



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS
E SABERES NA AMAZÔNIA

PEDRO EDUARDO DE SOUZA OLIVEIRA



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E
SABERES NA AMAZÔNIA

PEDRO EDUARDO DE SOUZA OLIVEIRA

**A AUSÊNCIA DA PRESENÇA DO POVO TEMBÉ NA
COMUNIDADE FEIJOAL EM SANTA IZABEL DO PARÁ:
uma abertura para o pensamento das comunidades oprimidas
no processo da história da modernidade**

BRAGANÇA – PARÁ

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E
SABERES NA AMAZÔNIA

PEDRO EDUARDO DE SOUZA OLIVEIRA

**A AUSÊNCIA DA PRESENÇA DO POVO TEMBÉ NA
COMUNIDADE FEIJOAL EM SANTA IZABEL DO PARÁ:
uma abertura para o pensamento das comunidades oprimidas
no processo da história da modernidade**

Dissertação submetida ao curso do Programa de Pós-graduação Linguagens e Saberes na Amazônia da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Bragança, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Letras – Linguística.

Linha de pesquisa: Leitura e Tradução Cultural.

Orientadora: prof. Dr^a. Tabita Fernandes da Silva.

BRAGANÇA – PARÁ

2017

PEDRO EDUARDO DE SOUZA OLIVEIRA

**A AUSÊNCIA DA PRESENÇA DO POVO TEMBÉ NA
COMUNIDADE FEIJOAL EM SANTA IZABEL DO PARÁ:
uma abertura para o pensamento das comunidades oprimidas
no processo da história da modernidade**

Dissertação submetida ao curso do Programa de Pós-graduação Linguagens e Saberes na Amazônia da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Bragança, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Letras – Linguística.

Conceito: _____.

Aprovado em: ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dra. Tabita Fernandes da Silva
Universidade Federal do Pará/UFPA
(orientadora da Dissertação – Presidente da banca)

Prof^ª. Dra. Carmen Lúcia Reis Rodrigues
Universidade Federal do Pará /UFPA
(Membro Interno da Banca)

Prof. Dr. César Augusto Martins
Universidade Federal do Pará/UFPA
(Membro Externo da Banca)

BRAGANÇA – PARÁ

2017

DEDICATÓRIA

À comunidade do Feijoal com toda sua sabedoria que resiste pra contar uma outra história da beira do rio Caraparu.

À minha família, esposa e filhas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia – Bragança- por permitir um espaço pra pensar a partir do meu lugar que se assenta no fluxo do rio Caraparu - a Comunidade de Feijoal-

Agradeço as contribuições dos meus professores do programa que mostraram vários caminhos teóricos e metodológicos, apontando vários rumos para essa dissertação.

Agradeço pela oportunidade de compartilhar por dois anos a aura poética da cidade de Bragança.

Agradeço, com muito entusiasmo, à minha orientadora, a prof^a Tabita Fernandes da Silva pela profunda compreensão do trabalho e de todos os envolvidos na pesquisa permitindo a criação de verdadeiros “furos” que levavam à compreensão do Feijoal.

Somos infinitamente gratos à comunidade do Feijoal, principalmente, através de Jessé, Edinelson, Socorro, Sara, Francisco, Dona Mocinha, Felicidade que se envolveram com a pesquisa, não como simples informantes, mas como quem quer testemunhar e contar uma outra história silenciada desse fragmento Amazônico, que é o Feijoal

Sou grato aos professores Carmem Lucia R. Rodrigues e César Martins pelas considerações feita durante a qualificação que tanto contribuíram para a feitura final dessa dissertação.

Agradeço ao meu amigo-irmão Sidney Souza pelas horas de conversa sobre a ausência-presente do Feijoal

E, finalmente, agradeço aos comentários críticos e motivadores de minha esposa sobre o processo do texto da dissertação.

RESUMO

Este trabalho traz como proposta um estudo que promove discussão e reflexão sobre a ausência da presença do povo indígena Tembé na comunidade de Feijoal em Santa Izabel do Pará. Segundo os moradores os índios Tembé habitaram o território onde se assenta a referida comunidade. A pesquisa é norteadas pelas seguintes questões: a) por que a presença do povo Tembé é ausente dos discursos que compõem a unidade hegemônica que estrutura o conhecimento da comunidade? b) como se processa a disciplinarização que permite a reprodução dessa ausência como condição para manter o fluxo da história da presença? c) como encontrar, na diversidade social que é o Feijoal, um outro caminho para se pensar a comunidade que não seja o caminho da ausência e invisibilidade? d) como lidar com instrumentos terminológicos da compreensão que processam, historicamente a ausência? e) como a presença do povo Tembé ainda se faz notar na dinâmica atual da comunidade? Para tal foram realizadas pesquisas bibliográfica e de campo, participando desta última, 12 moradores da comunidade, nascidos e criados nela. A pesquisa bibliográfica ancorase em princípios teóricos alinhados ao pensamento de Quijano (2010) com o conceito de *colonialidade do poder*, com os conceitos de *mesmo e outro* de Levinas (2008), com as noções de *tempo messiânico* de Benjamin (1991) e com o *método do senso comum* de Martins (2015), entre outros autores. A discussão toma como ponto de reflexão as noções de modernidade, de desenvolvimento, linguagem e pensamento relacionando tais conceitos à dinâmica da história de resistência da comunidade de Feijoal. As reflexões levantadas nesta pesquisa apontam para a existência de uma estrutura de conhecimentos, notadamente indígena, no micro-espço do Feijoal com sinais que resistem até os dias atuais e cuja existência serve de modelo para se pensar a recepção da modernidade no processo histórico das comunidades ribeirinhas da Amazônia.

Palavras-chave: Feijoal. Presença/Ausência. Povo indígena Tembé. Recepção da Modernidade. Comunidades Ribeirinhas da Amazônia.

ABSTRACT

This work proposes a study that promotes discussion and reflection on the absence of the presence of the Temb  indigenus people in the Feijoal community in Santa Izabel do Pará. According to the residents, the Temb  Indians inhabited the territory where the community is based. The research is guided by the following questions: a) Why is the presence of the Tembe people absent from the discourses that make up the hegemonic unity that structures the knowledge of the community? b) how is the disciplinary process that allows the reproduction of this absence as a condition to maintain the flow of the history of presence? c) how to find, in the social diversity that is Feijoal, another way to think about the community that is not the path of absence and invisibility? d) how to deal with terminological instruments of understanding that process, historically the absence? e) how is the presence of the Temb  people still noticeable in the current dynamics of the community? For this, bibliographical and field research were carried out, with the participation of 12 community residents, born and raised in the community. Bibliographical research is anchored in theoretical principles aligned with Quijano's (2010) thinking with the concept of coloniality of power, with concepts of the same and another of Levinas (2008), with the notions of messianic time of Benjamin (1991) and with the common-sense method of Martins (2015), among other authors. The discussion takes as a point of reflection the notions of modernity, of development, language and thought relating these concepts to the dynamics of the resistance history of the Feijoal community. The reflections raised in this research point to the existence of a structure of knowledge, notably indigenous, in the micro-space of Feijoal with signs that resist until the present day and whose existence serves as a model for thinking the reception of modernity in the historical process of communities rivers of the Amazon.

Keywords: Feijoal. Presence / Absence. Temb  Indigenous People. Reception of Modernity. Communities Bordering the Amazon.

LISTA DE FIGURAS OU QUADROS

- Fig. 01 Moradoras da Comunidade do Feijoal (colaboradoras da pesquisa)
- Fig. 02 O barro para a feitura da cerâmica encontrado no Feijoal
- Fig. 03 Máquina preparando a argila
- Fig. 04 Homens assando churrasco no mesmo forno onde se processa a argila
- Fig. 05 Produtos de cerâmica na comunidade de Feijoal
- Fig. 06 Cerâmica Tembé encontrada no Rio Caraparu, no Feijoal (Souza, 2015)
- Fig. 07 Horário de almoço dos trabalhadores da cerâmica do Feijoal
- Fig. 08 Extensão do almoço dos trabalhadores da cerâmica do Feijoal
- Quadro 09 Termos do Tupí registrados por Tibiriçá e ainda usados por moradores do Feijoal
- Quadro 10 Termos da língua Tembé registrados Boudin e ainda usados por moradores do Feijoal

LISTA DE ABREVIATURAS

PA 140,	Rodovia Estadual Paraense
BR 316	Batalhão Rodoviário 316
E.U.A	Estados Unidos da América
S.P.I	Serviço de Proteção ao Índio
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
Km	Kilômetro
G.B. PIRELLI & C.	Giovanni Battista Pirelli e Companhia

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
2. A COMUNIDADE DO FEIJOAL	19
3. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	24
3.1 O LUGAR DA PESQUISA	24
3.2 CONTATOS E INSERÇÃO NA COMUNIDADE DE FEIJOAL.....	24
3.3 OS SUJEITOS DA PESQUISA.....	25
3.4 OS DADOS PARA A PESQUISA	30
3.5 PRINCÍPIOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA PESQUISA.....	33
4. A COMUNIDADE DE FEIJOAL E A AUSÊNCIA	37
4.1 REFLEXÃO SOBRE A PRESENÇA E AUSÊNCIA: um ponto de tensão	37
4.2 A COMUNIDADE DO FEIJOAL ENQUANTO MICRO-ESPAÇO PARA A ABERTURA DO PENSAMENTO	39
4.3 A POSSIBILIDADE DE PESQUISAR A COMUNIDADE DO FEIJOAL: REFLEXÕES E QUESTIONAMENTO	56
4.4 OUTRAS FORMAS DE PENSAR A COMUNIDADE DO FEIJOAL: a fotografia como instrumento.....	56
5. O DISCURSO DE MODERNIDADE, DESENVOLVIMENTO E A COMUNIDADE DO FEIJOAL: UMA QUESTÃO EM DEBATE	74
5.1 O CONCEITO DE MODERNIDADE E A COMUNIDADE DO FEIJOAL	74
5.2 A IDEIA DE DESENVOLVIMENTO EM QUESTÃO	82
5.3 O DISCURSO DO DESENVOLVIMENTO E A LINGUAGEM HEGEMÔNICA	87
5.4 DESENVOLVIMENTO, LINGUAGEM E PENSAMENTO	89
5.5 O FEIJOAL COMO ESTADO DE EXCEÇÃO AO FLUXO DA IDEOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO	94
6. A TRAJETÓRIA DO POVO TENETEHÁRIA E SUA RELAÇÃO COM A COMUNIDADE DO FEIJOAL	99
7. ÍNDIOS TEMBÉ, COMUNIDADE DO FEIJOAL, COMUNIDADES RIBEIRINHAS DA AMAZÔNIA E RECEPÇÃO DA MODERNIDADE.....	108
7.1 A PRESENÇA AUSENTE DOS ÍNDIOS TEMBÉ NA COMUNIDADE DO FEIJOAL.....	108
7.2 COMUNIDADE DO FEIJOAL, COMUNIDADES RIBEIRINHAS DA AMAZÔNIA E RECEPÇÃO DA MODERNIDADE.....	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	133
REFERÊNCIAS	136
ANEXOS	

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho traz como proposta um estudo que visa promover discussão e reflexão sobre a ausência da presença do povo Tembé na comunidade de Feijoal em Santa Izabel do Pará. O povo Tembé é um grupo indígena pertencente à família Tupi-Guarani, de origem Tupi, constituindo-se como um dos remanescentes do antigo povo Tenetehára (Rodrigues, 1985). Importa mencionar, logo de início, que, na comunidade de Feijoal, ainda hoje, é difundido, pelos próprios moradores, que índios Tembé habitaram o espaço onde está assentada a referida comunidade.

Isto posto, importa dizer que a questão norteadora da construção deste trabalho consiste na seguinte: por que a presença do povo Tembe é ausente dos discursos que compõem a unidade hegemônica que estrutura o conhecimento da comunidade? Como consequência dessa questão fundamental outras, inevitavelmente, se impõem: a) como se processa a disciplinarização que permite a reprodução dessa ausência como condição para manter o fluxo da história da presença? b) como encontrar, na diversidade social que é o Feijoal, um outro caminho para se pensar a comunidade que não seja o caminho da ausência, da invisibilidade? c) como lidar com instrumentos terminológicos da compreensão que processam, historicamente, o fluxo que mantém o Feijoal na incompreensão, na ausência? d) como a presença do povo Tembé ainda se faz notar na dinâmica atual da comunidade? Tocar em tais questões tem implicações tais a ponto de se colocar em dúvida o seguinte: é possível fazer um trabalho acadêmico, de cunho científico, sobre o Feijoal que não seja a afirmação da história da presença, em outras palavras, da presença enquanto reprodução da colonialidade do poder na Amazônia (QUIJANO, 2010)?

Tratar da ausência do povo Tembé no discurso de compreensão do Feijoal, inevitavelmente, convoca para a admissão de uma ausência que é mais extensa: a presença afro ausente, a presença cabocla ribeirinha ausente e a própria Amazônia experimentada nas proximidades da capital Belém do Pará igualmente ausente. Mas a presença indígena se impõe de várias maneiras: na organização do calendário agrícola, na alimentação, na pescaria, na visão de mundo, na forma de ocupar o território, na relação com o rio etc conforme será abordado em um dos capítulos deste trabalho.

Diante dessas considerações iniciais, fica evidente que o Feijoal não cabe nos termos da presença que a história do poder colonizador construiu. Dito de outro modo, o Feijoal, quando olhado de perto, ouvido, cheirado e tocado, é totalmente incompreendido. Tal incompreensão exercida é uma forma de domínio que ainda influencia o cotidiano da comunidade de sorte que tratar do tema é urgente para gerar reflexão e ação sobre a história da Amazônia e sua tradução no contexto ocidental colonial tanto mundial como nacional.

Uma reflexão dessa natureza toca diretamente no problema dos mediadores da compreensão, a saber, nas epistemologias, nos conceitos, nas teorias os quais estão enraizados dentro do ser ocidental. E, às vezes, nos apropriamos desses instrumentos mediadores sem nenhum questionamento. Assim, este trabalho apresenta uma introdução reflexiva sobre a genealogia do pensamento ocidental, regredindo até os primórdios, na Grécia Antiga, discutindo os mediadores que nos foram legados e que, de uma forma ou de outra, continuam vivos e reverenciados, bem como continuam processando a presença e a ausência a que nos referimos. Embora, nesta reflexão, não adentremos na questão específica de tradução nem tracemos discussão teórica a respeito, este trabalho, ao tocar na questão dos mediadores de compreensão não deixa de vincular-se e de aliar-se às grandes questões discutidas no campo da tradução, tais como a da possibilidade/impossibilidade da tradução.

Como se aprende, num curso mais básico de filosofia, o pré-socrático Parmênides de Eléia, em sua construção, afirma que o ser é e o não ser não é. Essa base lógica vai acompanhar toda a tradição europeia de pensar e construir um ser totalmente europeu para, depois, esquecer a geopolítica com conceitos de universalidade. É importante lembrar que os filósofos europeus antigos tinham seus nomes marcados por um dado lugar (Eléia, Éfeso etc), já os filósofos modernos são nomeados simplesmente como Galileu, Francis Bacon, Descarte, Kant etc. A lista é enorme e, ainda hoje, reproduzimos tais ideias, pacificamente, como afirmação da única presença aceita: a do europeu. Os outros são selvagens, não civilizados, apenas “material” para afirmar ainda mais essa presença.

Embora, nesta reflexão, não adentremos na questão específica de tradução nem tracemos discussão teórica a respeito, este trabalho, ao tocar na questão dos mediadores

de compreensão não deixa de vincular-se e de aliar-se às grandes questões discutidas no campo da tradução, tais como a da possibilidade/impossibilidade da tradução.

É partindo dessa constatação que pensadores como Quijano desenvolve o conceito de colonialidade do poder (QUIJANO, 2010). Com o conceito de colonialidade do poder abre a questão sobre o contínuo etnocêntrico da dominação que se esconde dentro do termo modernidade. A modernidade é uma operação, uma fusão do colonialismo com a colonialidade e com as necessidades do capitalismo. Encontrar esse eurocentrismo no Feijoal - presença que se reificou e continua se reificando - faz parte dos propósitos deste trabalho. Com o conceito de colonialidade do poder propomos discutir o fluxo da presença-ausente no Feijoal que, no fundo, é hegemônico por estar no cotidiano, na fala, nos termos, no corpo, na medicina, no roçado, na alimentação e no imaginário, mas é ausente pelo exercício de outro fluxo que dominou e continua dominando a presença através da propaganda e internalização desse poder.

Pensar a ausência é pensar a narrativa da libertação de um poder, como diz Benjamim (1991), que não pára de vencer. O conceito de colonialidade do poder de Quijano é um grande operador no processo de nosso trabalho. A comunidade do Feijoal é compreendida pelos instrumentos que processam a compreensão – o Estado e sua extensão: escola, economia, ciência, Igreja, indústria, mercado etc - como um espaço que reproduz uma ordem e essa ordem é a ordem do capital. É uma forma de se enquadrar no fluxo de uma totalidade.

Esta pesquisa sobre o Feijoal, questionando a ausência da presença Tembé do processo de compreensão, não deixa de ser um trabalho arqueológico de escavar essa presença hegemônica que se impõe e oprime verdadeiras reservas de conhecimento. Alinhado nessa escavação intelectual, um outro autor nos instrumentaliza para pensar a ausência-presença no Feijoal: Martins (2015). Para esse autor, a presença segue um *continuum*, ao infinito, e essa virtualidade se transforma em um véu que encobre várias presenças e acaba se reificando e se reproduzindo no cotidiano da compreensão desse espaço, no caso, o Feijoal. Segundo o autor, há um construto de pensamento que cria uma forma de submeter vários fluxos sociais a um fluxo hegemônico. Há uma modernidade construída pelo colonizador que confina a dinâmica social do Feijoal para as categorias de tradicional, primitivo, iletrado, inautêntico, que ainda não chegou ao modelo definitivo de modernidade.

Há algumas misérias do Feijoal, detectadas nas narrativas dos próprios moradores, sendo algumas delas as seguintes: jovens que são obrigados a migrar como Ednelson e Jessé, bem como outros para ocupar, primeiro, a periferia, e, depois, as casas padronizadas do programa *Minha Casa minha vida*; a destruição ambiental que se impõe como se não fizesse parte da configuração bem acabada da modernidade que parte da ideia eurocêntrica e chega ao nosso sudeste, ao Pará, a Belém, a Santa Izabel e, depois, ao Feijoal. Essas misérias ditas pelos moradores têm uma origem e são consequência, mas as narrativas hegemônicas pensam as comunidades ora como se fossem um atraso em relação ao moderno, ao progresso ora como se fossem paraísos que se opõem aos desmantelos do que denominamos de progresso. Este trabalho também se ocupa desse problema. Esses problemas relatados no Feijoal se transformam, neste trabalho, em categorias para pensar as profundas contradições do fluxo do capitalismo na Amazônia.

O Feijoal, dentro dessa perspectiva, impõe-se como um método de análise do capitalismo, pois os fragmentos dos artefatos indígenas que aparecem no Caraparu e nos quintais, o corpo dos que comungam esse espaço, a voz e a sombra da escravidão se impõem enquanto ausentes e, ao mesmo tempo, presentes, dependendo da abordagem e da análise. Em outras palavras, há uma modernidade ausente, mas que opera na hegemonia da modernidade enquanto reprodutora da presença. O nosso trabalho indica a existência de uma modernidade de duas faces: uma que narra a presença e a outra que narra a ausência.

O Feijoal é produto da modernidade enquanto evolução e enquanto obstáculo à velocidade de um fluxo. Esse obstáculo é produzido pelos incluídos de forma excluída e que produzem conhecimento. Como o próprio Martins (2015) situa a modernidade:

A modernidade se propõe muito mais como estratégia de compreensão e administração das irracionalidades e contradição da sociedade capitalista do que como disseminação ilimitada da racionalidade ocidental e capitalista. (Martins, 2015, pág. 20).

Assim, o Feijoal enquanto comunidade inserida no processo histórico do Pará, do Brasil e do ocidente deixa de ser apenas um resíduo exótico social e passa a ser um método de compreensão da dinâmica social contemporânea, possibilitando estratégias para compreender as mais profundas contradições que assolam a humanidade atual: poluição, desigualdade social, violência e doenças. O ser eurocêntrico que remonta a Parmênides e que descreve a narrativa hegemônica, segundo o pensamento acima, não

consegue estabelecer uma abertura para pensar as diversas comunidades. As unidades que são formas de permanência de poder são questionadas, o poder hegemônico epistemicida que destrói outras epistemologias, passa a ser uma questão quando se desloca o pensamento. E categorias como trabalhador, migração, violências sociais e pobreza são produtos do poder que é reverenciado.

O Feijoal é um questionamento que se faz por meio dos fragmentos Tembê, do imaginário de progresso linear infinito, segundo o alinhamento do argumento de Martins (2015). As narrativas sociológicas, por estarem presas a uma lógica de pensamento tradicional do que chamamos de presença, não conseguem dar conta da complexidade absurda da sociedade brasileira, em nosso caso, aqui, a comunidade do Feijoal. Segundo o autor, a literatura ainda chega mais próximo - Mário de Andrade e Guimarães Rosa - dos traços da cultura brasileira, do nosso modo de ser:

É na travessia, na passagem, no inacabado, e inconcluso, no permanente incompleto, no atravessar sem chegar que está presente o nosso modo de ser, nos perigos do indefinido e da liminaridade, por isso viver é perigoso (Martins, 2015, pág. 22).

Então, seja qual for o local onde pisamos, concretamente, no novo mundo, no nosso caso, o Feijoal, vamos precisar inverter a ordem da presença e buscar, na ausência, na invisibilidade, o contrafluxo da modernidade e entender essa modernidade, afastando-se da ideia de progresso, levando em consideração as sombras do progresso em que se localiza a massa escura da compreensão.

A forma da ideia que pauta os sentidos para a compreensão social é o dualismo, os dois pontos, o ainda e a meta que é a modernidade europeia (desenvolvimento, totalitarismo, indústria, comércio, agricultura, arte e intelecto), embora essa modernidade só seja possível mediante as sombras da colonização e a colonialidade do poder, como afirma Quijano (2010). A miséria, a loucura, o selvagem, o primitivo, o racismo, a destruição do meio ambiente, a destruição de povos indígenas são a outra face oculta, ausente das epistemologias que, historicamente, vêm dominando a compreensão do que chamamos de moderno.

O Feijoal é uma comunidade de coexistências sociais, de tempos diferentes que não cabe em uma unidade de compreensão: mestre Natito, morador da comunidade e seu imaginário fantástico, as ruínas da presença do povo Tembê, a garrafa inglesa encontrada no Caraparu, a mistura de cultura, religião, a cerâmica Tembê e a indústria

moderna de produzir telhas e tijolos quebram as unidades reificadas que pautam o conhecimento da comunidade. O ausente ou o não ser, o inautêntico, o oprimido, as vítimas, e vários outros termos usados por diversos autores é uma riqueza de compreensão. Esse ausente desenvolve seu ser na beira do abismo; no fim, é a fome, a desestrutura psicológica, o corpo maltratado, torto, ou seja, o limiar enquanto a presença hegemônica é o disfarce, é o esconder.

Esse mundo ausente é a possibilidade de uma compreensão mais aprofundada da modernidade. Diante desse desvelamento, cabem as perguntas: como se dá o processo de dominar e silenciar essa epistemologia do ausente? Como a simulação do moderno se torna poder e reproduz seu fluxo no tempo e no espaço da comunidade? Como se implantam as formas e as garantias de domínio, escondendo as contradições profundas do processo de modernidade?

As respostas apontam para o fetiche dos produtos da modernidade, tais como a energia elétrica chegando a partir da década de 90 e, por extensão, os produtos: TV, geladeira e internet. Sobre essa questão particular, dona Mocinha, por exemplo, passa o dia com a televisão ligada, cozinhando no fogão a lenha, vivendo toda a aura de tempos diferentes. Seguindo essa linha, Martins (2015) se reporta à descoberta de Lefebvre:

O intuito de datação das relações sociais, a indicação de que as relações sociais não são uniformes nem tem a mesma idade. Na realidade coexistem relações sociais que tem datas diferentes que estão, portanto em descompassos e desencontro, e nem todas as relações sociais tem a mesma origem. Todas sobrevivem de diferentes momentos e circunstâncias históricas. (Martins, 2015, pág. 100).

O Feijoal está em desenvolvimento desigual. Martins, através de sua análise, ajuda-nos a perceber que o reconhecimento dessas coexistências não se submetem a uma unidade de compreensão e, ao mesmo tempo, denuncia os processos de manutenção do poder hegemônico contraditório. Sobre essa contradição escondida do processo da presença, Martins indica: “o homem se transforma em “coisa” – em duas práticas “forma” ideia e enquanto corpo concreto se processando como alimento do sistema do poder e não do próprio homem” (Martins, 2015, pág. 104).

A história da presença dentro desses termos é uma máquina de esconder o ser ausente que se transforma em coisa, porque pensa com a presença falsa e nega a ausência enquanto presença que seria o princípio de outra reflexão.

O Feijoal com seus vários tempos permite afirmar vários tempos que não se cumpriram, que não são capturados pelo poder reducionista binário. O indígena, o negro, o caboclo, a contradição não resolvida, ao contrário, tornados invisíveis, ausentes. Sobre essa possibilidade de uma compreensão mais completa da modernidade, Martins afirma:

O que quer dizer que a contemporaneidade da superfície não corresponde às idades que coexistem e se negam reciprocamente, na recíproca necessidade. É dessa tensão que nasce a possibilidade da práxis revolucionária ou a dimensão revolucionária da práxis. Práxis que se funda no resgate e na unificação política dos resíduos. Concepção e relações residuais que não foram capturados pelo poder, que permanecem nos subterrâneos da vida social, virtualidades bloqueadas-alternativas do processo de humanização do homem imobilizado pelo bloqueio do poder que domina a superfície-espaco, mas também o percebido, o horizontalizado, uniformizado, racionalizado, pelas equivalências que resultem das trocas e do igualitarismo abstrato do contrato social e da razão (Martins, 2015, pág. 104).

A comunidade do Feijoal, com seus resíduos de tempos sociais diferentes, que se mobiliza de forma ausente da compreensibilidade horizontal, funda-se como um grande ensaio para questionar essas unidades superficiais que, desde o princípio da colonização, continuam dominando.

Esta dissertação estrutura-se em 6 capítulos. O primeiro capítulo apresenta a cartografia da comunidade, a história e as várias narrativas da origem do território do Feijoal em Santa Izabel do Pará. Em seguida, no mesmo capítulo, a relação histórica da comunidade com os rios Caraparu, Guamá, com a PA 140, com a BR 316 e com a cidade de Belém do Pará.

O segundo capítulo aborda os procedimentos metodológicos, que apresenta a nossa intervenção no cotidiano da comunidade e as várias questões que deram origem ao presente trabalho: os problemas enfrentados pela comunidade gerado com a chegada da modernidade com a instalação de uma Cerâmica, com a chegada da luz elétrica, com a aberturas de ramais e o abandono das vias fluviais pelo rio Caraparu. Outro ponto importante desse capítulo é a apresentação dos sujeitos da pesquisa para o desenvolvimento do tema, bem como a apresentação dos mediadores do contato - câmera, gravador - como meios inclusos no processo da pesquisa, meios que influenciam nos resultados. Esse capítulo inicia o fio condutor que acompanha todo o percurso de nossa reflexão que é a tensão do ato da pesquisa entre os mediadores da compreensão hegemônica - teorias, método, conceitos - que pautam a presença e a

possibilidade de pensar a ausência existente e presente no cotidiano da comunidade exposta nos saberes dos sujeitos da pesquisa.

O terceiro capítulo aborda a cartografia metodológica dos instrumentos que nos auxiliam no processo de nossa pesquisa, abordando os conceitos de colonialidade do poder de Quijano (2010), os conceitos de mesmo e o outro de Levinas (2008), o conceito de tempo messiânico de Benjamin (1991) e o método do senso comum de Martins (2015).

O quarto capítulo trata dos instrumentos conceituais que, historicamente, tornaram ausente a presença do povo Tembé na comunidade do Feijoal. Termos como: modernidade, progresso, civilização, cristianismo - catolicismo e protestantismo - foram responsáveis pela contínua colonização da América Latina, segundo Quijano (2010), e duram até os dias atuais. O mesmo capítulo também aborda a possibilidade de se pensar através de outras categorias cunhadas a partir da própria história da comunidade vivenciada durante o processo de colonização como resistência à homogeneidade hegemônica de uma compreensão da modernidade. Há, nesse capítulo, uma abordagem da fotografia como instrumento para pensar a coexistência de culturas na comunidade - indígenas, africana, europeia, ribeirinha, cabocla - rompendo com o pensamento que gira em um só ponto de referência como a teoria do ser, o cartesianismo de Descarte e outros.

O quinto capítulo traça a história do povo Tenetehára - Guajajara e Tembé - e sua cartografia pelos rios Guamá e Gurupi com o propósito de apresentar a relação entre esse povo e a comunidade do Feijoal. O sexto capítulo descreve a presença do povo Tembé na comunidade e as tensões metodológicas que envolvem essa presença. Presença coexistente com os afro-descendentes, ribeirinhos, caboclos que, historicamente, estiveram ausentes das reflexões enquanto sujeito do conhecimento pautado em suas próprias categorias, conceitos, teorias que, efetivamente, compreendem, de forma mais profunda, as contradições do mundo contemporâneo, bem como traça considerações a respeito de como a comunidade de Feijoal é um micro-espço a partir do qual se pode pensar a recepção da modernidade na Amazônia.

2 A COMUNIDADE DO FEIJOAL

Conforme já mencionado na introdução deste trabalho, a pesquisa aqui apresentada tem a comunidade de Feijoal como seu lugar e objeto de pesquisa. O território do Feijoal acompanha os processos de colonização desde a fundação de Belém, em 1616. Toda a área do Caraparu, que inclui o Feijoal, pertencia, oficialmente, a Belém. No que diz respeito à história e à origem do Feijoal encontradas em registros escritos, atualmente, dispõe-se, apenas, de uma única página na internet - folhaizabelense.blogspot.com - datando de 2012. Segundo os dados encontrados nesse endereço, o Feijoal tem sua localização numa área com uma latitude de 1°25'44,29"5 e longitude de 48°8'41,78"0 dentro do planeta terra.

Essas coordenadas de medir o local estão em consonância com uma narrativa de domínio sobre o território. Quando buscamos a genealogia do Feijoal, superficialmente, presenciamos a reprodução da colonização. O colonizador que impõe uma nova ordem no espaço agrário. A história que é reproduzida nas redes sociais e na escola sobre a comunidade afirma um processo social que se afasta das vivências cotidianas do lugar.

Ao nos aprofundarmos do dia a dia da comunidade, notamos que existem muitos fragmentos históricos que se afastam da visão “normal” de colonização. São fragmentos que contam outra história. Uma história silenciada, ausente das compreensões hegemônicas.

As senhoras Mocinha e Felicidade, moradoras do lugar, acabam contando, normalmente, uma história diferente quando abordadas por alunos ou curiosos esporádicos sobre o Feijoal. Quando participamos do cotidiano da comunidade, vai emergindo uma nova história, mais profunda e operante no dia a dia do Feijoal. Apresentamos, assim, o que está disponível na internet sobre o Feijoal, confrontado com imagens e falas de Dona Mocinha e dona Felicidade.

Figura 01: Moradoras da Comunidade do Feijoal (colaboradoras da pesquisa)



Fonte: acervo pessoal do autor (2015)

A descrição a seguir reforça uma genealogia em que se mostra o europeu, nesse caso, o português, como protagonista no exercício de montagem do território, embora Dona Mocinha, moradora do lugar, afirma que um espanhol se instalou no espaço, fez uma plantação de feijão e, por isso, o lugar ficou sendo conhecido pelo topônimo Feijoal.

A comunidade do Feijoal, situada no baixo Caraparu, no município de Santa Izabel do Pará, cerca de trinta quilômetros da sede, foi colonizada por imigrantes portugueses que por lá chegaram em pequenas embarcações – canoas - vindas do ponto de partida, às margens da rodovia PA 140, hoje Porto de Minas (FOLHA IZABELENSE, 2012).

O intrigante é que os sujeitos que participaram contribuindo com esta pesquisa, raramente demarcam o tempo com as mesmas categorias daquilo que está disposto na internet. Estes sempre falam “naquele tempo”, “antes”, “tempo de nossos avós” e,

difícilmente, marcam o dia, o mês e o ano. Dona Felicidade, espontaneamente, fala da convivência com suas tias que faziam panelas, cumbucas, vasilhas de barro e, segundo essa senhora, toda a louça naquele tempo era feita de barro, até as vasilhas pequenas para beber água ou café e que esses ensinamentos foram transmitidos pelos índios que ali habitavam.

A maioria da população do Feijoal professa a religião evangélica, mais especificamente, a Assembleia de Deus. O marido de dona Mocinha foi o primeiro a se converter, mas as marcas da comunidade em relação à pajelança convivem tranquilamente nas falas da comunidade: o quebranto, a mãe do corpo, a Nhangá, a Oiá que se transforma em qualquer pessoa, a Matinta Pereira e a mulher que vira porco. Dona Mocinha sabe as toadas do Boi Bumbá do mestre Natito na íntegra.

Trazemos essas informações do cotidiano para lembrar que, para se fazer o exercício da genealogia do Feijoal, é necessário consultar esse mapa de saberes, esse mapa epistemológico que só é informado mediante uma convivência mais profunda com a comunidade.

A comunidade, como percebemos, tem dois mapas: um é a história da presença que reproduz todo um calendário de colonização e outro é a história da ausência que, ao mesmo tempo, sobrevive no cotidiano da comunidade. A presença é a colonização eurocêntrica na Amazônia, uma forma de cristianismo e logocentrismo; por outro lado e, ao mesmo tempo, simultâneo, temos a ausência que é a recepção dessa colonização do ponto de vista do cotidiano da comunidade. O Feijoal é parte da profunda história do homem amazônico com o rio Guamá, que, em suas marés que vazam e enchem, demonstram os processos e contradições da colonização paraense nessa topografia que chamamos área metropolitana de Belém pelo rio Guamá. Na fala do mestre Natito: *Tudo, tudinho era feito pelo rio, a gente ia pro Purto da Palha em duas marés, esse rio era cheio de barco, de tudo canto.*

A partir de 1990, a luz elétrica na comunidade passou a funcionar durante as 24 horas e, juntos, os aparatos tecnológicos - geladeira, televisão, ventilador e ferro elétrico - embora na casa de dona Mocinha ainda sobreviva um ferro a carvão vegetal.

Durante a década de oitenta, segundo os relatos dos sujeitos colaboradores da pesquisa, o esposo de dona Mocinha montou uma cerâmica chamada *Feijoal* e que o

próprio senhor Camelo, um conhecido empresário no local, chegou a comprar telhas nessa cerâmica. Na década seguinte, esse empresário montou uma cerâmica, aproveitando a abertura de ramais que levavam até a BR 316 e a PA 140, comprando quase toda a margem do baixo rio Caraparu que tem uma argila de alta qualidade. Essa empresa atualmente está atuante na comunidade e supre a capital do estado com o barro extraído na Vila do Feijoal.

A comunidade dispõe de uma escola chamada Capitão José Ferreira, que hoje se encontra desativada. Os alunos, do maternal ao ensino fundamental 1 e 2, são obrigados a se deslocarem para uma escola - Escola João Poseidônio - que fica a 5 quilômetros em uma comunidade chamada Pupunhateua. Os alunos do ensino Médio necessitam, diariamente, se deslocar até a sede para uma escola centenária chamada Antônio Lemos.

Atualmente residem na comunidade 40 famílias, todas habitando em casas de tijolo e madeira embora alguns deles, como Jessé e Edinelson, tenham migrado recentemente para a sede em busca de emprego e ocupam as casas do Conjunto Habitacional Marió Kató, do projeto federal *Minha Casa, Minha Vida*.

O Feijoal sobrevive do bolsa-família, de aposentadorias, do extrativismo da floresta, do roçado, da pesca e do trabalho oferecido pela cerâmica do Sr. Camelo.

A comunidade está instalada à beira do Rio Caraparu. O rio, no sentido de sua subida, atravessa a PA 140 e a BR 316 e, na descida, encontra o Rio Guamá. O clima do Feijoal divide-se em: chuvoso, estiagem, seco e transição (morfometria das bacias hidrográficas dos Rios Caraparu e Maguari-açu, região metropolitana de Belém). O relevo da região é plano, oferecendo um espaço propício para a navegação.

Ainda hoje a comunidade fornece cascas de árvores para remédio, assim como óleo de andiroba, copaíba, leite de amapá para serem comercializados na feira que fica na sede. A comunidade também retira leite da massaranduba que serve para ser consumido no café da manhã, mas esse leite só pode ser retirado nos meses de maio e junho que é quando esta propício para o consumo, ficando impróprio nos outros meses. O dia da feira é todo sábado quando um caminhão da prefeitura conduz os produtos da comunidade para a feira.

Cada vez que o Estado muda as regras de concepção da ocupação da terra, o lugar passa a marcar uma genealogia e essa genealogia passa a ser narrada, divulgada,

comunicada como fala reificada. Esse fato se traduz na falta de pesquisa e reconhecimento sobre a presença indígena em todo o rio Caraparu e, por extensão, no Feijoal. Mesmo com toda a história de apagamento, a comunidade demonstra, em seus quintais, elementos concretos, como fragmentos de cerâmica Tembé, nos costumes e na linguagem típica dos topônimos, entre outros, de uma outra história apagada e silenciada.

É sobre essa comunidade, com todas as suas particularidades e heterogeneidades, em vários aspectos, que fazemos o exercício da reflexão apresentada neste trabalho.

3 PROCEDIMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

3.1 O LUGAR DA PESQUISA

Esta pesquisa tem-se desenvolvido em uma comunidade de Santa Izabel do Pará denominada Feijoal, como já mencionamos, uma comunidade ribeirinha situada às margens do rio Caraparu a uma hora de remo do rio Guamá. A distância do Feijoal para a capital Belém é de duas horas de barco motorizado.

3.2 CONTATOS E INSERÇÃO NA COMUNIDADE DE FEIJOAL

Nosso contato com a comunidade ocorreu, inicialmente, pelo fato de residirmos em Santa Izabel do Pará, município ao qual a comunidade de Feijoal pertence. Esse contato se configurou, de fato, com a comunidade quando nos tornamos professor de jovens da comunidade que se deslocavam para estudar na sede de Santa Izabel e percebemos a distância entre o currículo da escola e os conhecimentos de vida da comunidade, afigurando-nos, assim, como dois mundos bastante diferentes. Acrescente-se a isso, o fato de notarmos o alto índice de reprovação, que ainda acontece, entre os alunos procedentes da comunidade.

Nesse primeiro contato observamos que o sentido da escola, a cultura e a visão de mundo são bastante diferentes dos da comunidade embora forme nos alunos a consciência de que sua comunidade é apenas um lugar que ainda não alcançou o progresso inevitável. A cultura pregada e desejada na escola é a cultura urbana e toda a modernidade que envolve esse espírito, de sorte que o mundo dos avós dos jovens do Feijoal é fruto de uma ingenuidade que precisa ser superada. Mas alguns jovens moradores do lugar como Jessé, Edinelson e Sara começaram a se interessar por uma luta contra a indústria do barro que se instalou na comunidade com um único intuito: o lucro. Esses jovens se transformaram em presidentes da comunidade e, por fim, tornamo-nos solidário a eles no processo dessa luta.

Como resultado desse engajamento com a comunidade, produzimos um documentário com o título *Expedição Caraparu*, que refletia através de imagens técnicas o nascimento do Caraparu na comunidade de Americano (próximo à BR 316 até a comunidade do Tacajós, onde o Caraparu desagua no Rio Guamá).

