un subterfugio del liberalismo contemporáneo para darle continuidad a los estamentos jerárquicos de la modernidad (Gnecco, 2014, p. 37).

Haber (2014) y Gnecco (2014) coinciden en afirmar entonces que la pretensión de construir escenarios multivocales permite a la disciplina arqueológica conservar intacta su posición de poder. Para Gnecco (2014, p. 38) “. . . en el proceso multivocal la rudeza logocéntrica de la arqueología no se quebranta sino que se fortalece”. Es decir, se crean falsos privilegios a la diversidad que no hacen sino mantener el control sobre la manera de narrar las historias, de conocer el pasado. Siendo así, las descripciones e interpretaciones de los arqueólogos actuales serían las mismas que

³⁰ Traducción del original en inglés.

realizaban los arqueólogos a principios de siglo XX: “. . . los restos materiales son un medio para conocer el pasado. Un pasado que ya pasó, que está acabado, y que puede ser conocido mediante el estudio de sus ‘últimos vestigios’, los restos y las ruinas” (Haber, 2014, p. 50). La multivocalidad en arqueología seguiría entonces generando rupturas entre los sujetos y su historia, disociando los materiales del pasado con las memorias de sus herederos directos (Haber, 2014, p. 55).

De modo que el enfoque multicultural en los estudios del patrimonio relega la percepción del pasado de las comunidades locales latinoamericanas al uso y aceptación de mecanismos y representaciones proporcionadas por especialistas de la arqueología, pero también de otras disciplinas científicas como historia, antropología, museología, etc. Se trata de los mismos resultados de aquellas interpretaciones tendenciosas del tiempo de dominio luso y español en América hechas por cronistas, misioneros, letrados o filósofos (Gnecco & Ayala Rocabado, 2010, pp. 28, 30, 35, 36; Smith, 2006, p. 29). Se le da continuidad entonces a la expropiación realizada a pueblos y comunidades latinoamericanas de su propia versión de la historia, proceso que comenzó con la construcción de identidades nacionales durante el primer siglo de vida –poco más o menos– de los Estados nacionales.

En síntesis, la lógica patrimonial, tanto en sus principios decimonónicos como multiculturalistas, desarticula la diversidad, envolviéndola con una supuesta tónica democrática. Como señalan varios autores en el caso latinoamericano, la praxis patrimonial ejerce violencia epistémica y simbólica, a pesar de las nuevas miradas sobre el patrimonio y el rol protagónico que deben cumplir las comunidades locales en su representación y gestión (Menezes Ferreira et al., 2014, p. 24). Según Gnecco y Ayala Rocabado (2010, pp. 23-24), la lógica patrimonial tiende a producir el silenciamiento de los diferentes significados y valores que puede tener el patrimonio, especialmente cuando los Estados nacionales lo limitan a una sola visión del pasado entre las muchas que pueden existir (ver también

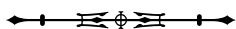
Molina, 2007, pp. 138-139). Este sería el caso de los sitios y materiales arqueológicos amerindios venezolanos, particularmente el arte rupestre.

En efecto, la patrimonialización del arte rupestre venezolano expresa la visión de mundo relativista del pensamiento occidental, la misma que fundamenta un mundo común que conecta todas las culturas mediante la imposición de términos universales (Alberti & Marshal, 2009, pp. 344, 347). Las categorías del pensamiento occidental definen las cosmovisiones nativas como metáforas o fantasías, imponiendo como sustento de la realidad el mundo físico como hecho objetivo y la ciencia como el método para revelar sus verdades incontrovertibles (Alberti & Marshal, 2009, pp. 347, 353). En Latinoamérica, estas ‘cosmovisiones nativas’ no sólo aludirían referentes vernáculos amerindios sino formas híbridadas de representaciones que se (re)crean en comunidades amerindias, campesinas, semi-rurales y urbanas.

Así pues, en el sentido aquí expuesto, los procesos de patrimonialización que viene experimentando el arte rupestre venezolano a través de marcos legales y políticas públicas de gestión y administración, activan principios y parámetros que, en buena medida, entran en contradicción con los imaginarios populares propios de las comunidades con arte rupestre. Los ejemplos que mencionaremos a continuación ilustran ese hiato entre el discurso patrimonial autorizado y las creencias, sentimientos, actitudes e intereses de las personas que habitan estas comunidades.

COMUNIDADES CON ARTE RUPESTRE E IMAGINARIOS POPULARES

El término ‘comunidad con arte rupestre’ define un tipo de comunidad que posee una relación espacial, cultural e histórica con sitios y paisajes con arte rupestre ubicados en su jurisdicción, aun sin poseer vinculación directa con sus creadores y usuarios originarios. Mayormente se enclavan en contextos donde se conservan formas híbridadas de actuar, pensar y relacionarse en el mundo,



razón por la cual suelen ser reductos de resistencia frente a los embates de la globalización, expresándose referentes culturales, algunos alejados, otros cercanos, a principios moderno-occidentales³¹. Esta comunidad puede ser amerindia, campesina, rural, semi-rural o urbana.

Las particularidades representacionales que se expresan en comunidades con arte rupestre son producto de matices surgidos de la recepción, convergencia, traducción y recreación en el tiempo de referentes culturales que influyeron y siguen influyendo en los resultados de proyectos elitistas de construcción identitaria nacional. Lo dicho por Julio César Salas en la segunda década del siglo XX ilustraría estas diacronías, mostrando la recreación de creencias religiosas amerindias imbricadas entre cultos marianos y otras advocaciones a santos católicos:

Y ni aun católicos resultaron los pobres indios, no obstante su evangelización interesada; sus viejos cultos permanecen aún latentes a través de las centurias, y el fetichismo e idolatría ancestral americana revive en estas vírgenes milagrosas de Guadalupe, Chinququirá [sic], en el Santo Cristo de la Grita y en la multitud de santos milagrosos y aun nuevas advocaciones, como la de la Mano Poderosa, Sí, los indios no son católicos, en Venezuela, ni en Perú, México y toda la América española, afirmación muy fácil de demostrar (Salas, 1919, p. 70).

La cita de Salas (1919) ilustra esas particularidades representacionales (re)creadas en comunidades locales venezolanas, entre ellas las contentivas de arte rupestre. Siguiendo lo dicho por Semán (1997, pp. 6-8), evidencia el rol esencial de la religiosidad expresado en multiplicidad de prácticas que traspasan el origen cultural de lo estrictamente católico. Alude las contradicciones y resistencias que encontraría la pretensión transformadora de las élites

gubernantes, extensible al tiempo de dominio luso y español en América, de construcción de una identidad acorde con modos de pensar y actuar propiamente europeos.

Las comunidades con arte rupestre pueden entenderse entonces como reservorio de significaciones, mediadas por la tradición. Entre estas significaciones se encontrarían las relacionadas directamente con SAR, con lo cual se entenderían también en tanto reservorio de significaciones, a modo de palimpsesto (Martínez Celis, 2015, p. 113; Páez, 2021, p. 750). Los sentidos que las comunidades otorgan pueden aludir principios amerindios relacionados con el manejo del espacio-tiempo, el vínculo y la socialidad entre humanos y no-humanos, la cosmogénesis, la etnogénesis o la ancestralidad. Así lo dejan saber reportes etnográficos en algunos pueblos y comunidades amerindias de la región del noroeste amazónico y el área de las Guayanas, cuyos ancestros habitaron buena parte del territorio hoy venezolano (Schomburgk, 1922 [1847]; Vidal, 2000; Santos-Granero, 1998; Ortiz & Pradilla, 2002; Zucchi, 2002; Wright, 2005; González Nãñez, 2007, 2020; Xavier, 2008; Hugh-Jones, 2016).

En ese sentido, vale traer a colación una trama de significación compilada en la comunidad Jivi³² de La Reforma, en el municipio Atures del estado Amazonas. Los habitantes amerindios de esta comunidad toman ciertas precauciones cuando transitan o visitan el SAR Cerro Chivato (Figura 8), como evitar comer variado, tener malos pensamientos, decir malas palabras, cazar o tener relaciones sexuales. De no acatar estas restricciones podrían ser castigados por el 'encanto', es decir, el ente inmaterial que mora el espacio, como sucedió a dos jivis que no tomaron en cuenta las precauciones, según lo compilado por César García:

³¹ En un anterior trabajo (Páez, 2020) utilizamos la noción de 'lógica campesina' para dar cuenta de estas formas de actuar, relacionarse y pensar el mundo propias de los contextos socio-culturales venezolanos alejados de los modos de vida urbana, que son donde mayormente se ubican los SAR.

³² El Jivi es uno de los 51 pueblos amerindios existentes en Venezuela, de acuerdo al "Empadronamiento de la población indígena de Venezuela" del Censo Nacional de población y vivienda de 2011 (Gobierno Bolivariano de Venezuela, 2011). Originario de los llanos de la Orinoquia colombo-venezolana, habitan ambos márgenes del Gran río desde el norte del estado Amazonas hasta las cercanías de San Fernando de Atabapo (Mizrahi Zuzolo, 2012, p. 176).



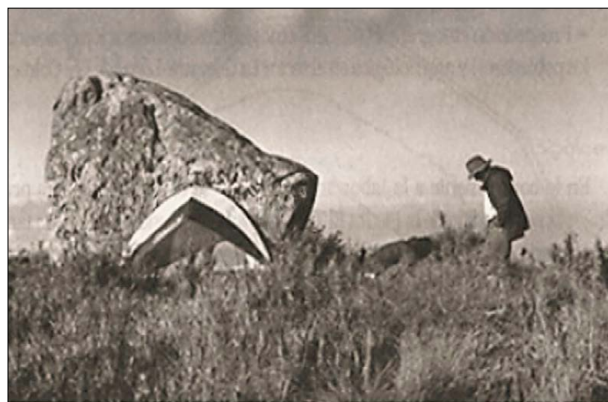
Figura 8. César García (derecha) y colaborador en SAR Cerro Chivato, municipio Atures del estado Amazonas. Foto cortesía de César García, 2012.

Cuentan los Jivis que dos indígenas fueron a cazar en esa zona y uno de ellos comió pescado y lapa y el encanto lo convirtió en venado. Luego el amigo lo mató con una flecha. El amigo cuando fue a buscar el cuerpo del venado vio que había matado al amigo. El difunto le decían cariñosamente 'Chivato' y por eso el petroglifo se llama 'Encanto de Chivato' (César García, comunicación personal, 2022)³³.

Tenemos así la recreación de una manera de entender y actuar sobre el arte rupestre que establece códigos de conducta orientadores para la sana convivencia con entes no-humanos que, según la creencia, se manifiestan en el SAR Cerro Chivato. Esta singularidad se expresa tanto en comunidades con arte rupestre amerindias como campesinas y semi-rurales, articuladas de diversas maneras con formas representacionales de origen europeo y/o afrovenezolano. Está el caso, por ejemplo, de las comunidades aldeañas a la Serranía de Nirgua (municipio Nirgua del estado Yaracuy), donde se recrean determinados comportamientos al estar/transitar por los SAR allí ubicados. De no hacerlo, las personas corren el riesgo de ser castigados por los 'aparatos',

seres inmateriales que utilizan esos espacios como 'portales' para entrar y salir de este mundo. Los SAR son entendidos por los lugareños de esa serranía como 'unideros de mundo', y transitar/estar por ellos debe tener el consentimiento de los entes que allí operan, previa solicitud (Abbate, 2012, p. 141).

Las comunidades con arte rupestre venezolanas se perfilan así como el escenario ideal para indagar imaginarios populares vinculados con SAR. Por ejemplo, en Piedra El Tambor³⁴ (municipio Sucre del estado Mérida), habitantes de ciertas comunidades campesinas aldeañas realizan prácticas religiosas de origen amerindio mixturadas con creencias católicas. Entre los materiales ofrendados en ese SAR (Figura 9) se identificaron licor dulce de caña, chimó, semillas cultivadas, cuentas de collar, estampas de santos católicos y hasta una placa conmemorativa de una misa realizada, todas vinculadas con la solicitud de favores al ente inmaterial que, según el imaginario, habita allí (Armand et al., 2000, 54, pp. 74-75).



Fotografía N° 1. Vista general de la Piedra El Tambor. Tomada por José Antonio Gil

Figura 9. SAR Piedra El Tambor, municipio Sucre, estado Mérida. Fuente: Armand et al. (2000).

³³ Datos proporcionados por César García de la Fundación Arte Ancestral (comunicación personal, 2022). Desde la década pasada García viene realizando trabajos de campo y acopiando información importante sobre sitios y comunidades con arte rupestre del municipio Atures del municipio Amazonas.

³⁴ La Piedra El tambor, por considerarse 'piedra sagrada' entre los habitantes de las comunidades aldeañas, y, posiblemente, por ser espacio de culto desde tiempos precoloniales, cabe dentro de la manifestación rupestre tipo 'piedra mítica', según la clasificación propuesta por Sujo Volsky (1987, pp. 82-101).

Véase también el caso de algunas comunidades con arte rupestre que, valiéndose de referentes católicos, desarrollaron reapropiaciones simbólicas de algunos SAR a propósito de considerarse lugares *damntopofánicos*³⁵. Tenemos el ejemplo de la comunidad La Cumaquita (municipio San Diego del estado Carabobo), donde a mediados de siglo XX se colocó un altar mariano encima de un petroglifo (Figura 10) para neutralizar la actuación de entes que podrían causar daño a los transeúntes del camino que pasa enfrente. Caso parecido ocurrió con el SAR Cueva de los Indios (municipio Monseñor Iturriza del estado Falcón), donde se instituyó en sus cercanías un lugar de culto mariano (Páez, 2020, pp. 15-17). Se trata así, siguiendo lo dicho por Moreno (2015), de acciones mediadas por la creencia en espacios donde moran entes fantasmales que causan maleficios. Para mantenerse a salvo de estos lugares, se activan entonces normas de comportamiento guiadas por concepciones católicas, las mismas utilizadas desde tiempos de dominio ibérico para intentar neutralizar formas de religiosidad amerindias³⁶.



Figura 10. Piedra 'Altar de la Virgen', SAR La Cumaquita, municipio San Diego, estado Carabobo. Foto del autor, 2010.

Tenemos así algunos ejemplos de imaginarios populares que permiten comprender la inserción de los SAR en un paisaje cultural que le otorga y otorgó significados y funcionalidad. Aunque faltan casos por mencionar, los datos siguen siendo insuficientes, pero los disponibles permiten hacer inferencias de lo que pudiera ser una riqueza representacional digna de consideración. Aquí valdría acotar la posibilidad de que algunos SAR se hayan mantenido alejados del contacto humano luego de cesado el contexto social y cultural de su producción y uso originario. Este parece ser el caso de ciertos sitios, razón por la cual pudiera pensarse que adolecieron de posteriores consideraciones/reapropiaciones simbólicas y/o funcionales, directa o indirectamente relacionadas con las comunidades actuales, capaces entonces de valoración patrimonial. Empero, aún sin descartar esa posibilidad, las evidencias parecen apuntar la excepcionalidad de tales situaciones. Es difícil atestiguar un aislamiento diacrónico de los SAR del espacio vivido de determinados grupos culturales, y, por ende, de tramas de sentido (re)creadas a propósito de la apropiación de dichos espacios.

En suma, lo aquí tratado pone en evidencia la condición de los SAR en tanto repositorios de contenidos simbólicos, tributarios de procesos histórico-culturales de larga data en contextos locales y regionales. Se asume que tales contenidos pudieran servir de sustento al afianzamiento de valores identitarios, tratándose de imaginarios populares que establecen una particular y exclusiva relación entre los SAR y las comunidades con arte rupestre asociadas. Sin embargo, tanto el discurso como la praxis patrimonial en Venezuela desestima este potencial, generándose entonces conflictos que se reflejan en los pobres resultados alcanzados con las políticas públicas ejecutadas.

³⁵ En un anterior trabajo (Páez, 2020) hemos definido la condición fatídica atribuida a ciertos SAR a partir de la noción '*damntopofanía*', neologismo que significa "... la presencia de lo siniestro y errancia por lugares malditos" (Moreno, 2015, p. 105).

³⁶ Un caso emblemático asociado directamente con SAR es el descrito en 1736 por el sacerdote jesuita Juan Rivero, cuando en 1691 unos jesuitas que iban a reactivar las misiones en el Orinoco Medio se encontraron con unos amerindios Salivas realizando ceremonias en un SAR en la confluencia de los ríos Sinaruco y Orinoco (Rivero, 1883 [1736], pp. 277-278).

ANÁLISIS, DISCUSIÓN Y CONSIDERACIONES FINALES

Lo tratado muestra un panorama, grosso modo, sobre posibles factores que inciden en la patrimonialización del arte rupestre en Venezuela. Sustentándonos en ello, se exponen algunas consideraciones a modo de ampliar el debate y dejar el camino abierto a estudios por venir.

La etapa pre-patrimonial, considerada desde 1870 hasta 1945, supuso la continuidad de políticas de silenciamiento de referentes culturales amerindios del período Colonial. Esto es importante de considerar, pues sumarían casi quinientos años de desconsideraciones por los grupos de poder que dirigieron el proyecto de vida en policía³⁷ colonial y la construcción identitaria y devenir histórico del Estado-nación.

La etapa patrimonial, considerada desde 1945 hasta nuestros días, implicó un giro de 180 grados respecto a la valoración de los referentes culturales amerindios, tanto para las elites gobernantes como la ciudadanía en general. Sin embargo, la actuación de agentes políticos demuestra las resistencias que ha tenido aceptar esa troca de significados. Las agendas burocráticas siguieron otorgando prioridad a las (in)materialidades asociadas a la llamada 'historia patria', a pesar de la promulgación y adecuación en el tiempo de un marco legal regulatorio que imponía atender el legado amerindio. El mayor estatus y mejor tratamiento puede evidenciarse comparando la estructura física y organizativa de museos y parques arqueológicos con la de cualquier edificación o monumento conmemorativo de los hechos y héroes de la gesta independentista.

En el plano social, y más concretamente en el ámbito de las regiones y localidades, la troca de significados también tiene sus resistencias. Y es que, luego de tantos siglos de "represión de la memoria pluricultural" (Quintero, 1999, p. 179), hay dificultades en aceptar una valoración de los referentes culturales amerindios acorde con la lógica

patrimonial. Con todo y que se señalan los beneficios del llamado patrimonio arqueológico para el fortalecimiento de ". . . las identidades locales, valorando las diferencias culturales regionales y ayudando al desarrollo socio-económico a través de programas educativos y turísticos" (Bonomo et al., 2010, p. 25), pareciera que tal valoración, desarrollo y consolidación identitaria, en las realidades locales venezolanas, estaría lejos de sucederse.

Es posible entonces, a partir de los planteamientos aquí esbozados, sugerir algunos elementos como causantes de estas resistencias: 1) el manejo historiográfico oficial del entresiglos XIX-XX, que afianzó la idea de una génesis nacional asociada con la 'gesta' independentista y la necesidad de construir una identidad nacional basada en concepciones moderno-occidentales; 2) la actuación de entes y funcionarios públicos, orientada por esas ideas; y 3) la persistencia de imaginarios populares tradicionalmente recreados en comunidades locales que son incompatibles con la lógica patrimonial y los discursos científico-modernos asociados.

Estos elementos estarían detrás de las pocas y fallidas experiencias de patrimonialización de los SAR en Venezuela. Es importante hacer hincapié en los discursos, pues éstos han desconsiderado y silenciado la variedad de significados y valores que pueden tener los SAR en el ámbito comunitario. Por ejemplo, el discurso arqueológico comete el error de considerarlos en tanto 'cascarón vacío' (Páez, 2020, p. 21; ver también Ribeiro, 2009, p. 157; Martínez Celis, 2015, pp. 99-100) que debe rellenarse con narrativas, algunas incluso especulativas, de un pasado ajeno a las memorias locales o a los datos etnográficos en fuentes documentales vinculados con las personas espacial e históricamente relacionadas.

De ello se desprende la necesidad de incorporar los imaginarios populares como parte de los elementos a exaltar en estos bienes culturales. Tales imaginarios, en buen grado recreados de modo inconsciente, serían capaces de ser aprehendidos aplicando técnicas y métodos

³⁷ Para la segunda mitad del siglo XVI se imponía entre los colonizadores europeos la idea de desarrollar en América el proyecto urbano que consistía en "La transformación total del indígena como un nuevo ser mediante la 'vida en policía' y la homogenización cultural . . . como proyecto regio y religioso en el Nuevo Mundo" (Suárez García, 2015, p. 134).

de las ciencias sociales como el trabajo etnográfico, la investigación histórico-documental, e, incluso, las relacionadas con la disciplina arqueológica³⁸. Se trata de una línea de investigación que parte del 'conocer' y no del 'desconocer' de las comunidades locales hacia el arte rupestre, siendo entonces el trabajo del investigador 'conocer el modo cómo se conocen'.

Vale recalcar aquí las nuevas teorizaciones del patrimonio que lo asumen no desde la razón material (un sitio, una cosa) sino como ". . . un proceso cultural o una actuación de creación de significado" (Smith & Waterton, 2013, p. 44). Ello significa que el verdadero patrimonio no es el SAR y sus materiales, sino lo que se hace en y con él. En otras palabras, son las experiencias, sentimientos, valores y recuerdos compartidos que genera. De modo que las políticas públicas de patrimonialización de SAR deberían cumplir el objetivo de lograr que las comunidades con arte rupestre reconozcan y valoricen su propio sentido del patrimonio, a partir de sus relatos, memorias, afinidades o espiritualidades. De ese modo, el SAR se transformaría ". . . en un lugar para representar, mediar y negociar el significado del pasado para el presente" (Smith & Waterton, 2013, p. 44).

Como lo plantean Menezes Ferreira et al. (2014, p. 19), los vestigios materiales del pasado, más que simbolizar el testimonio de sociedades desaparecidas, representan unidades íntimamente enlazadas con los tiempos presentes. Esto es particularmente evidente en el caso del arte rupestre venezolano. Sin duda, su permanencia material en los mismos lugares donde fueron concebidos les otorga un estatus diferencial en términos de su inserción en paisajes culturales que experimentaron transformaciones a través del tiempo, lo cual, con buen grado de probabilidad, le otorga significados y funcionalidades sociales capaces de valoración patrimonial.

El planteamiento va dirigido entonces a la necesidad de hacer un giro cualitativo, tanto en el sentido de la praxis investigativa como de las políticas públicas patrimoniales,

pues ambas esferas vienen atentando contra la permanencia de la riqueza representacional y material del arte rupestre en Venezuela. La experiencia en ese sentido concuerda con lo señalado por Cardona Machado (2016, p. 54) y Goh et al. (2019, pp. 1-3) sobre la participación de los pueblos y comunidades locales en los procesos de patrimonialización, suponiendo ello la suscripción a un nuevo discurso que por lo general entra en disonancia con los propios. De este giro pudieran venir nuevos escenarios alineados con la sostenibilidad de estos vestigios y el afianzamiento de las identidades locales venezolanas.

AGRADECIMIENTOS

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (código de financiamiento 001).

REFERENCIAS

- Abbate, L. (2012). Piedras marcadas/marcas culturales. Los petroglifos como referentes culturales. *Boletín Antropológico*, 30(84), 137-149. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=71226816003>
- Alberti, B., & Marshal, Y. (2009). Animating archaeology: local theories and conceptually open-ended methodologies. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 344-356. <https://doi.org/10.1017/S0959774309000535>
- Alvarez, A. (2016). *The Shitening Project in Venezuela, ca. 1810-1950* [Doctoral dissertation, Vanderbilt University Graduate School]. <https://ir.vanderbilt.edu/xmlui/bitstream/handle/1803/15208/Alvarez.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Ansaldi, W., & Giordano, V. (2012). Presupuestos teórico-metodológicos para el análisis socio-histórico del proceso de formación de los Estados latinoamericanos. *Revista Estudios del ISHIR*, 2(4), 42-81. <https://www.studocu.com/es-ar/document/universidad-nacional-de-quilmes/historia-latinoamericana-iv/ansaldi-giordano-presupuestos-teorico-metodologicos-para/13780549>
- Arcaya, P. M. (1911). *Estudios sobre personajes y hechos de la historia venezolana*. Tipología Cosmos.
- Armand, J., Falcón, A., & Gil, J. A. (2000). La piedra El Tambor y su connotación sagrada: una aproximación holística. *Boletín Antropológico*, 3(50), 53-78. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=71211250003>

³⁸ Se hace referencia a la aplicación del enfoque etnohistórico, del cual nos valemos en este trabajo.



- Asamblea Nacional. (2006, sep. 25). Ley Aprobatoria de la “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial entre la República Bolivariana de Venezuela y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)”. *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*, (5.822). <https://www.gacetaoficial.io/venezuela/2006-09-25-gaceta-oficial-5822>
- Asamblea Nacional. (2021, sep. 22). Ley para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*, (6.652). <https://www.asambleanacional.gob.ve/storage/documentos/leyes/ley-para-la-salvaguardia-del-patrimonio-cultural-inmaterial-20211006224858.pdf>
- Asamblea Nacional. (2022). *Propuesta de Ley de Reforma Parcial de la Ley de Protección y Defensa del Patrimonio Cultural*. <https://www.asambleanacional.gob.ve/leyes/proyecto/proyecto-de-reforma-parcial-de-la-ley-de-proteccion-y-defensa-al-patrimonio-cultural>
- Asamblea Nacional Constituyente. (1999, dic. 30). Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*, (36.860). http://www.mppp.gob.ve/wp-content/uploads/2018/05/GO-36860_constitucion3.pdf
- Baralt, R. M. (1841). *Resúmen de la Historia de Venezuela. Desde el descubrimiento de su territorio por los castellanos en el siglo XV hasta el año 1797*. Imprenta de H. Fournier y Compañía.
- Bennett, W. (1937). *Excavations at La Mata, Maracay, Venezuela* (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 36, Parte II). American Museum of Natural History. <http://hdl.handle.net/2246/129>
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge.
- Boccarda, G. (2012). ¿Qué es lo “etno” en etnohistoria? La vocación crítica de los estudios etnohistóricos y los nuevos objetos de lucha. *Memoria Americana*, 20(1), 35-52. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/MA/article/view/12196>
- Bonomo, M., Prates, L. R., Madrid, P.E. E., DiPrado, V.S., León, D. C., Angrizani, R., Pedersoli, C., & Bagaloni, V. (2010). Arqueología: conocer el pasado a través de los objetos. *Revista del Museo de La Plata*, 3(24), 16-28. <https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/466230?show=full>
- Byrne, D. (1991). Western hegemony in archaeological heritage management. *History and Anthropology*, 5(2), 269-276. <https://doi.org/10.1080/02757206.1991.9960815>
- Cardona Machado, H. (2016). De la materialidad del pasado a la legitimación del presente: arqueología y patrimonio. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 37(148), 41-61. <https://www.redalyc.org/journal/137/13748262003/html/>
- Congreso de la República de Venezuela. (1993, sep. 3). Ley de Protección y Defensa del Patrimonio Cultural. *Gaceta Oficial Extraordinaria*, (4.653).
- Cruixent, J. M. (1949). El geoglifo de la fila de Olivita. *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, 9(23), 27-30.
- Curátola Petrocchi, M. (2012). Los cinco sentidos de la etnohistoria. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 20(1), 61-78. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/MA/article/view/12199>
- d-maps.com. (2007-2023). *América Latina*. https://d-maps.com/carte.php?num_car=5113&lang=es
- Díaz Peña, N. (2006). *La colección arqueológica del lago de Valencia: documentación y nueva museología*. Fundación para la Cultura de la Ciudad de Valencia.
- Dorta Vargas, M. F. (2017). *Quimeras nacionales en tinta y papel. Imaginario de lo nacional en la Venezuela decimonónica. Una mirada a través de las revistas ilustradas (1856-1915)*. Academia Nacional de la Historia/Fundación Bancaribe para la Ciencia y la Cultura.
- Ernst, A. (1987). *Obras completas* (Tomo VI). Ediciones de la Presidencia de la República.
- Eustache Rondón, M. G. (2015). *El patrimonio cultural en el derecho venezolano* [Trabajo especial presentado para optar al título de Especialista en Derecho Administrativo, Universidad Central de Venezuela].
- Gnecco, C., & Ayala Rocabado, P. (2010). ¿Qué hacer? Elementos para una discusión. In Autores (autores-compiladores), *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina* (pp. 23-48). Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- Gnecco, C. (2014). Multivocalidad, años después. In M. C. Rivolta, M. Montenegro, L. F. Menezes & J. Nastri (Eds.), *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica* (pp. 33-46). Fundación de Historia Natural Félix de Azara.
- Gobierno Bolivariano de Venezuela. (2011). *Censo nacional de población y vivienda 2011: Empadronamiento de la población indígena de Venezuela*. Oficina de Gestión Comunicacional del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas.
- Goh, H. M., Saw, C. Y., Shahidan, S., Saidin, M., & Curnoe, D. (2019). Community heritage engagement in Malaysian archaeology: a case from the prehistoric rock art site of Tambun. *Journal of Community Archaeology & Heritage*, 6(2), 110-121. <https://doi.org/10.1080/20518196.2019.1579405>
- González Nández, O. (2007). *Las literaturas indígenas Maipure-Arawakas de los pueblos Kurripako, Warekena y Baniva del estado Amazonas*. Fundación Editorial el Perro y la Rana.



- González Nández, O. (2020). La lectura de las piedras: arte rupestre y culturas del noroeste amazónico. *Boletín Antropológico*, 38(99), 107-141. <https://www.redalyc.org/comocitar.ora?id=71263369006>
- Groot, A. M., & Martínez Celis, D. (Eds.). (2014). Reformulación del plan de manejo arqueológico de los parques museo de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC): Sede Central Tunja, Sogamoso, Villa de Leyva. *Cuadernos del Plan de Manejo Arqueológico de la UPTC*, 3, 27-31. https://issuu.com/rupestreweb/docs/tomo_3_pma_uptc
- Guerra, F. X. (2003). Introducción. In A. Annino & G.-X. Guerra (Coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX* (pp. 7-11). Fondo de Cultura Económica.
- Haber, A. F. (2014). Interculturalidad epistémica y acción política en la arqueología poscolonial. In M. C. Rivolta, M. Montenegro, L. F. Menezes & J. NASTRI (Eds.), *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica* (pp. 47-66). Fundación de Historia Natural Félix de Azara.
- Harrison, R. (2018). On heritage ontologies: rethinking the material worlds of heritage. *Anthropological Quarterly*, 91(4), 1365-1383. <https://doi.org/10.1353/anq.2018.0068>
- Harwich Vallenilla, N. (2003). La historia patria. In A. Annino & G.-X. Guerra (Coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX* (pp. 533-549). Fondo de Cultura Económica.
- Hawley, J. C. (2015). Postcolonial theory. In A. Gardner, M. Lake & U. Sommer (Eds.), *Oxford handbook of Archaeological theory* (pp. 1-12). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199567942.013.035>
- Hernández, J. B., & Tresserras, J. J. (2007). *Gestión del patrimonio cultural* (3. ed.). Editorial Ariel.
- Hugh-Jones, S. (2016). Writing on stone; writing on paper: myth, history and memory in NW Amazonia. *History and Anthropology*, 27(2), 154-182. <https://doi.org/10.1080/02757206.2016.1138291>
- International Council on Monuments and Sites (ICOMOS). (1990). *Carta Internacional para la gestión del Patrimonio Arqueológico*. https://www.icomos.org/images/DOCUMENTS/Charters/arch_sp.pdf
- Instituto del Patrimonio Cultural. (2004-2007). *Municipios Diego Ibarra - San Joaquín. Catálogos del Patrimonio Cultural Venezolano 2004-2007, CA 03-14*. Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2022). *Bens arqueológicos tombados e reconhecidos como patrimônio mundial*. <https://www.gov.br/iphan/pt-br/patrimonio-cultural/patrimonio-arqueologico/bens-arqueologicos-tombados-e-reconhecidos-como-patrimonio-mundial>
- Kidder II, A. (1970 [1944]). *Archaeology of Northwestern Venezuela*. Kraus Reprint.
- Ley nº 2.794. (2012, enero 2012). Declaración Patrimonio Cultural e Histórico al sitio arqueológico con arte rupestre "Colomichico", ubicado en el Departamento Minas. <https://argentinambiental.com/legislacion/neuquen/ley-2794-patrimonio-cultural-e-historico-al-sitio-arqueologico-arte-rupestre-colomichico/>
- Ley nº 162. (2015). Ley Especial para la Promoción, Fortalecimiento y Desarrollo del Centro Ceremonial Indígena de Caguana en Utuado, Puerto Rico. <https://www.lexjuris.com/lexlex/Leyes2015/lexl2015162.htm>
- Liebmann, M. (2008). Introduction: the intersections of archaeology and postcolonial studies. In M. Liebmann & U. Z. Rizvi (Eds.), *Archaeology and the postcolonial critique* (pp. 1-20). Altamira Press.
- Lorandi, A. M., & Del Río, M. (1992). *La etnohistoria: etnogénesis y transformaciones sociales andinas*. Centro Editor de América Latina.
- Lugares INAH. (s. d.). *Cuevas de Mitla y Yagul, Patrimonio Mundial desde 2010*. <https://lugares.inah.gob.mx/es/inicio/patrimonio-mundial.html>
- Lydon, J., & Rizvi, U. Z. (2010). Introduction: postcolonialism and archaeology. In Autores (Eds.), *Handbook of Postcolonial Archaeology* (pp. 17-33). Walnut Creek, Left Coast Press INC.
- Marcano, G. (1971). *Etnografía precolombina de Venezuela*. Universidad Central de Venezuela.
- Marcano, V. (1971). Resumen de las exploraciones practicadas por la comisión de antropología. In G. Marcano, *Etnografía precolombina de Venezuela* (pp. 349-352). Universidad Central de Venezuela.
- Márquez, M. (2015). *Museoshistoria-PP-Formato cronología general-Museos*. https://www.academia.edu/31227196/MUSEOSHISTORIA-PP-Formato_cronologia_general-Museos_MauryMarquez2015.pdf
- Martínez Celis, D., & Botiva Contreras, A. (2008). *Exposición: Arte rupestre. Parque arqueológico de Facatativá. Patrimonio cultural, memoria e identidad*. <https://www.facatativateamo.com/pdf/EXPOSICION-ARTE-RUPESTRE.pdf>
- Martínez Celis, D. M. (2015). *Lineamientos para la gestión patrimonial de sitios con arte rupestre en Colombia como insumo para su apropiación social*. Ministerio de Cultura de Colombia.
- Massiani, F. A. (1977). *La política cultural en Venezuela*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- McLeod, J. (2010). *Beginning Postcolonialis* (2. ed.). Manchester University Press.

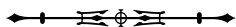
- Meneses, L., & Gordones, G. (2009). *De la arqueología en Venezuela y de las colecciones arqueológicas venezolanas. Propuesta para la construcción de la Red de Museos de Historia de Venezuela*. Fundación Centro Nacional de Historia.
- Menezes Ferreira, L., Montenegro, M., Rivilta, M. C., & Natri, J. (2014). Arqueología, multivocalidad y activación patrimonial en Sudamérica. "No somos ventrílocuos". In Autores (Eds.), *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica* (pp. 15-46). Fundación de Historia Natural Félix de Azara.
- Mizrahi Zuzolo, E. (2012). *La cultura física de la población indígena "jivi" del estado Amazonas de Venezuela, a través de la reconstrucción histórica-oral* [Tesis doctoral, Universidad de León]. https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/cultura_fisica.pdf
- Molina, L. E. (2007). La conservación del patrimonio cultural en Venezuela: nuevas oportunidades a partir de 1999. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 13(3), 129-141. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-64112007000300009
- Molina Calderón, C. (2020). Censo y RPC-Venezuela: dos sistemas de identificación paralelos para la protección legal del Patrimonio Cultural venezolano. *E-rph – Revista Electrónica de Patrimonio Histórico*, (25), 78-97. <http://hdl.handle.net/10481/64847>
- Moreno, D. (2015). *Aproximación hermenéutica a una simbólica de lo siniestro en la leyenda fantástica de la llanura venezolana*. Coordinación de Área de Estudios de Postgrado de la Universidad Nacional Experimental Ezequiel Zamora.
- Morón, C. (2014). Petroglifos Los Santos-El Mestizo, estado Falcón, Venezuela: Propuesta anarquista de gestión comunitaria de un museo a cielo abierto. *Bacoa*, 4(8), 18-39.
- Mujica Jiménez, A. (2011). Visión ideológica de los medios impresos sobre los petroglifos prehispánicos. *Investigación y Postgrado*, 26(1), 249-273. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-00872011000100011
- Nacuzzi, L. R. (1990). El aporte de la etnohistoria al estudio de la arqueología de Patagonia. *Runa*, 19(1), 161-175. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/4277>
- Novoa Álvarez, P., & Costas Goberna, F. J. (1998). *Arte rupestre del estado Barinas*. Fondo Editorial Municipal de la Alcaldía de Barinas.
- Ortiz, F., & Pradilla, H. (2002). *Rocas y petroglifos del Guainía. Escritura de los grupos arawak-maipure*. Fundación Etnollano, Museo Arqueológico de Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Osgood, C., & Howard, G. (1943). *An Archaeological survey of Venezuela*. Yale University Press.
- Páez, L. (2011). Piedra Pintada y la gestión sustentable del patrimonio arqueológico. *Tacarigua Rupestre*. <https://tacariguarupestre.blogspot.com/2011/04/piedra-pintada-y-la-gestion-sustentable.html>
- Páez, L. (2018). Piedra Pintada y la musealización del patrimonio arqueológico venezolano. *Anais da Semana dos Museus da UFPEL*, 2, 70-78. https://www.academia.edu/49616939/Piedra_Pintada_and_La_Musealizaci%C3%B3n_Del_Patrimonio_Arqueol%C3%B3gico
- Páez, L. (2019). *Patrimonialización de los sitios arqueológicos de la región del lago de Valencia (Venezuela). El caso del Paisaje con Arte Rupestre del Área Noroccidental Tacariguense* [Disertación de maestría, Universidad Federal de Pelotas]. <https://wfp.ufpel.edu.br/ppgmp/files/2022/09/TesisMaestriaUFPEL-jul2019-Leonardo-Paez.pdf>
- Páez, L. (2020). La damntopofanía en el arte rupestre o la antinomia lógica campesina/patrimonio cultural. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 15(3), e20190146. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0146>
- Páez, L. (2021). *Etnohistoria del arte rupestre tacariguense: producción, uso y función de los petroglifos de la región del lago de Valencia, Venezuela (2450 a.C.-2008 d.C.)*. Ediciones Dabánatà, Universidad de Los Andes. <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/47672>
- Parque Arqueológico neuquino podría ser declarado Patrimonio de la Humanidad. (2016, jun. 26). *El Patagónico*. <https://www.elpatagonico.com/parque-arqueologico-neuquino-podria-ser-declarado-patrimonio-la-humanidad-n1494476>
- Pino Iturrieta, E. (1997). Laureano Vallenilla Lanz. *Diccionario de Historia de Venezuela*. <https://bibliofep.fundacionempresasolar.org/dhv/entradas/v/vallenilla-lanz-laureano-jose/>
- Pinturas Rupestres de Cala Cala Oruro-Bolivia [Usuario]. (2018, nov. 11). Puntual Rupestres..!!! [Foto]. Facebook. <https://www.facebook.com/Pinturas-Rupestres-de-Cala-Cala-Oruro-Bolivia-335604940550289/photos/335605317216918>
- Proyecto de Ley nº 6.914*. (2020). Proyecto de ley que declara de interés nacional la postulación del Complejo Arqueológico Toro Muerto como Patrimonio Mundial De La Humanidad ante la UNESCO. https://leyes.congreso.gob.pe/Documentos/2016_2021/Proyectos_de_Ley_y_de_Resoluciones_Legislativas/PL06914-20210112.pdf
- Proyecto de Reforma Parcial de la Ley de Protección y Defensa al Patrimonio Cultural*. (2022). Asamblea Nacional. <https://www.asambleanacional.gob.pe/leyes/proyecto/proyecto-de-reforma-parcial-de-la-ley-de-proteccion-y-defensa-al-patrimonio-cultural>
- Quijada, M. (2003). ¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano. In A. Annino & G.-X. Guerra (Coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX* (pp. 287-315). Fondo de Cultura Económica.



- Quintero, M. P. (1999). Patrimonio, memoria, identidad cultural y educación en Venezuela: Nación pluricultural. In *VIII Encuentro Regional ICOFOM LAM 99. Museología, Filosofía e Identidad en América Latina y el Caribe*.
- República Bolivariana de Venezuela. (2005a, jul. 22). Declaratoria N° 003-2005, por la cual se declara Bien de Interés Cultural cada una de las manifestaciones culturales tangibles e intangibles registradas en el I Censo del Patrimonio Cultural 2004-2005. 20 de febrero de 2005. *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*, (38.234). <https://rpc-venezuela.gob.ve/rpc/archivos/VE-IPC-00003220160204100547-BIC38234.pdf>
- República Bolivariana de Venezuela. (2005b, jul. 27). Providencia Administrativa N° 012/05 del 30 de junio de 2005 que dicta el Instructivo que Regula el Registro General del Patrimonio Cultural Venezolano y el Manejo de los Bienes que lo Integran. *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*, (38.237). https://pandectasdigital.blogspot.com/2019/05/gaceta-oficial-de-la-republica_765.html
- República de Venezuela. (1961 [1945, ago. 15]). Ley de Protección y Conservación de Antigüedades y Obras Artísticas de la Nación. *Gaceta Oficial de los Estados Unidos de Venezuela*, (21.787).
- República de Venezuela. (1999a, ene. 29). Resolución N° 007-98 de 1998, por la cual se declara Bien de Interés Cultural de la Nación al Complejo Arqueológico Piedra Pintada. 6 de noviembre de 1998. *Gaceta Oficial de la República de Venezuela*, (5.299).
- República de Venezuela. (1999b, ene. 29). Resolución N° 009-98 de 1998, por la cual se declara Bien de Interés Cultural de la Nación al Geoglifo de Chirgua. 6 de noviembre de 1998. *Gaceta Oficial de la República de Venezuela*, (5.299).
- República de Venezuela. (1999c, ene. 29). Resolución N° 008-98 de 1998, por la cual se declara Bien de Interés Cultural de la Nación a los Petroglifos de Caicara del Orinoco. 6 de noviembre de 1998. *Gaceta Oficial de la República de Venezuela*, (5.299).
- Reseña Histórica. (s. d.). *Historia de la Academia Nacional de la Historia*. <https://www.anhvenezuela.org.ve/resena-historica/>
- Revista Prosa Verso e Arte. (2020, sep. 27). Chiribiquete: Amazônia abriga a "Capela Sistina" da pintura rupestre. <https://www.revistaprosaversoarte.com/chiribiquete-amazonia-abriga-a-capela-sistina-da-pintura-rupestre/>
- Reyes Ávila, A. M. (2015). El valor simbólico-significativo como determinante en los procesos de conservación del patrimonio arqueológico y paleontológico, ejemplificado en el caso de Taima Taima. *Boletín Antropológico*, 33(89), 89-103. <https://www.researchgate.net/publication/280567682>
- Ribeiro, L. (2009). Sobre pinturas, gravuras e pessoas – ou os sentidos que se dá à arte rupestre. *Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas*, 11-12(20-21), 157-182.
- Riera, E. (2017). *Desvalijan el Museo Arqueológico Taima Taima*. Institutional Assets and Monuments of Venezuela (IAM Venezuela). <https://iamvenezuela.com/2017/09/desvalijan-el-museo-arqueologico-taima-taima/>
- Rivas G., P. J. (1993). Estudio preliminar de los petroglifos de Punta Cedeño, Caicara del Orinoco, Estado Bolívar. In F. Fernández & R. Gassón (Eds.), *Contribuciones a la arqueología regional de Venezuela* (pp. 165-197). Fondo Editorial Acta Científica Venezolana Caracas.
- Rivero, J. (1883 [1736]). *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Imprenta de Silvestre y Compañía.
- Rojas, R. A. (1997). Patrimonio histórico y artístico de la Nación. *Diccionario de Historia de Venezuela de la Fundación Polar*. <http://bibliofep.fundacionempresasolar.org/dhv/entradas/p/patrimonio-historico-y-artistico-de-la-nacion/>
- Salas, J. C. (1919). *Civilización y barbarie. Estudios sociológicos americanos*. Talleres Gráficos Lux.
- Santos-Granero, F. (1998). Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazonia. *American Ethnologist*, 25(2), 128-148. https://repository.si.edu/bitstream/handle/10088/18146/stri_1998_Writing_History_into_the_Landscape_American_Ethnologist.pdf
- Sarmiento, D. F. (1977 [1845]). *Facundo*. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Schomburgk, R. M. (1922 [1847]). *Travels in British Guiana 1840-1844* (Vol. I). Published by Authority British Guiana.
- Semán, P. (1997). Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana. *Nueva Sociedad*, (149), 130-145. <https://nuso.org/articulo/religion-y-cultura-popular-en-la-ambigua-modernidad-latinoamericana/>
- Smith, L. (2006). *Uses of heritage*. Routledge.
- Smith, L., & Waterton, E. (2013). *Heritage, communities and archaeology*. A&C Black.
- Sociedad de Investigación del Arte Rupestre de Bolivia (SIARB). (s. d.). *Incamachay-Pumamachay, Chuquisaca*. <http://siarb-bolivia.org/incamachay-pumamachay-chuquisaca/>
- Strecker, M., & Pilles, P. J. (2005). Administration of parks with rack art: a symposium and workshop in Jujuy Argentina December 2003. *Conservation and Management of Archaeological Sites*, 7(1), 52-55. <http://dx.doi.org/10.1179/135050305793137585>
- Suárez García, C. J. (2015). El urbanismo humanista y la "policía española" en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVI. *Topoi*, 16(30), 127-156. <https://doi.org/10.1590/2237-101X016030005>