O Filme, concluído em 2014, procurou mostrar o olhar da comunidade. Toda a parte feita no Feijoal foi realizada pelos jovens da comunidade, que aprenderam a

dominar tecnologia para realizar seus próprios filmes por meio de seu próprio olhar. A partir desse trabalho ficamos em contato frequente com a comunidade e, nos últimos 2 anos, temos participado diretamente da vida da comunidade. Durante o ano de 2015 e 2016 realizei mais de vinte idas ao local. Durante esse tempo foi possível criar um acervo de fotografia, áudios, áudio-visual sobre o Feijoal, 1000 fotografias, 15 horas de áudio gravados, e 10 horas de filmagens. Embora estejamos relatando o tempo de 2 anos de pesquisa para o mestrado, nossa presença na comunidade data de 10 anos, desde julho de 2007.

Essa inserção na comunidade me tem permitido tanto uma observação indireta quanto uma observação direta e participante, o que é um fator bastante positivo para o desenvolvimento deste trabalho.

3.3 OS SUJEITOS DA PESQUISA

Para a aquisição dos dados, o trabalho contou com a participação de 10 indivíduos residentes na localidade embora, ao longo desses anos, tenhamos tido conversas incontáveis com grande parte dos moradores do local. Esses 10 colaboradores assinaram termo de consentimento para a realização da pesquisa e exposição de seus nomes no trabalho como uma forma de testemunho das informações que aqui serão apresentadas. Assim, contamos com a participação de: 1) Andreza dos Santos Borges, conhecida como *dona Mocinha*, com 91 anos de idade, nascida no Feijoal e residente, até hoje, na comunidade; 2) Edinelson Ferreira de Souza, com 46 anos de idade, que nasceu e se criou na comunidade, tendo, atualmente, migrado para um conjunto padronizado na cidade de Santa Izabel do Pará; 3) Jessé Souza Ferreira, de 35 anos, nascido e criado na comunidade, ocupando, atualmente, uma das casas padronizadas do Projeto de Governo *Minha casa minha vida*; 4) Felicidade Ferreira dos Santos, de 75 anos, senhora aposentada que ainda mora na comunidade; 5) Valdemar dos Santos Borges (por alcunha *Vandoca*), de 68 anos, nascido e criado na comunidade e que continua vivendo no mesmo lugar; 6) Francisco Sales dos Santos, 71 anos, nascido na comunidade; 7) Sara dos Santos Souza, 35 anos, nascida na comunidade, mãe de dois filhos e que ainda permanece na comunidade; 8) Valderedo Ferreira de Souza (conhecido como *mestre Natito*), de 82 anos de idade que tem a comunidade como única referência experiencial de vida; 9) Jesiel Santos, de 24 anos, também nascido e criado no lugar; 10) Raimundo Monteiro de Souza, de 83 anos de idade que, na década

de 70, migrou para a cidade de Santa Izabel do Pará, mas ainda mantém vínculos com a comunidade até então, estando toda a sua família ainda residindo no Feijoal.

A lista dos colaboradores da pesquisa apresenta faixas etárias diferentes de modo que, numa ordem decrescente, temos: 91, 83, 82, 75, 71, 68, 46 e 35. Podemos considerar 3 grupos etários: a) 35 a 46; b) 68 a 75 e c) 82 a 91. Essa distância entre idades contribuiu significativamente para termos contato com visões temporais distintas sobre os mesmos fatos e situações. Nosso propósito inicial foi o de ter grupos etários com um número igualitário entre os gêneros, mas o número de homens foi superior ao número de mulheres. Isso deveu-se a vários fatores, entre os quais a disponibilidade da pessoa, por isso foi necessário ajustar-se ao fator disponibilidade de tempo, o que trouxe esse resultado.

Cada um dos sujeitos de nossa pesquisa - idosos, jovens adultos - acabam revelando pedaços de memórias que coexistem com o discurso hegemônico sobre a modernidade dessa comunidade chamada Feijoal. A seguir são apresentados certos detalhes sobre alguns desses colaboradores que julgo importantes figurarem neste trabalho em virtude daquilo que trazem como contribuição para a reflexão que aqui se propõe.

Dona Mocinha, de 91 anos de idade, é a moradora mais idosa do Feijoal. Ela apresenta alguns sinais de esquecimento, ficando a maioria do tempo em silêncio, como quem tranca a memória para ter mais descanso em tempo de idade avançada, mas, segundo seus filhos, esse é um traço de sua personalidade. A imagem da dona Mocinha - o rosto, o gesto, o cabelo, o corpo - deixam vazar uma memória que até supera as reflexões e análises baseadas nos discursos da oralidade e da escrita. Mesmo no seu silêncio, *dona Mocinha*, em sua prática, revela vários costumes que são de origem indígena e, segundo os moradores, de origem Tembé. Um exemplo disso é a prática de pintar cuia, usando os poderes químicos da própria urina, para mencionar um desses costumes.

Edinelson - neto de dona Mocinha-, com seus 46 anos tem o vigor de uma memória jovem que já apresenta influências dos discursos que pautam a luta dos oprimidos. Tem o ensino médio completo, estudou na cidade, entrou em contato com professores que refletiram sobre o mundo de opressão capitalista, participou de debates

e encontros voltados para a temática de modo que sua visão sobre o que ocorre na comunidade do Feijoal já é permeada desses discursos. Segundo Edinelson:

Todo o Feijoal, pertencia à nossa família desde do início... aqui é só família, Tudo era de todos, a pesca, o roçado, a caça, as frutas e o rio Caraparu. Meu avô não entendia sobre leis de terra e o empresário comprou um pedaço de terra e se apropriou do resto. Resultado: ele se transformou dono de todo o barro que margeia o rio Caraparu e a comunidade tá assim, acuada.

Edinelson fala de sua infância e juventude vivida na margem do rio Caraparu, no próprio Feijoal, nas décadas de 70, 80 e 90 e no começo dos anos 2000. Edinelson revela que o Rio Caraparu deixava aparecer, diariamente, o mundo indígena – especificamente Tembé, segundo eles - através das inúmeras peças de barro encontradas; os quintais das casas até hoje deixam aparecer um verdadeiro sítio arqueológico dessa presença indígena por meio desses artefatos. Edinelson também revela a história da comunidade com o barro, com detalhes como, por exemplo, o fato de a primeira cerâmica da comunidade ter sido instalada por seu avô, a Cerâmica Feijoal. Segundo ele, o trabalho com a cerâmica foi mais um conhecimento herdado do povo indígena Tembé.

Conforme Edinelson, suas tias e tios tinham grande habilidade com a cerâmica, revelando tal habilidade na produção de panelas, vasilhas, alguidares, bilhas etc. O uso do barro era mais forte durante as décadas de 70, 80 e 90 no cotidiano da comunidade do que o ferro, o alumínio e o plástico.

Outro colaborador, Jessé Souza Ferreira, de 35 anos, confirma a vida lembrada por Edinelson:

O Feijoal tinha tempo de tudo: o tempo de peixe, o tempo de pescaria, do Uxi, pupunha, o tempo do boi bumbá do mestre Natito, tempo de chuva, milho, feijão e da roça madura...

Como Jessé aprendeu a tocar o violão, acaba tocando uma música cantada no roça que revela uma prática cultural da comunidade: *Saracura canta na mata, saracura canta no igapó, canta, canta saracura não me deixa morrer só.* Na esteira dessa memória, Jessé recorda músicas de boi Bumbá que eram muito

frequentes na comunidade: *Meu Boi dançou no terreiro, meu boi dançou na varanda, toda mulher que namora, arrequebra o corpo de banda.*

Jessé também lembra da forma como esses conhecimentos eram repassados diretamente por seus avós:

A nossa televisão eram as histórias de meu avô e avó. Todos ficavam em silêncio, eram histórias que duravam dias... histórias muito longas, histórias de boto, iara, nhanga, matinta pereira, índios encantados, mãe do mato, mãe d'água e por aí vai... e isso envolvia o céu e as estrelas, a lua e os peixes... O Feijoal, pra mim, até hoje é feito por essas histórias.

Dona Felicidade - mãe do Edinelson, de 75 anos - ainda cultiva o conhecimento das ervas. Em torno de sua casa há um jardim de ervas medicinais como pariri, sucuriju, catinga de mulata, pião roxo etc. Tem uma televisão que fica ligada o dia todo. Segundo dona Felicidade, é para espantar a solidão já que nunca gostou de ficar sozinha em casa. Nota-se a televisão chegada ao espaço, mas todo o espaço que envolve a sua casa ainda remonta aos conhecimentos tradicionais do campo com suas inúmeras camadas de povos como os indígenas, os africanos e a mistura com o europeu. Segundo dona Felicidade, ela própria ouvia muito falar sobre a presença indígena Tembé na comunidade e assevera que os conhecimentos sobre como fazer panelas de barro, herdado de suas tias mais velhas, vinha dos índios.

Em suas falas dona Felicidade menciona de modo muito natural, sem argumentações elaboradas, as transformações de seres humanos em bichos, como a mulher que vira porco, a presença da matinta pereira e a nhanga que, segundo ela, várias vezes “malinaram” com seu marido a ponto de fazê-lo passar dois dias perdido na mata:

Meu marido brincou, matou uma caça e não quis voltar e ouviu um assobiu e decidiu voltar, percebeu que nossa casa tava perto, mas sempre voltava pro mesmo lugar.. Só conseguiu sair quando fez uma rodilha de cipó e escondeu as pontas, a Nhanga perde tempo tentando encontrar as pontas e deixa de lado a pessoas, foi só assim que meu marido se livrou das mãos da Nhanga...A mata tem dono, tem que pedir licença pra caçar, derrubar madeira, colher castanha, andiroba, cupaiba e tudo.

O Sr. Valdemar dos Santos Borges, conhecido como *Vandoca* na comunidade, em um fim de tarde místico na comunidade e o som de sua voz indicando a falta de muitos dentes, conversou sobre aspectos de sua vivência na comunidade: *bem ali tem uma luz que, quando oíamos de longe, ela brilha... é um tesouro que que tá enterrado lá. E o filme que fizeram lá, os estrangeiros levaram todo o ouro lá. A luz deixou de brilhar depois que os estrangeiros acabaram de filmar.*

Seu Vandoca, de 68 anos, trabalhou ajudando no filme de Hollywood feito na década de 80 na comunidade de Feijoal. O filme *Selva Viva* fala sobre um padre que foi engolido pela cobra grande. Segundo Vandoca, ele mesmo nunca viu esse filme. Depois dessa reflexão, Vandoca repete as histórias da mulher que virava porco e que cansou de entrar em contato com essa porca na beira do caminho. Entre as histórias místicas, o Sr. Vandoca narra outras que revelam seu conhecimento sobre os vários caminhos por onde se podia transitar naqueles espaços:

Aquí a gente conhecia todos os caminhos... só podia chegar e sair através desses caminhos ou pelo rio. Tinha vários portos e vários caminhos: caminho do rio, da mata, do Caraparu, do Vicente, do António, do Pupunhateua... e os portos todos tinham nomes: João, Vadico, Catitu, Sabiá... esses ramais acabou matando os portos e os caminhos.

Jesiel Santos, de 24 anos, é um jovem nascido no Feijoal que se deslocava para cursar o ensino médio em uma escola chamada Antonio Lemos em Santa Izabel do Pará. Demonstra o que está no universo das preocupações da nova geração bem como revela o que percebe sobre os impactos da modernidade na comunidade: *Aquí a internet pega só no grelo do pé de uxizeiro.* Quando perguntado sobre a comunidade, afirma: *aquí os jovens estão caíndo fora atrás de emprego na cidade.*

Sara dos Santos, nos seus 35 anos de idade, chora ao falar do seu Feijoal. Lança um olhar bastante crítico com o tipo de progresso que se instalou na comunidade: *de que adianta luz elétrica, tv, geladeira, se roubaram nossas terras ... e nossa gente estão todas na cidade, vivendo muito mal? Lá temos que comprar tudo! Aquí, não, temos tudo: peixe, fruta, farinha, caça e remédios naturais.*

Valderedo Ferreira de Souza, o mestre Natito, de 82 anos de idade, transmite um mundo totalmente distante dos métodos racionais. Em suas falas são revelados, naturalmente, outros entes, além dos humanos, que habitam o lugar: menciona um espírito que rouba a sombra, a encantaria, o homem que vira cavalo - acrescentando que chegou a montar nesse cavalo - suas toadas de boi bumba e a *Oiá* que se transforma em gente, além dos índios que tomam conta da mata:

Um dia eu vinha de noite pelo caminho da mata e vi um cavalo no meio do caminho...toc, toc, toc, toc. Era o Pínduca que se transformava toda noite em Cavalo". Um dia um rapaz foi caçar meio dia e sentiu um vento frio passando perto de seu corpo, sentiu uma dor de cabeça tão forte que três dias depois morreu.

Raimundo Monteiro, de 83 anos de idade, foi um dos primeiros a migrar para a cidade na década de 70 para fazer seus filhos serem “alguém na vida. Segundo ele, o roçado passava a ser algo negativo. Mas em suas falas, mesmo morando na cidade, o Feijoal não foi arrancado de sua vida, continuava alimentando a família com as práticas do cotidiano da comunidade: colher, pescar, coletar e caçar.

É importante salientar o fato de que os mais velhos estão todos aposentados e os mais novos ainda praticam a agricultura, a pescaria, a coleta de frutas, as coletas de casca de árvore na floresta, a caça e os artesanatos. Nos breves detalhes apresentados, nota-se a coexistência entre os conhecimentos cultivados na comunidade e as necessidades impostas pelo padrão de vida na cidade.

3.4 OS DADOS PARA A PESQUISA

Para a consecução dos dados desta pesquisa, realizamos pesquisa de campo, utilizando as técnicas de entrevista, bem como as rodas de conversas espontâneas, as conversas informais, no café da manhã, no jantar, em finais de tarde e à boca da noite. Criamos uma boa convivência com os moradores que migraram para a cidade e com os que continuam residindo na comunidade. Para a pesquisa utilizamos blocos de papel de anotações, gravadoras, celulares com integração de fotografia, filmagem, tudo devidamente autorizado pelos sujeitos da pesquisa conforme os anexos. Fizemos observação direta e participativa, promovendo, com a comunidade, oficinas de cinema, rádio e produção de vídeo no intuito de criar um acervo na comunidade. Temos,

também, um programa de rádio que cobre o espaço da comunidade, fazemos entrevista das pessoas que moram na comunidade e transmitimos um programa de rádio na própria comunidade, além de um programa que integra rádio e internet chamado *Chibé com Calca*, que tem como intenção discutir a recepção da modernidade pelas pessoas da comunidade.

Ao concluir esse primeiro momento com a pesquisa, notamos uma diferença muito grande entre o interesse da pesquisa em catalogar, analisar e obter resultados para o que chamamos de ciência e a experiência cotidiana profunda da comunidade. Os nossos instrumentos conceituais e metodológicos de pesquisa se relativizam diante de várias camadas de histórias que coexistem e resistem às narrativas da história hegemônica ocidental.

Para usar um termo do mestre Natito, a *Nhanga* confunde o pesquisador, a ponto de reproduzirmos apenas o circuito da racionalidade ocidental. Enquanto pesquisadores, ficamos perdidos com vários olhares: o olhar dos instrumentos - gravador, escrita racional, filmadora; o olhar do pesquisador - várias imaginações, filosofia, razão, o caboclo, indígenas, religião cristã; o olhar da comunidade - Tembé, afrodescendente, europeus - ; a recepção da modernidade - energia elétrica, estrada, ferrovia, televisão, geladeira etc. Nessa conjunção de olhares, o pesquisador fica perdido, girando no mesmo lugar, em outras palavras, tentado à reprodução da predominante visão de mundo ancorada na racionalidade moderna logocêntrica e eurocêntrica. E, a exemplo, da própria ideia do fazer da *Nhanga*, se a tomarmos como metáfora do que ocorre com o pesquisador, a melancolia de nosso processo é “não encontrar o cipó para fazer a rodilha e esconder as duas pontas do cipó para distrair a *Nhanga*”.

Diante desse dilema ou problema metodológico nos perguntamos quais as reais possibilidades de pesquisa sobre o Feijoal, sobre essa ausência da cultura Tembe, que, como mostramos, continua presente na vida da comunidade? Se possível, qual o método? Ser um Sr. *Natito*, não podemos ser; não podemos ser *Vandoca*, nem Dona Felicidade. Somos coexistência de vários mundos. As projeções do fim da cultura Tembé foram prognosticadas pelos antropólogos Wagley e Galvão (1955) e isso não aconteceu, pelo contrário: a demografia do povo Tembe aumentou e, até onde não existe

mais Temb , a cultura, o conhecimento dos Temb  continua, como na comunidade do Feijoal.

A experiência desse primeiro momento de nossa pesquisa nos desafia a pensar a Amazônia de uma outra forma, a de levar em considera o o acúmulo de conhecimento da comunidade no fazer epistemológico.

Sem espanto podemos dizer que, no Feijoal, há a epistemologia da *Nhanga*, que explica mais o Feijoal que os métodos hegemônicos que ainda continuam intactos, inclusive nas academias que produzem os conhecimentos que se impoem de forma hegemônica.

Quando se fala da Amazônia em documentários, reportagens e livros, dificilmente se ouve a fala do homem simples como mestre *Natito*, *Vandoca* e *Pinduca*. A epistemologia, a política, a média, a economia e a religião estão pensando uma Amazônia e, por extensão, o Feijoal, excluindo acúmulos milenares de saberes e experiências, processando a cotidiana catástrofe da história da Amazônia.

E esse mundo, milenarmente sustentável, sente os ataques de um modelo de modernidade feito para os países subdesenvolvidos, em nosso caso, a Amazônia do Feijoal. É um subdesenvolvimento que   condi o de sobrevivência para os territórios desenvolvidos. É o que Quijano (2011) denomina de colonialidade do poder.

A visão de mundo vinda dos indígenas ou dos negros são pensadas durante o nosso processo histórico como algo inicial, primitivo, inocente que necessita evoluir para uma forma definitiva, no caso, para o modelo europeu de conhecimento. E essa colonialidade do poder continua sendo a referência para se pensar os fenômenos sociais de nossas comunidades, em específico, neste trabalho, a comunidade do Feijoal. Essa forma de manuten o do poder responsabilizou-se por colonizar a terra, as estrelas, os rios, a vegeta o, o mundo espiritual, o corpo e a alma.

Esse processo foi e continua sendo o instrumento que ainda hoje continua vencendo em nossa sociedade. A partir da  é que entendemos as concep es de presença e de ausência. Tudo passa a ser compreendido por esse modelo que se reproduz desde o início da coloniza o do Brasil, da Amazônia e do Feijoal. O resto é ausência, invisibilidade, primitivo, selvagens, pobres, índios, negros, ribeirinhos que, na visão eurocêntrica, ainda v o alcançar a presença, o status da reden o.

Entretanto esse mundo ausente negado pelas instituições - escola, saúde, economia, política e subjetividade hegemônica etc - é condição para a própria modernidade. Como ausente, esse mundo tem uma função dentro da modernidade. A miséria, a pobreza dos jovens da comunidade que migram para a periferia é a modernidade da produção de barro que cria a imagem urbana dos condomínios de Belém e, assim, pode-se estender por toda a Amazônia a sua discutível modernidade. Então riqueza e miséria são partes da mesma moeda do processo de colonialidade do poder. A escola, segundo o jovem Jesiel (24 anos), não consegue dialogar com a cultura da comunidade. Nas palavras dele: *A química, a física e a matemática não entram na nossa cabeça e logo dá vontade de desistir... mas não dá pra viver com o conhecimento da roça, é preciso trabalhar e ganhar dinheiro.*

Esse valor expresso nas palavras de Jesiel é responsável pela migração dos jovens da comunidade para a cidade, embora estes retornem quase toda semana para pescar, colher frutos como o uxi, a jaca, o taperebá e para a tarefa de fazer farinha. Segundo Edinelson: *o Feijoal não sai de mim.*

Encerramos, então, essa seção do trabalho com uma pergunta: Como é ser intelectual, pensador, mestre dentro da Amazônia, no caso específico de que estamos tratando, dentro do Feijoal?

3.5 PRINCÍPIOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA PESQUISA

Para o processo de reflexão desta pesquisa, buscamos solidariedade com autores que questionam o fluxo “normal” do pensamento. Entenda-se fluxo “normal” no sentido da tradição que, ao longo da história moderna, foram hegemônicos nas compreensões das relações sociais pautadas por princípios teórico-metodológicos que apenas afirmava o mesmo - no caso, o pensamento europeu: Grécia, França, Inglaterra e Portugal - enquanto o outro - índio, africano, aborígina - era apenas uma sombra dessa presença que Levinas (2008) denomina de “mesmo”: “a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do outro ao mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser” (Levinas, 2008, p. 50).

A batalha teórica de Levinas (2008) contra essa “inteligência do ser” – ser que significa o europeu e toda a tradição que justifica as formas de contato que não leva em

consideração a diversidade do outro – se monta no holocausto do povo judeu, ou seja, é uma batalha que tem tempo e território.

O exercício teórico-metodológico de Levinas (2008) é evocado neste trabalho para fortalecer os nossos instrumentos de compreensão do holocausto dos povos indígenas, africanos e da continuação da opressão que ainda não parou de ser reproduzida nos cotidianos de nossas comunidades da Amazônia e, para ser bem específico, na comunidade do Feijoal em Santa Isabel do Pará. Um outro autor que usamos como ferramenta para desconstruir a história reduzida à “inteligência do ser” nos termos de Levinas (2010) é Benjamin (1991) com o conceito de “tempo messiânico”, no sentido de que os oprimidos da história é que detêm o conhecimento mais profundo da dinâmica das sociedades ditas modernas: “o sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida em luta” (Benjamin, 1991, p. 160). Esses são dois autores importantes para a compreensão dos processos de holocaustos dentro da Europa e que nos ajudam a pensar o holocausto Amazônico descrito na história dos povos indígenas, africanos e suas ramificações. Tal holocausto ainda se processa.

Dando sequência à apresentação das ferramentas teórico-metodológicas utilizadas neste trabalho, é importante ressaltar o conceito de colonialidade do poder desenvolvido por Quijano (2010), que se constitui num instrumento teórico-metodológico fundamental para o desenvolvimento deste trabalho pelo fato de Quijano (2010) ser um autor que, cartograficamente, se estende à Amazônia e pensa com proximidade o drama histórico dos povos que habitam o espaço amazônico. A colonialidade do poder consegue compreender a “inteligência do ser” citada por Levinas (2008) como forma de continuar o processo de colonização dentro da América Latina. A noção de colonialidade do poder nos ajuda a pensar até as divisões regionais no Estado brasileiro, nas funções políticas, econômicas e culturais a que as regiões são reduzidas. A nossa Amazônia, precisamente o estado do Pará, é um bom exemplo de colonialidade do poder nacional. A função do Pará na ordem da divisão nacional do trabalho ainda continua seguindo e reproduzindo os moldes da colonização: produzir madeira, minério, proteína animal, soja etc. E tal processo é a pauta que entende a nossa modernidade, ainda hoje reproduzida nas escolas, estados, empresas e mídias hegemônicas.

Esse processo a que vimos nos referindo é o que denominamos “fluxo normal” do pensamento. Dentro desse jogo teórico desenvolvemos o nosso tema sobre a

presença enquanto produto dessa “inteligência do ser” pautada de forma eurocêntrica e logocêntrica (Levinas, 2008) e como perpetuação da colonialidade do poder (Quijano, 2010).

Para estruturar a ausência enquanto método, solidarizamo-nos com as reflexões de Martins (2015). O autor realiza uma virada metodológica, com o método do senso comum, para pensar as questões que envolvem a modernidade.

O método do senso comum incorpora na análise da modernidade vários fragmentos de tempos sociais que coexistem com o tempo hegemônico. Na linguagem de Quijano (2010) “tempo hegemônico” significa “colonialidade do poder”, na linguagem de Levinas (2008) “o mesmo”. Com Martins (2015) esse outro é composto de vários tempos sociais, que são importantíssimos para questionar o “fluxo normal do pensamento” o qual não leva em consideração as vivências, saberes e inteligências de vários tempos históricos que se processam numa comunidade como a do Feijoal em Santa Izabel do Pará, por exemplo. O método do senso comum ou método inautêntico leva em consideração, para pensar a modernidade, fragmentos históricos. Como ilustração temos em nosso processo os fragmentos de cerâmica do povo Tembé, os vários sons de termos Tupi que ainda soam na comunidade, a religiosidade popular, a pajelança, os mitos indígenas, a medicina popular que ainda resiste na comunidade do Feijoal, que constituem uma forma de compreender os processos sociais da atualidade.

Essa virada metodológica afasta-se da ideia de que os conhecimentos populares do Feijoal podem ser reduzidos a termos como primitivos, atrasados ou tradicionais em busca da modernidade. Os conhecimentos populares também são produtos da modernidade que, como método, refletem as profundas contradições de um sistema que tem em suas bases a catástrofe. Esse método de Martins (2015) afasta-se da cultura afirmada como autêntica (autêntico no sentido do novo, moderno) e é incorporado como método do inautêntico:

por afastar da colagem de cultura, na busca de autenticidade, o que aí se reconhece é que somos inautênticos. Macunaíma não é autêntico; não tem caráter. Umbanda é a forma inautêntica do candomblé desfigurado pela repressão policial. Não seria as seitas pentecostais o inautêntico do protestantismo exigido pela condições do atual desenvolvimento capitalista? Elas constituem uma versão emocional do protestantismo; afirmação e negação do protestantismo histórico. E o catolicismo popular seria no fundo, o inautêntico do catolicismo romano. Nossa autenticidade está no inautêntico. (Martins, 2015, p. 29).

Com esses instrumentos metodológicos representados por Levinas, Quijano, Benjamim, Martins moldamos a possibilidade de um fluxo de pensamento que reflita a partir da ausência da presença do povo Temb  e suas extensões (afrodescendentes, caboclos, ribeirinhos) no Feijoal (Amazônia, Pará, Santa Izabel do Pará) e permita pensar e agir contra essa formata o intelectual (colonialidade do poder), que ainda hoje se reproduz de forma hegemônica em nosso território.

4 A COMUNIDADE DE FEIJOAL E A AUSÊNCIA

A ausência do povo Tembé na comunidade do Feijoal, aos poucos, vai soando como uma enorme metáfora desse exercício que aprendemos a chamar, pacificamente, de modernidade. Entendemos modernidade como uma narrativa de dominação que, ao longo da história, vem-se perpetuando. Apropriando-nos do conceito de colonialidade do poder de Quijano (2010), modernidade é o instrumento por onde flui a colonização e a pós-colonização. Em outras palavras, é uma forma de dominação através de termos como desenvolvimento enquanto evolução, progresso, raça, ciência e capitalismo. Essa estrutura de pensamento torna ausentes, mesmo fazendo parte do fluxo da presença, inúmeras narrativas na América Latina, na Amazônia e no Feijoal, que é o foco desta pesquisa.

A comunidade do Feijoal abriga muitos fenômenos sociais na ausência, na marginalidade em relação ao poder da comunicação da presença. A máquina da modernidade já dizimou os povos indígenas do espaço denominado Feijoal, mas o rastros dos povos indígenas permaneceram: o rio Caraparu e os quintais das casas denunciam essa presença-ausente por meio dos fragmentos de cerâmica encontrados e de outros rastros que ainda resistem no corpo e no imaginário da comunidade. É quase um axioma a “existência” da ausência que foi racionalmente mantida e continua se processando durante todos esses anos que marcam a colonização no Feijoal.

O Feijoal, assim como toda a Amazônia, fazem parte do processo de modernidade. Modernidade que se tornou um termo muito falado e pouco pensado profundamente. Pensar a modernidade é discutir uma hegemonia que dura há mais de quinhentos anos, construindo escalas de ausências a tal ponto de esconder um mundo com profundos conhecimentos essenciais que serviriam de base para discutir os atuais problemas do mundo globalizado que se impôs e continua se impondo.

4.1 REFLEXÃO SOBRE A PRESENÇA E A AUSÊNCIA: um ponto de tensão

É necessário construir um campo da ausência ou refletir sobre a própria impossibilidade de existência desse campo. É difícil imaginar produzir um trabalho sobre as comunidades ribeirinhas, indígenas, quilombolas sem mostrar os instrumentos vigentes de pensar - epistemes, teorias, conceitos - para não correr o risco de ser um cúmplice inconsciente da manutenção da ausência. Os sujeitos da ausência receberam

termos do processo de modernidade: subalternos, vítimas, oprimidos, condenados, pobres, negros, índios, mulheres, analfabetos, ribeirinhos e religiosos de matriz afro-indígena. Sobre essa ausência cabe aqui uma pergunta fundamental: como podemos agir para poder deixar vir à tona esses conhecimentos tão incômodos para a sociedade moderna-capitalista-eurocêntrica?

Essa pergunta carrega um ponto de tensão: como não usar os aparatos da modernidade para refletir sobre presença e ausência? Se desistirmos da modernidade, esta nos dissolve e, se a questionamos, podemos também ser dissolvidos. Como abrir mão de termos eurocêtricos? Como nos apartarmos das epistemes, dos conceitos, das teorias de Foucault, Derrida, Ricœur, só para citar alguns, e de outros tantos que asseguram o nosso cotidiano acadêmico? Como construir um discurso de resistência ao fluxo que deixa ausente o saber, o ser, o viver de um povo indígena como os Tembé, por exemplo? Como entrar em uma zona de segurança que garanta que não estamos reproduzindo as mesmas estruturas de poder que mantêm a ausência silenciada? Como garantir que os subalternos possam falar e ser ouvidos? E é, como diz Masolo (2010): “todas as ciências são sistemas de conhecimentos locais”. Foucault também é local, faz parte do capital acumulado do conhecimento valorizado no mercado. Pode acontecer de que quem fale pelo Feijoal seja a episteme do intelectual. A voz dentro desse processo é apropriada por poucas pessoas e essas poucas dominam os veículos modernos: a escrita, a imagem, as ondas eletromagnéticas (o cinema, o rádio, a TV e a internet). Assim até o silêncio pode ser dominado pelos proprietários da voz que fazem o índio falar, tornando-a, para uma melhor compreensão, a manutenção do silêncio.

Isto posto, é necessário averiguar se a narrativa teórica, epistêmica, evocada aqui neste trabalho, é cúmplice do poder hegemônico e continua a ser o mesmo exercício constante da produção intelectual de quem se propõe pensar a ausência. Esse é o ponto de tensão a que me referi no início desta seção.

O intelectual necessita quebrar a aura do impessoal e do comprometimento com uma verdade abstrata. Como nos diz Spivak: “A teoria do sujeito efeitos pluralizados dá a ilusão de um abalo na soberania subjetiva, quando, muitas vezes, proporciona apenas a camuflagem para esse sujeito do conhecimento. Embora a história da Europa, como sujeito, seja narrada pela lei, pela economia política e pela ideologia

do ocidente, esse sujeito oculto alega não ter nenhuma determinação geopolítica” (SPIVAK, 2014, p.25).

A dissimulação intelectual levanta a questão de Kuhn (1998) ao pensar a evolução da ciência como acordo dentro da comunidade. Sendo assim, o estruturalismo, pós e outros ismos, de uma forma ou de outra, estão de acordo com a divisão internacional do trabalho, acompanhando o cortejo hegemônico da modernidade eurocêntrica. Segundo Masolo:

o argumento principal do trabalho de Kuhn era o de que a história da ciência apresenta um certo padrão e de que esse padrão pode ser explicado tendo por referência a estrutura institucional da ciência, nomeadamente a forma como os cientistas profissionais baseiam suas pesquisas em objetos consensuais, que Kuhn apelidou de paradigmas. Uma vez que a ciência é assim, significativamente estabelecida socialmente, “a normalidade” da sua prática teórica e do seu enquadramento é determinado pela sua adesão às normas estabelecidas e aplicáveis dentro do “paradigma” (MASOLO, 2010, p. 315).

O sujeito concreto – no caso, o Feijoal - se desintegra no cartesianismo, no transcendentalismo que não operam em uma geopolítica. “Esse sem sujeito curiosamente atado a uma transparência, por meio de negações, associa-se aos exploradores da divisão internacional do trabalho”. (SPIVAK, 2014, p. 58).

A ausência construída por novos agenciamentos substitui a ausência silenciada e passa a dar voz à ausência embora saibamos que a ausência é a negação desse sujeito europeu e também da desconstrução desse sujeito em solos europeus. Como refletir sobre o Feijoal sem os agenciamentos que se impõem como norma da compreensão? Como reescrever as nossas próprias condições de impossibilidade como as condições de possibilidade? É bom entender que o Feijoal é produto dessa modernidade que afirma uma hegemonia eurocêntrica - a presença - e, ao mesmo tempo, o Feijoal exercita uma história de ausência. O Feijoal, ao mesmo tempo, luta para não ser assimilado pela narrativa reducionista e flui para uma assimilação. Eis o dilema para quem pensa a ausência.

4.2 A COMUNIDADE DO FEIJOAL ENQUANTO MICRO-ESPAÇO PARA A ABERTURA DO PENSAMENTO

Conforme já mencionado, a comunidade do Feijoal encontra-se na rota do rio Caraparu, localizada a 20 quilômetros de Belém do Pará, composta por 40 famílias que sobrevivem do bolsa-família, da agricultura familiar, da aposentadoria e da indústria do

Barro - Cerâmica do Camelo e Cia. A comunidade, atualmente, pertence ao município de Santa Izabel do Pará e fica a 20 quilômetros da Br.316. A repetição dessa informação, anteriormente já dada, é claramente proposital a esta reflexão.

O parágrafo inicial, aparentemente inocente, prático, cheio de referências topográficas e com aparente propósito informativo guarda uma profunda reflexão sobre a narrativa de uma história que afirma e confirma um processo de colonização, de um lado, e, de outro, uma história silenciada. Em outras palavras, uma pequena comunidade à margem do rio Caraparu - o Feijoal - é testemunha de uma forma de contar a história - eurocentrismo moderno - e, ao mesmo tempo, também é testemunha de uma história silenciada, a história dos indígenas, negros e caboclos que continuam resistindo e negando a história que ainda se afirma como poder.

A cidade de Belém do Pará comemora os 400 anos do predomínio de uma forma de contar a história. Os instrumentos de divulgação desse poder - palavra escrita, televisão, internet, rádio e outros - estão, com toda força, afirmando essa configuração de mundo que chamamos de idade moderna, bem como silenciando e apagando outras possibilidades de contar a história. O texto de Baena (1839), embora fazendo parte da ordem da presença - presença enquanto narrativa do ponto de vista do colonizador - acaba revelando, em suas estatísticas, uma ausência incômoda dos indígenas, negros e caboclos contando uma outra história. Isso pode ser percebido na lista de classificação dos estudantes da cidade do Pará no ano de 1832: “nas duas escolas de ensino mútuo 135, nas duas de gramáticas latina 28, na de retórica 7, na de filosofia 23, todas as escolas 1993” (Baena, 1839, p. 208). Sobre o alistamento geral dos habitantes da cidade no ano 1832: “totalidades dos brancos 2574, escravos 2942, índios, pretos e mestiços livres 450, todos os habitantes da freguesia 5966”.(BAENA, 1839, p.2017). Pelas estatísticas da educação e pela não importância de um currículo voltado para a realidade paraense, transparece que outros conhecimentos de fora das escolas teriam mais eficácia para a vida do processo social paraense. E essa afirmação fica mais forte na diferença enorme entre os ditos brancos e os de cor (índios, negros e todas as derivações citadas ao longo do texto). Os conhecimentos indígenas da fauna, flora, vegetação, hidrografia, indústria náutica, pesca, artesanato foram fundamentais para a sociedade paraense. Isso é percebido nas próprias palavras de Baena quando se reporta aos indígenas como os que dão nomes aos rios: “sobretudo pelo que ouviam aos indianos, os quais tinham e têm o costume de apelidar um mesmo rio com diferentes nomes, chamado de um modo

desde a sua foz até boca de um qualquer confluente, daí para as suas vertentes lhe dão outro nome, por isso se nota grande impropriedade na designação de qual de três ou quatro correntes aglomeradas é a principal pela sua constante direção atendida desde a fonte, de que ela derrama a sua enchente”(BAENA, 1839, p. 183).

O Feijoal, ao longo da história dessa geopolítica, pertenceu ao município de Belém do Pará. A pergunta que, aos poucos, vai-se montando é: as teorias, categorias e conceitos que, historicamente, estruturaram a compreensão do Feijoal- conseguem dar conta da dinâmica histórica da comunidade desse lugar? Ou apenas reificam uma forma de compreensão da história como manutenção da colonialidade do poder que se afirma branca, europeia, machista e racista?

Ao marcarmos uma distância das abstrações que, historicamente, se impuseram como instrumento de compreensão, necessitamos de uma outra caixa de ferramentas cognitivas para realizar um trabalho de detectar as várias camadas escondidas embaixo do que se institui como compreensão. A comunidade, além dos segredos insondáveis do rio Caraparu, abriga vestígios da presença de indígenas a partir de fragmentos de cerâmicas (vasilhas, panelas, bacias), instrumentos de trabalho (facas, machadinhas) que remontam o processo de colonização, reificado como princípio e que se estendem, certamente, muito além das recepções da colonização a partir da chegada dos europeus.

Com esses produtos arqueológicos divulgados na internet (na página *Filosofia Churrasquinho de Gato* <https://pt.br.facebook.com/filosofiachurrasquinhodegato>). podemos vislumbrar a presença de várias camadas de conhecimento que não estão catalogadas nas instituições de poder que narram a sociedade - estado, escola, igrejas, famílias.

O cotidiano social do Feijoal é pensado e adjetivado como marginal, pobre, primitivo, analfabeto, feio, negro, entre outros termos, que são responsáveis por uma verdadeira rede de silêncio. Para o texto se apropriar de uma credibilidade, é necessário citar uma autoridade que tem audiência no mercado da cognição ocidental. Mas, contrariando essa lógica, escolhemos citar o senhor Itamar Ribeiro da comunidade de Santa Izabel do Pará. Esse autor escreveu um livro intitulado *A reforma agrária que eu vivi, vi e ouvi*. O livro não tem editora, não é catalogado, circulou apenas na própria comunidade, entretanto esse relato é o único documento escrito que pensa o problema agrário das comunidades que margeiam o rio Caraparu. A cognição do homem

ribeirinho, segundo o autor, pode ser assim concebida: “com a aprendizagem de remar e de pescar vão-se tornando musculosos, o trabalho na lavoura é dividido entre homens e mulheres; os homens brocam, derrubam, encoivaram” (Ribeiro, 2014, p. 26). Nessa citação, o autor narra o poder dos conhecimentos indígenas, africanos e caboclos e as sucessivas desmontagens agrárias pensadas pelo Estado.

O estado, repetindo um alinhamento com a história da modernidade, ancorada em um eixo eurocêntrico capitalista, articula uma forma de conhecimento que, ao longo da história, vem-se perpetuando dentro do processo do espaço amazônico.

O micro espaço Feijoal é a referência de nossa reflexão. O rio Caraparu, que atravessa a comunidade do Feijoal, ainda sobrevive nos rastros das referências dos colonizadores - holandeses, franceses, ingleses e portugueses. Nas memórias dos moradores da comunidade do Feijoal aparecem as presenças europeias através de garrafas, vasilhas e outros objetos. Assim se confirma a coexistência de elementos do processo de colonização dentro da comunidade do Feijoal, uma colonização que ainda continua.

Ao longo desses últimos 70 anos vários projetos de desenvolvimento financiados pelo estado brasileiro se efetivaram em torno das comunidades do rio Caraparu como Feijoal, Pupunhateua, Caraparu etc. Assim, grandes produções de maracujá, pimenta-do-reino, guaraná, entre outros, foram conectados no eixo de produzir para o mercado colonizador e desestabilizar o caboclo de seu processo histórico. Pode-se notar que todos os projetos, segundo Itamar Ribeiro, fracassaram e a engenharia produtiva do caboclo que descende dos conhecimentos indígena e africano sobreviveu e continua resistindo e alimentando a cidade de Santa Izabel do Pará. Mesmo assim, dentro do imaginário-social que exerce o poder dentro das escolas, mídias (tv, internet, rádios, jornais), estado e igrejas, esse caboclo é preguiçoso, analfabeto, feio e macumbeiro que precisa se converter. O conhecimento indígena da navegação, fauna, flora, medicina e outras tecnologias que envolvem a vivência foram fundamentais para o processo desses 400 anos de Belém, mas essa presença indígena foi silenciada embora continue operante até os dias atuais.