- Sujo Volsky, J. (1987). Acerca de lo arqueológico en el estudio de los petroglifos. In R. Valencia & J. Sujo Volsky (Eds.), *El diseño en los petroglifos venezolanos* (pp. 71-143). Fundación Pampero.
- Tejera, F. (1875). *Manual de historia de Venezuela para el uso de las escuelas y colegios*. Imprenta Federal.
- Tejera, F. (1913). *Manual de historia de Venezuela para el uso de las escuelas y colegios* (5. ed. corregida y aumentada hasta el año de 1900). L. Puig Ros & Parra Almenar.
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). (1993). *Pinturas rupestres de la Sierra de San Francisco*. <https://whc.unesco.org/es/list/714#top>
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). (1999). *Cueva de las Manos, Río Pinturas*. <https://whc.unesco.org/en/list/936>
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). (2010). *Cuevas prehistóricas de Yagul y Mitla en los Valles Centrales de Oaxaca*. <https://whc.unesco.org/es/list/1352#top>
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). (2014). *Gestión del patrimonio cultural* (Colección de manuales de referencia sobre el Patrimonio Mundial). UNESCO/ICROM/ICOMOS/UICN. <http://whc.unesco.org/document/130490>
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). (2018a). *Cuatro nuevos sitios inscritos en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO*. <https://es.unesco.org/news/cuatro-nuevos-sitios-inscritos-lista-del-patrimonio-mundial-unesco-1>
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). (2018b). *Proyecto de ruta de petroglifos en El Hatillo, Venezuela, busca cambiar destino del municipio*. <http://www.lacult.unesco.org/noticias/showitem.php?lg=1&id=1789>
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). (2023). *World Heritage List*. <https://whc.unesco.org/?cid=31&lother=es&cid=31&lother=es&&mode=table&order=region>
- Vallenilla Lanz, L. (1991). Notas al margen de la Proclama del 5 de julio de 1902. Primeras reflexiones sobre el tema del Cesarismo Democrático. In Autor, *Cesarismo democrático y otros textos*. Biblioteca Ayacucho.
- Vargas, J., & Gassón, R. (2010). Conflicto y consenso en el estudio, valoración y puesta en uso del patrimonio arqueológico del municipio Pedraza, estado Barinas, Venezuela. *International Journal of South American Archeology*, 6, 6-14. <http://ijsa.syllabapress.us/issues/articles/ijsa00034/>
- Vidal, S. M. (2000). The arawak sacred routes of migration, trade, and resistance. *Ethnohistory*, 47(3-4), 635-667. <https://doi.org/10.1215/00141801-47-3-4-635>
- Villasmil Pineda, M. Á., Cabarcas Bolaños, J. M., Vallejo Molina, R. D., Soto Urrea, W. H., & Ramírez Téllez, A. R. (2019). El "post" y el "trans" como estructuras constitutivas de la cultura: hacia una perspectiva errática de la vida humana. *Signos*, 40(2), 112-125. <http://dx.doi.org/10.22410/issn.1983-0378.v40i2a2019.2366>
- Wikimedia Commons. (s. d.). *Picture of the day*. https://commons.wikimedia.org/wiki/Main_Page
- Wright, R. M. (2005). *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Mercado de Letras, Instituto Socioambiental.
- Xavier, C. C. L. (2008). *A cidade grande de Napirikoli e os petroglifos de Içana: uma etnografia de signos baniwa* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. <https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/handle/bvs/540>
- Zawisza, L. (1997). Colonia Tovar. *Diccionario de Historia de Venezuela*. <http://bibliofep.fundacionempresasolar.org/dhv/entradas/c/colonia-tovar/>
- Zucchi, A. (2002). A new model of the Northern Arawakan expansion. In J. Hill & F. Santos-Granero (Eds.), *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture areas in Amazonia* (pp. 199-222). University of Illinois Press.





MEMÓRIA

As prescrições de Fernando Mendes para a Água de Inglaterra

Fernando Mendes' prescriptions for English Water

Amanda Peruchi 

Universidade de São Paulo. São Paulo, São Paulo, Brasil

Resumo: A Água de Inglaterra foi um dos medicamentos mais populares na terapêutica do paludismo em diversos países europeus entre a segunda metade do século XVII e princípios do século XIX. Em Portugal, a sua introdução deveu-se ao rei D. Pedro II e ao médico português Fernando Mendes, autor do primeiro texto em língua portuguesa a divulgar esse preparado. Tal escrito, junto de uma receita da Água de Inglaterra e algumas instruções para o seu emprego, foi publicado na obra "Correção dos abusos" (Azevedo, 1690), sob o título de "Instruções a quem houver de usar da água de Fernão Mendes, Médico da Câmara de suas Majestades Britânicas". Com o intuito de facilitar o acesso a esse conjunto documental e torná-lo mais conhecido, este artigo traz uma edição atualizada, acompanhada de um pequeno estudo introdutório, desses três escritos em língua portuguesa sobre a denominada água inglesa.

Palavras-chave: Água de Inglaterra. Fernando Mendes. Portugal. Século XVII.

Abstract: "English Water" was one of the most popular treatments for malaria in several European countries from the mid-seventeenth century to the early 1800s. It was introduced to Portugal via Dom Pedro II and the Portuguese doctor Fernando Mendes, who wrote the first text published in Portuguese to mention this preparation. This text, together with a recipe for English Water and some instructions for its use, appeared in "Correção dos Abusos [Correction of Abuses]" (Azevedo, 1690), under the title "Instructions for those who must use the water of Fernão Mendes, Chamber Physician to their British Majesties". This article presents an updated edition of this set of documents in order to facilitate access and expand knowledge of this resource, along with a small introductory study of these three writings in Portuguese on English Water.

Keywords: English Water. Fernando Mendes. Portugal. Seventeenth century.

Peruchi, A. (2023). As prescrições de Fernando Mendes para a Água de Inglaterra. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(2), e20220061. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0061

Autora para correspondência: Amanda Peruchi. Universidade de São Paulo. São Paulo, São Paulo, Brasil (amandaperuchi@outlook.com).

Recebido em 23/08/2022

Aprovado em 10/01/2023

Responsabilidade editorial: Márcio Henrique Couto



UM MEDICAMENTO INGLÊS FEITO POR E PARA PORTUGUESES

Em Portugal de 1681, às mãos do rei D. Pedro II (1648-1706) chegou um pequeno folheto enviado da Inglaterra: as “Reflexões sobre a virtude da água” (Figura 1). Redigida em língua portuguesa, tal publicação buscava elucidar as “muitas prerrogativas e vantagens” de um medicamento – então de composição secreta¹ – no tratamento do paludismo². De acordo com o autor das “Reflexões”, se fosse comparado a todos os outros que vinham sendo empregados contra o paludismo, esse era um “remédio, primeiro, mais geral, segundo, mais eficaz, terceiro, menos molesto e quarto, mais seguro” (Mendes, 1690, pp. 289-290).

O panfleto era assinado pelo médico Fernando Mendes (1645-1724). Nascido na cidade portuguesa de Trancoso, na região da Beira Alta, no ano de 1645, Mendes era de origem judaica e, provavelmente, como uma forma de fugir da Inquisição em seu país, optou por estudar na França (Saldanha, 1970). Em julho de 1666, matriculou-se na Faculdade de Medicina de Montpellier, onde obteve o grau de bacharel, licenciado e doutor em medicina. Três anos depois de concluir os seus estudos, Mendes deixou a cidade francesa e mudou-se para Londres, onde permaneceu até o seu falecimento – em 26 de dezembro de 1724. Na Inglaterra, o português foi médico das majestades britânicas, particularmente da rainha D. Catarina de Bragança (1638-1705), filha do rei português D. João IV (1604-1656)³ e irmã de D. Pedro II, para quem as ditas “Reflexões sobre a virtude da água” teriam sido remetidas (Dias, 2012, p. 18).

Na Real Câmara Britânica, Fernando Mendes trabalhou com muitos dos considerados melhores médicos, cirurgiões e boticários europeus daquele tempo. Um dos mais conhecidos

deles, certamente, foi o boticário Robert Talbor (1642-1681), famoso por tratar as febres intermitentes do monarca inglês Carlos II (1630-1685) com uma composição secreta. Tal boticário era natural de Cambridge e por lá exerceu o seu ofício após completar os seus estudos de aprendiz; sua ambição, porém, pelo que temos notícias, ia muito além do exercício de boticário: era investigar a natureza e encontrar a cura para as doenças (Keeble, 1997, p. 287). Em 1668, Talbor se estabeleceu em Essex, um distrito costeiro de baixa altitude na Inglaterra, onde o paludismo era endêmico, e desenvolveu, por meio de experiência e observação, um remédio eficaz no

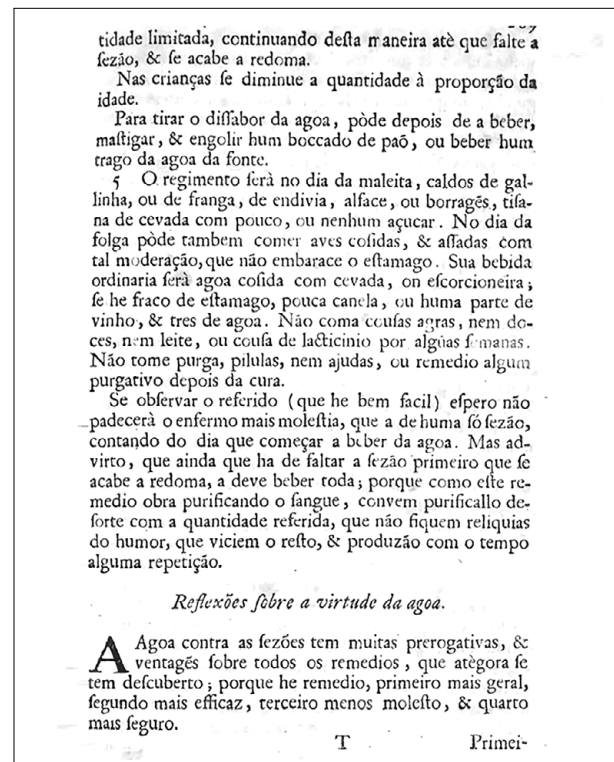


Figura 1. “Reflexões sobre a virtude da água”. Fonte: Mendes (1690).

¹ Entre os séculos XVII e XVIII, os remédios secretos eram aqueles cujos autores e fabricantes escondiam do público as suas composições. A princípio, isso ocorria porque seus produtores eram estranhos à profissão farmacêutica. Com o passar do tempo, porém, mesmo os licenciados na arte de formular usaram o segredo como uma estratégia de divulgação (Dias, 2007, p. 287).

² Doença causada pelo parasita *Plasmodium*, transmitida pela picada de mosquitos infectados e sensível às características geográficas e climáticas do meio. Atualmente, é chamada de malária.

³ Primeiro rei da Casa de Bragança, depois da Guerra de Restauração; tal guerra foi uma série de confrontos armados entre o Reino de Portugal e a Coroa de Castela, ocorridos durante 28 anos, cujo objetivo era separar as coroas ibéricas, que estavam unidas desde 1580, com a Dinastia Filipina, e pôr fim à monarquia dualista.

seu tratamento (Siegel & Poynter, 1962, p. 82). Mais tarde – e já trazendo numerosos sucessos terapêuticos em sua carreira –, um paciente apresentou-o a Carlos II, que há tempos sofria de febres intermitentes consistentes ao paludismo; por meio do seu preparado secreto, Talbor conseguiu tratar o rei, e este, em agradecimento, nomeou-o médico da sua Real Câmara em 27 de julho de 1672.

Depois desse episódio, o boticário de Cambridge passou a ser identificado como um grande especialista em doenças febrífugas, sendo requisitado por muitos nobres europeus. Ainda que sempre os atendesse, Talbor jamais divulgou os ingredientes ou a posologia de sua composição (Dias, 2012, pp. 19-20). No seu estudo sobre as possíveis causas e curas das febres intermitentes, “Pyretologia, a rational account of the cause & cure of agues with their signes diagnostick & prognostick”, por exemplo, nenhuma receita foi registrada; apenas informou-se que “. . . este específico é uma preparação a partir de quatro vegetais, sendo dois estrangeiros, e os outros nacionais” (Talbor, 1672, p. 43). Por volta de meados do século XVII, e diante de uma grande insistência dos franceses, Talbor vendeu a receita ao rei Luís XIV para que o medicamento fosse empregado no reino francês, mas exigiu-lhe que ela fosse divulgada somente após a sua morte – fato que se concretizou em 1682.

A publicação da receita coube ao cirurgião do rei francês e diretor da *Académie des Nouvelles Découvertes de Médecine*, Nicolas Blégný (1652-1722), por meio da obra “Le remede anglois pour la guerison des fièvres”⁴. Descobria-se, assim, que se tratava de um medicamento à base de quina. Tal substância, utilizada pelos indígenas que estavam sob o domínio espanhol, era retirada da casca de uma árvore que

se encontrava “nas cabeceiras do Amazonas, ou por todo o seu distrito” (Daniel, 2004, p. 567), e mostrava-se eficiente contra os sintomas de febres intermitentes, sobretudo as tercãs – fato que a fez ser levada à Europa pelos padres jesuítas ainda na primeira metade do século XVII.

Os europeus, a princípio, sabiam muito pouco sobre a manipulação e a administração da quina, por isso ela demorou para ser mais bem aproveitada (Oliveira & Szczerbowski, 2009, p. 1971). Especificamente no mundo lusitano, embora o seu valor medicinal fosse largamente conhecido, a quina sofria “incúria e negligência” pelos portugueses da região do Amazonas (Daniel, 2004, p. 567). Além disso, entre os médicos do século XVII e início do XVIII, o fármaco se via em grandes suspeitas entre os médicos de países protestantes, a ponto de receber muitas críticas em obras médico-farmacêuticas daquela época e de ganhar a alcunha de “pós dos jesuítas” – o que, possivelmente, poderia justificar a atitude de Talbor de manter a receita em segredo (Sneader, 2005, p. 35).

A respeito dessa suspeição, Francisco de Mello Franco (1757-1822)⁵ lembrou, em seu “Ensaio sobre as febres com observações analyticas acerca da topographia, clima, e demais particularidades, que influem character das febres do Rio de Janeiro”, que, mesmo após ser “conhecida na Europa” e considerada “o único remédio seguro, de que se vale a Medicina para combater e destruir todas as qualidades de febres intermitentes”⁶, a “Casca Peruviana, ou Quina”, continuou a ser alvo de opiniões contrárias. Desde a revelação do segredo do medicamento de Robert Talbor, entretanto, “todos os clínicos se [deram] as mãos em confessar, que a Quina [era] um dos poucos remédios superiores que a Medicina maneja[va]

⁴ No mesmo ano, de acordo com Dias (2012, p. 19), foi publicada a tradução inglesa: Blégný (1682).

⁵ Filho de João de Mello Franco e D. Anna Caldeira, Francisco de Mello Franco nasceu em Paracatu, na província de Minas Gerais, em 17 de setembro de 1757, sendo o mais velho de onze irmãos. Com apenas doze anos de idade, ele deixou a sua terra natal e se encaminhou para o seminário de São Joaquim, na corte, para fazer os seus estudos preparatórios. Dali, partiu para Lisboa, a fim de aperfeiçoar os estudos preliminares, acompanhado de Paulo Fernandes Viana, um jovem brasileiro que também ia estudar na Europa e com quem manteve uma grande amizade. Em seguida, matriculou-se no curso de Medicina da Universidade de Coimbra e tornou-se médico de muito prestígio em Portugal; foi autor de várias obras, como “Tratado da educação physica dos meninos para uso da nação portuguesa” (Franco, 1790) e “Elementos de Hygiene, ou dictames theoreticos, e practicos para conservar a saude e prolongar a vida” (Franco, 1814). Voltou ao Brasil em 1817, acompanhando a futura princesa Leopoldina, da qual foi médico até falecer, em 1822.

⁶ Embora tenha sido redigido em 1821, o livro foi publicado somente em 1829 (M. Silva, 1999, p. 81).

com mais segurança e utilidade”, sendo indispensável contra as febres intermitentes (Mello, 1829, pp. 111-122).

Apesar dos cuidados de Robert Talbor para a manutenção do segredo, na corte inglesa, devido aos contínuos tratamentos do monarca Carlos II, ela já era conhecida por muitos dos profissionais da Real Câmara das Majestades Britânicas. Entre aqueles que dominavam a sua fórmula e a preparação estava Fernando Mendes; este, como mencionado, era o médico particular de D. Catarina de Bragança, cujo irmão, D. Pedro II, conforme uma série de escritos da segunda metade do século XVII, também sofria de paludismo⁷.

Na sessão de 16 de dezembro 1663, por exemplo, quando o então príncipe herdeiro D. Pedro tinha apenas quinze anos, a Academia dos Singulares de Lisboa celebrou as suas melhoras de um ataque de febres palustres com um soneto de autoria do poeta boticário António Serrão de Castro (1610-1685).

Padece a Primavera em suas flores
Rigorosos assaltos de um Estio
Padeceste, Senhor, em vosso brio,
De uma febre cruel, cruéis rigores,
Sente também o Estio em seus ardores,
Que tenha o Outono nele senhoril;
Sentistes nesse mal calor, e frio,
Que também contra o Sol sobem vapores.
Triunfa do Outono o Inverno rigoroso,
E quando do Verão se desespera,
Torna outra vez alegre, e deleitoso.
Venceste cruel mal, doença fera,
Porque vejais mil vezes vitorioso
Estio, Outono, Inverno e Primavera
(Castro, 1692, pp. 137-138).

Possivelmente, os consecutivos padecimentos de D. Pedro II fizeram o medicamento inglês, originalmente elaborado pelo boticário Robert Talbor, chegar ao seu conhecimento, acompanhado do primeiro registro em língua portuguesa sobre a sua administração, as “Reflexões sobre a virtude da água”, assinadas por Fernando Mendes (Dias, 2012,

p. 22). Em relação à chegada desse remédio a terras lusitanas, João Curvo Semedo (1635-1719) registrou, na sua “Polyanthea medicinal” (Semedo, 1697), que o segredo da “água das sezões” do “Doutor Fernão Mendes” foi obtido por D. Pedro II para o “bem dos seus vassalos” (Semedo, 1697, s/p), embora ele tivesse um interesse particular na composição. Pouco mais tarde, o boticário Manoel Rodrigues Coelho (1687-1752), em suas instruções para a feitura e o uso da água inglesa, comentou que este era “o decantadíssimo remédio” que:

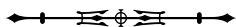
. . . há tantos anos é celebrado, e que atualmente se usa com excesso neste Reino, para benefício do qual atendeu a piedade do esclarecido Monarca, o senhor Rei D. Pedro II, que tanta glória haja, comprando ao seu autor o segredo dela, com o seu uso, para a fazer pública como fez . . . (Coelho, 1735, p. 756).

Os registros da época não confirmam se a introdução do medicamento em Portugal deveu-se à compra ou ao ganho da receita por D. Pedro II. É indiscutível, porém, que as “Reflexões...” de Fernando Mendes foram remetidas ao monarca português em 14 de abril de 1681, com a seguinte anotação:

Tendo, pois, este remédio tantas vantagens sobre quantos até agora se têm descoberto e, conseqüentemente, tendo as prerrogativas, que se requerem em um completo remédio, que é de curar com brevidade, com segurança e com suavidade, espero logre também a fortuna da benigna aceitação de S. Alteza, a cujos pés ofereço humildemente a receita (Mendes, 1690, p. 292).

Daí, a água inglesa foi largamente utilizada pelos portugueses, principalmente entre a segunda metade do século XVII até as décadas iniciais do século XIX, quando foi substituída por medicamentos produzidos já com as substâncias ativas retiradas da casca da cinchona, isto é, com os alcaloides denominados quinina e cinchonina – ambas isoladas pela primeira vez em 1820 pelo farmacêutico francês Joseph Bienaimé Caventou. Nesse tempo, a água

⁷ Segundo José Pedro Sousa Dias, a partir de uma petição da época, “ao paludismo de D. Pedro não eram seguramente alheias as frequentes estadias na Quinta de Pancas, situada perto de Alcochete, na mesma zona onde um século mais tarde o capitalista Jácome Rattou teria a empresa agrícola Da Barroca de Alva, e onde os sítios eram ‘tão doentes de Sezões, por efeito maligno das águas estagnadas’ que ‘se não conhece indivíduo algum, que aí nascesse e persistisse chegasse à idade de poder dar sucessão” (Dias, 2012, p. 22).



de Inglaterra foi um dos mais popularizados remédios de composição secreta em território lusitano e seus domínios.

Em Portugal, especificamente, diante de toda essa popularidade, a água também foi comercializada por outros preparadores de remédios. Durante a década de 1730, Jacob de Castro Sarmiento (1690-1762) – um outro médico português residente na Inglaterra –, aproveitando-se da morte de Mendes, começou a fabricar e exportar uma água inglesa para a sua terra natal. De fato, tal foi a sua atuação no comércio do medicamento inglês que o nome de Fernando Mendes foi praticamente apagado junto da opinião pública como o verdadeiro autor da água de Inglaterra. Além disso, entre fins do século XVIII e início do XIX, o boticário André Lopes de Castro – sobrinho-neto de

Sarmiento – assumiu os negócios da água inglesa em Portugal, tirando qualquer possibilidade de os herdeiros de Fernando Mendes terem algum sucesso com o medicamento.

Enfim, como vimos, contados nove anos da chegada das “Reflexões...” a Portugal, elas foram publicadas na póstuma segunda edição da primeira parte da “Correção dos Abusos” (1690) – obra organizada pelo Frei Manuel de Azevedo⁸ – sob o título de “Instruções a quem houver de usar da água de Fernão Mendes, Médico da Câmara de Suas Majestades Britânicas” (Mendes, 1690) (Figura 2). Nessa publicação, foram elencados os cinco conselhos para um melhor uso do medicamento, as mencionadas “Reflexões...” e, ainda, uma receita para a preparação da ‘verdadeira’ água inglesa (Figura 3).

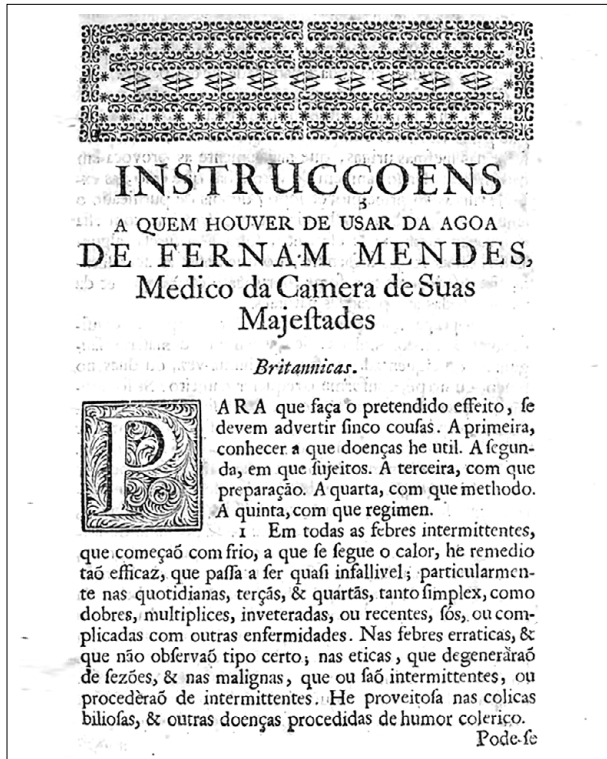


Figura 2. Instruções a quem houver de usar da água de Fernão Mendes, Médico da Câmara de Suas Majestades Britânicas. Fonte: Mendes (1690).

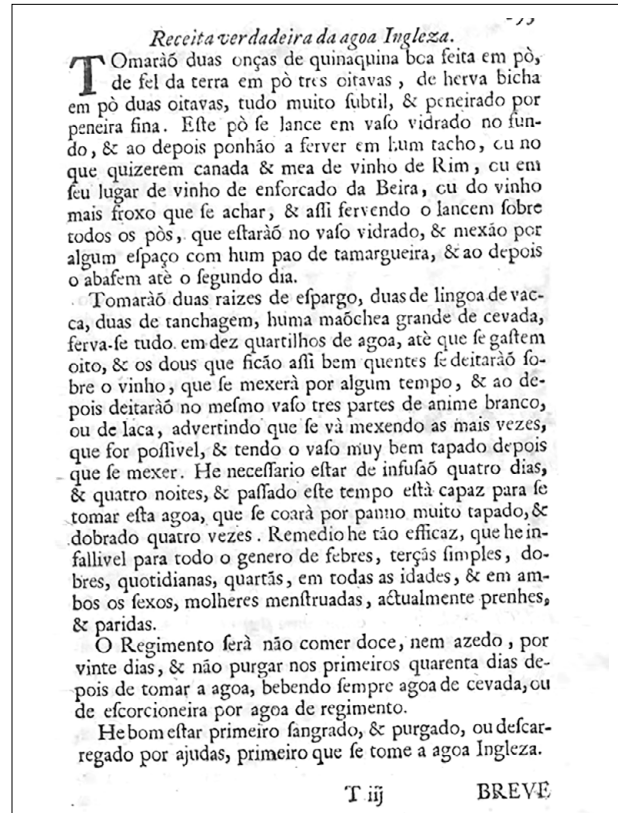


Figura 3. Receita da verdadeira água inglesa. Fonte: Mendes (1690).

⁸ Físico-mor da Armada espanhola e carmelita descalço desde 1649. Faleceu em Lisboa em 1672, nove anos antes da publicação da segunda edição do seu “Correção dos abusos” (Dias, 2012, p. 23).

São, pois, justamente essas “Instruções...” que foram aqui modernizada, contando com uma revisão ortográfica e transcritas e podem ser consultadas a seguir em uma edição atualização gramatical.



TRANSCRIÇÃO DO DOCUMENTO

Instruções a quem houver de usar da água de Fernando Mendes, Médico da Câmara de Suas Majestades Britânicas

Para que faça o pretendido efeito, se devem advertir cinco coisas: a primeira, conhecer a que doenças é útil; a segunda, em que sujeitos; a terceira, com que preparação; a quarta, com que método; a quinta, com que regime.

1º Em todas as febres intermitentes que começam com frio, a que se segue o calor, é remédio tão eficaz, que passa a ser quase infalível, particularmente nas quotidianas, terças e quartãs, tanto simples como dobres⁹, múltíplices, inveteradas ou recentes, sós ou complicadas com outras enfermidades. Nas febres erráticas, e que não observam tipo certo, nas éticas, que degeneraram de sezões, e nas malignas, que ou são intermitentes ou procederam de intermitentes. É proveitosa nas cólicas biliosas e outras doenças procedidas de humor colérico.

2º Pode-se dar a sujeitos de qualquer idade, desde um ano até velhice decrépita; em ambos os sexos, em mulheres que têm atualmente, ou esperam, o mensturo e a prenhez, e as paridas; em toda a variedade de temperamentos e climas; em qualquer tempo e a qualquer hora, por ser remédio que, sem incômodo da natureza, purifica o sangue pelas vias mais competentes, que são as da urina. Isto se vê nas mesmas urinas, que não somente as provoca em quantidade, senão também de vermelhas que eram, as expele turvas ao princípio e logo (depois de purificado o sangue) de cor e consistência natural; sem que com essa evacuação o sangue se esquente, sofra a natureza algum abalo ou as forças dispêndio, porque antes as acrescenta, tira a sede, excita a fome, fortifica o estômago e dá vigor a todas as operações naturais.

3º A preparação que deve preceder é pouco considerável e menos molesta. Se o doente é demasiado sanguíneo, ou esquentado, se sangrará uma vez ou duas, no braço ou no pé, conforme o requerer o sujeito. Se for mulher, a quem sem ocasião de prenhez se retiver o seu costume, no pé, procurando, contudo, desopilá-la, para que fique livre de recaída, à qual por esta causa está sujeita. Se é demasiadamente dureiro¹⁰, tomará, antes de principiar a beber da água, uma ou duas ajudas de cozimento ordinário refrescativo, com duas onças de lambedor¹¹ de violas e uma onça de polpa de canafístula¹²; se por falta de forças, ou de vontade, não quiser ou não puder sangrar-se, nem tomar as ajudas, sem esses preparativos poderá sarar.

⁹ “Fazer curvar; duplicar; crescer outro tanto; repetir”; “dobrar” (Machado, 2015, p. 183).

¹⁰ “Dureiro de ventre. Aquele em que se retarda a câmara”; “dureiro” (Bluteau, 1728, p. 314).

¹¹ “Composição farmacêutica, de mediana consistência, entre xarope e a dos julepos eletuários moles, assim chamada, porque o enfermo que o deixar ir deslizando-se pouco e pouco pela garganta não o bebe propriamente, mas em certo modo lambe-o”; “lambedor” (Bluteau, 1728, p. 26).

¹² “É uma grande árvore, que dá um fruto de mesmo nome, da feição de uma cana, do comprimento do braço e alguma coisa mais grossa, que o dedo polegar, quase redonda, ou cilíndrica, cuja casca consta de dois folhelhos, tão juntos, que para os dividir, é necessário quebrá-los; e de espaço em espaço se divide a sua concavidade em umas casinhas, cheias de uma polpa líquida, negra, e doce, como açúcar, que serve para purgar o estômago de humores coléricos”; “canafístula” (Bluteau, 1728, p. 90).



4º Depois da preparação referida, começará a beber da água com tal método que o dia da maleita beba três ou quatro copos de seis ou oito onças cada um, a saber: em jejum, no tempo de frio e na continuação e despedida da febre, advertindo que em exceder o referido, ou seja, na quantidade ou na frequência, não há perigo, antes será mais breve a cura. No dia da folga, basta metade da quantidade limitada, continuando, desta maneira, até que falte a sezão e se acabe a redoma.

Nas crianças, se diminui a quantidade à proporção da idade.

Para tirar o dissabor da água, pode, depois de a beber, mastigar e engolir um bocado de pão, ou beber um trago da água da fonte.

5º O regimento será, no dia da maleita, caldos de galinha, ou de franga, de endívia, alface, ou borragens¹³, tisana de cevada¹⁴ com pouco ou nenhum açúcar. No dia da folga, pode também comer aves cozidas e assadas, com tal moderação que não embarace o estômago. Sua bebida ordinária será água cozida com cevada, ou escorcioneira¹⁵; se é fraco de estômago, pouca canela, ou uma parte de vinho e três de água. Não coma coisas agras, nem doces, nem leite ou coisa de laticínio por algumas semanas. Não tome purga, pílulas, nem ajudas ou remédio algum purgativo depois da cura.

Se observar o referido (que é bem fácil), espero não padecerá o enfermo mais moléstia que a de uma só sezão, contando do dia que começar a beber da água. Mas advirto, que ainda que há de faltar a sezão, primeiro que se acabe a redoma, deve-a beber toda, porque como este remédio obra purificando o sangue, convém purificá-lo de sorte com a quantidade referida, que não fiquem relíquias do humor que viciem o resto e produzam com o tempo alguma repetição.



Reflexões sobre a virtude da água

A água contra as sezões tem muitas prerrogativas e vantagens sobre todos os remédios que até agora se têm descoberto, porque é remédio, primeiro, mais geral, segundo, mais eficaz, terceiro, menos molesto, e quarto, mais seguro.

Primeiro: é mais geral porque primeiro se dá com a mesma eficácia em todos os climas, em ambos os sexos, em todas as idades, em todo tempo e a toda a hora. Segundo, porque não há doença complicada com as que se especificaram na receita que o contraindique. Terceiro, porque não somente cura toda a sorte de quotidianas, terçãs, quartãs simples, doubles e múltíplices e complicadas (como se têm dito), senão também muitas outras a saber. Quarto, as erráticas que não observam tipo certo. Quinto, as héticas que degeneram das sezões. E sexto, as malignas, que ou são intermitentes ou procederam de intermitentes. Quanto às héticas, é de notar que há uma sorte de sezões, muito frequentes por estas partes do Norte, as quais, depois de muitos acessos de frio e febre, vão insensivelmente perdendo

¹³ “Erva conhecida. Lança de sua raiz umas folhas largas, quase redondas, peludas, alguma coisa picantes e ásperas ao tato. O talo tenro, oco, ramoso, inclinado para a terra; sustenta na sua sumidade umas flores azuis, ou púrpuras e algumas vezes brancas, com alguma semelhança de pua de espora. As sementes são negras e se parecem com cabeças de víbora. A flor é uma das três flores cordiais. Condensando com seu suco glutinoso os sais dos humores, abranda suas asperezas e as do sangue”; “borragem” (Bluteau, 1728, p. 164).

¹⁴ “Hoje é uma beberagem medicinal, que se faz com água, cevada mondada e alcaçuz, servidos no mesmo vaso. Às vezes, se lhe acrescentam tâmaras, figos etc.”; “tisana” (Bluteau, 1728, p. 177).

¹⁵ “Erva com talo redondo e oco, que dá folhas muito compridas, e na sumidade das asteas uns ramalhetes de flores azuis ou amarelas . . . é soberano remédio contra a peçonha do sapo”; “escorcioneira” (Bluteau, 1728, p. 220).



o frio, até ficarem só com os crescimentos de calor. Estes continuam, muitas vezes, diminuindo na violência o que vão crescendo na duração, até que, com o tempo, alteram a massa do sangue, consomem as carnes e se convertem em héticas. Nestas, pois, (e não nas que não principiaram por intermitentes) ainda que tenha já a doença mudado a face, tenho experimentado muitas vezes efficacíssimo este remédio; e, ultimamente, em um doente, a quem um importuno estilicídio¹⁶ salgado havia chagado os bofes, provocando a tosse contínua, escarros de sangue e outros sintomas de confirmado tísico, o qual em quinze dias se livrou de todos eles, recuperando em poucos meses suas carnes e perfeita saúde, por muitos anos antes perdida. Enquanto ao outro caso já mencionado das malignas, é de advertir serem, muitas vezes, tão violentos os primeiros ímpetos das sezões, particularmente em sujeitos mal-humorados, que logo na inconstância e desigualdade do pulso, negrura da língua, no delírio, na cardialgia¹⁷, nas inquietações e semelhantes sintomas, indicam que ou são efetivamente ou hão de tornar-se muito em breve malignas. Esta lamentável catástrofe, que só nesta cidade tem causado muitas mil mortes o ano passado e foi epidemia pela maior parte do Norte, tem fácil e infalível remédio nesta água; porque se se bebe no princípio, prevê e impede a malignidade; se depois dela formada, a cura. Além dessas doenças, a tenho experimentado proveitosa em cólicas biliosas e outras enfermidades procedidas de cólera; porém, não faço delas particular menção, por esperar primeiro que se confirmem com mais experiências.

Segundo: é mais eficaz que qualquer outro remédio porque passa a ser infalível, achando-se apenas, entre mil experiências, uma frustrada; muitas, sim, com grandíssimo sucesso, em que muitos outros remédios e, particularmente os pós de quinaquina, se reconheceram inúteis e nocivos.

Terceiro: é menos molesto porque, sendo preceito geral da medicina não se darem específicos sem que se preceda a preparação universal, com este remédio, são escusados preparativos, de que tiram os doentes muitas conveniências, sendo a primeira livrarem-se daquela molesta e dissaborosa série de xaropes, apósimas¹⁸, purgas, sangrias, vômitos e semelhantes remédios, que antes dos específicos e depois costumam dar-se. A segunda, abreviar a cura, podendo tomar o remédio logo no primeiro dia e ficar são ao terceiro. A terceira, não dissipar as forças com a continuação do mal, porque com as evacuações de remédios, por meio dos quais os espíritos se mortificam, a convalescença se retarda e a vida se encurta. A quarta, às vezes o doente é incapaz dos tais preparativos, ou seja, por causa da antipatia e aversão natural, ou por causa da diade, ou por respeito de alguma circunstância [como em mulheres prenhes e paridas], ou por causa de alguma doença, que se não compadeça com os tais preparativos, como o pleuris, que não sofre purga; a hidropisia confirmada, que não consente sangria, nos quais casos e infinitos outros, em que é impraticável a preparação, pereceriam os doentes por falta de remédio, mas com o da água sem preparativo algum o recebem com a mesma eficácia.

Quarto: é mais seguro que quantos se têm descoberto. Não falarei no específico de Montano¹⁹, nem no antifebril de Crollii²⁰ e semelhantes, porque, ainda que seguros, são ineficazes; nem tampouco no Gilla de Paracelso²¹, no Antipirético

¹⁶ “Doença, espécie de defluxo, em que acode gota a gota ao nariz uma aguadilha”; “estilicídio” (A. Silva, 1789, p. 776).

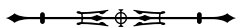
¹⁷ “Palavra da medicina. Deriva-se do grego *Cardia*, que quer dizer ‘Coração’ e de *Algima*, que quer dizer ‘Dor’. Nem por isso *Cardialgia* na sua comua acepção quer dizer ‘Dor do coração’, mas é sintoma e dor da boca do estômago, a que os antigos chamavam *Cardia* . . .”; “cardialgia” (Bluteau, 1728, p. 143).

¹⁸ “Medicamento. Cozimento de vegetais, ou suas partes, dulcificado e clarificado”; “apósima” (A. Silva, 1789, p. 157).

¹⁹ Não foi identificado.

²⁰ Oswaldi Crollii (1563-1609), ou Oswald Croll, foi um médico, químico e farmacêutico alemão. Defensor da alquimia e do uso da química na medicina, Crollii foi professor na Universidade de Marburg, em Hesse, na Alemanha, e autor de diversos estudos sobre a química e a alquimia. Ver, por exemplo, Crollii (1635).

²¹ Paracelso passou a designar o Sal de Caparrosa, atualmente denominado sulfato de ferro, por Theophrasto de Gilla (Semedo, 1697, p. 808).



de Poterio²², na água bendita de Rulando²³, nem no febrífugo de Riverio²⁴, porque, ainda que curem algumas vezes as sezões, como se compõem de certos venenos domados, obram com violência e desluzem as boas curas com o número das ruins. Só direi dos pós que, por serem mais seguros e eficazes, são reprovados de muitos doutores por sua extraordinária adstrição, com a qual retêm o humor morboso e fazem a cura pouco firme e arriscada. Mas, nesta água, nem a suavidade e a brandura da operação lhe diminuem a eficácia, nem a brevidade da cura é sujeita a risco, porque combate e mortifica aquele inimigo intestino, a cólera causada das sezões, de tal sorte que, quem puser em um copo de vinho um pouco de cólera ou fel de boy (em falta do de homem), e lhe lançar desta água, verá como, em um instante, lhe muda a cor, a consistência e a virtude. Depois de vencida e mortificada, assim a cólera a expele, como tenho dito, pelas vias mais competentes, que são as da urina, porque as excita copiosamente e, de coradas que eram, com o tal humor as expele turvas ao princípio e logo naturais, sinal indubitável de estar purificada a massa do sangue e as sezões não só suprimidas, senão curadas.

Tendo, pois, este remédio tantas vantagens sobre quantos até agora se têm descoberto e, conseqüentemente, tendo as prerrogativas, que se requerem em um completo remédio, que é de curar com brevidade, com segurança e com suavidade, espero logre também a fortuna da benigna aceitação de S. Alteza, a cujos pés ofereço humildemente a receita.

Londres, a 14 de abril de 1681.

Fernando Mendes.



Receita verdadeira da água Inglesa

Tomarão duas onças de quinaquina boa feita em pó, de fel da terra em pó três oitavas, de erva bicha em pó duas oitavas, tudo muito sutil e peneirado por peneira fina. Este pó se lance em vaso vidrado no fundo, e, ao depois, ponham a ferver em um tacho, ou no que quiserem, canada e meia de vinho de rum, ou em seu lugar de vinho de enforcado da Beira, ou do vinho mais frouxo que se achar, e, assim fervendo, o lancem sobre todos os pós, que estarão no vaso vidrado e mexam por algum espaço com um pau de tamargueira e, ao depois, o abafem até o segundo dia.

Tomarão duas raízes de espargo, duas de língua de vaca, duas de tanchagem, uma mal cheia grande de cevada, ferva-se tudo em dez quartilhos de água até que se gastem oito, e os dois que ficam assim bem quentes se deitarão sobre o vinho, que se mexerá por algum tempo, e ao depois deitarão no mesmo vaso três partes de ânime branco, ou de laca, advertindo que se vá mexendo as mais vezes, que for possível, e tendo o vaso mui bem tapado depois que se mexer. É necessário estar de infusão quatro dias e quatro noites e, passado este tempo, está capaz para se tomar esta água, que se coará por pano muito tapado e dobrado quatro vezes. Remédio é tão eficaz que é infalível para todo o

²² Medicamento de segredo febrífugo elaborado por Petrus Poterium (1581-?), médico e químico francês. Entre suas obras, destaca-se Poterium (1624).

²³ Medicamento preparado à base de antimônio pelo alquimista Martim Rulando (1532-1602). Segundo Smedo (1697, p. 10), denominava-se bendito para referir-se à santidade do medicamento.

²⁴ Lazare Rivière (1589-1655) foi um médico e químico francês.



gênero de febres, terças simples, dobres, quotidianas, quartãs, em todas as cidades, e em ambos os sexos, mulheres menstruadas, atualmente prenhes e paridas.

O Regimento será não comer doce nem azedo por vinte dias, e não purgar nos primeiros quarenta dias depois de tomar a água, bebendo sempre água de cevada ou de escorçioneira por água de regimento.

É bom estar primeiro sangrado e purgado, ou descarregado por ajudas, primeiro que se tome a água inglesa.

AGRADECIMENTOS

Este artigo é fruto da pesquisa desenvolvida pela autora em estágio de pós-doutoramento realizado junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo e financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (processo FAPESP 22/06767-0).