Diante do poder dos conhecimentos indígenas e suas ressignificações com os de outras vítimas, impõe-se como necessário mostrar como esse poder foi historicamente desmontado e seus sujeitos - índios, negros, caboclos - foram transformados em

preguiçosos, analfabetos, feios e macumbeiros. A história da Amazônia exercida dentro do processo das comunidades ribeirinhas do rio Caraparu é a história do apagamento da história de resistência construída por indígenas, africanos e caboclos, construindo fugas desse processo de colonização de matriz eurocêntrica.

O pensador peruano Quijano (2010) nos ajuda a pensar essa matriz eurocêntrica com o conceito de colonialidade do poder:

A colonialidade do poder é um dos elementos constitutivos e específico do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões. Materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal. Origina-se e se mundializa a partir da América. (QUIJANO, 2010, p. 84).

O Feijoal detém em seu cotidiano o exercício da colonialidade do poder que é a fusão da colonização com a pós-colonização como manutenção do poder colonial que afirma o racismo, o machismo e os moldes da família burguesa cristã. A comunidade acompanha todos os processos de modernidade: a) sesmarias; b) Grão Pará; c) construção da estrada de ferro Belém-Bragança; d) Br.316; e) *O Pra Frente Brasil* da ditadura militar - terra sem gente e gente sem terra -; f) a construção dos ramais da década de 80 (abertura política); g) o Neoliberalismo da década de 90; h) a construção da cerâmica do Camelo Cia na comunidade de Feijoal; i) a política social desenvolvimentista do governo Lula; j) e a crise atual.

Itamar Ribeiro, dentro desse contexto da presença e da ausência, é importante para descrever o processo dos que foram silenciados e, ao mesmo tempo, construíram a história do Pará. O autor mescla uma experiência concreta com o lugar Santa Izabel do Pará, tanto pelo fato de ter sido agricultor da comunidade com todos os conhecimentos que envolve essa região, quanto por sua inserção na burocracia do estado durante 40 anos (década de 60 até a década de 90) como vereador, prefeito e assumindo espaços do estado que lidam com o campo. Assim podemos afirmar que o mestre Itamar Ribeiro é uma memória viva do lugar e o único produtor de um texto escrito que consegue trazer o campo dos silenciados e as ações históricas das narrativas hegemônicas que, ao longo da história, vai criando camadas de silêncios, mas silêncios que resistem em seus

inúmeros fragmentos. Fragmentos no sentido de não serem capturados pelas narrativas que se impõem como hegemônicas.

Em seu livro “A reforma agrária que vivi, vi e ouvi” Ribeiro expõe a complexa região que envolve o entorno de Belém do Pará. O autor fala de cinco colonizações, tomando como referência o município de Santa Izabel do Pará:

Este trabalho teve como referência o município de Santa Izabel do Pará, vale salientar que por sua aproximação da capital ou outros fatores tornou-se palco de cinco colonizações, dentro destas colonizações foram feitas misturas de raças, culturais, sociais, políticas, religiosas, econômicas etc. Santa Izabel fez parte de uma área que começava no entroncamento até o limite de Igarapé-Açu (Ribeiro, 2014, p. 10).

O importante da reflexão de Ribeiro é a ideia de que o Estado financia a colonização, desmontando um fluxo robusto que vinha se estruturando há centenas de anos, no caso o fluxo pelo rio Guamá e todos os conhecimentos feito da história milenar indígena e as relações com povos de outros continentes. (Europa e Africa e Asia). Uma colonização que fracassa, mas é financiada pelo Estado e o caboclo (índio, negro) na invisibilidade continua passando por todos esses períodos de profundas colonialidades. Só na região do Caraparu há uma lista de projetos agrícolas que fracassaram e o caboclo continuou criando meios de sobrevivências. Há uma lista deles: Projeto Seringal, Projeto Maracujá, Projeto Guaraná, Projeto Amendoin, Projeto Pimenta do Reino e Dendê.

Essa crise atual, no fundo, é a crise de um modelo ancorado em termos como desenvolvimento, progresso, globalização, capitalismo dentro de um eixo eurocêntrico proclamado como moderno. Essa engrenagem é a que continua narrando a colonialidade do poder como uma forma única de visão de mundo. Esses fracassos financiados pelo Estado acabam criando catástrofes ambientais, sociais, econômicas. Entretanto esse padrão de poder citado dentro do conceito de colonialidade do poder não é posto em questão. Ou seja, o poder continua intacto, repetindo a tragédia histórica de nossa região.

Mas, voltando para a nossa micro realidade, que é a comunidade do Feijoal, podemos pensar o seguinte: o Feijoal também tem sua microcatástrofe. A função da

comunidade na modernidade é oferecer o barro da margem do Caraparu para a construção civil. Essa atividade desequilibra todo o meio ambiente da sociedade do Feijoal, promovendo a migração dos jovens para os centros urbanos, além de deixar enormes crateras de 5 metros de fundura, criando um outro rio sem vida. A comunidade não tem força para se contrapor ao discurso de progresso, da modernidade e de todos os elementos de um poder eurocêntrico que se impõe como natural.

E esse discurso, segundo Quijano (2010), é o padrão-colonial/moderno-capitalista e eurocêntrico que continua vencendo e quebrando com a ajuda do Estado as reservas de resistência que ainda podemos catalogar. “O eurocentrismo não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob sua hegemonia”. (QUIJANO, 2010, p. 86). Para perceber essa hegemonia basta entrevistar os jovens da comunidade os quais emitem um raciocínio de futuro e prosperidade. As categorias do conhecimento que estruturam a vida longa da colonialidade do poder (racismo, machismo) são instrumentos de negação das experiências históricas do caboclo no Feijoal, experiência que passa a ser narrada na égide da categoria negativa denominada “caboclo preguiçoso”.

Voltando à rota do rio Caraparu pelas margens da comunidade do Feijoal, pode-se dizer que todos os “ovos da serpente” do poder estão plantados no cotidiano da comunidade: O estado-nação - a prefeitura - a família burguesa amparada e naturalizada pelo cristianismo, a empresa (Cerâmica do camelo & Cia.) e a racionalidade eurocêntrica (escola), afirmando o que é conhecimento e o que não é conhecimento. Essas instituições dentro de uma dinâmica estão ancoradas em um eixo de poder que se proclama como mundo. É com esse poderoso espelho que nos ensinam a desaprender o que somos para perpetuar na dinâmica da história a reificação dos produtos da colonialidade do poder (racismo, patriarcalismo, modernismo, desenvolvimentismo etc.). Mas mesmo silenciados, ignorados e negados, ainda resistem muitos conhecimentos que se contrapõem a essa colonialidade. Conhecimentos herdados dessas lutas que não se contam nos livros: os povos indígenas Tembé, Tupinambá, suas línguas, suas formas de estruturar o mundo que estão ainda nos braços e mentes dos caboclos e seus roçados de sabedorias.

A desconhecida e, ao mesmo tempo, muito propagada Amazônia, de acordo com os discursos hegemônicos eurocêntricos, pode ser uma abertura para o pensamento. Pensamento que ainda permanece se movendo nas grades do colonialismo. E se o micro espaço Feijoal demonstra reservas riquíssimas de uma outra cognição, podemos imaginar o quanto de poder e liberdade necessita ser devolvido aos povos que exercitam o cotidiano da Amazônia. É com essa luta que se monta o exercício desse texto enquanto provocação ao padrão de poder que continua se reproduzindo de forma hegemônica nos cotidianos das várias Américas, incluindo o nosso fragmento geográfico como ponto de contato imediato que é a comunidade do Feijoal. Asseverando esse raciocínio, o filósofo peruano conclui seu texto que tomamos como conclusão da presente seção:

Hoje, a luta contra a exploração/dominação implica, sem dúvida, em primeiro lugar, o engajamento na luta pela destruição da colonialidade do poder, não só para terminar com o racismo mas pela sua condição de eixo articulador do padrão universal do capitalismo eurocentrado. Essa luta é parte da destruição do poder capitalista, por ser hoje a trama viva de todas as formas históricas de exploração, dominação, discriminação, materiais e intersubjetivas. Isso significa a devolução aos próprios indivíduos, de modo direto e imediato do controle das instâncias básicas da sua existência social: trabalho, sexo, subjetividade e autoridade (QUIJANO. 2010, p. 126).

4.3 A POSSIBILIDADE DE PESQUISAR A COMUNIDADE DO FEIJOAL: reflexão e questionamento

Como já dito anteriormente, o tema desta pesquisa é o questionamento sobre a invisibilidade da presença Tembê na comunidade do Feijoal em Santa Izabel do Pará. Iniciamos esta seção usando os termos de Aristóteles “antes do ato da pesquisa devemos nos movimentar nas condições da potência para chegar até o ato”, o que nos permite uma abertura para perguntar: é possível uma pesquisa sobre o Feijoal? Se positivo, como é possível?

Sobre a possibilidade do conhecimento, é ilustrativo citar um fragmento de um dos maiores críticos da cultura europeia.

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que

animais inteligentes inventaram o conhecimento. Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidades e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. (NIETZSCHE, 1993, p. 45)

A crítica do pensador alvejava a cultura europeia: o modelo de civilização ancorado nos moldes ocidentais que remonta de Parmênides até o último grande sistema de Hegel. Desde então os exercícios do pensamento passam a refletir sobre a possibilidade do conhecimento. Nesse caso, o sujeito que conhece e o objeto a ser aprendido, precisamente o pesquisador e a comunidade. Em nosso caso específico, a comunidade do Feijoal. Os termos *questionamento*, *invisibilidade*, *presença Tembé*, *Feijoal* estão ancorados dentro dessa luta, desse conflito que podemos denominar de metodológico.

Há reificações históricas do ato de conhecer envolvidas em questões como *o ser*, *o mundo das ideias*, *o primeiro motor*, *o cógito*, *o transcendentalismo* etc.. enfim todos os instrumentos que implicam o ato de conhecer. Por outro lado, todas as referências são postas sob suspeita, fazendo emergir um exercício crítico, alvejando as referências norteadoras que conduziram e continuam conduzindo a produção de conhecimento.

Diante desse conflito, nasce outra questão: temos um fenômeno social - a comunidade do Feijoal. Isso implica aceitar uma coexistência dessas duas formas de percepção: a tradicional - afirmando uma forma de conhecimento nos moldes de Descarte, Kant, Locke - e a crítica - que questiona as reduções do pensamento e abre novas fronteiras para o ato de conhecer. Dessa forma, diante da história do Feijoal construída no movimento da modernidade, há outras formas de conhecimento, outras estruturas que não se alinham em uma compreensão hegemônica.

Mas, como abandonar completamente uma tradição, se a própria feitura desse texto é instrumentalizada com termos da tradição? Como nos lembra Kaufmann: “o pesquisador pode inventar sua própria linguagem, perfeitamente adaptada as suas ideias, mas ele corre o risco de se condenar ao isolamento da incompreensão.” (KAUFMAN, 2007, p. 10). Será esse o limite de toda crítica feita em uma academia que tem seus pés no ocidente? Quando nos ocupamos de termos como *tradição* e *crítica*, estamos operando com duas tradições: a) a tradição moderna que tem no cógito de

Descarte, no criticismo de Kant e no idealismo de Hegel as referencias; b) e a tradição crítica que envolve uma constelação de autores europeus, incluindo alguns latino-americanos, o materialismo histórico de Marx, o inconsciente de Freud, a colonialidade do poder de Quijano e a teoria crítica da escola de Frankfurt. Sem dúvida que a constelação de autores críticos é muito vasta. Precisáramos de outro espaço para aprofundar melhor essa diversidade ou outra questão que tange o universo da crítica.

Cabe aqui enfrentar os problemas que saltam aos olhos no ato das pesquisas sociais, em nosso caso, a comunidade do Feijoa. O alemão Horkheimer (2006) faz uma diferença entre teoria tradicional e teoria crítica que ajuda a presente reflexão:

O especialista “enquanto” cientista vê a realidade social e seus produtos como algo exterior e “enquanto” cidadão mostra o seu interesse por essa realidade através de escritos políticos, de filiação a organizações partidárias ou beneficentes e participação em eleições, sem unir ambas as coisas e algumas outras formas de comportamento, a não ser por meio da interpretação ideológica. Ao contrário, o pensamento crítico é motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade de outro. O pensamento crítico contém um conceito do homem que contraria a si enquanto não ocorrer esta identidade. Se é próprio do homem que seu agir seja determinado pela razão, a práxis social dada, que dá forma ao modo de ser (Dasein), é desumana, e essa desumanidade repercute sobre tudo o que ocorre na sociedade. Sempre permanecerá algo exterior à atividade intelectual e material, a saber, a natureza como sinopse de fatos ainda não dominados, com os quais a sociedade se ocupa. Mas neste algo exterior incluem-se também as relações constituídas unicamente pelos próprios homens, isto é, seu relacionamento no trabalho e o desenrolar de sua própria história, como um prolongamento da natureza. Essa exterioridade não é contudo uma categoria supra-histórica ou eterna- isso também não seria a natureza no sentido assinalado aqui- mas sim o sinal de uma impotência lamentável, e aceitá-la seria anti-humana e anti-racional. (HORKHEIMAR, 1997, p. 46)

O autor alemão ensaia uma crítica às reificações que se propõem compreender realidades concretas, em que nos apropriamos para refletir sobre o Feijoa. Termos

como “sujeitos”, “universais”, “razão”, “lógica” e ‘ser’ acabam escondendo uma realidade ou, simplesmente, pensam fenômenos sociais (comunidade do Feijoal) como uma sociedade primitiva, selvagem que, ao longo do tempo, alcançarão a realidade verdadeira, no caso, aqui, o mundo europeu, de onde partem essas teorias. Essa narrativa intelectual, guardando as devidas diferenças de tempo, ao longo da história de 500 anos, vem-se perpetuando e justificando catástrofes com outros termos: desenvolvimento, civilização, progresso, razão e modernidade. Narrativas que ignoram chuvas, climas, vegetação, hidrografia e, principalmente, o acúmulo de conhecimento gerado ao longo de milênios pelos seres humanos que habitam esses territórios concretos.

A topografia que forma a comunidade do Feijoal, os rios Caraparu e Guamá são o resultado de grandes conflitos, de visões de mundo diferentes. Enumerando, temos os conhecidos combates dos Tupinambás e a resistência dos Tembé que são constelações de mundos, visões de conhecimentos que foram silenciadas na história da constituição dessa topografia que chamamos comunidade de Feijoal. Os topônimos, as vasilhas de cerâmica dos Tembé encontrados no rio Caraparu, as ferramentas de trabalho, o rosto indígena escrito no caboclo, as ciências tradicionais, a medicina, a nutrição ainda resistem na comunidade do Feijoal paralelos a uma burocratização do cotidiano que representa a visão de mundo hegemônica. Nas palavras de Walter Benjamin: “o inimigo que não pára de vencer” (BENJAMIN, 1994, p. 157).

Desse modo, questionar a invisibilidade dos índios Tembé na comunidade do Feijoal é localizar uma luta, uma guerra, um conflito cotidiano. É dessa forma que voltamos à nossa pergunta inicial: é possível uma pesquisa sobre o Feijoal? Mais particularmente: é possível o questionamento da invisibilidade da presença do povo Tembé dentro da comunidade do Feijoal sem os enunciados que têm uma compreensão a priori? Como se constitui o sujeito pesquisador e como se constitui o objeto pesquisado – o Feijoal - afastado da ordem do conhecimento tradicional? Como abandonar “a razão milenar ocidental” que continua ainda se impondo, inclusive, em textos ditos como críticos?

Podemos situar o exercício da escrita do presente texto como uma pre-para-ção de pesquisador que arruma as malas para conquistar e ser conquistado pelo seu campo, no caso a comunidade do Feijoal. Paul Ricœur (2007), em sua fenomenologia da

memória, reflete sobre um longo percurso do lembrar, saber e esquecer. O próprio Platão afirmava a relação entre conhecer e lembrar. A gênese como pensamento se exercita dentro da tradição ocidental, está ligada à memória. Paul Ricoeur pontua as dificuldades de pensar essa gênese: “Platão a mitificara ligando-a a um saber pré-natal do qual estaríamos afastados por um esquecimento ligado à inauguração da vida da alma” (RICOEUR, 2007, p. 44). A filosofia, a razão se inaugura diferenciando-se do mito. O mito impossibilita uma redução por coexistirem em sua formatação muitas razões, muitas diferentes formas de pensar. Dessa forma entendemos que o ser de Parmênides, como princípio, a gênese do pensamento se opõe ao exercício do mito como compreensão da realidade. Mas Platão, ao buscar a origem do pensamento, recorre ao mito da transmigração da alma.

Em nossa formação coexistem o movimento da história moderna que produziu o fenômeno Feijoal e, ao mesmo tempo, várias outras camadas afirmadas como pré-modernas - indígenas, africanas, e outras experiências europeias não hegemônicas - além de um movimento que a própria fenomenologia nada conhece, como aponta Ricoeur:

Fenomenologicamente falando, nada sabemos do substrato corporal e mais precisamente cortical de evocação, nem temos esclarecimentos sobre o regime epistemológico da correlação entre formação, a conservação e ativação desses rastros mnésicos e o fenômeno que caem sob o olhar fenomenológico (RICOEUR, 2007, p. 45).

Então, no Feijoal, também tem o “nada sabemos” que vai permanecer dentro da órbita do não saber. Continuando esse cortejo reflexivo, entendemos que, se a referência metafísica perde o sentido, resta o fluxo, a mudança, a presença do pesquisador e a presença do pesquisado, no caso, a comunidade do Feijoal. Mas como dizer algo do fluxo? Seria uma análise contínua. “Se se pode discernir uma tensão na análise antes da distinção entre retenção e lembrança entrar em cena, é entre a parada no presente atual e a indivisibilidade em fragmentos de fenômeno de escoamento.” (RICOEUR, 2007, p. 51).

Assim localizamos a crise da modernidade e, como tal, a crise da metafísica. Como o Feijoal é um fenômeno moderno e, ao mesmo tempo, um fenômeno que acumula diversas memórias - indígenas, africanas, caboclas etc - a pesquisa pode proporcionar elementos concretos para se pensar o que foi constituído como mundo.

Podemos enumerar textos tematizando e nos exercitando dentro dessa ordem de quebrar teorias abstratas e cristalizadas que nortearam a pesquisa sociológica que, atualmente, não conseguem resolver a complexidade dos variados fenômenos do campo de pesquisa.

Dessa forma é necessário construir novos conceitos, novas teorias no próprio ato de pesquisa. Dentro desse contexto, a nossa pesquisa sobre o Feijoal dependeu de entrevistas: a fonte é a memória da população que exercita sua vida social dentro desse território. Aparentemente é simples colher as entrevistas, selecionar dados, analisar e o trabalho se processa. Mas, em tempos em que a segurança metodológica parece questionável, é necessário pensar que o próprio ato de pesquisa se transforma em pesquisa constante. É simples: no nosso caso, podemos denominar que a comunidade do Feijoal permite ao pesquisador ter a sensibilidade de que o espaço social pesquisado tem características próprias e que teorias gerais, pré-determinadas - Agostinho, Locke, Kant, Hegel, Husserl etc - não absorvem a complexidade do campo pesquisado. Mas como, concretamente, o pesquisador pode renunciar os instrumentos da tradição se a própria crítica é feita por esses instrumentos? Que luz metodológica pode permitir que o pesquisador veja o Feijoal?

Embora seja bom lembrar que o Feijoal não é um fenômeno totalmente extramundo ocidental, o Feijoal compõe uma totalidade. Não uma totalidade homogênea e sim uma totalidade heterogênea. Vale a pena seguir as reflexões do pensador peruano Quijano (2010) sobre a colonialidade do poder que propõe uma totalidade que se diferencie do paradigma eurocêntrico:

Em primeiro lugar, todas pressupõem uma estrutura configurada por elementos historicamente homogêneos, não obstante a diversidade de formas e caracteres, que guardam entre si relações contínuas e consistentes- seja pelas suas “funções”, seja pelas suas cadeias de determinações-lineares e unidirecionais, no tempo e no espaço. Toda a estrutura societal é, nessa perspectiva, orgânica ou sistêmica, mecânica. E essa é, exatamente, a opção preferencial do eurocentrismo na produção do conhecimento histórico. (QUIJANO, 2010, p. 96)

E o autor continua:

Mas o que acontecerá se enfrentarmos as totalidades que consistem numa articulação de elementos historicamente heterogêneos, cujas

relações são descontinuas, inconsistentes e conflituosas? A resposta é que na existência societal as relações entre o todo e as partes são reais, mas necessariamente muito diferentes das que postula o eurocentrismo. Uma totalidade histórico-social é um campo de relações sociais estruturado pela articulação heterogênea e descontinua de diversos meios de existência social, cada um deles por sua vez estruturado com elementos historicamente heterogêneo, descontínuos no tempo, conflituosos.....Todos eles se movem dentro da tendência geral do conjunto, mas têm ou podem ter uma autonomia relativa e que pode ser, ou chegar a ser, eventualmente, conflituosa com a do conjunto. Nisso reside também a noção da mudança histórico-social (QUIJANO, 2010, p. 98).

Diante das reflexões de Quijano, a reflexão sobre a possibilidade da pesquisa no Feijoal continua ainda com mais vigor. É possível uma pesquisa no Feijoal que não perpetue uma colonialidade de poder? O pesquisador tem vínculo com uma instituição que tem uma burocracia eurocêntrica e esses meios possibilitam a pesquisa. E não tem nem como imaginar uma produtora de conhecimento neutra. Dentro da comunidade do Feijoal há um ditado popular que, talvez, traduza essa questão desenvolvida ao longo desse texto: “se correr o bicho pega, se ficar o bicho come”. Lembrando as palavras de Kaufman (2013), tem-se que o pesquisador pode inventar sua própria linguagem, perfeitamente adaptada às suas ideias, mas ele corre o risco de se condenar ao isolamento da incompreensão. Podemos ter o pesquisador da incompreensão do Feijoal?

Ao contrário da redução de Parmênides, o Feijoal é e, ao mesmo tempo, não é. A invisibilidade da presença Tembé seria o não ser, o irracional. Mas deixando a questão suspensa, acabamos fortalecendo uma tradição, a totalidade eurocêntrica que a história dos vencedores reificou, para usar um termo de Lukács (2012). Diante de toda essa pre- para-ação, devemos entender que o Feijoal é composto de corpos que sofrem, sentem dor, prazer, lutam, resistem a que denominamos povos indígenas, caboclos, negros, crianças, jovens, idosos, deficientes, fauna, flora, rios e tudo o mais. Usando a metáfora da “mala” de quem viaja, a mala que estava sendo arrumada ou desarrumada em direção ao Feijoal acaba arrumando a ideia de que esse texto pode se transformar em um documento da barbárie. “não há documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie” (BENJAMIN, 1991, p. 156).

Podemos de novo perguntar: é possível uma pesquisa sobre o Feijoal que vislumbre realidades fora do status da realidade patenteada como verdadeira? Vamos rememorar dois fragmentos para extrair uma possível resposta: o conceito de iluminismo de Horkheimer e a filosofia da História de Benjamin, respectivamente: “os conceitos filosóficos com os quais Platão e Aristóteles expõem o mundo, pela pretensão à validade universal, elevaram as relações por eles fundamentadas ao status de realidade verdadeira” (HORKHEIMER, 1991: p. 16). “assim como os próprios bens culturais não estão livres de barbárie, também não o está o processo de transmissão como eles passam de uns a outros. Por isso, o materialismo histórico se afasta o máximo possível da tradição. Ele considera como tarefa sua pentear a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1991, p.159).

Para romper o status da realidade verdadeira, segundo Benjamin, precisamos seguir o método do contrapelo, ou seja, o contrapelo histórico que foi denominado de não ser, sem clareza, sem lógica, sem princípio de identidade e, por último, irracional. Aqui encontramos uma paralisia metodológica: a escrita que aprendemos, a linguagem em que fomos alfabetizados tem uma espécie de “a priori” para partejar a realidade. Mas como o pesquisador, que ao mesmo tempo está sendo financiado pela história, reificado, pode praticar o exercício de uma história a contrapelo?

Certamente que ficar descrevendo uma paralisia metodológica ou confessando no divã da história a crise da modernidade é esquecer que o Feijoal é uma realidade histórica produzida dentro de uma ordem de conflito entre índios, portugueses, caboclos e a atual indústria do barro. A economia que assume o status de realidade é a produção de telhas e tijolos. Essa configuração se impõe, desmontando outras economias que ainda resistem durante todo esse processo de modernidade que norteia a história hegemônica.

Assim, o contato com a comunidade permite a emergência de outras vozes, de outros valores econômicos, políticos e sociais, de outros saberes locais que questionam uma totalidade reificada em trilhos eurocêntricos. Desse modo podemos afirmar uma dialética no Feijoal. Essa dialética permite refletir sobre a constituição do território que forma a comunidade dentro da linha que vai desde a fundação de Belém até os dias atuais ou fazer um recorte no tempo para uma análise mais densa e, dessa forma, encontrar dentro do fenômeno social Feijoal a divisão social do trabalho hegemônica ou

outras divisões que não reproduzem essa hegemonia que reúne capitalismo, modernidade, racismo, eurocentrismo e a naturalização alienante que predomina na compreensão do espaço. Como nos afirma Merleau-Ponty:

Se a natureza é a natureza, ou seja, exterior a si próprio e a nós, não pode oferecer as relações nem a qualidade necessária para carregar uma dialética. Se a natureza é dialética, é porque se trata da natureza percebida pelo homem e inseparável da ação humana. Trata-se daquela natureza de que fala Marx nas teses contra Feurbach e na ideologia alemã: a atividade, a ação e os trabalhos sensíveis e contínuos, a produção, são o fundamento do mundo sensível tal como existe atualmente (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 262).

Na interpretação de Marilena Chauí do texto de Merleau-Ponty *Marxismo e Filosofia* notamos uma fronteira para o pensamento migrar das tradições cartesianas, lockeanas e kantianas:

Na fenomenologia da percepção, Merleau-Ponty atribui a cisão sujeito-objeto à concepção cartesiana que domina o pensamento ocidental, o marxismo supera o dualismo numa dialética do exterior e do interior que constitui aquilo que denominamos práxis (CHAUÍ, 1975, p. 264)

Esse texto, que tematiza os problemas da pre-para-ção de uma pesquisa na comunidade do Feijoal em Santa Izabel do Pará parece fazer emergir uma certa segurança para o ato da pesquisa, mas a sombra da impossibilidade não é sucumbida. Merleau-Ponty, em seu estado de pensamento mais maduro, apontava para uma terceira via ao detectar no pensamento de Husserl a “sombra” do impensável sempre perseguindo os limites do pensável.

Quando Husserl termina sua vida, há um impensado de Husserl, que é muito seu e que, no entanto, abre para uma outra coisa. Pensar não é possuir objetos de pensamentos, é circunscrever, graças a eles, um domínio para pensar que, portanto, ainda não foi pensado” (MERLEAU PONTY, 1975, p. 431).

Esse momento de pre-para-ção exige a sensibilidade de perceber um Feijoal profundo, bruto, selvagem, complexo que ainda não cabe em nenhum termo reducionista dentro de nossos mapas de compreensão. Nas palavras de Chauí:

O filósofo e sua sombra a estrutura da percepção indica que subjacente ao tema da redução existe para Husserl uma questão ontológica: que é o fundamento absoluto, a natureza ou o espírito? Qual dos lados da dicotomia é o primeiro e o fundamento ontológico? A impossibilidade da redução completa significará segundo Merleau-Ponty, o aparecimento da sombra de Husserl, seu impensado, nem espírito, nem natureza são fundantes ambos são manifestações de uma “terceira dimensão” abaixo deles que constitui essa terceira dimensão é o ser bruto ou selvagem, anterior à objetividade e à subjetividade. (CHAUI, 1975, p. 430).

Diante de todo esse percurso na rede desse texto sobre o ato de pesquisa social de uma comunidade, no caso o Feijoal em Santa Izabel do Pará, tem-se uma conclusão: podemos afirmar que é a melancolia, que é sempre um exercício em cima de uma decadente visão de mundo que ainda continua como hegemônica. A dinâmica da pesquisa acaba movendo a possibilidade de uma outra história. A pergunta agora é: como lutar para libertar essa outra história? Como romper os obstáculos de conhecimento que acompanham toda a narrativa deste texto? Essa outra história está nas sombras do Feijoal, como nas sombras de tudo o que se constituiu como mundo. São silêncios, pouca luz, quase encantada. Esse mundo paralelo configura várias realidades em todo o planeta, incluindo, aqui, a nossa realidade próxima que é a comunidade do Feijoal, mas poderia ser alguma comunidade na Bolívia, no Peru, na Índia ou em qualquer outro ponto do planeta. A ação de fazer farinha, na comunidade do Feijoal, o rosto de sofrimento de cada indivíduo da comunidade - jovem, mulher, criança, idosos - os pedaços de cerâmica de povos indígenas, a voz do mestre Natito cantando uma toada de boi e muito mais, desmonta todo esse texto linear, enfeitado, cheio de categorias ocidentais.

Confessar tal fato talvez seja um alerta para a humanidade que tanto se lambuza com essa decisão histórica de mão única com relação ao domínio de uma visão de mundo. Assim terminamos essas breves considerações sobre o ato da pesquisa, pra ser exato, na comunidade do Feijoal, perguntando: afinal, o que é ser intelectual atualmente?

4.4 OUTRAS FORMAS DE PENSAR A COMUNIDADE DO FEIJOAL: A FOTOGRAFIA COMO INSTRUMENTO

Figura 02: O barro para a feitura da cerâmica encontrado no Feijoal



Figura 03: Máquina preparando a argila



Figura 04: Homens assando churrasco no mesmo forno onde se processa a argila



Figura 05: produtos de cerâmica na comunidade de Feijoal



Figura 06: Cerâmica Tembé encontrada no Rio Caraparu, no Feijoal (Souza, 2015)



Figura 07: Horário de almoço dos trabalhadores da cerâmica do Feijoa



Figura 08: Extensão do almoço dos trabalhadores da cerâmica do Feijoal



Como vimos fazendo, até então, questionamentos a respeito dos mediadores que encaminham as formas de conhecimento consagradas na tradição, trazemos nesta seção uma reflexão sobre a fotografia como instrumento para pensar a comunidade do Feijoal. Entre as fotografias apresentadas está a do banquete que utilizaremos como a imagem que retomaremos durante essa reflexão.

Conforme já mencionado, a comunidade do Feijoal localiza-se na rota do rio Carapuru que deságua no rio Guamá. Sobre o trajeto, precisa-se de um dia e meio de canoa para se chegar ao Porto da Palha em Belém do Pará. Atualmente, conforme já dito, há 40 famílias no Feijoal, uma página de história e uma memória que não cabem dentro do vaso das palavras do entendimento. Talvez a abertura da poesia consiga apontar o curso desse fluxo que é a imaginação da comunidade do Feijoal.

O Feijoal tem como principal contato com a rede social do mercado capitalista a existência de uma cerâmica que produz telhas e tijolos à custa do seu próprio chão, ou seja, do barro que margeia toda a extensão do rio Caraparu. Esse tijolo e essa telha são responsáveis por oferecer a imagem da região metropolitana de Belém. Talvez essas linhas de abertura sejam o leme que conduzirão esse texto. O termo “talvez” assume, aqui, a ideia que a probabilidade e a incerteza assumem para a microfísica. Não queremos esgotar, no sentido tradicional, o entendimento da microfísica e seus impactos no status da realidade que conduziu a história do conhecimento ocidental, mas simplesmente provocar a compreensão que ainda se apega a uma lógica que remonta toda a tradição da filosofia (Platão, Aristóteles, Kant, Hegel).

As imagens da cerâmica revelam a história da imaginação ocidental e é possível perceber o que Durand (2012) pontua em sua reflexão sobre a fotografia na obra *O retorno do mito: introdução à mitologia. Mitos e sociedade*. Segundo o autor, as visões de mundo coexistem, misturam-se, transformam-se em hábitos e acabam se saturando. A imagem base de nosso texto, o banquete dos trabalhadores dentro da cerâmica, demonstra essa coexistência de mundos “que se comem”: a indústria, o capitalismo, o imaginário indígena, a escravidão, o salário, a desigualdade ou, simplesmente, a fome concreta. A fotografia do banquete retira a máscara do Feijoal enquanto presença de uma ordem hegemônica que se impõe historicamente como a “realidade” e possibilita a abertura para outras máscaras ausentes, para outras “verdades”, no caso, a ausência do povo Tembé e todas as extensões produtos da engenharia histórica. Cria-se uma grande abertura para pensar as contradições profundas da ordem. A própria fotografia diante da técnica pode ser ampliada ou diminuída ao infinito, rompendo a ideia das narrativas do pensamento que necessita de um ponto fixo e definitivo. Em outras palavras, a fotografia do “banquete” na cerâmica nos permite desconstruir todos os discursos que se impõem como donos da compreensão assim como a fotografia da vasilha Tembé permite esse exercício.

Os trabalhadores da cerâmica compartilham seus almoços dentro do ambiente de trabalho e a fotografia se agiganta de tal forma que a tradição de pensar pelas categorias conceituais ocidentais que nos acompanham desde Aristóteles, Galileu, Newton não conseguem dar conta do poder de comunicação da fotografia. Ao mesmo tempo nos questionamos sobre a emergência de a fotografia estar ligada à revolução científica e a seus impactos dentro da sociedade. A revolução científica com Galileu, Bacon tinha

como fundo controlar o movimento de parte do que denominamos de natureza e reproduzir esse movimento de forma controlada, ou seja, o ser humano como senhor do seu destino e a linguagem seria a matemática. Galileu, Bacon e seu respectivos entendimento sobre essa questão científica são assim representados: Para Bacon: “ ciência e poder no homem coincidem, uma vez que sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como causa é a regra da prática” (PENSADORES, 1973, p.19.). Para Galileu:

A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos, isto é, o universo, que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto. (PENSADORES, 1973, p.193).

A fotografia como produto da ciência acaba revelando a imaginação científica descrita nos textos de Bacon e Galileu, ou seja, a de dominar, controlar a natureza. A reprodução técnica de imagem paralisa um tempo que não percebemos através dos olhos naturais. Podemos aumentar esse tempo ou diminuir a velocidade e esse sentido da imagem já está abastecendo a pesquisa em várias áreas do conhecimento. É importante, aqui, salientar que a atual física não abandonou essa imaginação de controle da natureza, mesmo com a inclusão de vários conceitos que estão fora da órbita da física clássica - princípios da incerteza, probabilidade, relatividade. A ciência tem em suas promessas dominar uma parte do movimento natural e reproduzir esse movimento. A força mecânica, elétrica, magnética, atômica e outras é o cardápio do cientista. Daí se criou o entusiasmo positivista de que o ser humano poderia dominar a natureza e, finalmente, substituir a metafísica e a religião por esse poder ou por essa imaginação.

Dentro desse pensamento nasce a ideia de progresso, civilização e as bases de como se daria o contato com outras visões de mundo. É bom ressaltar que a própria filosofia - o grande orgulho do ocidente - se ergue no debate de separação entre mito e razão. Vários termos acompanharam o pensamento: Platão e os dois mundos - mundo das ideias e o mundo do fluxo, da sensibilidade-, embora, para fundamentar essa separação, Platão recorreu aos mitos – *O Mito da Caverna e o da Transmigrações das*

Almas. Aristóteles com o seu insondável primeiro motor, Kant e suas condições de possibilidades do conhecimento através da estética transcendental e a analítica transcendental para fundamentar o conhecimento seguro, mas acabou por deixar o insondável coisa em si.

Como percebemos, há, no pensamento ocidental, um véu encobrendo a imaginação por uma outra imaginação que não se confessa como imaginação. Como salienta Durand (2004, p.10): “Percepção e conceito que autorizam ao imaginário somente os decalques “realistas”- a famosa mimésis- ou os projetos formalistas. Nenhum lugar é deixado à “imaginação criadora”, ao imaginário poético”. Essa negação da imaginação, que também é uma imaginação, foi o fio condutor da colonização e das ideias de progresso, civilização e conhecimento. O outro dessa relação era visto como o exótico, o selvagem, o primitivo.

Contrariando essa razão anti-imaginação, percebemos, na fotografia dos trabalhadores da cerâmica no Feijoa, pedaços de tempo paralisado que pode ser ampliado, diminuído e, a partir disso, provocar uma ruptura na percepção tradicional ao mostrar a coexistência de várias visões de mundo. A fotografia mostra o indígena, o caboclo, o quilombola, o tijolo, a carne assada no mesmo forno em que se assa o barro e produz tijolo, a vasilha de margarina, o arroz, a planilha de produção, as roupas, as máquinas, a Amazônia e infinitos pontos que parecem inesgotáveis. Durand (2004) trata do mito da desmitologização que acompanha o pensamento ocidental e que a reprodução das imagens técnicas levanta vários questionamentos:

Entretanto Saint-Simon, Augusto Conte principalmente, querem fundar e fundam (no Rio de Janeiro, esta instituição ainda existe) uma religião nova com sua liturgia, seu temporal, e mesmo seu Santoral e no entanto... sabe-se lá por que Karl Marx deixou crescer uma barba tão bonita, a mais bela barba da história moderna? Simplesmente pela sua admiração por um busto helenístico de Júpiter (o qual ele sempre guardou, em Londres, a forma na anti-sala do seu escritório) ele mesmo se sonhando como sendo o olimpiano fundador dos novos tempos (DURAND, 2004, p. 25).

Como percebemos, há muito de mito no fundamento dos que divulgam a doutrina da desmitologização da realidade. E o ponto é não confessar o exercício mitológico na própria desmitologização. E, assim, Durand (2014) nos ajuda a refletir

sobre a história do conhecimento que conduz a história do conhecimento ocidental e apura a reflexão quando afirma que esses saberes científicos acabam se transformando em vulgarizações pedagógicas ou midiáticas conforme podemos perceber no excerto seguinte:

O resultado de todos estes esforços científicos, que são aqueles de uma casta cortada de todas as vulgarizações pedagógicas ou midiáticas, é a construção de uma mitologia nova, ou pelo menos de uma nova visão de mundo que, além das nossas modernidades, se parece singularmente com outras, muito antigas. É assim que Niels Bohr recorreu a um modelo chinês imemorial, aquele do Taoísmo, ou ainda que Scherödinger se refere ao Vedantismo para dar conta das estruturas da física moderna (DURAND, 2004, p.19).

Sem dúvida de que o encontro do ocidente com outras visões de mundo perturbou nossa sensibilidade e nosso entendimento sobre a “realidade”, mas não podemos esquecer que alguns pontos da ciência clássica continuaram na digestão científica da física moderna, com a ideia de dominar e reproduzir o movimento da natureza, seja micro ou macro, mesmo com os conceitos de probabilidade e de incertezas no que diz respeito ao entendimento de partículas da matéria. Por outro lado, o modelo da ciência moderna trouxe a abertura para novas possibilidades de realidade. Seguindo a explosão atômica, a realidade também explodiu em várias partículas que, com certeza, trouxe influência às pesquisas nas ciências ditas humanas. O sujeito do conhecimento deixa de ser compacto, reificado, assim como os objetos pesquisados e complica, ainda mais, quando se inclui nesse processo as máquinas de reproduzir imagens através da ciência e tecnologia.

Feitas essas considerações, podemos concentrar-nos nas imagens da cerâmica do Feijoal. As imagens se nutrem de vários pedaços de imaginários que compõem a história do ocidente e mostram que a realidade antes tão densa (vulgarizada pela pedagogia, Paidéia ocidental) transformou-se em uma fumaça que mostra ou esconde várias camadas de mundos. O filósofo Benjamin (1991) nos ajuda a aprofundar a reflexão, com o conceito de “aura”. Aquele tempo e espaço reificado em nossa percepção é profundamente questionado pelo advento da fotografia. Os olhos passaram a ser apenas um aparelho lento de perceber a “realidade”. A possibilidade de interferência no movimento, interferência na velocidade testemunhou, segundo Benjamin, a perda da aura. Agora a fotografia reproduz um raio de olhar e paralisa o

tempo, mostrando mundos antes não cogitados. Essa constatação explode qualquer reificação que se proclama como a realidade e aprofunda, ainda mais, nossa experiência de ser humano. Nas palavras de Benjamin (1991):

O que realmente é aura? Uma peculiar fantasia de espaço e tempo: a aparição única de algo distante, por mais próximo que possa estar. Em uma tarde de verão, ficar contemplando uma cordilheira no horizonte ou um ramo que lancem a sua sombra sobre quem olha, isso significa respirar a aura desses montes, desse ramo. Agora se trata de “trazer as coisas para mais perto de si, ou melhor, das massas, uma tendência multiplicadora (BENJAMIN, 1991, p. 228).

A imagem do banquete localizada dentro de uma cerâmica na comunidade do Feijoal revela o mundo científico-tecnológico, a recepção em um espaço amazônico, a cor cinza da fábrica (remontando o início da industrialização na Inglaterra) e o carrinho do trilho. Esse é o olhar nosso. O organizador do texto ou do banquete tem o olhar do trabalhador, o olhar do dono da cerâmica, o olhar do dono da estância de vender tijolo, e o olhar de quem vai receber esse texto. A fotografia permite movimentar todos esses olhares e possibilita conhecimentos que as tradicionais epistemologias baseadas somente na escrita lógico-conceitual não conseguem dar conta. Como nos diz Tacca:

Todas as culturas, através dos tempos, sempre se permitiram por usos distintos da imagem, sejam visualmente concretas, baseadas em um suporte definido materialmente. Independente de sua gênese, a imagem passa necessariamente por duas experiências inseparáveis: a primeira, da ordem da natureza, ligada ao funcionamento do organismo humano e a segunda da ordem da cultura, ligada ao contexto sócio-cultural (TACCA, 2003, p.11).

O autor chama a atenção para o que denominamos ordem da natureza ligada ao funcionamento do organismo humano e para a ordem da cultura. Dentro dessa dicotomia é importante ressaltar que esse funcionamento do organismo é produzido pela experimentação histórica humana. Sem dúvida que Tacca é consciente dessa questão, mas, para efeitos didáticos, consideramos Nietzsche (2001) e Foucault (2011) que, juntos, promovem um debate sobre a diferença entre origem e genealogia que são essenciais para o processo de representação do que adotamos chamar de “realidade”.

A história da nossa cultura ocidental descreve a necessidade da busca da origem, do ponto de referência, do ponto inicial. Seja Parmênides, Platão, Aristóteles, a origem

foi dotada de uma “aura” intocada, que estava além do mundo fenomênico, mas que organizava toda a nossa percepção do conhecimento. Esse contexto produzia a imagem da civilização: uma imagem da verdade etnocêntrica, logocêntrica e judaico-cristã nos moldes de Paulo de Tarso. Essa imagem passa pelo crivo de uma profunda crítica da obra *Genealogia da Moral*, uma polêmica de Nietzsche, publicada em 1887. A própria forma da escrita do livro já apontava para uma outra orientação de percepção. O texto indicava pensar por imagem, invertendo o mundo das categorias rígidas da crítica da razão pura de Kant. Essa consideração segue o encaminhamento de Durant quando afirma as mudanças epistemológicas na física moderna que realiza uma inclusão de pensamentos de outras culturas antes excluídas do pensamento ocidental. Da mesma forma, filósofos como Nietzsche e Schopenhauer vão buscar em outras culturas o vigor de seu pensamento que preparava a escrita/imagem - alegorias, fragmentos - ocidental para outros caminhos mais centrais na ordem do conhecimento. Só assim podemos afirmar o inconsciente de Freud e todo o exercício da psicanálise, um inconsciente que já está em outras culturas.

É conveniente registrar que, em 1887, a fotografia já era uma prática concreta. Dessa forma podemos afirmar que a inauguração da fotografia e a obra *Genealogia da Moral* realizavam um diálogo. Nietzsche inicia a segunda dissertação dessa obra do seguinte modo: “criar um animal que pode fazer promessas - não é esta a tarefa paradoxal que a si impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?” (NIETZSCHE, 1998, p. 47). O autor desenvolve o raciocínio de que a memória não é algo que deva ser buscada em uma origem perfeita, mas na própria dinâmica do fluxo do tempo e do espaço. Esse é o exercício que o ser humano impõe a si mesmo, é a tarefa paradoxal da natureza, no sentido de que tudo é fluxo. É como afirma o filósofo pré-socrático Heráclito: “não se pode tomar banho duas vezes no mesmo rio” (PENSADORES, 1970, p. 94). E essa tarefa paradoxal vai alcançar o extremo quando o ser humano consegue as reais condições de possibilidade de reproduzir tecnicamente essa memória.

Daí o terreno profundo de onde emerge a fotografia. A fotografia consegue paralisar o tempo que a memória tradicional não consegue. O micro e o macro da realidade passam a ser reproduzidos como ausência presente do fluxo fenomênico. Nesse sentido, segundo Benjamin, inaugura-se o inconsciente ótico, que é diferente do inconsciente de Freud. O inconsciente ótico é produto da possibilidade histórica de

reproduzir tecnicamente o inconsciente que escapa das redes de nossa consciência. Nas palavras de Benjamin:

É claro que é uma outra natureza a que diz alguma coisa para a câmera em relação àquela que diz alguma coisa para o olho: outra sobretudo porque, no lugar de um espaço conscientemente elaborado pelo homem, aparece um espaço elaborado inconscientemente. Se já é comum que, por exemplo, mesmo que, apenas grosso modo, se dê conta do andar das pessoas, certamente não se sabe mais nada da atitude delas durante a fração de segundo do “estado de exceção” que possibilita isso, é a fotografia, com seus recursos auxiliares, controle de tempo, ampliações. Desse inconsciente ótico só se fica sabendo alguma coisa através deles, assim como do inconsciente e dos instintos se fica sabendo através da psicanálise (BENJAMIM, 1991, p. 222).

O que o olho vê é o limite da percepção; olhar que tem uma genealogia, não uma essência do olhar como reza a tradição metafísica. Um olhar que se aprofunda com a reprodução técnica; cada vez que avançam as pesquisas científicas, o olhar se aprofunda. Assim se entende que a maioria das ciências atuais se utiliza da reprodução técnica da imagem - Medicina, Geologia e Antropologia -. Sobre a tarefa do genealogista, Michel Foucault assim se manifesta:

Ora, se o genealogista tem cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há algo inteiramente diferente, não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. A razão? Mas ela nasceu de uma maneira inteiramente “desrazoável”. Do acaso. (FOUCAULT, 2011, p.18).

É bom enfatizar que o olhar produzido pela técnica segue uma abertura quase comparada ao termo abismo. A pesquisa continuamente assume um papel provisório. Da mesma forma os aparelhos de fotografar também seguem esse propósito. À medida que vão avançando os conhecimentos científicos, a realidade vai-se aprofundando e adiando um fundo ou o começo que, na verdade, ainda é resquício de uma metafísica que, mesmo morta, ainda consegue emitir em nossa memória flashes, relampejos de sentidos definitivos que, durante milênios, embalou o sentido da sociedade. O acaso, o absurdo são instrumentos que ainda não sabemos manipular com precisão. Não temos a pretensão de resolver essa questão, apenas queremos anunciar como parte da

diversidade do cardápio do banquete expresso na fotografia do Feijoal. Diante desse banquete tão diverso que envolve um “comer visual” através de imagens técnicas - fotografia- , que é o tempo paralisado ou a presença ausente de fenômenos da realidade, é que vamos perceber essa ausência-presença no corpo dos trabalhadores da cerâmica, na expressão do rosto e na sua cor os elementos concretos desse pensamento que se manifestam como abertura para sair do pensamento fechado hegemônico eurocêntrico. A imagem mostra a abstração que domina a compreensão e esconde esse mundo historicamente oprimido, silenciado e no limite ausente.

Diante de tal questão, é importante refletir com Flusser (2011) sobre a imagem técnica. Esse autor relata a diferença entre a imagem tradicional (pintura, desenho) e a imagem técnica (fotografia). A imagem tradicional mantém em sua produção a presença direta do homem. Conforme o autor: “a codificação se processa na cabeça do homem” (FLUSSER, 2011, p.). Enquanto que a imagem técnica tem o que o filósofo chama de aparelho-operador. Nas palavras de Flusser: “Tal diferença pode ser formulada da seguinte maneira: a magia pré-histórica ritualiza determinados modelos, mitos; a magia atual ritualiza outro tipo de modelo: o programa. Mito não é elaborado no interior da transmissão, já que é elaborado por um “Deus”. Programa é modelo elaborado no interior da transmissão, por funcionários”. (FLUSSER, 2011, p. 37). O autor se posiciona com relação à imagem técnica como remagicização dos textos. Segundo ele: “os textos foram inventados, no segundo milênio A. C. a fim de desmágicizar as imagens, embora seus inventores não se tenham dado conta disso. (FLUSSER, 2011, p.37).

Flusser ressalta que a invenção das imagens técnicas é comparável, de acordo com a importância histórica, à invenção da escrita. O filósofo salienta o papel das imagens técnicas dentro da cultura contemporânea e descreve os ramos do exercício social em que a cultura ocidental se dividiu: a imaginação marginalizada pela sociedade, o pensamento conceitual hermético e o pensamento conceitual barato. Podemos perceber essas formas de produzir conhecimento nas fotografias selecionadas para essa reflexão que adota a imagem do banquete. A imagem dos trabalhadores do Feijoal na cerâmica nos permite um olhar que faz emergir o negro, o índio, o caboclo como dotada dessa imaginação da comunidade do Feijoal herdadas das comunidades indígenas, africanas, europeia e todos os resultados desse mistura. A essa imaginação podemos chamar de imaginação marginalizada.

As máquinas, o sistema elétrico e toda a ciência e tecnologia inseridas no processo de produção que a imagem mostra representa o pensamento conceitual hermético. No caso, o pensamento científico. E, por último, o pensamento conceitual barato, fruto do que chamamos consciência histórica ou ciências humanas. Temos as lutas de classe nos trilhos do pensamento marxista. E a função das imagens técnicas é unificar esses mundos que existem separadamente. Mas, segundo o autor, as imagens técnicas rumaram para outro fim: “A revolução das imagens técnicas tomou rumo diferente, não tornou visível o conhecimento científico, mas falsearam, não reintroduziram as imagens tradicionais, mas as substituíram por outra. Neste sentido, as imagens técnicas passam a ser “falsas”, “feias” e “ruins”. Além de não terem sido capazes de reunificar na cultura, mas apenas de fundir a sociedade em massa amorfa” (FLUSSER, 2011, p.35).

É pertinente trazer à luz Rocha (2003) com sua reflexão sobre a reprodução de imagens técnicas como meios de novas narrativas de conhecimento e sentido para o mundo contemporâneo. A autora abre um debate sobre a legitimidade do estatuto do conhecimento e da investigação. Em outras palavras, um debate sobre a hegemonia da produção de conhecimento pelas vias tradicionais escritas, ancoradas em conceitos tradicionais ocidentais. Talvez uma imagem que representa esse debate é a percepção do brilho de estrelas que já morreram e só agora depois de anos-luz de tempo percebemos. Ou seja, as reproduções técnicas nos permitem afirmar que o brilho de muitas estrelas que chegam até nós o emissor- no caso a estrela- não existe mais enquanto estrela brilhante. Da mesma forma se impõe para nós o estatuto de reduções fenomênicas no que diz respeito à narrativa do conhecimento. É que a redução tradicional ocidental que orientou todo o nosso pensamento, a investigação e a produção de conhecimento virou uma estrela sem gás para produzir brilho. A filosofia com suas categorias e modelos de pensamento (Aristóteles, Kant, Marx e Hegel), não consegue esgotar as exigências das aberturas do mundo contemporâneo. Tornou-se um pouco preocupante desconsiderar a importância dos meios de produzir imagens técnicas para a produção de conhecimento.

A Antropologia Visual realiza um salto epistemológico quando permite que uma narrativa etnográfica ultrapasse as reduções tradicionais que norteiam a produção de conhecimento. Reduções, assumindo o que foi dito acima, no fundo, assemelham-se ao fato de estrelas que não brilham mais diante das exigências do mundo contemporâneo. Rocha (2003) pontua a inversão que fazem com relação à imagem técnica:

Neste terreno, ao empregar-se os recursos audiovisuais apenas como dados documentais de campo, onde é dado á imagem técnica o poder de ilustrar ou “demonstrar” os acontecimentos vividos em campo, acaba-se submetendo-se à construção de modelos mecânicos que simulam a realidade, perdendo tais tecnologias seu estatuto de geradoras de operações formais do real e de estruturas espaços-temporais, suscetíveis de traduzir dilatações ou contrações ao dado empírico da existência, ao prender-se nos grillhões da descrições das coisas a da estrutura temporal da ação do investigador, que tece ela mesma, por “reduções fenomenológicos” a configuração narrativa (ROCHA, 2003, p.119).

A autora consegue esse feito como “verdadeira filha de Dionísio”, como dizia Nietzsche, ao declarar o rompimento com a hegemonia da tradição que afirmava o mundo apolíneo - Deus da Forma e da medida. Rocha, ao expor os problemas da Etnografia Visual, acaba “perturbando” toda a ordem que encaminhou os processos do conhecimento ocidental. O problema decorre de que o ser do investigador em vez de ser reduzido a um ponto confortável, a um princípio de identidade passa a ter várias identidades. Do “ser” emergem os seres, tudo se torna complexo, a coisa pesquisada ou fenômeno antropológico sofre o mesmo problema. O sujeito e o objeto que se construíram como entidades compactas agora estão abertos. A Etnografia Visual põe em risco uma segurança que ainda insiste em ser hegemônica, ao extremo de querer pensar com a tradição até a produção de imagens técnicas. Os três fenômenos, o pesquisador, o aparelho de reprodução de imagens técnicas e o objeto pesquisado estão totalmente abertos, ou seja, não podem ser reduzidos a pontos fixos de compreensão. É como um exercício do Deus Dionísio - o deus da desmedida e do vinho – contrapondo-se ao Deus da forma, da medida, Apolo.

Entretanto o problema não é a existência de um e de outro, mas sua coexistência e a luta pelo processo de domínio da existência. Antes era fácil: existia o ser, e a imagem se instituíra como não ser, mas agora o ser é também não ser. Essa afirmação entra em colisão com o estatuto da realidade ancorada nos moldes filosófico-judaico-cristãos. Sobre esse confronto, a autora declara:

Para sair desta armadilha, o antropólogo que se inicia nos meios audiovisuais aplicados à construção de narrativas etnográficas em antropologia enfrenta o tema da verossimilhança da imagem que produz ou gera a coisa representada, confrontando o “irreal do não

ser” da imagem ao não ser irreal do investigador e de suas estruturas cognitivas (ROCHA, 2003, p.117).

O interessante, e ao mesmo tempo perturbador, é a possibilidade da nossa mais profunda estrutura cognitiva ser reproduzida pelos avanços tecnológicos da neurociência. Essa possibilidade já orbita em nossa sociedade contemporânea e relativiza, ainda mais, a estrela sem gás que nos habituamos a chamar de realidade. Eis o grande desafio da Antropologia Visual diante dessa profunda abertura que paira nas raízes do mundo ocidental a qual, durante milênios, se sustentou nos pressupostos conceituais filosófico-judaico-cristãos. A realidade cognitiva que processou a história do conhecer se escondeu em reduções - ser, mundo das ideias, coisa em si etc - e o poder das reproduções técnicas da “realidade” possibilitam a percepção de uma contínua transformação da realidade.

Diante dessa abertura epistemológica, ética e estética, torna-se possível um diálogo entre ROCHA (2003) e o quase bicentenário Nietzsche (2001). Em um momento do texto, Rocha chama a atenção para o desafio de refletir sobre a gênese das estruturas cognitivas, levando em consideração as aberturas da trilogia da produção do conhecimento na Antropologia Visual: o pesquisador, o instrumento de reprodução técnica do fenômeno da realidade e o fenômeno do *locus* da pesquisa. Todos esses elementos estão em uma dinâmica. Não há separação absoluta entre esses fenômenos, uma vez que todos influenciam nos possíveis resultados da pesquisa. Um pesquisador-máquina, um pesquisador- fenômeno da realidade que vão se confrontando e produzindo um terceiro elemento que é o conhecimento-pesquisador-máquina-realidade. Um conhecimento aberto. Nas palavras da autora:

Portanto, as formulações construtivas da narrativa etnográfica não se esgotam na tecnologia da escrita no plano do pensamento e da linguagem, o desafio de se produzir uma obra etnográfica com base nas tecnologias audiovisuais decorre da importância de se exercer uma reflexão sobre a gênese das estruturas cognitivas que formam o conjunto das condições de acesso ao conhecimento em antropologia, engendrando novas reorganizações em seu campo de conceito. (ROCHA, 2003, p.122).

Já o autor de Genealogia da Moral, no início da terceira dissertação, fala do horror que temos do vácuo: “o seu horror ao vácuo, ele precisa de um objetivo, e

preferirá ainda querer o nada a nada querer” (NIETZSCHE, 1998, p.188). Ao refletir sobre a gênese das estruturas cognitivas, entramos em um processo de desmontagem de um sentido ou objetivo, no caso, aqui, as formas tradicionais de se processar o nosso tesouro que é o conhecimento - conceitos filosóficos. E o vácuo seria o niilismo suicida, o nada querer e o querer nada é a proposta de perceber novas reorganizações em seu campo de conceitos. E essa reorganização do campo de conceitos é sempre provisória mediante o fato de que todas as ordens que envolvem o conhecimento são fluxos provisórios. Outras possibilidades estão sempre orbitando. Por isso podemos afirmar que, na linguagem do autor do Zarathustra, o nada seriam essas reorganizações provisórias afirmada na reflexão de ROCHA (2003).

Embora Nietzsche não trabalhe com instrumentos técnicos concretos, a sua linguagem escrita já era uma crítica à linguagem conceitual filosófica de seus antecessores. O filósofo se apropriava de imagens para mostrar seu pensamento. Combatendo o pensamento linear tradicional, o filósofo termina o texto com a frase de início como um texto-círculo. “E pra repartir em conclusão o que afirmei no início, o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer” (NIETZSCHE, 1998, p.149). Assim podemos afirmar que a Antropologia Visual, através da fotografia ou audiovisual, retira a máscara da realidade que se reificava com uma aura de verdade e possibilita a abertura para outras máscaras, para outras verdades.

Mestre Natito dentro dessa queda de máscara da presença do Feijoal acaba pensando como um verdadeiro fotógrafo, desmontando a realidade: “isso aconteceu, Morena tava buchuda de nenê e quando deu a dor, fui chamar a velha Isória, aí vim buscar minha mãe. A Morena tá muito ruim. Minha mãe passou a mão na barriga dela e disse: “Tem duas crianças aí” e Jaizinho nasceu, o meu filho, e a dor continuou. Aí eu vim no Cacau - comunidade próxima do Feijoal - na casa de Maria Arruda... deu um preparado pra ela. Aí ela botou uma cobra pequena. Uma cobra assim. A cobra caiu no chão e eu cerquei e dei com um pau na cabeça dela, joguei no mato e nesse mato todo dia uma criança chora lá e todo dia ela se transforma em gente e dorme junto com uma porca. Isso é verdade, se não for, não quero nem ser jogado por Deus”. A imaginação do Natito, as possibilidades da fotografia ao contrário do limite de Nietzsche - querer o nada a nada querer - enfrenta o vácuo em busca de outras “realidades” ausentes, em busca de outras aberturas para o pensamento.

5 O DISCURSO DE MODERNIDADE, DESENVOLVIMENTO E A COMUNIDADE DO FEIJOAL: uma questão em debate

5.1 O CONCEITO DE MODERNIDADE E A COMUNIDADE DO FEIJOAL

O termo modernidade é, sem dúvida, uma fonte contínua de reflexão para processar nossas pesquisas na comunidade do Feijoal, em Santa Izabel do Pará, atentando para o fato de que o Feijoal é Amazônia, Pará, Brasil, novo mundo e um fenômeno que é produto do exercício da modernidade. Ao tratarmos de modernidade, é fundamental pensar que outros termos estão nele enraizados: progresso, desenvolvimento e capitalismo.

Ao longo da história o tema da modernidade vem-se reificando e ganhando uma aura de definitivo e inquestionável. É importante para o processo desse percurso reflexivo atentar-se para o conceito de reificação desenvolvido por Lukács (2012):

E esse desenvolvimento da forma mercantil em forma de dominação efetiva sobre o conjunto da sociedade surgiu somente com o capitalismo moderno. Por isso, não é mais de admirar que o caráter pessoal das relações econômicas tenha percebido ainda o desenvolvimento capitalista e, às vezes de maneira relativamente clara, no entanto, quanto mais avançava o desenvolvimento, mais complicadas e intermediadas surgiram as formas, cada vez mais raro e difícil torna-se penetrar nesse invólucro reificado (LUCÁKS, 2012, p. 194).

Esse invólucro reificado nas palavras de Lúkacs demonstra a dificuldade de pensar as contradições que envolvem os termos profundos de nossa história como modernidade. Em nome da modernidade “necessária e natural” o território do Feijoal aos poucos vai-se encaminhando para o apagamento de sua história e de seus saberes (medicina, agricultura, astronomia, culinária, navegação, pescaria, cerâmica e etc.), passando a ser considerado como primitivo ou que ainda não evoluiu para o progresso, para o desenvolvimento e não se integrou na modernidade, na ordem do mercado - como notamos, na instalação moderna da indústria de cerâmica na região.

A reificação de uma forma de pensar, no caso, a modernidade, propõe-se, dentro da história, como uma mão única de pensar que, desde 1500, vem projetando

essa visão de mundo para todo o globo terrestre e não é diferente dentro do recorte da Amazônia a que chamamos de Feijoal.

A modernidade se infiltra como uma forma de pensar, de agir e de ser. Os autores que, ao longo da história, pensaram a modernidade, aprofundaram ainda mais as mediações que servem de suporte para pensar e, aos poucos, se reifica como a única forma de desenvolver o pensamento. Entre esses autores se enquadra Descartes com a invenção de uma subjetividade que se contrapunha à tradição medieval europeia, desenvolvendo uma nova forma de produzir conhecimento, afastando-se do pensamento religioso e de toda a metafísica platônica e aristotélica.

Essa subjetividade inaugurada por Descartes vai ser suporte para o aprofundamento da modernidade e é importantíssima para justificar o domínio de outros povos, incluindo o novo mundo em que se inclui o *locus* de nossa pesquisa que é o Feijoal em Santa Izabel do Pará. Sobre esse projeto, Silva (1993) reflete:

Há duas coisas igualmente notáveis no projeto cartesiano: De um lado, sua ambição e grandiosidade e, de outro, a modéstia que Descartes emprega para formulá-lo. O projeto não é nada menos que a reconstrução do saber, com tudo o que isso implica de crítica e recusa da tradição cultural e dos procedimentos filosóficos da Escolástica. A modéstia está na insistência com que Descartes o coloca como um caso de desenvolvimento pessoal de reflexão sobre a ciência e metafísica que poderia eventualmente indicar a outros um certo caminho do filosofar (SILVA, 1993, p. 25)

É importante refletir sobre a inauguração do pensamento moderno como evento europeu - Holanda, França, Inglaterra - que estava assentado nos limites de um território, ou seja, dentro de um tempo e dentro de um espaço construído por uma nova consciência elaborada pela nova ciência afirmada como moderna. Mas esse limite vai-se efetuando como ilimitado dentro do processo de colonização. Esse tempo vai ser o tempo verdadeiro e os outros tempos (fenômenos sociais do novo mundo) vão ser abordados como fenômenos que ainda não evoluíram para o pensamento afirmado como moderno.

O conhecimento cartesiano desloca o poder das instituições sociais para o sujeito que passa a ter a responsabilidade de refletir sobre a própria dinâmica do pensamento enquanto dentro da tradição medieval a realidade está dada, construída,

pronta para ser capturada pelo pensamento. Existe uma essência a ser contemplada. Aristóteles inventa o primeiro motor imóvel que foi assimilado pelos pensadores medievais cristãos como Deus. A preocupação da moderna ciência afasta-se da contemplação e passa a intervir no movimento da natureza, criando possibilidades de acordo com os interesses práticos dos seres humanos. Essa consciência levou James Watt (1736-1819) a inventar a moderna máquina a vapor, ideia que iria avançar por todo o globo como a certeza do progresso que se estende até aqui com a ferrovia Belém-Bragança (1883, início de sua construção), que passa no município de Santa Izabel do Pará onde se localiza a comunidade do Feijoa.

O pensamento moderno vai desenvolvendo o seu processo de autonomia em relação à natureza, à cultura, à religião e a todos os fenômenos sociais. O sujeito passa a ser o senhor que pensa e cria as possibilidades. Mas o sujeito em Descartes e o sujeito em Kant é uma forma de pensar a realidade. É um sujeito metafísico, na linguagem de Kant, sujeito transcendental, diferente do sujeito concreto espontâneo do cotidiano. Na linguagem de Descartes é o sujeito do método que necessita ser buscado por todos os sujeitos cotidianos em busca do conhecimento seguro. Kant (2005), ancorado em uma concepção de tempo e espaço newtoniana, estrutura as possibilidades e as condições do conhecimento. Esses conhecimentos influenciaram quase todas as cabeças de viajantes e exploradores que iriam povoar rios, florestas, mares e comunidades do novo mundo.

Ao longo da história do ocidente as mediações que promovem o conhecimento dentro do processo a que chamamos modernidade é gerenciada por uma visão eurocêntrica e o que se afasta desse centro passa a ser algo sem valor ou sem credibilidade. Assim os pensadores da modernidade são, majoritariamente, europeus. E pôr em dúvida esse fluxo que compreende o “mundo” é pôr em dúvida o mundo construído dentro dessa ordem moderna que dura até os dias atuais. É bom citar um testemunho local formado pela ideia do esclarecimento europeu que rompia com o domínio dos portugueses, ficamos descendentes de duas fontes que nos distanciavam da verdadeira civilização:

Daquela raça selvagem, inferior, perseguida e aviltada pela escravidão e pelo desmembramento de sua rudimentar família, e desta outra civilizada, superior, porém mal educada e representada talvez pelo que tinha de pior, provieram o tapuia e o mameluco, um coagido a viver uma vida artificialmente civilizada e cruzando-se ou antes

mestiçando-se, se assim posso dizer, pela ação dos meios, o outro, seu filho verdadeiro, com todos os defeitos de ambas, e quiçá sem algumas das boas qualidades de nenhuma. (VERÍSSIMO, 2013, p.28).

Um outro termo que cabe é civilização ou “missão civilizatória”. A hegemonia de pensadores europeus que refletem sobre a modernidade é gritante, por isso pensamos que seja urgente incluir dentro dessa rota de “modernidade em crise” pensadores latinos americanos, indianos, africanos e indígenas que se afastem de uma visão eurocêntrica e perguntar, até mesmo, se é possível pensar fora desse eixo de colonização ou, para usar um termo de Quijano (2010), ver a possibilidade de pensar fora do eixo da colonialidade, como já aludimos em capítulo anterior.

Reproduzir as mediações que refletem o conceito de modernidade é afirmar a história dos vencedores (Hegel, Weber, Marx etc). As reflexões têm suas diferenças e é necessário apropriar-se delas e marcar uma distância para um possível estancamento desse fluxo que ainda continua hegemônico nos espaços que produzem conhecimento e suas propagandas. As próprias linguagens desses autores estão em uma esteira que promovem uma racionalidade que, ao longo desses quinhentos anos, vem conduzindo a história do que chamamos civilização ocidental. Então necessitamos pensar a modernidade invertendo a ordem. Como a vítima, o oprimido, o outro, o subalterno, o pobre, o selvagem, o analfabeto pertencem à dinâmica da história da modernidade?

Alguns autores europeus que refletem sobre a humanidade foram capazes de influenciar grandes pensadores na história: Marx e Weber. Um deles, Weber, afirma que a modernidade surge com o renascimento e com a reforma protestante do século XVI. Acompanhando as reflexões de Marcelo Cedro, na obra *A modernidade em Marx e Weber*, percebemos que pensar a modernidade é o centro para compreender os fenômenos sociais da comunidade do Feijoal, por exemplo, comunidade que é um fenômeno da modernidade. O autor demonstra a dificuldade para uma redução de compreensão do termo modernidade.

O estudo acerca da modernidade, assim como sua época, é bastante amplo e incorpora uma multiplicidade de conceitos. Vários autores expõem suas análises que às vezes se assemelham, contrariam, ou se completam. A mesma dificuldade é encontrada ao estabelecer a contextualização inicial da era moderna (Cedro, 2005, p.).

Ainda apropriando-nos do empreendimento de Cedro, este cita a compreensão de alguns autores como Marshall (2005) e depois Karl Marx e Weber. O primeiro citado pelo autor afirma que a modernidade divide-se em três fases:

A primeira fase da modernidade se inicia no séc. XVIII, na qual as pessoas estão começando a experimentar a vida moderna: Formou-se os Estados Nacionais, ocorrem as descobertas marítimas e o surgimento de um capitalismo manufatureiro. A segunda se refere a revolução Francesa que passava o espírito revolucionário com a finalidade de libertação política, social e econômica. Até o século XIX, segundo Berman, não se chegava a ser “moderno” por inteiro, pois ainda havia uma dualidade de ideias concernentes aos antigos preceitos. O terceiro o autor fala que no séc. XX é que a modernização se expande no mundo por completo, em todos os campos, havendo uma aceitação de diferentes ideias de pensamento (CEDRO, 1994, p. 8).

É só no século XX que a modernização se expande no mundo no intuito de atingir todos os espaços. Seguindo o curso do raciocínio, o autor salienta a relação da era moderna com o capitalismo e expõe dois autores: Karl Marx e Max Weber. Esses dois autores se debruçaram nas principais questões da era moderna ao refletir sobre os efeitos que o capitalismo impôs na história da humanidade. É importante salientar que o próprio autor do texto pensa a humanidade seguindo os padrões eurocêntricos.

Nota-se, no entanto, que a grande busca de homogeneidade, redução e unidade que é a marca do processo de modernização não consegue dar conta da diversidade de realidades sociais nas quais coexistem várias recepções dessa modernidade.

Para efeito de exemplo, o próprio Feijoal tem uma peculiaridade própria de processar a modernidade, diferente das abstrações que se arrogam a generalizar-se em um só pensamento. Quando usamos o termo modernidade, estamos no raciocínio do racionalismo da ciência, da tecnologia, do progresso, do desenvolvimento, do estado moderno, da colonização das Américas, do capitalismo, da exploração dos seres humanos e de todos os seres vivos e incluímos na reflexão a outra mão da modernidade que são as sucessivas catástrofes não naturais no meio ambiente como a pobreza, as drogas, as doenças, a violência e a degradação de milhares de seres humanos e de outros entes vivos por todo o planeta.

Ao longo dessa vida do termo modernidade ainda resistem territórios e tempos históricos que preservam essas resistências. No caso, a própria trajetória do povo Temb é um empreendimento produto da modernidade e como reserva para projetar um outro fluxo de modernidade. O autor (Cedro, 2005) esclarece que as reflexões de Marx sobre o capitalismo são fruto de seu tempo:

O século XIX sucede às grandes transformações do séc. XVIII (Iluminismo e capitalismo). Aquele século foi marcado pela profunda exploração do trabalho, devido ao crescimento do capitalismo industrial. Tais conceitos fundaram-se sobre a Inglaterra, sendo esta um paradigma do capitalismo, onde se desenvolveu em primeiro lugar. A partir da realidade inglesa foi criada a teoria (CEDRO, 2005, p. 6).

Marx pensa os fenômenos sociais dentro da história. É o ser humano que faz a história. Esse método se afasta de tempos anteriores que levavam em consideração forças espirituais que extrapolavam as lutas humanas. As mudanças, segundo Marx, são causadas pelas lutas das classes sociais (servo e senhor Feudal, proletário e o Burguês). Essa luta de contrários leva à mudança. Essas lutas de contrário fizeram emergir, historicamente, o capitalismo. E, como foi dito anteriormente, o termo modernidade engloba vários outros termos, entre eles está o termo capitalismo. “Assim como o capitalismo é inerente à época moderna, as classes advindas dele são exclusivas da modernidade (Cedro, 2005).” Marx não pensava a modernidade como um fenômeno negativo. O progresso, a tecnologia, a ciência e a razão são vistos pelo filósofo como necessários para o desenvolvimento da humanidade. O problema seria como e quem gerenciava a ordem da modernidade e que se fundamentava em uma luta de classe (capitalistas e proletários). A classe explorada, no caso, o proletário, era vítima das contradições históricas baseadas no domínio dos capitalistas. O proletário era a classe historicamente herdeira da revolução para combater esse fluxo opressor e se assenhorar de uma nova história, o socialismo, e, finalmente, gerenciar a modernidade de forma justa.

Outro pensador que analisou a modernidade foi Max Weber (1864-1920). Weber desenvolve seu pensamento na esteira da modernidade, mas com diferenças do pensamento de Marx. Weber pensava a racionalidade e a burocracia como pontos mais importantes para fundar a reflexão do que, como pensava Marx, a luta de classe, como motor da história. Muitos elementos que julgavam-se serem próprios da época

capitalista, Weber afirmava existir em outras épocas e nas próprias classes subalternas como vítimas da exploração do capitalista. Segundo o mesmo autor, as vias religiosas a reforma protestante - são importantes para compreender o capitalismo e que só as vias econômicas não são suficientes para se compreender a complexidade das sociedades.

Alinhando-se de forma diferente das análises históricas para a emergência do capitalismo, Weber, segundo a interpretação de Afrânio Mendes (1998), afirma:

Um aspecto que particularizasse o capitalismo no ideal moderno salienta que o impulso para o ganho ou “ânsia de lucro”, lucro monetário mais alto possível, nada tem a ver em si com o capitalismo. “este impulso existiu e sempre existiu entre médicos, cocheiros, artistas, prostitutas, funcionários corruptos, soldados, ladrões, cruzados, jogadores, e mendigos, ou seja, em todas as espécies e condições de pessoas em todas as épocas e em todos os países da terra, onde quer que de alguma forma se apresentou ou se apresenta uma possibilidade objetiva para isso (MENDES, 1998, p. 13).

Como percebemos, os dois autores mencionados não questionam as estruturas da modernidade enquanto risco e fundantes de catástrofe para várias formas de vida no planeta. Finalmente a modernidade torna-se um conceito reificado inquestionado pronto para “civilizar” todo o mundo. Assim reflete o autor indiano Nandy (2015):

Essa foi a parte da teoria que a educação ocidental vendeu com sucesso nas colônias. Como resultado, quando demandas por modernização e, mais tarde, desenvolvimento vieram dos estratos ocidentalizados das colônias, as demandas incluíam solicitações de abolir técnicas tradicionais, tradicionais sistemas homem-natureza e, finalmente, o próprio homem tradicional (NANDY, 2015, p. 173).

Quando abordamos modernidade, outros termos, como foi dito acima, também dialogam no empreendimento da reflexão: progresso, desenvolvimento, racionalização da ciência, burocratização do Estado, economia e os próprios hábitos do cotidiano. Weber, embora pessimista com esse fluxo da racionalidade, não consegue sair da ideia da Europa enquanto centro irradiador desse bem e desse mal chamado modernidade, enquanto Marx, mostrava-se mais otimista com a revolução da classe operária para gerenciar o fluxo da modernidade.

Até o momento esta reflexão se desenvolve na égide de uma compreensão eurocêntrica de modernidade. É necessário, no entanto, em nosso percurso, pensar a modernidade a partir do olhar de pensadores latino-americanos. Antes, porém, de entrar propriamente nos pensadores latinos, convém refletir sobre os argumentos do pensador alemão-judeu Walter Benjamim (1991) sobre a modernidade.

O termo modernidade indica uma progressão, sempre buscando o futuro linear e qualquer outra estrutura social passa a ser o ainda não moderno, em nosso caso a comunidade do Feijoal com seus conhecimentos milenares herdados de uma resistência de várias redes - africanos escravos, caboclos, e os próprios Tembê - que ainda sustentam seu cotidiano. Dentro da visão eurocêntrica de modernidade, o Feijoal é um espaço a ser superado e, para isso, tem todo o aparato para tornar hegemônica e vitoriosa a narrativa da modernidade através da igreja, da escola, do posto de saúde, dos objetos de consumo - televisão, internet e celular - até o ponto de todos se identificarem com essa vitória da modernidade.

Embora sabemos que a tradição continua funcionando e ajudando a construir a resistência contra o fim da comunidade. Como nos diz Benjamim: “quem até essa data obteve a vitória participa da grande marcha triunfal que o dominador de hoje celebra por cima daqueles que hoje estão atirados no chão. Como era de costume, a pilhagem é arrastada junto no cortejo triunfal. Costuma-se chama-la de bens culturais (BENJAMI, 1991, p. 77).

O Feijoal, com seus fragmentos de peças dos índios, os mitos, o rosto, várias formas de trabalho (troca de dias, roça de metade etc) são resistências dos que ainda não foram pilhados pelo que costumamos chamar de cultura da modernidade. Pensar a modernidade a partir do Feijoal é “pentear a história a contrapelo”, como nos afirma Benjamim (1991), a modernidade do Feijoal pensada a partir de uma interrupção do fluxo de uma modernidade eurocêntrica que joga o mundo para uma catástrofe. Por trás dos bens culturais da modernidade - luz elétrica, televisão, internet, mercado, lucro, capital e tecnologia - jaz o horror. Basta pensar como foi o processo de ocupação imposto na América Latina durante esses quinhentos anos de modernidade. Nas palavras de Benjamin: “não há documento da cultura que não seja ao mesmo tempo um documento da barbárie” (1991).

O pensador peruano Quijano (2010) traz um conceito novo sobre modernidade através do termo colonialidade do poder. A modernidade é uma operação, é uma fusão do colonialismo com as necessidades do capitalismo. Segundo Quijano:

Com a constituição da América latina, no mesmo momento e no mesmo movimento histórico, o emergente poder capitalista torna-se mundial, os centros hegemônicos localizaram-se nas zonas situadas sobre o Atlântico- que depois se identificarão como Europa- e como eixos centrais do seu novo padrão de dominação estabelecem-se também a colonialidade e a modernidade. Em pouco tempo, com a América Latina o capitalismo torna-se mundial, eurocentrado, e a colonialidade e modernidade instalam-se associados com eixos constitutivos do seu específico padrão de poder, Até hoje (QUIJANO, 2010, p. 85).

Mais adiante, em seu texto sobre a colonialidade do poder, o autor peruano afirma:

Consolidou-se, assim, juntamente com essa ideia, outro dos núcleos principais da colonialidade /modernidade eurocêntrica uma concepção de uma humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos (QUIJANO, 2010, p. 86).

A forma de pensar a modernidade é, no fundo, uma forma de dominação e exploração de outras formas de sociedade. A ideia de homogeneidade, em que todos os espaços caminham para uma estrutura única, acaba escondendo outras formas de modernidades. As tecnologias são produtos da modernidade, mas a pobreza, a violência, o racismo e a destruição ambiental também são modernos. E é essa modernidade ausente das epistemologias eurocêntricas que nos proporciona uma compreensão mais profunda da modernidade e, em nosso caso, permite analisar a modernidade da comunidade Feijoal em Santa Izabel do Pará.