REFERÊNCIAS

- Azevedo, F. M. (1690). *Correcçam dos abusos*. Oficina de Manoel Lopes Ferreira.
- Blégný, N. (1682). *The English remedy: or, Talbor's wonderful secret, for curing of agues and feavers*. J. Walls for Kos. Hindmarsh.
- Bluteau, R. (1728). *Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botânico, brasilico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, dendrologico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero... autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos...* (Vol. I, II, III, V e VIII). Collegio das Artes da Companhia de Jesus.
- Castro, A. S. (1692). Soneto. In *Academias dos Singulares de Lisboa. Dedicadas a Apollo* (1ª parte, pp. 137-138). Na Oficina de Manoel Lopes Ferreyra, e à sua custa impresso.
- Coelho, M. R. (1735). *Pharmacopea tubalense e chimico-galenica*. Oficina de Antonio de Sousa da Sylva.
- Crollii, O. (1635). *Basilica chymica*. Petri Chouët.
- Daniel, J. (2004). *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Contraponto.
- Dias, J. P. S. (2007). *Droguistas, boticários e segredistas*. FCG; FCT.
- Dias, J. P. S. (2012). *A água de Inglaterra*. Caleidoscópio.
- Franco, F. M. (1790). *Tratado da educação physica dos meninos para uso da nação portuguesa*, Academia Real das Sciencias.
- Franco, F. M. (1814). *Elementos de hygiene, ou dictames theoreticos, e practicos para conservar a saude, e prolongar a vida*. Typographia da Academia.
- Keeble, T. W. (1997). A cure for the ague: the contribution of Robert Talbor (1642-81). *Journal of the Royal Society of Medicine*, 90(5), 285-290. <http://doi.org/10.1177/014107689709000517>
- Machado, J. B. (2015). *Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa* (Vol. II, D-H). Edições Vercial.
- Mello, F. M. (1829). *Ensaio sobre as febres com observações analyticas acerca da topographia, clima, e demais particularidades, que influem character das febres do Rio de Janeiro*. Typografia da Mesma Academia.
- Mendes, F. (1690). Instrucçoens a quem houver de usar da agoa de Fernam Mendes, Medico da Camera de Suas Majestades Britannicas. In F. M. Azevedo, *Correcçam dos abusos* (pp. 287-293). Oficina de Manoel Lopes Ferreira.
- Oliveira, A. R. M., & Szczerbowski, D. (2009). Quinina: 470 anos de história, controvérsias e desenvolvimento. *Química Nova*, 32(7), 1971-1974. <https://doi.org/10.1590/S0100-40422009000700048>
- Poterium, P. (1624). *Pharmacopoea spagirica*. Smitz.
- Saldanha, A. (1970). *Memórias da Academia das ciências de Lisboa*. Academia das Ciências de Lisboa.
- Semedo, J. C. (1697). *Polyanthea medicinal*. Oficina de Miguel Deslandes.
- Siegel, R. E., & Poynter, F. N. L. (1962). Robert Talbor, Charles II and cinchona. A contemporary document. *Medical History*, 6(1), 82-85. <https://doi.org/10.1017/S0025727300026892>
- Silva, A. M. (1789). *Diccionario da lingua portuguesa*. Simão Tadeu Ferreira.
- Silva, M. B. N. (1999). *A cultura luso-brasileira: da reforma da universidade à independência do Brasil*. Editorial Estampa.
- Sneider, W. (2005). *Drug discovery: a history*. John Wiley & Sons Ltd.
- Talbor, R. (1672). *Pyretologia, a rational account of the cause & cure of agues with their signes diagnostick & prognostick*. R. Robinson.

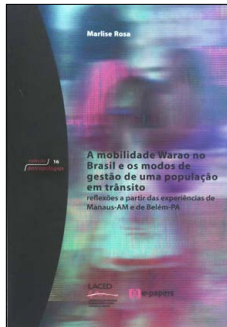


RESENHA

**Abrindo caminhos no Brasil:
a mobilidade Warao em Manaus,
Amazonas, e Belém, Pará**
Opening the way in Brazil:
Warao mobility in Manaus,
Amazonas, and Belém, Pará

Por **Dassuem Reis Nogueira** 

Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Santa Catarina, Brasil
(dassuem.nogueira@gmail.com)



Rosa, M. (2021).
*A mobilidade Warao no
Brasil e os modos de gestão
de uma população em
trânsito: reflexões a partir
das experiências de
Manaus-AM e de Belém-PA*
(1. ed.). E-papers.

O livro “A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e de Belém-PA”, lançado em 2021, é a publicação da tese de Marlise Rosa, defendida em julho de 2020, meses após a irrompimento da pandemia de covid-19 no mundo. Por isso, além das reflexões correspondentes à mobilidade Warao, traz um valioso epílogo acerca das percepções e reações dos Warao à pandemia de covid-19. A pesquisa foi desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional e conta com o prefácio de João Pacheco de Oliveira, orientador da tese.

Marlise Rosa nos conta que se encontrava em Manaus, no começo de 2017, para realizar sua pesquisa de campo sobre a circulação de crianças indígenas em contexto urbano, quando se viu diante da guinada provocada pela inviabilidade do campo pretendido e pela articulação despretenhosa de um novo, em meio à urgência de conhecimento antropológico sobre o povo Warao e a crise institucional que se instaurou ante a sua chegada. Juntamente com os *criollos*, como se chamam aqueles considerados mestiços na Venezuela, eles formavam um acampamento no entorno do terminal rodoviário de Manaus desde dezembro de 2016, requerendo ações da sociedade civil e do poder público.

Ainda hoje, oito anos após o registro de sua primeira incursão na fronteira brasileira, em 2014, o fato de ser um povo oriundo de outro país faz deles e de sua trajetória até e pelo Brasil elementos de uma história pouco conhecida, mesmo no meio antropológico. Rosa nos apresenta respostas para perguntas que até hoje os Warao suscitam à população e a entes governamentais das cidades aonde chegam: Por que vieram para o Brasil? Por que pedem dinheiro nas ruas? São nômades? Buscam por terras?

Assim, o livro é dividido em duas partes, cada qual com dois capítulos. Na primeira, a partir de outras etnografias, documentos e reportagens, a antropóloga nos apresenta o povo Warao, suas características etnológicas, os registros históricos sobre eles, o perfil da colonização espanhola no delta do Orinoco, território onde vivem há cerca de 7.500 anos, falando sobre indigenismo e a política indigenista na Venezuela.

Tais temas são ricamente guiados pelo encadeamento das situações históricas ao longo do século passado, que transformaram os modos de vida tradicionais, levando-os à mobilidade entre as cidades venezuelanas: a introdução

Nogueira, D. (2023). Abrindo caminhos no Brasil: a mobilidade Warao em Manaus, Amazonas, e Belém, Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(2), e20220080. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0080

Recebido em 23/11/2022

Aprovado em 25/04/2023

Responsabilidade editorial: Claudia Leonor López-Garcés



da plantação de *ocumo chino*, um tipo de tubérculo, na região pelos missionários capuchinos na década de 1920, o que deslocou a importância da organização da vida em torno da sazonalidade da extração de buriti (fruto da palmeira *Mauritia flexuosa*) para a nova atividade, modificando o padrão de moradias e introduzindo a dependência monetária a partir do trabalho assalariado nas lavouras; o represamento do rio Mañamo, na década de 1960, que teve um desastroso impacto ambiental em parte significativa do território warao, impossibilitando, em algumas épocas do ano, até o consumo de água potável; e o estabelecimento da exploração petrolífera na década de 1990, com impactos ambientais e sociais característicos desse tipo de atividade, tais como a poluição de recursos, especialmente hídricos, introdução de doenças, prostituição, aumento de conflitos e do consumo problemático de entorpecentes e álcool. Além de uma lista de outras práticas predatórias ao longo de décadas, tais como a instalação de grandes plantações de arroz e a exploração pela indústria pesqueira.

Rosa destaca uma seção para nos contar sobre a epidemia de cólera que ocorreu na década de 1990, com registro de óbito de cerca de 500 indígenas warao e cuja gestão de crise produziu um estado desastroso de miserabilização das comunidades atingidas, tanto no território quanto nas cidades para onde foram em busca de socorro. Além disso, os indígenas foram culpabilizados pela epidemia.

A autora chama atenção para o fato de a política indigenista na Venezuela, desde a colônia, ter sido executada quase exclusivamente pela Igreja Católica e, por volta de 1950, também pela missão evangélica Novas Tribos – inclusive, as ações de saúde e educação, a realização do censo populacional indígena e a organização territorial das comunidades são feitas até hoje por meio das paróquias.

A autora elenca avanços obtidos com o governo de Hugo Chavez e com a constituição promulgada em sua gestão, tais como a criação do Ministério do Poder Popular dos Povos Indígenas, em 2007, que concentrou

os esforços na garantia de direitos a esse segmento, até então pulverizados em diferentes órgãos e departamentos estatais; e a tentativa de superar o caráter assimilacionista do indigenismo venezuelano e fomentar uma identidade pluriétnica com destaque para os povos indígenas. Porém, Rosa avalia que o acesso aos direitos indígenas não foi total, permanecendo no campo do discurso. Ela aponta, por exemplo, a frágil política de concessão de títulos de terras, nunca executada em nome dos povos e com grandes extensões de terra, dificultando a proteção de seus modos de vida coletivos. A emancipação dos povos indígenas na Venezuela no governo Chavez se deu via programas sociais e apoio produtivo, permitindo ascensão econômica, mas não acesso a direitos diferenciados.

Ao concluir a etapa venezuelana do livro, Rosa nos elucida os motivos e as condições que levaram parte dos Warao a iniciar o processo de mobilidade em busca de recursos e dinheiro, primeiramente no âmbito do próprio território; em seguida, entre as pequenas cidades da região do delta do rio Orinoco; a partir de 1990, até Caracas e cidades maiores; até, enfim, sua vinda para o Brasil.

Rosa utiliza o conceito de mobilidade e não imigração ou deslocamento forçado por compreender que a movimentação Warao se dá de modo processual e relacional, não se restringindo a um ponto de partida e chegada, mas ao movimento e ao percurso. Ela defende a tese de que sua mobilidade na Venezuela e, posteriormente, no Brasil, longe de ser a adaptação de uma característica cultural de coleta, nomadismo ou circularidade, é uma estratégia de sobrevivência e prova de seu protagonismo ante diferentes incursões sobre seu território, recursos e modos de vida. Cai como uma luva a sua analogia sobre a produção das redes, os *chinchorros*, feitas de fibra do buritizeiro, chamada por eles de 'árvore da vida', tal é sua importância econômica e simbólica para os Warao. Porém, quando a feitura com a fibra não é mais possível, em decorrência da dificuldade de acesso aos buritizais nas cidades ou a fibra já tratada no Brasil, as artesãs fazem seus tradicionais *chinchorros* com linhas coloridas de



polipropileno, sempre se reinventando, construindo redes, encontrando caminhos e novas formas de seguir.

Rosa, a exemplo de outros autores que falam sobre os Warao na Venezuela, destaca o protagonismo das mulheres desse povo. Em sua etnografia, ela confirma que o padrão de expedições às cidades venezuelanas chefiadas e compostas por mulheres acompanhadas de seus filhos menores, inicialmente, foi reproduzido no Brasil. As estadias, em busca de dinheiro e doações, duravam entre duas semanas e quatro meses, sempre retornando à comunidade ou à cidade de origem para a repartição do que fora arrecadado.

Com o agravamento da crise política e econômica na Venezuela, houve um sério desabastecimento em 2016, sobretudo de alimentos e remédios. Várias famílias warao seguiram o fluxo juntamente com outros venezuelanos em direção à fronteira terrestre com o Brasil, onde passaram a lidar com outros desafios. Entre eles, Rosa destaca a incompreensão sobre a presença das crianças acompanhando suas mães na arrecadação de dinheiro e doações nas ruas, comumente entendida como exploração infantil e recebendo julgamentos preconceituosos e represálias agressivas por parte da sociedade e dos conselhos tutelares.

Na segunda parte do livro, a partir dos inquéritos civis públicos instaurados pelo Ministério Público Federal (MPF) em Manaus, Amazonas, e Belém, Pará, de reportagens e de sua pesquisa antropológica e atuação no apoio aos Warao, Rosa reconstrói o modo como a chegada deste povo no Brasil foi sendo gerenciada pelas instituições e sociedade brasileira.

A partir da noção foucaultiana de governamentalidade, segundo a qual as formas de governar populações engendram práticas e saberes atravessados por moralidades e preconceitos, a antropóloga desloca sua análise do Estado para suas práticas. Ela descreve como as tecnologias de governo, definidas como forças legais, administrativas e orçamentárias, balizam as práticas dos Warao no Brasil. Assim como é para Fassin (2009), Rosa entende que a

forma de gestão dessas populações incide de maneira concreta sobre suas vidas, orientando suas decisões.

Um exemplo disso é como a pressão e as ameaças às mulheres acompanhadas por suas crianças os fazem modificar o padrão da mobilidade protagonizada por elas, que, com a experiência agressiva no país, passou a ser realizada por toda a família e provocou a introdução de homens sozinhos na arrecadação de dinheiro nas ruas.

Se, por um lado, há forte pressão em criminalizar aspectos culturais da presença warao nas cidades, por outro, há morosidade em encaminhar soluções, como ocorreu em Manaus, onde os entes do Estado, governo, prefeitura e União, jogaram a responsabilidade de um para o outro por seis meses, mesmo após seguidas recomendações do MPF para que providências fossem tomadas em relação ao acampamento que havia se formado no entorno da rodoviária.

Na cidade de Belém, a situação de negligência prolongou-se por um ano, tempo que demorou desde a chegada dos Warao até que a prefeitura decretasse situação de emergência social, requerendo ajuda financeira do ente federativo para encaminhar abrigos públicos para os indígenas.

Para a autora, trata-se de racismo estrutural e institucional, sendo "modos indiretos de levá-los à morte, negando-lhes atendimento, rejeitando-lhes ou culpabilizando-os pela própria vulnerabilidade é, justamente, o modo pelo qual o Estado tem feito a gestão dessa população" (p. 220).

Outra característica comum à gestão da presença warao nas duas cidades é o caráter provisório e emergencial de suas ações. Orientada pelas reflexões de Sayad (1998), Marlise Rosa analisa a morosidade em promover ações duradouras em longo prazo, tais como para saúde e educação, como demonstração do caráter indesejável de sua presença, já que são indígenas em contexto urbano, onde se entende que estejam fora do lugar; não são vistos como trabalhadores prontos para ser incorporados no mercado de trabalho formal, e sim como quem nada tem a contribuir e nos quais

não compensa investir. Aponta ainda que os serviços e programas oferecidos aos Warao são os mesmos despendidos à população em geral, não se considerando as especificidades de sua condição indígena.

Rosa analisa que os abrigos públicos em Manaus e Belém destinados a eles se constituem como dispositivos de poder e se convertem em tentativas de pacificação contemporâneas, em que o controle e as regras estabelecidas sem participação dos indígenas têm por finalidade a sua domesticação para a vida no Brasil. O modelo centralizado, aglomerando conjuntos de famílias sem afinidade dentro da característica diversidade dos modos de ser do povo Warao, faz com que aumentem tensões e conflitos políticos e xamânicos, provocando novos deslocamentos e o afastamento de grupos já bastante vulnerabilizados dos agentes do Estado, aos quais, paradoxalmente, lhes resta recorrer para obter ajuda.

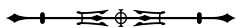
Ao longo do livro, Rosa demonstra como os Warao resistem ao se reinventarem, criando estratégias para sobreviver às incursões sobre seus territórios, seus modos de vida e sua medicina. Marlise Rosa defende que os indígenas desobedecem, reivindicam e desafiam as instituições brasileiras, mesmo diante da assimetria de poder, buscando fazer prevalecer seus interesses e sua visão de mundo.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

REFERÊNCIAS

- Fassin, D. (2009). Another politics of life is possible. *Theory, Culture and Society*, 26(5), 44-60. <https://doi.org/10.1177/0263276409106349>
- Sayad, A. (1998). *A imigração ou os paradoxos da alteridade* (1. ed.). Edusp.





TESES E DISSERTAÇÕES

Categorias em trânsito: classificações da sexualidade e a emergência da 'bissexualidade' em Belém nos anos 1980 e 90

Inácio Saldanha 

inaciosants@gmail.com

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Universidade Estadual de Campinas

Campinas (SP), 2023

Categories in transit: classifications of sexuality and the emergence of 'bisexuality' in Belém in the 1980s and 90s

Inácio Saldanha 

inaciosants@gmail.com

Postgraduate Program in Social Anthropology

Universidade Estadual de Campinas

Campinas (SP) – Brazil, 2023

A cidade de Belém do Pará tem sido pensada como um campo empírico que foi fundamental para a análise dos processos de mudança nos sistemas de classificação da sexualidade no Brasil. A categoria 'bissexual', ainda que menos estudada, aparece nesse debate como um elemento controverso. Este estudo dialoga e almeja contribuir com a literatura nacional e internacional sobre sexualidade ao tomar a liminaridade dessa categoria como ponto de partida para analisar essas mudanças, e o faz a partir de uma reflexão crítica sobre as diferenças regionais do país. Tem como objetivo contribuir para a compreensão de processos de mudança nas classificações da sexualidade e das categorias com as quais opera, sobretudo a categoria 'bissexual', considerando seu caráter relacional e disputado. O recorte empírico é o da cidade de Belém, entre as décadas de 1980 e 90, período de ampliação do debate público sobre a sexualidade na cidade, com a eclosão da epidemia de HIV/Aids, o desenvolvimento de espaços segmentados de sociabilidade, as pesquisas sobre sexualidade e a organização de movimentos locais de homossexuais, mulheres prostitutas e combate à epidemia. A metodologia consiste em um mapeamento de espaços, sujeitos e debates que permita uma análise das categorias presentes, seus usos e seus trânsitos. Este procedimento cruza a realização de entrevistas de pessoas envolvidas nos espaços de discussão da sexualidade com a análise de sua produção intelectual, arquivos pessoais e os dois jornais de maior circulação na cidade no período: *O Liberal* e *O Diário do Pará*. Como resultados, são descritas as tensões provocadas pela emergência de novas categorias em um contexto no qual se estabelecem contrastes regionais com as capitais do Sudeste do país. Um imaginário baseado pela ideia de Amazônia é mobilizado, seja por moradores ou visitantes, nas formas como a sexualidade é classificada e compreendida. A circulação de categorias como 'bissexual', 'GLS' e 'andrógino' era mediada em seus múltiplos sentidos pela noção de que a Amazônia é uma região sem sexualidade ou menos madura sexualmente, uma terra virgem.

The city of Belém, Pará has been considered essential empirical ground for analyzing processes of change in the systems used to classify sexuality in Brazil. Although it is less widely studied, the category of bisexuality is a controversial element in this discussion. This research dialogues with and is intended to contribute to Brazilian as well as international literature on sexuality, starting with the liminal nature of this category in order to analyze these changes via a critical reflection on regional differences in the country. The objective is to contribute to the understanding of processes of change in classifications of sexuality and the categories with which it operates, particularly the bisexual category, considering its relational and disputed nature. We focus on the city of Belém during the 1980s and 1990s as the public debate on sexuality expanded in the city with the outbreak of the HIV/AIDS epidemic, the development of segmented spaces of sociability, research on sexuality, and the organization of local movements of homosexuals, women prostitutes, and the fight against the epidemic. The methodology involved mapping the spaces, subjects, and debates in order to analyze the categories present, their uses, and their transits. This procedure compares interviews with people involved in the spaces for discussions of sexuality against their intellectual production, personal files, and the two newspapers in the city with the largest circulation in the city during the period of study, *O Liberal* and *O Diário do Pará*. The results describe the tensions provoked by the emergence of new categories within a context that establishes regional contrasts with the southeastern capitals of the country. Images based on the idea of the Amazon region are mobilized (by residents as well as visitors) in the ways sexuality is classified and understood. The circulation of categories such as 'bisexual,' 'GLS' (the equivalent of Gays, Lesbians, and Allies), and 'androgynous' as well as their various meanings was mediated by the notion that the Amazon region lacks sexuality or is less sexually mature, a virgin land.

Saldanha, I. (2023). Categorias em trânsito: classificações da sexualidade e a emergência da 'bissexualidade' em Belém nos anos 1980 e 90.

Resumo de Dissertação de Mestrado. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(2), e20230043.

Recebido em 01/05/2023

Aprovado em 16/05/2023

Responsabilidade editorial: Jimena Felipe Beltrão



BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. CIÊNCIAS HUMANAS

POLÍTICA EDITORIAL

Foco e escopo

○ *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* tem como missão publicar trabalhos originais em arqueologia, história, antropologia, linguística indígena e disciplinas correlatas, bem como promover a diversidade no que se refere à equidade de gêneros e grupos étnicos e à representatividade geográfica.

Políticas de seção

A revista aceita colaborações em português, espanhol, inglês e francês para as seguintes seções:

Artigos Científicos – textos analíticos originais, resultantes de pesquisas com contribuição efetiva para o avanço do conhecimento. De 15 até 30 laudas.

Artigos de Revisão – textos analíticos ou ensaísticos originais, com revisão bibliográfica ou teórica de determinado assunto ou tema. De 15 até 30 laudas.

Notas de Pesquisa – relato preliminar mais curto que um artigo, sobre observações de campo, dificuldades e progressos de pesquisa em andamento, enfatizando hipóteses, comentando fontes, resultados parciais, métodos e técnicas utilizados. Até 15 laudas.

Memória – seção que se destina à divulgação de acervos ou seus componentes que tenham relevância para a pesquisa científica; de documentos transcritos parcial ou integralmente, acompanhados de texto introdutório; e de ensaios biográficos, incluindo obitúário ou memórias pessoais. Até 20 laudas.

Debate – ensaios críticos sobre temas da atualidade. Até 15 laudas.

Resenhas Bibliográficas – texto descritivo e/ou crítico de obras publicadas na forma impressa ou eletrônica. Até cinco laudas.

Teses e Dissertações – descrição sucinta, sem bibliografia, de dissertações de mestrado, teses de doutorado e livedocência. Uma lauda.

○ *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* publica resumos de teses e dissertações, mas não publica capítulos de teses ou de dissertações. Entendida a necessidade e o interesse acadêmico na divulgação de resultados oriundos da formação em nível de pós-graduação, recomenda-se, para esses casos, a produção de artigo científico com texto distinto do original, dando ênfase ao que se destaca na pesquisa da tese ou dissertação e com uso de citação direta, onde adequado. Essa orientação contempla monografias em geral, bem como trabalhos de conclusão de curso de graduação.

A revista não aceita resumos expandidos, textos na forma de relatório e nem trabalhos previamente publicados em qualquer meio de acesso público.