5.2 A IDEIA DE DESENVOLVIMENTO EM QUESTÃO

Conforme tem sido largamente reiterado, a comunidade do Feijoal encontra-se na rota do rio Caraparu, localizada a 15 quilômetros de Belém do Pará, composta de 40 famílias que sobrevivem do Bolsa-Família, da agricultura familiar, da aposentadoria e

da indústria contemporânea do barro, a Cerâmica Camelo e CIA. A convivência de várias camadas de realidade históricas, tal como os vestígios materiais da presença da atividade indígena, a partir de fragmentos de cerâmica (vasilhas, tigelas, panelas, bacias, alguidares, etc.), remontam 300 anos. Uma forte influência da cultura da pesca dos Tembé, além de outros instrumentos encontrados dão conta da presença ancestral desse povo na localidade.

Esses elementos suscitam reflexões importantes sobre o pensamento desenvolvimentista contemporâneo, ideário que não inclui a percepção do homem local em seus discursos e ações hegemônicas e salvacionistas do espaço amazônico.

O desenvolvimento tem provocado um grande debate sobre o destino da humanidade. Humanidade esta, correndo risco concreto de desaparecer com várias outras espécies, como nos chama a atenção Dupas, ao refletir sobre o desenvolvimento na virada do século XX:

No alvorecer do século XXI, o paradoxo está em toda parte. O saber científico conjuga-se à técnica e, combinados - a serviço de um sistema capitalista hegemônico -, não cessam de surpreender e revolucionar o estilo de vida humano. Mas esse modelo vencedor exibe fissuras e fraturas; percebe-se, cada vez com mais clareza e perplexidade, que suas construções são revogáveis e que seus efeitos podem ser muito perversos. A capacidade de produzir mais e melhor não cessa de crescer e assume plenamente a assunção de progresso; mas esse progresso, ato de fé secular, traz também consigo exclusão, concentração de renda e subdesenvolvimento. De um lado, o sentimento de que nada mais é impossível, que se conquistam novíssimos mundos dos quais os homens são seus criadores, numa performance que se traduz no culto desse otimismo (DUPAS, 2006, p.11).

No caso do Feijoal, a presença indígena, afro, cabocla e suas linguagem, são indícios de resistência da comunidade e de um imaginário riquíssimo de experiências humanas que a história tradicional vem silenciando e que consideramos estar relacionados ao centro do debate sobre o desenvolvimento e progresso que, entre outras mazelas, também opera através do silêncio a imposição de sua lógica e realização enquanto discurso e práticas hegemônicas desestabilizadoras dos saberes locais.

O desenvolvimento da Amazônia, fortemente relacionado à intervenção estatal, enquanto espaço econômico, social e cultural, processou-se, historicamente, como parte

do caminho para pavimentar os rumos da industrialização, do desenvolvimento do Brasil e da “salvação” de regiões “atrasadas”, como a amazônica e, mais especificamente, o Feijóal. Era uma das faces de um mesmo pensamento, sustentado e defendido pelo que se consumou chamar, na literatura acadêmica, de “pensamento nacional desenvolvimentista” e que representava uma:

... estratégia de desenvolvimento que se consolida no Brasil na década de 1950, e que tem como um de seus principais fundamentos a crença na intervenção estatal e no planejamento econômico enquanto instrumentos eficazes com o objetivo de tirar o Brasil da condição de país subdesenvolvido (TRINDADE, 2014, p. 100).

No contexto internacional da época a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), instituída, em 1948, pela Assembleia Geral da ONU, constituiu-se num importante esforço ao avanço da ideologia desenvolvimentista, validando a ação interventora do Estado e a formação de centros de planejamento e formulação de políticas públicas em diferentes países da América Latina. Os diagnósticos da CEPAL, alimentados nos conceitos de “centro e periferia”, procuravam demonstrar que o atraso econômico da América Latina decorria das desiguais relações de troca com os países centrais do sistema capitalista e, para tanto, uma das formas da ruptura dessas amarras seria impulsar ou acelerar o processo de industrialização dos países latino-americanos (CHAGAS, 2011).

Talvez seja na crítica ao discurso hegemônico de desenvolvimento e progresso capitalista que podemos encontrar a matéria-prima de nossa reflexão sobre a comunidade do Feijóal, pois a comunidade do Feijóal detém uma tensão profundamente contemporânea ao agregar, em sua dinâmica social, a tradição - saberes indígenas, africanos, europeus medievais e modernos e o caboclo - com a ideia de progresso e desenvolvimento, que tem como tradição a intervenção do Estado *ad hoc*.

O termo contemporâneo que pode auxiliar sobremaneira estas reflexões, certamente, é o termo “crise”. Estar em crise é sinônimo de ser humano. A crise ecológica, econômica, política e social e todas as outras indicam um exercício cotidiano em torno da ideia de catástrofe - aquecimento global, explosão nuclear etc.

Na obra *O Mito do Progresso*, Dupas reflete, criticamente, sobre os caminhos do progresso e do desenvolvimento, trazendo à tona importantes reflexões de Walter Benjamin, nas quais ele:

Não concebe a revolução como o resultado natural ou inevitável do progresso econômico e técnico ou da contradição entre forças e relações de produção; pelo contrário, prega a interrupção de uma evolução histórica que levaria à catástrofe. Sua preocupação é com as ameaças que o progresso técnico e econômico, promovido pelo capitalismo, faz sobre a humanidade (BENJAMIN, 1991 *apud* DUPAS, 2006, p. 59).

O tema do desenvolvimento na comunidade do feijoal torna-se, dessa maneira, uma necessidade de pensar suas relações a partir do local e do global, elementos do jogo dialético, no qual a memória e o esquecimento são faces de um imbricado de aproximação e distanciamento que, por exemplo, podemos perceber no fantástico relato de um morador do Feijoal, o “compade Genaro”, de 85 anos e uma vida inteira navegando pelo rio Caraparu e Guamá até o Porto da Palha em Belém: “o único momento que a gente deixou de usar o rio para ir pra Belém foi com medo, durante a guerra, do ataque dos submarinos alemães que andavam ali pelo rio Guamá”.

A narrativa oral do “compade Genaro” permite analisar as muitas possibilidades da interferência de acontecimentos globais, incidindo no modo de vida da comunidade local. A vida da comunidade durante a segunda grande guerra foi afetada pelos acontecimentos daquela época de tensão e insegurança, que colocaram em risco, segundo “compade Genaro”, a navegabilidade da região, mudando, inclusive, seus hábitos rotineiros.

O grande cuidado de nosso trabalho, talvez seja o de analisar as consequências do encontro entre o local e o global, buscando evitar a linguagem logocêntrica e a visão eurocêntrica que permeiam o discurso desenvolvimentista, o pensamento e a linguagem, como dimensões gnosiológicas dessa consciência de progresso, na narrativa do vencedor. Para isso, Benjamin torna-se importante aliado nessa reflexão ao afirmar que: "o vencedor não pára de vencer", numa reflexão crítica sobre uma história ocidental, enquanto um bizarro cortejo dos opressores em cima dos escombros e fragmentos dos que foram silenciados.

O Feijoal comporta várias camadas de visões de mundo prontas para emergirem e quebrarem a mono-consciência racionalista que ainda sobrevive. Para continuar o nosso empreendimento crítico, vamos nos apropriar do conceito de reificação cunhado pelo pensador Lukács (2012), que aborda como a história ocidental foi reificada como forma única de pensar e de se configurar como razão, civilização; em

seguida, as reflexões dos pensadores da escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Benjamin) e, para finalizar, o autor indiano Nandy (2015), que traça um debate sobre as várias versões que debatem o desenvolvimento. Todas essas reflexões visam mostrar a comunidade do Feijoal, assim como a de outros espaços, como necessárias para pensar a atual crise de nossa civilização.

Lukács, em sua obra *História e Consciência de Classe* (2012), aponta o problema da reificação de uma consciência ocidental; consciência que se ergue como modelo único que justifica a colonização de todos os tempos e espaços, pautado pela crença no progresso positivo.

O autor, seguindo o método de mostrar imagens e extrair reflexões, nos induz a pensar e analisar sobre a importância dos fragmentos indígenas materiais e imateriais encontrados no Feijoal e sua convivência conflitiva com a indústria da cerâmica. Vemos, assim, “passado” e “presente”, apagamento e lembrança, constituindo a força seletiva e necessária para o desenvolvimento, mesmo que “retardatário”, segundo os cepalinos, rumo ao desejado “destino manifesto”.

Acreditamos que essa análise possa permitir, a partir das possíveis percepções críticas ao progresso, existentes em nosso *locus* de análise, que é o Feijoal, nos aproximar daquilo que Lukács classifica como as "objetividades fantasmagóricas", baseadas na mercadoria onde o mercado se monta/constrói como se fosse uma entidade metafísica acima do bem e do mal. Nas palavras do autor:

A essência da estrutura da mercadoria já foi ressaltada várias vezes. Ela se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa e, dessa maneira, o de uma "objetividade Fantasmagórica" que, em sua legalidade própria, rigorosa aparentemente racional e inteiramente fechada, oculta todo o traço de sua essência fundamental: A relação entre os homens (LUKÁCS, 2012, p. 194).

As “essências abstratas” produzem a ideia de desenvolvimento universal e ocultam suas diferentes realizações em tempos e espaços diferenciados e, mesmo diversos, e, por que não dizer locais. Propagam uma simultaneidade irrealizável para além dos seus simulacros como os mercados financeiros. O Feijoal, por exemplo, até 1990 sobrevivia dos cacos históricos da colonização e dos conhecimentos afro-indígena-caboclos. Ou seja, estava fora da abstração daquilo que se configurou como “desenvolvimento universal, hegemônico e irreversível”, pautado no neoliberalismo, na globalização e no “fim da história”.

A luz elétrica só chega à comunidade em 1990. Para alguns, era a chegada, com atraso, do desenvolvimento. Desenvolvimento este, agora construído com barro de alto valor no mercado da construção civil metropolitana. Cenário este, que contrasta com os usos tradicionais do barro pela comunidade e pelos Tembés.

A construção civil da área metropolitana de Belém necessita do barro que margeia o Feijoal e de muitas outras extensões para o "progresso". A narrativa é a mesma. O empresário é dono de uma área que margeia o Caraparu no espaço do Feijoal e de muitas outras comunidades. O barro, a telha, o tijolo, o emprego, o lucro e o mercado essencializam uma forma de agir e de pensar que, apesar dos efeitos positivos mais imediatos, traz consigo todos os sinais catastróficos da distopia que é própria dos processos de desenvolvimento. Essa realidade, reificada, influencia todos os pontos do exercício da vida, molda o intelecto, a sensibilidade de todos os envolvidos na trama social. A teia do progresso envolve a todos, mas de maneiras desiguais e fatais.

Segundo Lukács, essa consciência como forma de dominação nasce com o capitalismo moderno. Chauí (2008) também contribui para esse debate ao focalizar o momento que marca o rompimento entre o local, que leva a “marca da comunidade e a indivisão interna e a ideia de bem comum; seus membros estão sempre numa relação face-a-face (sem mediações institucionais)” (CHAUÍ, 2008, p. 57), com o global, em que “o modo de produção capitalista dá origem à *sociedade*, cuja marca primeira é a existência de indivíduos, separados uns dos outros [...] Sociedade significa isolamento, fragmentação (CHAUÍ, 2008, p.57)

5.3 O DISCURSO DO DESENVOLVIMENTO E A LINGUAGEM HEGEMÔNICA

A grande promessa da consciência racional era a de total esclarecimento. O domínio da natureza pensado por Francis Bacon se configurou como um grande exercício que encaminhou a história para o progresso. A linguagem do esclarecimento ocidental substituiu os diversos mitos espalhados por toda a ordem do planeta, por um mito único, o mito da globalização. O mito da ciência como forma única de pensar o mundo, de pensar as relações entre as pessoas, a economia, a política e os céus. Esse preâmbulo introduz o trabalho crítico dos alemães Adorno e Horkheimer. Esses filósofos conceituam, assim, o esclarecimento:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida

resplandece o signo de uma calamidade triunfal (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 17).

Consideramos, assim, possível inferir que o mito da razão, ciência, tecnologia e progresso foi explodido junto com a bomba atômica, pois isto ficou transparente nas frágeis bases que servem de pilares de sustentação da civilização ocidental, onde a vida num átimo pode ser suprimida. Nessas condições, Adorno e Horkheimer comentam sobre a necessidade de uma outra linguagem distanciada e diferenciada da narrativa racional ocidental:

Se uma parte do conhecimento consiste no cultivo e no exame atentos da tradição científica (especialmente onde ela se vê entregue ao esquecimento como lastro inútil pelos expurgadores positivistas), em compensação, no colapso atual da civilização burguesa, o que se torna problemático é não apenas a atividade, mas o sentido da ciência. O que os fascistas ferrenhos elogiam hipocritamente e os dóceis especialistas da humanidade ingenuamente levam a cabo: a infatigável autodestruição do esclarecimento força o pensamento a recusar o último vestígio de inocência em face dos costumes e das tendências do espírito da época. Se a opinião pública atingiu um estado em que o pensamento inevitavelmente se converte em mercadoria e a linguagem, em seu encarecimento, então a tentativa de pôr a nu semelhante depravação ter de recusar a lealdade às convenções linguísticas e conceituais em vigor, antes que suas consequências para a história universal frustrem completamente essa tentativa (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 11).

Nesse caminho é necessário abandonar a segurança das categorias cristalizadas, pois elas não servem mais para esse novo momento da história em que o combate ao *status quo* deve, pois, servir para a reflexão e mudanças quanto às linguagens, pensamentos e ações que possibilitem questionar como inevitável o “caminho da catástrofe”. Esse rompimento com as unidades e a atitude intelectual fragmentada abre possibilidade de uma atitude menos subalterna aos herdeiros da filosofia ocidental que – no caso – se manifesta como crítica ao processo do conhecimento ocidental ancorado nos moldes da ciência, tecnologia e no mito do progresso.

Adorno e Horkheimer, uma vez mais, situam os caminhos e descaminhos próprios da “máquina” do progresso:

Quando o desenvolvimento da máquina já se converteu em desenvolvimento da maquinaria de dominação- de tal sorte que as tendências técnicas e social, entrelaçadas, desde sempre, convergem no apoderamento total dos homens – os atrasados não representam meramente inverdade. Por outro lado, a adaptação ao poder do progresso envolve o progresso do poder, levando sempre de novo àquelas formações recessivas que mostram que não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem sucedido que é culpado

de seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 41).

5.4 DESENVOLVIMENTO, LINGUAGEM E PENSAMENTO

Tratar de desenvolvimento, linguagem e pensamento, a essa altura, pode ser comparado a uma expressão típica da Amazônia: fazer tal reflexão é como *caminhar num igapó cheio de cobras venenosas*, veneno ocidental que pode estar no processo desse texto, nos artigos acadêmicos e em toda a política e economia do Estado (“democrático e de direitos”). A imagem igapó (uma forma de vegetação da Amazônia), por ser alagada e com água escura, requer cuidado frente aos perigos diversos que carrega. Nossa ideia é refletir sobre nosso próprio exercício intelectual que visa pensar o desenvolvimento. Eis a grande dificuldade: mesmo a crítica não quebra a linguagem por onde flui o pensamento.

A despeito da posição crítica em que se coloca, o texto de Adorno/Horkheimer *Dialética do esclarecimento*, acaba, de forma sutil, por ser “engolido” pela indústria cultural que o próprio texto combate. É a imagem de mercado que vende a crítica produzida pelos escombros provocados pela civilização. É um documento da história da barbaridade. Nós questionamos se o livro é uma forma, uma forte dose de veneno ou é um antídoto que realmente provoca uma profunda crítica social ao desenvolvimentismo hegemônico.

A distância do Feijóal dos grandes centros do capitalismo (Europa, EUA, Sul e sudeste do Brasil) é uma distancia metodológica. A distância promove uma abertura, ou como entendemos na Amazônia, um “furo” que nos leva a montar uma nova história. Como nos indica Benjamin: “pentear a história a contrapelo” significa em nossa liberdade de expressão, antes de mais nada, buscar garantir as vozes silenciadas do Feijóal, ressaltar a coexistência dessas vozes com a história dos vencedores, evidenciada pelo imaginário do desenvolvimento que o discurso do desenvolvimento representa.

Ao mesmo passo que o barro retirado na comunidade e cercanias abastece a indústria metropolitana da construção civil, precariza as relações homem-homem e homem natureza, ao modificar, drasticamente, o cotidiano tradicional da comunidade, agora carregado de incertezas, posta em xeque a sua sustentabilidade e de seus conhecimentos da fauna, flora, das encantarias e de todas as demais riquezas enterradas que remontam a história do esquecimento dessa região no processo de desenvolvimento. A olhos nus observamos que as tecnologias tradicionais da comunidade são muito mais

eficazes para a sobrevivência coletiva do que as invenções advindas com a indústria da cerâmica Camelo & Cia.

Vários foram os projetos de desenvolvimento financiados pelo estado ao longo da história que falharam tais como: plantações comerciais de maracujá, pecuária, pimenta, guaraná, pimenta e laranja. Entretanto, é a cultura dos roçados que garante a maior parte da alimentação consumida pela comunidade.

Atualmente os termos desenvolvimento, progresso, ciência e tecnologia compreendidos dentro do mercado crítico são o anúncio do perigo. E mais perigo ainda quando esse desenvolvimento avança veloz sobre as realidades ditas “retardatárias”, como o Feijoal. Benjamin, em sua obra de *Fragmentos: Teses sobre a filosofia da história* (1991), é taxativo:

(...) o perigo ameaça tanto os componentes da tradição quanto seus receptores. Para ambos ele é um só: sujeitar-se a ser um instrumento da classe dominante. A cada época é preciso sempre de novo tentar o que foi transmitido do conformismo que ameaça subjugar-lo. Pois o Messias não vem apenas como o salvador: ele vem como o vencedor do Anticristo. Captar no pretérito a centelha da esperança só é dada ao historiador que estiver convicto do seguinte: Se o inimigo vencer, nem mesmo os mortos estarão a salvo dele. E esse inimigo não pára de vencer (BENJAMIN, 1991 *apud* FERNANDES, 1991, p.158)

Os dois fluxos históricos que serviram como picos de nossa compreensão foram o capitalismo e o socialismo. Os dois sistemas sociais concordam que o aperfeiçoamento humano da existência passa pelo desenvolvimento. Estamos falando das experiências concretas desses sistemas como propostas de sociedade. Essas experiências tanto gerenciadas pela velha União Soviética, como pelos E.U.A, apenas aprofundaram o Estado de perigo alertado pela humanidade. Benjamin (1991) denomina o progresso de “tempestade”; o capitalismo e o socialismo amontoaram muitas experiências sociais em forma de escombros, pedaços, fragmentos - camponeses, africanos, indígenas, aborígenes - para construir um fluxo de história que cairia em uma catástrofe.

No nível de nossas observações empíricas, os cacos de barros da cerâmica do povo indígena Tembê na comunidade do Feijoal, das garrafas inglesa e holandesa do séc. XVII encontrados no rio Caraparu podem formar um corte na historiografia

tradicional que reproduz a estrutura da narrativa dos vencedores. Como nos afirma Gagmebin (2011) sobre o tema origem:

O *ursprung* designa , portanto, a origem como salto (*sprung*) para fora da sucessão cronológica niveladora a qual uma certa forma de explicação histórica nos acostumou. Pelo seu surgir, a origem quebra a linha do tempo, opera cortes no discurso ronronante e nivelador da historiografia tradicional. (GAGMEBIN, 2011, p.10).

O tema desenvolvimento na comunidade do Feijoal em Santa Izabel do Pará provoca uma imagem irônica, um “brincar”. Não deixa de ser uma quebra que arrebenta a seriedade com um sorriso. Um artigo para academia é uma piada no universo desse contexto. Talvez essa constatação seja o anúncio de um método de quem escreve com a orgânica de um morador que experimenta esse lado do planeta: Amazônia > Pará > Santa Izabel > Feijoal. Ironia no sentido de que vem acompanhando a trajetória desse trabalho a seguinte questão: como elaborar uma crítica ao fluxo das narrativas hegemônicas do conhecimento, usando os mesmos instrumentos de expressão - categorias, epistemologias e conceitos - e ancorado por uma instituição de saber fundamentada nos moldes que chamamos ocidental, no sentido da história do conhecimento?

Benjamin percebeu, de forma viva, visto o seu testemunho das duas guerras, a importância de combater as categorias, as formas de pensamento a que as realidades diversas foram submetidas e ainda continuam sendo submetidas às regras desse diapasão ocidental do pensamento. Uma garrafa inglesa ou holandesa perdida no rio Caraparu, uma história da “matinta pereira”, as encantarias, os instrumento de trabalho dos índios são materiais para o pensamento e para o combate às experiências catastróficas da consciência reificada, historicamente, que transforma tudo em mercadoria, dinheiro, progresso e desenvolvimento que, na verdade, é um regresso.

A ousadia de Benjamin e o preço que pagou por essa ousadia apontam um caminho ou vários caminhos para o exercício intelectual de quem experimenta essa região, a Amazônia. A ideia do intelectual isento, abstrato que está acima do correr do rio Caraparu para o rio Guamá e do encontro com o Atlântico necessita ser abandonada ou exercer a ordem do intelectual piada.

Uma das principais obras de Benjamin *Passagens e origem do Drama Barroco Alemão* afirma um proceder atípico. Como comenta Gagmebin (2011) sobre Benjamin:

Benjamin ficará sempre fiel a este " método" tortuoso que desconfia dos valores médios e se consagra pacientemente à análise do atípico, até do monstruoso e do deformado. Como os híbridos de Kafka ou do perverso e do anormal-como os doentes de Freud. Esta atenção, repitamos, não é nem gratuita nem estetizante, mas é orientada por uma exigência ao mesmo tempo epistemológica e teológica: aquela da salvação. (GAGNEBIN, 2011, p.10)

É importante indicar que Gagnebin (2011) é uma autoridade em comentar o exercício filosófico de Benjamin. O comentador, dentro desse texto, necessita sofrer a mira da crítica quando se analisa o perigo. A autora é uma comentadora estrangeira dentro do Estado (“democrático brasileiro”), exercendo sua profissão no sudeste do país, espaço considerado como desenvolvido. Esse mostrar, aparentemente óbvio e inocente, monta-se como uma interrupção no fluxo narrativo desse texto nervoso, pois Benjamin, negado na academia de sua época, agora a mesma negação se configura como afirmação de uma carreira acadêmica. Essa montagem é para tornar orgânico o fragmento urgente do autor-comentador-criador:

Esta narração por demais coerente deve ser interrompida, desmontada, recortada e entrecortada. A obra do *ursprung* é, portanto, ao mesmo tempo e inseparavelmente, obra de destituição e restituição, de dispersão e de reunião, destruição e de construção (GAGNEBIN, 2011, p. 17).

A autora, ao comentar as interpretações de Benjamin, salienta a volta a uma origem perdida nas configurações teológicas – Gênese - e afirma a existência de um paradoxo na noção de origem em Benjamin. Esse retorno às origens é uma montagem de fragmentos que apontam para um futuro novo, não um retorno a uma origem metafísica, Nas palavras de Gagnebin:

Gostaria, porém, de me opor a ela, pois ela me parece deixar escapar o paradoxo essencial da noção benjaminiana de origem, cuja análise acabamos de tentar: a saber, que a dinâmica da origem não se esgota na restauração de um estádio primeiro, quer que tenha realmente existido ou que seja somente uma projeção mítica do passado; porque também é inacabamento e abertura à história, surgimento histórico privilegiado, o *Ursprung* não é simples restauração idêntica esquecido, mas igualmente, e de maneira inseparável, emergência do diferente. (GAGNEBIN, 2011, p. 18)

Enquadrando o Feijoal dentro dessa imagem, percebemos que os tijolos conseguidos, a partir do barro que margeia o rio Caraparu e todo o maquinário produzido e reproduzido de forma automática e ideológica enquanto discurso do desenvolvimento, joga com enorme violência outras realidades para o profundo esquecimento.

O esquecimento de vários pedaços de origens que formam um verdadeiro arsenal do pensamento contra a chatice do pensamento que tenta unificar tudo, a origem, a história, o corpo, a alma, a economia, o tempo, o espaço e a política. Em outras palavras, a comunidade do Feijoal faz-se em cemitério de pensamento vivo enterrado, oprimido e esquecido que necessita se transformar em instrumento de combate ao perigo de uma regressão social. Assim, necessitamos enfrentar com radicalidade o exercício e as compreensões do “desenvolvimento catastrófico”: quebrar toda essa estrutura e remontar a realidade a partir de muitos pedaços e várias "passagens".

Intui-se, assim, que tudo pode ser quebrado: a igreja, as ruas, o mercado, o livro de Gagnebin, o livro de Benjamin, a escola, o estado e esse texto. Esse tom, certamente, causa certo desconforto em pensamentos engessados pelo barro do desenvolvimento distópico. Porém, acreditamos que comunidades como o Feijoal e muitos outros espaços em todo o planeta possam ser “montados” como objeto de estudo, não para alcançar uma realidade dominada e paralisada pelo progresso catastrófico, mas recuperados enquanto possibilidades de utopias comunitárias e globais, ao mesmo tempo, que permitam quebrar a dicotomia revelada por Chauí, conforme comentamos anteriormente.

Diante dessa realidade fragmentada, percebemos a comunidade do Feijoal como tema e o desenvolvimento que lá se desenrola como uma linha infinita de vários processos de pensamentos quebrados ao longo da história da Amazônia. Os termos Amazônia, Pará, Feijoal remontam a imagens que nos remetem a abismos metodológicos, verdadeiros estados de exceções, ou seja, a natureza “constrói, e destrói de novo, independentemente de nossa luta para manter a sobrevivência humana.

O estado de exceção capitalista, transformando tudo em lucro e mercadoria, é uma contribuição para a tirania da natureza-destino. A razão, o progresso, a ciência e o desenvolvimento, como foi dito, reificou a história ou uma concepção de história e transformou a consciência em uma busca de um fluxo único, globalizado que tomasse conta de todas as tensões humanas, incluindo, certamente, nosso “tema íntimo” que é a comunidade do Feijoal.

O problema é que essa mesma história hegemônica não consegue esquecer que está contribuindo para o fluxo tirano da natureza-destino. Ao comentar essa tese Löwy (2005) chama a atenção para a preocupação de Benjamin com as concepções de história baseada nas doutrinas do progresso como evolução das sociedades - democracia, liberdade e paz - e a outra do ponto de vista dos oprimidos. O movimento oficial que defende os oprimidos pode cair na armadilha da ideologia do progresso como aconteceu com o Stalinismo.

Benjamin compreendeu perfeitamente a modernidade do Fascismo e sua relação íntima com a sociedade industrial/capitalista contemporânea. Daí sua crítica aqueles – os mesmos – que se espantam com o fato de que o fascismo ‘ainda’ seja possível no século XX, cegos pela ilusão de que o progresso científico, industrial e técnico seja incompatível com a Barbárie social e política (LOWY, 2005, p. 85).

A distância da comunidade do Feijoal dos centros de pensamentos permite contatos com vários fragmentos de pensamentos: Amazônia, Pará, Santa Izabel, e Feijoal. Essa distância permite enriquecer a crítica contra o desenvolvimento. A catalogação de garrafas inglesas do século XVIII, as vasilhas de barros de 300 anos dos indígenas, fragmentos de palavras de origem tupi, mitos, o boi bumbá na voz do mestre Natito podem compor o corpo de um processo rumo a um estado de exceção. Em outras palavras, o Feijoal tem a matéria bruta para ser transformada em crítica ao desenvolvimento.

5.5. O FEIJOAL COMO ESTADO DE EXCEÇÃO AO FLUXO DA IDEOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO

O canto da mãe da água ecoando no rio Caraparu e os trabalhadores da cerâmica do Feijoal, totalmente surdos, produzindo tijolos e telhas alucinados (alienados), faz-nos lembrar das centenas de comentários sobre determinadas interpretações da Odisseia de Homero, em que Ulisses não se deixa encantar pela melodia das sereias, disciplinado (ou cego) pelo objetivo maior de sua jornada. Essa imagem descreve o domínio de um mundo racional que promete um outro encanto em substituição ao do canto da mãe da água, como tantos outros pré-modernos, porém, mais leves e atinentes de uma realidade em que homem e natureza são complementares na paisagem amazônica.

Como nós, nosso texto também escuta o canto das sereias ou da mãe d'água. Segundo Matos (2010):

Ulisses desencanta o canto das sereias e faz da razão desejo de poder, instrumento de controle das paixões e da natureza externa convertida em um conjunto de objetivos disponíveis, inviabilizando a reconciliação do homem consigo mesmo e com o universo (MATOS, 2010, p. 133).

O ato de brincar com o texto, recortar, colar, montar, desmontar, rasgar ou queimar não deixa de ser uma metodologia que interrompe o fluxo nervoso da produção seriada do capitalismo, que empurra a humanidade para uma catástrofe. Estamos comentando a cultura do desenvolvimento que tomou conta da consciência e da inconsciência humana.

A esse respeito contribui ouvir a voz do indiano Nandy (2015), autor da importante obra, *A Imaginação Emancipatória: desafios do século XXI* (2015), o qual salienta que o crítico-cultural local influenciado por parâmetros modernos acaba calando a voz orgânica da sociedade local; voz orgânica mantenedora de reservas críticas revolucionárias. Para ilustrar essa ideia, o autor cita a produção de dois escritores indianos: Sarat Chandra Chattopadhyay (1876-1938) e Mahesh (1934).

O primeiro autor influenciou três gerações da classe média indiana com seu romance *Pather Dabi*: "O romance retrata uma parte da vida de um revolucionário bengali e claramente reflete a simpatia do autor pelos movimentos anti-imperialistas violentos contra os britânicos no início do século XX" (*apud* NANDY, 2015, p. 205). As ideias do romance estavam presas à rede do desenvolvimento ocidental, a crítica alvejava a metrópole que impedia a liberdade política dos indianos, em outras palavras, a colonização impedia que a Índia fosse um estado democrático, desenvolvido como a Inglaterra. O que se escondia com esse movimento era o fato de que a maioria do povo indiano não era alfabetizado na dinâmica dessas ideias, viviam de uma cultura tradicional que ignorava os interesses desses intelectuais indianos que se proclamavam como os representantes do povo.

O autor Mahesh (1934):

Argumenta uma história menos ambiciosa que a longo prazo, teve uma relevância maior para o destino da Índia, porque foi menos conscientemente política, mas mais subversiva com relação à cultura metropolitana na qual estava baseada a missão civilizatória do colonialismo ocidental na Ásia. (MAHESH, 1934, p. 206).

O autor não está querendo ser um ativista política nos moldes críticos ocidentais. Socialismo, Marxismo e outros ismos, simplesmente, contam uma história da tradição indiana:

Ele o faz, quase sem o saber, através de uma análise da política da cultura refletida no fútil e antropomórfico amor de um pobre camponês muçulmano por sua vaca, que apenas tecnicamente não sagrada para ele. Se a burocracia colonial tivesse sido mais esperta, teria banido a história em vez do romance, porque a cultura política é usualmente construída sobre a consciência crítica refletida em história como Mahesh, mais do que sobre o nacionalismo de classe média propagado em romances como Pather Dabi (NANDY, 2015, p. 206).

Ao ilustrar os dois autores, Nandy (2015) realiza uma denúncia sobre um conceito de cultura que esvazia a construção cultural elaborada no seio histórico de uma sociedade para unificar-se em novos princípios: Previsivelmente, Estados-Nação-modernos e sociedade de massas modernas normalmente tomam esse significado de cultura como aceitável. Por meio da separação da cultura da vida diária e a concretizando – e, portanto, permitindo que o mundo industrial urbano a transforme em um bem de consumo – esse significado contribui para trazer a cultura para o âmbito do mercado moderno, a torna manipulável, do ponto de vista do Estado moderno, e despolitiza a ideia de cultura até o ponto em que, enquanto esse significado não convence alguém de ver a cultura como um possível instrumento político, recusa o reconhecimento de que ela tenha uma presença subversiva na sociedade.

O autor indiano chama a atenção para a ideia de destruição que orbita no movimento de nossa contemporaneidade e a opção histórica baseada no progresso, ciência e desenvolvimento se manifesta como causa:

A tecnologia tradicional agora já não parece um anacronismo, uma aberração num ambiente científico progressista. anteriormente permitia-se que muitas tradições de tecnologia ficassem inativas ou morressem devido a uma ideia arbitrária, hegemônica, de modernidade (NANDY, 2015, p.174).

Há uma esquizofrenia intelectual do pensamento atual. A linguagem hegemônica do desenvolvimento, afirmando outras linguagens que estão em outros processos do pensamento. Projetos de Hidrelétrica, mais energia, mais desenvolvimento pensados no mesmo espaço em que se existem conhecimentos milenares de vários povos indígenas. Tudo dentro de um modelo de Estado democrático que cultua o desenvolvimento. E instala-se, assim, a grande ironia, pois com o dinheiro do desenvolvimento financia pesquisas sobre os conhecimentos tradicionais.

Nandy confirma, dessa maneira, que: "a redescoberta da tecnologia tradicional veio como parte de uma procura por um sistema alternativo de valores e visões de mundo"(NANDY, 2015, p.176). Dessa forma, a pergunta que surge é: como fazer,

oficialmente, a pergunta mais irônica da história? Como fazer uma pergunta imune de se transformar em mercadoria? Como fazer uma pergunta que rasgue de vez a linguagem ocidental - filosofia, ciência, tecnologia, desenvolvimento e progresso -?

O autor indiano, sem muitos rodeios, expõe a necessidade de um sistema alternativo: há sistemas que ainda resistem em muitos espaços do planeta. Basta ler com atenção autores produzidos de espaços desenvolvidos para perceber a dificuldade de abandonar a linguagem do esclarecimento ocidental; o máximo que chegam é à constatação óbvia de que o esclarecimento ao extremo destrói todas as diversidades de conhecimento existente.

O interessante é que, mesmo no silêncio, muitas sociedades ainda sobrevivem de forma concreta longe dos olhos do mercado globalizado, desenvolvido e dos discursos sobre o meio ambiente. Nandy comenta:

Em muitas sociedades, como a Índia, o setor moderno em sua totalidade produz menos energia (eletricidade, vapor, petróleo e energia nuclear em conjunto do que a produzida pelo setor tradicional (carvão, madeira, esterco e energia animal)" ... na maioria das sociedades tradicionais continua sendo o substrato tecnológico básico, atendendo até três quartos da população (NANDY, 2015, p.178).

Atualmente existe um leque muito amplo de pesquisas antropológicas que reconhecem a diversidade cultural como instrumento que propõe novas formas de pensar, novos modelos para responder à crise do modelo ocidental. Dessa forma enormes quantidades de produção preenchem o mercado editorial e roteiros cinematográficos. Existem muitos candidatos a porta-vozes das culturas não oficializadas. Nandy (2015) assim se posiciona a respeito desses antropólogos:

Após certo período de tempo, a voz do antropólogo pode até mesmo se tornar a voz oficial, audível, de uma cultura protestando contra todas as invasões sofridas, e essa voz pode marginalizar ou silenciar as versões nativas 'não oficiais'. Não cultas (NANDY, 2015, p.208).

As vítimas têm uma língua para expressar sua resistência. Talvez o desenrolar deste texto, as obras citadas, as imagens e as nossas experiências enquanto amazônidas anunciam o exercício de busca de uma linguagem, de um método ou de outra coisa ainda inominável. Também temos que admitir que esse exercício apenas pode afirmar o inevitável desenvolvimento. A crítica ao desenvolvimento pode ser a outra face do desenvolvimento. Assim, nos perguntamos: que crítica assumir? É possível a visão de mundo ocidental propor uma alternativa que "mexa", realmente, com a cultura do

desenvolvimento, do desenvolvimento sustentável, das empresas conscientes de seu papel histórico? Como questionar, radicalmente, a ideia de desenvolvimento se essa ideia é o sentido do mundo ocidental? Entretanto como diz Nandy (2015):

Frequentemente dizem pouco sobre a forma como o Estado- Nação moderno preside sobre os aspectos opressivos do desenvolvimento em culturas não moderno..... Não que as teorias de desenvolvimento alternativo não contenham uma crítica às principais teorias do Estado, mas a crítica raramente se estende ao conceito moderno de Estado- Nação e à forma como pela qual o sistema Global de Estado- Nação reduz todos os experimentos com desenvolvimento alternativo à condição de vozes discordantes ou esotéricas periféricas- de fato em forma e discordância ornamental, tolerando aquelas pelas quais alguém estabelece suas credenciais democráticas (NANDY, 2015, p. 221).

Esse longo fragmento deixa uma sombra de melancolia causada pelas condições de possibilidade de uma crítica radical ao desenvolvimento. Sempre a crítica não ultrapassa a barreira do meio-termo, do caminho do meio. Sem dúvida, existem críticos segundo Nandy, como Gustavo Esteva, que afirma: "O desenvolvimento fede, ele é incompatível com a justiça social, direitos humanos, autonomia e sobrevivência cultural"(ESTEVA, 1987, p. 125-152 *apud* NANDY, 20015, p. 218). E o Feijóal com vários possibilidades de pensar a crítica acaba sofrendo a violência do silêncio e fadado a desaparecer pelo determinismo do desenvolvimento que ainda é hegemônico na condução da história.

Terminar uma reflexão com essa confissão não significa confessar a derrota, mas talvez seja apresentar um método de resistência, pois o que está em jogo não é a vida de uma determinada comunidade, mas a própria humanidade. Concordamos com o indiano Nandy (2015) quanto ao esquecimento operado:

Como resultado, a voz das vítimas se tornou ainda mais muda e sua conexão com os que lutam por eles estão se enfraquecendo dia a dia. Suas tristezas e sofrimentos são representados em termos reificados, econômicos, em fóruns internacionais e em debates acadêmicos na comunidade desenvolvimentista. E, numa reversão do conceito de reificação, eles se tornam vítimas de um materialismo duro e uma forma de concretização que presumem que todas as queixas econômicas são mais reais que todas as queixas meta econômicas, acima de tudo, eles se tornam vítimas de sistemas de conhecimento modernos que tiram deles até mesmo seu direito de interpretar sua própria demanda em seus próprios termos. (NANDY, 2015, p. 226).

6 A TRAJETÓRIA DO POVO TENETEHÁRA TEMBÉ E SUA RELAÇÃO COM A COMUNIDADE DO FEIJOAL

Este capítulo apresenta uma visão panorâmica da trajetória histórica do povo Tenetehára com o propósito de deixar registrado que essa trajetória ainda tem um mapa e o que continua existindo são apenas fragmentos de um povo que foi senhor de muitos rios e, entre esses rios, está o rio Guamá onde se localiza, através do rio Caraparu, a comunidade do Feijoal. Basta perceber esse mapa e anotar essa enorme presença-ausente do povo Tembé e todas as outras presenças oprimidas e silenciadas que ainda resistem.

Para refletir sobre a trajetória dos Tenetehára - Tembe e Guajajara é necessário pensar a sua trajetória a contrapelo (BENJAMIN, 1991) no sentido de não se incorrer no risco de ser cúmplice ou funcionário da história do apagamento da memória desse poderoso povo milenar, que ainda hoje resiste e que se auto-denomina Tenetehára. O termo é composto pelo verbo/tem/("ser") mais o qualificativo /ete/ ("intenso", "verdadeiro" e substantivador/har(a) / ("aquele, o") quer dizer, enfim "o ser integro, gente verdadeira". É um designativo forte que exprime orgulho e uma posição singular: a de ser o verdadeiro povo, a encarnação perfeita da humanidade" (GOMES, 2002, p. 47).

A história dos Tenetehára, em toda a sua íntegra milenar, foi-se perdendo no choque civilizatório que se efetuou durante o processo desses quinhentos anos e que podemos denominar, também, em um abandono dos eufemismos, de "holocausto dos povos indígenas" que ainda hoje continua se processando. Incluindo que o próprio termo indígena é produto da modernidade, como foi descrito no capítulo anterior, então qualquer trabalho sobre esse povo vai fazer parte da estante de documentos que descrevem uma resistência contra esse fluxo social de apagamento, de silenciamento e da construção de uma inexistência que continua existindo por teimosia e força.

Sem dúvida de que, apesar de toda essa melancolia causada por esse evento, a chegada dos europeus à América, qualquer autor que adentre no tema, necessita de uma posição ética com relação às vítimas desse processo "civilizatório" para não incorrer no risco de ser instrumento de afirmação desse processo de barbaridade histórica.

Não cabe aqui o “charme” do autor imparcial da pesquisa para a evolução da ciência. Seguindo o fluxo de nosso pensamento, temos duas modernidades: a modernidade eurocêntrica - racista, da ciência sem a aura do mistério como pensam os povos indígenas, do estado e religião burocrática racional, a economia a serviço da destruição do meio ambiente, das tecnologias. A outra modernidade é narrada pelas vidas dos que continuam resistindo, o povo Tenetehára e todas as comunidades que resistem, ainda se reinventando com os fragmentos herdados dos rastros dos Tenetehára e, dentro dessas comunidades que margeiam seus rastros no rio Guamá, temos o Feijoal.

O povo Tenetehára é um povo que enfrentou e enfrenta a linearidade da história ensinada nos bancos de escola: Brasil colônia, regência, império, república velha e nova, ditadura e a democracia que experimentamos atualmente.

Para descrever esse breve relato sobre a trajetória histórica do povo Tenetehára, pautamo-nos nos trabalhos de Gomes (2002) e na tese de Silva (2010). Segundo os autores, baseados em Wagley e Galvão: “a primeira localização dos Tenetehára mencionada na literatura é o estado do Maranhão, precisamente a região do Pindaré (WAGLEY & GALVÃO, 1961, p. 23)”.

Toda a história dos índios Tenetehára está estreitamente ligada à história do Maranhão, o que justifica a necessidade de conhecer aspectos históricos vividos por esse povo (SILVA, 2011). Vários povos habitavam o território que hoje chamamos Maranhão e muitos povos indígenas nem suas auto-denominações conseguiu chegar até nós, porque foram exterminados. Dentre os que temos notícias à época da colonização eram: “os Tupinambás, os Barbados, os Sakamekrã, os Amanajó, os Kiê, os Uruati, os Tremembé, os Krenkateiê, os Guanaué, os Gamela, os Pobzé, os Kapiokrã e os outros extintos (Wagley & Galvão, 1961, pág. 23; Zanoni e Mirtes, 1988, pág. 37, Gomes, 2002, pág. 107). Dentre os sobreviventes estão os Tenetehára, os Canelas, os Krikati e os Gavião (ZANONI E MIRTES, 1988, p. 37, SILVA, 2011, p. 1120).

O povo Tenetehára compreende, atualmente, duas etnias do norte/nordeste do Brasil: os índios Tembê e Guajajára. A separação entre os Tembê e Guajajára pode ter ocorrido há mais de 150 anos conforme Nimuendaju (1915).

O violento processo de colonização permitiu a sobrevivência apenas dos Tenetehára, dos Canela, Krikati, e dos Gavião (ZANONI E MIRTES, 1988, p. 37, *apud*

SILVA, 2010, p.). Segundo a estatística de Zanoni, Mirtes, 1988, durante a colonização sobreviviam 250.000 índios, que depois diminuiu para 12.000 e, a partir de 1997, houve um aumento de 14000 índios.

A forma de organização dos Tenetehára talvez explique essa enorme capacidade de resistência dentro do processo de contato. Na metade do séc. XIX aconteceu a migração dos Tenetehára e estes se dividiram em uma migração que vai do Gurupi, ao Capim, ao Guamá e ao Acará pequeno, atingindo até a ferrovia Belém-Bragança. Essa cartografia do povo Tenetehára, que pelo Guamá, é conhecido como Tembé, firma a importância desse povo para o desenvolvimento de Belém. Diante das peças encontradas no rio Caraparu, as memórias da comunidade do Feijoal e o trajeto do povo Tembé pelo Guamá é muito difícil entender a região metropolitana de Belém que envolve a hidrografia em torno do Guamá e rio Caraparu sem levar em consideração essa presença do povo Tembé.

Atualmente os Tenetehara-Tembé estão divididos em dois grupos: O grupo que vive na região do alto rio Guamá, a sudeste do Pará, e o que habita às margens do rio Gurupi, na divisa dos estados do Pará e Maranhão.

Há muitos relatos confundindo o povo Tupinambá e Tenetehara, mas existem algumas diferenças entre eles que distanciam esses dois povos. Os Tenetehára mantinham aldeia com baixa densidade demográfica, um sistema político menos centralizado e também não cultivavam o canibalismo. Tais características marcavam a diferença entre Tupinambá e Tenetehára. Segundo Gomes, além da ausência dos rituais canibalistas, os Tenetehára tinham uma população menos numerosa e, em geral, ficava restrita a uma região mais ou menos delimitada. Seu sistema de organização política caracterizava-se por aldeias autônomas, com lideranças localizadas, o que não lhes permitia grande coesão política, o oposto dos Tupinamba (Gomes, 2002).

Um outro ponto importante a salientar é sobre o termo Tenetehára. Esse termo diferenciava-se das línguas mais próximas como a dos Guajá e dos Ka'apor. Frente a essa questão, Gomes (2002) assume a hipótese de que o termo Tenetehára teria surgido pela primeira vez em virtude de um momento histórico determinado para a integridade dos Tenetehára, caracterizado por intensidade interativa, política e cultural com outros povos. Na análise do autor, o termo teria surgido num momento da história dos

Tenetehára em que, “sem determinação, o seu destino estaria perigosamente entrelaçado a outros destinos e fugiria do seu controle. (GOMES, 2002, p. 51)”.

De todos os lados o povo Tenetehára estava cercado. E cada cerco detinha um poder muito forte de destruir sua cultura. De um lado, os jesuítas com sua máquina de fazer cristãos; mais adiante os apresadores que se embrenhavam nas matas no intuito de aprisionar índios para a mão de obra escrava; e, do outro, a integração com o Estado moderno português e a luta de outros estados que também se encaminhavam para a modernidade - o francês, o inglês e outros.

Diante dessa dinâmica histórica, Gomes (2002, p. 112) propõe uma leitura da história dos Tenetehára com a própria história da colonização. A) Formação das relações interétnicas (1615- 1759) assim se subdivide: Fase da escravidão- 1616- 1652. Fase da servidão- 1653- 1750. B) libertação e transição(1760-1840). C) Clientalismo e política indigenista imperial (1840-1889). D) Transição Republica e Rebelião do Alto Alegre (1890-1970). E) política indigenista do séc. XX. S.P.I/FUNAI-1910-1985(GOMES, 2020, p. 131).

Em 1616 a ilha de São Luís, com sua área de 202 Km, tinha 27 aldeias de índios Tupinambás que se ligavam entre si por caminhos pelo curso do rio Anil. (GOMES, 2002, p. 105). Gomes observa que os registros de que se tem notícia mostra os Tenetehára no Maranhão, surgindo no cenário histórico antes da presença dos portugueses nesse Estado. Sabe-se de sua existência na época em que os franceses iniciam a exploração do interior do Maranhão.

Depois de instalados na ilha de São Luís, em 1613, os franceses resolveram enviar expedições de reconhecimento pelos rios de toda a região do Maranhão. Por essa época, uma pequena tropa comandada pelo senhor Du prat, subindo o rio Pindaré, encontrou um povo de fala Tupi. Uma notícia semelhante é dada pelo senhor de Pisieux, ao padre Claude D'abevielle, então na França, de que havia uma grande nação moradora do Rio Pindaré que teria vontade de se tornar Cristã. O Senhor de la Ravardière repete essa informação aos portugueses ao passar o domínio da colônia a estes. Wagley & Galvão pensam que esta nação corresponderia à dos índios Tenetehára (WAGLEY E GALVÃO, *apud* SILVA, p.1946).

Os universos Maranhão e Pará estão intimamente ligados à história do povo Tenetehára. Sabe-se que, em 1616, esses espaços passaram a compor um só Estado. A organização e decisão política acompanhavam a dinâmica da modernidade em relação à economia: “Enquanto durou o período colonial, as cidades de Belém e São Luís tinham suas próprias câmaras (MARQUES, 1970 *apud* Gomes, 2002 p. 122)”.

Seguindo a reflexão de um historiador maranhense do séc. XIX, João Lisboa, essas cidades tinham as seguintes atribuições: A) a de fixar os preços dos trabalhos artesanais, da carne, sal, farinha de mandioca, garapa, tecidos, e fios de algodão, medicamentos e produtos trazidos de Portugal. B) firmar salários para os índios e trabalhadores livres. C) receber taxas, organizar o recrutamento da mão-de-obra indígena, proceder a fiscalização das missões, e declarar guerra ou paz a uma tribo indígena. D) fundar povoados e postos avançados para o controle de Portugal (Marques, 1970, p. 168).

Essa forma de administração durou todo o período em que o Brasil foi controlado por Portugal, mesmo quando o estado foi dividido. A história da presença portuguesa no Maranhão e Pará é a história do processo de ausência e apagamento de memória do povo Tupinambá. O povo Tupinambá tinha uma experimentação muito forte entre a ilha de São Luís e Belém. Todos os territórios entre esses dois pólos são marcados por essa presença. Sem dúvida de que a máquina moderna, como até hoje, era composta também pelos holandeses, ingleses, e irlandeses e não hesitava em exterminar. Como resultado 500.000 pessoas foram pessoas mortas e cativas conforme Barredo (BARREDO, 1718-1722-*apud* GOMES, 2002, pág. 123). Por esses números é possível intuir o tamanho da resistência dos povos indígenas a essa máquina de extermínio.

Muitos indígenas não são nem lembrados, mas essa estrondosa destruição da presença indígena na região, incide na ausência incomodamente presente. Em nosso caso, a comunidade do Feijoal de Santa Izabel do Pará que ainda deixa vazar resquícios de pedaços de memória do povo Tembé com sua cultura que ainda sobrevive no cotidiano da comunidade. Dessa forma não podemos compreender a modernidade que foi imposta pela colonização no Pará e Maranhão sem a contribuição dos povos indígenas.

Conforme Gomes (2002, p. 127), a sociedade se erguia e se sustentava com a força do trabalho de cerca de sete mil índios escravos e quatorze mil índios livres que

viviam em cerca de quarenta aldeias sujeitadas aos portugueses. Esse período, que foi até o ano de 1640, trouxe como resultado, não só o estabelecimento político do Estado do Maranhão e Grão-Pará, mas também a configuração de sua sociedade e cultura, que iria se manter pelos 120 anos seguintes, até que se desenvolvesse uma nova economia a partir da entrada de novos produtos de exportação, especialmente a do trabalho africano.

Dentro do processo de colonização desse território que corresponde ao Maranhão e ao Grão Pará é importante salientar a presença dos jesuítas. Os jesuítas detinham o poder temporal e espiritual sobre as reduções formadas por povos indígenas. Além de fortalecer a igreja em números de fiéis, fortalecia-se, também, economicamente a ponto de preocupar o próprio estado português. O resultado dessa preocupação desencadeou na expulsão dos mesmos como nos diz Zanonni (1999):

Em junho de 1755 a retirada do poder temporal dos Jesuítas com a expulsão destes em 1758 e retirada definitiva em 1759. A expulsão dos Jesuítas e a declaração de liberdade indígena coloca os índios diante de uma situação: uma vez que se sentiram livres do controle dos jesuítas, os índios Tenetehára retornaram sua economia de subsistência, retomaram suas formas de organização social, política e cultural e voltaram para as matas fugindo, assim, do contato com a população colonial (ZANONNI, 1999, p. 414, *apud* SILVA, 2010).

Essa “liberdade” do povo Tenetehára os levou ao embrenhamento nas matas e, até o século XIX, não se teve mais notícias dos índios Tenetehára na literatura disponível. Como viviam no interior e tinham suas populações espalhadas entre diversas aldeias, eles não sofreram o primeiro impacto da civilização ocidental (ZANONNI, 1999, p. 44 *apud* SILVA, 2010). Compreendemos como civilização ocidental, os processos que levam à modernidade.

O aperfeiçoamento do Estado via revolução Francesa, a economia com a revolução industrial e a ciência com os princípios newtonianos, influenciaram as decisões políticas sobre a causa indígena. Em outras palavras, uma visão de mundo eurocêntrica - Inglaterra, Holanda, França, Irlanda e os acúmulos históricos dos portugueses no processo de colonização - Como percebemos, os Tenetehára em suas estratégias de migração, organização política e adaptação criaram um poderoso sistema de resistência dentro desse espaço que atravessava Belém-São Luís.

Nas palavras de Wagley e Galvão (1950, p. 146, *apud* Gomes, 2002): “há pelo menos, quatro razões fundamentais pelos quais os Tenetehára conseguiram sobreviver a tantas dificuldades: A) habitaram uma zona de difícil acesso. B) por não constituírem

uma nação tão numerosa, não constituía atrativo para a investida dos portugueses em busca de escravos. C) os jesuítas tomaram interesses pelos Tenetehára e estes respondem nem com rivalidade ou aversão, de modo que ficaram protegidos das expedições de cativeiros. D) o território habitado pelos Tenetehára não era adequado para o sistema de fazendas implantadas pelos portugueses- Essa confluência permitiu a sobrevivência dos índios Tenetehára”.

A presença indígena dentro do contexto da história de nossa região (Maranhão e Pará) é complexa. Devemos entender duas linhas: uma, que é a máquina de destruição efetivada pelo processo de colonização, e a outra, a resistência. E as duas forças processam esse modelo histórico que chamamos de modernização ou civilização ocidental. O processo de modernização se dinamiza em uma apropriação dessas resistências.

O povo Tenetehára, ao mesmo tempo que resiste, vai-se apropriando da vida moderna e reelaborando uma visão de mundo, ao contrário do povo Tupinambá que foi até a dizimação em confronto com essa civilização ocidental que tem como princípio a destruição de outras formas de perceber o mundo. Não podemos deixar de notar que a história da colonização acompanhava as mudanças no processo de modernidade - iluminismo, revolução francesa e revolução industrial - e que, por sua vez, ia mudando sua relação de poder com os povos indígenas. É nesse período que nascem as políticas indigenistas em que o próprio estado abre espaço para os sobreviventes do holocausto da colonização.

Sem dúvida que aqui não é possível esgotar o tema, visto o limite da panorâmica de apresentar a complexa trajetória de resistência do povo Tenetehára que se dividiu em dois grupos, os Tembé e os Guajajara. O período imperial permitiu uma relação econômica entre os Tenetehára e a sociedade regional: “Os brasileiros negociavam com os Tenetehára de uma posição dominante, com base em sua superioridade política e econômica. Esse relacionamento caracterizou a convivência entre os Tenetehára e a sociedade regional durante o séc. XIX e, a rigor, pelos anos seguintes até nossos dias posto em prática pelas políticas indigenista do império e da República (Gomes, 2002, p. 210 *apud* SILVA, 2010, p.150)”.

Durante o período da República surge o S.P.I, o Serviço de Proteção ao Índio. Os Tembé-Tenetehára enfrentaram e enfrentam uma luta ambígua dentro do Estado

brasileiro. O Estado que se projeta para o capitalismo, o lucro, a destruição ambiental, a destruição de povos indígenas e, ao mesmo tempo, a missão de proteger os povos indígenas como essenciais ao processo civilizatório. “Os Tembê-Tenetehára enfrentaram luta semelhante, a reserva indígena do Alto rio Guamá foi criada pelo decreto 307 de 21.03.1945 na gestão de Joaquim Magalhães Barata, interventor Federal na época (Sales, 1999, p. 16 *apud* Silva, 2010).

A história dos índios Tenetehára é, notadamente, uma história de resistência. Sobrevivem a 400 anos de contato forçado com não índios, que os levou a vivenciar circunstâncias adversas que poderia ter levado à sua destruição total. Surtos epidêmicos e diferentes políticas contrárias à sua integridade física e cultural, entre outros. Ao longo de mais de 400 anos de relacionamento interétnico, os Tenetehára têm contrariado o prognóstico de sua dizimação. E essa rede de resistência continua funcionando em comunidades onde não mais existe a sua presença física, como é o caso da comunidade do Feijoal que ainda resiste conservando seus rastros.

A espiritualidade, a sabedoria e a resistência do povo Tembê, no Feijoal, ainda orbita no cotidiano da vida dos caboclos na comunidade do Feijoal em Santa Izabel do Pará e em outras comunidades do Guamá onde ainda não foram catalogados os rastros de sua presença. Em cada espaço entre os Estados do Maranhão e Pará há uma história não contada, que ainda espera ser contada, catalogada, pesquisada.

Não sabemos se são mil anos, cinco mil ou dez mil. História de povos que conviviam em uma diversidade de línguas e um aprofundamento cultural latente existindo na natureza exuberante da Amazônia em seus rios, espiritualidades, vegetação, animais e terra. Talvez os métodos de apreender sejam insuficientes ou apenas ajudem a aprofundar essa ausência que é, assustadoramente, presente na vida de quem viveu vários períodos dentro dessa região da comunidade do Feijoal que é, sem dúvida, apenas um fragmento territorial que indica a presença épica de uma estrutura que foi reduzida a pedaços invisíveis, mas cuja aproximação termina por dizer muito sobre a sociedade atual.

A cidade de Santa Izabel do Pará acompanha o fluxo da modernidade, enquanto presença que reproduz a linguagem do desenvolvimento, da evolução e da ideia hegemônica que orbita em nossa formação, em nosso imaginário de um dia nos

tornarmos Portugal, França, Inglaterra ou E.U.A. Nunca se pensa que um dia possamos vir a ser Tenetehára.

Santa Izabel é atravessada pelo Rio Caraparu que cai no caudaloso Guamá. A cidade foi cruzada pela ferrovia Belém-Bragança e, finalmente, pela Br. 316. Esses enunciados nos põem frente a frente com os povos que aqui habitavam. É só ir até a comunidade e anotar os vários caminhos que cruzavam a mata, os pontos do rio Caraparu e toda a ideia de Guamá é apartada completamente da forma como se concebe a modernidade que se baseia na ciência, na racionalidade, no mercado e no capitalismo.

Ao mesmo tempo, a tradição indígena produz uma recepção de modernidade, que percebemos na forma de resistência. É difícil pensar a modernidade sem a inteligência, a sabedoria da recepção e a reação que os povos “originais” dessa região emanaram. Cada relação desses povos, provocados pela história do contato com os não índios promove uma compreensão mais profunda da modernidade. A ideia de uma modernidade eurocêntrica que se quer homogeneizar em todo o globo, só pode existir, de fato, como abstração promotora de poder enquanto negação dos produtos epistêmicos, econômicos, ecológicos, políticos, entre outros, produzidos pelas vítimas desse processo: vítimas indígenas, caboclas, negras que processam, no fundo, uma modernidade com muito mais futuro para o destino da humanidade. O povo Tenetehára, sem exagero ou qualquer romantismo barato, não pode ser apenas um objeto de estudo de linguística ou antropologia que contribui para o acúmulo infinito do conhecimento científico, mas como modelo possível de uma sociedade verdadeiramente sustentável.

7 ÍNDIOS TEMBÉ, COMUNIDADE DO FEIJOAL, COMUNIDADES RIBEIRINHAS DA AMAZÔNIA E RECEPÇÃO DA MODERNIDADE:

7.1 A PRESENÇA AUSENTE DOS ÍNDIOS TEMBÉ NA COMUNIDADE DO FEIJOAL

O propósito deste capítulo, o último do trabalho, é apresentar, ainda que de forma não exaustiva, a presença ausente dos índios Tembé por meio das falas dos próprios sujeitos da pesquisa. Essa presença ausente se manifesta por meio de um conjunto de conhecimentos integrados entre si que vão desde a agricultura, a pescaria, a alimentação, o imaginário fantástico, a medicina até a cerâmica, entre outros, e que ainda estão vivos em práticas atuais da comunidade ou na memória dos moradores.

Reiteramos que, conforme o título deste trabalho anuncia - A ausência da presença do povo Tembé na comunidade Feijoal em Santa Izabel do Pará: uma abertura para o pensamento das comunidades oprimidas no processo da história da modernidade – o propósito de apresentarmos esse conjunto de conhecimentos, aqui neste capítulo, não é o fim último deste trabalho. A apresentação desse conjunto de conhecimentos visa mostrar como a ausência do povo Tembé, na verdade, ainda é bem presente e tem sustentado as práticas culturais dos moradores do Feijoal até os dias de hoje.

Conforme já esclarecido na introdução deste trabalho, nossa proposta não é elencar um conjunto de evidências que provem a presença do povo Tembé na comunidade do Feijoal. Tratamos a presença do povo Tembé na comunidade como tal, considerando a fala dos moradores que mencionam, como algo bastante natural, o fato de terem os índios Tembé habitado o espaço do Feijoal; tão natural quanto o é o fato de o rio Caraparu desaguar no Guamá. Apresentamos a presença do povo Tembé na comunidade ancorando-nos nas evidências apresentadas pelos moradores que as mencionam sem a pretensão ou tentativa de comprovar a presença desses índios no local, uma vez que, para eles, é suficiente o testemunho de seus trisavós, bisavós e avós que narravam, de modo muito natural, o legado deixado por esse grupo indígena aos moradores do Feijoal. Mesmo depois de muitos anos, o povo indígena mencionado pelos moradores não é o Tupinambá, o Ka'apór, o Guajá etc. Mencionam, com bastante especificidade, que o espaço do Feijoal foi habitado pelos índios Tembé. E este testemunho é por nós considerado aqui neste trabalho.

Sem dúvida que as falas dos sujeitos desta pesquisa remontam uma memória muita extensa que vem desde os primeiros contatos dentro desse território até os dias atuais, mas os limites de faixa etária de cada um desses sujeitos - 90, 70, 50, 34, 25, 80 anos - deixam mais evidente o período dos anos 70 até os dias atuais. E sustentamos a memória dos sujeitos dessa pesquisa como base para a afirmação dessa presença ausente que acompanha todo o processo desse trabalho.

Outro ponto a ressaltar ou até mesmo a afirmar, é que essa presença ausente dos índios Tembé na comunidade do Feijoal é uma sombra da presença em que a própria presença se nutriu e continua se nutrindo desse fluxo. Podemos chamar, com cuidado, essa “estrutura ausente montada” de conceitos, teorias, epistemologias e categorias ou simplesmente ignorar essas terminologias e denominar simplesmente de “estruturas ausentes” criadas em torno do fluxo dos rios Guamá e Caraparu.

Assim, o que apresentamos, neste capítulo, são conhecimentos integrados que acompanham uma “estrutura ausente”. Poderíamos tratar separadamente cada uma desses áreas de conhecimento – o que é uma tarefa claramente possível - mas fizemos uma opção de tratá-los integradamente, considerando que esses conhecimentos estão interligados. Não achamos coerente, neste trabalho, compartimentar os conhecimentos como aprendemos em nossas tradições como se fossem realidades estanques e independentes. A pesca, a caça, os astros, os mitos, a ciência, a fauna, a vegetação, o rio, a arte e a memória fazem parte de um todo. Assim, esta opção de tratamento integrado desses conhecimentos tenta ser coerente com a proposta que vimos fazendo desde o princípio.

A comunidade de Feijoal foi constituída de pessoas ligadas por laços de parentesco de modo que, basicamente, foi uma única família que a formou. Os demais foram os agregados que juntaram-se em razão de uniões de casamento. Essa formação familiar tem alguma correspondência com o modo de organização dos índios Tenetehára. Segundo Wagley e Galvão:

A unidade mais importante na estrutura social Tenetehára é a família extensa, constituída por um número de família simples, reunida por laços de parentesco. É mais importante que a família biológica (homem, esposa e filhos) porque além de constituir a base da produção econômica é mais estável e subsiste ao rompimento das famílias simples o que garante maior segurança ao indivíduo [...] a família extensa é baseada no controle de um homem sobre um número de filhas. (WAGLEY E GALVÃO, 1961, p. 39)

Atualmente, a formação da comunidade sofreu pouquíssimas alterações. Ainda hoje a comunidade é oriunda de, basicamente, uma família, além dos que se agregam em virtude dos casamentos, ou dos que adquirem alguma propriedade no lugar. Mas há uma extensa relação de parentesco em que, de algum modo, mesmo remotamente, quase todos estão ligados à mesma família-base.

Observando-se o tipo de alimentação dos moradores da comunidade, é possível notar que ainda há a memória de uma alimentação que dependia, principalmente, de quatro práticas principais: a pesca, a caça, a produção da farinha e a coleta de víveres na mata. A proteína animal era adquirida por meio da pesca e da caça como o era com a maioria dos povos indígenas, os Tenetehára, por exemplo conforme se encontra em Wagley e Galvão (1961, apud CHAVES, 2016):

Da atividade da caça e da pesca é que chegava à mesa Tenetehára a proteína animal, representada pelas carnes vermelhas e pelas carnes brancas de peixes e certas aves (CHAVES, 2016, p. 34).

Nas memórias recentes de Ana do Socorro, colaboradora da pesquisa isso se confirma:

Chegava a boca da noite, papai dizia: espera aí, vou já buscar a janta. Ia pescar no Caraparu. Não demorava muito ele chegava com um monte de jeju, cará, jandiá, sarapó... era uma festa... minha mãe na hora enrolava em uma folha de bananeira do igapó com pimenta, botava pra assar. Ela chamava de poqueca.

O prato denominado “poqueca”, variante de “moqueca” e o modo de prepará-lo usando folhas de bananeira, conforme mencionado por Ana do Socorro, é registrado em obras de natureza lexicográfica sobre o Tupí, conforme se pode constatar em Veríssimo (1887), Gonçalves Dias (1858) e Bueno (2013):

Moqueca - guizado de peixe que se serve envolto em folhas em geral de bananeira (musa) ou da pacóva sosóroca; qualquer manjar envolto em folhas. Diz-se também poqueca. De poqué – mboqué. Embrulhar. Vem nos Diccs. (VERÍSSIMO, 1887, p. 336);

Moqueca: Melhor poqueca, embrulho. – hoje significa um guizado de peixe. Na f rase vulgar – estar de moqueca – é estar de pé dormente, sem se importar de cousa alguma. (DIAS, 1858, p. 484)

Moqueca – s.f. Peixe temperado, enrolado em folha de bananeira e posto a assar na brasa. (BUENO, 2013, p. 233).

O alimento conseguido por meio da pesca era uma prática bastante usada por muitos grupos indígenas da Amazônia, sobretudo os que se fixavam próximos aos rios, como é o caso dos antigos Tenetehára conforme Wagley e Galvão (1961):

Os Tenetehára se reúnem em grupos e caçam o peixe por todos os meios possíveis, facões, redes, cacetes, peneiras e paris. Nessa época é também comum o uso da corda, uma corda estendida entre as duas margens do rio, suportando 10 a 20 anzóis mergulhados à meia-água. (WAGLEY; GALVÃO, 1961, p. 66-67).

A atividade da pesca ainda hoje é realizada pelos Tembé do Gurupi conforme Chaves (2016) em pesquisa realizada na aldeia Tekohaw:

Vale ressaltar que a aldeia Teko-haw ainda apresenta características de seus antepassados Tenetehára, evidenciadas nas práticas tradicionais como a **caça**, a **pesca** e a agricultura da **mandioca** que são considerados a base alimentar dos Tembé. A **caça** e a **pesca** principalmente no período não chuvoso. (CHAVES, 2016, p. 49)

Mais adiante, Socorro, que, segundo ela, acostumou-se com os outros lhe chamarem de “índia”, salienta que era na base do coletivismo o trabalho da pesca, caça, roçado ou coleta de frutos. Segundo ela:

Cada um de nós tinha um paneiro de coletar uxi, castanha, taperebá. Cada um tinha um tipiti, uma peneira, um remo e uma árvore. A coleta de fruto era reunida e levada para vender no Porto da Palha e, com esse dinheiro, papai trazia de lá o que a gente necessitava.

Nota-se que, além do trabalho coletivo, a partilha dos víveres, marca das atividades desenvolvidas pelos indígenas, foi experimentada pelos moradores da comunidade do Feijoal conforme se percebe nas palavras de Socorro: *quando alguém matava uma caça, a caça era repartida com toda a comunidade*”.

Além da pesca e da caça, a produção da farinha também era uma atividade desenvolvida tanto para o consumo alimentar da família quanto para fins comerciais.

Havia todo um conjunto de saberes em torno da produção da farinha. O irmão de Socorro, Ednelson, discorre sobre como eles procediam para deixar a farinha quentinha até chegar ao Porto da Palha em Belém:

Era um paneiro forrado com folha de sororoca e amarrado com cipó títica, podia jogar na água que não afundava. Aconteceu um dia um naufrágio do barco cheio de farinha no meio do Guamazão e o que salvou meus parentes foi eles se agarrarem nos paneiro. O paneiro não afunda de jeito nenhum”.

A experiência da comunidade era a de um tempo em que o curso da natureza indicava os rumos que as práticas do cotidiano deveriam seguir. E, segundo Ednelson:

Havia tempo pra tudo: tempo da pupunha, do milho, da jaca; havia o tempo do rio, da traíra, do jacundá, do cará, do jejum, do rio cheio, da maré, do rio seco”. Ednelson puxa ainda mais sua memória: “Tínhamos o jambú, a chicória, maxixe, caruru, cara, batata-doce, a mandicoera, vinagreira, favaca.

E continua descrevendo a alimentação no Feijoal: “

O leite de massaranduba a gente tomava no café durante maio e junho... os outros meses o leite estava envenenado; toda a comunidade se reunia para apanhar açaí do igapó e todos bebiam, era uma alegria só.

No meio dessas memórias Ednelson faz uma reflexão: *aquí a década de 80 e 90 era o meu paraíso... nós tinha o açaí, patuá, buriti, uxi, bacaba, porco, galinha e caça, catitu, paca, tatu, arancuã, leite de massaranduba, peixe, jaca e assim...*

Nas falas dos colaboradores da pesquisa confirma-se uma prática alimentar completamente ligada à pesca, à caça e à coleta de víveres nas matas. Esse modo de se alimentar e de garantir a subsistência está baseado num conjunto de conhecimentos de quem desenvolveu intimidade com a natureza circundante como as matas, os rios, os peixes, as árvores etc ao ponto de se organizar e criar uma agenda de vida em consonância com a dinâmica da natureza. Esse modo de viver tem plena ressonância com os modos como os povos indígenas da Amazônia faziam para garantir o sustento.

Além dos modos de se alimentar, os moradores da comunidade de Feijoal também agregam amplo e detalhado conhecimento acerca do território e da hidrografia da região. Ao explicarem as formas de se deslocarem, expressam esse conhecimento. O tio de Edinelson, o Sr. Vandoca, entra na conversa e fala:

Nasci e me criei aqui. Tudo era pelo rio e pelos caminhos. Cansei de ir de reboque pra Belém cheio de carvão, pupunha, castanha, farinha... era três dias de viagem, a gente ia de acordo com a maré, só na vazante, e a volta era na maré enchendo, aqui era cheio de porto: porto do Santos, Augusto, do Pupunha, era muito reboque que ganhava o Guamá.

E por terra Vandoca citou os caminhos, demonstrando um profundo e detalhado conhecimento de como se locomover, por terra, no território: *Aqui ninguém se perdia, até de noite a gente conhecia os caminhos, caminho da mata, caminho do rio, do pupunha, caminhos dos Sena, era pra todo lugar.*

Ainda sobre o conhecimento da hidrografia da região, mestre Natito é um bom exemplo. Do alto de seus oitenta e dois anos de idade, sentado ao lado de São Benedito, Nossa Senhora de Nazaré e se declarando simpatizante da Assembléia de Deus, parece uma figura mitológica da mesma proporção da mitologia greco-romana, com uma diferença: vivo em carne e osso, à beira do rio Caraparu. E o mais importante: toda a sua história tem a sua participação: *Se eu tiver mentindo, não quero nem ser julgado por Deus!*. Essa frase serve para marcar o valor de verdade de suas narrativas.

Natito demonstra uma profunda compreensão da hidrografia que dava sentido ao fluxo do rio Caraparu que atravessa a comunidade do Feijoal. *O rio Caraparu e o Guamá... era muitos barcos - tudo era pelo rio". Em seguida descreve que havia uma vida no trajeto de Feijoal até chegar ao Porto da palha: Começa no Tacajós, depois Caraparu-Mirim, Taiassuí, Uriboça, Água Preta, Tucunduba e Porto da Palha.*

De acordo com Natito, havia gente do Marajó, de Abaeté e de Igarapé- Miri que se relacionava diariamente com o Porto da Palha. Todos os dias embarcações de comerciantes paravam à beira do Caraparu, de Feijoal vendendo caranguejo, peixe salgado, fresco, criano uma verdadeira ligação com outras cidades. Natito descreve,

assim, suas navegadas para o Marajó: *Pra navegar pro Marajó tem que ser homi, a maresia é braba! Um tempo meu tio tava com o barco cheio de farinha e a maresia fa fa fa!!! batendo forte e o irmão dele disse: joga a farinha no rio pra aliviar o barco, não jogou e perdeu a carga e a vida.*

A importância dos rios para a circulação de produtos na região pode ser conferida em um texto de 1839 de Baena (2014), o qual confirma essas memórias de Natito sobre a importância dos rios e igarapés para a região:

A circulação dos produtos do trabalho dos homens, que em muitos países não é animada de facilidade em razão de boas estradas, de canais e rios navegáveis, está inteiramente desassombrada na província do Pará de todos os empecos; pois que sendo ela uma região no qual as estradas e caminhos são os rios e igarapés, é por eles que se tem feito as comunicações interiores, e se farão leis do ordenador do universo; portanto aos moradores da província subsidiados por esta afortunada qualidade topográfica e pela fertilidade e variedade das produções do seu terreno, podem constituir e entreter um comércio de magna importância”(BAENA, 2014, p. 169).

Mestre Natito também demonstra conhecimento de navegação e dos astros:

O princípio da minha vida foi feito aqui. Era uma maré de vazante pra chegar na buca do caraparu e tava enchendo e quando vazava a gente seguia. Cheguei fazer viagem daqui pra Belém, só eu e Deus. A estrela d'alva saía quatro horas, era aquela luminação, a bicha tava bonitona! O cruzeiro do sul tem hora certa, ela sai assim: seis estrelas, três pra cá, três pra lá. Sai de noite e trabalha de dia.

Continua Mestre Natito: *A maresia é conforme o vento, as vivas ela cresce. Quando o vento vem do Marajó, chove, quando é o contrário, a chuva cai lá.*

Sobre a pororoca, chamada de “águas vivas” por Natito, assim expõe: *São três cabeças: uma bate em janeiro, fraquinha, outra em fevereiro e vem a grande, é março e abril. As águas vivas vêm na lua cheia.*

Mostra a relação entre os astros e a dinâmica das águas: *Tudu, meu filho, influencia da lua. A maré é guiada pela lua, seis horas ela vaza e seis horas ela enche.*

Mestre Natito revela outros conhecimentos relacionados aos rios. Fala sobre os seringais na beira do rio Guamá. Aos 12 anos Natito trabalhou na Pirelli. *Aparecia muito remorço em Guajará-mirim, a ponta negra o lugar mais respeitado. Digo isso porque trabalhei pra Pirelli com doze anos de idade.*

E nessa última informação de Natito, cabem importantes considerações. A Pirelli foi uma empresa fundada com o nome de G.B. PIRELLI & C. no dia 28 de janeiro de 1872 na cidade de Milão por Giovanni Battista Pirelli, que fabricava itens de borracha proveniente da Índia, como placas, correias e mangueiras, produzindo, posteriormente, o famoso pneu PIRELLI. A empresa instalou-se no Brasil em 1929 e, na década de 1940, a empresa recebeu como doação do governo do estado do Pará uma concessão de 7.300 ha ao longo do rio Guamá, estendendo-se até o igarapé Uriboquinha. Depois a Pirelli juntou-se à Companhia Industrial Brasileira, originando a Guamá Agro-Industrial S/A. Tais informações estão disponíveis na wikipedia e no Blog de Adrielson Furtado Abacatal: Terras de Herança, matéria informada em 23 de janeiro de 2011.

Saber que a Pirelli foi uma empresa instalada no estado do Pará, localizada no que atualmente se conhece como Colônia Agrícola Abacatal, é importante no sentido de que assevera a veracidade das informações advindas da memória do Sr. Natito. Sabe-se que, após a abertura da estrada de ferro de Bragança, as formas de trânsito dos moradores foram modificadas, pois os deslocamentos que antes eram feitos via rio Guamá até chegar aos portos da capital, de 1910 a 1956, utilizando a rota pelo Uriboquinha para chegar a Marituba e a Belém, depois da referida estrada de Ferro, não foi mais possível continuar. (<http://adrielsonfurtado.blogspot.com.br/>)

Até o fim da década de 70 essa estrutura era hegemônica no Feijoal. O contato com a PA 140 e com a Br. 316 era esporádico. É bom ressaltar que a cidade de Santa Izabel do Pará é marcada pela ferrovia Belém-Bragança (1824-1966), pela Br. 316 (1955) e pelo rio Guamá. A comunidade do Feijoal era estruturada pelas vias do rio Guamá e pelos caminhos ou varadouros.

Seguindo a compreensão de Ribeiro (2014), como foi dito anteriormente, esse território foi palco de 5 processos de colonização e, desses 5, o Estado financiou um alinhamento com a ordem mundial histórica de cada tempo e a ideia sobre a Amazônia

excludente da presença indígena ou, mais adiante, com a exclusão do que foi denominado de caboclo ribeirinho:

Santa Izabel, vale salientar que, por sua aproximação da capital Belém, tornou-se palco de cinco colonizações. Dentro dessas colonizações, foram feitas misturas de europeus com povos indígenas e povos africanos. A primeira foi feita pelo rio Guamá e seus afluentes: Uriboca, Marituba, Taiassui, Caraparu, Itá, e Maguary; a segunda, a partir de 1875, pela estrada de ferro Belém- Bragança; a terceira, a partir de 1955, pelo núcleo colonial do Guamá, Glebas Tacajós e Pernambuco; a quarta, pelo desenvolvimentismo dos militares; e a quinta pelo neoliberalismo da década de 90 e a conclusão dos ramais que ligavam o Feijoa à PA. 140 e a Br.316. (RIBEIRO, 2014, p. 10).

Como é possível perceber, o estado brasileiro estabelecia a colonização do espaço de Santa Izabel do Pará com o intuito de abastecer de produtos – agrícolas, entre outros - a capital Belém-Pará. Isso promoveu a entrada de estrangeiros – americanos, ingleses, franceses, espanhóis, portugueses, turcos. Essa constatação se evidencia a partir da construção da Ferrovia Belém-Bragança em 1875. E, por último, o financiamento da entrada de nordestinos, enquanto os ditos caboclos, pelas vias dos rios, já vinham cumprindo o empreendimento histórico de abastecer Belém de alimentos e saberes desde o início da colonização, sem o tratamento similar que o estado deu aos forasteiros. Os caboclos continuam resistindo até os dias atuais. Os projetos de colonização fracassaram, relativamente, mas a engenharia dos ausentes -índios, negros - acompanharam todos esses períodos como uma sombra ausente nos discursos, mas, efetivamente, construíram a história que os próprios sujeitos colaboradores desta pesquisa testemunharam e continuam testemunhando.

E essa resistência capaz de atravessar séculos, abastecendo o que denominamos de área metropolitana de Belém, é, na verdade, denominada de conhecimentos tradicionais, embora saibamos que esses conhecimentos fazem parte de estruturas milenares de conhecimento do rio, da floresta, da terra, dos bichos, dos astros e de toda uma espiritualidade da comunidade. Acompanhando as regressões afirmadas do processo de progresso que a história vem descrevendo, os discursos contemporâneos já alimentam uma outra forma de avaliar esses conhecimentos afirmados como tradicionais, subsistência, vulgar. Segundo Nandy (2015):

A tecnologia tradicional agora já não parece um anacronismo, uma aberração num ambiente científico progressista. Anteriormente permitia-se que muitas tradições da tecnologia ficassem inativas, ou morressem, devido a uma ideia arbitrária, hegemônica de modernidade (NANDY, 2015, p.174).