Processo de avaliação pelos pares

A revista possui um Conselho Científico. Os trabalhos submetidos são primeiramente avaliados pelo Editor Científico ou por um dos Editores Associados. O Editor reserva-se o direito de sugerir alterações nos trabalhos recebidos ou devolvê-los, caso não estejam de acordo com os critérios exigidos para publicação.

Uma vez aceitos, os artigos seguem para avaliação dos pares (*peer-review*). Os artigos são analisados por dois especialistas, no mínimo, que não integram a Comissão Editorial e emitem pareceres independentes. Caso haja discordância entre os pareceres, o trabalho é submetido a outro(s) especialista(s). Caso mudanças ou correções sejam recomendadas, o trabalho é devolvido ao(s) autor(es), que terão um prazo

de 30 dias para elaborar nova versão. Em atenção aos princípios de equidade étnica, de gênero e de representatividade geográfica, a revista tem o compromisso de potencializar a diversidade de opiniões especialistas, resguardados, obviamente, os princípios de expertise e formação exigidos.

Após receber os pareceres anônimos, o Editor decide quanto à aceitação do artigo para publicação. Se aceito, o(s) autor(es) é/são convidado(s) a revisar o artigo com base nos pareceres e nas observações do Editor. O(s) autor(es) deve(m) explicar como a revisão foi realizada, dar justificativa em caso de não acatar sugestão dos pareceres, devendo obrigatoriamente usar a ferramenta “Controle de alterações” do *Word* para realizar as alterações no texto. O artigo revisado deve ser enviado através da plataforma *online*, por meio do *link* de revisão disponível em “PAINEL AUTOR” na plataforma *ScholarOne*, clicando em “CRIAR UMA REVISÃO”.

Após a aprovação, os trabalhos são publicados por ordem de chegada. O Editor Científico também pode determinar o momento mais oportuno.

Um autor só poderá submeter nova contribuição passado período de 12 meses a contar da data da submissão anterior.

Ao final do documento, um fluxograma demonstra as etapas do processamento editorial na revista.

Política de *preprint*

Seguindo orientações dadas pela *SciELOPreprints*, que busca acelerar a comunicação científica, o periódico, ao receber submissões de artigos cuja temática requer veiculação imediata do conteúdo, sugere aos autores que depositem os textos na *SciELO Preprints* enquanto ocorre o processo de avaliação (SciELO, 2021)¹.

Recomendações éticas

O periódico segue as diretrizes do *Committee on Publication Ethics* (COPE), bem como o uso do “Guia de boas práticas para o fortalecimento da ética na publicação científica”. (2018), e segue as recomendações do Comitê Internacional de Editores de Revistas Médicas (*International Committee of Medical Journal Editors - ICMJE*) para garantir a integridade dos resultados publicados pela revista.

O plágio é visto como um crime editorial, sendo uma conduta inaceitável para o periódico. Como forma de evitar esta falta de ética, o *BMPEG. Ciências Humanas* utiliza o *software* antiplágio *iThenticate*, do *Crossref*.

Declaração de direitos autorais

Todo o conteúdo do periódico, está licenciado sob uma *Licença Creative Commons* do tipo atribuição BY. A revista segue as recomendações do Movimento do Acesso Aberto (*Open Access*), disponibilizando todo o conteúdo da revista de modo *online* e gratuito.

A publicação implica cessão integral dos direitos autorais do trabalho à revista. A declaração para a cessão de direitos autorais é enviada pela secretaria por *e-mail* ao autor de correspondência, após a aceitação do artigo para publicação. O documento deve ser assinado por todos os autores.

Pesquisas com seres humanos

Pesquisas que envolvam seres humanos devem atender à Resolução CNS n° 466/2012 <<https://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>>. Em submissões resultantes de pesquisas com grupos humanos, é atribuição do(s) autor(es) enviarem,

¹ SCIENTIFIC ELECTRONIC LIBRARY ONLINE (SciELO). SciELO Preprints em operação. **SciELO em Perspectiva**, São Paulo, 7 abr. 2020. Disponível em: <https://blog.scielo.org/blog/2020/04/07/scielo-preprints-em-operacao/#.YKfdGfIKJIU>. Acesso em: 21 maio 2021.

no ato da submissão do manuscrito, o termo de consentimento livre e esclarecido, documento pertinente ao cadastramento do estudo no Comitê de Ética em Pesquisa com seres humanos. Recomenda-se ainda que os autores mencionem no manuscrito a aprovação a aprovação da pesquisa por Comitê de Ética reconhecido pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa, do Conselho Nacional de Saúde (CONEP-CNS).

Indexadores

Anthropological Index Online;

Anthropological Literature;

Directory of Open Access Journals (DOAJ);

Citas Latinoamericanas em Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE);

International Bibliography of the Social Sciences (IBSS);

Latindex;

Redalyc;

Scientific Electronic Library Online (SciELO);

SCOPUS ELSEVIER.

Apresentação de artigos

O *Boletim* recebe contribuições somente em formato digital. Os arquivos digitais dos artigos devem ser submetidos *online* na plataforma *ScholarOne* via o site da revista <http://http://editora.museu-goeldi.br/humanas> ou diretamente via o *link* <https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo>, fornecendo obrigatoriamente as informações solicitadas pela plataforma. Antes de enviar seu trabalho, o autor precisa verificar se foram cumpridas as normas da revista. Disso depende o início do processo editorial.

O Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas não aceita submissões simultâneas de autor ou coautor. Um prazo de 12 meses deve ser observado para submissão de uma nova contribuição.

Cadastramento

O(s) autor(es) deve(m) realizar o cadastro (*Login/Senha*), criando uma conta pessoal na plataforma *online*, na seção "CRIAR UMA CONTA", e preencher corretamente o perfil. O cadastramento/criação de uma conta precisa ser feito somente uma vez. Após isso, a conta deve ser usada para todas as submissões de trabalhos, revisões e pareceres.

Ao submeter o artigo, é necessário que todos os autores realizem cadastro na base de identificação acadêmica internacional *Connecting Research and Researchers* (ORCID). O cadastro é necessário para autores e coautores. A publicação científica atribui o *Digital Object Identifier* (DOI) nos trabalhos publicados, bem como adota a publicação contínua de artigos aprovados pela revista.

Encaminhamento

Para submeter um novo trabalho, o autor precisa fazer o *login* na plataforma *online* e clicar em "AUTOR". Após realizar este passo, o autor deve buscar a janela "PAINEL AUTOR" e iniciar o processo de submissão através do *link* "INICIAR NOVA SUBMISSÃO", no qual deverá realizar os sete passos:

• Etapa 1: Tipo, título e resumo

- Escolher o tipo de trabalho (artigo, resenha etc.).

- Preencher o título do trabalho.
- Fornecer o resumo.

- **Etapa 2: Carregamento de arquivos**

- Fazer o *upload* do(s) arquivo(s).
(Pelo menos um dos arquivos deve representar o documento principal).

- **Etapa 3: Atributos**

- Acrescentar palavras-chave (3 até 6).

- **Etapa 4: Autores e instituições**

- Especificar se o submissor é o próprio autor ou se é um terceiro.
- Especificar autor de correspondência.
- Fornecer a contribuição do CRediT.

- **Etapa 5: Avaliadores**

- Especificar revisores da sua preferência e/ou aqueles que gostaria de evitar. É discrição da revista acatar ou não os avaliadores recomendados.

- **Etapa 6: Detalhes e comentários**

- Especificar quem financiou a pesquisa.
- Declarar que o trabalho foi submetido exclusivamente para o *Boletim* e ainda não foi publicado.
- Declarar que o trabalho está conforme as normas éticas da disciplina.
- Afirmar que os arquivos submetidos estão completamente anônimos, para possibilitar avaliação por pares.
- Declarar se há conflito de interesse. No caso de haver, especificar.

- **Etapa 7: Avaliar e submeter**

- Verificar se todas as informações e arquivos estão completas, visualizar a prova em PDF e concluir a submissão, clicando em "SUBMETER".

Os trabalhos, depois de formatados, são encaminhados por *e-mail*, em PDF, para aprovação final dos autores, que devem responder com a maior brevidade possível. Nessa etapa, não são aceitas modificações no conteúdo do trabalho ou que impliquem alteração na paginação. Caso o autor não responda ao prazo, a versão formatada é considerada aprovada.

Diretrizes para autores

Todas as submissões devem ser enviadas por meio da plataforma de submissão *online ScholarOne*.

Os originais devem ser enviados:

1. Em Word, com fonte Times New Roman, tamanho 12, entrelinha 1,5, em laudas sequencialmente numeradas. Os trabalhos de linguística indígena devem utilizar fonte compatível com o padrão Unicode, como Arial, Calibri, Cambria, DéjàVu, Tahoma e outras que incluam todos os símbolos fonéticos do Alfabeto Fonético Internacional - AFI (International

Phonetic Alphabet – IPA). Times New Roman é preferível, mas inclui IPA em Unicode somente a partir das últimas edições de Windows. **Nunca** improvisar símbolos do IPA usando letras comuns com tachamento (imitando **ı**, **ı̇** etc.).

2. Da primeira página, devem constar:
 - a. título (no idioma do texto e em inglês);
 - b. resumo;
 - c. *abstract*;
 - d. palavras-chave e *keywords*.
3. Os originais não podem incluir o(s) nome(s) do(s) autor(es) e nem agradecimentos.
4. Deve-se destacar termos ou expressões por meio de aspas simples.
5. Apenas termos científicos latinizados e palavras em língua estrangeira devem constar em itálico.
6. Os artigos deverão seguir as recomendações da *APA 7th Edition - Citation Guide* (acesso gratuito em <https://apastyle.apa.org/blog/coronavirus-response>) para uso e apresentação de citações e de referências.
7. Tabelas devem ser digitadas em *Word*, sequencialmente numeradas, com legendas claras.
8. Todas as figuras (ilustrações, gráficos, imagens, diagramas etc.) devem ser apresentadas em páginas separadas e numeradas, com as respectivas legendas, e submetidas na plataforma *online* em arquivos à parte. Devem ter resolução mínima de 300 DPI e tamanho mínimo de 1.500 pixels, em formato JPEG ou TIFF, obedecendo, se possível, as proporções do formato de página do *Boletim*, nos limites de 16,5 cm de largura e 20 cm de altura (para uso em duas colunas) ou 8 cm de largura e 20 cm de altura (para uso em uma coluna). As informações de texto presentes nas figuras, caso possuam, devem estar em fonte Arial, com tamanho entre 7 e 10 pts.
9. Figuras feitas em programas vetoriais podem ser enviadas, preferencialmente, em formato aberto, na extensão .cdr (X5 ou inferior), .eps ou .ai (CS5 ou inferior).
10. O texto do artigo deve, obrigatoriamente, fazer referência a todas as tabelas, gráficos e ilustrações.
11. Seções e subseções no texto não podem ser numeradas.
12. Somente numeração de páginas e notas de rodapé devem ser automáticas. Textos contendo numeração automatizada de seções, parágrafos, figuras, exemplos, ou outros processos automatizados, como referenciação e compilação de lista de referências, não serão aceitos.
13. Observar cuidadosamente as regras de nomenclatura científica, assim como abreviaturas e convenções adotadas em disciplinas especializadas.
14. Notas de rodapé devem ser numeradas em algarismos arábicos e utilizadas apenas quando imprescindíveis, nunca como referências.
15. Citações e referências a autores no decorrer do texto devem subordinar-se à seguinte forma: sobrenome do autor (não em caixa alta), ano, página(s). Exemplos: (Goeldi, 1897, p.10); Goeldi (1897, p.10).
16. Todas as obras citadas ao longo do texto devem estar corretamente referenciadas ao final do artigo, e todas as referências no final do artigo devem ser citadas no texto.

Estrutura básica dos trabalhos

1. **Título** – No idioma do texto e em inglês (quando este não for o idioma do texto). Deve ser escrito em caixa baixa, em negrito, centralizado na página.
2. **Resumo e Abstract** – Texto em um único parágrafo, verbo na voz ativa e terceira pessoa do singular, ressaltando os objetivos, método, resultados e conclusões do trabalho, com no mínimo 100 palavras e, no máximo, 200, no idioma do texto (Resumo)

e em inglês (Abstract). A versão para o inglês deverá ser feita ou corrigida por um falante nativo (preferivelmente um colega da área), o que é de responsabilidade do(s) autor(es).

3. **Palavras-chave e Keywords** – Três a seis palavras que identifiquemos tem as do trabalho, para fins de indexação em bases de dados.
4. **Texto** – Deve ser composto de seções NÃO numeradas e, sempre que possível, com introdução, marco teórico, desenvolvimento, conclusão e referências. Evitar parágrafos e frases muito longos. Optar pela voz passiva, evitando o uso da primeira pessoa do singular e do plural ao longo do texto. Siglas devem inicialmente ser escritas por extenso. Exemplo: "A Universidade Federal do Pará (UFPA) prepara novo vestibular". Citações com menos de 40 palavras devem estar dentro do parágrafo e entre aspas duplas (""); citações com 40 ou mais palavras devem ser destacadas do texto, com recuo de 1,3 cm da margem esquerda, com fonte menor e, conforme o exemplo a seguir:

Com efeito, a habitação em cidades é essencialmente anti natural, associa-se a manifestações do espírito e da vontade, na medida em que se opõem à natureza. Para muitas nações conquistadoras, a construção de cidades foi o mais decisivo instrumento de dominação que conheceram. Max Weber mostra admiravelmente como a fundação de cidades representou para o Oriente Próximo e particularmente para o mundo helenístico e para a Roma imperial, o meio específico de criação de órgãos locais de poder, acrescentando que o mesmo fenômeno se encontra na China, onde ainda durante o século passado, a subjugação das tribos Miaoitse pode ser identificada à urbanização das suas terras (Buarque de Holanda, 1978, p.61).

5. **Agradecimentos** – Devem ser sucintos: créditos de financiamento; vinculação programas de pós-graduação e/ou projetos de pesquisa; agradecimentos pessoais e institucionais. Nomes de pessoas e instituições devem ser escritos por extenso, explicando o motivo do agradecimento. Note que a primeira versão submetida é para avaliação anônima e deve estar sem agradecimentos.
6. **Referências** – Devem ser listadas ao final do trabalho, em ordem alfabética, de acordo com o sobrenome do primeiro autor. No caso de mais de uma referência de um mesmo autor, usar ordem cronológica, do trabalho mais antigo ao mais recente. Todas as referências devem seguir as recomendações da *APA 7th Edition - Citation Guide*.

Normas e padrões bibliográficos

A utilização correta das normas referentes à elaboração de referências e o uso adequado das novas regras de ortografia da Língua Portuguesa nos artigos e demais documentos encaminhados à revista são de responsabilidade dos autores. A seguinte lista mostra vários exemplos de referências nas suas categorias diferentes:

Livro

Veríssimo, J. (1906). *A educação nacional* (2 ed.). Livraria Francisco Alves.

Citação no texto: Veríssimo (1906) ou (Veríssimo, 1906)

Vidal, W. N., & Vidal, M. R. R. (1986). *Botânica-organografia: quadros sinóticos ilustrados de fanerógamos* (3ed.). UFV.

Citação no texto: Vidal e Vidal (1986) ou (Vidal & Vidal, 1986)

Wieczorek, A., Rosendahl, W., & Schlothauer, A. (Orgs.). (2012). *Der Kult um Kopf und Schädel*. Verlag Regionalkultur.

Citação no texto: Wieczorek et al. (2012) ou (Wieczorek et al., 2012)

Capítulo de livro

Grünewald, R. A. (2004). Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã. In J. P. Oliveira (Org.), *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (pp. 139-174). Contra Capa Livraria.

Citação no texto: Grünewald (2017) ou (Grünewald, 2017)

Carneiro da Cunha, M. (1992). Política indigenista no século XIX. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 133-154). Companhia das Letras.

Citação no texto: Carneiro da Cunha (1992) ou (Carneiro da Cunha, 1992)

Série/Coleção

Goeldi, E. (1900). *Escavações arqueológicas em 1895: executadas pelo Museu Paraense no litoral da Guiana Brasileira entre Oiapoque e Amazonas* (Memórias do Museu Goeldi, n.1). Museu Paraense de História Natural e Ethnografia.

Citação no texto: Goeldi (1900) ou (Goeldi, 1900)

Artigo de periódico

Gurgel, C. (1997). Reforma do Estado e segurança pública. *Política e Administração*, 3(2), 15-21.

Citação no texto: Gurgel (1997) ou (Gurgel, 1997)

Jantz, R. L., & Owsley, D. W. (2001). Variation among early North America crania. *American Journal of Physical Anthropology*, 114(2), 146-155. [https://doi.org/10.1002/1096-8644\(200102\)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E](https://doi.org/10.1002/1096-8644(200102)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E)

Citação no texto: Jantz e Owsley (2001) ou (Jantz & Owsley, 2001)

Posth, C., Nakatsuka, N., Lazaridis, I., Skoglund, P., Mallick, S., Lamnidis, T. C., . . . Reich, D. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell*, 175(5), 1-13. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027>

Citação no texto: Posth et al. (2018) ou (Posth et al., 2018)

Velthem, L. H. V.(2012). O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*,7(1), 51-66. <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000100005>

Citação no texto: Velthem (2012) ou (Velthem, 2012)

Tersis, N., & Carter-Thomas, S. (2005). Investigating syntax and pragmatics: word order and transitivity in Tunumiisut. *International Journal of American Linguistics* 71(4), 473-500.

Citação no texto: Tersis e Carter-Thomas (2005) ou (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Artigo e/ou matéria de jornal

Naves, P.(1999, junho 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

Citação no texto: Naves (1999) ou (Naves, 1999)

Artigo e/ou matéria de jornal em meio eletrônico

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017, maio 5). *Folha de São Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para-grande-sp.shtml>

Citação no texto: "Justiça suspende" (2017) ou ("Justiça suspende" 2017)

Silva, I. G. (1998, setembro 19). Pena de morte para o nascituro. *O Estado de S. Paulo*. <http://www.portaldafamilia.org/artigos/artigo225.shtml>

Citação no texto: Silva (1998) ou (Silva, 1998)

Trabalho apresentado em evento

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, dezembro). Incorporação do tempo em SGBD orientado ao objetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Citação no texto: Brayner e Medeiros (1994) ou (Brayner & Medeiros, 1994)

Trabalho apresentado em evento em meio eletrônico

Silva, R. N., & Oliveira, O. (janeiro, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos do Congresso de Iniciação Científica da UFPE*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. <https://www.ufpe.br/propesq/anais/educ/ce04.htm>

Citação no texto: Silva e Oliveira (1996) ou (Silva & Oliveira, 1996)

Mensagens de Internet: lista de discussão eletrônica e outras comunidades online

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (2018, julho 16). Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi discute patrimônio indígena [Facebook]. <https://www.facebook.com/boletimgoeldiCH/>

Citação no texto: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (2018) ou (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2018)

Blog SciElo em Perspectiva Humanas. (2018, junho 13). Cultura ancestral para entender a Amazônia de ontem e de hoje [Blog]. <http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontem-e-de-hoje/>

Citação no texto: Blog SciElo em Perspectiva Humanas (2018) ou (Blog SciElo em Perspectiva Humanas, 2018)

Documento jurídico

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18 ed.). (1998). São Paulo: Saraiva.

Citação no texto: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) ou (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988,1998)

Decreto n. 3.298. (1999, dezembro 20). Regulamenta a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolidada as normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

Citação no texto: Decreto n. 3.298 (1999)

Documento jurídico em meio eletrônico

Resolução n.17, de junho de 1991. Coleção de Leis da República Federativa do Brasil. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/ressen/1991/resolucao-17-14-junho-1991-480998-publicacaooriginal-1-pl.html>

Citação no texto: Resolução n. 17, de junho de 1991

Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. Estabelece multa em operações de importação, e dá outras providências. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/1997/medidaprovisoria-1569-9-11-dezembro-1997-377059-publicacaooriginal-1-pe.html>

Citação no texto: Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997

Trabalhos acadêmicos (teses, dissertações e monografias)

Benchimol, A. (2015). *Resgate e ressignificação da pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi: presença e permanência de cientistas estrangeiros (1894-1914) na produção científica de autores atuais (1991-2010)* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Citação no texto: Benchimol (2015) ou (Benchimol, 2015)

Moore, D. (1984). *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil* [Tese de doutorado, University of New York].

Citação no texto: Moore (1984) ou (Moore,1984)

Documento de arquivo

Campos, E. (1964, janeiro 11). *Carta à Bienal de São Paulo*. Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo, São Paulo.

Citação no texto: Campos (1964) ou (Campos,1964)

Salles, V. (1974, março 28). *Carta a Lúcio Flávio Pinto*. Material histórico-cultural - Vicente Salles. Correspondência expedida - Comunicação. Coleção Vicente Salles. Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará, Belém.

Citação no texto: Salles (1974) ou (Salles, 1974)

Meios audiovisuais

Herzog, W. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos* [Filme]. Werner Herzog Filmproduktion.

Citação no texto: Herzog (1970) ou (Herzog,1970)

Divulgação

Os artigos são divulgados integralmente no formato PDF no sítio da revista, no *Digital Publishing Platform* (ISSUU), no DOAJ e no SciELO, além de redes sociais como o Facebook.

Endereço para correspondência:

Museu Paraense Emílio Goeldi

Editor do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas

Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme

CEP 66077-830

Belém - PA - Brasil

Telefone: 55-91-3075-6186

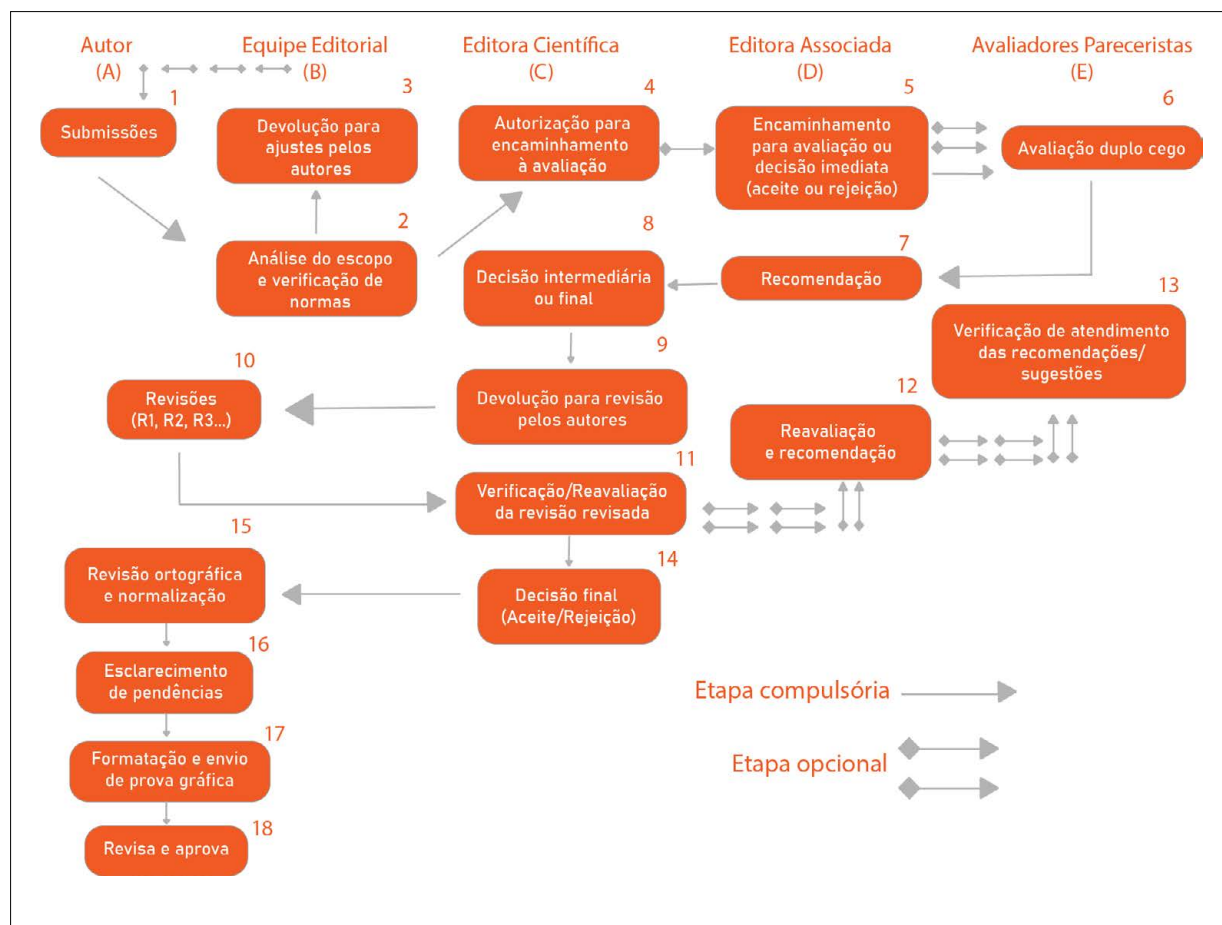
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

Patrocínio da revista

Museu Paraense Emílio Goeldi

Ministério da Ciência Tecnologia e Inovações.

Fluxograma do processamento editorial no *BMPEG. Ciências Humanas*



Fonte: Beltrão e Silva (2020, p. 13)².

² BELTRÃO, Jimena Felipe; SILVA, Taíse da Cruz. **Guia de processamento editorial em periódico científico: a experiência do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humana no uso da plataforma ScholarOne.** Belém, 2020. 25p. Disponível em: <http://editora.museu-goeldi.br/humanas/>. Acesso em: 11 jun. 2021.

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. CIÊNCIAS HUMANAS

EDITORIAL POLICY

Focus and scope

The *Bulletin of the Museu Paraense Emílio Goeldi Human Sciences* has the mission to publish original work in archeology, history, anthropology, indigenous linguistics, and correlated subjects, as well as promote diversity regarding equity of genders, ethical groups, and geographical representativity.

Section Policies

The journal accepts contributions in Portuguese, Spanish, English and French for the following categories:

Research Articles – original scientific articles reporting on research, that effectively contribute to the advancement of knowledge. Between 15 and 30 pages.

Review Articles – analytical texts or essays that contain a bibliographical or theoretical review of a certain subject or topic. Between 15 and 30 pages.

Short Communications – short preliminary reports on field observations, challenges faced and progress made in ongoing research emphasizing hypotheses, mentioning sources, partial results, materials and methods. Maximum length: 15 pages.

Memory – this category includes texts about collections or items in collections considered relevant for scientific research; fully or partly transcribed documents with an introductory text; biographical essays, including obituaries or individual memories. Maximum length: 20 pages.

Debate – critical essays on current issues. Maximum length: 15 pages.

Book Reviews – descriptive and/or critical reviews of printed or electronic publications. Maximum length: five pages.

Theses and Dissertations – a brief description (without bibliography) of master's theses and doctoral or other postgraduate dissertations. One page.

The *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* (Human Sciences) publishes abstracts of theses and dissertations, but does not publish chapters of these works. We recognize that need and academic interest in disseminating results stemming from graduate-level work exist, and in these cases recommend drafting a scientific article containing unique text which differs from the original, emphasizing notable points in the research and utilizing direct citations where appropriate. This guidance contemplates monographs in general, as well as undergraduate program completion work.

The journal does not accept extended abstracts, texts in the form of reports, nor work previously published in any public access mean.

Peer evaluation process

The journal has a Scientific Council. Manuscripts are first examined by the Editor or by one of the Associate Editors. The Editor has the right to recommend alterations to the submitted manuscripts or to return them when they fail to comply with the journal's editorial policy.

Upon acceptance, manuscripts are submitted to peer-review and are reviewed by at least two specialists who are not members of the Editorial Board. In the event of discrepancy between the reviews, the manuscript is submitted to other referee(s). In case changes or corrections are recommended, the manuscript is returned to the author(s), who have thirty days to submit a new version. In

keeping with the principles of equity of ethnicity, gender, and geographical representation, the journal is committed to potentializing the diversity of expert opinions, obviously safeguarding the required principles of expertise and education.

After receiving the anonymous peer reviews, the Editor decides whether the article is accepted for publication. If accepted, the author is requested to revise the article on the basis of the reviews and the Editor's observations. The author must also explain how the revision was done and provide justification in case the advice of the reviewer(s) was not followed. It is obligatory to use the "Track Changes" function in Word, when applying changes. The revised article should be submitted via the online platform, via the revision link at "AUTHOR RESOURCES", by clicking on "CREATE REVISION".

An author may only submit a new contribution after twelve months, counting from the previous submission date.

Preprint policy

Following the guidance provided by SciELO *Preprints*, which seeks to accelerate scientific communication, upon receiving submissions of articles on themes that require immediate dissemination of the content, the journal suggests to the authors to deposit the texts at SciELO *Preprints* while the evaluation process occurs (SciELO, 2021).

Ethical recommendations

The journal follows the guidelines of the *Committee on Publication Ethics* (COPE), uses the "Guia de boas práticas para o fortalecimento da ética na publicação científica" (2018), and follows the recommendations of the *International Committee of Medical Journal Editors* (ICMJE) to guarantee the integrity of the results published by the journal.

Plagiarism is seen as an editorial crime, being unacceptable conduct to the journal. As a way to prevent this harmful practice, the *BMPEG Human Sciences* uses the anti-plagiarism software *iThenticate*, from *Crossref*.

Copyright statement

The entire content of the journal is licensed under a *Creative Commons License* of the BY attribution type. The journal follows the recommendations of the *Open Access Movement*, making its entire content available *online* and free of charge.

Publication of a manuscript entails transfer of copyright to the journal. A declaration of Assignment of Copyrights of the published work, signed by all authors, must be submitted together with the revised manuscript sent by Secretariat.

Human research

The entire content of the journal is licensed under a *Creative Commons License* of the BY attribution type. The journal follows the recommendations of the *Open Access Movement*, making its entire content available *online* and free of charge.

Publication of a manuscript entails transfer of copyright to the journal. A declaration of Assignment of Copyrights of the published work, signed by all authors, must be submitted together with the revised manuscript sent by Secretariat.

Indexers

Anthropological Index Online;

Anthropological Literature;

Directory of Open Access Journals (DOAJ);

Citas Latinoamericanas em Ciências Sociais y Humanidades (CLASE);

International Bibliography of the Social Sciences (IBSS);

Latindex;
Redalyc;
Scientific Electronic Library Online (SciELO);
SCOPUS ELSEVIER.

Article proposals

The Boletim only accepts original contributions in digital format. Digital manuscripts should be submitted via the online platform, which is accessible through the website of the Boletim <<http://http://editora.museu-goeldi.br/humanas>> or directly via ScholarOne the link <<https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo>>, providing additional information requested during the various steps of the submission process. Before submitting your work, please make sure you have followed all the instructions detailed in this document; this is crucial in order to begin the editorial process.

The Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas does not accept simultaneous author or co-author submissions. A period of 12 months must be observed for the submission of a new contribution.

Registration

Authors must register in order to create a password-protected personal account on the online platform in the section “CREATE NA ACCOUNT” or “NEW USER” and correctly fill in the profile. Registration and the creation of an account need be done only once. Thereafter, the account should be used for current and future submissions to the Boletim. At submission, all authors must inform ORCID IDs. Registering with ORCID at <http://orcid.org/> is a requirement to all including co-authors. The scientific publication attributes the Digital Object Identifier (DOI) to the published works, as well as adopts the system of continuous publication of articles accepted.

Submission

In order to submit a new contribution, authors must log into their account on the online platform and click on “AUTHOR CENTER”. After completing this step, proceed to the “AUTHOR RESOURCES” window and start the submission process via the link “CLICK HERE TO SUBMIT A NEW MANUSCRIPT”, following seven steps:

- **Step 1: Type, Title, & Abstract**
 - Choose type of manuscript (article, review, etc.).
 - Title of manuscript.
 - Provide the abstract.

- **Step 2: File Upload**
 - Upload the files.

(At least one of the files should represent the Main Document)

- **Step 3: Attributes**
 - Add key words (3 to 6).

- **Step 4: Authors & Institutions**

- Declare whether the manuscript is submitted by the author, or by another person.

- **Step 5: Reviewers**

- Optionally name potential reviewers that are preferred, or non-preferred. It is the journal's discretion to accept the names suggested.
- Specify Corresponding Author.
- Provide CRediT Contribution.

- **Step 6: Details & Comments**

- Specify who funded the research that resulted in the submission.
- Declare that the work was submitted exclusively to the Boletim and has not been published elsewhere.
- Declare that the work is in accordance with ethical norms.
- Confirm that the submitted files are entirely anonymous, so as to enable anonymous peer review.
- Declare whether there is any conflict of interest. If there is, please specify.

- **Step 7: Review & Submit**

- Verify that all information and files are complete, view the PDF proof, and finalize the submission by clicking on "SUBMIT".

After having been formatted by the editorial staff, the articles will be sent in PDF format to the authors via the *ScholarOne* e-mail system for final approval, and must be returned as soon as possible. Requested changes in the text have to be marked and commented as clearly as possible in the PDF document. At this stage, changes concerning content or changes resulting in an increase or decrease in the number of pages will not be accepted.

Author guidelines

Preparing the manuscript for submission

All manuscripts have to be submitted via the online platform *ScholarOne*. Original manuscripts must be prepared observing the following requirements:

1. Word for Windows format, Times New Roman font, size 12, line spacing 1.5, and pages must be numbered. Articles on linguistics must use a font that is compatible with the Unicode standard, such as Arial, Calibri, Cambria, Déjà Vu, Tahoma and others that include the IPA extended set of phonetic symbols. Times New Roman is preferred, but it includes the full IPA in Unicode only in more recent editions of Windows. One should **never** improvise IPA characters such as *ı*, *u*, etc. by applying strike-through of common characters.
2. "The cover page must contain the following information:
 - a. Title (in the original language and in English);
 - b. Abstract;
 - c. *Resumo* (a Portuguese abstract in case the original is English);
 - d. Keywords and their equivalent *palavras-chave* in Portuguese.
3. The manuscript must include neither the name(s) of the author(s) nor acknowledgements.
4. To highlight terms or phrases, please use single quotation marks.

5. Only foreign language words and phrases and Latinized scientific terms should be in italic type.
6. The articles should follow the recommendations of the APA 7th Edition - Citation Guide for the presentation and use of bibliographical information: citation in documents and references.
7. Tables should be in Word format, numbered in sequence, with clear captions.
8. All figures (illustrations, graphs, images, diagrams, etc.) must be submitted to the online platform in separate files with their respective legends in the designated field. Minimum resolution is 300 dpi, minimum size 1,500 pixels; JPEG or TIFF files only. If possible, please use the Boletim's page formatting proportions (16.5 cm wide x 20 cm high, for two columns, or 8 cm wide x 20 cm high, for one column). Text contained in figures must be legible and in Arial 7–10 point font.
9. Images created in vectoral programs should be provided in open format, with either a .cdr (X5 or inferior), .eps or .ai (CS5 or inferior) extension.
10. All tables, graphs and images must obligatorily be mentioned in the body of the text.
11. Sections and subsections in the text must not be numbered.
12. Only page numbering and the numbering of footnotes should be automatic. Texts containing automatically numbered sections, paragraphs, figures, examples or any other automatized processes cannot be accepted.
13. Texts must fully comply with scientific naming rules, abbreviations and other conventions current in the specific fields of discipline.
14. Footnotes should be used only when strictly necessary, never for reference to published work, and should be indicated in Arabic numbers.
15. Reference to works cited throughout the text should conform to the following convention: author's last name (not in upper case), year, page(s). Examples: (Goeldi, 1897, p. 10); Goeldi (1897, p. 10).
16. All references used throughout the text must be listed at the end of the article, and all works listed should be mentioned in the text.

Basic text structure

1. **Title** – The title must appear both in the original language of the text and in English (or Portuguese, in case English is the original language). The title must be in lower case in bold type, centralized on the page.
2. **Abstract** – This section should be a single paragraph and highlight the goals, methods and results of the research, with a minimum length of 100 words and a maximum length of 200 words. The abstract should be presented both in the original language of the text and in English (or Portuguese, in case the original language is English). The translated abstract must either be composed or corrected by a native speaker, which is the responsibility of the authors.
3. **Keywords** – Three to six words that identify the topics addressed in the article, for the purpose of indexation in databases.
4. **Body of the text** – The text should be subdivided into sections that are NOT numbered. Articles should preferably contain the following components/sections: introduction, theoretical background, main text, conclusion, references. Lengthy paragraphs and/or sentences should be avoided. Acronyms should be preceded by the word or phrase to which it refers to when appearing for the first time. Example: "The Universidade Federal do Pará (UFPA) is preparing a new admission exam". Quotations of less than 40 words should be included in the body of the text between double quotation marks (""). Quotations of 40 or more words are separated from the text and indented in block, with no quotation marks, the font size being smaller than the font used in the text.

The road down into the Guaporé Valley was in quite good condition, for it had not yet begun to rain heavily, and we made good time to the ranch known as Estrela do Guaporé. There, I talked briefly with the administrator, a man named Alvaro, and then with Kim, who was recuperating from malaria. Kim was very pale and weak, and our talk was brief and constrained. I found out later that he had actually gone to Brasília and told the FUNAI that Sílbene was urging the Indians to kill cattle. In fact, Sílbene had told the Indians to defend their gardens, which were on demarcated land, from invading cattle (Price, 1989, p. 119).

5. **Acknowledgements** – Should be brief and can mention: support and funding; connections to graduate programs and/or research projects; acknowledgement to individuals and institutions. The names of individuals and institutions should be written in full, together with a motivation for the acknowledgement. Note that the first submitted version of the article should be without acknowledgements, because of the anonymous peer-review process.
6. **References** – Should be listed at the end of the text in alphabetical order according to the last name of the first author. In the event of two or more references to a same author, please use chronological order. References should comply with APA 7th Edition - Citation Guide.

Bibliographic rules and standards

It is the author's responsibility to comply with reference formatting norms and the most current usage rules for the Portuguese language in articles and other documents submitted to the journal. The following list contains various examples of the different types of references:

Book

Veríssimo, J. (1906). *A educação nacional* (2nd ed.). Livraria Francisco Alves.

Quote in the text: Veríssimo (1906) or (Veríssimo, 1906)

Vidal, W.N., & Vidal, M. R. R. (1986). *Botânica - organografia: quadros sinóticos ilustrados de fanerógamos* (3th ed.). UFV.

Quote in the text: Vidal and Vidal (1986) or (Vidal & Vidal, 1986)

Wieczorek, A., Rosendahl, W., & Schlothauer, A. (Orgs.). (2012). *Der Kult um Kopf und Schädel*. Verlag Regionalkultur.

Quote in the text: Wieczorek et al. (2012) or (Wieczorek et al., 2012)

Book chapter

Zaccara, M. (2017). Mulheres artistas em Pernambuco: uma introdução. In M. Zaccara (Org.), *De sinhá prendada a artista visual: os caminhos da mulher artista em Pernambuco* (pp. 16-48). Madalena Zaccara.

Quote in the text: Zaccara (2017) or (Zaccara, 2017)

Carneiro da Cunha, M. (1992). Política indigenista no século XIX. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 133-154). Companhia das Letras.

Quote in the text: Carneiro da Cunha (1992) or (Carneiro da Cunha, 1992)

Series/Collection

Goeldi, E. (1900). *Escavações arqueológicas em 1895: executadas pelo Museu Paraense no litoral da Guiana Brasileira entre Oiapoque e Amazonas* (Memórias do Museu Goeldi, n. 1). Museu Paraense de História Natural e Ethnografia.

Quote in the text: Goeldi (1900) or (Goeldi, 1900)

Scientific journal article

Gurgel, C. (1997). Reforma do Estado e segurança pública. *Política e Administração*, 3(2), 15-21.

Quote in the text: Gurgel (1997) or (Gurgel, 1997)

Jantz, R. L., & Owsley, D. W. (2001). Variation among early North America crania. *American Journal of Physical Anthropology* 114(2), 146-155. [https://doi.org/10.1002/1096-8644\(200102\)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E](https://doi.org/10.1002/1096-8644(200102)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E)

Quote in the text: Jantz and Owsley (2001) or (Jantz & Owsley, 2001)

Posth, C., Nakatsuka, N., Lazaridis, I., Skoglund, P., Mallick, S., Lamnidis, T. C., . . . Reich, D. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell*, 175(5), 1-13. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027>

Quote in the text: Posth et al. (2018) or (Posth et al., 2018)

Velthem, L. H. V. (2012). O objeto etnográfico é irreduzível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(1), 51-66. <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000100005>

Quote in the text: Velthem (2012) or (Velthem, 2012)

Tersis, N., & Carter-Thomas, S. (2005). Investigating syntax and pragmatics: Word order and transitivity in Tunumiisut. *International Journal of American Linguistics*, 71(4), 473-500.

Quote in the text: Tersis and Carter-Thomas (2005) or (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Newspaper article

Naves, P. (1999, June 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

Quote in the text: Naves (1999) or (Naves, 1999)

Article and/or newspaper article in electronic media

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017, May 5). *Folha de São Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para-grande-sp.shtml>

Quote in the text: "Justiça suspende" (2017) or ("Justiça suspende" 2017)

Silva, I. G. (1998, September 19). Pena de morte para o nascituro. *O Estado de S. Paulo*. <http://www.portaldafamilia.org/artigos/artigo225.shtml>

Quote in the text: Silva (1998) or (Silva, 1998)

Work presented in event

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, December). Incorporação do tempo em SGBD orientado a objetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Quote in the text: Brayner and Medeiros (1994) or (Brayner & Medeiros, 1994)

Work presented in event in electronic media

Silva, R. N., & Oliveira, O. (January, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos do Congresso de Iniciação Científica da UFPe*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. <https://www.ufpe.br/propesq/anais/educ/ce04.htm>

Quote in the text: Silva and Oliveira (1996) or (Silva & Oliveira, 1996)

Internet messages: electronic mailing list and other online communities

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (2018, July 16). Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi discute patrimônio indígena [Facebook]. <https://www.facebook.com/boletimgoeldiCH/>

Quote in the text: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (2018) or (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2018)

Blog SciElo em Perspectiva Humanas. (2018, June 13). Cultura ancestral para entender a Amazônia de ontem e de hoje [Blog]. <http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontemedede-hoje/>

Quote in the text: Blog SciElo em Perspectiva Humanas (2018) or (Blog SciElo em Perspectiva Humanas, 2018)

Legal document

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18th ed.). (1998). Saraiva.

Quote in the text: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) or (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, 1998)

Decreto n. 3.298. (1999, December 20). Regulamenta a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolida as normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

Quote in the text: Decreto n. 3.298 (1999)

Legal document in electronic media

Resolução n. 17, de junho de 1991. Coleção de Leis da República Federativa do Brasil. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/ressen/1991/resolucao-17-14-junho-1991-480998-publicacaooriginal-1-pl.html>

Quote in the text: Resolução n. 17, de junho de 1991

Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. Estabelece multa em operações de importação, e dá outras providências. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/1997/medidaprovisoria-1569-9-11-dezembro-1997-377059-publicacaooriginal-1-pe.html>

Quote in the text: Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997

Academic works (theses, dissertations and monographs)

Benchimol, A. (2015). *Resgate e ressignificação da pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi: presença e permanência de cientistas estrangeiros (1894-1914) na produção científica de autores atuais (1991-2010)* [Doctoral dissertation, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Quote in the text: Benchimol (2015) or (Benchimol, 2015)

Moore, D. (1984). *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil* [Doctoral dissertation, University of New York].
Quote in the text: Moore (1984) or (Moore, 1984)

Archive document

Campos, E. (1964, January 11). *Carta à Bienal de São Paulo*. Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo, São Paulo.
Quote in the text: Campos (1964) or (Campos, 1964)

Salles, V. (1974, March 28). *Carta a Lúcio Flávio Pinto*. Material histórico-cultural - Vicente Salles. Correspondência expedida - Comunicação. Coleção Vicente Salles. Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará, Belém.
Quote in the text: Salles (1974) or (Salles, 1974)

Audiovisual media

Herzog, W. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos* [Film]. Werner Herzog Filmproduktion.
Quote in the text: Herzog (1970) or (Herzog, 1970)

Publication

The articles are published in full in PDF format on the journal website, the *Digital Publishing Platform* (ISSUU), the DOAJ, SciELO, and on social networks such as Facebook.