Mesmo com toda essa constatação, os moradores da comunidade constataam um outro resultado. Edinelson afirma: “estamos reduzidos a esse pedaço de terra, à indústria do barro, às fazendas improdutivas, à pescaria predatória no Caraparu que não respeita os tempos do peixe... estão expulsando a gente pras quebradas da cidade”.

O conhecimento da estrutura hidrográfica da região não se limitava à necessidade de deslocamento no território, mas também tinha incidência direta na prática da pesca. A pesca no Feijoal marcava uma profunda relação da comunidade com o rio Caraparu. A comunidade era uma extensão do rio e o rio, uma extensão da comunidade. Segundo Jessé: *O rio acompanhava toda a vida da comunidade, no alimento, na saúde, pra contar o tempo, pra banhar, pra levar e pra trazer tudo.* Segundo esse sujeito, havia inúmeras formas de pescar, usando a vegetação da beira do rio. *Lembro da gamela, camboa, mundarí, tapagem, jirau, gapuiar, saltador, cacuri e fisga.* Assim fala socorro: *O ígarapé secava e toda a família ia apalpando e pegando os peixes. Uma vez minha mãe apalpou um puraqué e foi rebolada lá no meio.*

A comunidade, ainda hoje, revela-se como conhecedora dos peixes da região. Jessé continua sua fala, mostrando a variedade de peixes: *só de cará: cará folha, cará tinga, cará roxo, cará pururucu, cará do lago, cará romano e cará bocão.*

Edinelson também se reporta à pescaria à noite nos meses de janeiro e fevereiro:

Janeiro era a píracema e fevereiro a gente usava o saltador, tapagem, cacuri, matapí... a gente pescava a traíra, aracu, jejum, jacundá comprido e jandiá; tinha muitos tipos de peixe, agora com a retirada do barro para a cerâmica se criou um grande buraco e enche d'água... e fugiu de criatório tucunaré e vazou pro rio Caraparu e tá igual praga comendo os outros peixes.

E continua: *temos a pescaria de bóia feita de caraná, igual isopor e no mês de maio a gente pesca o tuí, ueua, pírapucu, jacundá.*

Outra forma de pescar era por meio do uso do cunambi e do timbó. Assim fala Socorro, baseada na própria experiência:

Folha venenosa, cunambi lava e soca no pilão e ia pro igarapé chamado Curuperá e São José e jogava o cunambi e pouco tempo os peixes ficavam bêbados e começava a pular e era outra festa pra cada um encher o panela. Ia toda a comunidade, menino, menina, pai, mãe, avô, tio, tia e ao chegar mamãe sempre preparava a poqueca. O timbó é uma raiz com o poder de matar muitos peixes, por isso a gente não usava muito.

A prática do uso desses vegetais para pescar foi empregada pelos índios da Amazônia. Referindo-se aos Tenetehára, Wagley e Galvão descreveram:

Os peixes mais comumente usados na alimentação são: piranha, surubi, curimatá, cascudo, pirapema, sarapó e jeju. Principalmente nas aldeias vizinhas de igarapés, é frequente construir-se uma tapagem e envenenar a água com o cipó de timbó (WAGLEY; GALVÃO, 1961, p. 66-67).

Sobre os atuais índios Tembé da aldeia Tekohaw, Chaves (2016) apresenta o seguinte:

Ao serem interrogados se ainda faziam uso das plantas conhecidas como *timbó* e *cunambi*, plantas que contém uma substância que embriaga os peixe, favorecendo-lhes a captura, todos foram unânimes em afirmar que ainda se faz uso desse modo de pescar (CHAVES, 2016, p. 133)

Jessé desfia uma relação de nomes de peixes: *mandubé, ueua, pirapucu, pacu, surubim, mandí, matupirí, acará, jandiá, sarapó, puraqué, ituí, uaca, síju, anujá, aracapurí, puruca, caratipioca e tamatá.*

Ao tratarem da pesca, mostram como a dinâmicas das águas e dos peixes têm uma relação com a lua. De acordo com Jessé: *a lua determina o movimento das águas, existe as águas vivas, o rio fica cheio e a água fica clara, os peixes não pegam o anzol e muitos põem o bucho pra fora, a lua é cheia. A lua minguante é boa de pescar.*

Nota-se, na fala de Jessé, o conhecimento dos astros, como a lua, por exemplo, e como tal conhecimento, tinha implicações para as estratégias de pescar.

Ao lado do conhecimento dos rios e de toda a fauna a eles ligada, os moradores também revelam o conhecimento da mata e da vegetação que a compõe. A respeito dessa vegetação do lugar, Edinelson lembra os nomes das árvores: *Madeiras da mata: cupiúba, pau d'arco, tatapiririca, paracaxi, cumaru, acapu, mamorana, faveiro, guajará, angelin, mariteteca, ambé, paxiúba e os cipós: cipó-titica, jacitara, cipó-açu, cipó-de-fogo, batarame e tímbo.*

A respeito de como os roçados eram feitos nas florestas, a respeito da agricultura Socorro lembra que seus avós não queimavam a floresta para realizar a agricultura:

Meus avós aproveitavam as clareiras que os coriscos criavam quando caíam no meio da mata... e os roçados, era de acordo com o tempo: tempo do milho, roça, feijão. Tinha o tempo de derrubar, de plantar, capinar e de colher.

Em se tratando da cerâmica, Socorro recorda:

A nossa tia mais velha era a Agripina, era igualzinha uma índia, baixinha, nenhum cabelo branco na cabeça. Ela falava dos índios. A gente um dia mergulhou no rio e achamos muitas louças cheios de desenhos bonitos e perguntamos pra tia Agripina o que era aquilo: ela falou que foram os índios que afundaram embarcações dos portugueses que vinham buscar escravos que tinham fugidos. Os índios eram bons na flecha. É desses negros que somos descendente. Os índios protegiam os escravos que fugiam das fazendas.

Socorro viveu os últimos anos de Agripina e via nesta senhora um vasto repertório de conhecimentos aprendido dos indígenas. Segundo Socorro:

A tia Agripina fazia uns cachimbos lindos de barro igual esses que a gente encontrava enterrado dos índios, fazia panela de barro de todo tipo e sabia fazer cordão de artesanato. Quando eu perguntava pra ela, ela dizia que foram os indígenas que ensinaram.

No que diz respeito à cerâmica, todos na comunidade tiveram a experiência largamente compartilhada de encontrar vasilhas de barro que, segundo eles, eram do povo Tembé. A presença dos índios Tembé no passado da comunidade foi repassada

dos mais velhos para a geração mais nova. E um fato marcante para a comunidade foi o fato de que umas vasilhas de cerâmica foram avaliadas pelo museu Emílio Göeldi para saber-lhe a procedência e, conforme os especialistas, o artefato era uma cerâmica Tembé, dando mais um ponto de credibilidade ao que já vinha sendo largamente difundido na comunidade. De acordo com Jessé:

A gente competia pra quem encontrasse mais vasilha de barro no rio e comecei a guardar até que descobri através do museu Göeldi que eram vasilhas do povo Tembé. Os nossos quintais estão cheios de ferramentas de curisco que os índios usavam e todo o nosso conhecimento sobre o barro vem desses povos, dos negros e dos brancos.

O barro que margeia o Caraparu, segundo os moradores do Feijoal, é o melhor para a indústria da cerâmica - telhas e tijolos - e também para fazer louças - panelas, tigelas. Conforme Edinelson: *aquí tem o barro da superfície, o chamado cui para fazer telhas e tijolos e, cavando mais, temos o barro-sabão já ligado pra fazer panelas.* A comunidade, sabedora desse fato, montou uma cerâmica manual no Feijoal. A primeira, nas margens do Caraparu, no meio da década de 80. Nesta se produzia telhas e tijolos.

Segundo Sara: *lembro que a gente ia brincar no barreiro e ajudar o vovô. O nome da cerâmica era Feijoal.*

Até então o senhor Antonio Camelo de Moraes, não tinha nenhuma relação com a produção de tijolo. Sua atividade era o gado. De acordo com Edinelson:

Toda semana meu avô vendia duas carradas de telha e tijolo e passava pelo terreno do Camelo, e isso fez o Camelo se interessar pelo negócio. O certo é que meu avô vendeu uma parte de terra pro Camelo... como meu avô não entendia daquelas contas, o Camelo foi tomando de conta de uma parte maior de terra e foi comprando mais e mais e barato e agora é dono praticamente de todas as terras que margeia o rio Caraparu, e aí nossa comunidade ficou desse tamanho aí.

Com a indústria moderna de produzir tijolo e a necessidade de abastecer a área metropolitana de Belém, a comunidade foi perdendo força desde a década de 90, criando as condições para moradores como Edinelson e Jessé migrarem definitivamente

para a periferia da cidade de Santa Isabel do Pará no final de 2012. Os dois, atualmente, vivem em um conjunto do Projeto Minha Casa, Minha Vida. O irônico da situação é que os tijolos usados na edificação das casas desse projeto do Governo foram comprados na cerâmica instalada no Feijoa. Mesmo assim, segundo Jessé, o espírito de solidariedade da comunidade ainda continua presente: *toda semana a gente se reúne aqui em casa, cada um traz alguma coisa e a gente se reparte.*

Ainda sobre a cerâmica, Sara lembra da cerâmica do seu Avô na década de 80: *Eu ia pra cerâmica junto com o Jessé, era tudo manual, o nome da cerâmica era Feijoa. O meu avô foi o primeiro no ramo da cerâmica, era carradas de telhas que saía daqui do Feijoa.*

Um outro tipo de conhecimento ainda muito presente na comunidade de Feijoa é a maneira de construção de casas que, segundo eles, é mais uma herança deixada pelos índios Tembé. Jessé revela a técnica de fazer casas, segundo ele, aprendida pelos mais velhos, com os índios Tembe: *Aquí tinha umas casas de palhas muito bem feita, tinha janela, portas e era feito de uma palha chamada ubin.*

Edinelson e Jessé, ao caminharem na floresta, vão mostrando toda uma conexão entre muitos conhecimentos, apontando vegetal por vegetal com seus termos e sua utilidade dentro do processo social da comunidade. Nas palavras de Edinelson:

Esse é o caraná usado nos instrumentos de pescar, o guarumã matéria-prima dos paneiros, tipiti... essa aqui é a andirobeira, tá aqui a castanha... a raiz da paxiúba tem uns espinhos pequenos muito forte e a gente faz um ralo pra ralar a mandioca. Essa aqui é a jarandeuca, muito forte, pode vergar que não quebra.. os índios usavam para fazer os arcos das flechas.

Todos esses conhecimentos estão à beira do rio. Jessé aponta para uma outra planta: *isso aqui é o caripé, era disso que fazia a mistura com o barro para as vasilhas ganharem resistência como aquela que encontrei no Caraparu ...e do cumati se tira uma tinta preta para se fazer as cuias juntamente com o vapor da urina.*

Edinelson continua: *O Camelo não conhecia esse ramo e percebeu o grande negócio que era o barro da região e aos poucos foi comprando*

toda a margem do Caraparu. Ele tem barro em todas as comunidades que margeiam o rio Caraparu.

Segundo os moradores, a cultura do barro no Feijoal vem desde os índios Tembé. Há um profundo conhecimento de técnicas de produtos a partir do barro e conhecimentos de tintas. Conforme Edinelson: *até hoje eu sei fazer muitas coisas do barro, as minhas tias me ensinaram e conhecemos muitos tipos de tintas como o caripé.*

Esse conhecimento expresso por Jessé sobre a utilidade desses dois vegetais, o *caripé* e o *cumati*, tem uma correspondência com o que diz Baena (2014) sobre as técnicas empregadas para fazer louças de barro: “Barro de panelheiro: dele fazem louça de cozinha depois de misturado com a cinza da casca do caraipé” (BAENA, 2014, p. 33)

E prossegue:

Do macucu, e da murta, tinta preta, e também do cumati, não porque ele a tenha, pois a sua natural propende para a de púrpura, mas porque toma fixamente a cor preta por meio da evaporação da urina: as pintoras de cuias lançam sobre uma camada de área uma porção de urina, e formam em cima uma espécie de trempe de pão, sobre a qual colocam as cuias logo depois de tingidas do cumati: volvido vinte e quatro horas estão as cuias pretas muito luzentes, e destituídas do cheiro de urina (BAENA, 2014, p. 67).

É importante salientar que essas constatações de Baena são do ano de 1833.

Os termos do tupi *caripé* e *cumati* também são encontrados no Dicionário Tupi-Português de Tibiriçá (1985) com definições que atestam o uso desses vegetais no trato com a cerâmica.

Quadro 01: Termos do Tupi registrados por Tibiriçá e ainda usados por moradores do Feijoal

Nº	Termo usado na comunidade do Feijoal	Termo do tupi e definição registrados por Tibiriçá (1985)		página
01	Caripé	Caraipé	Desengordurante extraído de uma árvore cuja casca reduzida a cinza, torna a louça da cerâmica mais resistente ao fogo.	82
04	Cumati	Cumaty	Árvore que produz um óleo com que os índios fabricam várias tintas, misturando-o com urucu, cajujuru, cury, taguá e tabatinga	90

Nota-se, nesses conhecimentos apresentados pelos moradores, uma profunda relação entre a comunidade e o meio ambiente. Em se tratando de flora, Ednelson faz uma classificação de árvores de acordo com sua função ou aspecto: *árvores para móveis: maçaranduba, cupiúba, muparijuba, paricá e ipê; palmeiras: açai, buriti, bacaba, caraná; árvores com leite: maçaranduba, amapá, seringueira; frutífera: cumaru, xuru, taperebá, uxi, mari, jutai e jatobá; medicinais: verônica, unha de gato, anani, ucuíba e sucuba (...).*

Mestre Natito, outro colaborador desta pesquisa, também contribui com seus conhecimentos sobre as diversas árvores leiteiras da região, Natito discorre: *e além do leite da seringueira, existe muita árvore leiteira: ananin, o leite é amarelo e travoso; ucuíba, um leite vermelho e amargo; amapá, um leite amarelinho e amargo.*

Ednelson também demonstra conhecimento da fauna, apresentando os pássaros, os peixes e outros animais comuns ao lugar, seguindo uma classificação própria:

pombos: pomba-galega, juriti, rolinha, jaçanã e sururina; gavião: carcará, gavião-rei, canção e o tesoura; cantador: sabiá, curió, saracura, patativa, coleira, rouxinol; papagaio: arara-azul, tucano, araçari e vários tipos de periquitos; peixes, predadores: traíra, piranha, pirapucu, ueua, jeju, tucunaré; cará: bandeira, roxo, tinga, açu, folha, preto e caraponga; herbívoros: pacu e aracu; noturnos: sarapó, tuí, traíra, jandiá, mandí, piabas, matupirí, tiqueira, branquinha; animais: porcos, catitu, paca, cutia, capivara e anta; felino: jaguatirica e onça; canino: raposa e cachorro do mato; lagartos: camaleão, jacuraru, jacuruxi, iguana, o verde e tamaquaré; sapos: cururu e rã (...);

Ednelson, em sua espontaneidade, conforme lhe vinha à memória, também apresenta variedades de raízes, de mosquito, de caça, de árvores apropriadas para fazer canoa e para fazer artesanato:

(...) raízes: marapuama, marupazinho, apeí, avenca e prípioca; mosquito: pium, maruín, carapanã e muricoça; caça: paca, tatu, veado, cutia, anta, catitu, quandu; canoa: piquiá, castanheira, mamorana,

cupiúba; artesanato: caraná, miriti, guarumã, cipó-açu, cipó-títica cipó-ambé e jacitara.

Ednelson e sua mãe, dona Felicidade, mostram a relação de cura com os vegetais. Segundo dona Felicidade: *tirava o suquinho da tatapirica para curar o tumor, para curar garganta.* Edinelson, por sua vez: *essa é a fava amarela, serve pra curar curuba.*

É importante observar que boa parte dos termos ligados à fauna e à flora, ainda presentes na fala dos moradores, apresenta registros em obras lexicográficas de línguas do tronco Tupi. Uma delas é o Dicionário Tembé-Português de Max Boudin (1966). O referido dicionário foi elaborado por Boudin a partir de uma pesquisa realizada no período de dois anos entre os índios do alto e médio rio Gurupí. De acordo com o autor, os índios Tembé-Tenetehára viviam às margens do alto e médio rio Gurupi por ocasião de sua pesquisa. Em outras obras de gênero similar encontramos registrados quase 100% dos termos da fauna e da flora usados atualmente pelos moradores como as obras de Veríssimo (1887), Tibiriçá (1984), Barbosa (1951), Bueno (1986).

Quadro 02: Termos da língua Tembé registrados Boudin e ainda usados por moradores do Feijoal

Nº	Termo usado pelos moradores da comunidade de Feijoal	TERMO NA LÍNGUA TEMBÉ (Max Boudin)	Significado tradução de Max Boudin	página
1	Jeju	Zézu	Jeju, espécie de peixe	328
2	Cara	Akara	Espécie de peixinho	20
3	jandiá	Ziniᵀ'a	Esp. de mandi preto	329
4	Sarapó	Arapô	Sarapó (peixe do Gurupi)	34
5	Tucunaré	tukunarê	Tucunaré;pescada	271
6	Pacu	Paku	Pacu (nome dado a diversos peixes)	181
7	Tamatá	tamwata	Cascudo (peixe vide tamata)	239
8	Taperebá	tapêriwa	Esp. de trepadeira; taperebá	240
9	Igapó	Iapo	Pântano, igapó	68
10	Tipiti	Tépiᵀtiᵀ	Tipiti manga ou prensa para exprimir o caldo da mandioca	260
11	pirapucu,	Pira-puku	Bicudo; espécie de peixe	199
12	Cará	Kara	Cará, Ser redondo,acanalado	96
13	Mandicoera	Ma' iᵀkwêr	O caldo da mandioca do qual obtém-se a tapioca	126
14	Buriti	Muriti 'iᵀw	Espécie de palmeira, buriti, pode significar também murici.	164
15	Puraqué	murakê	Espécie de peixe Purakê, (rio	164

			Pindaré)	
16	Caruru	Ka'a ruru	Fôlha aguada, viscosa, espécie de folhas verdolengas do mato, caruru	93
17	Caraná	karana	Caranazeiro (esp. de palmeira)	97
18	Cunambi	kunami	Cunambi (esp. de timbó cultivado) Kunami-apu'á = bolinhos feitos com cunambi misturado com pirão de farinha para embriagar peixe)	106
19	Timbó	Timô	Timbó: nome de várias plantas cujas emanações enebriam. Timó-tuka-haw: pesca com timbó	266
20	Jacundá	zakuna	Nome dado a corujas e mochos, e a peixes: jacundá (esp. de peixe)	297
21	Cumarú	Kumarä'i	Nome de uma leguminosa e outras plantas aromáticas	107
22	Paxiúba	patzi' iŋw	Paxiúba (esp. d palmeira)	183
23	Tatapiririca	tata piriri	Espécie de árvore não identificada	243
24	Ubim	Ubi	ubim: ubi-pé-haw: esteira de ubim trançada para cobrir a casa	278
25	Jutaí	Zuta'iŋw	Jutaí (espécie de de jatobá pequeno)	337
26	Curuba	Kuru	Sarna, curuba, seixos , cascalhos...	108
27	Marupazinho > marupá	Marupa'iŋw	Marupaúba (esp. de árvore)	129m
28	Quando	kwanu	porco-espinho –coandu	111
29	Pium	pi'u	Pium, borrachudo	205
30	Piquiá	Peke'a	Piquiá (esp. de fruta)	186
31	Paca	Pak	Paca	181
32	Tamaquaré	tama-kwari	Esp. de calango aquático	238
33	Cururu	kururu	Sapo	108
34	Cuía	Kuy	Cuía não partida, cabaça	109
35	Piranha	Piräy	Piranha, tesoura	200
36	Tinga	Ting	Ser branco, alvo, claro	266
37	Carcará	Kara-kara	Urubu, caracará	
38	Traíra	Tarä'ir	Traíra (esp. de peixe)	242
39	Anujá	Nuza	Anujá (esp. de peixe)	178

A sobrevivência atual desse conjunto de termos linguísticos da fauna e da flora na fala dos moradores é uma evidência da resistência cultural dos conhecimentos de base indígena Tupí na Amazônia.

No que diz respeito ao imaginário da comunidade, nas diversas viagens pelo rio, Natito guardou muitas memórias do imaginário da cobra-grande:

Isso tem, eu vi. Compade Domingo nós fizemos uma viagem pra Belém. Ai quando a gente ia subindo na boca do Aurá nós escutemos um zunido uuuuuuuuuuuuuuu e jorrava água. Quando chegemo perto, era uma cobra grande. Compade, tem uma coisa aí! Nós passemos e ela nem mexeu com nós. Outra vez vi na boca do Uríboca em Ananideua. Ela tava

em cima da jarandeuca. Passemo devagar... um mês depois ela tava no mesmo lugar.

Além do imaginário da cobra-grande, outros relatos mostram o conhecido imaginário de pessoas virando “bicho”. Sobre a mulher que virava porca, Natito conta:

O irmão dela cismava: toda noite ela custava a dormir, não achava sono. Vou ver o que minha irmã faz! E ficou ali...quando deu as horas, começou a se mexer, virou a rede de boca pra baixo, jogou a roupa e virou porca. Quando umas horas, ela voltou. Ela nunca mexeu com ninguém, ao contrário de uma camarada do lago que virava bicho: botava pra quebrar, botava pra correr, vinha pra derrotar! Um dia o finado Atacilho atirou em cima do barranco no peito da mulher que vira porco.

Há ainda a menção sobre o bicho invisível:

Isso existia mesmo, vê as pessoa se transformando em outra pessoa. Todo mundo tinha medo. Quando ele foi limpar o sítio, o seu Manduca, alguém chamou: Manduca!! E o Manduca olhou e não viu ninguém. Ele tinha duas filhas, Miloca e Vivica. E disse: Vivica tá me chamando? Cadê Miloca? Quem tá me chamando? Ela tá no retiro raspando mandioca. O que é que tá me chamando?. Nessa hora sentiu uma ferroada na cabeça e foi dor de cabeça até morrer. Isso eu digo porque eu vi. Era o encantado de Jacundaí. Ele tirava a sombra das pessoas.

A região também conviveu com as histórias do boto muito bem lembradas por mestre Natito:

Lá no Alfredo fazia um festão. Festa falada, tinha uma pessoa que aparecia bem vestida, era o boto. Quando foi a festa, eu falei, vamu descobrir quem é esse homi! Brinquei até umas horas e me desguiei, fiquei escondido. Fuí atrás do tal homi e vi quando ele se jogou na agua e fez fuá fuá fuá fuá!!.

Verissimo (1887) também apresenta a figura do boto ...

O boto (*delpinus pallidus*) o *uyara* do índio, ocupa largo espaço na sua imaginação e o nosso interior esta cheio de contos maravilhosos sobre este animal. O boto, como a sereia antiga, canta e, qual o dela, o seu canto tem o dom de seduzir. Ai da donzela que o ouve por noite de luar! Os índios criam que o boto aproveitava –se das ocasiões em que as mulheres se banhavam para seduzi-las e gozá-las, e ainda mais, que revestindo forma de um mancebo gentil, vinha às vezes por noite partilhar a rede das virgens das florestas, não raro atribuindo a este D. Joao fluvial a gravidez de muitas (VERÍSSIMO, 1887, p. 352)

Segundo o Mestre Natito, o imaginário da região concebe que o ser humano se transforma em cavalo, boto, cobra, porco e pássaro. E que existe mãe do corpo e mãe d'água e a mãe da mata. A esse respeito, Verissimo relata:

Dos tupi-guaranis conservaram a crença geral de que tudo tem uma mãe, o *ci* do selvagem. E estes catholicos dizem com todo a ingenuidade de uma fê, sinão profunda e atilada, ao menos sincera. A mãe do rio, a mãe do matto, etc. Em uma ocasião, tendo eu indagado de onde provinha o estranho rumor que me chegava aos ouvidos, respondeu-me uma velha mameluca. É a mãe da mamorana. A mamorana (*Carica*) e uma planta que cresce em extensa toias a beira d'agua. O vento, passando por ellas, próximo do lugar onde eu me achava, vergava-as como juncos e suas folhas largas e fortes, batendo umas nas outras, produziam o ruído que eu ouvia e que, segundo a opinião daquela mulher, era uma manifestação da mãe deste vegetal (VERÍSSIMO, 1887, p. 359)

Natito também se reporta à presença dos índios encantados. Esta última bem conhecida dele:

(...) porque aqui no garapé do porto das pedras, o sogro do meu irmão, gostava de tá no mato. Ele ia de dia e de noite... quando chegou no meio do mato, ele escutou um pessoal falando: Foi! Foi! até que viu três índios, tinha um todo vestido, era o Tuchau; Os três deram uma pisa nele, bateram muito.

Natito também cita os pajés que ele conheceu na região do Caraparú: *Tatuaia, Carruchinha, eram bom, Orminda, o Marido da Miloca e a Maria do Bando*. Tais informações tem bastante consonância com o que diz Verissimo (1997):

Estes curativos são acompanhados com orações do ritual catholico, benzimentos, momices e dancas, tudo com o fim de superexcitar nos doentes a crença no seu poder, d'ele pages (...).Nos centros mais civilizados, como nas duas capitães, onde ainda existe, o page despe-se talvez d'aquelle cerimonial, mas cerca-se ainda de mysterio (VERISSIMO, 1887, p.351).

Que indígenas habitaram o espaço que hoje é o Feijoal é consensual entre os moradores da comunidade. Socorro, por exemplo, cresceu ouvindo dizer que o espaço do Feijoal foi habitado por índios. Segundo ela:

A mamãe sempre dizia - esse aqui é dos índios. As vasilhas que sabia fazer era os índio que ensinaram; aqui tinha umas panelas bonitinhas de barro, butija, a tia Agripina falava que era dos índios. Tinha uma casa na beira do rio, lá os índios passava por lá. A tia Agripina dizia que as panelas de barro era arrumação dos índios que moravam aqui. E dizia que nós era parecido com esses índios, nós puxamos pra eles.

E, segundo dona Mocinha, de 91 anos: *cansei de fazer cuia.. foi minha tia que me ensinou, que ensinou pra ela foram os índios. Quando era criança dizia que ainda morava índio espalhado por aqui. A Agripina era minha tia. Nós era criança. Ziloca tinha uma vasilha que era butija, levava pra Belém pra comprar querosene. Sempre achava pedaços de cerâmica.*

O Sr. Natito também assevera que o espaço do Feijoal foi habitado por índios: *Sí eu tiver mentido quero qui Deus me tire agora minha vida. Aqui já murô índio, inclusivimente tem muito encantado aqui perto de mim. Isso existia mesmo.*

Conforme já vimos afirmando, não era propósito deste trabalho levantar um conjunto de evidências que comprovem terem os índios Tembé habitado o espaço que é a atual comunidade do Feijoal. Baseamo-nos nas afirmações dos moradores e há fortes indícios de que assim o seja. Considerando o estado do Pará e o que se chama de região metropolitana de Belém da qual Santa Izabel faz parte, na época sobre a qual estamos discutindo, não seria nem um pouco estranha a informação dos moradores do Feijoal de que índios habitaram aquela área. Considerando, também, que os objetos de cerâmica analisados pelo Museu Emílio Goeldi são do povo Tembé, então não nos parece nada estranho que os moradores acreditem estar habitando um antigo espaço onde viveram os índios Tembé.

Há muitas evidências da presença indígena no lugar e isso se junta a uma conjuntura maior que foi a presença indígena no estado do Pará. Isto posto cabe-nos a

pergunta: como é que esse micro-espaco chamado Feijoal pode nos dar ferramentas para pensar a recepção da modernidade pelas comunidades “oprimidas” da Amazônia .

Essa escrita fragmentada se monta decorrente em respeito a “essa estrutura ausente” que, apesar de ativa, a história hegemônica e os mecanismo de expressão, a tornaram invisível. Vejamos como Veríssimo (2013) no ano de 1885 descreve esses fenômenos sociais, que eram hegemônicos, mas de forma ausente. Sobre os homens habitantes da Amazônia daquele tempo, afirma: “Para ele não existe o dia de amanhã. O que tem come ou gasta sem cuidar da família, do futuro ou dos dias menos prósperos, com inconsciente incúria, sem nenhum modo generoso” (VERISSIMO, 2013, p. 30).

Ressaltamos que essas duas referências, as de Baena (2014) e de Veríssimo (2013) traduziam uma leitura da Amazônia com a égide do progresso, ainda no calor da revolução industrial europeia e com todas as ideias de superioridade do branco civilizado. Os dois textos assumem, tranquilamente, a hierarquia racial: o branco superior e os índios, negros, tapuias, mamelucos, caboclos considerados inferiores. Esse calor do momento histórico “esquenta” mais nossa análise no sentido de sermos testemunha desses conhecimentos que estruturam uma ausência presente dos conhecimentos indígenas e que, ainda hoje, sustentam uma resistência ou uma narrativa silenciosa.

O fragmento Feijoal não cabe, como afirmamos anteriormente, em um intervalo de uma dissertação, levando em consideração a arqueologia desse mundo enterrado e, ao mesmo tempo, vivo. E nos faz afirmar que os processos de modernização - estradas, luz elétricas, indústrias - que entraram no Feijoal sem levar em consideração esses conhecimentos tradicionais, estão cometendo um crime ambiental, social e econômico com a região e com a justificativa do “caboclo atrasado e preguiçoso”, o que traduzimos como a mais completa ignorância, em outras palavras, um crime histórico.

7.2 COMUNIDADE DO FEIJOAL, COMUNIDADES RIBEIRINHAS DA AMAZÔNIA E RECEPÇÃO DA MODERNIDADE:

A nossa intenção com este subcapítulo é anunciar a recepção da modernidade dentro da comunidade do Feijoal. E, por extensão, adentrar na recepção dos índios Tembé e no complexo do enunciado *comunidades ribeirinhas da Amazônia*. Mesmo num olhar breve para essa intenção, já dá para perceber as dificuldades de fechar tal

questão. Os enunciados deste subcapítulo estão dentro de um circuito de compreensão que é, praticamente, impossível separá-los como, historicamente, aprendemos com a nossa forma de conhecer: o método cartesiano.

Os Tembé são um fenômeno da modernidade visto que tudo que conhecemos desse povo é decorrente do contato com os europeus. A comunidade ribeirinha também faz parte desse processo representada pelo nosso recorte, o Feijoal e a própria modernidade europeia é também produto desse contato com a América, em nosso caso, a Amazônia. Podemos tomar como exemplo a situação do Sr. Natito, um morador da comunidade ribeirinha do Feijoal, localizada na Amazônia em sua relação com a empresa moderna Pirelli.

Mestre Natito quando narra a sua relação com o empreendimento moderno da Pirelli, que se valia borracha, toca em questões fundamentais. Fala dos seus conhecimentos de árvores leiteiras, que não se limitam apenas à seringueira, outras árvores, como a massaranduba, fazem parte de seu repertório, mas o leite da massaranduba não estava conectado com o eixo que movia o capital europeu e sua extensão aqui na área metropolitana de Belém naquele momento. Em outras palavras o leite de massaranduba não havia alcançado o patamar da necessidade da cultura da modernidade, pois a seringa era a ponte mais imediata. Segundo as memórias do Sr. Natito, este, aos doze anos, se integrou à modernidade através de indústria de produzir borracha, a Pirelli. Esse recorte remonta os impactos da segunda Guerra mundial e o redirecionamento do poder Global. Global no sentido da ordem do poder, conforme o pensamento de Quijano (2010) no enunciado colonialidade do poder. As árvores (seringueiras), nas palavras de Natito, eram à beira do Guamá. E sob o domínio dele ficavam 200 dessas árvores. Esse vivência de Natito, que foi apropriada pela indústria da Pirelli, era o início da mudança da forma desse território amazônico, que era o deslocamento para as futuras BR. PA e ramais. A estrutura da vivência e os conhecimentos e habilidades do Mestre Natito são conhecimento dos povos indígenas Tembé e, também, de outros povos de vivências milenares dentro dessa região. Em nosso caso a Amazônia da área metropolitana de Belém como a chamamos atualmente.

Não só a narrativa de Natito, mas dos outros que ajudaram a estrutura esse trabalho - dona felicidade, Ednelson, Socorro, Vandoca, Dona Mocinha, Sara...e outros demonstram que seus conhecimentos da flora, fauna, navegação, astronomia,

medicina...(conhecimentos indígenas) estão integrados no processo do capital moderno e do projeto de integração desse espaço geográfico na modernidade narrada, hegemonicamente, por um eurocentrismo, que não pode ser compreendido sem a recepção que cada espaço processa, em nosso caso, a comunidade do Feijoal. Assim se rompe com a ideia de separação entre o processo de modernidade na região (representado por epistemologias, conceitos, teorias, ciência) e os ditos saberes populares herdados dos povos indígenas e todo o complexo de contato dentro da nossa história, em nosso caso, o recorte de final de quarenta aos dias atuais.

Seguindo a mesma linha de raciocínio ergue-se a estrutura popular de navegação da comunidade do Feijoal (conhecimentos de maré, os termos tupi, a catalogação da fauna, flora, conhecimentos da relação da terra com as estrelas no intuito de navegar até Belém, os conhecimentos da produção de farinha herdadas dos índios, Dona mocinha fala do forno pequeno de fazer farinha e do Ver-o-peso, do Porto da Palha que remonta ao início da colonização. Em outras palavras, o início do complexo termo modernidade.

Os conhecimentos do barro (barro cuí, barro sabão) notoriamente herdados dos povos indígenas e, segundo a maioria, uma herança Tembé, a partir dos anos 90, passaram a alimentar a construção da área metropolitana de Belém. Assim, conhecimentos historicamente pertencentes à comunidade, passaram a ser razão de desorganização da própria comunidade, visto que a terra, antes dos indígenas, depois da comunidade, passou a ser propriedade de poucos com uma única estrutura: o lucro. A cultura do barro, os paneiros de guarumã, os elementos de cura da floresta (andiroba, copaíba etc) estão ligados com a construção da área metropolitana de Belém. Essa mesma modernidade, construída por esses conhecimentos ditos tradicionais indígenas são responsáveis pela atual expulsão dos jovens para a periferia da cidade ou para outros centros moderno como Santa Catarina conforme narrado por Edinelson.

Um outro ponto que devemos ressaltar é a compreensão de recepção. O povo Tembé possuía elementos de compreensão de uma vivência dentro do território que denominamos Amazônia (navegação, astronomia, conhecimento integrado com a fauna, flora, rios, e medicina). Essa constatação nos leva ao entendimento da recepção dos povos Tembé, Feijoal e as comunidades ribeirinhas da modernidade como uma imposição de processo (econômico, político, subjetivo, europeu, patriarcal, racista e epistêmico) a um processo milenar. Entenda-se a recepção enquanto processo de

desorganização de um meio ambiente milenar (imposição de um padrão de poder que se entende como universal) e uma outra recepção que organiza a desorganização como processo de resistência e, ao mesmo tempo, afirma a ordem da desorganização do meio ambiente. No caso falamos do povo Tembé e sua extensão para as comunidades ribeirinhas do Feijoal e da Amazônia. Assim temos duas modernidades. A modernidade de um padrão de poder (QUIJANO, 2010) e um outro padrão que é a resistência e que denominamos de ausência-presente, uma estrutura invisível de compreensão.

É importante salientar o que Martins (2008) afirma como coexistência de tempos. A ideia linear de tempo que afirma o progresso a partir do desenvolvimento da ciência e o padrão de poder eurocêntrico como padrão universal de conhecimento coexistem com vários tempos que contradizem um tempo linear. Em nosso caso específico, a comunidade do Feijoal não experimenta em seu cotidiano essas formas de conhecimento baseadas nos estatutos da ciência. Tem luz elétrica, televisão, rádio, geladeira, mas esses elementos da modernidade passam pela recepção da comunidade, que está estruturada com a complexidade dos conhecimentos milenares que até os dias atuais continuam ajudando a resistência da comunidade do Feijoal e a construir “o misterioso” termo modernidade.

Dessa forma não podemos compreender progresso, desenvolvimento, modernidade sem compreender os traços dessa luta que vem pautando a história da região Amazônica é fundamental para participarmos (como amazônidas) dos atuais debates contemporâneos que envolvem essa região. Luta que precisa ser contada, como fez mestre Natito contando a recepção da modernidade pela via Guamá pós-segunda guerra mundial. E todos esses conhecimentos, baseados em uma estrutura ausente-presente é coleta de um minúsculo recorte da Amazônia chamado comunidade ribeirinha do Feijoal. Estender a reflexão para todos os processos de recepção da modernidade na Amazônia seria um trabalho de séculos, pois o padrão narrativo de produzir conhecimento acaba escondendo essa recepção e criando a ficção binária que existe o primitivo, o popular e o avançado progresso, desenvolvimento que caminha de forma linear dentro da história. Assim afirmamos que o Feijoal é moderno. E contar a história do Feijoal é, também, uma prestação de conta histórica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sensação de terminar este texto, fazer algumas considerações, como despedida de um passeio, é incômoda, pois, mexer com o silêncio, com a ausência de povos milenares de um espaço da Amazônia - beira do rio Caraparu-Guama-Feijoal- é um exercício de testemunhar a barbárie de nossa história. É quase uma ação sádico-masoquista. A própria língua que escreve essa dissertação é um instrumento de silenciar, de descrever a presença, com a dor viva dos que, incomodamente, continuam sendo vencidos. Ao mesmo tempo, a presença, enquanto visão de mundo - discursos, teorias, conceitos, epistemologias, organizações econômicas, políticas, científicas - não é o oposto da ausência. A separação é apenas mais um artifício do poder hegemônico para continuar com as rédeas do fluxo do entendimento, da compreensão. Essa coexistência tão imbricada sem método que separe, acompanha, quase como desespero, a feitura desta dissertação. A cada parágrafo e afirmação desse texto a sensação incômoda de nossa genealogia colonizada que indica que somos, ao mesmo tempo, os que batem, oprimem, expulsam e os que apanham e, por questões de sobrevivência ou covardia, nos solidarizamos com o nosso algoz, alimentando a colonialidade do poder conforme Quijano.

Talvez essas linhas se mostrem exageradas, românticas, ideológicas, mas essas linhas, deixando à parte os eufemismos, descrevem a comunidade do Feijoal e sua história de contínua resistência que se processa até os dias atuais. O Feijoal é a prova dessa presença-ausente que, embora invisível, continua processando a história da área metropolitana de Belém pelo rio. Conhecimentos de astronomia, de espiritualidade, de medicina, de alimentação, da floresta, da fauna, do rio, técnicas de pescar e de navegação ainda estão na memória desses sobreviventes.

Ao final de 1980, a comunidade se integrou à ordem da produção econômica com a criação de uma Cerâmica cujo nome era Feijoal. Mas a mesma questão da terra no Brasil, que ainda não foi resolvida, gerou a década de 90 e uma nova formatação da presença com a ideologia neoliberal, financiando o desmonte de todas as comunidades da beira do Caraparu, incluindo, também, o Feijoal. O barro que margeia o rio Caraparu foi desapropriado das comunidades. Hoje um só empresário é dono de todo o barro que margeia o rio Caraparu, ficando o Feijoal uma comunidade sitiada. Todos os seus horizontes são apenas meios para produzir barro para fazer telhas e tijolos para construir

a área metropolitana de Belém. Mas, como foi dito acima, os sobreviventes desse processo histórico de colonização continuam reinventando a resistência e, por que não dizer, dando um drible nos intelectuais que são cúmplices desse processo de desmontagem, afirmando uma ciência neutra, compromissada com uma verdade abstrata, além de criar obstáculos para a comunidade compreender o seu próprio processo histórico.

Os momentos da história da colonização têm uma recepção na dinâmica da vivência dentro da comunidade que precisa ser pensada, não do alto das teorias e metodologias predominantes, mas na vivência face a face com a comunidade, pois não há como pesquisar a comunidade sem denunciar essa terrível expropriação em todos os sentidos - terra, conhecimento, economia, corpo e a alma - A própria comunidade mostra peças Tembé de 300 anos atrás, mostra no corpo e na memória a integração de africanos cativos que fugiam das fazendas e eram integrados à comunidade como homens livres. Temos os impactos das vias que pensavam mudar a importância dos rios para o pensamento da região - Ferrovia Belém-Bragança, Br. 316, PA 140 e vários ramais - . Temos também os impactos de empresas estrangeiras que se instalaram na beira do Guamá, respondendo os novos interesses da ordem do capital do pós segunda guerra mundial. Mestre Natito é uma testemunha do Feijoal. Natito foi um seringueiro que experienciou esse tempo.

Outro ponto que precisa ser ressaltado nessas considerações é que essa dissertação apenas promove uma abertura para esse caminho de compreensão dessa ausência-presença que se processa na comunidade do Feijoal; mas que se estende por todo o rio Guamá. Hoje sabe-se que há índios Tembé em Capitão-Poço, Santa Maria, Tomé-Açu, Garrafão do Norte, entre outros, demonstrando, assim, que há um mundo a ser revelado a partir dessa ausência que produziu as condições de possibilidade da presença e que ainda continua resistindo. O Feijoal é uma comunidade onde não há mais povos indígenas e hoje ninguém mais se identifica como índio na comunidade. Mas, por meio da proximidade ao cotidiano da comunidade, do território e da memória, fica evidente essa presença-ausente que a história da presença hegemônica não conseguiu apagar. Os quintais que ainda não foram dragados pela indústria do barro deixam vazar fragmentos de memórias que aguardam, pacientemente, no fluxo do tempo histórico para serem contadas.

A narrativa da presença-ausente do povo Temb  na comunidade do Feijoal, não é a narrativa de uma identidade pura do povo Temb , porque seria muito difícil cogitar, intuir essa identidade, pois tudo que sabemos, vivenciamos e experimentamos desse povo é fruto de uma recep o da coloniza o, geralmente contada pela ordem da presença. Mas há uma outra ordem que é a ausência-presente que ainda sobrevive como resistência até os dias atuais. Não incluir a presença-ausente em nossa história é aceitar uma história mal contada. O Feijoal é a afirma o de que os rastros do povo Temb  estão espalhados por todo o Guamá, formando uma sombra que é uma verdadeira estrutura ausente e, ao mesmo tempo, presente.

A aventura de narrar essas pegadas é a aventura de buscar, nós mesmos, enquanto povo e enquanto referência do pensamento para pensar a Amazônia do Rio Guamá. Talvez, na prática, seja o que Benjamim afirmou (1991): narrar uma história a contra-pelo. Esse contra-pelo histórico está no fluxo do grito dos que foram silenciados e continuam silenciados dentro dessa cultura do “engole-choro”. Sendo assim, podemos dizer que fica difícil ou, praticamente, impossível, pensar a presença-ausente de nossa história sem pensar uma tensão com as formas de expressão - escrita, fotografia, teatro, cinema, ciência etc- e, dessa colisão, uma possível história a contra-pelo.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodoro W & HORKHEIMER, Max. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AUMONT. J. A imagem. Campinas, SP: Editora Papirus, 1993.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. Ensaio corográfico sobre a província do Pará, Brasília. Editora do Senado Federal. 2014-

BACON, Francis. Novun organum- Pensadores, 1973- ed. Abril S.A. Cultural, São Paulo.

BOAVENTURA de Sousa Santos; MENESES, Maria Paula (orgs.). Epistemologias do sul/ -São Paulo: Cortez, 2010.

CARDOSO de oliveira, Roberto. O trabalho do Antropólogo. São Paulo. Editora Unesp, 2006.

CARVALHO, M. Goretti. Sinais de Morte e de vitalidade? Mudanças estruturais na língua Tembé. Dissertação de Mestrado em Linguística na UFPA. 2001.

CATANI, Afrânio Mendes. O que é capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CEDRO, Marcelo. A Modernidade em Marx e em Weber. FAFICH/UFMG. 2005.

CHAGAS , Clay a. Nunes. *Região, território e planejamento estatal: planejamento plurianual e desenvolvimento regional*. Belém: Tese de Doutorado NAEA/UFPA, 2011.

Chauí, Marilena. Cultura e democracia . En: Crítica y emancipación : Revista latinoamericana de Ciencias Sociales. Año 1, no. 1 (jun. 2008-). Buenos Aires : CLACSO, 2008- . -- ISSN 1999-8104. Disponible en:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE/cye3S2a.pdf>

CHAUÍ, Marilena. Cultura e democracia: O discurso competente e outras falas. Editora Cortez, 2015.

CHAUÍ, Marilena. O que é ideologia? Primeiros Passos; 1980.

DESCARTE, René, 1596-1650.

Discurso do método; As paixões da alma; objeções e respostas-5ed.-São Paulo; nova cultural, 1991-(os pensadores).

DUPAS, Gilberto. O mito do progresso ou progresso como ideologia. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

DURAND. G. O retorno do mito: introdução à mitologia. Mitos e sociedade. Revista FAMECOS. Porto Alegre. Numero 23. Abril 2004.

Boa aventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses [orgs]. Epistemologias do Sul/ - São Paulo: Cortez, 2010.

Évreux, Yves d'. Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614, Brasília. Tradução César Augusto Marques. Editora do Senado Federal. 2007.

FAVRET. J. Caderno de campo. Tradução: Paula Siqueira. N: 13: 155-161. 2005

FLUSSER, Vilém. Filosofia da Caixa Preta: ensaios para a futura filosofia da fotografia. São Paulo: Annablumen, 2011.

Foucault, Michel. A arqueologia do saber. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves, Rio de Janeiro. Editora Forense Universitária. 2014.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. Editora Nova Fronteira, 1995.

FOUCAULT.M. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.

GAGNEBIN, Jeane Marie. História e narração em Walter Benjamin. São Paulo: editora perspectiva. 2001.

GALILEI, Galileu. O ensaiador. (pensadores), 1973. Ed. Abril S.A. Cultural e industrial; São Paulo.

GOMES, Mércio Pereira. O índio na história. O povo Tenetehara em busca da liberdade. Petrópolis, Vozes, 2002.

GURAN. M. Considerações sobre a constituição e a utilização de um corpus fotográfica na pesquisa antropológica. (2004).

HEGEL, Georg-5.ed.-São Paulo: Nova cultural, 1992-(os pensadores)

KANT, Immanuel, 1724-1804. 4-ed.- São Paulo; nova cultural,1991-(0s pensadores)

KAUFMANN, Jean- Claude, 1948- A entrevista compreensiva: um guia para pesquisa de campo: tradução de Thiago Abreu e Lima Florencio: revisão técnica de Bruno César Cavalcanti- Petrópolis, RJ, Vozes; Maceió, AL, Edufal 2013.

KOTHE, Flávio R. & FERNANDES, Florestan (org.). Walter Benjamin. São Paulo: Editora Ática S.A, 1991.

KUHN, Thomas S. A Estrutura das Revoluções Científicas. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. Totalidade e Infinito. Lisboa: Edições 70, 2008.

LOWY, Michael. Walter Benjamin: aviso de incêndio uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Editora Boitempo, 2005.

LUKÁCS, Giorgi. História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista. 2ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

MARTINS, José de Souza. A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala, São Paulo. Editora Contexto. 2015.

MATOS, Olgária C.F. (Olgária Chain Féres), 1948-Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo-Olgária Chain Féres Matos-São Paulo: Editora UNESP, 2010.

NANDY, Ashis. A Imaginação Emancipatória: desafios do século XXI. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. Obras incompletas: Seleção de textos de Gérard Lebrun: Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres filhos; 3 ed.- São Paulo: Abril cultural. 1983.

NIETZSCHE. F.W. Genealogia da Moral. São Paulo Companhia das Letras,1998.

NIMUENDAJU, Curt (1883-1945). <http://biblio.etnolinguistica.org/nimuendaju-1915-Tembe>.

PEREIRA, Otaviano. O que é teoria, São Paulo, Editora Brasiliense. 1984.

RIBEIRO, Itamar Fernandes. A reforma agrária que eu vivi, vi e ouvi- Santa Isabel do Pará, Gráfica papelaria Santa Isabel do , 2012.

RICOEUR, Paul A memória, a história, o esquecimento/ Paul Riceur- traduções: Alain François- Campina, SP: Editora da unicamp, 2007.

ROCHA. A.L.C. 2003.”Tecnologias audiovisuais na construção de narrativas etnográficas, um percurso de investigação. (www.seer.ufgs.br/briluminuras/article/viewfile/9196/5290).

RODRIGUES, Aryon Dall’ Igna. Línguas Brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas. Loyola, São Paulo, 1986.

Santos, Milton. Pobreza urbana, São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo. 2009.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula [org.]. Epistemologias do Sul. São Paulo. Ed. Cortez, 2010.

SILVA, Tabita Fernandes. História da língua Tenetehára: contribuição aos estudos histórico-comparativos sobre a diversificação da família linguística Tupi-Guarani do Tronco Tupí. Tese de doutorado na UnB. (2010).

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Editora UFMG, 2014.

TACCA, F.. Imagem fotográfica: Aparelho, representação e significação, 2005.

TRINDADE, José Raimundo B (org.). Seis décadas de intervenção estatal na Amazônia: a SPVEA, auge e crise do ciclo ideológico do desenvolvimento brasileiro. Belém: Paka-Tatu, 2014.

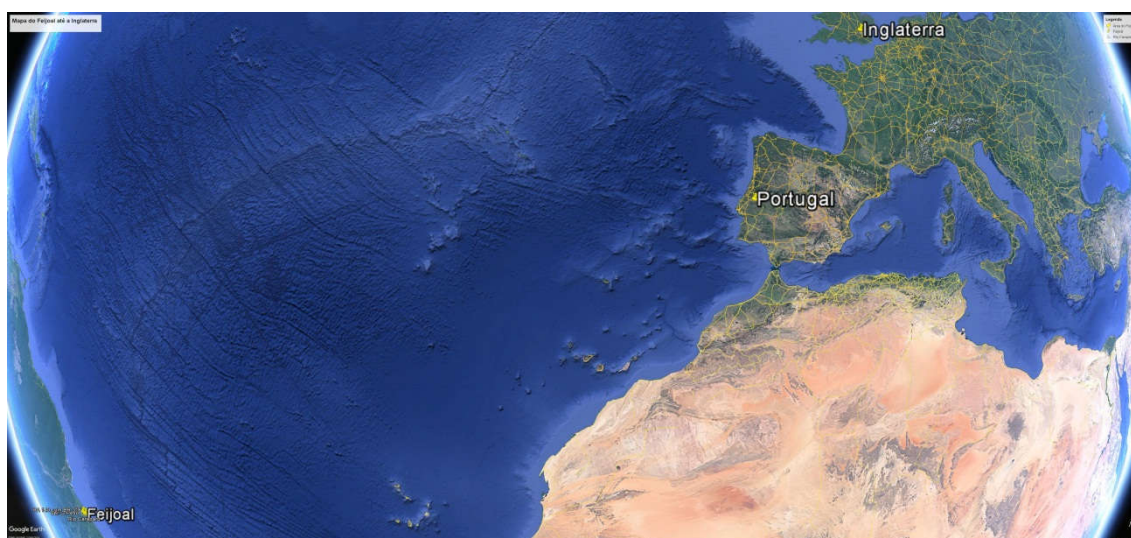
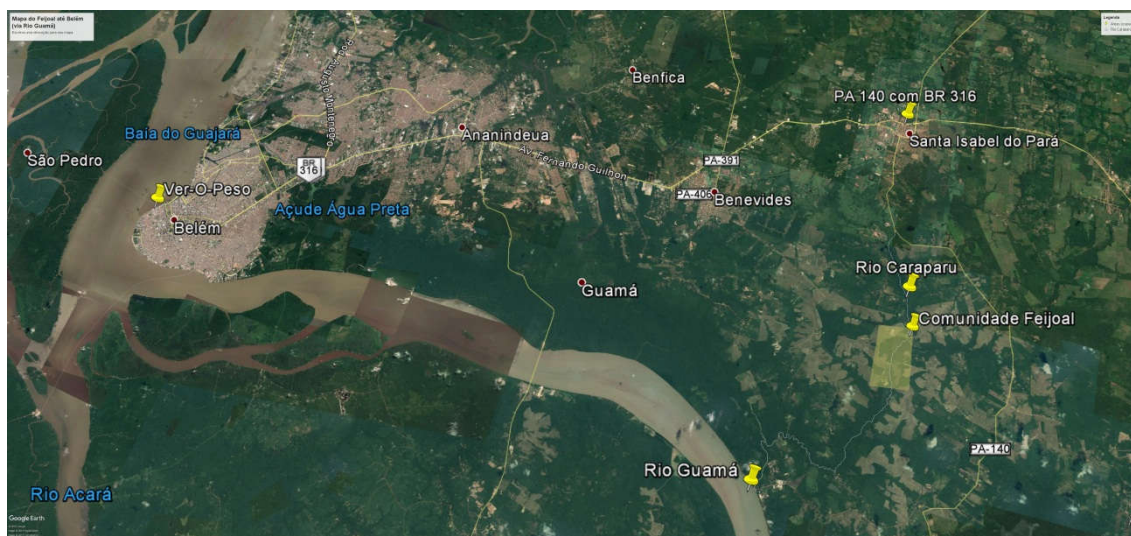
VERÍSSIMO, José. As populações indígenas e mestiças da Amazonia. *Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo L, Parte Primeira, p. 295-390. Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C, 1887.

_____. Cenas da Vida Amazônica. 4ª ed. Estudos Amazônicos. Belém, 2013.

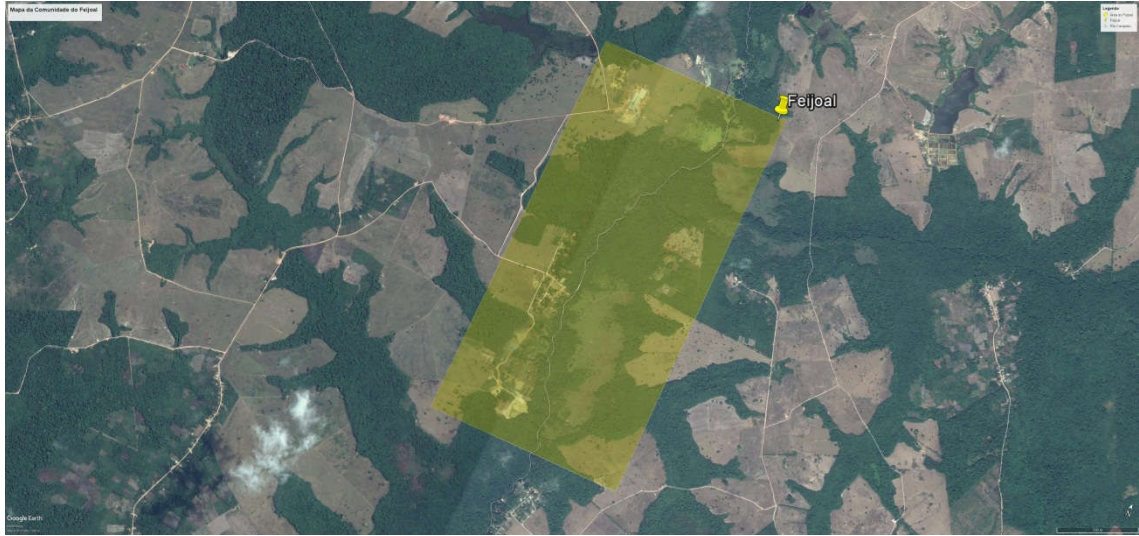
WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo. Os índios Tenetehára: uma cultura em transição. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1955.

ANEXOS

ANEXO 1 – IMAGENS VIA SATELITE LOCALIZANDO A COMUNIDADE DE FEIJOAL EM RELAÇÃO A VÁRIOS ESPAÇOS







ANEXO 2

TRANSCRIÇÃO DE TRECHOS DAS FALAS DOS COLABORADORES DA PESQUISA OBTIDOS POR MEIO DE CONVERSAS INFORMAIS

As conversas coletadas abaixo segue uma relação de espontaneidade, aproveitando o próprio cotidiano da comunidade. Nas casas, assistindo televisão, na beira do rio, na beira do campo, no barreiro, pescando, nas noites, no fim de tarde.

MESTRE NATITO (Valderedo Ferreira de Souza. 82 anos). *Quando chegamos em sua casa transpira o fantástico . Há um clima, uma aura. Praticamente fazemos poucas interferências. “ Esse cachorro é brabo de noite e é muito sabido, isto dia ele começou a morder minha calça que queria tomar banho, quando comer tem tipo de latido. É um latido finun.” Natito olhou para um vidro de leite de Amapá. “ Um homi enganou Maria, isso que nunca é leite de amapa. Eu conheçu tudo quanto é leite pau, massaraduba, amapa, seringueira e vai. Isso aqui é cardu de guma”. Perguntei sobre sua relação com o rio. “ fiz muita viagi no princípio de minha vida, ia pro Igarapé Mirim, Abaeté, Marajó, Belém, as vezes só eu Deus, agente se guiava pela Maré, uma vazante até o caraparu . O meu avô tinha canua de roladeira e eu tinha uma de faia. Cheguei a fazer viagi da qui pra Belém cheia de farinha. Era quatro horas, agente se guiava pela estrela ela sobe sobe até descer pra sair de novo”. Sobre a Cobra grande: “ Uma coisa que já vi . quando chegamos na boca do aurá, fica perto da ceasa, Maré seca não entra ninguém. Já puxando pra chegar, lembrei do meu avô, não quis perder a carga, bora chegar na beira, na boca do Taiaussui. Acabou perdendo tudo. Inclusive a vida. As aguas vivas são fortes. As águas mortas não. Tudum meu filho influencia da lua. A maré é guiada pela lua, seis horas ela vaza e seis horas ela enche. As ondas do Guajará são menores que as do Marajó, naveguei em todos eles, camarada que não for homi não anda nessa agua viva. As onda faz agente enxergar lá embaixo, camarada que não tem estômago forte vomita. O ferro é forte. Marajó. A pororoca tem três cabeças. Uma em janeiro, outra em fevereiro e a mais forte que é em março e abril. A quantidade das aguas vivas tem um volume grande, mas seca com o mesmo tempo seis horas. Não sei a razão disso, se é muita agua. Mestre Natito e a cultura do Boi Bumbá: “ vamos reunir, vamos reunir tenho ordem da policia pra brincar, mas não briga. O nome do nosso boi era As de ouro, eu era reconhecido em Belém. Mês de junho agente todin viajando pelas comunidades pelo rio, outra cantiga que me lembro, vamos*

repartir o boi mocotó é meu, a tripa é da tia Agripina. O meu pispeio no boi foi assim, eu sempre acompanhei meu tio. O Roque. Só que le bibia demais. Até certo dia que ele tava tão bebu que não aguentu e um compade meu falou e ai Compade tu garante?. Eu vou tentar peguei o chapéu e desde dai não larguei mais. Pouco depois meu tio morreu e eu assumi de vez. Peguei o chapéu dele e o compade dimo era o segundo amo e eu era vaqueiro, encostou no porto, quando foi na hora da obrigação comecei e fiz uma chegada: La vai la vai agora que venho chegando a minha turma é de guerreiro e devagar nós vamu entrando. Lembro do meu tio falando. É meu sobrinho tu tem cabeça boa. E quando agente ia embora, agente cantava a despedida: Adeus dona de casa, meu navio ta no porto deu sinal de partida É hora vou cantar a despedida, eu vou embora com pesar no coração. Foi lá em Santa izabel na hora que estava dançando, toda hora que eu passava uma pequena passava e cortava um pedaço da fita do meu chapéu, Ai fiquei olhando, essa pequena ta me cortejando, chamei o compade Eucrides e disse vou já fazer uma toada pra essa pequena e ficou assim: Menina não me olha muito que esse teu olhar tá me encabulando, o povo lá de fora só tá me observando tá dizendo um ao outro que tu tá me namorando. A toada é feita na hora. O nosso boi tinha 51 brincante, quatro tambores, uma cuica, um banjo e maracas. O mestre Toin fazia os instrumentos com couro de veado branco, compade Herme fazia as vestimentas.

O mundo encantado de Natito:

“Si ieu tiver mentido quero qui Deus me tire agora minha vida. Aqui já murô índio, inclusivemente tem muito encantado aqui perto de mim. Isso existia mesmo. Vê as coisas se transformando em outra pessoa. Quando ele foi limpar o Sitio, o Seu Manduca-alguém chamou, Manduca e o Manduca olhou e não viu ninguém. Ele tinha duas filhas Miloca e vivica e disse: vivica ta me chamando? Cadê Miloca. Quem ta me chamando? Ela ta no retiro raspando Mandioca. O que é que ta me chamando? Nessa hora sentiu uma ferroada na cabeça e foi dor até ele morrer. Isso eu digo porque eu vi. Era o encantado de Jacundaí. Ele tirava as sombras das pessoas..

“Esse encantado era chamado de barro branco e ele tirava a sombra das pessoas. Uma vez a dona Maria pegô uma criança, mãe do cumpade Domingo, e quando chegou andando com essa criança, não deu um dia ela morreu. Foi o barro branco.”

“Uma vez eu e o irmão da mulher andemo, andemo pelo pico, levava uma espingarda. Avistei um porco do mato – Olha um catitu! Avistei um pau grande, ai apoiei bem do lado. Quando chegou Tô lá contando isso e num quero nem que Deus me salve se tô mentindo. Fomo parar perdido cinco quilômetros. A Curupira nos encantô. A mãe do mato é encantada e não dorme. A mãe d’água é da água. A mãe do corpo é cuida da mulher. Foi lá no Alfredo, fazia um festão, festa falada. Tinha uma pessoa que aparecia bem vestido. Era o boto. Pagava as coisas e dançava muito. Quando foi uma festa. Vamo descobri quem é esse home. E ficamo só no motá. Ele brincou, brincou até umas horas e foi se desguiando e nós fomo atrás dele. Quando foi ele ti na água. Ele levantou a cabeça era o boto fazendo fuá, fuá, ! Todo o pessoa viu. Aqui eu vi home se transformando em cavalo. Boto se transformando em cavalo e uma mulher que virava porca.”

“Por aqui no Caruari, o igarapé perto das pedras, o sogro do meu irmão gostava muito de ir pro mato. Ele ia de dia e de noite. De noite matô jacaré e repartiu. Quando foi de manhã a tia Otília disse: Rapaz, não vai pro mato! Não vai pro mato! Maluvido saiu, foi pro igarapé. Quando chegou escuto um pessoa falando e andou apareceu três índios e um deles era o tuxaua. Ele parô. Um dos índios disse: Vamo te matar! Deram uma pisa neste home até a porta da casa da tia Otília. Aqui tinha o pajé chamado Tatuaiá. Era meu compade de fogueira. Sobre a Cobra Grande. “ isso eu vi- eu vi- compade domingo. Nós fizemo a viagem pra Belém. Ai quando agente ia subindo na boca do Aurá- nós escutemos a zunido...uuuuuuuuuu- e muita agua, quando chegamu perto era uma cobra muito grande- compade tem uma coisa ai- nós passemos ela não mexeu com nós. A cobra sempre nada contra a corrente é muito rápida. Outro dia eu vi no Uriboca em Ananindeau. Ai ela tava em cima de uma Jarandeua. Nós enxerguemos e passemos devagar. Um mês ela tava no mesmo lugar, no mesmo lugar. O Uriboca fica entre a ponta Negra e agua preta. Temos daqui Pra Belém quando agente navegava: Jacudaí, Caraparu, Uriboca, Taiussui. Tudo descendo Pro Guamá. Aqui era um comércio muito grande por esse rio. Tinha peixe que canoeira trazia, ia buscar caranguejo lá pra vender aqui. Chegava uma canoa, passava três dias. Vendia fiado. Chegava um, chegava outro. Sobre a pororoca da reponta da maré bate a primeira cabeça, a segunda e a terceira. Não pode ficar no canal. Nas aguas vivas-lua cheia- você não fica no seco ela leva. A samauma a pororoca tem raiva. Agente não sabe o motivo. Ela leva. A imbaúba ela não leva. Ela não bate onde tem pedra. As aguas grandes é março e

abril. Da três vezes no um lugar mais respeitado. Tinha algo encantado-eu digo porque trabalhei na Pirelli. Com doze anos. Fiz o teste. Ai me deram uma faca- o pau é esse-corta assim, peguei o escadilho- e fiz o serviço. Se eu matasse o pau tava perdido. Ai quando terminou foi juntar e examinar. O menino ai passou. Ganhei duas estradas ganhei 120 árvores ficava aqui no rio Guamá. Ganhei uns tubos desse tamanho, escadilhos e lâmina. Conheço muitas árvore que da leite: ananin.. leite amarelo e travoso, ucuuba leite vermelho e amargo. Sobre o percurso dos rios temos: Tacajós, Caraparu-mirim, Taiussui, Uriboça, Agua preta e Tucunduba. Era uma vida em torno desses rios era cheio de comunidades.

Sobre o filho cobra de Natito: “ isso aconteceu, Morena minha mulher, tava buchuda de nenê e quando deu a dor fui chamar a velha Isória, aí vim buscar minha mãe. A Morena ta muito ruim. Minha mãe passou a mão barriga dela e disse: Tem duas crianças ai e Jaizinho Nasceu, meu filho, e a dor continuava. Ai eu vim no Cacau(comunidade próxima do Feijoal) na casa de Maria Arruda

Deu um preparado pra ela. Ai ela botou uma cobra pequena. Uma cobra assim. A cobra caiu no chão e eu cerquei e dei com pau na cabeça dela, joguei no mato e todo dia ela se transforma em gente e dorme com uma porca. Isso é verdade, se não for verdade não quero nem ser jogado por Deus”. Outra fala: “ O irmão dela sismava. Toda noite ela custava dormir- não achava sono. Vou ver o que minha irmã faz e ficou ali quando deu as horas começou a se mexer, virou a rede de boca pra baixo, jogou a roupa e virou porca. Quando umas horas ela voltou. Ela nunca mexeu com ninguém, ao contrário de um camarada do Lago(comunidade próxima do Feijoal) que virava bicho, botava pra quebrar, botava pra correr, botava pra derrotar. Um dia o finado Atacilho atirou de cima do Barranco no peito da mulher que vira porco”.

ANA DO SOCORRO CORREA DE SOUZA (professora no Feijoal 50 anos).
“cheguei a viver com tia Agripina que era tia da dona Mocinha(moradora mais antiga viva). Ela era baixinha cabelo preto, igual uma índia. Foi com a tia Agripina que ouvi falar dos indígenas que moravam aqui. Quando agente mergulhava no Caraparu e encontrava alguma vasilha ela dizia que era dos índios. Minhas tias sabiam fazer colares, cachimbo, panela e que tudo isso veio dos ensinamentos dos indígenas. Outra coisa. Agente encontrava muitos pratos e peças de porcelana e quando mostramos para a tia Agripina, ela disse que era dos navios que os índios que moravam aqui

afundaram. Os negros que fugiam da escravidão das fazendas se refugiava aqui. Daí a nossa origem com os negros. Os negros foram aceitos na comunidade. Os índios guerreavam contra essas embarcações. O meu avô criou uma olaria. E dizia que todos os conhecimentos vieram dos índios. Se até hoje temos muito dos índios imagine a alguns anos atrás. Agora a tia Mocinha não costuma afirmar essa origem indígena. Ser índio pra ela não é uma coisa boa. Uma das coisas interessantes. Aqui de noite agente escuta tudo que foi durante o dia no rio. A oiá se vê muito por aqui. Lá onde tem uma arvore grande(seringueira) lá era o retiro do meio- o igarapé lá de frente. O Vandoca ia empurrando o carro de mão. Eu atrás dele e nunca alcançava ele. Ele entrou pra lá e sumiu. Quando chegamos na casa de farinha no retiro do meio o Vandoca tava lá. A oiá é um encantado que se transforma em pessoa. Antes sete horas da noite agente escutava alguém bater roupa no rio. A gente mergulhava no Caraparu e agente encontrava botões, louças, prato, tigela grande. A gente perguntava pra Agripina. Olha isso era dos reboques dos portugueses que os índios afundavam. Eles eram muitos bons na flecha. Todo mundo me chamava de índia, coletas de frutos. Quando eu era pequena eu coletava. Meu avô fazia um paneiro pra cada um. Nós íamos coletar. E essa coleta ia no barco para Belém no porto da palha. Meu pai sabia fazer remo e todos as formas de pescar com materiais encontrado na beira do rio. Agente media o tempo pelo sol, outras estrelas, lua cheia, lua nova. Os remédios, as plantações, a navegação era guiada pela lua. Eu mesmo aprendi a fazer cachimbo, panela. A tinha apontava que todas essas terras eram dos índios. Todo rio Caraparu, o Marco, Cacau até a mata era indígena. Os nossos roçados eram feito nas clareiras feitas pelos raios que caiam do céu. Não tinha derrubada. Sobre alimentação-chegava a boca da noite papai dizia, espera ai vou buscar a janta. Ia pescar no Caraparu, não demorava muito ele chegava, com um monte de peixe- jejum, cara, jandiá, sarapó,, era uma festa, minha mãe na hora enrolava em uma folha de bananeira do igapó com pimenta, botava pra assar, ela chamava de poqueca. Cada um de nós tinha um paneiro de coletar uxi, castanha, taperebá, cada um tinha um tipiti, uma peneira, um remo e uma árvore. A coleta de fruto era juntada e levada para o porto da palha em Belém e com esse dinheiro papai trazia o que agente necessitava. Quando alguém matava uma caça era repartido com toda a comunidade.

OS PRIMOS JESSÉ SOUZA FERREIRA E EDINELSON FERREIRA DE SOUZA (35 E 46 ANOS RESPECTIVAMENTE). *Mostraram na prática seus*

entendimentos da Floresta, do rio e da fauna. . Jessé: “ isso aqui é o caranã, matéria prima da de fazer instrumentos de pesca, além de ter o vinho que é aproveitado de seus cachos, aqui o escada de jabuti, Guaruma-assu, cumaru, Ubim usado para fazer as casas. E essa é andiroba. Edinelson Essa é a raiz da paxiuba com sua raiz cheia de espinhos da fazer ralo de raspar mandioca, Ripa, casa e pescar. Edinelson: Isso aqui é o Jarandea, Existe muitos tipos de jarandea, entre eles o que os índios faziam os seus arcos. Aqui o Barro sabão para fazer louças e esse aqui é o barro cui para fazer telhas e tijolos. Edinelson demonstra sua visão das vias do rio, apresentando o rio Caraparu: “ esse rio aqui tem ligação com Ananideua, marituba, Benevides, Santa izabel e Belém. Antes tudo era feito pelo rio. Barro: Cui e Sabão. Para fazer móveis: Massaraduba, cupiuba, muparijuba, parica e acapu. Arvores frutíferas: cumurau, sapucaia, xuru, uxi, taperebá, mari, jutá, jatobá. Medicinais: Verônica, macaca-cipó, unha de gato, anani, ucuuba e sucuba. Familia de pombos: Pomba galega, juriti, rolinha, jaçanã e sururina. Garça: Socó, ariramba, mergulhão, maçariquinha. Canto: sabiá, curió, saracura, patativa, culeira, rouxinol. Aguias: Carcara, gavião rei, canção e tesoura. Artesão: japim, bem-te-vi e sabiá. Araras: Arara azul, tucano, araçari, periquito e papagaio. Peixes tipo predadores: Edinelson continua sua classificação: Traíra, piranha, pirarucu, ueau, jejum e tucunaré. Cara: Bandeira, rocho, tinga, açu, folha, preto, caraponga. Herbívoros: pacu, aracu. Noturno: sarapó, tui, traíra, jandiá, mandi. Piabas: matupiri, tiqueira, branquinha. Sem classificação: puraqué. Animais: porcos. Catitu, paca, cutia, capivara e anta. Felino: jaguatirica e onça. Canino: raposa e cachorro do mato. Lagartos. Camaleão, jacuraru, iguana e tamaquaré. Raízes. Marapuama, pariri, marupazinho, apeii, avenca e pripioca. Mosquito: pium, maruin carapanã, mutuca e muriçoca. Moscas: meroane e varejeira. Caça: paca, tatu, veado, cutia, anta e catitu, kuationu e kuandu. Artesenato: caraná, miriti, guarumã cipó-assu, cipó titica, cipó- ambé e jacitara. Material de fazer canoa segundo Edinelson: piquiá, castanheira, mamorana cupiúba. Jessé: Os fornos eram feito todo de barro e redondo e pequenos para torrar farinha e beiju. Essas cuias eram feitas aqui. Essas cuias de tacaca. Usava a urina e e a madeira do caripé verde. Jessé: “ Aqui tinha umas casas muito bem feita, tinha janela, portas, e era feita de uma palha chamada Ubin.” Ednelson: “ Esse é o caranã usado nos instrumentos de pescar, o guarumã matéria prima de fazer paneiros, tipiti. Essa aqui é a andirobeira, castanha do pará, a raiz da paxiuba tem uns espinhos pequenos muitos fortes e agente faz um ralo para ralar mandioca, esa aqui é a jarandea muito forte pode vergar que não quebra os índios

usavam como arcos de flechas. Isso aqui é o caripé, era disso que fazia a mistura do barro para as vasilhas ganharem resistências como aquela que encontrei no rio caraparu e também dela se tira uma tinta preta para se fazer as cuias juntamente com o vapor de urina. Jessé fala de formas de pescar: “ hoje a pesca aqui não respeita nada, vem gente de tudo quanto é canto pescar, mas não era assim na comunidade. Agente tinha dez formas de pescar usando os materiais do próprio lugar. Hoje seria a pesca sustentável. Camboa, mazará, mundari, girau, gapuiar, saltador, cacuri , fisga, gamela e tapagem, essas pescarias respeitava o tempo do rio. Um exemplo em tempo de águas vivas dos meses de Março e abril era usado o Mazara e a camina. A dona Felicidade Ferreira dos Santos Fala enquanto faz o peixe em fogão a lenha: “ Era a Maria Francisca que virava onça e a filha virava cobra e a onça comia a cobra. Depois tornava sair e vinha então pra casa. Nasci aqui na beira desse rio, era no remo de faia que agente ia pra Belém, cheio de carvão, farinha, pupunha. Era muito bom. Não lembro quantas horas, tinha o lugar de dormir. Eu tinha medo da cobra grande. Quando chegava lá fora com água grande(Guamá), ficava com medo. Passava meses pra fazer outra viagem dessas. Em Belém agente comprava roupa, gurijuba e pirarucu salgado. Quando acabava agente ia pro igarapé pescar com lamparina quando a panela tava cheia de Traíra, jejum, cara e dizia: vamu minha filha. Não dava tempo de ir na taberna agente ia pro igarapé pegar peixe. Um peixe gostoso pegado na hora. Eu tomei muito leite de massaranduba. Eu não brinco com os bichos do mato: “ meu marido brincou, matou uma caça e não quis voltar e ouviu um assubiu e decidiu voltar, percebeu que nossa casa tava perto, mas sempre voltava pro mesmo lugar.. só consegui sair quando fez uma rodilha de cipó, e escondeu as pontas, a nhanga perde tempo tentando encontrar as pontas e deixa de lado as pessoas, foi só assim que meu marido se livrou da Nhangá.. a mata tem dono, tem que pedir licença pra caçar, derrubar madeira, colher castanha, andiroba, cupaiba e tudo. A mamãe sempre dizia esse aqui é dos índios. As vasilhas que sabia fazer era os índio que ensinaram, aqui tinha umas panelas bonitinhas de barro, butija, a tia Agripian falava que era dos índios. Tinha uma casa na beira do rio, lá os índios passava por lá.A tinha Agripina dizia que as panelas de Barro era arrumação dos índios que moravam aqui. E dizia que nós era parecido com esses índios, nós puxamos pra eles”.

DONA MOCINHA: (ANDREZA DOS SANTOS BORGES - 91 ANOS) “ cansei de fazer cuia foi minha tia que me ensinou, que ensinou pra lá foram os índios. Quando

era criança dizia que ainda morava índio espalhado por aqui. A Agripina era minha tia. Nós era criança ziloca tinha uma vasilha que er butija, levava pra Belém pra comprar querosene. Sempre achava pedaços de cerâmica. Aqui tinha vários caminhos. O da mata, são José, furo do meio, marco, lago, caraparu, rota e pupunhateau. Nunca estudei, por que estudo tava aqui. Não precisava.. Sara Dos Santos de Souza 35 anos. “. Aqui agente era livre, tomávamos banhos nus, foi só quando veio a igreja que isso começou a mudar. Eu lembro que pra santina com uma lamparina e enquanto fazia cocô conversava com o Jessé. Agente apostava pra quem achava mais vasilhas no igarapé. Agente aqui sofreu muito com os fazendeiros soltaram bufulos em nossas roças e agente dava plástico pra eles comerem e morriam, foi uma briga muito grande”. “ Eu que a tia felicidade fazia do grude do taticumã um remédio pra curar a garganta inflamada, o taticumã é que a fumaça forma na madeira da casa um grude preto e é esse grude que serve pra garganta”. Aqui agente tinha muitas parteiras, peixes, frutas, mestre de fazer barco, caça nada faltava. Agora só eu que sobrei. Jessé e Ednelson foram embora e não sei até quando dura o Feijoal. E nem sei se tem esperança para os meus filhos continuarem aqui.”

VANDOCA (VALDEMAR DO SANTOS BORGES- 68 ANOS): “ Nasci e me criei aqui. Ia de reboque pra Belém. Três dias de remo. Aqui acolá tomava uma. Aqui se falava que morava os índios e os escravos. Achei muita caco de cerâmica bonita com uma escrita que não sei o que é. Acho que era uns riscados. Mas agente nem ligava. Aqui agente tinha muitos curandeiros: Pajé Tatuiaia, Carruchinha, e tudo era pajé. Ormino, Marido de miloca. Seu roberto. Maria do Bando mãe do manduca. Tinha muitos portos era cheio de portos por aqui: Pedra, olaria, engenho, catumbi, pupunha, cajueiro, cacau. Aqui a gente conhecia todos os caminhos, só podia chegar e sair através desses caminhos ou pelo rio. Tinha vários portos e vários caminhos, caminhos do rio, da mata, do caraparu, do Vicente, do antonio, do Pupunhateua, e os portos tinham nomes; João, Vadico, catitu, sabiá esses ramais acabou matando os portos e os caminhos. Os pessoal daqui sabia fazer de tudo, ainda sei fazer canoa, pescar, paneiro, tipiti, agora fazer panelas de era com as mulheres, Eu fazia canua que cabia 120 sacas de Carvão. Pegava o Tacajós, o Guamá e tocava pra Belém no porto da palha, quando a maré vazava agente viajava, quando enchia agente parava na beira. Agente só ia pela maré. Saía da boca do caraparu, quando chegava na ponta negra caía pro outro lado . A iluminação era na lamparina. O Barco levava também: pupunha, uxi, tucumã,

macaxeira, todo tipo de frutos em um bucado de paneirinho. O paneiro da farinha tinha que ser bem forrada, agente usava a folha do Guarumã. Agente empalhava a farinha. Jesiel Santos Ferreira: Conheço tudo os que os mais velhos dizem ai.. Mas esta cada vez mais dificil o jovem daqui viver na comunidade. Estão todos indo embora. O que resta aqui?. O Barro foi vendido tudo. O Camelo é dono de tudo. Agente termina o ensino médio vai fazer o que?. Os meus tios todos foram embora. Tenho muitos tios no sul, tudo trabalhando. Não tem outro jeito. Olha o tamanho da comunidade, tá tudo cercado. Não adianta.