Postal address

Museu Paraense Emílio Goeldi
Editor do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas
Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme
CEP 66077-830
Belém - PA - Brazil
Phone: 55-91-3075-6186
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

Sponsorship

Museu Paraense Emílio Goeldi
Ministério da Ciência Tecnologia e Inovações.

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. CIÊNCIAS HUMANAS

POLÍTICA EDITORIAL

Enfoque y alcance

El *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* tiene como misión publicar trabajos originales de arqueología, historia, antropología, lingüística indígena y disciplinas relacionadas, así como promover la diversidad respecto a la equidad de género y grupos étnicos y a la representatividad geográfica.

Políticas de sección

El *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* admite contribuciones para las siguientes secciones:

Artículos Científicos: deben ser textos analíticos originales, con una extensión máxima de 30 páginas, resultantes de estudios e investigaciones que representen contribuciones significativas para el avance del conocimiento.

Artículos de Revisión: textos analíticos o ensayos originales, con una extensión máxima de 30 páginas, que contengan revisión bibliográfica o teórica de un determinado tema.

Notas de Investigación: texto más corto que un artículo, con extensión máxima de 15 páginas, que trate sobre observaciones de campo, avances de investigaciones en curso o en fase inicial, enfatizando hipótesis, comentando fuentes, técnicas y métodos utilizados y resultados parciales.

Memoria: sección destinada a la difusión de acervos que sean relevantes para la investigación científica; de documentos transcritos parcial o integralmente, acompañados de un texto introductorio; y de ensayos biográficos, que incluye notas de fallecimiento o memorias personales. Deben tener una extensión máxima de 15 páginas.

Debate: ensayos críticos sobre temas de la actualidad. Hasta 15 páginas.

Reseñas Bibliográficas: texto descriptivo o crítico de obras publicadas en forma impresa o electrónica. Extensión máxima de cinco páginas.

Tesis de Maestría y Doctorado: descripción sucinta, de máximo una página, de tesis de maestría, doctorado y habilitación docente, sin bibliografía. El *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* publica resúmenes de tesis, pero no publica capítulos de tesis de maestría ni doctorado. Entendida la necesidad o interés académico en la difusión de resultados oriundos de la formación en nivel de posgrado, en estos casos se recomienda la producción de un artículo científico con un texto diferente al original, con énfasis en lo que se destaca en la investigación de la tesis y con uso de citas directas cuando fuera pertinente. Estas instrucciones contemplan monografías en general, así como también trabajos de final de carrera de grado.

La revista no acepta resúmenes extendidos, textos en forma de informe, ni trabajos previamente publicados en ningún medio de acceso público.

Proceso de evaluación de pares

La revista posee un Consejo Científico. Los trabajos presentados primero son analizados por el Editor o por uno de los Editores Asociados. El Editor se reserva el derecho de sugerir modificaciones a los trabajos recibidos o devolverlos caso no estén de acuerdo con los criterios exigidos para su publicación.

Una vez aprobados, los artículos pasan por una evaluación de pares (peer-review). Los artículos son analizados por dos especialistas como mínimo, que no integran la Comisión Editorial y emiten opiniones de forma independiente. En el caso de haber discrepancia

entre las opiniones, el trabajo será enviado a otro(s) especialista(s). En el caso de que se recomiende hacer cambios o correcciones, el trabajo se devolverá al(los) autor(es), que tendrá(n) un plazo de 30 días para elaborar una nueva versión. En conformidad con los principios de equidad étnica, de género y de representatividad geográfica, la revista tiene el compromiso de potencializar la diversidad de opiniones especializadas, cumpliendo, naturalmente, los principios de especialización y formación exigidos.

Después de ser aprobados, los trabajos se publican por orden de llegada. El Editor Científico también puede determinar el momento más oportuno.

Un autor podrá presentar una nueva contribución solamente luego de transcurrido el período de 12 meses a partir de la fecha de envío anterior.

Política de *preprint*

La revista, siguiendo las instrucciones dadas por SciELO *Preprints*, que busca acelerar la comunicación científica al recibir envíos de archivos cuya temática requiere difusión inmediata del contenido, sugiere a los autores que envíen los textos a SciELO *Preprints* mientras se realiza el proceso de evaluación (SciELO, 2021).

Recomendaciones éticas

La revista sigue las directrices del *Committee on Publication Ethics (COPE)*, así como el uso de la "Guía de buenas prácticas para el fortalecimiento de la ética en la publicación científica" (2018), y sigue las recomendaciones del Comité Internacional de Editores de Revistas Médicas (*International Committee of Medical Journal Editors- ICMJE*) para garantizar la integridad de los resultados publicados por la revista. El plagio es visto como un delito editorial y es una conducta inadmisibles para esta revista especializada. Como forma de evitar esta mala práctica, el *BMPEG. Ciências Humanas* utiliza el *software* antiplagio *iThenticate*, de *Crossref*.

Declaración de derechos de autor

Todo el contenido de la revista está licenciado bajo una *Licencia Creative Commons* del tipo atribución BY. La revista sigue las recomendaciones del Movimiento del Acceso Abierto (*Open Access*) y pone a disposición todo el contenido de forma digital y gratuita. La publicación implica la cesión total de los derechos de autor del trabajo a la revista. La declaración para la cesión de derechos de autor será enviada por la Secretaría por correo electrónico al autor de correspondencia, luego de que el archivo sea aceptado para su publicación. El documento debe ser firmado por todos los autores.

Investigaciones con seres humanos

En casos de estudios que involucren seres humanos en Brasil, es importante que estos cumplan la Resolución CNS n°. 466/2012 (<https://plataformabrasil.saude.gov.br/login.jsf>). Los autores deben mencionar en el artículo la aprobación del proyecto por parte del Comité de Ética reconocido por la Comisión Nacional de Ética en Investigación, del Consejo Nacional de Salud (CONEP-CNS). Es función del la autoria la presentación de la exigencia del consentimiento informado, documento pertinente al registro del estudio en el Comité de Ética en Investigación con seres humanos.

Indexadores

EAnthropological Index Online;

Anthropological Literature;

Directory of Open Access Journals (DOAJ);

Citas Latinoamericanas em Ciências Sociais y Humanidades (CLASE);
International Bibliography of the Social Sciences (IBSS);
Latindex;
Redalyc;
Scientific Electronic Library Online (SciELO);
SCOPUS ELSEVIER.

Presentación de artículos

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas no acepta envíos simultáneos de autor o coautor. Se debe observar un plazo de 12 meses para la presentación de una nueva contribución.

Todos los trabajos deben ser enviados a través de la plataforma de envío ScholarOne via o sitio web de la revista <http://http://editora.museu-goeldi.br/humanas> o directamente via o link <https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo>. Los originales deben ser enviados de acuerdo con los siguientes parámetros:

1. En Word, con tipografía Times New Roman, tamaño 12, interlineado 1,5, en hojas enumeradas secuencialmente. En los trabajos de lingüística indígena, debe utilizarse tipografía compatible con el estándar Unicode, como Arial, Calibri, Cambria, Déjà Vu, Tahoma y otras que incluyan todos los símbolos fonéticos del IPA. Times New Roman es la tipografía preferible, pero incluye el IPA solo a partir de las últimas ediciones de Windows. Nunca se deben improvisar símbolos del IPA usando letras comunes tachadas (imitando *ï, ũ*, etc.).
2. En la primera página, debe constar:
 - a. título (en el idioma del texto y en inglés),
 - b. resumen,
 - c. *abstract*;
 - d. palabras clave y *keywords*.
3. Los originales no pueden incluir nombre(s) del(los) autor(es) ni agradecimientos.
4. Para destacar términos o expresiones deben utilizarse comillas simples.
5. Solamente términos científicos latinizados y palabras en idioma extranjero deben estar en cursiva.
6. Los artículos deben seguir las recomendaciones de la APA 6th Edition - Citation Guide para uso y presentación de los elementos bibliográficos: citas en documentos y referencias bibliográficas.
7. Las tablas deben formularse en Word, con numeración consecutiva y leyendas claras.
8. Todas las figuras (ilustraciones, gráficos, imágenes, diagramas, etc.) deben ser presentadas en páginas separadas y enumeradas, con sus respectivas leyendas, y subidas a la plataforma digital en archivos aparte. Deben tener una resolución mínima de 300 dpi y tamaño mínimo de 1.500 píxeles, en formato JPEG o TIFF. Cuando sea posible, deben obedecer las proporciones del formato de página del Boletim, dentro de los límites de 16,5 cm de ancho y 20 cm de alto (para uso en dos columnas), u 8 cm de ancho y 20 cm de alto (para uso en una columna). En caso de haber información de texto presente en las figuras, esta debe estar en tipografía Arial, tamaño entre 7 y 10 pts.
9. Las figuras elaboradas en programas vectoriales pueden ser enviadas en formato abierto, preferentemente, con extensión .cdr (X5 o inferior), .eps o .ai (CS5 o inferior).
10. El texto del archivo debe hacer referencia, obligatoriamente, a todas las tablas, gráficos e ilustraciones.
11. Las secciones y subsecciones del texto no pueden ser enumeradas.

12. Solo la numeración de páginas y notas al pie debe ser automática. No se aceptarán textos que contengan numeración automática de secciones, párrafos, figuras, ejemplos u otros procesos automatizados, como referenciación y compilación de lista de referencias.
13. Observar cuidadosamente las reglas de nomenclatura científica, así como las abreviaturas y convenciones adoptadas en disciplinas especializadas.
14. Las notas al pie deben tener numeración arábica y utilizarse solo cuando sean imprescindibles, nunca como referencias.
15. Las citas y referencias a autores en el transcurso del texto deben respetar la siguiente forma: apellido del autor (solo con mayúscula inicial), año: página(s). Ejemplos: (Goeldi, 1897, 10); Goeldi (1897, 10).
16. Todas las obras citadas a lo largo del texto deben estar correctamente referenciadas al final del artículo, y todas las referencias al final del artículo deben estar citadas en el texto.

Después de dar formato a los trabajos, estos deben enviarse a través del sistema de correo electrónico de *ScholarOne*, en PDF para la revisión final de los autores, quienes deben devolverlos a la mayor brevedad posible. Los pedidos de modificaciones o ajustes en el texto deben ser realizados mediante comentarios en el PDF. En esta etapa no se aceptarán modificaciones del contenido del trabajo o que impliquen alteraciones en la numeración de páginas. Si el autor no responde al plazo, la versión formateada será considerada aprobada. Los artículos son divulgados en su totalidad en formato PDF en el sitio web, en Issuu, en DOAJ y en SciELO.

Registro

Autor(es) deben registrarse (*login/senha*), creando una conta personal en la plataforma *online* <https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo> en "CREAR UNA CUENTA". Es necesario que cada autor haga registro en el banco de identificación académica internacional *Connecting Research and Researchers* (ORCID). La revista científica atribuye el *Digital Object Identifier* (DOI) para los artículos publicados, bem como adopta el sistema de publicação contínua de artigos aprobados.

Directrices para autores

Para enviar un trabajo nuevo, el autor tiene que iniciar sesión en la plataforma y hacer clic en "AUTOR". Luego de este paso, el autor debe buscar la ventana "PANEL DE AUTOR" e iniciar el proceso de envío a través del enlace "INICIAR NUEVO ENVÍO", en el que deberá seguir los siete pasos:

• Paso 1: Tipo, título y abstract

- Elegir el tipo de trabajo (artículo, reseña, etc.).
- Completar el título del trabajo.
- Proporcionar el resumen.

• Paso 2: Carga de archivo

- Cargar el(los) archivo(s).
- (Por lo menos uno de los archivos debe representar el documento principal).

• Paso 3: Atributos

- Agregar palabras clave (3 a 6).

- **Paso 4: Autores y instituciones**

- Especificar si la persona que está realizando el envío es el propio autor o un tercero.
- Especificar autor de correspondencia.
- Proporcionar contribución de CRediT.

- **Paso 5: Revisores**

- Especificar revisores de preferencia o aquellos que se quieran evitar.

- **Paso 6: Detalles y comentarios**

- Especificar quién financió la investigación.
- Declarar que el trabajo fue enviado exclusivamente al Boletim y aún no ha sido publicado.
- Declarar que el trabajo está de acuerdo con las normas éticas de la disciplina.
- Afirmar que los archivos enviados son completamente anónimos para posibilitar la revisión por pares.
- Declarar si hay conflicto de interés. Caso afirmativo, especificar.

- **Paso 7: Revisar y enviar**

- Verificar que toda la información y archivos estén completos, consultar la versión en PDF y concluir el envío haciendo clic en "ENVIAR".

Estructura básica de los trabajos

1. **Título:** debe estar en el idioma original y en inglés, escrito en minúscula (solo con mayúscula inicial y cuando corresponda), negrita, centrado, y debe aparecer de la misma manera en la portada y en la segunda página.
2. **Resumen y Abstract:** debe ser escrito en el idioma del texto (resumen) y en inglés (abstract), en un solo párrafo, resaltando los objetivos, métodos, resultados y conclusiones del trabajo. Debe tener una extensión de mínimo 100 y máximo 200 palabras. La versión en inglés es responsabilidad del(los) autor(es).
3. **Palabras clave y keywords:** de tres a seis palabras que identifiquen los temas del trabajo, para fines de indexación en bases de datos (es conveniente consultar los descriptores específicos de la respectiva área de conocimiento).
4. **Texto:** debe contener las siguientes partes: introducción, marco teórico, desarrollo, conclusión y referencias bibliográficas. Se debe evitar párrafos y frases demasiado extensas. Las siglas deben ser primeramente explicadas, p. ej.: Universidad Federal de Pará (UFPA). Las citas de hasta tres líneas deben estar dentro del párrafo y entre comillas inglesas (""). Las citas con más de 40 palabras deben estar en párrafo separado, que debe ser destacado dentro del texto general, usando sangría mayor, en bloque, con fuente menor y sin comillas. De acuerdo al ejemplo que sigue:

Com efeito, a habitação em cidades é essencialmente antinatural, associa-se a manifestações do espírito e da vontade, na medida em que se opõem à natureza. Para muitas nações conquistadoras, a construção de cidades foi o mais decisivo instrumento de dominação que conheceram. Max Weber mostra admiravelmente como a fundação de cidades representou para o Oriente Próximo e particularmente para o mundo helenístico e para a Roma imperial, o meio específico de criação de órgãos locais de poder, acrescentando que o mesmo fenômeno se encontra na China, onde ainda durante o século passado, a subjugação das tribos Miotse pode ser identificada à urbanização das suas terras (Buarque de Holanda, 1978, p. 61).

5. **Agradecimientos:** deben ser breves y pueden indicar créditos de financiación, vínculos del artículo con programas de posgrado o proyectos de investigación, así como agradecimientos personales e institucionales. Se deben escribir los nombres completos de personas e instituciones y explicar el motivo del agradecimiento.
6. **Referencias:** deben ir al final del trabajo, en orden alfabético, de acuerdo con el apellido del primer autor. Cuando haya más de una referencia de un mismo autor, deben ser ordenadas cronológicamente, del trabajo más reciente al más antiguo, de acuerdo con las recomendaciones de la APA 7th Edition - Citation Guide, y observando los siguientes modelos:

Libro

Veríssimo, J. (1906). *A educação nacional* (2 ed.). Livraria Francisco Alves.

Cita en el texto: Veríssimo (1906) o (Veríssimo, 1906)

Vidal, W.N., & Vidal, M. R. R. (1986). *Botânica - organografia: quadros sinóticos ilustrados de fanerógamos* (3 ed.). UFV.

Cita en el texto: Vidal y Vidal (1986) o (Vidal & Vidal, 1986)

Wieczorek, A., Rosendahl, W., & Schlothauer, A. (Orgs.). (2012). *Der Kult um Kopf und Schädel*. Verlag Regionalkultur.

Cita en el texto: Wieczorek et al. (2012) o (Wieczorek et al., 2012)

Capítulo de libro

Grünewald, R. A. (2004). Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã. In J. P. Oliveira (Org.), *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (pp. 139-174). Contra Capa Livraria.

Cita en el texto: Grünewald (2017) ou (Grünewald, 2017)

Carneiro da Cunha, M. (1992). Política indigenista no século XIX. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 133-154). Companhia das Letras.

Cita en el texto: Carneiro da Cunha (1992) o (Carneiro da Cunha, 1992)

Serie/Colección

Goeldi, E. (1900). *Escavações arqueológicas em 1895: executadas pelo Museu Paraense no litoral da Guiana Brasileira entre Oiapoque e Amazonas* (Memórias do Museu Goeldi, n. 1). Museu Paraense de História Natural e Ethonografia.

Cita en el texto: Goeldi (1900) o (Goeldi, 1900)

Artículo de revista especializada

Gurgel, C. (1997). Reforma do Estado e segurança pública. *Política e Administração*, 3(2), 15-21.

Cita en el texto: Gurgel (1997) o (Gurgel, 1997)

Jantz, R. L., & Owsley, D. W. (2001). Variation among early North America crania. *American Journal of Physical Anthropology*, 114(2), 146-155. [https://doi.org/10.1002/1096-8644\(200102\)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E](https://doi.org/10.1002/1096-8644(200102)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E)

Cita en el texto: Jantz y Owsley (2001) o (Jantz & Owsley, 2001)

Posth, C., Nakatsuka, N., Lazaridis, I., Skoglund, P., Mallick, S., Lamnidis, T. C., . . . Reich, D. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell*, 175(5), 1-13. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027>

Cita en el texto: Posth et al. (2018) o (Posth et al., 2018)

Velthem, L. H. V. (2012). O objeto etnográfico é irreduzível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(1), 51-66. <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000100005>

Cita en el texto: Velthem (2012) o (Velthem, 2012)

Tersis, N., & Carter-Thomas, S. (2005). Investigating syntax and pragmatics: word order and transitivity in Tunumiisut. *International Journal of American Linguistics*, 71(4), 473-500.

Cita en el texto: Tersis y Carter-Thomas (2005) o (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Artículo de periódico

Naves, P. (1999, junio 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

Cita en el texto: Naves (1999) o (Naves, 1999)

Artículo de periódico en medio electrónico

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017, mayo 5). *Folha de São Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para-grande-sp.shtml>

Cita en el texto: "Justiça suspende" (2017) or ("Justiça suspende" 2017)

Silva, I. G. (1998, septiembre 19). Pena de morte para o nascituro. *O Estado de S. Paulo*. <http://www.portaldafamilia.org/artigos/artigo225.shtml>

Cita en texto: Silva (1998) o (Silva, 1998)

Trabajo presentado en evento

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, diciembre). Incorporação do tempo em SGBD orientado a objetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Cita en el texto: Brayner y Medeiros (1994) o (Brayner & Medeiros, 1994)

Trabajo presentado en evento en medio electrónico

Silva, R. N., & Oliveira, O. (enero, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos do Congresso de Iniciação Científica da UFPE*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. <https://www.ufpe.br/propeq/anais/educ/ce04.htm>

Cita en el texto: Silva y Oliveira (1996) o (Silva & Oliveira, 1996)

Mensajes de internet: lista de discusión electrónica u otras comunidades en línea

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (2018, julio 16). Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi discute patrimônio indígena [Facebook]. <https://www.facebook.com/boletimgoeldiCH/>

Cita en el texto: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (2018) o (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2018)

Blog SciElo em Perspectiva Humanas. (2018, junio 13). Cultura ancestral para entender a Amazônia de ontem e de hoje [Blog].

<http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontem-e-de-hoje/>

Cita en el texto: Blog SciElo em Perspectiva Humanas (2018) o (Blog SciElo em Perspectiva Humanas, 2018)

Documento jurídico

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18 ed.). (1998). Saraiva.

Cita en el texto: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) o (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, 1998)

Decreto n. 3.298. (1999, diciembre 20). Regula a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolidada em normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

Cita en el texto: Decreto n. 3.298 (1999)

Documento jurídico en medio electrónico

Resolução n. 17, de julho de 1991. Coleção de Leis da República Federativa do Brasil. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/ressen/1991/resolucao-17-14-junho-1991-480998-publicacaooriginal-1-pl.html>

Cita en el texto: Resolução n. 17, de julho de 1991

Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. Estabelece multa em operações de importação, e dá outras providências.

<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/1997/medidaprovisoria-1569-9-11-dezembro1997-377059-publicacaooriginal-1-pe.html>

Cita en el texto: Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997

Trabajos académicos (tesis de maestría y doctorado y monografías)

Benchimol, A. (2015). *Resgate e ressignificação da pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi: presença e permanência de cientistas estrangeiros (1894-1914) na produção científica de autores atuais (1991-2010)* [Tesis de doctorado, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro].

Cita en el texto: Benchimol (2015) o (Benchimol, 2015)

Moore, D. (1984). *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil* [Tesis de doctorado, University of New York, Nova York].

Cita en el texto: Moore (1984) o (Moore, 1984)

Documento de archivo

Campos, E. (1964, enero 11). *Carta à Bienal de São Paulo*. Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo, São Paulo.

Cita en el texto: Campos (1964) o (Campos, 1964)

Salles, V. (1974, marzo 28). *Carta a Lúcio Flávio Pinto*. Material histórico-cultural - Vicente Salles. Correspondência expedida - Comunicação. Coleção Vicente Salles. Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará, Belém.

Cita en el texto: Salles (1974) o (Salles, 1974)

Medios audiovisuales

Herzog, W. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos* [Película]. Werner Herzog Filmproduktion.

Cita en el texto: Herzog (1970) o (Herzog, 1970)

Difusión

Los artículos son difundidos en su totalidad en formato PDF en el sitio web de la revista, en *Digital Publishing Platform* (ISSUU), en DOAJ y en SciELO, así como también en redes sociales como Facebook.

Dirección

Museu Paraense Emílio Goeldi

Editor do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas

Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme

CEP 66077-830

Belém - PA - Brasil

Teléfono: 55-91-3075-6186

E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

Financiación

Museu Paraense Emílio Goeldi

Ministério da Ciência Tecnologia e Inovações.



MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÃO

