



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE CASTANHAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ANTRÓPICOS NA
AMAZÔNIA
MESTRADO EM ESTUDOS ANTRÓPICOS**

MARCUS DOS REIS FERREIRA

“NO MEU SANGUE CORRE AS ÁGUAS DESSE MAR”:
o movimento do bloco *Pretinhos do Mangue*, Curuçá-PA, Amazônia

**CASTANHAL-PA
2019**

MARCUS DOS REIS FERREIRA

“NO MEU SANGUE CORRE AS ÁGUAS DESSE MAR”:
o movimento do bloco *Pretinhos do Mangue*, Curuçá-PA, Amazônia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia - PPGEAA, da Universidade Federal do Pará - UFPA, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Estudos Antrópicos

Linha de Pesquisa: Ambientes, Saúde e Práticas Culturais.

Orientadora: Profa. Dra. Gisela Macambira Villacorta.

Coorientadora: Profa. Dra. Lourdes de Fátima Gonçalves Furtado.

CASTANHAL-PA
2019

MARCUS DOS REIS FERREIRA

“NO MEU SANGUE CORRE AS ÁGUAS DESSE MAR”:
o movimento do bloco *Pretinhos do Mangue*, Curuçá-PA, Amazônia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia - PPGEAA, da Universidade Federal do Pará - UFPA, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Estudos Antrópicos

Linha de Pesquisa: Ambientes, Saúde e Práticas Culturais.

Orientadora: Profa. Dra. Gisela Macambira Villacorta.

Coorientadora: Profa. Dra. Lourdes de Fátima Gonçalves Furtado.

DATA DA AVALIAÇÃO: ___/___/_____

Conceito: _____

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Gisela Macambira Villacorta
(Orientadora - PPGEAA/UFPA/UNIFESSPA)

Profa. Dra. Lourdes de Fátima Gonçalves Furtado
(Examinadora Externa - Coorientadora - MPEG-PPGSA/UFPA)

Prof. Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal
(Examinador Interno - PPGEAA/UFPA)

Prof. Dr. João Batista Santiago Ramos
(Examinador Suplente - PPGEAA/UFPA)

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

F383m Ferreira, Marcus dos Reis
"No meu sangue corre as águas desse mar" : o movimento dos
"Pretinhos do Mangue", Curuçá-PA, Amazônia / Marcus dos Reis
Ferreira. — 2019.
173 f. : il. color.

Orientador(a): Prof^a. Dra. Gisela Macambira Villacorta
Coorientação: Prof^a. Dra. Lourdes de Fátima Gonçalves Furtado
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em
Estudos Antrópicos na Amazônia, Campus Universitário de
Castanhal, Universidade Federal do Pará, Castanhal, 2019.

1. Ambiente. 2. Amazônia. 3. Salgado Paraense. 4. Corpo .
5. Manguezal. I. Título.

CDD 128.4

Agradecimentos

Agradeço,

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa, a qual permitiu a total dedicação ao mestrado.

Aos docentes do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA-UFPA) pela formação interdisciplinar oferecida no mestrado. Da mesma forma, sou grato aos funcionários Waldemar, “Loira” e Terezinha, foram fundamentais para o desenvolvimento da turma de 2017.

À todos da turma de 2017 pela convivência e pelo companheirismo que foi construído nesta etapa acadêmica. Em especial, agradeço ao “*Damião*” (Rafael) pelas conversas a respeito da dissertação.

À Gisela pela orientação e pela liberdade que concedeu para que fosse possível construir este trabalho.

Ao Guilherme pelas discussões no seu grupo de pesquisa, o COPAIN. As discussões contribuíram para entender ainda mais sobre o trabalho de campo.

Ao Professor Augusto Leal pela disponibilidade e atenção dedicada a leitura deste trabalho. Com certeza, as suas observações sobre o texto foram fundamentais para o desenvolvimento e organização do trabalho final.

Ao Professor João Batista pelas discussões na sua disciplina de Epistemologia. Essas discussões permitiram ampliar os horizontes perceptivos desta investigação.

À Professora Lourdes pelas orientações e conversas desde a graduação, com certeza, contribuíram significativamente para a minha chegada ao mestrado e para o desenvolvimento da dissertação. Professora Lourdes, muito obrigado.

À Professora Graça Santana por ter dado a oportunidade de ouvir a minha proposta que seria submetida ao PIBIC do Museu Goeldi, talvez se ela não tivesse me dado atenção no dia que cheguei ao museu, provavelmente, eu não teria desenvolvido uma trajetória acadêmica. Professora Graça, muito obrigado.

Aos amigos do Grupo RENAS do Museu Goeldi, Thayná, Guilherme, Letícia, Layse, Thaís, Max e Ana Paula. A convivência e as conversas sobre antropologia no LAMAq, com certeza, se fazem presentes no conteúdo deste trabalho dissertativo.

Aos meus pais (*in memoriam*), Dona Domingas e Seu Geraldo, por sempre acreditarem que a educação poderia transformar a minha vida. Hoje, eu consigo entender.

Agradeço aos curuçaenses que contribuíram para edificação deste trabalho dissertativo, os *brincantes*-curuçaenses do *Curral do Piça* e do *Pretinhos do Mangue*. O tempo que disponibilizaram para conversar sobre a vida em Curuçá, viabilizou o esforço desta pesquisa em tentar descrever uma parte da experiência de estar no “*salgado*” paraense. Especialmente, agradeço ao seu Murilo e dona Izildete pela casa que cederam para que fosse possível iniciar a pesquisa na cidade. E também agradeço à dona Socorro (*in memorian*) e ao Baixinho, pois viabilizaram a minha permanência na sede de Curuçá para realizar a pesquisa, fornecendo a sua casa para um “*desconhecido*” que acabou se tornando um “*parceiro*”. Da mesma forma, sou grato ao Café por sempre dispor do seu tempo para falar sobre o *Pretinhos do Mangue* e, também, agradeço ao Zé pelas conversas sobre o Carnaval de Curuçá.

Agradeço à minha companheira Amanda pela paciência, ajuda e por todas as conversas que estabelecemos sobre o desenvolvimento desta etapa acadêmica. Mais um momento da *vida* foi concretizado com você.

RESUMO

Esta pesquisa busca discutir sobre a ideia de natureza produzida pelos *brincantes*-curuçaenses do bloco “*Pretinhos do Mangue*”, no Município de Curuçá – Região do Salgado Paraense. Para realizar essa discussão, parto das orientações teóricas da História Ambiental (ARNOLD, 2000; PÁDUA, 2010; WORSTER, 2015) e da Antropologia (CSORDAS, 2008; INGOLD, 2015). E, nessa perspectiva, a etnografia foi utilizada como caminho para experimentar as formas de habitar o ambiente, que estão presentes no desfile do bloco, no Carnaval (FABIAN, 2013; SALDI; WAGNER, 2013; PEIRANO, 2014; INGOLD, 2015). Nesse período, os interlocutores buscam apresentar os principais não humanos que habitam o ambiente da cidade e, também, enunciar o dia-a-dia do pescador artesanal. E essas experiências-perceptivas do “*salgado*” paraense são materializadas por meio das suas alegorias: o “*Caranguejo*”, o “*Guará*”, a “*Ostra*” e a “*Barraca do Avoado*”. Contudo, é o uso da “*lama*” (“*tijuco*” e “*tabatinga*”) que tem chamado mais atenção dos “*brincantes*”, já que para eles a *lama*-no-corpo manifesta a experiência “*ecológica*” e a ideia de “*preservação da natureza*”. Nesse contexto, os meios de comunicação começaram a divulgar essa experiência com o manguezal que, por sua vez, passou a fomentar cada vez mais o deslocamento de turistas para participar do bloco. Com isso, nota-se que os *brincantes*-curuçaenses buscam levar a vida do “*salgado*” paraense para o seu desfile, a fim de “*mostrar*” essa experiência para “*todos*” que visitam o Carnaval de Curuçá. Assim, a *lama* do manguezal e as alegorias não são simples acessórios utilizados pelos *brincantes*-curuçaenses, uma vez que eles apresentam as suas ideias de natureza, no desfile do *Pretinhos do Mangue*.

Palavras-chave: Ambiente. Amazônia. Salgado Paraense. Corpo. Manguezal.

ABSTRACT

This research seeks to discuss about the idea of nature produced by the *playful* people from the “*Pretinhos do Manguê*” block, in Curuçá County-Region of the Salgado Paraense. To carry out this discussion, I start with the theoretical guidelines of Environmental History (ARNOLD, 2000; PÁDUA, 2010; WORSTER, 2015) and Anthropology (CSORDAS, 2008; INGOLD, 2015). And, in this perspective, ethnography was used as a way to experience the ways of dwell in the environment, which are present in the block parade, at Carnival (FABIAN, 2013; SALDI; WAGNER, 2013; PEIRANO, 2014; INGOLD, 2015). During this period, the interlocutors aim to present the main non-humans who inhabit the city environment, and, as well, to enunciate the day by day of the artisanal fisherman. And these perceptual experiences of the “*salgado*” from Pará are materialized through their allegories: the “*Caranguejo*”, the “*Guará*”, the “*Ostra*” and the “*Barraca do Avoado*”. However, it is the use of “*mud*” (“*tijuco*” and “*tabatinga*”) that has attracted the most attention from the “*playful*”, because for them the *mud*-in-body manifests the “*ecological*” experience and the idea of “*nature preservation*”. In this context, the media began to publicize this experience with the mangrove swamp, which started to promote more and more tourists to participate in the block. With that, it is noticed that the *playful*-curuçãenses seek to take the life of the “*salgado*” paraense to their parade, in order to “*show*” this experience to “*all*” who visit the Curuçá Carnival. Thus, the *mud* of the mangrove swamp and the allegories are not simply accessories used by the *playful*-curuçãenses, since they present their ideas of nature, at the “*Pretinhos do Manguê*” parade.

Key-words: Environment. Brazilian Amazon. *Salgado* Paraense. Body. Mangrove Swamp.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
A temporalidade de estar (com e) no ambiente: apontamentos teóricos e a metodologia	16
Contextualizando Curuçá - RESEX Marinha Mãe Grande Curuçá.....	28
Estrutura da Dissertação	30
CAPÍTULO I – “DE UMA BRINCADEIRA SURGE O PRETINHOS DO MANGUE, SURGE ESSA IDEIA DO BLOCO ECOLÓGICO”: A CAMINHADA ATÉ O BLOCO.	32
1. 1 Primeira linha: entrando em campo.....	32
1. 2 Segunda linha: pistas iniciais sobre o <i>Pretinhos do Mangue</i>	36
1. 3 Terceira linha: Posto de Informações Turísticas (PIT) e Porto do <i>Ipupura</i>	38
1. 4 As linhas da <i>lama-no-corpo</i> : apontamentos sobre a prática do <i>Pretinhos do Mangue</i>	42
1. 4. 1 A ideia “ecológica” e a “preservação da natureza”.....	54
CAPÍTULO II – “NÓS SOMOS SÓ ISSO AQUI”: A EXPERIÊNCIA NO AMBIENTE LEVADA PARA O DESFILE DO PRETINHOS DO MANGUE.	60
2. 1 A organização do bloco.	60
2. 1. 1 <i>Caranguejo</i> : o “mascote”.	61
2. 1. 2 A economia e as alegorias do bloco.	64
2. 1. 3 A <i>Barraca do Avoado</i> “pertence ao Curral do Piça”.	73
2. 2 <i>Mãe Grande</i> : uma concepção de ambiente.	77
2. 2. 1 Água: sagrada, objeto e vida.	84
2. 2. 2 O estar-na- <i>Mãe Grande</i> : a experiência-no-ambiente.	94
CAPÍTULO III - “A MINHA FANTASIA VEM DO MANGUE”: O MOVIMENTO DO PRETINHOS DO MANGUE.	101
3. 1 A divulgação da ideia de natureza do bloco.	101
3. 1. 1 “ <i>Todas as letras, elas são sobre Curuçá, preservação</i> ”: a música do bloco.	104
3. 1. 2 Os “ <i>câmeras vão lá na coisa pra ver como é</i> ”: a “ <i>imprensa</i> ”.....	108
3. 2 O desfile do <i>Pretinhos do Mangue</i> : o “ <i>Carnaval de Curuçá 2018</i> ”.....	114
3. 2. 1 A “ <i>ala dos Vermelhinhos</i> ”: a “ <i>tabatinga</i> ”.	114
3. 2. 2 “ <i>ocê passa aquela lama no corpo</i> ”: o “ <i>tijuco</i> ”.	124
3. 2. 3 A experiência “ecológica” e o ideal de “ <i>preservação da natureza</i> ”.	131
3. 2. 4 O movimento das alegorias e dos <i>brincantes</i>	136
3. 3 O “ <i>Carnaval de Curuçá 2019</i> ”: apontamentos sobre o desfile do <i>Pretinhos do Mangue</i>	139
3. 4 Uma descrição-visual sobre o desfile do <i>Pretinhos do Mangue</i>	147
4 CONCLUSÃO.....	164
REFERÊNCIAS	168

INTRODUÇÃO

Este trabalho busca refletir sobre a ideia de natureza produzida pelos *brincantes-curuçães* do bloco *Pretinhos do Mangue*, na cidade de Curuçá, no Pará. O interesse em discutir a relação sociedade e natureza surge na graduação do curso de História, nesse período, foi submetido um subprojeto ao Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq/MCTI) do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), onde estava vinculado ao Projeto RENAS III (Recursos Naturais e Antropologia Social).¹ Assim, as discussões promovidas pelo Grupo RENAS em seminários de orientação, no Laboratório de Antropologia dos Meios Aquáticos (LAMAq/RENAS/MPEG), e os diálogos estabelecidos com pesquisadores de diversas áreas do conhecimento, os quais palestravam mensalmente no Seminário Interdiálogos.² Permitiu o meu contato com diversas temáticas que buscavam focar as suas análises na experiência das populações tradicionais com o ambiente natural.

O *locus* de pesquisa desta dissertação surge também em um dos seminários de orientação no LAMAq, onde foi sugerido a escolha da cidade de Curuçá para desenvolver a minha pesquisa, já que o Grupo RENAS estava realizando suas atividades científicas nessa área. Assim, escolhi essa cidade para desenvolver a pesquisa de iniciação científica que, por sua vez, resultou no trabalho de conclusão de curso da graduação. No cerne dessas investigações, o objetivo foi identificar como os curuçães faziam uso do rio e do manguezal no seu tempo de lazer.

Desse modo, as experiências como bolsista de iniciação científica (2014-2015; 2015-2016), materializadas nas primeiras visitas ao campo, conversas com os moradores, fazer entrevistas e observações, enfim, realizar um exercício da prática antropológica, forneceram bases para desenvolver esta discussão no mestrado, onde continuo interessado pela relação entre cultura e natureza. Dessa forma, a construção da dissertação tomou como recorte empírico o bloco carnavalesco *Pretinhos do Mangue*.³ Na graduação, já havia percebido a

¹ O subprojeto foi orientado pela Dra. Lourdes de Fátima Gonçalves Furtado (Pesquisadora Titular U-III da Área de Antropologia da Coordenação de Ciências Humanas do MPEG) e estava ligado ao seu Projeto Estruturante - *Populações Tradicionais Haliêuticas - Impactos Antrópicos, Uso e Gestão da Biodiversidade em Comunidades Ribeirinhas e Costeiras da Amazônia Brasileira*, especificamente no componente *Água: conhecimentos e tecnologias de tratamento da água insular e continental do litoral amazônico no Estado do Pará* (CNPq).

² Este seminário é organizado pelos integrantes do Projeto RENAS.

³ É necessário informar que o termo *Pretinhos* usado para denominar o bloco não faz referência ao sentido étnico-racial. Para o presidente do bloco, chamado Edmilson, mas conhecido por Cafá, esse termo refere-se a cor da *lama*, quando em contato com o corpo do *brincante* busca fazer referência tanto ao manguezal quanto ao caranguejo. Ademais, cabe chamar atenção para o nome do bloco porque ele não se chama “Os Pretinhos do Mangue” ou “bloco dos Pretinhos do Mangue”, mas é chamado de *Pretinhos do Mangue*. Assim, nesta

importância do bloco, uma vez que era uma prática de diversão realizada pelos curuçaenses no manguezal. Dessa maneira, seguiu a linha de criação desta dissertação, onde mantenho a discussão sobre a interação natureza-cultura a partir do diálogo entre História Ambiental e Antropologia. Assim, busca-se experimentar a experiência que os *brincantes*-curuçaenses realizam no ambiente para, então, descrever a ideia de natureza propagada no desfile do bloco.

Desse modo, nota-se que a ideia de natureza do bloco está ligada ao ideal de “*preservação*⁴ da natureza”. Esse ideal talvez tenha relação com o contato indireto dos organizadores do bloco e dos moradores com as discussões de uso “sustentável dos recursos” de Curuçá. Isso porque a cidade foi incluída em 2002 na lista de Unidades de Conservação (UC), chamada de Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande Curuçá. Assim, o objetivo que orienta a existência da reserva extrativista poderia ter influenciado os organizadores a divulgar a ideia “*ecológica*”⁵ e de “*preservação*” do ambiente, como uma preocupação central no desfile do bloco. Essa busca em estimular a “*consciência ambiental*” entre os “*brincantes*” (curuçaenses e turistas) têm se manifestado, particularmente, quando os participantes passam

investigação o bloco será chamado da seguinte maneira, “o *Pretinhos do Mangue*”. Contudo, quando tratar dos *brincantes* do bloco, irei me referir a eles como “os *Pretinhos do Mangue*”.

⁴ Cabe destacar, que em algumas conversas informais surgem discursos que problematizam o modo como o bloco promove a sua ideia de *preservação*, já que há um grande número de pessoas que buscam a argila do manguezal. Embora não seja o foco deste trabalho manifestar afirmações se é correto ou “errado” a entrada dos *brincantes* no manguezal, surgem discursos que consideram essa experiência uma “*contradição*” porque fala em *preservação*, mas várias pessoas caminham pelo mangue. Isso tem feito o presidente do bloco a comparar essa “*contradição*” a empreendimentos maiores, uma vez que poderiam trazer “*mais problemas*” para a cidade, quando comparado a entrada dos *brincantes* em “*só uma parte do mangue*”. Essa posição é adotada também por alguns moradores e *brincantes*-curuçaenses para justificar a entrada no manguezal. Nesse sentido, o Porto do Espadarte é um empreendimento que ainda paira sobre o pensamento dos curuçaenses, logo, tal ideia é mencionada pelo presidente para demonstrar que essa construção, caso seja realizada na cidade, causaria um problema maior para os curuçaenses. De todo modo, ao falar do Porto, Cafá busca evidenciar que o “desenvolvimento” pode até se estabelecer no local, mas é necessário saber quem vai se beneficiar de fato com os resultados dessa edificação portuária, a maioria da população ou um pequeno grupo de empresários? É certo que ao traçar essa comparação busca justificar a entrada no manguezal e, também, combater certas críticas a prática do bloco. Assim, o presidente julga que andar pelo manguezal é menos nocivo quando comparado a possível edificação do Porto e de todo o problema social e ambiental que surgirá em detrimento dessa política de desenvolvimento econômico. Nesse contexto, Cafá menciona, também, problemas ambientais que aconteceram pela falta de atenção no planejamento, como foi o caso de Barcarena-PA (despejo de rejeitos tóxicos nos rios e a embarcação que naufragou com cinco mil bois vivos), de Mariana-MG e de Brumadinho-MG (nessas cidades, ocorreu o rompimento da barragem de rejeitos). A partir desses exemplos, pode-se trazer uma síntese da ideia do presidente sobre os problemas ambientais que podem afetar Curuçá, caso não se tenha a devida atenção com os possíveis projetos de “desenvolvimento” que queiram se instalar na cidade, “*a ganância do homem, né, tá acima da vida do ser humano, não tem mais respeito pelo ser humano, respeito pela natureza, aqui em Curuçá, se tiver o porto vai ser a mesma coisa*”.

⁵ O termo “*ecológico*” apresentado pelos *brincantes*-curuçaenses se afasta da ideia de movimento ecológico, que elabora práticas orientadas para alcançar a “conservação” ou “preservação” da natureza. Isso quer dizer que o fundamento que os *brincantes*-curuçaenses apresentam em suas narrativas estaria bem mais próxima das próprias experiências no ambiente do que de práticas planejadas e orientadas em direção ao ideal de preservação. Esse termo também diz respeito ao fato dos *brincantes* estarem com o “*abadá ecológico*”, isto é, consideram como uma ideia “*ecológica*” a prática de passar a “*lama*” do manguezal no corpo para sair no desfile de Carnaval.

o “*tijuco*”⁶ no corpo, considerado o “*abadá ecológico*” do bloco. E essa experiência “*ecológica*” passou a ser propagada pelos meios de comunicação de âmbito municipal, estadual e nacional.⁷ Essas ferramentas têm potencializado cada vez mais a circulação da ideia de *preservação* do bloco (CANCLINI, 1998). Dessa maneira, o *Pretinhos do Mangue* se tornou patrimônio cultural de Curuçá em 2010, e, logo depois, no mesmo ano, tornou-se patrimônio cultural do Estado do Pará. Além disso, o bloco começou a receber alguns convites para se apresentar antes do Carnaval, no Centro Cultural e Turístico Tancredo Neves (CENTUR), localizado no Município de Belém-PA.

No que diz respeito aos trabalhos acadêmicos sobre o bloco, percebe-se que são poucos, ou mesmo, inexistentes. Os existentes, quando tratam do bloco, fazem apenas menção a respeito do “desfile do tradicional bloco Pretinhos do Mangue”, porém sem aprofundar a discussão sobre a experiência do bloco. Sobre isso, cabe trazer a observação feita por Cafá em uma entrevista:

eu tô a frente do Pretinhos do Mangue, não sei até quando, eu espero que por muitos e muitos anos, ele possa tá levando alegria, possa tá levando o município de Curuçá; a gente sabe que tem muitas notícias ruim que sai de Curuçá e do Pará, então, eu sempre digo para as pessoas que só tem duas notícias boas que sai do Pará, que é o Pretinhos do Mangue e o Círio de Nazaré, tu pode ver, que o resto é só coisa ruim meu amigo; o Pará aqui é rico de coisas, então, [...] com essa tua pesquisa Marcus, eu tô sabendo um monte de coisas que eu não sabia [...] com essa tua pesquisa, com esse teu trabalho, eu já vi, tu mandaste uma parte, eu já li uma parte, então, já vieram vários pesquisadores aqui, já vieram pessoas aqui fazer tcc sobre o Pretinhos do Mangue, e sempre eu recebo da mesma forma, mas a tua pesquisa ela é mais abrangente, é mais profunda, ela tá se aprofundando mais, e eu te confesso não é tudo, a gente vai falhar porque não somos perfeito [...] lá quando tu acabar a tua pesquisa, que tu concluir, lá vem alguma coisa nova que a gente não sabe, entendeu, mas eu te confesso a tua pesquisa ela é mais profunda, mais detalhada, entendeu” (Cafá, março de 2019).

Por isso, acredita-se que seja pertinente discutir sobre a experiência de um grupo social do interior do Estado do Pará, pois ao tratar de um fenômeno importante para os curuçãenses que participam do bloco, permite trazer parte da experiência de viver na região do “*salgado*” paraense. Ademais, acredita-se que a pretensa investigação colabora para o entendimento da dinâmica dessa inter-relação humano-ambiente em um território constituído por uma Reserva Extrativista (RESEX). Assim, embora Cafá tenha dito que alguns pesquisadores o consultaram para saber sobre o bloco, não ocorreu o retorno dos trabalhos para que fosse possível apresentá-los as pessoas, que sempre o visitam com intuito de

⁶ Os interlocutores também denominam de “*barro*” e “*lama*” a argila do manguezal.

⁷ O jornal televisivo, jornal digital e as redes sociais, são os principais difusores das ideias de preservação da natureza do *Pretinhos do Mangue* para outros estados brasileiros. Em âmbito local, a difusão tem se dado por meio dos jornais impressos, televisivos, digitais, redes sociais e a produção de músicas do bloco.

conhecer o bloco, como foi o meu caso. Logo, este trabalho dissertativo busca preencher essa lacuna, bem como contribuir para o conhecimento do fenômeno de estar no manguezal para sair no Carnaval e, com isso, possa fomentar novas pesquisas sobre essa experiência que os *brincantes*-curuçaenses consideram “*ecológica*”.

Ainda mais, a pesquisa se justifica porque auxilia no entendimento da experiência de um grupo social que se inter-relaciona historicamente com as águas amazônicas, já que na história da Amazônia contemporânea foram marginalizados por políticas desenvolvimentistas.⁸ Embora existam hoje políticas que reconheçam as práticas de reprodução social e cultural no seu território, como é o caso da Reserva Extrativista, acredita-se que a presente pesquisa com a sua limitação, permite compreender como os curuçaenses se inter-relacionam com o ambiente e como formulam as suas concepções de natureza, estas que são expressas no movimento⁹ do bloco *Pretinhos do Mangue*.

Dessa maneira, o ideal de natureza produzido pelos *brincantes*-curuçaenses a partir da sua percepção do ambiente, é o foco de interesse desta investigação que, por sua vez, conduziu essa proposta empírica em direção a reflexão que trata da relação entre natureza e cultura. A reflexão sobre natureza e a sua inter-relação com o humano tem sido uma preocupação nas áreas da História Ambiental e da Antropologia (PÁDUA, 2010; INGOLD, 2015), as quais buscam sair da posição antropocêntrica.¹⁰ Assim, esta investigação propõe

⁸ A política “desenvolvimentista” faz parte da história das populações amazônicas e justamente por isso, é necessário a devida atenção para que essas políticas não tragam novamente problemas ambientais para a Zona do Salgado Paraense e para a Amazônia (FURTADO, 1997; PETIT, 2003; BATISTA, 2016; OLIVEIRA; HENRIQUE, 2018). E, por consequência, prejudique a vida dos curuçaenses que se inter-relacionam cotidianamente com o ambiente, no sentido, conforme propõe Mello (1995), das grandes construções degradarem e transformarem aceleradamente o ecossistema, refletindo, assim, no abandono ou na busca por novas formas de relacionamento com o espaço. Dentro desse contexto, concordo com Mello (1995), quando sugere a seguinte posição, “Defendo, a princípio, que não há como políticas governamentais ou projetos privados respeitarem as especificidades do meio cultural a nível local, sem que as populações estejam organizadas e contraponham, [...], enfrentando, assim, o jogo das contradições que inevitavelmente (pela expansão da sociedade mercantil e da lógica do lucro) se instalam no local, inclusive com intercessões dentro dos aparelhos de Estado, se for o caso.” (MELLO, 1995, p. 34-35). Embora nesta investigação não se queira sugerir o bloco *Pretinhos do Mangue* enquanto movimento social, é necessário dizer que quando os *brincantes*-curuçaenses levam as suas experiências perceptivas do “*salgado*” para as ruas de Curuçá, torna-se um caminho a mais para estabelecer discussões acerca do que de fato está na lista de prioridades dos curuçaenses, em relação a sua ideia de bem-estar social e ambiental.

⁹ Em diálogo com Ingold (2015), a ideia de movimento presente no título desta dissertação está ligada ao sentido do sujeito conhecer o mundo. Nessa perspectiva, o “movimento do bloco *Pretinhos do Mangue*” faz referência ao conhecimento produzido na caminhada dos *brincantes* (curuçaenses e turistas) junto aos carros alegóricos pelas ruas de Curuçá-PA. Ao partir desse contexto, acredita-se que os “habitantes, então, conhecem conforme prosseguem, conforme *atravessam* o mundo *ao longo de* trajetos de viagem. Longe de ser acessório à coleta ponto a ponto de dados a serem passados para depois de processados transformarem-se em conhecimento, o movimento é ele mesmo a maneira do habitante conhecer.” (INGOLD, 2015, p. 228).

¹⁰ No entanto, afasta-se também do biocentrismo, que “apenas muda de pólo, sem alterar a relação de submissão entre humano e não-humanos, Merleau-Ponty chama atenção para o entrelaçamento denso e extensivo entre estes pólos [antropocentrismo e biocentrismo] como uma mesma carne, ao mesmo tempo em que reconhece que o processo de autoconsciência em cada um deles não é idêntico.” (CARVALHO; STEIL, 2008, p. 293).

uma abordagem que se aproxima da concepção fenomenológica (TONIOL, 2012; CARVALHO; STEIL, 2014; INGOLD, 2015; TONIOL; STEIL, 2016; CHIESA, 2017), acreditando que esse ponto de vista possibilita orientar melhor o entendimento da experiência-perceptiva dos moradores sobre o ambiente que, por sua vez, encontra-se no desfile do bloco *Pretinhos do Mangue*. Isso significa dizer que a fenomenologia responde ao interesse desta dissertação, pois ela busca se afastar da visão cartesiana que distancia sujeito e objeto, ou mesmo, corpo e mente (MERLEAU-PONTY, 2011).

A partir desse posicionamento, a pesquisa que tem o interesse pela ideia de natureza presente no bloco, não tem a inclinação de entender os símbolos e os significados formulados pelos *brincantes*. Mas, antes disso, o intuito é entender a experiência de engajamento dos *brincantes*-curuçaenses como um *ser-no-mundo*, acreditando que a separação corpo e mente não se prolifera caso se siga a proposição da corporeidade sugerida por Thomas Csordas. Segundo Csordas (2008), a “corporeidade pode ser entendida [...] pela experiência perceptiva e pelo modo de presença e engajamento no mundo”, pois a “experiência corporificada é o ponto de partida para analisar a participação humana no mundo” (CSODAS, 2008, p. 368). Com isso, dizer que o interesse está nas ideias de natureza do bloco, é apenas um modo de operar o entendimento desta experiência corporificada dos *brincantes*-curuçaenses no ambiente.

Neste trabalho, então, pretende-se compreender a conformação das ideias de natureza dos *brincantes*-curuçaenses do *Pretinhos do Mangue*, partindo das orientações teóricas da História Ambiental.¹¹ Assim, partilho da ideia de José Pádua, que visualiza na História Ambiental a possibilidade “[...] de buscar formas menos dualistas de estudo das relações entre cultura e natureza [...]” (PÁDUA, 2010, p. 92). Então, acredita-se que esse campo historiográfico cria condições para reconhecemos tanto os humanos quanto os não humanos como elementos que fazem parte da produção do conhecimento histórico (ARRUDA, 2006; PÁDUA, 2010; WORSTER, 2015). Além disso, pretende-se manter um diálogo profícuo com a Antropologia, que parte dessa mesma premissa da História Ambiental, isto é, assume o esforço de problematizar a separação entre natureza e cultura. Ao dedicar atenção a essa relação, busca-se superar essa cisão no conhecimento promovida pelo Ocidente (INGOLD, 2015; CHIESA, 2017; TONIOL, 2012; STEIL; TONIOL, 2016).

¹¹ O interesse pela História Ambiental surgiu a partir da disciplina: História e Natureza: rios, florestas e cidades na história da Amazônia. A disciplina foi ministrada pela docente Dra. Leila Mourão, no Programa de Pós-Graduação em História (PPHIST) da UFPA.

Assim, sobre a convergência entre natureza e cultura, o historiador Donald Worster (2015, p. 117) sugere desconstruir a dualidade por meio da aproximação entre ciências humanas e ciências naturais.¹² Desse modo, a relação entre as referidas áreas do conhecimento faz compreender cada elemento que compõe a natureza, incluindo o humano, dotado de autonomia histórica, em certa medida, com relação ao seu desenvolvimento no ambiente. Assim, os seres, vivos ou não, se desenvolvem sem necessariamente ter a ação humana na sua trajetória:

[...] podrían ver a la cultura como un subconjunto de la naturaleza. Podemos pensar acerca de esta perspectiva, siguiendo el liderazgo de los biólogos, redefiniendo a la cultura como una respuesta [...] a las oportunidades o las presiones que nos presenta el ambiente natural. En otros términos, la cultura puede ser definida como una forma de ‘adaptación’. (WORSTER, 2015, p. 119)

Apesar de Donald Worster estabelecer uma relação de submissão da cultura em relação a natureza, colocando a cultura como “subconjunto”, acredita-se que tal relação pode ser pertinente para lembrar que o humano não controla absolutamente a natureza (WORSTER, 2003), e que outros seres existem sem a participação do humano em seu desenvolvimento. Mas, outra alternativa pode ser destacada também, levando em consideração as devidas relações de complemento de cada ser no ambiente (CARVALHO; STEIL, 2014). Tal alternativa diz respeito a inter-relação simétrica entre os vários elementos que compõe o ambiente, já que estão engajados no mundo. Trata-se das composições teóricas de Tim Ingold que, por sua vez, entende que os diversos seres habitam o mundo através de fluxos contínuos (INGOLD, 2012). E, assim, cada ser não se constitui em uma relação de hierarquia, tendo em vista que essa continuidade se efetiva através de linhas entrelaçadas em uma malha, onde os próprios seres (vivos e os que aparentemente não estão vivos) são vistos como as linhas que estabelecem o fluxo entre si, ou seja, produzem um fluxo de vida (INGOLD, 2015).

A seguir, apresenta-se uma discussão teórica sobre a relação entre natureza e cultura presente na História Ambiental e na Antropologia, e, também, enuncia-se a metodologia utilizada na dissertação.

A temporalidade de estar (com e) no ambiente: apontamentos teóricos e a metodologia.

¹²Arruda (2006) demonstra também que o diálogo com as Ciências Naturais se faz pertinente na análise histórico-ambiental.

Neste sentido, trazer apontamentos teóricos nesta parte do trabalho tem por objetivo estabelecer uma melhor orientação para o entendimento dos capítulos e da proposta desta dissertação. Desse modo, o diálogo entre História Ambiental¹³ e Antropologia norteará a discussão desta dissertação. Esses dois campos teóricos se constituem como diretrizes para propor o diálogo com as concepções de natureza dos *brincantes*-curuçaenses. Assim, adota-se a narrativa etnográfica para desenvolver esse diálogo, com o intuito de discutir sobre a experiência que os *brincantes*-curuçaenses estabelecem no ambiente. Contudo, cabe lembrar que a afinidade entre os referidos campos se assenta na reflexão que problematiza a divisão entre natureza e cultura.

Deste modo, pode-se afirmar que em 1970 surge de maneira mais demarcada o campo da História Ambiental, a qual apresentava um questionamento sobre a separação entre natureza e sociedade (PÁDUA, 2010; ARRUDA, 2006; WORSTER, 2015). Nesse sentido:

[...] a história ambiental lida com o papel e o lugar da natureza na vida humana. Ela estuda todas as interações que as sociedades do passado tiveram com o mundo não-humano, o mundo que não criamos em nenhum sentido primário. O ambiente tecnológico, o conjunto de coisas que as pessoas produziram, que pode ser tão onipresente a ponto de constituir um tipo de 'segunda natureza' em torno dela, também é parte deste estudo, mas no sentido muito específico em que a tecnologia é um produto da cultura humana assim como condicionada pelo ambiente não-humano. Mas, diante de tais fenômenos, como o deserto e o ciclo da água, nós encontramos energias autônomas e independentes que não derivam das tendências e invenções de nenhuma cultura. Pode-se argumentar que, à medida que a vontade humana crescentemente deixa sua marca sobre as florestas, cadeias genéticas e mesmo oceanos, não há uma maneira prática de se distinguir entre o natural e o cultural. Entretanto, a maioria dos historiadores ambientais argumentariam que vale a pena manter a distinção, porque esta nos lembra que nem todas as forças que trabalham no mundo emanam dos humanos. Onde quer que as duas esferas, natural e cultural, se confrontem ou interajam, a história ambiental encontra seus temas essenciais. (WORSTER, 2003, p. 26)

Dentro desse contexto, e a partir dos diálogos realizados com os *brincantes*-curuçaenses, percebe-se que a produção carnavalesca do *Pretinhos do Mangue* está inter-relacionada com os não humanos que habitam os manguezais e rios de Curuçá. Esses não humanos correspondem especificamente ao caranguejo, o guará e a ostra. Nesse sentido, as suas experiências com o manguezal, o rio e o mar, mostram-se como pontos de partida para que os *Pretinhos do Mangue* possam produzir as suas ideias de natureza. Assim, torna-se o foco desta pesquisa a percepção de ambiente dos *brincantes*-curuçaenses, uma vez que as suas alegorias e, principalmente, a prática de passar a *lama* no corpo, remete os *brincantes* à ideia

¹³ O interesse pela História Ambiental surgiu a partir da disciplina: História e Natureza: rios, florestas e cidades na história da Amazônia. A disciplina foi ministrada pela docente Dra. Leila Mourão, no Programa de Pós-Graduação em História (PPHIST) da UFPA.

de “*preservação da natureza*”. Logo, essa forma de perceber o ambiente leva-me as colocações de David Arnold, já que o autor busca discutir sobre natureza no campo da História, apontando, então, caminhos para orientar o entendimento das ideias que os *brincantes*-curuçaenses produzem sobre natureza (ARNOLD, 2000).

Arnold (2000) ressalta como a História Ambiental pode problematizar a natureza em suas investigações. Dessa maneira, a investigação histórico-ambiental busca, não se limitando a estas questões, atentar para as transformações dos diversos ambientes que correspondem a natureza, os reflexos dessas mudanças na vida dos grupos sociais e as ideias que esses grupos produzem sobre natureza (ARNOLD, 2000). É a partir desses horizontes da História Ambiental, particularmente dessa terceira linha de reflexão, que a pesquisa pretende centrar a discussão. Dessa maneira, busca-se tratar sobre a ideia de natureza que os *brincantes*-curuçaenses criam no momento em que participam do *Pretinhos do Mangue*. Isso não quer dizer que as demais orientações desse campo historiográfico serão excluídas do trabalho, já que elas se complementam durante a discussão.

Nesse sentido, os *brincantes*-curuçaenses edificam as suas concepções de natureza baseados em suas experiências no rio, mar e manguezal. Logo, destacam em suas narrativas que esses ambientes devem ser preservados, pois a natureza é um bem que reflete em suas vidas e de qualquer curuçaense que necessite dela. Como por exemplo, eles destacam em suas narrativas que determinado ambiente da cidade, é percebido pelos moradores como *Mãe Grande*, pois esse ser fornece alimento para os curuçaenses.

David Arnold (2000) informa que a natureza é constituída por vários seres (humano e não humanos) que podem ser descritos como o “[...] hábitat humano, y las estaciones, los suelos, la vegetación y la topografía, la vida animal y la de los insectos,” entre outros elementos, que “son vistos como algo que influye significativamente en la actividad, la productividad y la creatividad humanas.” (ARNOLD, 2000, p. 11-12). E, de fato, pode-se observar essa perspectiva histórico-ambiental na criatividade do *Pretinhos do Mangue*, especificamente quando os *brincantes*-curuçaenses passam a *lama* no corpo para desfilarem no Carnaval. Assim, a discussão de Arnold (2000) permite afirmar que a inter-relação de parte dos curuçaenses com o manguezal influenciou em suas práticas de diversão, já que a criatividade de estar no ambiente os conduziu a percepção de que o manguezal vai além de um ambiente de trabalho.¹⁴ Isso quer dizer que o manguezal tem se constituído como um

¹⁴ Nascimento e Rodrigues (2011), em seu texto “Sociabilidade no Mercado de Peixe do Ver-o-Peso: das práticas cotidianas à festa de nossa senhora de Nazaré.”, apresentam uma etnografia sobre a dinâmica dos trabalhadores do mercado do Ver-o-Peso, em Belém-PA. No mercado, observaram que durante o cívico de Nazaré o local se

ambiente de sociabilidade e diversão, uma vez que é utilizado para o desfile do bloco carnavalesco *Pretinhos do Manguê*. Não só isso, na ocasião em que o corpo dos *brincantes* está com a “lama” do manguezal, e a medida que é realizado o movimento desses corpos pelas ruas da cidade, para os organizadores e *brincantes*-curuçaenses, é o momento em que se produz a ideia “ecológica”. E a produção desse ideal busca estimular a “conscientização” sobre a “preservação da natureza” nas pessoas que visitam a cidade para participar do desfile do bloco.

No entanto, cabe ressaltar, que a História Ambiental recebeu críticas por tornar a natureza um ser autônomo em relação as ações humanas, pois acreditava-se que esse campo estava relacionado a um possível “reduccionismo romântico que transforma la naturaleza en algo que no ha sido tocado y, por lo tanto, es equilibrado y neutro.” (ARRUDA, 2006, p. 22). Arruda (2006, p. 22) destaca que a interdisciplinaridade configura uma solução para essa crítica a História Ambiental, tomando as metodologias científicas de diversas áreas como resolução do “peligro del reduccionismo”. A atenção dada pelas diversas disciplinas em relação à análise sobre natureza viabilizará a construção de “un ámbito común de reflexión, al asimilar y enriquecer los conceptos y metodologías. Al mismo tiempo, hay que mostrar a las otras disciplinas científicas que las humanidades también pueden contribuir a la producción de conocimiento acerca de la naturaleza, [...]” (LEONEL, 1998 *apud* ARRUDA, 2006).

Embora esta dissertação não estabeleça um diálogo tão estreito com outras áreas do conhecimento, conforme a solução mencionada por Gilmar Arruda (2006), acredita-se que a discussão servirá de caminhada para outros que estabeleçam uma empreitada semelhante, isto é, a de compreender a relação entre natureza e cultura. Então, considera-se que ao promover o diálogo entre Antropologia e História Ambiental contribuirá para o entendimento da inter-relação sociedade-natureza. No sentido de propor uma reflexão a partir das Ciências Humanas, para outras áreas do conhecimento que se interessarem em realizar uma investigação nessa linha.

Neste sentido, para promover o diálogo entre História Ambiental e Antropologia, destaca-se a discussão de Saldi e Wagner (2013), pois as autoras entendem que o campo antropológico pode resultar em um frutífero procedimento metodológico para a pesquisa histórico-ambiental. Trata-se particularmente da linha teórica da Antropologia que

transformava em um espaço de diversão, apesar desse momento não está diretamente ligado à organização do Círio. Isso porque a festa religiosa promovida no mercado estava relacionada a promessa que um trabalhador fez à santa e, por isso, as autoras vão considerar que o mercado não se configura somente como um espaço de trabalho, mas pode ser visto como um local de diversão e de sociabilidade dos trabalhadores do mercado.

problematiza a separação entre cultura e natureza.¹⁵ Assim, busca-se, por meio da etnografia, realizar a investigação sobre o bloco *Pretinhos do Mangue* que tem, em certa medida, a preocupação com a “*preservação da natureza*”, uma natureza concebida pelos *brincantes-curuçaenses* como rio, manguezal, mar e todos os não humanos que habitam esses ambientes de Curuçá.

Cabe alertar, que para o antropólogo Tim Ingold a “Antropologia *não* é etnografia”. Essa distinção entre etnografia e antropologia, ajuda a compreender o que se faz em uma etnografia, pois, para o autor, trata-se de descrever por meio da escrita, e não somente por ela, “como as pessoas de alguns lugares e tempos percebem o mundo e como agem nele” (INGOLD, 2015, p. 347). Assim, busca-se trazer para a reflexão desta dissertação, como os *brincantes-curuçaenses* do bloco percebem os diversos ambientes que transitam e, especificamente, de que maneira essas percepções refletem na organização do bloco e nas suas ideias de natureza.

Em relação a crítica feita por Ingold (2015) a posição que trata a etnografia como método, apresenta-se a sua reflexão a respeito dessa discussão:

O meu real propósito ao desafiar a ideia de uma progressão unidirecional da etnografia para a antropologia não tem sido o de menosprezar a etnografia, ou tratá-la como uma reflexão posterior, mas sim libertá-la, sobretudo da tirania do método. Nada tem sido mais prejudicial à etnografia do que a sua representação à guisa de ‘método etnográfico’. Obviamente, a etnografia tem seus métodos, mas *não* é um método. Não é, em outras palavras, um conjunto de meios processuais formais concebidos para satisfazer os fins da investigação antropológica. Trata-se de uma prática em seu próprio direito – uma prática de descrição verbal. Os relatos que produz, de vida de outras pessoas, são trabalhos acabados, não matérias-primas para posterior análise antropológica. Mas se a etnografia não é um meio para o fim da antropologia, então tampouco a antropologia é serva da etnografia. (INGOLD, 2015, p. 345).

Conforme exposto por Ingold (2015), a etnografia deve ser considerada como uma produção descritiva sobre a vida das pessoas, logo, esta investigação buscou experimentar o modo de vida da região do “*salgado*”, que os *brincantes-curuçaenses* levam para o desfile do *Pretinhos do Mangue*.

Nessa mesma linha de preocupação de Ingold (2015), Mariza Peirano apresenta proposições em seu artigo denominado “Etnografia não é método”. Segundo Peirano (2014), as etnografias são “formulações *teórico-etnográficas*” que são edificadas na experiência de

¹⁵ Neste caso, é possível seguir também a sugestão de Mauricio Waldman, quando o autor destaca “a necessidade de um saber antropológico colocado no patamar de uma ciência social a serviço da compreensão da questão ambiental. Assim, estaríamos claramente sinalizando para uma *antropologia ambiental*, empenhada em revelar o caráter transformador do homem em sociedade diante do ambiente [...]” (WALDMAN, 2006, p. 36).

campo em diálogo com o grupo social pesquisado. Isso quer dizer que “a empiria – eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo o que nos afeta os sentidos –, é o material que analisamos e que, para nós, não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fonte de renovação.” (PEIRANO, 2014, p. 383-380). Dessa maneira:

[...] a etnografia é parte do empreendimento *teórico* da antropologia. Não se trata de um “detalhe metodológico” que antecede a teoria; a indagação etnográfica em si *já tem um caráter teórico*, porque somente (ou principalmente) ela nos permite questionar os pressupostos então vigentes pelas novas associações ou novas perguntas que nos proporciona: como já dizia Malinowski, novas pesquisas levam à ‘transformação de um ponto de vista teórico’; (PEIRANO, 2014, p. 385)

Ao reconhecer que a etnografia não é um método, Peirano (2014) apresenta um ponto de partida para a discussão desta dissertação, no sentido de que os questionamentos realizados durante o trabalho de campo, juntamente com a perspectiva teórica utilizada para me orientar no campo, foram reformuladas de acordo com a situação e a dinâmica estabelecida com os interlocutores no ambiente.

Nesse sentido, acredita-se que o pesquisador vai observar em suas “formulações *teórico-etnográficas*” as teorias que melhor podem orientá-lo no trabalho de campo e, então, poderá criar e manter a relação dialógica com os interlocutores (PEIRANO, 2014). A partir desse ponto de vista, cria-se condições para assumir a perspectiva teórica de Tim Ingold, este que busca problematizar em suas discussões a relação entre natureza e cultura. E, para isso, o autor assume o conceito de habitar para descrever o modo como os seres (humanos e não humanos) estão engajados no ambiente (INGOLD, 2015). Assim, a investigação passou a fazer uso do conceito de habitar, pois ofereceu bases para o entendimento da experiência perceptiva do ambiente que os *brincantes*-curuçaenses produzem no desfile. Contudo, antes de adentrar nas formulações teóricas de Ingold (2015), é necessário trazer a discussão de Johannes Fabian para destacar o caminho utilizado para a elaboração da narrativa etnográfica. E mais a frente retomarei o conceito de habitar de Ingold.

Fabian (2013), em seu trabalho intitulado “O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto”, propõe uma reflexão acerca do uso do tempo em relação à pesquisa antropológica, fazendo uma colocação sobre o modo como o pesquisador deve se situar no tempo do outro. A sua atenção dedicada ao tempo não tem o intuito de evidenciar a temporalidade do grupo, mas sim verificar o tempo através da Antropologia. Para fundamentar a argumentação, remete-se a produção do texto etnográfico que por vezes o outro surgia (e surge) como um sujeito distante do pesquisador, embora durante o trabalho de

campo existisse a intersubjetividade entre pesquisador e interlocutor. É a partir desse questionamento que a perspectiva crítica e dialógica proposta por Fabian não se efetiva, ao contrário, levará o pesquisador ao que o autor chama de “negação da coetaneidade” (FABIAN, 2013, p. 67). A ‘negação da coetaneidade’ refere-se à ausência da intersubjetividade do trabalho de campo na produção da narrativa etnográfica, assim, o autor descreve o que quer dizer com essa negação:

Por meio dessa expressão quero indicar *uma persistente e sistemática tendência em identificar o (s) referente (s) da antropologia em um Tempo que não o presente do produtor do discurso antropológico*. [...] Se a coetaneidade, o compartilhamento do Tempo presente, é uma condição da comunicação, e o conhecimento antropológico tem suas origens na etnografia, que é claramente um tipo de comunicação, então o antropólogo *qua* etnógrafo não está livre para ‘conceder’ ou ‘negar’ a coetaneidade a seus interlocutores. Ou ele se submete à condição da coetaneidade e produz conhecimento etnográfico ou se ilude na distância temporal e não alcança o objeto de sua busca. (FABIAN, 2013, p. 67).

Nesse sentido, a negação da coetaneidade estaria funcionando como uma forma de dominação, tratando o outro como “objeto”, e a coetaneidade¹⁶ estabeleceria uma simetria, em certa medida, entre pesquisador e interlocutor. A partir dessa perspectiva, entende-se que para Fabian (2013) a coetaneidade:

[...] busca reconhecer a cotemporalidade como a condição para o confronto verdadeiramente dialético entre pessoas, bem como sociedades. Ela milita contra falsas concepções da dialética – todas essas aguadas abstrações binárias que são impingidas como oposições: esquerda *versus* direita, passado *versus* presente, primitivo *versus* moderno. Tradição e modernidade não são ‘opostos’ (exceto semioticamente), nem estão em ‘conflito’. Tudo isso é (mau) discurso metafórico. O que está em oposição, em conflito, na verdade, encerrado numa luta antagônica, não são as mesmas sociedades em diferentes estágios de desenvolvimento, mas diferentes sociedades voltadas umas para as outras, num mesmo Tempo. (FABIAN, 2013, p. 171).

Ao tomar essa orientação de Fabian (2013) sobre como se situar no tempo do outro, objetivando tornar a intersubjetividade mais coerente na narrativa etnográfica, me permite acrescentar o não humano nesse processo relacional com o humano. Isto é, não se trata de considerar apenas as relações sociais na história,¹⁷ mas também tornar o ambiente e os seres que o habitam como partícipes dessa inter-relação histórica (ARNOLD, 2000; PÁDUA, 2010;

¹⁶ Trata-se de “uma categoria fenomenológica que denota tanto a contemporaneidade como a sincronidade/simultaneidade” (BUNZL, 2013, p. 10).

¹⁷ Sobre essa consideração histórica do não-humano e do humano, é possível mencionar a contribuição do campo da História Ambiental para o entendimento dessa relação, a qual foi apresentada no início deste tópico.

INGOLD, 2012). Nessa perspectiva, Toniol (2012) destaca de que maneira Johannes Fabian pode orientar na discussão desta pesquisa:

Trabalhos como de Fabian (1983) têm ajudado a estabelecer alguns parâmetros críticos com relação ao modo pelo qual *situamos e nos situamos diante do tempo dos Outros*. Nosso esforço, aqui, vai na mesma direção, não para tornar evidente a temporalidade dos Outros, mas para explicitar a dimensão temporal de uma relação ocidental recoberta de aparente imunidade histórica, a saber, a do *ser-no-mundo* com a paisagem.

[...] propor uma análise crítica do papel desempenhado pelo tempo na produção do conhecimento etnográfico talvez permita que estabeleçamos um ponto de partida para reflexões mais amplas sobre o próprio discurso antropológico. Ademais, o esforço já referido em colapsar a perspectiva da dualidade cartesiana entre sujeito e objeto (MERLEAU-PONTY, 1994) tem como consequência a possibilidade de deixarmos de conceber a paisagem como ocupante de uma posição estática, inerte, a-temporal, para pensá-la como dinâmica, móvel e ‘historicizável’. (TONIOL, 2012, p. 49-50)

Nesse contexto, o não humano passa a assumir certo protagonismo na produção do conhecimento, caso seja tomado esse ponto de vista teórico mencionado por Toniol. Logo, para estabelecer esse posicionamento teórico, é certo que esta investigação se afasta da ideia de buscar os símbolos e seus significados, algo muito presente na perspectiva semiótica, já que a busca pelos símbolos direciona a atenção, sobretudo, para os significados culturais elaborados pelo humano. Diante dessa perspectiva, pode-se trazer a máxima de Clifford Geertz para demonstrar os motivos desse afastamento, pois esse autor descreve da seguinte forma a sua concepção de mundo:

é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. (GEERTZ, 2008, p. 4)

Por isso, acredita-se que não seja adequado trazer a perspectiva teórica de Geertz (2008) para a construção desta investigação. Isso porque os não humanos que habitam o mundo, nessa concepção semiótica, não têm vida (INGOLD, 2015). Assim, a proposta fenomenológica apresentada por Ingold (2015) considera que o ser-no-mundo (humano e não-humano) é repleto de vida, isto é, eles não devem ser separados no ambiente porque levará a concepção dual, o campo da natureza e da cultura. Sobre essa concepção de vida, destaca-se a seguir a posição de Tim Ingold:

Longe de serem a coisa inanimada tipicamente imaginada pelo pensamento moderno, materiais, [...] são componentes ativos de um mundo-em-formação. Onde quer que a vida esteja acontecendo, eles estão incansavelmente em movimento [...] Trazer as coisas de volta à vida, portanto, não é uma questão de acrescentar a elas uma pitada de agência, mas de restaurá-las aos fluxos geradores do mundo de materiais no qual elas vieram a existência e continuam a subsistir. [...] (INGOLD, 2015, p. 61-63).

Com isso, o afastamento desta dissertação da concepção semiótica em detrimento do ponto de vista da fenomenologia, pode ser expresso em consonância com o seguinte pensamento:

[...] outras fontes de sentidos, para além ou aquém da cultura, são possíveis. Ou seja, não se trata de apropriar-se do ambiente pela mediação da cultura, incorporando-o na nossa teia de significados humanos, mas de reconhecer a singularidade das perspectivas dos diversos organismos no seu habitar o mundo. [...]
 [...] Esta divisão [natureza e cultura], como mostra Ingold em sua crítica a semiótica, levou a imaginar um mundo da cultura como um espaço autônomo que se constituiria como um não lugar, à parte e em oposição à natureza.
 [...] o fato de que estamos todos – humanos e não humanos – submetidos a um mesmo processo criativo de interações contínuas, que nos permite a aquisição e a incorporação de habilidades, não elimina a diferenciação. Ao contrário, diferenciamos-nos como organismos por meio da diversidade de combinações possíveis dos fluxos de materiais que nos atravessam e das linhas e dos traços que são impressos no ambiente como guias para nossas trajetórias de vida. (CARVALHO; STEIL, 2014, p. 174-175).

Assim, ao tomar essa preocupação de distanciamento do outro e o reconhecimento do não humano como possibilidade de produção de conhecimento, e somada com a orientação teórica da Antropologia e da História Ambiental, acredita-se que essas perspectivas podem auxiliar no diálogo epistemológico com a experiência que os *brincantes*-curuçaenses estabelecem no ambiente. Isso porque os fluxos contínuos entre os humanos e os diversos não humanos que habitam o ambiente de Curuçá, são levados pelos interlocutores para o movimento do *Pretinhos do Mangue*. Assim, para compor essa reflexão, retoma-se a perspectiva de habitar o ambiente de Tim Ingold, utilizando-o como parâmetro de análise desta investigação, cujo objetivo foi o de experimentar as ideias de natureza que os *brincantes*-curuçaenses produzem no desfile do bloco (ARNOLD, 2000; INGOLD, 2015).

Ingold (2015) considera que todos os organismos estão engajados no mundo. Esse engajamento corresponde ao modo como o ser habita o ambiente que, por sua vez, possibilita destacar a trajetória histórica do ser-no-mundo (humano e não humano). O habitar, então, expressa a ideia de movimento porque uma “[...] caminhada é o modo fundamental como os seres vivos habitam a Terra. Cada ser tem, por conseguinte, que ser imaginado como uma linha do seu próprio movimento ou [...] como feixe de linhas.” (INGOLD, 2015, p. 38).

Assim, humano e não humano podem ser percebidos como linhas entrelaçadas no movimento do *Pretinhos do Mangue*, uma vez que eles estão engajados, naquela ocasião, com as experiências do ambiente da cidade. Isso quer dizer que o trabalho realizado pelos curuçaenses no manguezal e no mar e os caranguejos, camarões, peixes, entre outros não humanos que habitam esses ambientes, são levados para o desfile do bloco. Para os *brincantes*-curuçaenses, esse fenômeno tem por objetivo apresentar a vida do “*salgado*” paraense para as pessoas que não conhecem essa experiência. Nesse contexto, tratando do pensamento de Ingold, Steil e Toniol (2016) informam que:

Em diálogo com a psicologia e ecologia, Ingold afasta-se de uma tradição cognitivista e se aproxima de uma filosofia fenomenológica. Como consequência epistemológica desse posicionamento teórico, o autor afirma que conhecer não é resultado da aquisição de representações, mas da disposição fenomênica dos sujeitos-no-mundo de modo a forjar determinadas habilidades a partir dessa relação. Portanto, produzir e transmitir conhecimento é, antes de tudo, educar a atenção dos sujeitos a partir de suas relações com o mundo. (p. 150)

Dessa forma, a sensibilidade ao fenômeno diferencia os sujeitos e a produção de suas habilidades em um ambiente. E para estar atento a essas habilidades enquanto conhecimento, há a necessidade de o sujeito educar atenção para a possibilidade de forjar a sua habilidade no ambiente. Dessa maneira, para experimentar a experiência produzida pelos *brincantes*-curuçaenses no movimento do bloco, é necessário habitar o ambiente em que estão engajados e, assim, educar a minha atenção para produção da narrativa etnográfica sobre um fenômeno da vida do “*salgado*” paraense, enfim, experimentar como eles “percebem o mundo e como agem nele.” (INGOLD, 2015, 347). Nesse sentido, utiliza-se nesta investigação a seguinte concepção de antropologia para tratar os capítulos da dissertação:

[...] antropologia – como modo inquisitivo de habitar o mundo, de estar *com* [...] é ela mesma uma prática de observação baseada no diálogo participativo. Poderia talvez ser caracterizada como uma correspondência. Neste sentido, as observações do antropólogo respondem à sua experiência de habitação. [...] Esta correspondência verbal está no cerne do diálogo antropológico. Pode ser realizada em qualquer lugar, independentemente de podermos ou não estarmos ‘no campo’ ou fora dele. Os antropólogos, como tenho insistido, fazem o seu pensamento, o seu discurso e a sua escrita no e com o mundo. (INGOLD, 2015, p. 344-345).

Desse modo, as observações do pesquisador estão relacionadas com a sua maneira de habitar o ambiente, isto é, a experiência do pesquisador com os interlocutores, e os não humanos que também habitam o ambiente, devem ser percebidas como linhas entrelaçadas em uma malha. As linhas são seres (humano e não humano) que produzem conhecimento e o

pesquisador deve habitar os ambientes em que eles estão engajados, a fim de educar a sua percepção para elaboração da narrativa etnográfica (INGOLD, 2015; FABIAN, 2013). Então, para experimentar as concepções de natureza que os *brincantes*-curuçaenses manifestam no desfile, foi necessário habitar o ambiente em que eles estão engajados. Isso possibilitou descrever as inter-relações que eles estabelecem com os não humanos que são levados para a apresentação do bloco, como as alegorias do *Caranguejo*, do *Guará* e da *Ostra*. E, também, os *brincantes*-curuçaenses incorporam, no desfile do bloco, diversos não humanos que habitam o manguezal e o mar de Curuçá, como caranguejo, peixe, camarão e arraia.

Com isso, entende-se que o discurso antropológico trata sobre as formas como humano e não humano devem estar no e com o mundo (INGOLD, 2015). E o antropólogo, ou melhor, o pesquisador faz parte do estar no mundo, de modo que ao experimentar determinada forma de habitar o ambiente, conduz o seu discurso em direção ao conhecimento da vida. Assim, a investigação antropológica empreendida neste trabalho considera a Antropologia como as “[...] condições e possibilidades de vida humana no mundo; não é – como tantos estudiosos da crítica literária considerariam – o estudo de como escrever etnografia, ou da problemática reflexiva da mudança da observação para a descrição.” (INGOLD, 2015, p. 345).

Deste modo, no que diz respeito a metodologia para experimentar as experiências que os *brincantes*-curuçaenses realizam no desfile, e, assim, identificar as suas ideias de natureza, foi necessário realizar trabalho de campo de caráter antropológico (MALINOWSKI, 1978). Então, acredita-se que o trabalho de campo é um caminho necessário para experimentar as ideias de natureza dos interlocutores, pois somente através dele pude compartilhar das suas histórias de vida junto ao bloco. Assim, destaca-se que na Antropologia o:

“[...] trabalho de campo *stricto sensu* que difere certamente do de outros profissionais, e cujos conceitos, métodos e práticas lhe conferem singularidade [...], diferindo [assim] daquele que vai ao campo com uma pseudo-abordagem antropológica, ou como diriam alguns: ‘uma abordagem mais ou menos antropológica’”. (FURTADO, 2000, p. 284-285).

Nesse sentido, pode-se dizer que o trabalho de campo antropológico é caracterizado pela permanência em campo, onde se edifica uma relação dialógica com o objetivo de produzir a intersubjetividade da narrativa etnográfica (CLIFFORD, 2008; FABIAN, 2013). Assim, para participar das concepções de mundo elaboradas pelos *brincantes*-curuçaenses do *Pretinhos do Manguê*, o trabalho de campo foi “um momento privilegiado para o exercício

desse objetivo, pois é nele que a alteridade, premissa do conhecimento antropológico, se realiza.” (SILVA, 2000, p. 25).

Diante desse contexto, é necessário mencionar a especificidade do trabalho de campo antropológico, que pode ser pautado em três linhas que se inter-relacionam para o desenvolvimento da narrativa etnográfica, são elas: “o *olhar*, o *ouvir* e o *escrever*” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 18). Somada a essas orientações para o desenvolvimento do trabalho de campo, foram realizadas entrevistas estruturadas e semiestruturadas e conversas informais com os *brincantes*-curuçaenses que participam do bloco. Dessa maneira, foi possível perceber que os *brincantes*-curuçaenses fundamentam a existência do *Pretinhos do Mangue* nas atividades que os curuçaenses realizam no manguezal, mar e rio. As atividades mencionadas pelos interlocutores revelam práticas ligadas a pesca, o ato de *mariscar* e pegar caranguejo, enfim, envolve qualquer ação realizada no ambiente. Assim, para elaborar a narrativa etnográfica, o trabalho de campo foi realizado em três etapas, as quais serão apresentadas a seguir.

Embora já tivesse realizado pesquisas durante a bolsa de iniciação científica (CNPq/MPEG) na cidade de Curuçá, foi necessário fazer um levantamento acerca dos interlocutores que estão ligados ao *Pretinhos do Mangue*. Assim, iniciei o trabalho de campo em uma vila de Curuçá, chamada de Vila do Membeca, onde fiquei do dia 12 a 24 de julho de 2017. Essa vila fica cerca de 4,5 km de distância da sede de Curuçá. Nessa primeira etapa, entrei em contato com o presidente do bloco, chamado Edmilson, mas conhecido por Café. E também foi possível conhecer Edivaldo, conhecido como Baixinho, o qual participa do *Pretinhos do Mangue* e, também, faz parte da organização do bloco *Curral do Piça*. Cabe dizer, que esses dois interlocutores foram os principais mediadores para o desenvolvimento desta pesquisa sobre o *Pretinhos do Mangue*.

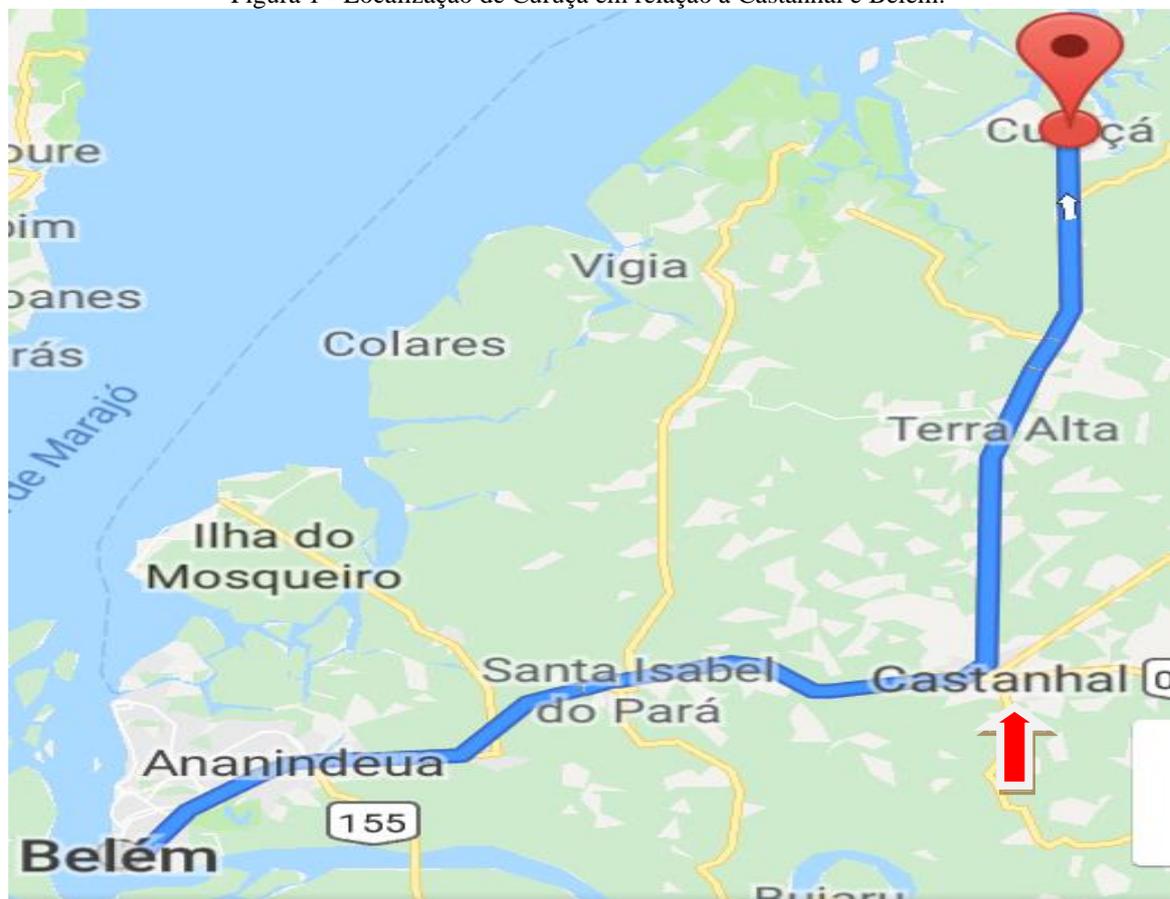
A segunda etapa foi realizada no contexto do Carnaval, onde participei da organização do *Pretinhos do Mangue* para o seu desfile. Nessa etapa, fiquei na casa do Baixinho e pude ficar em campo do dia 18 de janeiro a 19 de fevereiro de 2018.

A terceira etapa ocorreu também no momento de organização do bloco para o desfile de Carnaval, porém foi interrompida porque já me preparava para finalizar a dissertação. Essa etapa foi realizada no seguinte período: 17 a 19 e 24 a 27 de fevereiro de 2019 e, depois, do dia 02 a 11 de março de 2019. Assim, foi possível participar novamente da organização e do desfile do *Pretinhos do Mangue*.

Contextualizando Curuçá - RESEX Marinha Mãe Grande Curuçá.

A cidade de Curuçá fica localizada na área litorânea do nordeste paraense, esta conhecida também como Zona do Salgado. A distância da cidade em relação à capital, Belém, é de 140 km. É necessário passar pela cidade de Castanhal para chegar a cidade do litoral. Assim, para ter acesso ao município, toma-se como trajeto a BR-316 (Belém-Castanhal) e depois a PA- 136 (Castanhal-Curuçá) (Figura 1). O deslocamento de Castanhal até Curuçá pode ser feito pela linha de ônibus Princesa Morena, pela cooperativa de *Vam* e carros de alugueis que ficam em Castanhal, que fazem diariamente esse trajeto. A dimensão territorial de Curuçá é de 672. 948 km², possuindo cerca de 34. 294 habitantes (IBGE, 2017).

Figura 1 - Localização de Curuçá em relação à Castanhal e Belém.



Fonte: Google Maps.

Sobre os aspectos históricos do município, o mesmo surge a partir das missões jesuítas no século XVII. Nesse período, foi criada uma fazenda chamada de “*Crussá* ou Curuçá”, onde havia também um entreposto comercial pesqueiro (FURTADO; SILVEIRA; SANTANA, 2012, p. 23). Dessa maneira, logo depois da expulsão dos jesuítas das colônias portuguesas, Curuçá chega a condição de vila na metade do século XVII, denominada de

“Vila Nova D’el Rey” (FURTADO; SILVEIRA; SANTANA, 2012, p.23). Por inúmeras vezes foi anexada a Marapanim, São Caetano de Odivelas e Vigia. No entanto, retornou novamente a condição de vila na metade do século XIX e, no final desse mesmo século, é instituída como uma cidade paraense. Contudo, apenas no início do próximo século se estabelece com o território (Figura 2) que atualmente tem hoje (FURTADO; SILVEIRA; SANTANA, 2012). Mas antes disso, “precisamente a 27 de junho de 1932, Curuçá foi desmembrado de Marapanim e anexada a Castanhal, tendo retomado a categoria de município em 28 de dezembro de 1933, através do decreto de nº 1.136.” (BATISTA, 2010, p. 76).

Figura 2: Foto do mapa de Curuçá, produzido pela Secretária de Pesca.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, abril de 2015.

Em 2002, o território do município começa a fazer parte da lista de áreas protegidas do Governo Federal, as chamadas Unidades de Conservação (UC), assumindo, então, a condição de Reserva Extrativista (RESEX). A reserva foi denominada de Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande Curuçá. De acordo com Souza (2013):

Em 1997 começou a mobilização comunitária em Curuçá que culminou no decreto, de 13 de dezembro de 2002, e que criou a Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande. Essa denominação foi escolhida pelos próprios atores envolvidos, tem o intuito de passar a ideia de que todos vieram de um mesmo lugar, trazendo alguma coisa do início: a mãe (Gaia). [...] A Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande Protege igarapés, restingas e os manguezais, medindo entorno de 37 062, 09 hectares, englobando praticamente toda a área costeira preamar do município de Curuçá. Com isso, permite uma diversificação das atividades extrativistas na RESEX, baseada principalmente na mariscagem, pesca artesanal e na coleta tradicional de produtos florestais. (p. 262-263).

Na conversa com os moradores locais, percebe-se que a ideia de *Mãe Grande* é entendida como algo que faz parte da trajetória de vida deles, pois as experiências que estabelecem diariamente com o ambiente, particularmente com os *braços de rio* que cortam a sede da cidade, contribuiu decisivamente para que percebam esse ambiente como *Mãe Grande*.¹⁸ Isso porque os moradores destacam que a *Mãe Grande* “*alimenta muita gente aqui*”, assim, essa ideia de caráter matriarcal é fundamentada pela experiência que os curuçenses exercem nos rios e manguezais da sede de Curuçá. Assim, pode-se encontrar nessa cidade do litoral paraense “o valor protético e econômico alto da fauna dos manguezais, cujos caranguejos (*Ucides cordatus*), ostras (*Ostrea virginica*), mariscos, camarões etc. são capturados, consumidos e comercializados em larga escala.” (BATISTA, 2010, p. 86). Assim, parte dos não humanos que habitam os manguezais e os rios da sede da cidade foram destacados como elementos que provém da *Mãe Grande*, pois é justamente esse ser que fornece caranguejos, peixes, entre outros não humanos que, por sua vez, acabam por se transformar em alimento para os moradores, seja para o consumo próprio ou para sua comercialização em Curuçá.

Portanto, o estudo concentra-se na sede de Curuçá porque o desfile do *Pretinhos do Mangue* acontece nessa parte da cidade. O desfile do bloco inicia na Travessa 15 de Novembro, onde os *brincantes* caminham até a rua Gonçalo Ferreira para acessar o manguezal. Depois disso, os *brincantes* voltam para a rua 15 de Novembro e iniciam a caminhada até a Avenida Paes de Carvalho para chegar a rua *oficial* do desfile, a Travessa 7 de Setembro. Assim, o desfile termina *oficialmente* em frente da Prefeitura de Curuçá.

Estrutura da Dissertação

O trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro busca descrever a chegada na Vila do Membeca, onde o tempo de permanência possibilitou o conhecimento sobre a

¹⁸ A discussão sobre a experiência na *Mãe Grande* será apresentada no Capítulo II.

dinâmica do Carnaval, bem como chegar até os principais interlocutores desta investigação, Edmilson (Cafá) e Edivaldo (Baixinho). Ademais, apresenta-se alguns apontamentos históricos sobre a prática que os *brincantes*-curuçaenses realizam no mangue, no contexto do Carnaval, e para isso, toma-se como referência algumas narrativas e conversas informais com os interlocutores.

O segundo capítulo trata da organização do bloco para o desfile de Carnaval. Esse capítulo busca refletir também sobre a ideia de natureza acionada pelos curuçaenses que participam do bloco, os quais concebem o ambiente como um ser sagrado porque o descrevem como uma *Mãe Grande*.

O terceiro capítulo apresenta a relação que o bloco estabelece com os meios de comunicação, os quais divulgam a experiência dos *brincantes* com o manguezal e, principalmente, a sua ideia “*ecológica*” e de “*preservação da natureza*”. Contudo, busca-se tratar nessa reflexão apenas como *brincantes*-curuçaenses percebem a presença de jornalistas no dia do desfile e, também, busca tratar da letra da música do bloco. Ademais, o capítulo dedica a atenção aos desfiles do bloco, realizados em fevereiro de 2018 e março de 2019. E, por fim, propõe enunciar também o desfile por meio de uma descrição visual.

Capítulo I – “*de uma brincadeira surge o Pretinhos do Mangue, surge essa ideia do bloco ecológico*”: a caminhada até o bloco.

1.1 - Primeira linha: entrando em campo.

Figura 3: Entrada da Vila do Membeca, Curuçá-PA.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, julho de 2017.

O desembarque na Vila do Membeca (Figura 3) ocorre por volta das dezessete horas, no dia 12 de julho de 2017. A van foi o transporte utilizado para o meu deslocamento até a vila. A Vila do Membeca fica localizada no km 60, antes de chegar na sede do Município de Curuçá. O “*Rio Quente*” é o ponto de referência para quem viaja até a cidade e pretende descer nessa vila. A outra referência é a igreja Assembléia de Deus.

Após descer da van e dar alguns passos, encontro Dona Izildete, que já está a minha espera, sentada em uma cadeira de plástico com um grupo de pessoas em frente da casa de um parente. Dona Izildete é mãe da Sarah.¹⁹ Assim, a casa indicada por Sarah cria condições para a realização do primeiro trabalho de campo na cidade. Em relação as considerações clássicas sobre trabalho de campo, pode-se trazer o livro de Malinowski (1978) intitulado “Os

¹⁹ Sarah estuda com a minha companheira Amanda, na Universidade do Estado Pará (UEPA). Ao conversarem sobre a minha pesquisa na universidade, Sarah informa que havia uma casa disponível para minha permanência, caso quisesse, em frente da casa que reside em Curuçá. Assim, a moradora da vila passa a fazer parte do grupo de pessoas que possibilita a minha entrada no campo.

Argonautas do Pacífico Ocidental”, especificamente na parte em que trata da “Introdução: objetos, métodos e o alcance desta investigação”.

Nessa parte, Malinowski (1978, p. 21) destaca as diretrizes do trabalho de campo, considerando que o entendimento do “verdadeiro espírito dos nativos” se efetiva por meio de três princípios, os quais são: “conhecer as normas e critérios da etnografia moderna, em segundo lugar [...] viver efetivamente entre os nativos [...] [e] finalmente, deve recorrer a certo número de métodos especiais de recolha, manipulando e registrando as suas provas.” (MALINOWSKI, 1978, p.21). Diante desses princípios, Malinowski (1978) avança em relação à produção científica da sua época, já que um dos seus posicionamentos principais é o afastamento, em certa medida, do etnocentrismo e a busca do pensamento particular do chamado “nativo”. Assim, destaca-se a seguir as considerações de Malinowski (1978) sobre como realizar o trabalho de campo:

Tive de aprender a comportar-me e, até certo ponto, adquiri ‘a sensibilidade’ para o que entre os nativos se considerava boas e más maneiras. Foi graças a isto, e a capacidade em apreciar a sua companhia e partilhar alguns dos seus jogos e diversões, que comecei a sentir em verdadeiro contato com os nativos. E esta é, certamente, a condição prévia para poder levar a cabo com êxito o trabalho de campo. (MALINOWSKI, 1978, p. 23)

Embora Malinowski tenha inaugurado uma prática relevante para os estudos antropológicos da sua época, com a sua observação participante, e que tem ressonância em estudos até os dias de hoje em diversas áreas do conhecimento, sua prática tem ido no caminho inverso da reflexão proposta por Bruce Albert em seu artigo “‘Situação Etnográfica’ e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano”. Uma vez que o autor questiona particularmente a observação participante proposta por Malinowski, demonstrando, assim, a transformação nas relações entre o grupo pesquisado e o pesquisador no momento do trabalho de campo (ALBERT, 2014).

Albert (2014) ressalta que a transformação no trabalho de campo está em conformidade com os “parâmetros éticos e políticos gerais [...] do trabalho de campo antropológico na atualidade”. Segundo Albert (2014, p. 129) o trabalho de campo apresentado por Bronislaw Malinowski está “em extinção”, pois considera etnocêntrica a posição de Malinowski em relação aos grupos estudados. Nesse sentido, diferente da época de Malinowski, os grupos estudados na atualidade tomam como critério para existência do diálogo com o pesquisador, o retorno do resultado da pesquisa desenvolvida com o grupo. Tal resultado pode contribuir para a manutenção e a criação de políticas públicas, bem como ser

utilizado pelo grupo para contrapor impactos ambientais causados por políticas desenvolvimentistas que afetam os seus direitos sociais. E por isso ao invés de destacar a observação participante, o autor prefere tratar a atuação do pesquisador em campo como participante da observação.

Assim, durante a realização desta pesquisa não ocorreu nenhum impedimento, conforme indicado por Albert (2014), de acesso as informações do bloco carnavalesco em discussão, foi exigido apenas que ao término da pesquisa fosse entregue uma cópia do trabalho²⁰ final para os organizadores do *Pretinhos do Manguê*.

Embora seja importante reconhecer as orientações e contribuições clássicas de Malinowski para o campo antropológico, cabe ressaltar que o interesse desta pesquisa se distancia da ideia de se “sentir em verdadeiro contato com os nativos” (MALINOWSKI, 1978, p. 23). E busca se aproximar mais das experiências que os curuçaenses estabelecem no ambiente, isto é, trata-se de experimentar o modo de habitar o ambiente dos curuçaenses por meio do *Pretinhos do Manguê* (INGOLD, 2015).

Segundo Ingold (2015), cada ser que habita o ambiente pode ser percebido como uma linha disposta em uma malha, onde as linhas estão em fluxo contínuo entre si e não ligadas por teias de significados (GEERTZ, 2008). Ou seja, busca-se entender a inter-relação sociedade e natureza para além dos significados culturais, pois tanto humanos quanto não humanos produzem conhecimento na maneira como habitam o ambiente. Nesse sentido, o conceito de habitar o ambiente de Ingold (2015) é norteador para estabelecer na Vila do Membeca a primeira linha desta pesquisa que, por sua vez, me levou em direção a outras linhas da malha que materializam o conteúdo deste trabalho. Isto é, trata-se da minha inserção no campo em busca de informações iniciais sobre o *Pretinhos do Manguê*. Dessa forma, ao experimentar o modo de estar no ambiente dessa vila, criou condições para avançar no trabalho de campo porque possibilitou chegar até o bloco carnavalesco (INGOLD, 2015; MALINOWSKI, 1978).

Deste modo, após a minha chegada na vila, Dona Izildete trata de me apresentar ao grupo de pessoas que lhe acompanha naquele final de tarde. Todos são seus parentes: filhas, sobrinhas e sobrinhos e cunhadas. Logo depois, Dona Izildete me leva até a casa que cede gentilmente para minha permanência. Há um lago atrás da casa disponibilizada. Esse

²⁰Além disso, embora não discuta sobre o bloco *Curral do Piça* nesta pesquisa, cabe destacar que durante o acompanhamento da sua organização para o desfile, alguns integrantes solicitaram que fosse elaborada uma história sobre a trajetória e as fases anteriores do bloco. Essa produção histórica vem sendo realizada conjuntamente com os integrantes mais antigos do bloco em várias reuniões, nas quais destacam suas diversas experiências nas fases do *Curral do Piça*.

ambiente é chamado de *Rio Quente* (Figura 4-5) porque “*em cima a água é quente*” e quanto mais se caminha para o fundo do ambiente, “*a água fica gelada*”. Embora seja denominado de rio, os moradores da vila chamam esse ambiente de “*lago*”, pois a água, segundo Sarah, “*não escoava para nenhum canto*”.

Figura 4: Manoel, Dona Izildete e dois sobrinhos, pescando no *Rio Quente*.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, julho de 2017.

Figura 5: Sobrinho da Dona Izildete devolve o *tracajá* que pescou no *Rio Quente*.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, julho de 2017.

1.2 - Segunda linha: pistas iniciais sobre o *Pretinhos do Mangue*.

Em outro dia do trabalho de campo, converso com Sarah no pátio da sua casa e, durante o diálogo, indago sobre as festividades de Curuçá, Sarah responde que “*tem o folclore; olha vai ser na sexta a abertura do folclore!*”.²¹ Novamente, pergunto sobre os outros eventos do município, se depois do Folclore havia outros eventos iguais em relação a atrair turistas para cidade. Depois de pensar por alguns instantes, diz: “*tem o Carnaval*”.

Os dois eventos citados pela interlocutora, Folclore e Carnaval, são as principais festividades que atraem a visita de turistas. Ao tratar do Carnaval, Dona Izildete, que entra no diálogo, informa que os blocos que conhecem são: o *Curral do Piça*²² e o *Pretinhos do Mangue*. Desse modo, por mais que elas não participem do evento, acreditam que são os principais blocos que tratam da “*preservação da natureza*” no Carnaval de Curuçá. E de fato, as considerações preliminares apresentadas pelas interlocutoras sobre os dois blocos, são confirmadas no desenvolvimento da pesquisa.

Logo depois, Dona Izildete menciona que o atual prefeito, chamado Jeferson, mas conhecido por Tarrafa, colocou bloquetes no trajeto até o manguezal (em 2017), onde os *brincantes* do *Pretinhos do Mangue* passam a “*lama*” no corpo para sair no desfile. Em relação a conhecer os organizadores do *Pretinhos do Mangue*, apresentam apenas o nome de uma pessoa, chamado Cafá. Assim, percebe-se que a ideia de natureza ligada a “*preservação*” está presente no discurso de Dona Izildete e de Sarah, pois reconhecem que o ideal de *preservação* se assenta no fato do bloco apresentar o “*manguezal no desfile*”. Tal constatação faz referência a relação estabelecida entre o *brincante* e a *lama*, o que tem caracterizado a ideia de natureza vinculada a *preservação*. Diante desse ponto de vista, as concepções de natureza formuladas pelo bloco e seus *brincantes* correspondem a mais uma forma de agir e perceber o mundo em uma temporalidade (INGOLD, 2015).

Neste sentido, observa-se que a ideia de natureza passou por transformações porque estava condicionada pela inter-relação que o humano estabelecia com o não humano no ambiente (WILLIAMS, 2011). Ao tratar dessa proposição histórica, destaca-se que a ideia de

²¹ O Festival do Folclore é realizado nos dias 14, 15 e 16 de julho. No evento, ocorre apresentações de grupos de carimbó, de cantores locais e de fora da cidade. Além disso, há venda de bebida e de comida na festividade.

²² Na Vila do Membeca passo a perceber que o *Pretinhos do Mangue* não é o único bloco popular da cidade, pois o *Curral do Piça* é reconhecido entre os moradores como um bloco importante porque abre o Carnaval de Curuçá.

modernidade²³ contribuiu para essas mudanças significativas sobre a concepção de natureza na história. De acordo com Froehlich e Braida (2010, p. 631), baseados na obra de Lenoble (1990), descrevem que as ideias de natureza se transformaram historicamente, contudo, chamam a atenção para um período histórico específico, a modernidade. Nesse contexto, o pensamento moderno pautava as suas percepções de natureza na perspectiva “matemático-determinístico da natureza”. Tal posição acreditava que a razão humana estabeleceria as regras de domínio da natureza. Assim, os autores afirmam que:

[...] as características marcantes do pensamento moderno estavam [...] [...] expresso na noção de lei natural, e a de liberdade da vontade ou espontaneidade da razão. Daí se seguiam que a ciência era um produto da razão humana, logo, da liberdade e que a natureza era conhecível justamente pela sua determinidade. No século XVII a consciência culta poderia falar em termos de dignidade superior do homem em relação à natureza, separando a ordem dos instintos e causas e a ordem da razão. (FROEHLICH; BRAIDA, 2010, p. 628).

Logo é perceptivo a presença desta concepção ocidental separatista na contemporaneidade, onde certos grupos sociais e instituições concebem uma separação do humano em relação aos demais seres-da-natureza. Ao partir desse ângulo, observa-se que para eles a razão humana é o principal ser que regula o não humano, demonstrando uma superioridade do ser social sobre a natureza, como se o humano estivesse afastado do não humano e, por isso, fora da natureza.²⁴ Neste sentido, para revisar o pensamento que separa homem e natureza, é necessário modificar as “noções de ciência, natureza e sujeito.” (FROEHLICH; BRAIDA, 2010, p. 630). Desse modo, destaca-se que:

A revisão do pensamento sobre a relação entre natureza e cultura, todavia, pressupõe a modificação das próprias noções de ciência, natureza e sujeito. Primeiro, porque se cultura e natureza não são separáveis, então a noção de sujeito do conhecimento não pode mais ser pensada em termos de espontaneidade e liberdade; segundo, porque se a natureza tem um novo papel, então a ciência da natureza não pode ser separada da ciência do espírito. (FROEHLICH; BRAIDA, 2010, p. 630).

Nessa mesma linha de compreensão, Raymond Williams afirma que as diversas ideias de natureza são produtos históricos das inter-relações estabelecidas entre humano e não humano. Williams (2011) argumenta ainda que muitas vezes não há um reconhecimento dos

²³ Bruno Latour (1994) dedica atenção a separação entre natureza e cultura, afirmando que a modernidade contribuiu para a divisão desses dois campos, e por isso vai visualizar a modernidade como um momento em que é instituída a assimetria entre natureza e cultura.

²⁴ Essa discussão que trata da relação natureza e cultura tem se apresentado como foco de análise de certos autores da História Ambiental e da Antropologia, os quais têm dedicado reflexões sobre essa cisão no conhecimento (PÁDUA, 2010; WORSTER, 2003; INGOLD, 2015; VIVEIRO DE CASTRO, 2002; STEIL; TONIOL, 2016).

produtos gerados pelas práticas humanas como elementos que fazem parte da natureza. Assim, é feita a seguinte indagação a respeito do humano estar inserido na natureza, “quando dizemos ‘natureza’ temos a intenção de incluir a nós mesmos?”(WILLIAMS, 2011, p. 89). Ao partir desta indagação, o autor informa que a natureza assumiu múltiplos sentidos para as sociedades, dentre as várias ideias formuladas, ressalta que o pensamento moderno teria estimulado a separação humano e natureza (WILLIAMS, 2011).

Assim, as informações apresentadas por Dona Izildete e Sarah fazem refletir sobre o modo de habitar o ambiente em Curuçá. Dito isso, a natureza não deve estar separada das relações sociais, ou melhor, o manguezal não deve estar separado da vida dos *brincantes-curuçaenses*, pois considera-se que as diversas formas de inter-relação humano e não humano são contínuas no movimento do *Pretinhos do Mangue* (INGOLD, 2015).

1.3 - Terceira linha: Posto de Informações Turísticas (PIT) e Porto do *Ipupura*.

Neste caso, ao propor uma discussão sobre as ideias de natureza dos *brincantes-curuçaenses* do *Pretinhos do Mangue*, busca-se, com isso, tratar especificamente das suas experiências perceptivas do ambiente. Para tanto, é necessário seguir a sugestão de Cardoso de Oliveira para chegar até o organizador do bloco, já que não o conheço. De acordo com Cardoso de Oliveira (2000), o *ouvir* constitui uma prática essencial para estabelecer o diálogo entre pesquisador e interlocutor, uma vez estabelecida a relação dialógica viabiliza a interação social em campo. Assim, a estratégia formulada para *ouvir* mais sobre a experiência do *Pretinhos do Mangue* e para chegar até a pessoa que o organiza, me leva até o Posto de Informações Turística (PIT), o qual está ligado à Secretaria de Turismo do Município de Curuçá. O PIT fica localizado na orla da sede de Curuçá.

Ao chegar no PIT, conheço a turismóloga Tiziane. Tiziane conhece o atual presidente do bloco, chamado Edmilson, mas conhecido por Cafá. Não foi possível conversar muito com Tiziane naquele momento, já que está ocupada com a organização da festividade tradicional da cidade. Trata-se do 41º Festival do Folclore do Município de Curuçá, realizado nos dias 14, 15 e 16 de julho.²⁵ Logo depois, Tiziane fornece o contato do Cafá para que fosse

²⁵Além de organizar o evento, a secretaria de turismo promove durante a festividade do folclore a venda do “passaporte” do “Mangue Verão”, trata-se do passeio realizado para a Praia da Romana. O passeio foi marcado para ser realizado no domingo (16 de julho de 2017) com saída pela manhã e retorno no final da tarde do mesmo dia. Embora não seja o foco deste trabalho, participar deste passeio foi fundamental para perceber a experiência do salgado paraense, uma vez que pude presenciar algumas atividades relacionadas a pesca, como: curral de pesca, barracão do pescador, embarcações, canoas, pesca com rede; mas é possível notar a presença de pessoas “*de fora*” em lanchas, pescando no ambiente. Ademais, percebe-se relações de parceria entre pescadores

possível saber mais sobre o bloco. Assim, consigo mais informações sobre o principal bloco carnavalesco da cidade.²⁶

Antes que eu sáísse do PIT, Tiziane informa o percurso realizado pelo bloco e o local em que os “*brincantes*” se concentram para passar a “*lama*” do manguezal, além de destacar que o desfile termina no *Rio Curuçá* que fica ao lado do PIT. Após me despedir de Tiziane, sigo até um restaurante já conhecido em pesquisas anteriores, chamado Sabor da Terra.²⁷ No local, tem um banner com informações sobre o *Pretinhos do Mangue* e imagens de pessoas com a argila no corpo, serve para demonstrar a quem visita à cidade, a principal atração de Curuçá. Após o almoço, caminho até o local de concentração dos *brincantes* do qual Tiziane havia mencionado.

Figura 6: Placa do “Porto Pretinhos do Mangue”.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, julho de 2017.

artesanais e secretaria de turismo, pois dois pescadores participam das atividades desse passeio. O primeiro, chamado de “*prático*” pelos que dirigiam a embarcação, orienta o comandante durante a navegação, mostrando o caminho que deveria seguir nas águas que atravessam a cidade. O outro pescador, após chegar na praia, fornece o seu barracão para receber os turistas que visitam o ambiente, onde há também parentes do pescador fornecendo a venda de almoço e de bebidas.

²⁶ No diálogo com Tiziane, percebe-se em seu discurso que o *Curral do Piça* também é um bloco importante na cidade. Isso porque esse bloco sai quatro vezes no ano, em dois finais de semana antes do Carnaval e duas vezes durante o evento. Além disso, o desfile do *Curral do Piça* é visto por Tiziane como o ponto de abertura do festejo de Curuçá.

²⁷ Conheci o restaurante em 2014, período em que fazia a pesquisa de iniciação científica (PIBIC/CNPq/MCTI) do MPEG. Nessa ocasião, estava realizando o meu primeiro trabalho de campo e estava acompanhado pelos pesquisadores do LAMAq (Projeto RENAS/MPEG): Lourdes Furtado, Guilherme Neto, Yasmin Loureiro e Francisco Neto.

A área é chamada de “Porto Pretinhos do Mangue” (Figura 6). Fica localizada na rua Gonçalo Ferreira, local em que inicia o trajeto dos “*brincantes*” até o manguezal. Essa rua corta a rua 15 de Novembro, na qual os “*brincantes*” seguem para iniciar o desfile do bloco. No início da rua bloquetada tem uma placa que indica ser um ponto turístico de Curuçá e a imagem da placa tem a logomarca do *Pretinhos do Mangue*.

Depois disso, sigo até o Porto do *Ipupura*. Trata-se de um lugar muito importante para sede de Curuçá, pois é o local em que as embarcações e canoas atracam para abastecer com peixe, caranguejo e camarão, o mercado de peixe da cidade. O porto fica localizado atrás desse mercado. Ademais, é um local de entrada para o manguezal, onde os moradores se direcionam para *pegar* algum marisco ou peixe, sem necessariamente usá-los para fins comerciais.

Ao chegar no porto, vejo uma pessoa sentada na barra de segurança do local. O homem se chama Alcídio, mas é conhecido como Pica-Pau²⁸ entre os amigos. Após conversarmos sobre Curuçá, marco um dia para ir até a sua casa para conversarmos mais sobre a vida na cidade.

No dia definido vou a casa de Pica-pau, o curuçense diz que a ocorrência de festividades têm contribuído para a economia de Curuçá, o que tem sido visto como algo essencial, pois “*falta isso para chamar o turismo para Curuçá; até porque fica melhor, a cidade fica mais cheia, e traz o dinheiro, né, para gastar, e para que venha ampliar a gente também, né, ajudar a gente a crescer*”. Essa visão sobre o turismo não se restringe a Pica-pau, mas em conversas com outros moradores, percebe-se que o turismo é visto como instrumento fundamental para estimular a economia da cidade. Desse modo, nota-se que a ideia de “*preservação da natureza*” do *Pretinhos do Mangue* passou a colaborar para fomentar o desenvolvimento do turismo em Curuçá.

A gestão pública municipal também tem visto o turismo como fenômeno importante para a economia de Curuçá. Embora a atual gestão não tenha mostrado tanta desenvoltura para o desenvolvê-lo. Contudo, a secretaria de turismo de Curuçá tem apresentado certa preocupação e possíveis formas para desenvolver o turismo na cidade (SILVA et al, 2019).

²⁸ Cabe ressaltar desde já que Pica-pau é o interlocutor que possibilita avançar nas etapas do trabalho de campo, no sentido de experimentar certas experiências a partir da sua relação com os filhos no ambiente chamado de *Mãe Grande*, e por informar que os moradores locais se engajam cotidianamente com esse ambiente de Curuçá. Trata-se de um interlocutor que me leva até o interlocutor-chave desta pesquisa, o Edivaldo, conhecido por Baixinho. Baixinho faz parte do *Curral do Piça* e da ala dos *Vermelhinhos* ligada ao *Pretinhos do Mangue*. Pica-Pau também informa que as pessoas em Curuçá se conhecem mais pelos “*apelidos*” do que pelo próprio nome. Tal afirmação é uma constante durante a permanência para realização desta investigação em Curuçá. Então, daqui para frente, apresentarei o nome dos interlocutores e seus respectivos *apelidos*, mas após apresentá-los usarei a maneira como preferem ser chamados.

No que diz respeito ao Carnaval, uma ação foi promovida pela prefeitura para organizar o evento de 2019, onde comerciantes passaram a investir mais no evento.²⁹ Por mais que não seja o foco deste trabalho tratar do turismo, mas por constatar que o Carnaval é um evento extremamente importante para os curuçaenses por causa que o turista “*traz o dinheiro*” para a cidade, pode-se destacar a seguinte reflexão sobre o turismo em Curuçá:

Lócus de uma interação rica entre humanidade e meio ambiente, Curuçá dispõe de uma diversidade cultural e ambiental que o destaca em meio aos demais municípios da Zona do Salgado paraense. [...]

Com graves conflitos socioambientais, se constatou no município elementos da cultura e do patrimônio cultural ameaçados de desaparecimento. Logo, visualizou-se no turismo um caminho para o processo de recuperação da memória coletiva e de reconstrução histórica do lugar. Sabe-se que o percurso desse trajeto não é simples e muito menos fácil.

[...] a precariedade da rede hoteleira e a deficiência nos campos da saúde, educação, infraestrutura e saneamento são problemas que, se não reparados, certamente figuram como fatores impeditivos da atividade econômica em tela. Portanto, embora o turismo tenha sido indicado nesse trabalho como uma opção para o desenvolvimento local. Antes, é necessário que serviços básicos de infraestrutura, educação e saúde sejam garantidos à população (SILVA et al, 2019, p. 258).

Conforme foi apresentado pelas autoras, é necessário ter atenção as outras áreas essenciais da vida para obter um melhor desenvolvimento do turismo e, assim, contribuir efetivamente para a vida dos curuçaenses. Em relação ao Carnaval, é certo que investir em um evento, realizado uma vez no ano, não soa como algo eficiente do ponto de vista do planejamento turístico (SILVA et al, 2019). Entretanto, enquanto outros caminhos não são abertos para desenvolvê-lo, é necessário ter atenção ao evento que tem se destacado por causa do desfile do *Pretinhos do Mangue*. Isso porque o bloco tem estimulado cada vez mais a visita de turistas. Por isso, muitos moradores se organizam para realizar alguma atividade no Carnaval, como alugar casas, vender comida e bebida, entre outras formas de comércio, cujo objetivo é aproveitar a presença dos turistas para “*ganhar dinheiro*”. Assim, para os moradores que participam da dinâmica comercial no Carnaval, o fluxo de turistas nesse período surge como fundamento para considerarem esse evento o mais importante de Curuçá.

Sobre o *Pretinhos do Mangue*, Pica-pau destaca que o bloco recebe o maior investimento no Carnaval, acredita que o fato de ser bastante conhecido faz com que a maior parte dos recursos econômicos seja aplicado nele. Cabe ressaltar, que ele não menciona de onde vinha tais investimentos, somente indica que o *Pretinhos do Mangue* recebe mais

²⁹ Em conversa com Cafá, foi apontado como um problema a falta de investimento financeiro dos comerciantes no evento, já que são “*os que lucram mais no Carnaval*”. Assim, de acordo com a fala de Cafá, os comerciantes não investiram no Carnaval de 2018. Porém, foi feito um planejamento pela gestão municipal para receber investimentos dos comerciantes locais no Carnaval de 2019.

recursos financeiros. Essa posição de Pica-pau se justifica também por causa do número de carros alegóricos do bloco: o *Caranguejo*, o *Guará*, a *Ostra* e a *Barraca do Avoado*. O fato do *Pretinhos do Mangue* trazer várias alegorias em seu desfile, talvez leve Pica-pau a entender que os seus organizadores recebem mais investimentos. Ademais, a sua ideia tem certa coerência porque ao comparar com outros blocos carnavalescos da cidade, percebe-se que o *Pretinhos do Mangue* traz mais alegorias para as ruas de Curuçá.

Desta maneira, busca-se apresentar a seguir algumas linhas que permitem desenhar traços da prática de passar o *barro* no corpo, trazendo experiências perceptivas da inter-relação dos curuçaenses com o manguezal. E nessa inter-relação, demonstra-se também que a experiência com a argila ocorria sem necessariamente assumir a ideia da “*ecologia*”. Isso porque o que parecia ser pertinente nessas experiências com a *lama* do manguezal, se aproxima mais da diversão do que da preocupação com a “*preservação da natureza*”.

1.4 - As linhas da *lama-no-corpo*: apontamentos sobre a prática do *Pretinhos do Mangue*.

Durante o trabalho de campo converso por telefone com Cafá, marcamos um horário para falarmos pessoalmente. No horário combinado, chego em sua casa às 9:30 da manhã e iniciamos o diálogo sobre o *Pretinhos do Mangue*. O discurso do presidente do bloco já está organizado, pois sua fala é semelhante as entrevistas que fornece aos repórteres. De modo que busca sempre ressaltar as informações que estão presentes nas notícias dos jornais, particularmente relacionadas a “*origem*” do bloco “*ecológico*”. Nossa conversa dura algumas horas, Cafá me situa na relação do bloco com o Carnaval de Curuçá e mostra alguns documentos e fotos dos *Pretinhos do Mangue*. No entanto, como está cuidando do filho recém-nascido, marco outro dia para dialogarmos novamente.

No dia definido, a conversa com Cafá passa a fluir melhor porque há certa mudança no discurso do presidente. O diálogo trata novamente da experiência dos *brincantes* no manguezal e, também, sobre a história do bloco. Então, em uma primeira entrevista com Cafá são apresentadas informações a respeito da conformação do bloco:

[...] nós éramos bem criança, aí a gente ia pra maré, a gente ia por esse porto, é onde hoje fica o “Lá no Mangue”, que é do Seu Cristovão, que é pai do Xavier, do Charles, que são filhos de pescadores, a Conceição; ali tinha uma mangueira grande e lá tinha um porto bonitinho, e ainda existe esse porto, então, nós íamos pra tomar banho, andar de canoa, tinha um balanço no mangue, a gente pegava e se jogava no mangue, coisa de moleque mesmo; aí a gente começo a sair, e dessa vez o Sebastião e o Everaldo não tinha fantasia pra brincar no Carnaval, aí foram tirar caranguejo pra tira-gosto com caipirinha, e acabaram se melando de barro, aí ‘um bora sair no Carnaval?’, aí saíram, né; aí bateram foto, muitos criticaram

porque sujava, né, aí a turma começou a sair todos os anos, aí foi aumentando, aumentando, aí só teve uma hora que meu irmão casou e Sebastião também viajou, aí teve a necessidade de alguém assumir o bloco, [...] (Cafá, julho de 2017).

Esse discurso apresenta informações que constam nos jornais, quando enuncia a “origem” do bloco, mas também descreve informações que estão ausentes nas notícias, como o fato do bloco não iniciar a sua trajetória no Porto Pretinhos do Mangue. Como foi dito por Cafá, os amigos frequentavam desde a infância outra entrada para acessar o mangue, localizada na rua 15 de Novembro. Hoje, por existir várias residências ao lado da casa do Seu Cristovão, impede de acessar essa antiga entrada para o manguezal. E o ponto de referência identificado por Cafá para acessar o manguezal, o *Lá no Mangue*, hoje, no local, existe o restaurante chamado “Delícias do Mangue” (Figura 7), cuja proprietária é a Conceição, filha do Seu Cristovão.

Figura 7: Restaurante Delícias do Mangue.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, março de 2019.

Além disso, o discurso do presidente apresenta a sua entrada na liderança do bloco, assumindo, então, a organização do desfile em virtude da ausência de Sebastião e de Everaldo.

Sobre o nome dado ao bloco, Cafá destaca que o mesmo surgiu no período do Carnaval. As pessoas que não participavam da “brincadeira” (de estar com argila no corpo) passaram a classificar os *brincantes*-curuçaenses que caminhavam pelas ruas de Curuçá.

Então, as várias expressões direcionadas aos que estavam com a *lama-no-corpo* cria o alicerce para que o presidente adote o nome do bloco, passando a chamá-lo de *Pretinhos do Mangue*. Dessa maneira, a denominação do bloco não foi idealizada pelo seu presidente, surge das relações sociais que ocorriam durante a caminhada dos *brincantes-curuçaenses*, particularmente das pessoas que observavam, com certo espanto, esses *brincantes* que estavam com o *tijuco* no corpo. Nesse contexto, Cafá apenas escolhe uma das expressões atribuídas aos *brincantes-curuçaenses* e passa a divulgá-la quando perguntado sobre o nome do bloco. No diálogo com Cafá é descrita tal experiência, segue o trecho da entrevista:

... aí tinha vários nomes, neguinho do mangue, bloco da lama, bloco do caranguejo, bloco do sujo, tinha vários nomes que as pessoas falavam [...] eles [Everaldo e Sebastião] saíram sem pensar no que ia acontecer, saíram por brincar mesmo, não tinha fantasia né, então as pessoas falavam lá vem o pessoal do mangue, lá vem os neguinhos do mangue, o bloco do caranguejo, lá vem os caranguejo do mangue, bloco da lama, bloco do tijuco, então tinha vários nomes, aí quando falaram pretinho do mangue, aí eu tive a ideia [...] de botar Os Pretinhos do Mangue, então teve o primeiro ano que foi Os Pretinhos do Mangue, depois nós criamos Pretinhos do Mangue mesmo, criamos uma logomarca, né, com um menino saindo do mangue, e hoje se tornou o bloco Pretinhos do Mangue mesmo, Pretinhos do Mangue, até hoje né, aí foi acostumando com o nome oficial, [...] (Cafá, julho de 2017).

No processo de constituição do nome *Pretinhos do Mangue*, como foi possível perceber, o bloco recebeu várias denominações das pessoas que apenas observavam aquele movimento da *lama-no-corpo*. E as nomenclaturas faziam referência ao manguezal, onde a cor “preta” da argila, ou melhor, do “*tijuco*”, buscava caracterizar a “*fantasia*” dos *brincantes-curuçaenses*. Ademais, percebe-se certa mudança no discurso do presidente, quando trata da experiência dos “*fundadores*”, Sebastião e Everaldo. Conforme foi apresentado em sua narrativa, os “*fundadores*” não tinham a pretensão de caracterizar aquela experiência no manguezal como uma ideia “*ecológica*”, ou mesmo, de idealizar um “*protesto*” a favor da “*preservação da natureza*”. Ou seja, a ideia de natureza preservada para os *brincantes-curuçaenses* vêm se desenhando depois, não se estabelece naquela ocasião, já que os “*fundadores*” “*saíram sem pensar no que ia acontecer, saíram por brincar mesmo, não tinha fantasia né*”. Dessa maneira, apenas posteriormente, a experiência no manguezal vai acionar as percepções que os *brincantes-curuçaenses* apresentam atualmente no desfile de Carnaval, onde passam a produzir ideias de natureza para fundamentar a sua experiência com a *lama* do manguezal (ARNOLD, 2000; INGOLD, 2015).

No entanto, nota-se que existem diferentes percepções e ações em relação a prática de passar o *tijuco* no corpo, conforme descreverei a seguir.

Após conversar com alguns moradores da cidade, observa-se em seus discursos que a prática de passar a *lama* no corpo não está diretamente ligada a experiência de “*origem*” do bloco *Pretinhos do Mangue*. Isso quer dizer que as pessoas passavam a *lama* no corpo em outra parte que dá acesso ao manguezal, diferente do acesso descrito por Cafá. Em entrevista com um morador antigo da cidade, chamado Antônio, mas conhecido por Quepi (Figura 8). Esse *brincante*-curuçaense descreve que algumas pessoas na cidade já se passavam a argila no período do Carnaval. Contudo, a prática realizada nesse contexto surgia também mais como um modo de diversão do que de uma manifestação que almejasse a proteção da natureza.

Figura 8: Seu Quepi agradece a homenagem feita por Cafá.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, março de 2019.

O Seu Quepi tem 79 anos e participa do *Pretinhos do Mangue* todos os anos. Cafá destaca em outra conversa, que o Seu Quepi sai no bloco desde o início, quando o presidente passa a gerenciar, em 2000, o *Pretinhos do Mangue*. Todos os anos, o Seu Quepi assume certo destaque no desfile, pois várias pessoas, geralmente turistas, costumam tirar fotos com ele. Isso ocorre porque além de usar a *lama*, busca usar uma “*diferença*”, um acessório a mais

na *fantasia*, trata-se de vários caranguejos que coloca junto ao corpo.³⁰ Deste modo, o Seu Quepi descreve experiências que alguns *brincantes*-curuçaenses estabeleceram no mangue, no período do Carnaval, e, também, aponta outro caminho para acessar o “*tijuco*”. Segue o trecho da entrevista feita com ele na sua residência:

Tem pessoas que perguntam se eu fui o fundador do Pretinhos do Mangue, eu digo, ‘eu não fui o fundador e nem tanto o Cafá’, o Cafá, ele não foi o fundador do Pretinhos do Mangue [...] uma vez a gente tava brincando no boteco assim, pra ali assim, bebendo, e pelo Carnaval sempre tem aquele pessoal que fica pela rua, né; e aqui nesta rua aqui, lá atrás, tinha um boteco, era antigamente quando era tudo parado, só mato mesmo, [...], lá na beira do mangal ... o boteco era lá na beira do mato mesmo, antigamente não tinha quase casa pra cá, né, era perto do mangal, [...]; e tinha uma turma lá ... teve um deles que resolveu ir lá no mangal, quando ele veio sujo, querendo sujar os outros, aí ‘então bora lá, bora se sujar, bora sair, um bora’, aí saíram; aí se sujaram tudinho, assim, e saíram na rua, prova tanto que eles iam um atrás do outro, eram oito rapazes; eles acharam de sair e saíram, eles andavam assim, aí o pessoal ‘olha lama, olha lama’, [...]; aí quando foi no outro ano surgiu de novo outra brincadeira [...] eles [Cafá e Everaldo] fundaram já o bloco, mas a invenção mesmo dos Pretinhos do Mangue, não foi deles, foi dessa rapaziada que saiu daqui, eles [Cafá e Everaldo] já organizaram o bloco do Pretinhos do Mangue, pra sair com essas alegorias, aí pessoal acompanha, aí pronto foi denominado de Pretinhos do Mangue. [...] [Antes] era turma do mangue mesmo, que chamavam, turma do mangue saia assim, [...] aí o resto foi ele [Cafá] que assumiu, e ele vai fazendo, a cada ano que passa vai procurando organizar melhor, e a gente também não vai se impor de dizer que ele não está certo, ele tá certo que ele organizou, né, agora o fundador mesmo, ele não foi o fundador, ele não idealizou, ele aproveitou o nome dos Pretinhos do Mangue [...] (Quepi, março de 2019).

Na fala do Seu Quepi, observa-se que existem experiências que contribuem para a história de estar com a *lama* no corpo. Dessa forma, a narrativa descrita trata da experiência de um grupo de amigos no contexto do Carnaval, particularmente quando um deles vai até o manguezal. Após ele voltar com a argila no corpo, tenta “*sujar*” os amigos que estavam no “*boteco*”, depois dessa prática os amigos decidem sair com o *barro* no corpo. Além disso, na fala do Seu Quepi, é apresentado outro caminho para realizar a prática de passar a argila no corpo, diferente do local apresentado por Cafá. Outra questão, diz respeito a denominação “*Pretinhos do Mangue*”, destaca-se que o nome já era falado entre as pessoas antes de surgir o bloco gerenciado pelo Cafá. Assim, de acordo com a fala do Seu Quepi, Cafá apenas adota esse nome e organiza o bloco.

Seu Quepi reforça novamente que o acesso ao manguezal ocorria em outra parte e destaca alguns participantes que se passaram a *lama* no Carnaval. Em nenhum momento do nosso diálogo, vincula a ideia de “*preservação da natureza*” ao movimento desses *brincantes*-

³⁰ Os caranguejos são amarrados por um fio, depois os passa envolta do pescoço, deixando as duas pontas do fio soltas na frente do corpo.

curuçaenses. Nesse período, conforme já foi dito, nota-se que a experiência com o ambiente está mais próxima da “*brincadeira*” do que da ideia de “*ecologia*”. Seu Quepi, então, menciona as pessoas que participavam daquela experiência com a *lama*:

[...] ele [Everaldo] não tava na fundação mesmo, não estava, eu lembro muito bem quem brincava aqui... olha eu me lembro de cinco, cinco rapazes, era dois filhos do seu Sabará que mora lá ..., dois filhos do Seu Gico, Gico é um que trabalha bem ali no bar da Tuna, foi dois dele, um filho do seu Lamancio, cinco, e os três eu já não me lembro, mas eram colegas deles ali, sabe, foi oito rapazes que fundaram os Pretinhos do Mangue, depois eles acharam de não querer mais brincar, e o Cafá tomou conta e organizou, mas ele não foi o fundador, ele já idealizou depois pra colocar no ponto que está; esse pessoal que saiu daqui, no outro ano eles não saíram mais, pararam, aí lá, já inventaram pra culá, né; os Pretinhos do Mangue, o nome mesmo, foi denominado o grupo Pretinhos do Mangue foi esse que saiu daqui, era os Pretinhos que chamavam, aí como eles não quiseram mais brincar, e assim o Cafá assumiu pra lá, todo tempo, e assim mesmo depois esses mesmos rapazes que fundaram brincavam com ele [Cafá], eles brincavam, eu já brinquei Carnaval com eles, eles brincavam aqui; (Seu Quepi, março de 2019).

Seu Quepi demonstra que são outras pessoas que participaram da experiência com a *lama* do manguezal, destacando, novamente, que apenas depois Cafá passou a organizar o bloco carnavalesco.³¹

Desta forma, a fala do senhor conhecido por Gico, mencionado na narrativa do Seu Quepi, contribui também para a história da prática realizada no manguezal. O Seu Gico, chama-se Claudiano, tem 82 anos, é morador antigo da cidade. Em sua narrativa apresenta algumas linhas que dizem respeito a prática de passar o *barro* no corpo. Argumenta que o irmão do Cafá, o Everaldo, participava dessa prática, porém, a entrada do manguezal para se passar a argila estava localizada no Porto do *Ipupura* e não nos locais indicados por Cafá e Seu Quepi. Assim, segue a narrativa do Seu Gico em que apresenta a relação que as pessoas mantinham com o *tijuco* no contexto do Carnaval.

eu saí uma vez no Pretinhos do Mangue, faz muitos anos, eu saí uma vez[...] Cláudio e o Claudemir, que é meu filho, o Coquinho, que já é morto, e o irmão do

³¹A ala dos *Vermelinhos* faz parte do *Pretinhos do Mangue* e será apresentada no Capítulo III. Mas, é interessante invocar a trajetória dessa ala porque acredito ser semelhante à do bloco. Atualmente, o responsável pela ala é o Caetano e as pessoas com quem converso o apresentam como criador da ala, porém Caetano menciona que não foi o criador, indicando ter sido um conhecido seu, chamado Paulinho. De acordo com a fala de Caetano, Paulinho organizou a saída da ala algumas vezes e depois se afastou. E, nesse momento, Caetano resolve assumir ala. Neste sentido, embora seja atualmente o responsável pelos *Vermelinhos*, no Carnaval de 2019, não os coloca para sair no desfile. Isso porque geralmente organiza os preparativos de saída em frente da sua casa e, nesse Carnaval, não ocorreu essa atividade. Contudo, a ala desfila sem a sua participação, já que a ala foi organizada em outro local. Assim, guardando as especificidades de cada trajetória, acredita-se que existe certa semelhança entre a trajetória do *Pretinhos do Mangue* e da ala dos *Vermelinhos*, pois antes não existia uma organização efetiva do bloco que, por sua vez, leva aos diferentes discursos em relação as experiências de passar a *lama* no corpo e, também, dos ambientes usados para acessar a *lama*.

Cafá [...] eu me lembro até hoje, eu morava ali naquela casa ali, ali onde é o mercado, eu vendi esse ponto pro Vavá, que era prefeito [...]; o manguezal que os meus filhos começaram, é ali do porto, o Ipupura, onde eles começaram; agora não, eles fizeram bonito lá [Porto Pretinhos do Mangue], eles vão se sujar lá, [...] a onde tiver lama eles tão se sujando, tudo é mangal, tem gente que aparece de tudo que é lado, tudo sujo, mulher, homem [...]; começaram com pouco, depois foi aumentando, aumentando, agora tá grande, pouquinho gente, começou com uns quatro e depois começaram com 12, aí foi indo, agora o mundo todo sabe que tem esse Carnaval aí, acho que é porque passa na televisão, na globo, só sei que no Brasil todo eu sei que passa, né, já conhece, e o que passa na globo é o Pretinhos do Mangue, que eu já vi, não sei se os outros [blocos] passa; eu acho alegre aquilo, a turma toda vestida de preto, não gastam dinheiro com abadá, que o abadá hoje tão vendendo de cento e pouco, e lá é de graça, faz do jeito que quiser o abadá dele, né, o outro [bloco do Tigre] é comprado e lá não, é dado, e ninguém compra nada e sai bonito; não demora a se lavar, já saiu o abadá dele, já tá limpo, se lava lá no banheiro, se lava na maré [...] (Seu, Gico, março de 2019).

Conforme apresenta o discurso do Seu Gico, os *brincantes*-curuçaenses se deslocavam até o Porto do *Ipupura* para participar da “*brincadeira*” no manguezal e, também, destaca a participação dos seus filhos nessa prática. Ademais, em sua narrativa, busca estabelecer uma comparação entre *Pretinhos do Mangue* e bloco do *Tigre*. Nesse sentido, demonstra que não é preciso comprar o “*abadá*” do *Pretinhos da Mangue*, já que é só ir até o manguezal para conseguir o seu “*abadá de graça*”. Entretanto, caso a pessoa queira participar do bloco do *Tigre*, é necessário comprar o seu abadá no valor de cem reais.

Desta maneira, sobre o fenômeno do corpo estar engajado no manguezal, Cafá descreve a experiência de pessoas que levavam a *lama* no corpo. Contudo, diferente das narrativas apresentadas anteriormente, o presidente fala que eles vinham do Murajá (Vila de Curuçá) para a sede de Curuçá, a fim de realizar o seu desfile de Carnaval. Nessa época, o grupo de *brincantes*-curuçaenses que estava com o *tijuco* no corpo se chamava “*Diabo*”, e por surgir problemas com pessoas religiosas da cidade, os participantes não puderam sair mais³², por causa do nome do grupo e dos adereços que traziam em seu desfile, como os “*chifres*”. Mas, menciona que esse grupo não manifestava a ideia de “*preservação*”, uma vez que buscavam apenas a diversão com o engajamento no manguezal. Desse modo, segue o trecho da entrevista realizada com Cafá:

Mas nenhum veio com a ideia de Pretinhos do Mangue, veio com a ideia de se tornar a ideia que é hoje, [...] era uma brincadeira de Carnaval, [...], o barro como

³² Na primeira fase do bloco *Curral do Piça*, os participantes levaram um tronco de madeira em seu desfile e o tronco fazia referência ao órgão genital masculino. Essa *brincadeira* faz com que os seus participantes sejam impedidos de desfilar no Carnaval, pois uma das “*autoridades*” locais havia se ofendido com aquela *brincadeira* do grupo de amigos, avaliando que o desfile “*atentava contra a moral*”. Isso levou a segunda fase do *Curral do Piça*, destacada pelos seus integrantes como bloco da *Perua*. Nessa fase, os participantes saíam com uma alegoria, o *Peru*. Cabe ressaltar, que esse *mascote* da *Perua* influencia Cafá a criar o *mascote* do *Pretinhos do Mangue*, o *Caranguejo*.

fantasia de Carnaval, não fantasiado de Pretinhos do Mangue, mas fantasiado de Carnaval, igualmente como veio o bloco do Diabo, que é de moradores do Murujá, do interior de Curuçá, então, eles vieram com um carro velho com um bocado de chifre e a cara do diabo bem na frente, eu ainda me lembro, bem na frente do carro, e eles tudo melado de barro, eu ainda cheguei a ver; só que na época tinha aquela questão religiosa tudinho e na época aquelas beatas aqui do município, falaram com a polícia, na verdade, não era nem polícia, era o escrivão na época, né, pediram pra prender [...] então naquela época tinha muita a coisa religiosa, né, tinha aquele respeito, o padre era a maior autoridade, então, tinha algumas coisas que a gente tinha que respeitar, [...]; sempre respeitando o bloco lá do Murujá, entendeu, mas o Pretinhos do Mangue começou a sair Pretinhos do Mangue, os Pretinhos do Mangue surge em 2000, te confesso que foi comigo na presidência [...] só que não fui eu que dei o nome, foi alguém que saiu no Pretinhos do Mangue, só não sei quem é, eu gostaria de saber quem é, aí ficou os Pretinhos do Mangue, depois tiramos o 'os', ficou Pretinhos do Mangue, e até hoje é Pretinhos do Mangue; [...] foi eu e a minha equipe [...] sentou e vai ficar Pretinhos do Mangue, foi daí que nós criamos a associação [...] aí daí que surge o Caranguejo, o mascote, e os carros alegóricos que não tinha [...] [antes] nós saímos no caminhão, só de mangue; [...], [...], também como eu te digo, não com essa ideia que se tornou hoje o Pretinhos do Mangue, né, era só brincar o Carnaval, entendeu, igualmente o bloco do Diabo, lá do Murujá, era só brincar Carnaval, mas nada ecológico, e eles tinham o nome, bloco do Diabo, e nós tinha aqui o bloco da lama, [...] (Cafá, março de 2019).

Além de descrever o grupo que vinha do Murujá, Cafá apresenta em sua narrativa a criação do bloco *Pretinhos do Mangue* no ano de 2000. Em sua fala, nota-se que o nome *Pretinhos do Mangue* surge da prática de passar a argila no corpo, ou seja, as pessoas que estavam naquela sociabilidade criaram o nome do bloco. Assim, a ideia “*ecológica*” que passou a ser apresentada na caminhada do bloco *Pretinhos do Mangue*, foi o elemento que o destacou em relação as diversas experiências de estar com a *lama* no corpo, no Carnaval de Curuçá. Então, a ideia de “*preservação da natureza*” surge por causa da prática do *Pretinhos do Mangue*, ocasião, em que Cafá assume a direção do bloco.

Dessa forma, o bloco passou a ser mais conhecido no estado somente quando a mídia propagou a sua prática no manguezal, bem como a sua ideia de natureza ligada ao sentido da “*ecologia*” e da “*preservação*”. Tal sentido levou Cafá a registrar o bloco como associação no dia 08 de fevereiro de 2010, denominando-a da seguinte maneira: “Pretinhos do Mangue - Associação Sócio-ambiental e Cultural de Curuçá”. Cabe mencionar também, que a interação de Cafá com os políticos de âmbito municipal e estadual criou condições para que o *Pretinhos do Mangue* se tornasse patrimônio cultural. A primeira lei sancionada pelo Prefeito Fernando Alberto Cabral da Cruz, tornou o bloco patrimônio cultural de Curuçá (CURUÇÁ, LEI Nº. 1,981, 12 DE FEVEREIRO DE 2010, S/P). E a segunda, no mesmo ano de fundação da associação e da lei municipal, o bloco é registrado como patrimônio cultural do Pará, o documento foi assinado pela governadora Ana Julia de Vasconcelos Carepa (PARÁ, LEI Nº 7.383, DIÁRIO OFICIAL, 16 DE MARÇO DE 2010, p. 5).

Deste modo, voltando a discussão sobre a prática de curuçaenses se passarem argila no Carnaval, uma conversa informal com um pescador artesanal³³ esclarece também sobre essa experiência no manguezal. A conversa com o pescador foi realizada no Porto do *Ipupura*. Esse diálogo contribui para entender ainda mais a experiência de estar com a *lama-no-corpo*. Assim, conheço esse pescador após, eu e Baixinho, irmos até o *Ipupura*. Ao chegar nesse porto, dois pescadores pedem a ajuda de Baixinho para tombar uma embarcação. Em seguida, Baixinho me chama para ajudar, após tombar o barco, continuamos a conversa com os dois trabalhadores.

Baixinho me apresenta aos dois como pesquisador, porém, não diz do que trata a minha pesquisa. Em seguida, pergunto aos pescadores se participaram do Carnaval (2019), precisamente se saíram no *Curral do Piça* e no *Pretinhos do Mangue*. Eles dizem que não participaram, mas que conhecem os blocos. Um dos pescadores passa, então, a tratar especificamente da experiência no manguezal, informando que a prática do *Pretinhos do Mangue* é recente, pois destaca que “*passar a lama nos outros*” era um ato mais antigo que o bloco. Para fundamentar o seu discurso, busca situar a prática de estar com corpo-na-lama a partir da sua infância, descrevendo que essa prática era realizada por certos trabalhadores do manguezal, que após terminarem suas atividades no mangue e estar com seus “*cofos*” cheios de caranguejos, retornavam do Abade para a sede de Curuçá. Na sede, os trabalhadores pegavam a *lama* que ainda estava no *cofo* e, em seguida, a passavam nos amigos. O pescador justifica tal prática pelo fato dos trabalhadores estarem com o “*corpo só lama mesmo*” e, também, porque “*era Carnaval*”. Cabe mencionar também, que a experiência com a argila descrita pelo pescador busca aproximá-la de outra prática realizada no Carnaval, a qual refere-se ao ato de passar maisena nas pessoas.³⁴ O pescador destaca que como não existia a necessidade de gastar dinheiro com a maisena e, também, o fato dos *caranguejeiros* já carregarem a *lama* no *cofo*, não precisaria comprar esse produto para passar nos que estavam naquela “*brincadeira*”.

O *cofo*, material mencionado anteriormente pelo pescador, é construído artesanalmente com o objetivo de armazenar a produção do trabalhador, como por exemplo, os caranguejos. Essa arte é muito usada nos municípios do litoral do salgado paraense (VERGARA FILHO *et al*, 2016). Desse modo, os *cofos* são:

³³ O interlocutor não permitiu a gravação da nossa conversa. Por isso, não menciono o seu nome na narrativa.

³⁴ Em campo é perceptivo a prática de passar maisena nas pessoas. Uma prática realizada no período que se aproxima e durante o Carnaval de Curuçá. Tal prática, por exemplo, é frequente durante o desfile do *Curral do Piça*, bem como no local de concentração do seu desfile, o bar do *Chibé*. Isso porque fui alvo dessa prática tanto na área de concentração quanto no desfile do bloco.

cestos de tamanhos variados, de forma quadrado-achatada lateralmente, tecido com folhas jovens de palmeiras como Inajá ou Anajá (*Maximiliana maripa*), servindo também para acondicionamento e transporte de outras espécies de crustáceos como o camarão e o siri. (OLIVEIRA, 2006 apud VERGARA FILHO *et al*, 2016, s/p.).

Trata-se de um material artesanal antigo no que diz respeito a prática de armazenamento de produtos do mar, notando sua presença desde o período colonial, na região amazônica (FURTADO *et al*, 2002). Assim, foi possível observar essa arte, utilizada para o trabalho na região do “salgado” paraense, como uma “fantasia de Carnaval” no desfile do *Petinhos do Manguê* (Figura 9).

Figura 9: *Brincante* carrega um cofo com a frase: “‘Vale’ preservar não destruir”, fazendo alusão ao rompimento da barragem em Brumadinho-MG.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, março de 2019.

Desta maneira, nota-se que a prática de estar no manguezal para sair no Carnaval não surge com o *Pretinhos do Manguê*. Tal afirmação foi evidenciada nas narrativas do Seu Quepi e do próprio presidente do bloco. Assim, observa-se, também, que foi uma prática realizada por *caranguejeiros* que estavam engajados no manguezal (CSORDAS, 2008; INGOLD, 2015), porém o engajamento se estabelecia primeiramente através da experiência de trabalho

nesse ambiente. Após as suas atividades no mangue, no período em que o caranguejo “*sai pra andar*”, chamado de “*soatar*”, os trabalhadores levavam a produção do dia em seus *cofos*. E a argila que ficava acumulada nesse apetrecho artesanal era utilizada para passar nos amigos que estavam na sociabilidade do Carnaval.

Desse modo, as histórias apresentadas até aqui tratam da prática de passar o *tijuco* no corpo. Entretanto, é interessante destacar que a experiência com a *lama* do manguezal só começa a ser uma prática conhecida fora de Curuçá a partir das ações realizadas por Cafá, como chamar os jornalistas para fazer matérias sobre a experiência dos *brincantes-curuçaenses* no manguezal. Nesse contexto, Cafá apresenta parte da trajetória de organização do *Pretinhos do Mangue*:

[...]quando eu assumi, saía só os brincantes mesmo, eu lembro, que nós saímos só com [...] duas coisas da Cerpa, umas placas da Cerpa né, aí um carro som que nós conseguimos com o Josué, né [...]; aí veio a imprensa, que foi o Noriel Magalhães, na verdade, eu digo que foi ele que descobriu o Pretinhos do Mangue, ele aceitou o desafio, e disse, ‘Eu vou aí em Curuçá’, o Noriel, isso a nível estadual né; aí ele veio, quando foi para o ano, vamos fazer o Caranguejo, o nosso mascote, [...]; na época tinha o bloco das Peruas, tinha uma peruá, [...] só que acabou o bloco, e cada bloco tinha um adereço, uma logomarca, tinha alguma coisa para simbolizar, e nós não tínhamos nada, né, [...], foi aí a ideia de criar o Caranguejo, aí eu mandei fazer o caranguejo aqui mesmo, por um artesão daqui, de ferro, medindo 3 de comprimento e por 1 de largura, aí nós fizemos tudo de ferro e aí não tinha como encapar o Caranguejo, e agora? A gente tava sem dinheiro, sem estrutura, aí a gente acabou encapando com saca mesmo, encapamos e pintamos, aí saiu o Caranguejo, aí o Caranguejo foi, foi e até hoje é o mesmo Caranguejo, de 2000 pra cá, ainda é o mesmo Caranguejo, hoje ele mexe com o olho, mexe com as patas, entendeu, faz movimento, solta espuma, e o nosso mascote é o Caranguejo, aí depois veio o carro da Ostra, que tem a pérola negra, uma mulher representando a pérola negra, [...] (Cafá, julho de 2017).

No relato de Cafá, observa-se que o fato do bloco não colocar nenhuma alegoria no desfile (Figura 10) e a influência da produção carnavalesca de outros blocos, particularmente, a produção do bloco da *Perua*,³⁵ estimulou o presidente a criar e trazer uma alegoria para as ruas da cidade. Esse estímulo surgiu também da relação que o presidente estabeleceu com o jornalista (Figura 11) no evento, já que foi possível divulgar a experiência com o manguezal. Assim, foi edificada uma alegoria que permitisse a todos que apreciavam o movimento do bloco, e que participavam dele, a vincular aquele “*abadá*” da “*lama*” a vida dos curuçaenses que estão engajados no manguezal, seja através do trabalho ou da diversão. Então, a ideia foi trazer o *Caranguejo* como mascote do bloco, pois é um ser que habita o manguezal e participa ativamente das relações diárias dos curuçaenses. Depois de criar o *Caranguejo*, foi elaborada

³⁵ Cabe esclarecer que o bloco da *Perua* faz parte da segunda fase da trajetória do bloco *Curral do Piça*.

a alegoria da *Ostra*, trata-se de um ser que faz parte, também, da vida dos curuçaenses que estão engajados com o ambiente da região do “*salgado*” paraense.

Figura 10: Desfile do *Pretinhos do Mangue* sem as suas alegorias.



Fonte: Edmilson Campos (Cafá), foto fornecida em julho de 2017.

Figura 11: Primeiro repórter que entrevistou Cafá. Ele apreciava o desfile do bloco nos altos de uma casa, enquanto o câmara filmava a caminhada dos *brincantes*.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, março de 2019.

Portanto, ao descrever algumas linhas sobre a história de estar com a *lama-no-corpo* ou com o *corpo-na-lama*, o intuito dessa discussão não foi buscar as “origens” dessa prática, mas apenas ressaltar que são diversas as experiências com a argila, no Carnaval de Curuçá.

Dessa forma, não permite fazer afirmações sobre quem foi o primeiro a passar o *tijuco* no corpo, até porque não é o interesse da investigação saber quem “inventou” essa prática. Mas, o importante é apresentar a diversidade de percepções que buscam dar sustentáculo a essa experiência no manguezal, agora, conhecida fora da cidade e do estado. Embora seja limitada a narrativa sobre a história dessa prática, acredita-se que foi possível tecer considerações iniciais sobre a história de passar o *tijuco* no corpo, no período do Carnaval. Assim, demonstra-se que essa dinâmica não foi iniciada com o *Pretinhos do Mangue*, pois observa-se que essa atividade antecede a sua experiência com o manguezal.

No que tange a experiência do *Pretinhos do Mangue*, nota-se que a sua prática tem forjado uma ideia de natureza, que busca tratar especificamente da vida dos curuçaenses no ambiente (ARNOLD, 2000; PÁDUA, 2010). Isso fica evidente, por exemplo, quando o presidente apresenta o *Caranguejo* como elemento central do bloco, pois além dessa alegoria fazer referência ao não humano, ela foi feita também para enunciar o manguezal no qual os “*brincantes*” se inter-relacionam para a confecção do seu “*abadá ecológico*”. Dessa forma, como será apresentado no próximo tópico, foi a ação do *Pretinhos do Mangue* que contribuiu para a criação da ideia “*ecológica*” e, somente depois, vai se desenvolver a sua ideia de natureza ligada a “*preservação*”.

1.4.1 - A ideia “*ecológica*” e a “*preservação da natureza*”.

A imprensa foi uma ferramenta importante na história do *Pretinhos do Mangue*, já que divulgou a sua ideia *ecológica* para fora de Curuçá e do Pará. Desse modo, nota-se que a ideia “*ecológica*” surgiu da relação estabelecida entre os organizadores do bloco com os jornalistas³⁶, inicialmente, quando Cafá apresentou a prática dos *brincantes*-curuçaenses no manguezal para o jornalista Noriel Magalhães. Contudo, somente depois, a ideia de “*preservação da natureza*” passou a ser manifestada no desfile do bloco, pois os *brincantes*-curuçaenses não apresentavam essas ideias “*no começo*”. Desta maneira, segue o trecho da entrevista realizada com Cafá a respeito da trajetória do bloco:

É a questão da preservação do manguezal, né; na verdade no começo, a gente não tinha esse pensamento, né, a gente só queria brincar Carnaval mesmo, e depois foi surgindo essa questão de preservação do manguezal, na verdade, quando o meu

³⁶ Trazer essa afirmação surge em função da contextualização da trajetória do *Pretinhos do Mangue*, já que os meios de comunicação de massa assumem uma participação importante na propagação da sua ideia “*ecológica*” durante o Carnaval. A discussão sobre a relação entre os participantes do bloco e a mídia será desenvolvida no Capítulo III.

irmão entrou no mangue, eles foram pegar o caranguejo para tira-gosto, [...], eles passaram [o] barro e saíram na rua brincando, [...] aí de uma brincadeira surge o Pretinhos do Mangue, surge essa ideia do bloco ecológico, né, tira o abadá do mangue e devolve para o mangue.

Na primeira que eu pontuei [para o jornalista] foi o abadá diferente, entendeu, o abadá diferente, que era o barro, que tirava o barro do mangue e devolvia pro mangue, entendeu, um abadá ecologicamente correto, entendeu, acho que foi daí que surgiu, foi daí a ideia da ecologia, entendeu (Cafá, fevereiro de 2018).

Ao tomar esse posicionamento de Cafá em relação a “*ideia da ecologia*”, percebe-se que não havia a pretensão de caracterizar o desfile do *Pretinhos do Mangue* como algo relacionado ao sentido “*ecológico*” ou de “*preservação*”. A prática de estar com o *tijuco* no corpo assumia inicialmente a ideia da “*brincadeira*”, da mesma forma que as outras experiências apresentadas no tópico anterior. Assim, a manifestação da ideia “*ecológica*” dos *brincantes*-curuçaenses começa a ser elaborada com a presença dos jornalistas em Curuçá. É a partir desta relação, *Pretinhos do Mangue* e jornalistas, que a ideia *ecológica* passa fundamentar cada vez mais a experiência do bloco no Carnaval.

Nessa perspectiva, a “*ideia da ecologia*” estava intimamente vinculada a prática de estar com a *lama-no-corpo* e, também, ao fato de não se pagar nada pelo “*abadá diferente*”. Ademais, destaca-se que a prática de pegar o “*abadá*” no manguezal, desfilar com ele pelas ruas da cidade e depois “*devolver o abadá pro mangue*”.³⁷ É o que vai caracterizar a experiência com o *tijuco* como uma ideia “*ecológica*”, passando a ser manifestada com frequência nos desfiles do *Pretinhos do Mangue*. Dentro desse contexto, nota-se que o engajamento no manguezal corresponde a uma experiência de diversão, mas também passa adquirir a ideia de experiência “*ecológica*”, no Carnaval de Curuçá. Ou seja, o *Pretinhos do Mangue* passa a se diferenciar das demais experiências com o *tijuco*, descritas no tópico anterior, quando assume a sua ideia *ecológica* no desfile. Por conseguinte, é justamente essa experiência *ecológica* que vai delinear os alicerces para o desenvolvimento do apelo a “*preservação do manguezal*” e da “*natureza*”.

Deste ponto de vista, é possível dialogar a prática do bloco, especificamente quando liga a experiência no manguezal ao ideal *ecológico*, com outras investigações que também identificaram a ideia ecológica no discurso dos seus interlocutores. Nesses trabalhos, constata-se que a ideia ecológica surge da própria experiência dos interlocutores no ambiente, onde as suas ideias de preservação comunicam preocupações com o bem-estar da sociedade e da natureza (ALBERT, 1995; VILLACORTA, 2011; STEIL; TONIOL, 2016). Embora essas pesquisas se afastem da perspectiva teórica proposta nesta investigação, fora o trabalho de

³⁷ Ocasão em que encerra o desfile e os *brincantes* vão “*lavar*” o corpo no rio que corta a sede de Curuçá.

Steil e Toniol (2016), acredita-se que o fato delas notarem o uso do discurso ecológico entre seus interlocutores pode contribuir para a compreensão da ideia *ecológica* do *Pretinhos do Manguê*. E, assim, pode-se chegar a afirmação de que a experiência-no-manguezal estimulou a produção da ideia de natureza dos *brincantes*-curuçaenses, cuja experiência-no-ambiente revela um ideal de *natureza* ligado a *ecologia* e a *preservação* (ARNOLD, 2000; PADUA, 2010; INGOLD, 2015).

Nesse sentido, a discussão de Villacorta (2011) apresenta a formulação da ideia ecológica quando afirma que a prática da pajelança não indígena está em transformação na Amazônia. Ao analisar a trajetória da pajé, chamada Rose, a autora identificou que a sua interlocutora assumia o discurso de preservação da natureza em suas práticas. Isso porque a pajé buscou relacionar a pajelança com a ideia ecológica, já que ligou o surgimento das doenças a degradação da natureza, assim, a xamã “combinava as suas práticas e sistema religioso com alguns paradigmas do discurso ecológico.” (VILLACORTA, 2011, p. 187). Dessa maneira, a interação da pajé com as discussões da ecologia, anunciou a transformação da sua prática de cura, uma vez que a xamã buscava conscientizar sobre a preservação da natureza as pessoas que lhe procuravam, funcionando, então, como orientação e prevenção para que elas pudessem se afastar de possíveis punições causadas por seres da mata e da água (VILLACORTA, 2011).

Da mesma forma que o uso do discurso ecológico da pajé funcionou como uma diretriz para explicar determinada forma de relacionar-se com o espaço, acredita-se que o *Pretinhos do Manguê* manifesta uma base explicativa em relação ao seu modo de estar-no-ambiente. De modo que a *ecologia* e, depois, a preocupação em *preservar a natureza*, tornam-se ideias recorrentes nos discursos dos *brincantes*-curuçaenses. Assim, o surgimento dessas ideias talvez estejam vinculadas ao contato dos organizadores do bloco e dos curuçaenses com as discussões de implementação da RESEX no território de Curuçá. Uma vez que as discussões sobre a inserção do território na lista de áreas protegidas do Governo Federal, ocorre desde 1997, mas somente em 2002 o território vai se tornar a RESEX Marinha Mãe Grande Curuçá (SOUZA, 2013; FURTATO; SILVEIRA; SANTANA, 2012). Isso provavelmente tenha levado Cafá a manifestar a “*ideia da ecologia*”, de “*protesto para preservar*” e de “*conscientizar o pessoal*” no Carnaval, pois é justamente nesse contexto de discussão sobre a RESEX que o presidente assume o bloco, em 2000, e também fornece a entrevista ao jornalista.

Contudo, Cafá passou a fazer o uso dos termos “*ecologia*” e “*preservação*” para se inserir nessas discussões ambientais que permeavam o cotidiano de Curuçá. E, logo depois, o

presidente do bloco começou a elaborar o seu discurso de *preservação* e de *ecologia* baseado, sobretudo, nas experiências que os curuçaenses estabeleciam com o manguezal, o mar e o rio. Com isso, essas ideias passaram a ser assimiladas pelos *brincantes*-curuçaenses em cada desfile do bloco, já que a referência que os introduzia na ideia de *ecologia* e de *preservação*, estava apoiada em suas próprias experiências com o ambiente de Curuçá. Isto é, os *brincantes*-curuçaenses acionavam as atividades do mar e do manguezal, como a pesca artesanal e *pegar* caranguejo, para mostrar as reais motivações que justificavam a sua ideia de *preservação da natureza*.

Neste contexto, é possível trazer a reflexão que trata da realização de caminhadas na natureza, já que sinaliza o uso do discurso ecológico para tratar da experiência rural (TONIOL; STEIL, 2016). Toniol e Steil (2016) demonstram que o discurso ecológico está presente em uma política de incentivo ao turismo rural, na região do Vale do Ivaí, área rural do Estado do Paraná. Desse modo, a promoção de caminhadas na natureza tem proporcionado uma experiência “ecológica” entre os caminhantes, pois nessa atividade passam a ter contato com as práticas da agricultura familiar. Tal experiência tem sido incentivada pela Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER), a qual tem elaborado o ideal ecológico a partir da experiência que os caminhantes têm com as plantações dos agricultores. Assim, a instituição difundiu esse ideal para os produtores rurais que, por sua vez, adotaram o discurso ecológico, mas dando-lhe novos sentidos. Ademais, a propagação do ideário ecológico passou a funcionar como um dispositivo que potencializou o turismo na região do Vale do Ivaí, passando a atrair mais turistas para as caminhadas na natureza (TONIOL; STEIL, 2016).

Da mesma forma que Steil e Toniol (2016) identificaram que o ideal ecológico tem contribuído para o desenvolvimento do turismo, no interior do Paraná, buscando fundamentar esse ideal no engajamento que os caminhantes estabeleciam no ambiente dos agricultores familiares. O “*bloco ecológico*” do litoral paraense tem fomentado também a participação de turistas nos seus desfiles de Carnaval. E a presença dos que “*vêm de fora*” tem contribuído significativamente para a economia local, fazendo com que a prefeitura e os moradores começassem a se organizar cada vez mais para receber os turistas no evento. Assim, o engajamento dos *Pretinhos do Mangue* com o manguezal passa a ser visto por alguns curuçaenses, como uma experiência de diversão, “*ecológica*” e turística. Contudo, a experiência *ecológica* tem se destacado mais nas conversas com os *brincantes*-curuçaenses.

Desse modo, afirma-se que a ideia ecológica elaborada pelo indivíduo ou grupo social, é fundamentada pela percepção que eles constroem do ambiente em que habitam. Sobre isso, pode-se notar tal dinâmica na experiência de Bruce Albert com os indígenas

Yanomami porque o autor mostra como Davi Kopenawa estabeleceu o elo entre a vida Yanomami e a ecologia. Ao perceber que a ideia ecológica surgia no discurso de Davi, Albert (1995) buscou descrever essa experiência da seguinte maneira:

Designa, assim, ‘a gente da ecologia’ (*ecologia theripe*) como os ‘genros’, o ‘sangue’ de Omame. Mas, apesar dessa aproximação, ele não deixa de salientar, novamente, a dimensão de residualidade e de retrospecto que percebe por trás dessa invenção da ‘ecologia’ [...] Davi conta que, mesmo não sabendo das ‘palavras da ecologia’, desconhecida dos antigos e ‘bruscamente revelada’ pelos brancos, rapidamente as entendeu, ao assistir à destruição da floresta pelos garimpeiros. Foi a partir deste discurso novo, acrescenta que começou a ‘pensar direito’ e que, pela primeira vez, a voz Yanomami pôde ser realmente ouvida pelos brancos [...] [...] o discurso ambientalista, longe de ser uma mera retórica de circunstância, passou a ser o meio de simbolização intercultural adequado à expressão e à validação de uma visão do mundo e de um projeto político yanomami na cena nacional e internacional. Davi observa o discurso ambientalista das ONGs com grande interesse, mas sem complacência. Vê nele um dispositivo de tradução cultural estratégico para construir a história presente do seu povo. Assim como a retórica jurídica e territorial do Estado, este discurso abre, para ele, o espaço político e simbólico de uma ‘resistência mimética’ exercida num campo de forças interétnico sem muitas alternativas. Sua defesa da ‘ecologia’ conserva, pois uma configuração especificamente yanomami por sua referência primordial aos espíritos xamânicos *xapi,-ripe*: [...] [Assim,] ‘Ecologia’ são também palavras de Omame, o demiurgo criador dos espíritos xamânicos guardiães da floresta [...] ‘Ecologia’ são, enfim, os poderes desses espíritos no controle das forças entrópicas do cosmos, poderes esses tão capazes de impedir o desabamento do céu quanto de afugentar as epidemias-fumaça da floresta. Davi qualifica, assim, de ‘pais da ecologia’ (*ecologia hepe*) vários espíritos encarregados de ‘segurar’ a abóbada celeste ou de ‘limpar’ a ‘floresta-universo’. Apesar do espaço político que o ambientalismo lhe abre, e da anexação benevolente que propõe, Davi mantém com intransigência a distância cultural que o separa deste e de seu embaraçoso parentesco com a economia política (ALBERT, 1995, p. 21-22).

Esse contexto indica que a incorporação do sentido ecológico no discurso de Davi, surge como uma forma dele operar a sua vida no ambiente, de modo que funciona como uma orientação para explicar a sua própria experiência no mundo. Porém, a sua ideia ecológica passa a ganhar novos sentidos no momento que relaciona com a sua experiência cosmológica. Assim, Davi cria condições para que “a voz Yanomami” seja “ouvida pelos brancos” e consegue visibilidade política em âmbito nacional e internacional.

Com isso, os discursos ecológicos, apresentados anteriormente, contribuem para afirmar que a ideia *ecológica* manifestada no desfile do *Pretinhos do Mangue* trata da própria vida dos curuçaenses. Isso quer dizer que as suas inter-relações com o manguezal, o rio e o mar, começam a fazer parte da trajetória do bloco, tornando a “*conscientização ambiental*” a característica principal do seu desfile. E a cada desfile, como foi dito, os *brincantes*-curuçaenses assimilavam que estar com a *lama-no-corpo* correspondia ao ideal “*ecológico*”. Entretanto, quando os *brincantes*-curuçaenses passaram a chamar a atenção para “*não*

acabar” com os manguezais, os rios, os mares, nos quais os pescadores, *marisqueiras*, enfim, os curuçaenses estão engajados. Foi uma forma de justificar a sua ideia de *preservação da natureza* no desfile, almejando garantir a manutenção da vida (humanos e não humanos) nos ambientes de Curuçá. Nesse sentido, o bloco não busca elaborar projetos para gerenciar a preservação do ambiente, embora tenha realizado atividades de cunho ambiental, mas a sua preocupação diz respeito ao ideal de preservação dos ambientes de Curuçá. Desse modo, eles buscam levar essas ideias de natureza para as ruas da cidade por meio das suas alegorias, estas que tratam da experiência perceptiva que os *brincantes*-curuçaenses formulam sobre o ambiente que habitam.

Desta maneira, após estabelecer o primeiro contato com algumas pessoas que participam do bloco, me organizo para realizar o trabalho de campo no contexto do Carnaval. Assim, no próximo capítulo, busca-se descrever os preparativos para o desfile do *Pretinhos do Mangue*. E, também, busca-se tratar do ambiente percebido pelos curuçaenses como *Mãe Grande*.

Capítulo II – “*nós somos só isso aqui*”: a experiência no ambiente levada para o desfile do *Pretinhos do Mangue*.

2.1 - A organização do bloco.

Figura 12: O barracão do bloco.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, julho de 2017.

Depois de conversar com Baixinho, combino de ficar em sua casa localizada na sede de Curuçá. Isso possibilita ficar mais próximo dos *brincantes*-curuçenses do *Pretinhos do Mangue*, bem como participar da organização do bloco no período do Carnaval. Nesse contexto, foi utilizada a sugestão de Cardoso de Oliveira (2000) sobre a necessidade do *olhar* e do *ouvir* atento no espaço pesquisado, onde a interação da experiência dos interlocutores com a “domesticação teórica” do *olhar* e do *ouvir* do pesquisador, possibilitará a produção do *escrever* etnográfico. Assim, neste capítulo, me deterei na descrição da organização do *Pretinhos do Mangue* para o desfile de Carnaval, buscando apresentar as suas alegorias que dão base ao ideal de natureza do bloco. Ademais, para não tratar indiretamente do ambiente que os moradores acionam para fundamentar o desfile do bloco, busca-se apresentar um ambiente específico que os moradores estão engajados, chamado de “*Mãe Grande*”.

Desta forma, ao acompanhar os organizadores do *Pretinhos do Mangue* nos preparativos para o desfile, percebe-se que eles não estabelecem agenda, planejamento ou

cronograma para sistematizar as atividades do bloco, já que as tarefas são realizadas conforme surgem as demandas da organização, como a reforma de alegorias, a produção de documentos, entre outros trabalhos. Essas ações são condicionadas por compromissos pessoais dos organizadores e, também, pelo investimento proveniente da Secretaria de Cultura de Curuçá, de deputados estaduais, de alguns vereadores da cidade e de alguns comerciantes locais, os quais fornecem recursos financeiros e produtos para manutenção dos carros alegóricos utilizados no desfile. Por essa razão, não se pode afirmar uma data certa de início da reforma desses carros. Contudo, os organizadores destacam que geralmente as alegorias são reformadas uma ou duas semanas antes do Carnaval, algo que depende do recurso financeiro destinado ao *Pretinhos do Mangue*.

Dessa maneira, na minha primeira experiência no período de Carnaval, a reforma inicia com dez dias de antecedência para a realização do evento. Os carros alegóricos do *Pretinhos do Mangue* ficam guardados no “*barracão*” (Figura 12), onde encontra-se as seguintes alegorias: o *Caranguejo*, a *Ostra*, o *Guará* e os pequenos *caranguejos*, *garças* e *guarás*. Nesse espaço, durante a organização do bloco, apenas três pessoas realizam a manutenção dos carros alegóricos, uma delas olha o *Caranguejo*, outra está mexendo em pequenos *caranguejos* e a outra manuseia uma máquina de solda. Trata-se dos principais integrantes do bloco, Ednaldo, irmão do Cafá, Junior e Rivaldo, os quais ajudam o presidente na revisão das alegorias para o desfile do bloco. Além disso, o *barracão* fica localizado no terreno do Ednaldo, especificamente em frente da sua casa.

Assim, os integrantes que organizam os carros alegóricos do bloco, não têm tanto trabalho na elaboração das suas alegorias, já que elas são guardadas no *barracão* e reformadas todos os anos para o desfile de Carnaval.

2.1.1 - *Caranguejo*: o “*masquete*”.

Em relação a reforma dos carros no *barracão*, o carro do *Caranguejo* assume certo destaque nas conversas dos organizadores, pois é considerado o principal carro do *Pretinhos do Mangue*, percebido por eles como o “*cartão de visita do bloco*”. No local, ajudo a retirar o *Caranguejo* do *barracão*. O *Caranguejo* foi retirado de lá porque seria reformado por Rivaldo, mas conhecido entre os integrantes por Murajá, o qual é soldador e auxilia na manutenção das alegorias. Porém, Murajá não chega a participar do desfile do bloco no Carnaval, suas atividades se restringem a reforma dos carros alegóricos.

Murujá é reconhecido pelos integrantes como “o engenheiro” do bloco, já que criou as ideias que possibilitaram os movimentos do *Caranguejo*. Embora Murujá tenha várias ideias para dar movimento as alegorias, como por exemplo, o intuito de fazer com que o *caranguejo* passe por cima da “*galera*” ou colocar uma *garça* para voar por cima dos *brincantes*. Os integrantes relatam que sempre esbarram na parte financeira que, por sua vez, impede a efetivação dessas ideias. Contudo, esse problema financeiro não os impede de colocar todos os anos as alegorias nas ruas de Curuçá.

Como foi dito, entre as alegorias do bloco, o carro do *Caranguejo* destaca-se na narrativa dos integrantes, uma vez que é o “*mascote*” do *Pretinhos do Mangue*. Esse *mascote* tem uma estrutura de ferro coberta por napa e saca, estes materiais são considerados mais resistentes quando comparado ao uso da esponja, material que antes cobria juntamente com a saca, a estrutura da alegoria. No que diz respeito aos movimentos do *Caranguejo* para a esquerda e direita, antes era realizado através de rodas de maca hospitalar, exigindo mais esforço do responsável que controlava a alegoria. Entretanto, o *Caranguejo* atual tem peças de rolamento que, por sua vez, facilita muito o seu movimento no decorrer do desfile.

Figura 13: Murujá solda partes do *Caranguejo*.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, janeiro de 2018.

A alegoria possui, também, fios de aço que permitem o movimento das patas do *Caranguejo*; os seus olhos são lâmpadas pequenas que acendem por causa da bateria de moto

instalada no interior da alegoria. Além disso, há o uso de sabão líquido para criar a espuma que sai do *Caranguejo* durante o desfile do bloco. Assim, a ideia dos organizadores é aproximar a alegoria ao máximo do não humano que habita os manguezais da cidade (INGOLD, 2015). Com isso, nota-se que os integrantes do bloco não precisam construir o *Caranguejo* todos anos para o desfile, é necessário apenas pintar, ajeitar ou trocar alguma peça desgastada (Figura 13).

No interior do carro do *Caranguejo*, precisamente na parte da frente, existe um lugar que controla a direção do carro alegórico. Junior fica responsável por essa tarefa no dia do desfile; na parte de trás do interior da alegoria, vai a pessoa que controla os movimentos do *Caranguejo*, lugar que é ocupado por Ednaldo no dia do desfile.

Nas laterais do carro alegórico há imagens de manguezais e da logomarca do *Pretinhos do Mangue*. Na parte em que o *Caranguejo* é controlado existem algumas frases: na frente, “Patrimônio Cultural do Município e do Estado do Pará”; no lado esquerdo de quem acompanha o carro durante o desfile, está escrito “Os Mares, O Mangue e a Rio + 20”; na parte de trás, “Nossos rios e o mangue, Nós sobrevivemos deles.”; no lado direito, “O arrastão e a ganância acabam com o nosso peixe”; e abaixo da parte em que é controlada a alegoria, em cada lado, tem a seguinte frase “o mangue é minha vida”.³⁸

De acordo com Junior, é Ednaldo quem “dá vida ao *Caranguejo*”. Isto é, Ednaldo controla os movimentos do *Caranguejo* no desfile, já que sente-se responsável pelo *mascote* do bloco. Sobre essa prática, segue a narrativa em que Ednaldo destaca a sua atividade na organização e o que o bloco busca propor no desfile de Carnaval:

Eu saio só no Pretinhos do Mangue, a minha participação é mais assim pra ajeitar o carro, a parte da ornamentação, né, organizar, né; organizar junto com os meus colegas também, né, então, aqui cada um faz a sua parte, cada um dá o melhor de si, né; cada ano que passa as vezes fica mais difícil pra gente, mas a gente faz porque a gente gosta mesmo, mostrar o nosso trabalho, né; então, como eu tô te dizendo, né, o recurso que a gente sabe que tem hoje em dia, é mais escasso, mas com parceria da gente e a prefeitura tudo se torna mais fácil, a gente com certeza vai alcançar o nosso objetivo, pode não ser cem por cento, mas um ajudando de um lado e do outro, com certeza vai dar certo, né; agora se a gente deixar morrer, aí pronto... morrer essa força de vontade, né, que a gente tem, né, de preservar né, no caso o mangue, né; então, tem que buscar parceria, que é só assim que a gente consegue preservar (Ednaldo, fevereiro de 2018).

A colocação de Ednaldo busca relacionar o bloco com a ideia de “preservar” “o mangue”, sua preocupação propõe, então, destinar mais atenção ao bloco como forma de “não

³⁸ Nos preparativos para o desfile de 2019, na parte em que está escrito “o mangue é a minha vida”, foi substituído por *grafites* que apresentam a logomarca do *Pretinhos do Mangue* e desenhos de caranguejos.

morrer essa força de vontade”, que encontra-se assentada no ideal de “*preservação*”. Logo, aponta uma solução para que esse ideal possa se tornar uma ação mais efetiva, podendo ser resolvido através de parcerias com a prefeitura ou com qualquer pessoa que estiver disposta a ajudar o *Pretinhos do Mangue*. Novamente, segue a narrativa do integrante do bloco:

a questão do Pretinhos do Mangue é primeiramente ... o primeiro foco é a questão do meio ambiente, a preservação, né; porque se a gente não preservar hoje amanhã a gente não vai ter pro futuro filho, neto, né, o que for, né, o que vier depois nas próximas geração não vai poder ver, se tiver a destruição do mangue ou dos rios, eles não vão poder mais ter, né, fazer uso; só vai ter mesmo em vídeo e imagens, né, as coisas que ainda existem, que a gente tem que preservar; [...] eu tô ali em cima do Caranguejo e eu não tô vendo quase, né, aí vejo um pouco da dimensão através dos vídeos, através da televisão, porque ao mesmo tempo que a gente tá levando a questão do meio ambiente, a gente também tá se divertindo, a gente se diverte, né; aí também a gente fica satisfeito, né, em ver as pessoas que vêm, passam o ano trabalhando tudinho, e quando vem pra se divertir vai daqui feliz, porque não tem briga, não vê confusão, e vai satisfeito pra que no outro ano que ele venha, ele já não vem só ele, já traz um amigo, dois, três, e assim o bloco cada vez mais vai trazendo pessoas, e traz a renda para o município e pra todo mundo é melhor [...] (Ednaldo, fevereiro de 2018).

A fala de Ednaldo apresenta certa preocupação com as próximas pessoas que vão estar no ambiente. Isso o faz acreditar ainda mais na necessidade de manifestar a preservação do rio e do manguezal, pois sugere que esses ambientes não podem ser pensados apenas para o uso no tempo presente, mas deve-se pensar e oferecer condições para que as gerações futuras possam usufruir também desses ambientes. Além disso, nota-se em sua narrativa que o bloco procura propagar a preservação da natureza no desfile e, ao mesmo tempo em que difunde essa ideia de natureza, isto é, uma natureza que deve ser preservada, proporciona diversão entre os *brincantes* do bloco (ARNOLD, 2000; WORSTER, 2015; PÁDUA, 2010). Entretanto, nota-se que o movimento dos *Pretinhos do Mangue* pelas ruas de Curuçá, também tem contribuído para a economia da cidade.

2.1.2 - A economia e as alegorias do bloco.

No período do Carnaval, é perceptivo a organização de moradores locais para “*ganhar dinheiro*”, pois não é somente o “*comércio que vende*”, tendo em vista que muitos moradores trazem barracas para vender cerveja, água, comida, fantasias de carnaval, entre outros produtos. Inclusive, Ednaldo e Junior, organizam-se para vender cerveja, comida e água em uma barraca na “*rua oficial do desfile*”, a rua 7 de setembro. Desse modo, Junior destaca que o bloco tem contribuído todos anos para a economia da cidade, já que é a principal atração que estimula o deslocamento de turistas para Curuçá. Isso possibilita o

desenvolvimento das atividades mencionadas anteriormente, gerando, assim, renda para os moradores locais. Além disso, menciona parte das suas atividades realizadas durante o Carnaval:

A minha relação é trabalho, eu trabalho para me manter com os meus filhos, né, é um período que eu procuro trabalhar para pagar conta, né, como todo mundo tem conta, eu aproveito para pagar as minhas contas com trabalho [...] eu vendo alimento, bebida para os brincantes, e com o dinheiro que eu ganho com isso, eu pago as minhas contas e dou algum conforto para minha família [...] economicamente é muito importante porque, não só eu, mas tem várias famílias que buscam um dinheirinho a mais todo o ano para pagar as suas contas, para comprar outras coisas que precisam, e que é uma oportunidade única para todas as famílias, para as pessoas que trabalham e não só as pessoas que trabalham daqui de dentro do município, mas as pessoas que precisam também, que vem de fora, então, rola um capital muito bom tanto daqui de dentro quanto de quem vem de fora; (Junior, fevereiro de 2018).

Em sua narrativa, observa-se que as pessoas “*de fora*” deslocam-se até Curuçá para participar do comércio fomentado pelo bloco. Sobre essa dinâmica, destaca-se que todos os anos Ednaldo recebe em sua casa uma pessoa “*de fora*” da cidade, o qual trabalha com a venda de bebidas no período do Carnaval. E, no desfile, ele também coloca a sua barraca na rua 7 de Setembro, precisamente ao lado da barraca de Junior e Ednaldo.

No entanto, voltando a participação de Junior no desfile, nota-se que paralelamente a sua atividade econômica, ele fica responsável pelo controle da direção do carro do *Caranguejo*. Nessa ocasião, alguns *brincantes*-curuçães empurram essa alegoria no desfile, enquanto Ednaldo faz os movimentos da alegoria, dando “*vida ao Caranguejo*”. Dessa maneira, Cafá busca chamar pessoas conhecidas para empurrar essa alegoria, porém, esses *brincantes*-curuçães não têm compromisso certo com o bloco, pois todos os anos realizam essa tarefa mediante o pagamento em dinheiro.

Em relação a função de Junior no bloco, o integrante descreve que exerce várias atividades, como comprar materiais, pegar ferramentas, pegar argila no manguezal, enfim, sua participação não se restringe apenas a dirigir o carro do *Caranguejo*, qualquer problema que apareça durante a organização das alegorias, ali estará para resolver. Assim, Junior apresenta a sua atuação no bloco, em uma entrevista realizada no *barracão*:

[...] além de dirigir o carro do Caranguejo, eu faço reparações no Caranguejo, no carro, ajudo a coordenar, ajudo o presidente a desenvolver, a dar o sucesso no Pretinhos do Mangue, no caso, né, a fazer com que ele saia, com que ele funcione no dia do Carnaval; [...] o trabalho de organização, de prestação de contas, de organizar os carros alegóricos nos seus lugares, de manter, de limpar, de manter num lugar coberto, pra que no outro ano, o nosso material que a gente usou, por exemplo, nesse ano aqui, a gente possa reutilizar, já é uma ideia boa de

reutilização, a gente não vai buscar outras coisas que a gente pode manter, que a gente possa reutilizar pro outro ano, a gente busca, tipo assim, a gente já não tira do nosso bolso, já não tem muito gasto, então, a gente procura preservar pra gente sempre utilizar;

[A Prefeitura] dá um investimento, não o necessário que possa tipo assim 'ah foi só a prefeitura que bancou', não, ela dá uma ajuda sim, mas uma parte é a prefeitura e uma parte vem de nós brincantes que organiza o bloco; (Junior, fevereiro de 2018).

Em sua narrativa, enuncia-se que o investimento da prefeitura não é o suficiente para organizar o bloco. Essa ideia não é apresentada somente por Junior, integrantes de outros blocos carnavalescos de Curuçá, têm destacado esse mesmo posicionamento que diz respeito ao baixo investimento fornecido pela prefeitura. Porém, em relação ao investimento da gestão pública municipal em 2018, foi feita uma ação com a finalidade de arrecadar dinheiro para ser investido nos blocos. Essa ação compreendia em distribuir cartelas de bingo para os principais responsáveis de cada bloco, tendo em vista que a prefeitura forneceria os prêmios para o evento. Assim, o dinheiro arrecadado com a venda das cartelas ficaria com os próprios organizadores, cujo objetivo era utilizar esse dinheiro para compra de materiais para serem utilizados em seus blocos.

Figura 14: A Ostra, o Caranguejo, o Guará e pequenos caranguejos.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, janeiro de 2018

Desta maneira, a partir das narrativas de Ednaldo e de Junior, é possível notar que o movimento do *Pretinhos do Mangue* pelas ruas da cidade busca apresentar uma ideia de natureza aos *brincantes*. O objetivo é chamar a atenção com uma concepção de natureza

ligada ao ideal de *preservação*, já que a percepção de ambiente tanto dos organizadores quanto dos *brincantes*-curuçaenses, está fundamentada nessa ideia de natureza (ARNOLD, 2000; INGOLD, 2015). Essa percepção toma como ponto de partida as suas experiências no ambiente, onde os não humanos se transformam em alegorias e no *abadá* dos *brincantes* durante o desfile do *Pretinhos do Mangue*, como por exemplo, destaca-se: o *Caranguejo*, a *Ostra*, o *Guará*, pequenos *caranguejos*, *guarás*, *garças* (Figura 14), a *lama* e as folhas do manguezal. Assim, as referidas alegorias e o próprio *abadá* estão ligados ao modo de vida dos curuçaenses, uma vez que diz respeito a inter-relação que eles estabelecem com os não humanos que habitam o manguezal, o mar e o rio de Curuçá.

Sobre a *Ostra*, percebe-se que a alegoria é controlada e empurrada por *brincantes*-curuçaenses, porém, como já foi dito, eles não participam da organização porque realizam essas tarefas em troca de pagamento, no dia do desfile. A parte superior dessa alegoria fica fechada no barracão, contudo, no dia do desfile, vai aberta porque uma mulher fica dentro da alegoria. Nessa situação, para os organizadores, a mulher vai “*representando a perola*” que se origina na ostra. Ao lado do carro alegórico, existem imagens de *brincantes* e, na parte da frente, a imagem de um *marisqueiro* em atividade no ambiente; há também a logomarca do *Pretinhos do Mangue* e a seguinte frase nas laterais do carro, “o mangue é minha vida” (Figura 15).

Figura 15: A *Ostra* e as pequenas *garças* e *guará*.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, janeiro de 2018.

Em relação ao *Guará*, a alegoria não precisa ser empurrada por várias pessoas, é levada por um *brincante*-curuçaense no dia do desfile. Geralmente, Baixinho fica responsável por essa atividade. Entretanto, diferente dos que empurram o *Caranguejo* e a *Ostra*, não recebe nada pela tarefa. Isso porque leva o *Guará* na ala dos *Vermelinhos*, assim, não existe necessidade de cobrar dinheiro em troca do trabalho, pois, sente-se integrante do *Pretinhos do Mangue*. Desse modo, embora não participe da manutenção da alegoria, Baixinho diz que representa o bloco porque a ala dos *Vermelinhos* sai no desfile do *Pretinhos do Mangue*. No que se refere a essa ideia, manifestada por Baixinho, pode ser confirmada por Cafá porque todas as vezes em que fala do *Guará*, menciona que “o *Guará* vai na ala dos *Vermelinhos*”.³⁹

Outra ideia que deve ser apresentada em relação aos organizadores, refere-se a participação de Amaranta na organização do bloco. Amaranta, esposa do Cafá, realiza atividades relacionadas a elaboração de documentos para solicitar apoio financeiro, textos a serem apresentados aos jornalistas, entre outras demandas que surgem na organização, conforme segue a entrevista feita em sua residência:

[...] minha relação com o Carnaval é referenciada ao bloco Pretinhos do Mangue, esposa do presidente, né, eu tenho que apoiar, dá um suporte, eu já estive mais assim atuante, né, [...], mas ultimamente, assim, devido ao filho, um bebê pequeno, aí não tá dando para ajudar muito bem, mas sempre que eu posso, eu ajudo; é mais ou menos de secretária, é secretariar o presidente, entendeu, ajudar a fazer o ofício, ajudar a entregar, ajudar com relação a documentação, burocracia, e na hora da organização geral, no apoio geral (Amaranta, fevereiro de 2018).

Desse modo, pode-se dizer, então, que Amaranta, Ednaldo, Junior e Murajá são as principais pessoas que estão diretamente na organização do *Pretinhos do Mangue*. Embora Cafá tenha mencionado a existência de outros integrantes, somente Junior e Murajá aparecem para auxiliar na reforma das alegorias, no *barracão*. Já Ednaldo está todos os dias no local, uma vez que o *barracão* fica no terreno da sua casa. Assim, Cafá descreve em sua narrativa as pessoas que participam da organização do bloco:

São dois [...] o Junior e o Ednaldo, esses são o meu braço direito, entendeu, esses que seguram a barra até hoje; [...] tirando a minha esposa, né, que muito me ajuda, a Amaranta [...] na parte da organização com ofícios, entendeu, documentos, nessas coisas aí, entendeu, a organizar o que vai precisar, é que as vezes eu sou muito ... como é?... Eu quero fazer muita coisa, alegoria, só que não tem recurso, então ela puxa o meu tapete, né, ‘Calma aí, vamos se organizar’, entendeu.

³⁹ Assim, por mais que os *Vermelinhos* passem a argila “vermelha” no corpo para o desfile, eles são considerados *Pretinhos do Mangue* porque fazem parte do bloco, conforme será apresentado no Capítulo III.

Graças a Deus, esse ano, eu já paguei todo mundo, né, todo mundo foi pago porque além da diversão o Pretinhos do Mangue gera emprego; o seu Murajá que tem família, os pintores, as próprias pessoas que me ajuda, eu dou uma ajuda, as pessoas que empurram o carro, ajudei todo mundo, entendeu (Cafá, fevereiro de 2018).

Nota-se, assim, que a organização do bloco não se limita somente a diversão, mas também gera em certa medida uma renda para os *brincantes*-curuçaenses que participam do bloco. Assim, Cafá e os moradores locais consideram relevante essa dinâmica porque “*gera um dinheiro extra*” para os curuçaenses.

Em relação ao movimento do bloco pelas ruas, destaca-se que o fato da pessoa estar com a argila no corpo já pode ser identificada como *Pretinhos do Mangue*, uma vez que está com o “*abadá ecológico*”. Isso quer dizer que independente do corpo está totalmente coberto ou não pela *lama*, no caso da pessoa fazer apenas listras com esse material, ela já pode ser considerada um *brincante* do bloco. Ademais, as pessoas que acessam o manguezal com o objetivo de participar do bloco, faz o presidente perceber essa prática como um momento “*democrático*”, pois acredita que “*todos são iguais*”⁴⁰ quando passam a *lama* no corpo. Cabe alertar, que a situação democrática mencionada por Cafá, expressa a ideia de acesso ao desfile do *Pretinhos do Mangue*, uma vez que compara essa forma de “*brincar Carnaval*” com a restrição de acesso estabelecida pelo bloco do Tigre. Já que o Tigre cobra cem reais pelo seu *abadá*, assim, os que compram o seu serviço⁴¹ podem ter acesso ao seu desfile de Carnaval.

No *barracão*, após ter pintado os *guarás* e as *garças* no decorrer da semana que antecede o Carnaval, Ednaldo passa a pintar o *Caranguejo* (Figura 16-17). Enquanto isso, Murajá solda o pequeno carro que leva o *Guará* (Figura 18). Outra tarefa realizada pelos organizadores no local, foi a troca de pneus dos carros alegóricos. Para isso, ajudo eles a retirar novamente o *Caranguejo* de cima do carro da *Ostra*, o levamos para fora do *barracão* e, assim, os integrantes do bloco podem realizar a manutenção dos carros.

⁴⁰ Quando Cafá compara os dois blocos, o *Pretinhos do Mangue* e o Tigre, para acionar a ideia “*democrática*”, não busco, com isso, relacionar esse contexto com a discussão de Roberto DaMatta (1986). Embora parte do evento analisado neste trabalho seja o mesmo evento discutido por esse autor, o interesse desta pesquisa pela experiência dos *Pretinhos do Mangue*, como foi dito, se esforça para estabelecer uma investigação de cunho fenomenológico. Neste sentido, DaMatta (1986) busca apresentar o carnaval por meio da perspectiva de análise ritual e simbólica, apontando que nesse evento surge um momento extraordinário para os que dele participam, pois a festa proporciona uma liberdade e permite a ausência de hierarquia entre os participantes. Essa ausência é viabilizada pelo uso de fantasias, as quais garantem aos participantes a mobilidade pelos diversos espaços sociais que são proibidos pela opressão da hierarquia do dia-a-dia. Apesar de concordar com tal questão, pelo fato de perceber essa mobilidade durante o desfile do *Pretinhos do Mangue*, discordo da igualdade presente entre as pessoas, pois percebe-se também que as hierarquias surgem no desfile por mais que a *lama* esteja no corpo.

⁴¹ O Tigre traz atrações de fora de Curuçá para sair nos dias do seu desfile.

Figura 16-17: As garças e guarás. Ednaldo e o Caranguejo.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, janeiro de 2018.

Figura 18: Murajá e o carro do Guará



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, janeiro de 2018.

Em outro dia do campo, vou novamente ao *barracão* conversar com os organizadores. Ao chegar no local, Junior ajeita as articulações do *Caranguejo* com uma liga amarela e depois passa a borrifar óleo na alegoria (Figura 19). Na ocasião, Ednaldo volta a fazer os olhos das *garças* e *guarás*, logo depois, começo a ajudá-lo com as pinturas, entretanto, Ednaldo me fornece alguns *caranguejos* (Figura 20) para que fossem pintados.

Enquanto pintávamos as peças, Ednaldo fala que as *garças*, os *guarás* e os *caranguejos* pequenos, acompanham o *Caranguejo* e a *Ostra*

Figura 19: Junior e o *Caranguejo*.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, janeiro de 2018.

Figura 20: Ednaldo e Murajá ajeitam os *caranguejos*.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, janeiro de 2018.

Embora perceba que o *Pretinhos do Mangue* esteja mais próximo da “conscientização” sobre a “*preservação da natureza*”, nota-se que algumas ações ambientais foram promovidas pelos organizadores do bloco, uma delas foi a implantação de lixeiras com a logomarca do *Pretinhos do Mangue*. As lixeiras foram doadas pela prefeitura para Cafá, que após reformá-las, as colocou em diversos pontos da cidade. Atualmente, as lixeiras estão danificadas, mas em campo pude encontrar duas delas, uma está quebrada no terreno do *barracão* e a outra ainda está em uso na rua 15 de Novembro, próximo ao restaurante Delícias Mangue. Outras ações mencionadas pelos integrantes estão relacionadas a limpeza do manguezal e, também, a ação de plantar árvores em determinadas partes da cidade.

Desta forma, durante um diálogo com os organizadores do *Pretinhos do Mangue*, digo que participei do desfile do bloco *Curral do Piça*.⁴² Em seguida, eles dizem com certo entusiasmo, da mesma maneira como alguns moradores comentaram a respeito desse bloco, que o *Curral* é “*tradição*” porque abre o Carnaval de Curuçá. Além disso, Ednaldo reconhece que o bloco *Curral do Piça* destaca, semelhante ao ideal propagado pelo *Pretinhos do Mangue*, a ideia de *preservação da natureza* como fundamento do seu bloco, conforme segue o trecho do seu discurso:

O Curral do Piça! por que o Curral do Piça, é o seguinte, por que Curral do Piça? Eles botam aquele negócio de lixo lá, pendurado, é justamente para chamar a atenção das pessoas, que se for despescar o curral, já não é aquele alimento que vem, aquele peixe, já é lixo que vem, entendeu, é outro bloco que puxa para esse lado ... de preservação. Então, eles fizeram isso para chamar atenção, para que as pessoas não poluem [...] os igarapés, o mangue, porque tudo que desce vai para o mangue, né; O Rio das Pedras, O Rio Grande, né, tem rios aqui que eram grande e bonito e hoje o rio se acabou, por que? Porque não tem preservação, né; e teve muito também a ideia da preservação, a questão do homem também, pela destruição, né, derrubar a mata, e até um açazeiro que a pessoa corta na beira do mangue ou corte um ... como é? um caraná, vai prejudicar o rio, né, e com certeza vai prejudicar. [...]
Os dois mesmo, é o Pretinhos do Mangue e o Curral do Piça, né, que mostra mesmo esse lado da preservação (Ednaldo, fevereiro de 2018).

Essa narrativa mostra que o bloco *Curral do Piça* identifica problemas no ambiente de Curuçá. Isso porque os organizadores desse bloco buscam levar a experiência do pescador artesanal, conhecido como Seu Piça, para o desfile. Nesse sentido, os participantes do bloco constroem um curral de pesca para tratar da experiência desse pescador, contudo, não se trata efetivamente do instrumento utilizado no mar, mas é apenas uma alegoria dessa arte artesanal.

⁴² Diferente da organização do *Pretinhos do Mangue*, é possível perceber a participação de vários integrantes na construção da alegoria do *Curral do Piça*, inclusive de pessoas que não fazem parte da sua organização, mas que ao acompanhar a edificação da alegoria na rua, acabam por auxiliar os principais organizadores do bloco.

Após construírem o *Curral*, os organizadores e os próprios moradores que passam pela rua, penduram qualquer objeto que possa ser associado ao lixo do curral de pesca do Seu Piça, já que quando ia “*despescar o curral*” encontrava muito lixo, isto é, “*já não é aquele alimento que vem, aquele peixe, já é lixo que vem*”. É por isso, então, que Ednaldo afirma que o *Curral do Piça* tem apresentado, também, a ideia de *preservação* do ambiente no desfile de Carnaval.

Para além da ideia de preservação da natureza manifestada tanto pelo *Curral do Piça* quanto pelo *Pretinhos do Mangue*, outra linha os aproxima, trata-se da *Barraca do Avoado*. Essa alegoria pertence ao *Curral do Piça* e o responsável por esse carro se chama Ailton, mas é conhecido por Café. Tratar da *Barraca do Avoado* é necessário porque, no *barracão*, Café destaca que o carro do *Avoado* vai sair no desfile do *Pretinhos do Mangue*, na verdade, essa alegoria tem participado todos os anos do desfile do bloco.

2.1.3 - A *Barraca do Avoado* “*pertence ao Curral do Piça*”.

Figura 21 - Barraca de pescadores artesanais, Praia da Romana, Curuçá-PA.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, julho de 2017.

A *Barraca do Avoado* traz a vida do trabalhador do mar para o Carnaval, ou seja, mostra parte do cotidiano do pescador artesanal no desfile do *Pretinhos do Mangue*. Nesse contexto, a alegoria apresenta as ferramentas utilizadas pelo pescador na praia, onde ele

estabelece alguns dias de moradia para realizar a captura de não humanos, como: caranguejo, peixe, siri, arraia e camarão. Assim, Café justifica a edificação da *Barraca do Avoado* por causa da moradia do pescador, denominada de “*barraca*” (Figura 21), e o termo “*avoado*” diz respeito a experiência desse trabalhador.

Neste sentido, conheço Café durante a construção da alegoria do *Curral do Piça*, que geralmente ocorre na rua, em frente do bar do *Chibé*. Nesse local, Café é apontado pelos integrantes do *Curral do Piça* como um dos fundadores do bloco. No entanto, ao se afastar da organização desse bloco, outros amigos assumem a “*brincadeira*”, entre os quais foram destacados dois, Caetano e João. Contudo, Café não deixou de sair no bloco, pois logo depois surge com uma nova alegoria, a sua *Barraca do Avoado*.

Enquanto Café organiza a *Barraca do Avoado* em sua casa, momento em que assa os peixes e as arraias para serem colocados no carro alegórico, pergunto sobre o motivo de denominar a alegoria dessa maneira, então, responde da seguinte forma:

Sou eu mesmo que faço, é pra representar nossos interiores, né, quem mora no interior todo mundo tem que ter um fogão de barro embaixo da barraca [...] o corpo é salgado, o dia-a-dia cara, tu respira peixe, come peixe, vive peixe, nunca faltou, não, não... [...] e a Barraca é o descanso do pescador, que ele vai pega o peixe, descansa e vem, né, [...], o descanso dele é a Barraca, a barraca, onde ele se recupera pra voltar remando, é a suíte dele, a suíte no mangal; ele [o carro alegórico] sai no Curral e no Pretinhos do Mangue, mas ele pertence ao Curral do Piça; (Café, fevereiro de 2019).

Percebe-se, então, que existe relações de parceria no contexto do Carnaval, pois a alegoria que pertence ao *Curral do Piça* participa do desfile do *Pretinhos do Mangue*. Essa parceria surge em função dos dois blocos levarem a experiência do *salgado* paraense para o desfile, uma vez que buscam mostrar parte da vida dos curuçaenses que se dedicam as atividades do mar e do manguezal.

Em relação ao termo *Avoado*, trata-se de uma expressão muito presente nas conversas com os moradores locais, a ideia faz referência inicialmente a algo que é feito com rapidez. Tal termo é esclarecido por um integrante do *Curral do Piça* e dos *Vermelinhos*, chamado José Carlos, mas conhecido por Zé.

Zé explica que o “*avoado*” faz parte da vida do pescador artesanal, já que as refeições desse trabalhador do mar devem ser realizadas com certa rapidez. Isso quer dizer que a atividade do pescador exige muita agilidade, pois essa tarefa é condicionada pelo tempo da natureza (NASCIMENTO, 1995) e não pelo tempo do relógio (AVIZ, 2003). Assim, o pescador deve estar sempre pronto para realizar as tarefas na praia, conforme as condições do

ambiente, como por exemplo, acordar cedo para embarcar quando a maré estiver alta ou colocar o curral de pesca⁴³ quando a maré estiver baixa. Assim, Zé busca apresentar o sentido do “*avoado*” na sua narrativa:

O avoado? É engraçado [...] o avoado vem do sentido de ser rápido, algo rápido, algo ligeiro, então, avoado, a Barraca do Avoado é isso, é você comer, comer em pé, vai comendo, vai bebendo água, vai tomando água ali e já vai acabando, outro já vai entrando com o mesmo prato, entendeu. Isso que é o avoado, é uma coisa rápida, acabou, largou ali, bate a mão, limpou, vai saindo, outro já vai entrando, vai usando o mesmo prato. Esse é o sentido do avoado (Zé, fevereiro de 2018).

Nesse contexto, complementa-se essa ideia de Zé com a experiência de outro integrante do *Curral do Piça* e da ala dos *Vermelinhos*, chamado Baixinho. Esse *brincante-curuçaense* descreve que quando os *brincantes* levam o carro alegórico da *Barraca do Avoado* para o desfile, o intuito é “*mostrar as coisas da terra*”. Segue a sua narrativa:

Foi o Café que inventou essa Barraca do Avoado, que é pra mostrar as coisas da terra, do mangal, que tem no mangal, né; por isso que eles levam peixe assado, siri, caranguejo, camarão, arraia, levam tudo, pra mostrar, justamente isso aí é o que tem na praia, o que a gente consome na praia, e que não pode levar naquela Barraca que era do Piça, não podia levar essas coisas porque ele [o Seu Piça] ia lá na Barraca do Piça, né; e justamente eles levam nessa Barraca do Avoado isso aí, é o que a gente consome na praia, quando nós estamos na praia despescando curral, pescando, isso tudo a gente faz lá, na coisa lá, é peixe assado, caranguejo, é tudo; então, eles põe lá que é pra mostrar como é lá no mangal, mostrar pro pessoal que vem, os turistas, as coisas, né, como é o mangal né, isso pertence ao mangal também, essa barraca dele lá, ela pertence ao mangal [...] mas a coisa é a mostraçõ; (Baixinho, março de 2019).

As narrativas de Zé e de Baixinho apresentam a vida que o pescador artesanal estabelece na praia. Nesse sentido, Café busca levar a experiência do *avoado* para a *Barraca do Avoado*, uma vez que os *brincantes-curuçaenses* realizam essa ação no final do cortejo do bloco. Isso porque eles comem os não humanos que vão no carro alegórico, como: o caranguejo, o siri, o peixe, a arraia, o camarão, entre outros. É por isso que Café traz para o desfile uma alegoria que trata da prática do pescador artesanal e, para realizar tal tarefa, recorre aos principais materiais utilizados pelo pescador, como: garrafa de café, pote de água, tucupi, pimenta, cachaça e lampião. Além disso, a alegoria apresenta o caranguejo, a ostra, o

⁴³ O curral de pesca é um instrumento usado pelo pescador artesanal no ambiente aquático para a captura de peixes, é colocado quando a maré está baixa. O instrumento é feito com “*varas do mangue*”, as longas varas são enfiadas na areia e formam um círculo, deixando uma pequena abertura para a entrada do peixe; a posição do curral deve ficar distante da margem do mar; de dentro do círculo para fora dele são traçadas duas fileiras de varas que são enfiadas na areia e se estendem, em certa medida, até a margem. Essa descrição foi apresentada por Baixinho, quando perguntado sobre o que era um curral, na ocasião em que construía parte da alegoria do *Curral do Piça*.

camarão, o peixe, o siri, a arraia, enfim, qualquer não humano que habita o mar, o rio e o manguezal, e que pode conduzir a vida do pescador artesanal no ambiente. Dessa maneira, segue a narrativa de Café sobre a *Barraca do Avoado*:

[Na alegoria] tá o fogo da barraca, tá a panela, tudo aquilo que representa a simplicidade, tá o abano, tá o sal, tá tudo, como diz o homem, ‘não é difícil comer’, né, é tão simples comer...; vai o pote, vai o caranguejo [...] até ele vai na festa, [...] No fim a gente devora, a galera chega e não sobra nada...; ele [o carro alegórico] sai seis vezes, quatro no Curral do Piça e dois com o Pretinhos do Mangue; a Barraca do Avoado pertence ao Curral do Piça, o Café pediu pra gente sair também, ele falou que também faz parte do Caranguejo né, [...] (Café, fevereiro de 2019)

Os referidos não humanos que vão na alegoria são comprados por Café no mercado municipal de Curuçá e, como foi dito, são assados previamente para o desfile do *Curral do Piça* e do *Pretinhos do Mangue*. Esses produtos são colocados em um pequeno “fogão de barro” (Figura 22), cujo objetivo é esquentá-los durante o cortejo. Ao final do desfile, após passar pela praça Coronel Horácio, os não humanos, que antes são percebidos como alegorias do bloco, tornam-se alimento porque são distribuídos para os *brincantes* que acompanham a *Barraca do Avoado*.

Figura 22 - Café prepara o fogo do “fogão de barro” da *Barraca do Avoado*.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, março de 2019.

Portanto, nota-se que a organização do *Pretinhos do Mangue* não se restringe aos seus componentes, mas envolve a participação de integrantes do *Curral do Piça*. De qualquer forma, o importante é salientar que os organizadores dos dois blocos têm o intuito de mostrar para os que “*vêm de fora*”, parte da experiência que os curuçaenses estabelecem com o manguezal, o mar e o rio de Curuçá. Assim, é apresentado o modo de habitar o *salgado* paraense no desfile do *Pretinhos do Mangue*, onde tanto humanos quanto não humanos se inter-relacionam para fabricar uma concepção de estar no ambiente de Curuçá (PÁDUA, 2010; INGOLD, 2015).

2.2 - Mãe Grande: uma concepção de ambiente.

Neste trecho do trabalho, busca-se discutir sobre a ideia de natureza produzida pelos curuçaenses, tratando especificamente do motivo que os leva a denominar de *Mãe Grande* determinada parte do *rio*. A partir disso, pretende-se participar mais diretamente do engajamento que os curuçaenses estabelecem no ambiente, a fim de enunciar a importância que tal experiência tem para os moradores. Isso talvez possa oferecer certa dimensão do que as alegorias buscam apresentar no dia do desfile, pois, percebe-se que elas não são simples acessórios da produção carnavalesca, mas tratam da própria vida dos curuçaenses nos ambientes de Curuçá.

Deste modo, identifica-se em algumas narrativas que determinada parte da sede de Curuçá é chamada de *Mãe Grande*. Esse ambiente é mencionado com frequência na fala de alguns curuçaenses, os quais sempre se referem ao rio, o manguezal e os não humanos, que habitam esses ambientes e servem de alimento para os moradores, como peixes, caranguejos, mariscos, entre outros. Nesse sentido, a inter-relação que os moradores realizam com esses não humanos contribui diretamente para a elaboração da concepção de natureza de cunho matriarcal. Assim, nota-se que a *Mãe Grande* é tão relevante para os curuçaenses, que foi escolhida pelos próprios moradores para compor o título da área de conservação, a Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande Curuçá (BATISTA, 2010).

A narrativa dos moradores sobre a *Mãe Grande* surge como ponto de partida para constatar a importância e o bem-estar que esse ambiente promove em suas vidas (CARVALHO; STEIL, 2008). Assim, a *Mãe Grande*, concepção adotada pelos curuçaenses para se referir ao ambiente, pode ser relacionada as considerações de Tim Ingold. Ingold

(2015) entende que o conhecimento não é transferido de uma geração a outra, mas enuncia-se pela habilidade que o ser-no-mundo elabora a partir da sua forma de habitar o ambiente. Esse habitar permite o ser educar a sua atenção enquanto desenvolve as suas habilidades, isto é, o modo pelo qual o ser se engaja com o mundo mostra a sua maneira de conhecê-lo. Nesse sentido, segue parte da concepção do autor sobre o conhecimento e a vida:

[...] o conhecimento, neste sentido, é aberto e não fechado, porque se funde com a vida em um processo ativo de rememoração, em vez de ser posto de lado como um objeto passivo de memória, *ele não é transmitido*. Isto significa que o conhecimento não é transmitido como um compêndio de informações de uma geração a outra, mas antes subsiste na corrente da vida e da consciência. [...] Não podemos, portanto, considerar o conhecimento, segundo as linhas do modelo genealógico, como uma espécie de propriedade hereditária que vem à posse de um indivíduo como um legado de seus antepassados. Certamente o especialista é mais entendido do que o novato. O que os distingue, no entanto, não é um maior acúmulo de conteúdo mental – como se a cada incremento de aprendizagem ainda mais representações fossem empacotadas na cabeça –, mas uma maior sensibilidade aos estímulos do ambiente e uma maior capacidade de responder a esses estímulos com bom-senso e precisão. A diferença, em outras palavras, não é o *quanto* você conhece, mas o *quão bem* conhece (2015, p. 238).

O entendimento do que seja o ambiente para os curuçaenses com quem conversei, está diretamente vinculado a sensibilidade colocada por Ingold (2015), logo, a sensibilidade produzida pelos moradores cotidianamente no ambiente remete ao sentido de *Mãe Grande*. Inicialmente, não sabia sobre a coerência dessa ideia, mas a partir das conversas com os moradores passo a participar daquela forma de conhecimento local, ou melhor, adquire a sensibilidade em relação aquele ambiente e por isso começo a habitá-lo (INGOLD, 2015). E, assim, começo a ficar mais atento aos ideais que os moradores produzem sobre o ambiente, particularmente, quando tratam de suas experiências com os não humanos.

Nesse contexto, Junior se embasa nas experiências diárias dos curuçaenses para clarificar o motivo de chamar o ambiente de *Mãe Grande*. Então, apresenta a sua concepção de ambiente da seguinte maneira:

Bom, Mãe Grande ... eu penso assim, quando eu era menor, e até hoje, várias pessoas daqui de perto, daqui de dentro de Curuçá mesmo, elas procuram seu sustendo no mangue, então, o mangue que a gente procura se chama Mãe Grande, que é um rio que passa aqui atrás, aqui assim, lá tem um rio, um braço de rio, no caso é um estuário tudinho que pega aí para trás aí; então, todos os dias, tanto faz de domingo a domingo, tem pessoas tirando seu sustendo de lá, é camarão, é caranguejo, é maracoani, é peixe, então, todos os dias, todo o santo dia, tem gente tirando alimento dessa área, então dá-se o nome de Mãe Grande porque ela acolhe vários filhos, e se sustentam dos mariscos que a gente encontra nela, por isso que dá Mãe Grande.

[...] tipo assim, ela acolhe todos aqueles que precisam de alguma coisa, para comercializar ou se manter, ela acolhe, pode ir lá e tem, é, por isso dá o nome, a

mãe não acolhe? A mãe não dá de comer? Então, por isso Mãe Grande! Mãe Grande! (Junior, fevereiro de 2018)

O discurso de Junior demonstra que a sua ideia de natureza é fundamentada pela inter-relação que os curuçaenses estabelecem com a *Mãe Grande*, ou seja, por eles estarem engajados com aquele ambiente todos dias, eles a percebem como algo que pertence a vida. Isso porque não a julgam como um elemento separado das suas vidas, pelo contrário, a consideram um ser em fluxo contínuo no ambiente em que estão engajados. Dessa forma, Junior encontra-se com essa ideia de natureza desde a infância, mas a percepção de *Mãe Grande* passa a integrar cada vez mais a sua vida à medida que habita esse ambiente, já que “*o mangue que a gente procura se chama Mãe Grande, que é um rio que passa aqui*”. Ademais, é possível afirmar que essa experiência-perceptiva do ambiente pode ser descrita como algo sagrado, pois para os moradores trata-se de um ser-no-ambiente repleto de vida, uma vez que “*ela acolhe todos aqueles que precisam de alguma coisa, [...] ela acolhe, pode ir lá e tem, é por isso que dá o nome, a mãe não acolhe? A mãe não dá de comer? Então, por isso Mãe Grande!*”.

No que tange a ideia de uma natureza sagrada, Gustavo Chiesa, com base em Gregory Bateson e Tim Ingold, descreve que o sagrado refere-se a atenção do ser (humano e não-humano) no ambiente. Essa atenção diz respeito as continuidades que os seres podem apresentar, como por exemplo, a concepção de ambiente formulada anteriormente por Junior pode ser relacionada com essa maneira de pensar o sagrado. Assim, segundo Chiesa (2017):

A partir do que foi exposto até agora, e inspirado em tais autores, diríamos que perceber o universo, as coisas, os seres e a si mesmo de uma maneira sagrada significa estar atento às *continuidades*, às *conexões*, aos *fluxos* que percorrem, unificam e atravessam todo o ambiente. Significa estabelecer conexões ou (*re*) *ligações* entre diferentes planos ou dimensões e entre os próprios seres humanos (e não-humanos). Pensar *com* sagrado ou sagradamente significa (*re*) ver ou (*re*) ler o ambiente de uma forma mais atenta, traçando continuidades simétricas entre todas as coisas encontradas no mundo vivido e, ao mesmo tempo, percebendo suas diferenças e variações. Dito de outra maneira, perceber o ambiente, as coisas ou as situações da vida cotidiana de uma forma sagrada, implica um modo específico de ver e agir sobre o mundo. Nesse sentido, o sagrado refere-se mais a um modo singular de ver (ou ler) as coisas que propriamente às coisas em si; refere-se, enfim, a um modo de ver que procura ir além do que comumente se vê (CHIESA, 2017, p. 428).

Conforme foi sugerido por Chiesa, pensar o sagrado é ter atenção as continuidades no ambiente, neste caso, a experiência dos curuçaenses com a *Mãe Grande* trata dessa continuidade, uma vez que “*implica um modo específico de ver e agir sobre o mundo*” (CHIESA, 2017, p. 428). Dessa maneira, o humano e os diversos não humanos, caranguejos,

peixes, mariscos, entre outros, que habitam esse ambiente sagrado, apresentam um certo modo de estar engajado na região do *salgado* paraense. Nesse sentido, a experiência de Pica-pau com os filhos, Jeová e Jonas, no *Ipupura*, mostra essa forma de estar engajado na *Mãe Grande*. Assim, Pica-pau apresenta em sua narrativa o motivo que estimula a levar os filhos na *Mãe Grande*:

[...] o jovem aqui em Curuçá, ele não vê opção, quando ele pega um emprego, tem três, quatro, desempregado [...] aí vai se ocupar com besteira, com coisas que não deve se ocupar, né. [...] falar a verdade, a droga tá ocupando a memória do jovem, né [...]; então, eu procuro levar meus filhos, né cara, para mostrar pra eles que ainda tem uma saída, pelo menos como tu viu naquele dia, tá pegando camarão, você viu que eu tô ensinado eles a se defender, né, [...] o tempo que eles tão aqui com a mente ocupada, eles tão pegando camarão, eles tão vendendo, tão comprando uma sandália, eles tão comprando uma roupa, eles tão comprando um shampoo para eles, um sabão, um sabonete.” (Pica-pau, julho de 2017).

Ao levar os filhos para “*pegar camarão*”, Pica-pau acredita que a atividade exercida na *Mãe Grande* pode contribuir para vida deles porque evita o envolvimento com práticas ilícitas, uma vez que estão ocupados⁴⁴ no manguezal. Assim, da mesma forma como ocorreu na sua infância, Pica-pau justifica que o engajamento dos jovens nesse ambiente pode educar a atenção deles e, ao mesmo tempo, possibilita o desenvolvimento de habilidades. Isso quer dizer que eles passam a habitar a *Mãe Grande* e, esse modo de estar no ambiente, permite que os filhos de Pica-pau se afastem do problema social que acomete a vida de certos jovens, pois as suas experiências no ambiente funcionam como uma linha de manutenção do bem-estar. E, por causa disso, Pica-pau e outros curuçaenses indicam que o ambiente é um ser que exerce certa ação em favor de seus habitantes, já que suas vidas estão em continuidade com a *Mãe Grande*. A partir desta inter-relação ambiente e humano, destaca-se a compreensão de Raymond Williams a respeito da relação entre natureza e cultura, a qual fornece uma base para que seja possível estabelecer diálogo com a experiência de Pica-pau e seus filhos na *Mãe Grande*:

Nesse mundo real, [...] Fundimos nosso trabalho com a terra, nossas forças com as suas forças, tão profundamente que não é mais possível recuarmos e dela separarmos-nos. A não ser que, se nos afastarmos mentalmente, se mantivermos a abstração singular, formos poupados do esforço de olhar, de modo ativo, ao todo complexo das relações sociais e naturais que é, simultaneamente, nosso produto e nossa atividade (WILLIAMS, 2011, p. 112).

⁴⁴ Em conversas informais com os moradores, nota-se que a falta de empregos é algo recorrente e, por essa razão, destacam que a prefeitura é a principal fomentadora de “*empregos*” na cidade. Porém, os *empregos*, ou melhor, os contratos são direcionados as pessoas que tem uma relação mais próxima com os funcionários que exercem cargos de destaque na prefeitura.

Embora Williams (2011, p. 112) destaque a fusão do “trabalho com a terra”, toma-se o seu exemplo para afirmar que há uma experiência de fusão entre Pica-pau e seus filhos com o manguezal e o rio da sede de Curuçá. Isso possibilita considerar que o elemento central dessa inter-relação de continuidade corresponde a vida de estar no e com o ambiente (INGOLD, 2015). Isto é, a relação de Pica-pau, Jonas e Jeová com a *Mãe Grande* se torna um fluxo contínuo e, com isso, sugere que existe diferenças quanto a divisão entre natureza e cultura postulada pelo racionalismo científico ocidental. Assim, por mais que a influência da modernidade tenha a inclinação de ressaltar a racionalidade como meio de controle da natureza, apontando a razão humana como fator superior aos demais seres (vivos e não-vivos) que habitam o planeta (FROEHLICH; BRAÍDA, 2010; LAUTOUR, 1994). É possível notar que existe uma continuidade entre natureza e sociedade, nesse contexto, pode-se mencionar tanto a experiência de Pica-pau e de seus filhos na *Mãe Grande*, quanto o movimento dos *Pretinhos do Mangue* e de suas alegorias pelas ruas de Curuçá.

Nesse sentido, Guattari (1990) destaca que “[...] a natureza não pode ser separada da cultura”, logo, para o autor, “precisamos aprender a pensar ‘transversalmente’ as interações entre ecossistemas, [...] e Universos de referência sociais e individuais” (GUATTARI, 1990, p. 25). Esta necessidade levantada por Guattari (1990), em propor estudos menos dualistas entre natureza e cultura, dialoga com a discussão de Philippe Descola. Descola (2007) apresenta que na experiência dos indígenas Achuar há uma convergência entre esses dois campos, pois os Achuar não concebem uma separação entre humano e não humano. Essa ideia de continuidade entre natureza e cultura tem base, segundo o autor, na relação que os Achuar estabelecem com os animais e plantas, pois muitas vezes esses não humanos são percebidos por eles como humanos. Para os Achuar, a ideia de humanidade surge quando os não humanos estão despidos das “suas fantasias [de] animais ou vegetais”, e se assenta em uma humanidade moral e “repousa sobre a ideia que fazem de si próprios; não é uma humanidade física que repousaria sobre a aparência que tem aos olhos do outro” (DESCOLA, 2007, s/p.).

Desse modo, a linha de continuidade dos curuçãenses com a *Mãe Grande* tem feito eles perceberem certas mudanças nesse ambiente. Tal ideia pode ser descrita na narrativa de Ednaldo:

Como eu tô dizendo, né, quando tem o tempo da desova da condessa, o pessoal da RESEX, o pessoal ali do ICMBio, eles tentam coibir isso, e isso é o certo mesmo, é o certo; é que nem quando tem pescador, ele vai pescar em uma determinada época, e

ele bota uma rede de malha fina, ele vai acabando com aquele marisco pequeno, que não seja no caso o ... o camarão, entendeu, é errado? É errado! Porque dali tá acabando, não deixa ele crescer, não vai prosperar mais na frente porque vai acabando, né; é justamente essa questão aí, de preservação pra daqui futuramente, nossos filhos, nossos netos, desça aqui no mangal; antes a gente descia aqui no mangal, aqui né, a pessoa 'eu não tenho o almoço hoje', vai desce ali, pega um maracoani, pega um caranguejo, um camarãozinho, tem, né! Mas nos últimos tempos não é isso que a gente tá vendo, o que a gente tá vendo é lixo na beira do mangue; aqui na Mãe Grande, aqui, isso era muito lindo, isso aqui, mas hoje em dia se você for descer, se não for preparado com uma bota, você corta o pé porque tem vidro, as vezes a gente já encontrou na limpeza, nas duas ou três limpezas que nós fizemos, até vaso sanitário; então, eu acho que a gente precisa que as pessoas se conscientize, né; (Ednaldo, fevereiro de 2018).

Nessa narrativa, verifica-se que o lixo tem transformado a *Mãe Grande* e, por causa disso, Ednaldo considera ser necessário manter certo cuidado nesse ambiente para que os moradores não se machuquem, caso pretendam transitar nessa área. Mas também é descrito que determinados instrumentos podem prejudicar o desenvolvimento dos peixes no ambiente, como por exemplo, usar a “*rede de malha fina*”. Isso faz com que o interlocutor considere o ICMBio como agente importante para frear os problemas ambientais que surgem em Curuçá. Porém, em algumas conversas informais com os moradores identifica-se que certas ações do ICMBio não são necessárias. Isso porque em alguns relatos destaca-se que certas pessoas que vão pegar caranguejo no período do defeso, são moradores que pegam para a própria alimentação e não com objetivo de comercializar.⁴⁵ Assim, percebe-se que há certos conflitos sobre o modo de interagir com o mangue de Curuçá, pois se por um lado a legislação proíbe a captura do caranguejo em determinado período do ano, por outro, existem pessoas que necessitam do crustáceo para garantir a sua alimentação. De todo modo, observa-se que essas duas formas de se engajar no ambiente têm resultado no desentendimento com relação ao modo de estar no manguezal.

Desta maneira, nota-se que a *Mãe Grande* é um ser que exerce ação em benefício dos curuçaenses que se inter-relacionam com ela, pois suas vidas estão em continuidade com esse ambiente pelo fato de o considerarem como algo sagrado (CHIESA, 2017). Sobre essa sacralização do ambiente, seguindo o posicionamento de Ingold (2015), acredita-se que a ontologia anímica é um “modo de ser que está vivo e aberto a um mundo em nascimento contínuo.” (INGOLD, 2015, p. 111). Assim, o autor ressalta que na “ontologia anímica, os seres não propelem-se através de um mundo pronto, mas sim surgem através de um mundo em formação ao longo das linhas de seus relacionamentos.” (INGOLD, 2015, p. 111). Seguindo essa posição, considera-se que o modo como os curuçaenses habitam a *Mãe*

⁴⁵ Embora relatem também que a comercialização acontecesse, buscam justificar que o dinheiro arrecado com a venda seria destinado a compra de outros alimentos.

Grande, revela a inter-relação que eles estabelecem com os não humanos nesse ambiente. Dentro dessa dinâmica, ocorre a formação de experiências-perceptivas que potencializam a produção da ideia de *preservação da natureza* no desfile do *Pretinhos do Mangue*, uma vez que essas experiências são linhas entrelaçadas que correspondem à continuidade entre humanos e não humanos na *Mãe Grande*.

Steil e Toniol (2016), que se orientam pelas bases antropológicas de Ingold (2015), percebem que a habilidade do ser surge a partir do modo de estar no ambiente. Dentro desse contexto, considera-se que o ser-no-mundo conduz a elaboração da sua habilidade a medida que habita o ambiente (INGOLD, 2015). Diante dessas considerações teóricas, a experiência de Pica-Pau e de seus filhos no manguezal traz para a reflexão a produção de habilidades do ser no ambiente (STEIL; TONIOL, 2016; INGOLD, 2015). Isso porque Pica-pau faz questão de ressaltar a importância da tarefa realizada por Jonas e Jeová no manguezal, e acredita que essa atividade tem de ser orientada desde cedo para os jovens, pois eles devem “*aprender de tudo um pouco*”. Destaca que caso algum dia os filhos não tivessem nenhum serviço, já sabiam como trabalhar com aquilo e manter a vida na cidade. Segue o trecho da entrevista feita com Pica-pau:

[...] eu comecei a trabalhar com 8 anos na pesca, com o pessoal aí, na beirada do Ipupura, [...] e fui começando ganhar a vida, o meu dinheiro, e hoje eu quero ser um exemplo para os meus filhos, né, cara; e mostrar para eles que trabalho não mata ninguém, né, só traz recurso pra gente, se matasse não existia mais nenhum ser humano na terra; é a gente que se mata no emprego, no trabalho, não é o trabalho que mata a gente, quando o trabalho é demasiado aí é arriscado a gente morrer no trabalho, então, trabalho não mata ninguém; e de lá eu vim trabalhando em pesca, vim trabalhando em roça, ajudando os outros por aí; [...] hoje eu tenho esse comércio aí, tô batalhando com os meus filhos aí, e também não parei com atividade da praia, ensino eles o caminho que pelo menos se eles arrumarem a família deles, eles já não tão no meu corre, eles têm que dá o jeito deles lá, procurar o que comer, ajudar a família, manter os filhos deles, e não baixar a crista, né cara, pra trabalho; todos os dias eles vão dizer assim ‘meu pai me ensinou assim, se ele conseguiu, eu vou conseguir também’, então, é dessa forma que a gente tem que mostrar para o filho da gente, que nós somos capaz, capaz de ser alguma coisa na vida, de ter alguma coisa na vida com o suor do corpo da gente, não tirando a coisas de ninguém; [...] antigamente a gente trabalhava e estudava, e a gente fazia essas duas atividades e sacrificado, quem aprendeu hoje em dia que bom, quem não aprendeu ficou difícil, mas é assim mesmo, cada ser humano tem que ter uma ideia de benefício, né (Pica-pau, julho de 2017).

Ao iniciar a vida de trabalho no porto do *Ipupura*, desde criança, Pica-pau foi levado a orientar os filhos na mesma linha que traçou a sua experiência nesse local, pois acredita que o fato de ter conseguido seus bens materiais por meio de habilidades desenvolvidas no ambiente. É uma forma de reconhecer que o engajamento dos filhos no mesmo porto pode auxiliar também na trajetória de vida deles. Esse pensamento tem se materializado porque é

possível perceber que Jonas e Jeová já possuem certa habilidade na caminhada pelo manguezal, em busca de camarões ou outros não humanos que habitam aquele ambiente, como caranguejos, peixes, siris, turús, entre outros. Tal experiência tem fundamento no fato de Pica-pau não os acompanhar na caminhada pelo manguezal, e por essa razão, percebe-se que os jovens transitam com atenção pelo ambiente e, sobretudo, exercem com eficiência o manuseio do instrumento com o qual capturam o crustáceo, além de caminhar até os ambientes específicos em que estão os não humanos que habitam a *Mãe Grande*. Outra ideia que dá consistência a essa experiência, refere-se a sacola com vários mariscos que os jovens trazem após caminharem pelo manguezal.

2.2.1 - Água: sagrada, objeto e vida.

O fato dos curuçaenses relacionarem os “*braços de rio*” ao ser feminino, descrevendo-a como um ser-no-mundo que acolhe quem precisa dela, conforme já exposto em algumas narrativas, remete-me a concepção feminina de natureza que Alyne Costa propõe ao criticar a passividade dos não humanos na história. Para sustentar essa posição, Costa (2014) faz uma relação entre as ideias de três autores, Walter Benjamin, Bruno Latour e Isabelle Stengers, para tratar dos problemas ambientais na contemporaneidade. A autora busca compor uma discussão em que relaciona a concepção de Messias de Benjamin e a compreensão que Latour e Stengers fazem de Gaia.

Dessa maneira, o objetivo de Costa (2014) é indicar que as transformações ambientais não correspondem somente a ação humana, mas também resulta da ação dos não humanos sobre a vida humana no ambiente. Assim, a autora apresenta que “Gaia pode ser compreendida como a Messias do Antropoceno (um Messias do gênero feminino) que opera a cisão no curso dessa história [...]” (p. 142). Nesse sentido, “a Messias do Antropoceno” modifica as formas como se entende a história tanto no passado quanto “para frente”. Isso porque “Gaia encarna o que poderíamos chamar de ‘materialismo histórico’, mas com um sentido bem literal”, uma vez que “ela compreende as inúmeras interações *históricas* que formam as condições *materiais* que permitem a existência de todas as formas de vida;” (COSTA, 2014, p.142). Assim, ao mencionar a importância que a água tem para os moradores, já que eles percebem os “*braços de rio*” como uma “*Mãe Grande*”, entende-se que existe uma interação histórica entre os curuçaenses e o ambiente aquático. É justamente essa dinâmica que contribui para que eles percebam o ambiente de uma maneira sagrada.

Dentro desse contexto, pode-se destacar também as proposições discutidas por Eloy Matos-Núñez e Aitana Matos-Garcia. Matos-Nunez e Matos-Garcia (2015) informam sobre o contexto de crise social e ambiental no mundo, onde a água tem assumido uma importância fundamental para a comunidade humana. Desse modo, as autoras acreditam que os grupos sociais que se relacionaram com esse elemento devem ser orientados por “intervenciones sociales y no simplemente técnicas sobre todo el campo de problemas que abarcan lo que llamamos la gobernanza del agua” (p. 122). Destacam, assim, que é necessário desconstruir certos imaginários no que se refere ao sentido da água, pois o conhecimento técnico estabeleceu estereótipos sobre outras formas de conhecimento atribuídas à água, tratando-os apenas como uma “simples” subjetividade e ideia especulativa, “y por tanto suplementario o inútil” (MATOS-NUNEZ; MATOS-GARCIA, 2015, p. 122). Estes, muitas vezes, são considerados menos importantes quando comparados a objetividade e a confiabilidade da gestão técnica da água.

As autoras vão criticar essa questão, buscando apresentar uma série de manifestações relacionadas à água (MATOS-NUNEZ; MATOS-GARCIA, 2015). Assim, as autoras destacam que o ambiente aquático se relacionava com o gênero feminino no período moderno, porém ao longo do tempo o sentido da água se transformou:

pues incluso en el llamado ‘neopaganismo’ que actualiza de forma muy ecologista los cultos relacionados con el agua, y de alguna manera los pone en correlación con la mujer, la sexualidad y la magia amorosa antigua, esta reinención del culto a la Diosa Madre se hace en clave feminista y ecológica, y por tanto las voces de la tierra y las aguas que hablan son ahora las voces de Gaia y del nuevo feminismo, que busca resituar la Tierra como sujeto, no como objeto, y a la mujer como figura que se autoafirma (empoderamiento), frente a una historia paralela de opresión. El reencantamiento, pues, de las aguas, forma parte de esta lucha más amplia, pero que tiene antecedentes claros también en el devenir histórico [...] (MATOS-NUNEZ; MATOS-GARCIA, 2015, p. 124-125).

Nesse contexto, a água não pode ser configurada como um “objeto” inerte no mundo, trata-se de um ser que se inter-relaciona com outros seres imersos no mundo da vida.⁴⁶ Essa visão estagnada sobre o sentido da água está ligada ao posicionamento ocidental, que encontra suas bases no racionalismo europeu, cuja inclinação separa a natureza e a vida humana (MATOS-NUNEZ; MATOS-GARCIA, 2015).

Sobre a transformação do sentido da água, Bruni (1993) demonstra em seu texto “A água e a vida”, que esse ambiente em fins do XVIII foi classificado como H₂O. Mais tarde a razão científica a concebeu como um simples objeto, isto é, a água “passou a ser um corpo

⁴⁶ Tal concepção encontra apoio nas discussões de Tim Ingold (2015; 2012).

entre os outros, muito importante, é certo, mas sem alma, sem sentido, uma coisa morta.” (p. 57). O autor segue a discussão apontando que para compreender a respeito do sentido da água, não se pode levá-la a uma única classificação:

[...] não podemos pensá-la como H₂O, mas como elemento fundamental indissociável de suas formas concretas: os mares, os oceanos, os rios, os lagos, os regatos, os riachos, as torrentes, as chuvas, as fontes, as nascentes, as praias, as quedas d'água, as cascatas, o gelo, o orvalho, onde se podem distinguir as águas claras, as águas correntes, as águas primaveris, as águas profundas, as águas dormentes, as águas mortas, as águas compostas, as águas doces, as águas violentas, as lágrimas. Cada uma das culturas humanas reserva um papel privilegiado para a água, em cada uma das suas formas, em cada uma de seus modos de ser (BRUNI, 1993, p. 59).

Assim, a partir dos apontamentos colocados por Matos-Nunez e Matos-Garcia (2015) e Bruni (1993), pode-se dizer que os *braços de rio* que cortam a cidade, são percebidos por parte dos curuçaenses como uma “*Mãe*” que cuida de seus “*filhos*”. Isso quer dizer que nesse ambiente existe uma grande diversidade de “*alimento*”, como caranguejos, peixes, entre outros não humanos, dos quais os curuçaenses utilizam para manutenção da sua vida na cidade. Esse fator torna o ambiente um ser sagrado que não recebe passivamente a ação dos curuçaenses, mas a percepção dos que se engajam com a *Mãe Grande*, indica certa ação dela perante a necessidade dos moradores. Assim, as formas de domínio da natureza não se estabelecem somente pela ação humana, mas configura-se pelas diversas inter-relações humanos e não humanos no ambiente (ARNOLD, 2000; PÁDUA, 2010; DESCOLA, 1997; 2007; VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Ao considerar as ações dos não humanos sobre a vida humana, pode-se trazer análises que discutem a relação sociedade-natureza na Amazônia. Embora essas experiências se afastem em certa medida da experiência da *Mãe Grande*, elas oferecem bases para sustentar o entendimento dessa ideia de caráter matriarcal.⁴⁷ Dessa maneira, os estudos de Galvão (1955), Furtado (1993) e Maués (2012) revelam a sacralização do ambiente aquático a partir da narrativa de pescadores, pajés não indígenas, enfim, pessoas que mantiveram formas de interação com a água. Com isso, o interesse é demonstrar que os referidos estudos assumem a ideia de que seres encantados habitam rios, igarapés, lagos, igapós, olhos d' água e mares, e os seres são entidades que podem assumir a figura de animais, como jacaré, cobra, tartaruga,

⁴⁷ Loureiro (2015) identificou no rio que corta a sede de Curuçá, chamado de Rio das Pedras, a existência de um ser sagrado, a Mãe do Rio. Na investigação, demonstra que por ter seu ambiente degradado, com poluição e queimadas, ela fugiu para outra morada que, por sua vez, pode resultar na morte do antigo ambiente em que estava situada. Além disso, a autora descreve, a partir da conversa com alguns curuçaenses, que a Mãe do Rio se identifica na figura de uma cobra, a qual faz morada naquele ambiente aquático.

botos, peixes grandes, inclusive humana (GALVÃO, 1955; FURTADO, 1993; MAUÉS, 2012). Contudo, nesta investigação, para os curuçaenses que estão engajados com a *Mãe Grande*, eles a identificam como um *braço de rio* e todos os não humanos que a habitam.

Assim, nota-se que os não humanos condicionam a trajetória do humano no ambiente. Isso pode ser observado no estudo de Maués (2012), o qual destaca o modo como os “*bichos do fundo*” ou “*encantados*” se manifestam no ambiente aquático:

No “fundo” – das águas e da terra – fica o lugar do “encante”: é a morada dos encantados que, no entanto (e de várias maneiras), relacionam-se com os humanos que moram na superfície. Os encantados são vistos também como seres humanos (não são pensados como espíritos), porque não morreram, mas se encantaram. Os encantados – sendo normalmente invisíveis aos olhos dos outros homens – manifestam-se de três maneiras principais, assumindo em cada caso denominações diferentes. No mar, nas baías, nos lagos e nos rios eles aparecem como animais que normalmente se encontram nesses ambientes: cobras, jacarés, peixes, botos etc. Por isso, são chamados de “bichos do fundo”, não sendo fácil distingui-los dos outros animais, não encantados. Outra forma de manifestação que assumem ocorre nas praias e às margens dos rios, das baías e dos lagos: neste caso aparecem sob a forma humana, muitas vezes assumindo a figura de pessoa amiga, um parente próximo, a mulher, o marido, um filho: é quando são mais perigosos, pois, dessa forma, muitas vezes seduzem os seres humanos comuns para levá-los a sua morada, o encante (MAUÉS, 2012, p. 38).

Neste sentido, fora do salgado paraense, é possível reforçar essa ideia ainda mais com o estudo de Lourdes Furtado (1993), a qual fez uma etnografia sobre as atividades dos pescadores artesanais do Baixo Amazonas. Furtado (1993) apresenta a cosmologia desses pescadores a partir da relação que eles estabelecem com a água, demonstrando que esse ambiente é sacralizado por esses trabalhadores, os quais apresentam duas influências em relação ao ser sagrado, uma de caráter indígena e, a outra, católica. Essa última influência é descrita da seguinte maneira:

O mundo natural, com o qual o pescador está em contato, lhe foi dado por Deus. A água, mais que a terra, parece dotada de um aspecto sagrado. No discurso ela é referida *como um dom de Deus* e por isso todos devem ter acesso a ela. A apropriação da água *como um bem particular* é encarada como um contrassenso. A sacralidade atribuída a água ou ao meio aquático parece advir da incontrolabilidade do homem sobre ela, ao contrário do que acontece com a terra. (FURTADO, 1993, p. 130)

Sobre a influência indígena, Furtado (1993) descreve que as crenças “em seus heróis, em seus mitos” contribuiu para tornar a água um elemento sagrado entre os pescadores. O trecho a seguir descreve muito bem a concepção que os pescadores elaboraram no que diz respeito a água:

Nesta linha de entidades sobrenaturais, se inscreve as *mães de rios, mães de cabiceiras, mães de olho d'água, mães de grotas*, com a mesma dualidade de poderes - benéficos e maléficos. Como? De um lado, benéfico para o próprio *filho* – o rio, o lago, o igarapé, etc. – e de outro lado maléfico para quem espolia ou não respeita. Para que ninguém seja alvo da *judiaria* dessas entidades sobrenaturais, é preciso pedir licença para pescar, para se banhar, ou para navegar sobre as suas águas. *Esses sim são os verdadeiros donos dos lagos, rios, etc.* contam-se casos de que alguém *foi flechado de bicho, foi judiado, foi judiado pela mãe do igarapé, etc.* [...] *Então, precisam se tratar com o curador, com banhos, defumações, rezas ou fazendo obrigações para fechar o corpo contra a malinesa'* dessas entidades, que compõe uma espécie de matriarcado mítico no universo cognitivo do ribeirinho, e garantir-lhe acesso aos recursos da natureza para sua sobrevivência. (FURTADO, 1993, p. 233)

Dessa forma, a ancestralidade indígena surge como o principal fator que contribuiu para o pensamento de que seres sagrados estão nas águas da região amazônica. Assim, levando o pescador a produzir ideias de que esses seres são *mães* e que fazem sua morada no ambiente aquático. Mas, a *mãe* ao mesmo tempo em que concede determinado benefício, também pode oferecer o malefício ao pescador (FURTADO, 1993). Em relação as punições da *mãe d'água* indicadas por Furtado (1993), a pessoa pode recorrer a um curador, ou melhor, a um pajé não indígena. As pessoas que manifestam essa prática de cura e se tornam pajé,⁴⁸ é necessário que elas mergulhem “nas águas e vão conviver com os encantados no fundo, com quem aprendem novas técnicas e remédios.” (MAUÉS, 2012, p. 40-41).

Embora na maior parte das narrativas e conversas com os interlocutores não tenha sido apresentada nenhuma forma de punição realizada pela *Mãe Grande*. Apenas Café, que participa tanto do *Curral do Piça* quanto do *Pretinhos do Mangue*, aponta uma punição caso a pessoa “*age de má fé*”, como pegar o “*alimento*” oferecido pela *Mãe Grande* para comercializá-lo. Essa punição, segundo ele, corresponde a ideia de que se alguém for com esse propósito não conseguirá pegar nada na próxima vez que for até a *Mãe Grande*, conforme segue o seu entendimento:

⁴⁸ Na cidade de Vigia, localizada no litoral paraense, Villacorta (2011, p. 183) apresenta a experiência de uma curadora chamada Rose, considerada uma pajé de sacaca porque não foi para o fundo para se tornar uma pajé. Isso quer dizer que ela nasceu com esse ‘dom’ porque conforme é dito pela interlocutora, os moradores “‘chamam aqui de pajés sacacas, aqueles que já vem com o dom de curar. Como ti falei, foi uma amiga da minha mãe que me iniciou, mas eu já nasci com este dom, mas eu tinha que aprender a lidar com essas energias, as energias do fundo, dos caruanas.’”. Assim, a pajé busca manifestar preocupações com a preservação da natureza por meio das suas práticas de cura. Essa preocupação leva a pajé a conscientizar as pessoas que a procuram para realizar algum tratamento, e a autora descreve, que essa conscientização surge porque a xamã considera que as “energias estão distribuídas em vários espaços como, por exemplo, os olhos d’água, igarapés e as matas”. E, por isso, existe a necessidade de manter o cuidado com esses espaços, já que a água é um elemento sagrado para a pajé (VILLACORTA, 2011, p. 194).

Aqui as vezes a pessoa tá reclamando de alguma coisa assim, ‘ah eu não tenho nada, eu vou lá na Mãe Grande’, lá tem; claro que tu não vai pegar ali porque as vezes a pessoa vai pra comercializar; lá é para ti se alimentar, se for pra ti comer, tem, todo dia; tu não pode tirar, desviar, para vender assim, mas acontece, né, as vezes o cara age de má fé; aí vende, pega, aí na outra vez não pega nada; não porque não tem, mas porque agiu de má fé; aí a Mãe não dá, deixa de castigo [...] sem pegar nada, pra ele aprender; (Café, fevereiro de 2019)

Nessa narrativa, percebe-se que não é apresentado nenhum modo de acabar com o “castigo”, então, a solução que resta para acessar os não humanos da *Mãe Grande*, é a pessoa manter uma conduta que esteja de acordo com a sua necessidade, ou seja, se ela precisar de alimento pode ir até esse ambiente.

Desta forma, as múltiplas experiências com a água demonstram a relevância que esse elemento tem para os grupos que se inter-relacionam com ela (MATOS-NUNEZ; MATOS-GARCIA, 2015; BRUNI, 1993; GALVÃO, 1955; FURTADO, 1993; MAUÉS, 2012). Da mesma forma, observa-se que o rio é a *Mãe Grande* porque os que se engajam com ela identificam a sua vida no ambiente, ou, conforme assinalou Ingold (2015), trata-se do “modo de ser que está vivo” (INGOLD, 2015, p. 111). É certo que o autor liga este “modo de ser” aos grupos indígenas, o que o aproxima do perspectivismo indígena⁴⁹ de Viveiros de Castro (2002). Contudo, pode-se dizer que o “modo de ser que está vivo” e o perspectivismo não se circunscrevem aos grupos indígenas, pois nota-se também que essas experiências fazem parte da vida das populações rurais amazônicas (MAUÉS, 2012). Conforme apresentou Maués (2012), há uma cosmologia elaborada por esses grupos em diversos ambientes da Amazônia, onde o autor destaca a região do salgado paraense como parte desses espaços.

Desse modo, em Curuçá, percebe-se que a *Mãe Grande* atravessa a vida dos curuçauenses a bastante tempo, pois um morador antigo da cidade, o Seu Quepi, o qual sai todos anos no *Pretinhos do Mangue*, descreve em sua narrativa essa percepção. O Seu Quepi completará 80 anos em abril de 2019, e destaca que já ouvia durante a sua infância as pessoas se referirem ao ambiente como *Mãe Grande*. Segue a sua narrativa sobre essa percepção:

⁴⁹ Viveiros de Castro (2002) descreve que o perspectivismo está baseado nas concepções que os indígenas criam na inter-relação que estabelecem com os não humanos. Para isso, recorre a crítica voltada a separação natureza e cultura com objetivo de dar fundamento ao seu argumento. Assim, o autor propõe que no perspectivismo indígena, os não humanos são cobertos por uma roupa que, por sua vez, contribui para relação interespecie no espaço, onde a relação produz corpos de animais que cobrem traços humanos. A partir desse posicionamento, afasta-se da concepção dualista ocidental, natureza e cultura, já que esta assume a ideia do “naturalismo, típico, das cosmologias ocidentais, que supõe uma dualidade ontológica entre natureza, domínio da necessidade, e cultura, domínio da espontaneidade, regiões separadas [...]” (1996, p. 120). Nesse sentido, a transformação de animais em humanos assume também relação com a “noção de espíritos ‘senhores’ dos animais (‘mães da caça’, ‘mestres dos queixadas’ etc.) é, como se sabe, de enorme difusão no continente. Esses espíritos-mestres, claramente dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóteses das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde os animais empíricos não são espiritualizados.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 118).

[...] o asseio da cidade que não tinha antigamente, toda a lixeira daqui descia aí pro mangal, ficava muito feio o mangal, cheio de coisa velha, apodrecendo [...] a gente preservando o mangue, a gente tá lidando total, né; porque é no mangue que tem sustento do peixe, a criação do peixe, do siri, do camarão; ali tem um igarapé, tem um igarapé aí que ... no Ipupura, desceu no Ipupura, tem um igarapé, a Mãe Grande que chamam, basta dizer que é Mãe Grande, a hora que descer uma pessoa ali tem que trazer qualquer coisa pra comer, pode ir lá que tem, pode levar o puçazinho, pescando o siri, uma coisa, mas tem, [...]; e é do meu tempo, ixi, aliás, antes de mim já existia já essa ... Mãe Grande, sempre foi Mãe Grande; [...] o igarapé sempre foi Mãe Grande, Mãe Grande porque ela pega daqui e vai descer no oceano por isso chamavam de igarapé da Mãe Grande; agora eu acho que Mãe Grande eles denominaram, os antigos denominaram, porque é assim, a pessoa a hora que descer aí, traz a comida, ou com uma rede, ou pescando um siri, ou com puçá, pegando camarão, mas traz, por mais que não seja tanto assim, mas traz; aí a gente sempre zela pra não chegar pessoas e querer escangalhar; (Seu Quepi, março de 2019).

Como se percebe na narrativa do Seu Quepi, a *Mãe Grande* é um ambiente que os curuçaenses se inter-relacionam a vários anos, pois em diversas narrativas descreve-se que quem precisar de alimento pode se deslocar até a *Mãe*, já que ela oferece a alimentação que a pessoa necessita. Por isso, os *brincantes*-curuçaenses acionam a ideia de preservação do ambiente no desfile do bloco, uma vez que essa ideia se justifica por causa da experiência que os moradores estabelecem com inúmeros não humanos que habitam o manguezal, o mar e o rio da cidade. Nesse sentido, o Seu Gico, outro morador antigo da cidade, tem 82 anos, em sua narrativa apresenta os não humanos que habitam a *Mãe Grande*.

Sabe que é a Mãe Grande, porque aí, desce aí no igarapé, eles vão as vezes com uma redinha de nada, já traz o siri, o caranguejo, traz cupaxi, sapequará, traz o maracoani, o turú, a ostra, tudo eles traz daí, quer dizer, faz de conta que é uma Mãe Grande, tá dando de comer a todo mundo; trata-se de Mãe Grande por causa disso, dá de comer a muita pessoa, acho que nem todos vão falar isso porque eles não tem essa inteligência que eu tenho [...], eu considero Mãe Grande porque o meus filhos vão lá as vezes, traz a boia, traz uma sapequará, traz o cupaxi, traz maracoani, traz o caranguejo, traz o turú, traz a pratiqueira, traz um bagre, traz um pacamã, traz tudo, o que tiver de bom eles vêm trazendo de lá, assim eles chamam de Mãe Grande aí, é por causa disso; faz entrevista com muitos pra dizer se eles sabe dizer que é isso, tem uns que é capaz de dizer, mas tem outros que não dizem, né; mais tarde chega gente aqui com caranguejo, ainda tem o caranguejo, que nem falei do caranguejo, tudo isso eles trazem de lá, macho; a RESEX inventaram um tempo desse aí, inventaram esse negócio aí, agora Mãe Grande porque dá de comer a muita gente [...] (Gico, março de 2019).

Como foi possível notar, ter consciência sobre a importância do ambiente, é estar “atento” ao que a *Mãe Grande* pode oferecer aos moradores da cidade, porém, mesmo a pessoa sendo curuçaense, não quer dizer que saiba o que a *Mãe Grande* pode ser (CHIESA, 2017). Essa posição do Seu Gico permite considerar que nem todos têm a mesma percepção

em relação aquele ambiente e, também, em responder ao seu estímulo. Isso porque a sensibilidade, como uma forma de conhecer o mundo, não se restringe ao especialista porque tem mais “acumulo de conteúdo” do que o neófito, pois “[...] não é o *quanto* você conhece, mas o *quão bem* conhece” o fenômeno de estar com e na *Mãe Grande* (INGOLD, 2015, p. 238). Tal ideia é reforçada por Baixinho porque desde a infância convive com a *Mãe Grande*, logo, explica que a pessoa pode até ser morador da cidade, mas não quer dizer que conheça esse ambiente. Assim, a sua ideia de natureza, concebida nesta pesquisa como um ser-no-mundo, pode ser identificada através do corpo em continuidade com o ambiente, ou seja, para conhecer é necessário estar engajado com os não humanos que habitam a *Mãe Grande*. Esse engajamento como uma maneira de habitar o ambiente, torna-se mais evidente à medida que os moradores caminham no manguezal, seguindo por ele, adentrando nos vários *braços de rio*, pisando na *lama* em busca de animais que, por sua vez, transformam-se em alimento, enfim, o objetivo dessa forma de habitar é descrever a própria existência no ambiente.

Nossa Mãe Grande, pra mim mesmo, me sustentou um bocado, eu e a turma aqui, meus primos, irmão, nossa turma mais nova, né, das minhas irmãs mais nova; aí a gente ia pescar, pegava siri, e tudo, aí quebrava o galho, ela quebrava o galho mesmo, e por isso levou esse apelido de Mãe Grande, não só pra nós, mas pra muita gente, pros que consumiam lá; e até hoje! até hoje é Mãe Grande, tu pode chegar lá, perguntar ‘como é o nome dessa área aqui, desse vago aqui’, pra qualquer um que tiver lá, ‘como é o nome desse vago aqui’, isso é, ele sendo da cidade, eles vão dizer ‘isso aqui é a Mãe Grande’; agora tem muitos que não sabe explicar por que, tem muitos que não conhecem, sabe que é a Mãe Grande pelo nome, né, ‘ah isso aqui é Mãe Grande’, aí ‘por que Mãe Grande?’, ele não vai saber te dizer, já os que conhece mais é os filhos da terra já, que foi criado aqui, conhece tudo; aí que já vão saber, ‘por que tu chama isso de Mãe Grande?’, aí ele vai dizer, ‘porque aqui é largo’, isso que ele vai dizer, ‘é porque é largo’, [...] ele nunca pescou; e nosso entender a Mãe Grande não é por causa da largura, mas porque ela alimentou muita gente, muita gente ia lá pescar, pegar caranguejo, pegar o mexilhão, pegar o camarão, arrastar naquela parte larga lá; aí ia pra lá porque é a parte mais larga, né, dava pra botar rede, dava pra puxar [...] (Baixinho, março de 2019)

Desse modo, nota-se que a sensibilidade perceptiva de parte dos curuçaenses sobre a *Mãe Grande*, configura-se através do conhecimento produzido por eles junto aos não humanos que a habitam e, também, corresponde ao seu modo de viver nesse ambiente. Ou seja, essa inter-relação humano e não humano contribuiu para a produção do conhecimento sobre *Mãe Grande*. Nesse sentido, o motivo de considerar neste trabalho o ambiente sagrado para os moradores que o habitam, é porque há fluxos de vida que circulam e atravessam a vida dos curuçaenses que precisam da *Mãe Grande*, conforme percebe-se na narrativa de Baixinho, apresentada anteriormente. Assim, entende-se aqui esse círculo não como uma linha fechada, mas que responde ao movimento de abertura para novas linhas de continuidade

e de possibilidade da vida (tanto de humanos quanto de não humanos) no ambiente chamado de *Mãe Grande* (INGOLD, 2015).

Figura 23: O desenho sobre os rios de Curuçá foi realçado com linhas vermelhas.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, 2019.

A seguir, apresenta-se uma narrativa em que Baixinho explica sobre os “*braços de rio*” que cortam a cidade, tomando como ponto de partida um desenho que faz no chão durante a sua explicação (Figura 23). Inicia a sua descrição a partir do trecho “*vamos fazer assim*”, momento em que se agacha e começa a desenhar algumas linhas na terra. Assim, o “*marzão*” (círculo maior) adentra a cidade, chegando até a *Mãe Grande* (círculo mediano) e, em seguida, chega até o Porto do Iupura (círculo menor). As linhas que levam a cada círculo correspondem aos “*braços de rio*” que cortam a cidade que, por sua vez, levam a outras localidades de Curuçá.

A Mãe Grande cara, pra mim, no meu ponto de vista, Mãe Grande, ela é um braço do nosso rio, a Mãe Grande, ela é só um braço do nosso rio, ela não é justamente o rio, rio grande, o nosso rio grande é o marzão aí, o comandante; vamos fazer assim, isso aqui é rio grande, então, esse rio aqui, ele tem um bocado de braço, um bocado de igarapézinho que entra pra tudo que é canto, ele entra pra tudo que é canto, e justamente nós somos só isso aqui, nós somos um braço só, um braço do rio grande, então, se nós sair por aqui, onde nós tava lá, a Mãe Grande, que a gente chama [...]; mas se nós for embora, lá nós vamos encontrar o marzão, lá fora, se descer o rio, lá onde nós tava lá pescando; se nós descer naquela coisa lá, vai embora, vai encontrar o marzão, vai encontrar o rio grande que sai pra fora, que vai aí pra fora, pro norte, pra tudo que é canto; então nós aqui é só um braço, só um córrego, é a nossa chegada, quem vem de lá do marzão, pessoal tá pescando lá no marzão, vem de lá, a entrada aqui só a entrada do nosso porto aqui, o Porto do Iupura, quem vem chegar pra lá, então o nosso pescador vem de lá de fora, eles vem pelo

rioção de lá, aí de lá eles deixam o rioção e entram nesse braçozinho aqui, aí que vem chegar no nosso porto aqui, aí que vem trazer pro nosso porto; a Mãe Grande que eu chamo, é aquela parte lá, aqui por exemplo, aqui é o nosso porto aqui, né, e aqui tu vem no braço do rioção, vem aqui, quando chega aqui, ele faz isso aqui, abre o igarapézinho aqui, abre aqui e fecha aqui de novo, que é pra fazer córregozinho pra ir no nosso porto aqui, então a Mãe Grande é essa parte mais larga aqui que a gente chama [...] (Baixinho, março de 2019).

Nessa narrativa, observa-se que os “*braços de rio*” estão em continuidade com a vida de Baixinho, particularmente quando descreve no seguinte trecho, “*nós somos só isso aqui*”, revelando que o corpo não se restringe somente ao humano, mas estende-se para o ambiente em que vive (CSORDAS, 2008; INGOLD, 2012). Embora os círculos busquem por um “limite perimetral, destacando um mundo circundante – um ambiente – com o qual ele está destinado a interagir de acordo com a natureza.” (INGOLD, 2015, p. 118), é rapidamente suplantado através dos “*braços de rio*” que estão em movimento de continuidade ao longo de cada ambiente descrito por Baixinho. Isso quer dizer, então, que os vários organismos transitam nos fluxos da água do “*marzão*” ao Porto do *Ipupura*.

Dessa maneira, a ideia de natureza de caráter matriarcal produzida pelos curuçães pode ser atrelada a perspectiva de Ingold, especificamente, quando apresenta a sua concepção de ambiente:

[...] chamar de ‘ambiente’ pode, então, ser melhor vislumbrado como um domínio de emaranhamento. É dentro desse emaranhado de trilhas entrelaçadas, continuamente se emaranhando aqui e desemaranhando ali, que os seres crescem ou ‘emanam’ ao longo das linhas das suas relações. Este entrelaçamento é a textura do mundo. Na ontologia anímica, os seres não ocupam simplesmente o mundo, eles o *habitam*, e ao fazê-lo – costurando seus próprios caminhos através da malha – contribuem para a sua trama em constante evolução. Portanto devemos parar de ver o mundo como um substrato inerte sobre o qual os seres vivos movem-se como fichas em tabuleiro ou atores em palco, onde artefatos e a paisagem tomam lugar, respectivamente, de propriedades e do cenário. Da mesma forma, os seres que habitam o mundo (ou que são verdadeiramente indígenas neste sentido) não são objetos que se movem, submetendo-se a deslocamento de ponto a ponto pela superfície do mundo. [...] seja qual for a superfície na qual alguém se encontre, seja do solo, da água, da vegetação ou de construções, ela está *no mundo* [...] (INGOLD, 2015, p. 121).

Ao assumir o sentido de ambiente proposto por Ingold (2015, p. 121), o qual concebe o ser e o ambiente como um emaranhado de linhas, possibilita considerar que o engajamento na *Mãe Grande* descreve a própria vida dos moradores em Curuçá. Assim, é possível acrescentar o manguezal neste “está *no mundo*”, haja vista que o mesmo não se encontra “fixo” nem no solo e nem na água, mas está entrelaçado neles, emergindo através da continuidade entre água-terra. Dessa maneira, ao tratar do manguezal, pode-se trazer a percepção de Café quando descreve em sua narrativa o movimento do “*mangal*”:

Não precisa sair do Pará ou do Brasil, né, pra ti viver essa maravilha, não precisa; reconhecer essa região do salgado, rica, uma das regiões mais ricas que tem; e aqui na nossa terra, a onde há mangal, não há enchente, claro! o mar suga tudinho, o manguezal não deixa alagar, pode reparar que nenhum lugar do salgado é alagado, por causa do mangal; porque ele [manguezal] precisa da água doce, ele precisa pra não endurecer, é por isso que quando a maré seca tem um córrego com água doce, é que vem da parte de cima da ... não é do mangal que sai, né, é da terra, pra não secar, entendeu, a troca salgado e doce; até o próprio alimento, até pra os que vivem no mangal, né, eles [não humanos] precisam de uma água doce e salgada, o siri, caranguejo, tudo, né, o alimento, eles precisam [...] (Café, março de 2019).

Dessa maneira, conforme apresenta a narrativa de Café, o fluxo da água salgada e doce conserva a vida no manguezal, e as raízes do mangue não deixam a água avançar de mais, pois, de acordo com Café, as raízes impedem que a “*maré*” avance muito e inunde a cidade.

Com isso, a experiência dos curuçaenses na *Mãe Grande* permite dizer que suas percepções do ambiente ligam-se ao ideal de sacralização da natureza. O sagrado, nesse contexto, refere-se a atenção e o engajamento que os moradores estabelecem na *Mãe Grande*. Isso quer dizer que a *Mãe* não é concebida por eles como um ser inerte, passiva de ser moldada pelas suas ações, ao contrário, a *Mãe Grande* exerce ação na vida dos curuçaenses porque esse ser matriarcal é a própria história (de humanos e de não humanos) de estar-na-*salgado* paraense. Dessa forma, a presente investigação, ao trazer as narrativas dos curuçaenses para a discussão, buscou apresentar a ideia de natureza que os moradores concebem através do engajamento no ambiente. Assim, apresenta-se a seguir a minha experiência de estar-na-*Mãe Grande*, após ser convidado por Baixinho para conhecê-la.

2.2.2 - O estar-na-*Mãe Grande*: a experiência-no-ambiente.

Em visita à Curuçá para participar de um aniversário, vou até a casa de Baixinho. Em sua casa, estabelecemos novamente uma conversa sobre *Mãe Grande*. Durante o diálogo, sou convidado por Baixinho para ir até esse ambiente. Parece que eu só posso entender o engajamento no ambiente, isto é, a sua experiência e dos curuçaenses na *Mãe Grande*, caso eu fosse até ela. Em seguida, nos deslocamos até o Porto do *Ipupura*, pois o porto é uma das vias que leva até o ambiente matriarcal. O porto foi escolhido por Baixinho porque faz parte da sua infância, uma vez que se deslocava com os seus irmãos e amigos até o *Ipupura* para chegar na *Mãe Grande*.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, outubro de 2018.

No porto, há alguns barcos e canoas, a maré está seca, dando condições para acessar o manguezal. Assim, começamos a nossa caminhada, descendo pelo porto, pisando na *lama* do mangue, contudo, os meus pés não afundam tanto no início. Isso porque ainda estamos na “*beira do mangal*”, mas a cada passo dado em direção ao ambiente, os pés começam afundar cada vez mais.

Logo depois, a caminhada começa a ser realizada com mais dificuldade, pois os meus pés afundam e parecem ficar mais presos na argila. Baixinho, ao contrário, segue cada movimento sem dificuldades, por mais que os seus pés afundem, o retira rapidamente, levantando a perna a altura da cintura, e, assim, dando o próximo passo. Ao perceber a minha dificuldade, ele utiliza o termo “*iniciante*” para justificá-la, e chama a atenção para os passos realizados, mencionando que está errado o meu movimento no manguezal, “*tu não tá pisando com o pé reto*”, isto é, eu deveria a cada passo manter o pé na horizontal, para que as minhas pernas não sejam completamente tomadas pela *lama*. Assim, Baixinho busca educar a minha percepção no que confere ao modo de estar pisando naquele ambiente (INGOLD, 2015), onde indica que é necessário manter “*o pé reto, e depois tu tira rápido, e anda de novo e assim vai*”.

Nesse sentido, o conhecimento acionado por Baixinho, cuja percepção consistia em fornecer orientações para que eu pudesse ter atenção e a habilidade de estar no ambiente. Permite relacionar essa primeira experiência no manguezal com a “sensibilidade aos

estímulos do ambiente e uma maior capacidade de responder a esses estímulos com bom-senso e precisão.” (INGOLD, 2015, p. 238). Isso quer dizer que o conhecimento de Baixinho é mobilizado através da caminhada no manguezal (Figura 24), onde a situação apresentada o estimula a trazer a sua corporeidade, isto é, busca destacar o seu modo de estar engajado no manguezal para amenizar a minha dificuldade (CSORDAS, 2008). Dessa maneira, por estarmos em fusão com o manguezal através do corpo em movimento no ambiente (WILLIAMS, 2011; BRUHNS, 1997), contribui para que a minha habilidade seja forjada a medida que se estabelece a caminhada na *lama*, em direção a *Mãe Grande*. Sobre esse caminhar, pode-se trazer a sugestão de Ingold (2015) acerca da percepção de estar-no-mundo:

[...] tendemos a imaginar que as coisas sejam percebidas a partir de uma plataforma fixa, como se estivéssemos sentados em uma cadeira com as pernas e os pés inativos. Para percebermos alguma coisa de ângulos diferentes, supõe-se que possamos girá-las em nossas mãos, ou executar uma operação computacional equivalentes em nossas mentes. Mas, na vida real, na maioria das vezes, não percebemos as coisas de um único ponto de vista, mas sim andando por elas. [...] se a percepção é, assim, uma função do movimento, então, o que percebemos deve, pelo menos em parte, depender de como nos movemos. A locomoção, não a cognição, deve ser o ponto de partida para o estudo da atividade perceptiva (INGOLD, 2000: 166). Ou, mais estritamente, a cognição não deve *partir* da locomoção, ao longo de uma divisão entre cabeça e calcanhares, uma vez que caminhar é, em si mesmo, uma forma de conhecimento ambulatório. Uma vez que isso seja reconhecido, todo um novo campo de investigação é aberto, concernente às maneiras pelas quais nosso conhecimento do ambiente é alterado por técnicas de uso dos pés e pelos muitos e variados dispositivos que atrelamos aos pés a fim de melhorar a sua eficácia em tarefas e condições específicas. Exemplos são quase demasiado numerosos para serem mencionados: pense em esquis, patins e sapatos de neve; tênis de corrida e chuteiras de futebol; estribos e pedais; e, claro, as nadadeiras do mergulho subaquático. Tampouco devemos ignorar dispositivos portáteis ou axilares que auxiliam a locomoção, como bengalas, muletas e os remos de canoa. (INGOLD, 2015, p. 88-89)

Embora eu não use nenhum dispositivo para andar no manguezal, Baixinho informa que alguns trabalhadores do mangue (“*catador de caranguejo*”) usam sapatos para caminhar no manguezal. Ao usar o calçado, esse trabalhador busca se prevenir contra alguma garrafa de vidro quebrada, tronco de árvore ou outro objeto, que pode estar coberto pela *lama* e, com isso, possa cortar ou furar o seu pé.

Ao nos aproximar da *Mãe Grande*, alguns jovens caminham pela parte em que estão as raízes do mangue, interessante é que eles não expressam dificuldades ao caminhar. E entre aqueles jovens noto também que Jonas, filho de Pica-pau, caminha no mangue. O fato de estar distante dele e a minha preocupação em não deixar molhar o caderno de campo e o celular, que estão dentro da sacola de plástico, não me permite falar com ele. Desse modo, levar esse

material da pesquisa tem refletido na minha caminhada, pois não posso utilizar totalmente as mãos para manter o equilíbrio durante o movimento no manguezal.

De qualquer forma, Baixinho me espera novamente para que a caminhada possa continuar e, também, sempre busca apresentar durante esse movimento as suas habilidades no manguezal (Figura 25; 26; 27). O caminho que seguimos já está coberto pela água e parece que a água não escorre mais a favor do ambiente para o qual nos direcionamos. Depois de caminhar por mais de trinta minutos, chega-se na *Mãe Grande*. Nessa ocasião, a água cobre toda a trilha que caminhávamos e, logo, pensei como iria atravessar o “*igarapé*” percebido pelos curuçaenses como *Mãe Grande*. Após pararmos e nos apoiarmos em um tronco que está no fundo do “*igarapé*”, Baixinho, em seguida diz, “*essa é a Mãe Grande, Marcus*”, e logo depois, vendo a minha situação, verifica um caminho para que eu pudesse pisar e atravessar esse ambiente e, assim, chegar até a “*beira*”.

Figura 25: Baixinho e a sua habilidade de estar-na-*Mãe Grande*.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, outubro de 2018.

Figura 26-27: Baixinho mostra o “*tamanho do peito*” dos caranguejos, a *condessa* tem o peito maior (na sua mão esquerda) e o macho tem o peito menor (mão direita). Depois, a *condessa* foi devolvida para a *Mãe Grande*.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, outubro de 2018.

Ao seguir a sugestão de Baixinho, consigo encontrar um caminho para a *beira* e não piso mais na *lama*, pois, agora, passo a pisar na areia. Com isso, é possível perceber que existe um emaranhado entre areia e argila no ambiente, pois andando um pouco a frente, encontra-se novamente a *lama* e a árvore do manguezal, chamada por ele de *mangueiro*. Observa-se, também, guarás “*mariscando*” no ambiente de cunho matriarcal.

Na *Mãe Grande*, um amigo de Baixinho pesca com puçá e rede (Figura 28-29). Assim, a fim de “*provar*” que o ambiente em que estamos é chamado de *Mãe Grande*, Baixinho pergunta para o seu amigo, chamado Raimundo, “*como é o nome disso aqui? Como é que a gente chama?*”, sem hesitar, mas com certa desconfiança por ser perguntado sobre algo tão presente no cotidiano dos curuçaenses, Raimundo responde, “*Rapaz, é Mãe Grande*”. Continuamos a conversar com Raimundo, o qual traz o filho geralmente no final de semana para pescar, porém essa prática funciona mais como um modo de lazer do que propriamente um trabalho. Isso porque durante a semana Raimundo dedica o seu tempo ao trabalho de técnico em refrigeração, e no seu tempo livre traz o filho na *Mãe Grande*. Fundamenta a finalidade de estar com o filho na *Mãe Grande* a partir da sua infância, pois quando criança o pai o trazia no mesmo ambiente para pescar e, por isso, busca também trazer o filho para conhecer esse ambiente. Nesse sentido, a *Mãe Grande* funciona, para Raimundo, como um modo de educar a percepção do seu filho em relação ao ambiente, onde o jovem passa a

realizar práticas que produzem a sua habilidade, uma vez que fica atento as linhas de continuidade que são apresentadas a ele a cada caminhada na *Mãe Grande* (CHIESA, 2017; INGOLD, 2015).

Figura 28-29: Raimundo com o *puçá* e o *siri*; e Baixinho.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, outubro de 2018.

Portanto, o meu engajamento na *Mãe Grande* possibilitou conhecer um pouco mais sobre a importância que o ambiente tem para os curuçaenses. Desse modo, para alguém de “*fora*” de Curuçá, esse ambiente poderia não ser tão diferente de outros existentes na cidade. Contudo, a *Mãe Grande* é o ambiente que os curuçaenses estão engajados todos os dias, uma vez que eles forjam as suas experiências no manguezal e no “*igarapé*”, e, também, com os não humanos que habitam esses ambientes, como peixes, caranguejos, guarás, *turús*, enfim, diversos não humanos que se inter-relacionam com eles.

Assim, cada ser (humano e não humano) é uma linha que produz vida, e o entrelaçamento que as linhas mantêm no ambiente conduz os curuçaenses ao ideal de *preservação da natureza*. Ou seja, os *brincantes*-curuçaenses são motivados a tratar dessa ideia porque eles a relacionam com as suas experiências do “*salgado*”, visto que fazem uso de alegorias para apresentar o ambiente para as pessoas que visitam Curuçá, no Carnaval (ARNOLD, 2000; PÁDUA, 2010; INGOLD, 2015). Isso justifica, então, a preocupação que eles apresentam em relação ao ideal de preservação do manguezal, do mar e do rio de Curuçá.

Ou seja, a forma como eles estão engajados nesses ambientes, como por exemplo, o engajamento na *Mãe Grande*, fundamenta a ideia “*ecológica*” e de “*preservação da natureza*”, as quais são demasiadamente divulgadas no movimento do *Pretinhos do Mangue*.

Capítulo III - “a minha fantasia vem do mangue”: o movimento do Pretinhos do Mangue.

3.1 - A divulgação da ideia de natureza do bloco.

Figura 30: Fotógrafo e os brincantes.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, março de 2019.

O engajamento que os curuçaenses estabelecem com o manguezal, o rio e o mar, são as linhas que fundamentam a ideia de natureza difundida pelo *Pretinhos do Mangue*, no desfile de Carnaval. Essa ideia ganha maior visibilidade por causa dos meios de comunicação, os quais auxiliam na circulação da ideia “ecológica” e de “preservação da natureza” (Figura 30). Assim, a música⁵⁰ do *Pretinhos do Mangue*, os jornais televisivos, impressos e digitais⁵¹,

⁵⁰ Neste sentido, busca-se discutir sobre a letra da música do *Pretinhos do Mangue*, intitulada “Deixa esse rio te levar”. Assim, ao considerar a música como um veículo de comunicação estou em diálogo com Luis Queiroz, que compreende a música produzida pelos congadeiros de Minas Gerais como um modo de comunicação. Isso porque é “necessário considerá-la como algo que está além da ‘forma’ em si mesma, como um veículo que, imbuído de muitas funções, tem essencialmente a função de comunicar. Comunicar o que é sentido, o que é respeitado, o que é devotado e o que é valorizado pelos seus comunicadores, os congadeiros.”. Nessa perspectiva, destaca-se que a “música traz, em suas letras [...] expressões que retratam a história, as crenças, as alegrias e todo o conjunto de sentimentos e pensamentos lembrados pelos congadeiros.” (QUEIROZ, 2003, p. 11-12). Desse ponto de vista, acredita-se também que as músicas do bloco têm o objetivo de comunicar a vida dos curuçaenses, isto é, as letras apresentam as formas de engajamento deles com o rio, o manguezal, o mar, o lago, a *Mãe Grande*, entre outras maneiras de estar-no-salgado paraense.

⁵¹ Cabe ressaltar, que nesta parte do trabalho não é o interesse tratar especificamente das matérias produzidas pelos jornais, pois acredita-se que levaria mais tempo para realizar uma análise sobre o discurso da mídia. Assim, pretende-se focar apenas em como os integrantes avaliam as ideias produzidas pelos jornais (com a presença de jornalistas, de cinegrafistas e de fotógrafos) na cidade (CANCLINI, 1998; CHARTIER, 1995).

são os veículos de comunicação que participam dessa engrenagem que divulga a ideia de “*preservação da natureza*” do bloco. Neste sentido, Bronislaw Baczko descreve a potencialidade que os meios de comunicação de massa podem apresentar, já que:

[...] garantem a um único emissor a possibilidade de atingir simultaneamente uma audiência enorme, numa escala até então desconhecida. Por outro lado, os novos circuitos e meios técnicos, ampliaram extraordinariamente as funções performativas dos discursos difundidos e, nomeadamente, dos imaginários sociais que eles veiculam. Tal facto não se deve apenas à natureza audiovisual das novas técnicas, mas também, e sobretudo, à formação daquilo a que se dá o nome, à falta de melhor, de ‘cultura de massa’. Tecem-se ao nível desta última relações extremamente complexas entre informação e imaginação (BACZKO, 1985, p. 313 *apud*. KERBER, 2007).

A partir dessa compreensão apresentada por Bronislaw Baczko, nota-se que a prática de passar a *lama-no-corpo* vai caracterizar as seguintes ideias: “*ecológica*” e de “*preservação da natureza*”. Essas ideias têm sido difundidas cada vez mais pelos meios de comunicação, os quais produzem todos os anos notícias sobre o “bloco ecológico”. E essas informações são utilizadas pelos *brincantes* (curuçaenses e turistas) para justificar a divulgação das referidas ideias. Assim, percebe-se que as informações apresentadas pelos jornais, e a letra da música do bloco, têm estimulado a difusão desses ideais dos *brincantes*-curuçaenses e, sobretudo, têm acionado a percepção que eles têm sobre ambiente.

Deste modo, ao tratar da produção de informações dos meios de comunicação de massa e a recepção dessas informações pela população, destaca-se inicialmente a discussão de Horkheimer e Adorno (1990). Os autores adotam em seus estudos a ideia de “Indústria Cultural” para tratar da produção de ideias difundidas pelos meios de comunicação (cinema e rádio). De acordo com os autores, trata-se de vias comunicativas em que “torna os ouvintes iguais ao sujeitá-los, autoritariamente, aos idênticos programas das várias estações”. Certamente, percebe-se o caráter homogêneo atribuído pelos autores a recepção de ideias produzidas pelos instrumentos de comunicação, bem como a relação de hierarquia estabelecida entre produção e recepção das informações (HORKHEIMER; ADORNO, 1990, p. 161).

Diferente dessa hierarquia proposta pelos referidos autores, Canclini (1998, p. 257) chama a atenção também para a relação entre a produção e a recepção dos conteúdos difundidos pelos meios de comunicação de massa, demonstrando que é necessário focar a discussão não somente em sua produção, mas também é interessante observar a dinâmica de recepção das ideias pela população. Chartier (1995, p. 186) foi outro autor que questionou a passividade da recepção de ideais produzidas pelos meios de comunicação. Destaca que a

“[...] mídia moderna não impõe, como se acreditou apressadamente, um condicionamento homogeneizante, destruidor de uma identidade popular [...]”, uma vez que a “vontade de inculcação de modelos culturais nunca anula o espaço próprio da sua recepção, do seu uso e da sua interpretação.” (CHARTIER, 1995, p. 186). Nessa perspectiva, os *brincantes-curuçaenses* não se pautam exclusivamente pelas informações dos jornais para falar sobre natureza, uma vez que os jornais produzem ideias simplificadas sobre a experiência no ambiente⁵², quando comparada a gama de experiências que os moradores apresentam sobre o manguezal, o rio, o lago e o mar. Embora o uso do termo “*meio ambiente*” se apresente em alguns diálogos informais com os *brincantes-curuçaenses*, o termo é rapidamente substituído por um discurso que busca descrever as suas experiências perceptivas nos referidos ambientes (CSORDAS, 2008).

Nesse sentido, ao discutir a influência dos meios de comunicação de massa sobre a produção da ideia de *preservação da natureza* do bloco, permite trazer para a discussão o estudo de Alessander Kerber. Kerber (2007) trata da influência dos meios de comunicação de massa sobre o imaginário da população brasileira, demonstrando que nos anos de 1930 as produções musicais de Carmen Miranda, difundidas pelo rádio, contribuíram para a construção da identidade nacional. É indicado também pelo autor que a emergência do sucesso da cantora está atrelado a difusão dos meios de comunicação de massa, como o rádio, o cinema e a indústria fonográfica. Tais meios de comunicação possibilitaram a propagação das suas canções para diversas partes do Brasil. E foi justamente esse acesso a um público maior, que criou condições para que Carmen Miranda se tornasse a mediadora da construção da identidade brasileira, tendo como elemento principal dessa identidade o gênero musical denominado de samba (KERBER, 2007).

Do mesmo modo que Kerber (2007) apresenta a influência dos meios de comunicação na produção da identidade brasileira. Costa (2016) mostra a influência das informações dos meios de comunicação e a recepção desse conteúdo pela população de Belém-PA, em 1930. Para isso, toma como base da sua discussão a emissora de Belém, a Rádio Clube do Pará, para destacar que o carnaval do Rio de Janeiro influenciou o Carnaval paraense. Sobre essa rádio, o autor observa que essa influência resultava em várias críticas, as quais mostravam tanto o desejo pela inserção da cultura de fora no Carnaval paraense, quanto existia questionamentos sobre a introdução dessa cultura no evento local. Assim, é posto que

⁵² Notícia sobre o desfile do *Pretinhos do Mangue* de 2018, publicada na página do G1 PA. Disponível em: <https://www.google.com/amp/s/g1.globo.com/google/amp/pa/para/noticia/bloco-pretinhos-do-mangue-reune-17-mil-folhoes-enlameados-no-para.ghtml>

o hibridismo fundamentou a construção do Carnaval de Belém, já que ocorreram discursos a favor e contra a inserção da cultura do Rio de Janeiro no Carnaval paraense (COSTA, 2016).

Assim, em conformidade com Kerber (2007) e Costa (2016), acredita-se que existe uma influência dos meios de comunicação na trajetória do *Pretinhos do Mangue*, contudo, os organizadores desse bloco e os *brincantes*-curuçaenses não recebem passivamente a informação, como já foi dito, eles produzem as suas próprias concepções de natureza a partir da sua experiência no ambiente (CANCLINI, 1998; CHARTIER, 1995).

3.1.1 - “*Todas as letras, elas são sobre Curuçá, preservação*”: a música do bloco.

Desta maneira, nota-se traços do engajamento no ambiente da cidade. Isso pode ser observado na entrevista realizada com Cafá sobre o conteúdo que versa a letra da música do bloco:

A gente procura sempre organizar, colocar o Caranguejo, tocar a música dos Pretinhos do Mangue, que ela gravada aqui, pelos poetas daqui de Curuçá; [...] a letra é feita referente a questão ambiental, entendeu, referente a Mãe Grande, aos nossos igarapés, a proteção do caranguejo, da fêmea que é a condessa, sempre a letra é voltada a preservação ambiental; [...] então sempre as músicas do Pretinhos do Mangue são feitas, escritas, com a defesa do meio ambiente; e eu sou muito cobrado pelos brincantes pra tocar a música do Pretinhos do Mangue, e eu te confesso que as músicas do Pretinhos do Mangue não deixam a desejar, são músicas agitadas, animadas, entendeu [...] o Adal, é o compositor, [...] então pra nós é gratificante, entendeu; [...] valorizar os nossos artistas da terra [...] (Cafá, fevereiro de 2018)

Conforme foi apresentado por Cafá, a letra da música é produzida por um *brincante*-curuçaense, chamado Adalberto, mas conhecido entre os amigos como Adal. Essa letra traz um conteúdo que enuncia a percepção do ambiente na cidade, pois a “*questão ambiental*” ou a “*preservação ambiental*” surgem como traços importantes e que devem estar sempre presentes na música do bloco. E essa preocupação no tocante a ideia de “*preservação da natureza*”, é desenhada pela inter-relação que os curuçaenses estabelecem com os não humanos no ambiente. Isso pode ser observado no seguinte trecho, “*a Mãe Grande, aos nossos igarapés, a proteção do caranguejo, da fêmea que é a condessa*”. Esse fragmento busca refletir sobre a experiência perceptiva que os moradores elaboram sobre o rio e o manguezal, invocando, assim, a defesa do ambiente.

Neste sentido, é possível ouvir a música do *Pretinhos do Mangue* nos bares, em pequenas caixas de som acopladas nos postes da rede elétrica e em sons automotivos. Na medida que o Carnaval se aproxima, a música do bloco se torna mais frequente na cidade,

aliás, na casa em que eu residia para realizar o trabalho de campo, constantemente se ouve a música do bloco, no bar e na pequena caixa de som do poste, localizados de frente para a casa. Durante os deslocamentos para realizar alguma conversa ou entrevista, é possível ouvir a rádio local nas caixas de som do poste, que geralmente ficam nas principais vias da cidade. Sobre a rádio, a programação da manhã é chamada de “Bom dia Curuçá”, nela toca várias vezes a música do bloco, denominada “Deixa esse rio te levar”. Dessa maneira, apresenta-se a seguir a atual letra da música do bloco:

É Rio Quente, Rio Grande, Rio Muriá
Se rio fosse dinheiro
Estava rico em Curuçá

Vem meu amor pra Terra do Folclore
Tem carimbó, tem cultura e tradição
Por favor meu bem não demore
Eu quero um toque da tua paixão

Vem meu amor não se zangue
Vem navegar no meu coração
Vem pro Pretinhos do Mangue
Que a gente faz uma grande nação

Eu sou Mãe Grande, sou Romana e Manguezal
O maior mangue do mundo
Passa aqui no meu quintal

Eu sou Pretinhos, sou da lama, eu sou legal
Vou correndo pra avenida
Te beijar no Carnaval

Em Curuçá tem riqueza e ecologia
Tem boemia, noites lindas de luar
Tem natureza em harmonia
Essa doce magia se espalha no ar

Vem pro calor da folia
Vem que eu quero te amar
Vamos cantar de alegria
E deixa esse rio te levar...

(Adal Favacho, Carnaval de 2018).

Nesse sentido, percebe-se que o conteúdo dessa letra apresenta a experiência dos curuçaenses no ambiente de Curuçá, como por exemplo, ressalta-se os nomes dos rios: “Rio Quente, Rio Grande, Rio Muriá”. Nota-se também outras experiências dos curuçaenses na seguinte parte, “Eu sou Mãe Grande, sou Romana e Manguezal; O maior mangue do mundo; Passa aqui no meu quintal; Eu sou Pretinhos, sou da lama”. Assim, o teor da letra trata dos ambientes que atravessam a vida dos moradores no dia-a-dia de trabalho e de lazer.

Dessa maneira, como foi dito, o presidente do bloco busca valorizar o artista local, dando destaque a poesia elaborada por Adal, o qual tem a atenção de escrever um conteúdo que trata da experiência de engajamento no ambiente (CSORDAS, 2008). Isto é, esse poeta busca destacar o manguezal, o rio, o lago, o igarapé, a *Mãe Grande*, enfim, as relações que os não humanos estabelecem com os curuçaenses no ambiente.

Desse modo, o presidente do bloco busca se afastar da “cultura” de fora e reconhecer os artistas que têm na cidade, afirmando que tem que valorizar a “cultura” local, conforme segue o trecho da entrevista feita com Cafá:

[...] e infelizmente tem algumas carretinhas que no decorrer do desfile botam outros tipos de músicas, funk; [...] mas a gente vai contornando essas coisas; [...] [...] como aconteceu essa questão do funk, não sou contra o funk, não sou contra outra cultura, mas eu acho que eu tenho que valorizar a minha cultura, o meu carimbó de raiz, o meu compositor, entendeu, as pessoas de Curuçá; e não desmerecendo os artista de fora, vamos valorizar o que é nosso, a nossa cultura, entendeu, a Bahia tem sua cultura, o Rio tem a sua cultura, e Curuçá também tem a sua cultura [...] (Cafá, fevereiro de 2018)

Nesse sentido, observa-se que há certa preocupação em se afastar das músicas de fora da cidade em detrimento da valorização da produção artística local. Assim, a produção musical do bloco deve envolver os curuçaenses, uma vez que eles têm propriedade para falar da “terra”, e, com isso, considera-se que eles vão contribuir para o momento de maior evidência de Curuçá. Isso porque a presença de jornalistas no evento permite “divulgar a cidade” cada vez mais, já que posteriormente os jornalistas vão publicar notícias sobre a ideia de natureza do bloco (ARNOLD, 2000; PÁDUA, 2010).

De fato, as considerações apontadas por Adal sobre o conteúdo que a letra da música deve ter, descrevendo que a mesma tem que tratar, antes de tudo, da vida dos curuçaenses. Reforça ainda mais a observação colocada anteriormente por Cafá, de que a música não pode ser feita por qualquer pessoa, pois existe a necessidade de recorrer a um curuçaense para falar da “Terra do Folclore”. Nessa perspectiva, Adal é o curuçaense indicado pelo presidente para elaborar a letra da música do *Pretinhos do Mangue*, assim, segue a entrevista realizada com o poeta:

Eu digo assim, tem uma letra de uma das músicas do Pretinhos do Mangue que diz assim, é... ‘o maior mangue do mundo passa aqui no meu quintal’, e é verdade, o maior mangue do mundo, acho que em extensão, passa aqui no nosso quintal, então tudo aquilo que vem do mangue, né, marisco, água, peixe, tudo, tudo, então tipo assim, muitas das vezes não consegue fazer a preservação, o que a gente tenta fazer é a conscientização, né, o que a gente tenta fazer principalmente para quem vem de fora [...] [...] é uma coisa bem curuçaense, bem nossa, peculiar, até a letra das

nossas músicas trata do pertencimento, né, da questão do amor por Curuçá, e que isso nos faz realmente, sabe, tentar conscientizar sobre a preservação, entendeu [...] as vezes a pessoa de fora consegue captar a ideia que a gente tenta passar [...] que o mangue precisa ser preservado; um grito de alerta nosso, é através do bloco, sabe, quando o bloco sai todo preto; mas na nossa letra a gente tá dizendo assim, mais ou menos assim, quer dizer, é ... olha, ano retrasado, 'Rio Quente, Rio Grande, Rio Muriá, se rio fosse dinheiro, eu estava rico em Curuçá', então, é o pertencimento, é uma forma de projetar o Pretinhos do Mangue e Curuçá para o mundo, para todo o lugar, para conhecer, né [...] as nossas letras elas tem esse tom de colocar e falar sobre pertencimento e preservação [...] [para] o pessoal de fora, 'eu vou no Pretinhos do Mangue porque é um bloco que se suja de lama, legal', aí tem essa conscientização [...] (Adal, março de 2019).

Na narrativa de Adal, fica evidente que a letra da música busca promover a “conscientização” sobre a “preservação” do manguezal, de modo que direciona esse discurso de proteção do ambiente “*para quem vem de fora*”. Dessa maneira, percebe-se que a sua preocupação se liga ao discurso de “preservação”, mas também busca tratar sobre o “*amor por Curuçá*”, o “*pertencimento*”, enfim, do modo de ser curuçaense. Ou seja, o seu objetivo ao criar a letra da música é chamar atenção, baseado na dinâmica de estar com a *lama-no-corpo*, para a conscientização ambiental, destacando o rio, o manguezal, o mar e o lago, como os principais ambientes que devem ser preservados. Assim, a letra da música surge como um caminho profícuo para apresentar esses ambientes, uma vez que são importantes para manutenção da vida em Curuçá. E, com isso, há o intuito de propagar essa experiência para que fique conhecida no “*mundo*”.

Dessa maneira, observa-se que a letra é um instrumento que busca potencializar a circulação da ideia de “*preservação da natureza*” do *Pretinhos do Mangue*. Nesse sentido, é possível notar esse pensamento na entrevista feita com Adal:

Todas as letras, elas são sobre Curuçá, preservação, amor; é um conjunto de amor, paixão, Carnaval, preservação, e amor por Curuçá, eu gosto de dizer assim, pertencimento, eu falo aquilo que eu vivo, eu tento passar a ideia de qualquer curuçaense, né, sabe, o amor por Curuçá, o amor pelo bloco Pretinhos do Mangue, né, é ... assim... quer dizer, 'bate palma pra mim, bate palma de novo, Pretinhos do Mangue é alegria do povo', 'minha condessa', que é a mulher do caranguejo, 'quanto tempo eu não te vejo, quero ser teu caranguejo, fazer festa no mangal', 'bença Mãe Grande, quero sentar no teu colo, no teu barro eu deito e rolo para brincar no Carnaval'; [...] então, a nossa letra, e eu não entendo um tom de letra, nada, nada, eu escrevo, mas a melodia vem, aí eu tenho ajuda, pra interpretar a música; outro curuçaense importante, que é o Bosco Guimarães, que ele já chega, sabe, aí já vem a experiência dele, [...] então a letra do Pretinhos do Mangue, tem uma que diz assim, 'a minha fantasia vem do mangue, e no meu sangue corre as águas desse mar, tão belo é a natureza que eu preciso, pôr do sol igual não há, essa terra é um paraíso que se chama Curuçá', é pertencimento, eu amo Curuçá, né, 'pôr do sol não há', 'o maior mangue do mundo passa aqui no meu quintal', 'se rio fosse dinheiro, eu tava rico em Curuçá', então são essas ideias que a gente tem de Curuçá; (Adal, março de 2019)

Ao mencionar alguns trechos das músicas do bloco na entrevista, Adal apresenta a experiência de estar-no-ambiente de Curuçá, entendido por ele como *locus* privilegiado de bem-estar dos curuçenses, já que supre em certa medida a necessidade alimentar dos moradores. Isso porque o poeta trata de escrever sobre a vida na cidade, mesmo que seja de forma parcial, a partir da sua percepção, consegue destacar o engajamento dos curuçenses com a *Mãe Grande*, a *condessa*, o *barro*, o *caranguejo* e o *manguezal*. Por certo, o trecho “*no meu sangue corre as águas desse mar*” descreve muito bem o modo de ser do *salgado* paraense, ou seja, a maneira de estar engajado no ambiente. Essa experiência perceptiva sobre a continuidade do corpo com o mar pode ser estendida, também, para o manguezal, o rio, o olho d’água, o igarapé, enfim, os vários ambientes que os curuçenses e os não humanos habitam (CSORDAS, 2008; INGOLD, 2015). Portanto, a ideia de natureza apresentada por Adal nas letras, configura uma forma de comunicação com os que visitam a cidade e não conhecem os ambientes que atravessam a vida dos moradores (QUEIROZ, 2003).

3.1.2 - Os “*câmeras vão lá na coisa pra ver como é*”: a “*imprensa*”.

Figura 31: Cinegrafista (lado esquerdo da foto) filma os *brincantes* que caminham pelo manguezal.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, março de 2019.

No que diz respeito a presença de repórteres (de emissoras televisivas e jornais impressos) no dia do desfile (Figura 31), a organização do bloco busca oferecer à imprensa um evento “*legal*” e “*bonito*”. Na entrevista feita com Amaranta, destaca-se essa preocupação

com o desfile e o problema que pode deixá-lo distante do imaginado pelos integrantes do bloco:

Eu faço parte do bloco, né, da organização, quanto mais pessoas puderem ajudar o Cafá, porque não é fácil, né, é uma coisa que a multidão toma conta mesmo, assim, tem o apoio da prefeitura, mas quem dá o comando mesmo, somos nós, e muita vezes acaba não dando certo, como não deu domingo, eu não gostei, não ficou bacana, não era para ter sido como foi porque o trio avançou, ele entrou na avenida antes dos carros; o trio tava no meio do bosque já, entendeu, o trio tem que ficar antes na concentração para a gente organizar os carros, e dizer como é que deve ir, entendeu; o que acontece, não sei se tu percebeu na frente do trio não tinha ninguém e ninguém tava dançando, então, tem esse problema, o pessoal quer ir para curtir, para dançar, e tu ver um monte de gente andando praticamente, entendeu; o que acontece, o Caranguejo tem que ir na frente, ele é o abre alas do bloco, entendeu, o Caranguejo e os destaques, que são aquelas pessoas que vão bem fantasiadas mesmo, o pirata do mangue, o gladiador, esses personagens que saem todo o ano, eles têm que sair na frente, o Caranguejo e depois o trio; aí o Cafá geralmente vai no trio, o povo gosta de vim atrás agitando, aí depois do trio é que vem os outros carros; então veio bem desorganizado porque o trio foi indo embora, foi muito rápido, entendeu, e o Caranguejo vai segurando o bloco, o pessoal que empurra o Caranguejo, eles estão preparados para ir bem devagar, para a gente não chegar rápido, entendeu, e o trio foi correndo, chegou muito rápido lá na prefeitura; foi rápido porque não teve um contato, uma comunicação entre nós e o pessoal da Cultura [Secretaria de Cultural], porque simplesmente o trio entrou e não tem como o trio arredar, depois que ele entra na 7 que é uma muito estreitinha, não tem como ele arredar, mas ano passado deu super certo, ano passado deu certo, o trio ficou esperando, os carros entraram na ordem que nós tínhamos planejado e deu super certo domingo, porque domingo é o dia mais importante, é quando a imprensa tá, vem muita gente, então, tem que ir bonito; esse ano foi ao contrário, terça feira que foi organizado; (Amaranta, fevereiro de 2018).

A partir dessa narrativa, nota-se que a organização busca preparar um desfile “legal” para os turistas que visitam a cidade. Desse modo, o domingo é descrito como “o dia mais importante”, pois os jornalistas estão circulando pelas ruas de Curuçá, fazendo entrevistas com os *Pretinhos do Mangue*. Ou seja, para os organizadores trata-se do momento de mostrar para os jornalistas parte da vida de estar-no-salgado e, para isso, são utilizadas as alegorias e a lama do manguezal no desfile.

Assim, no dia do desfile, os jornalistas vão até o barracão do bloco para entrevistar Cafá (Figura 32), o acompanham no trio elétrico para fazer entrevistas sobre o bloco (Figura 33) e, além disso, nota-se que os cinegrafistas se deslocam até a rua 7 de setembro para filmar o desfile do *Pretinhos do Mangue* (Figura 34). Os jornalistas e fotógrafos vão também até o Porto Pretinhos do Mangue para fazer filmagens e fotos dos brincantes, precisamente na ocasião em que passam a lama-no-corpo (Figura 35).

Figura 32: Cafá fornece entrevista ao jornalista no barracão.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, março de 2019.

Figura 33: Jornalista se prepara para fazer a matéria sobre o bloco em cima do trio elétrico.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, março de 2019.

Figura 34: Cinegrafista filma os *Pretinhos do Mangue* na rua 7 de setembro.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, março de 2019.

Figura 35: Fotógrafo e os brincantes.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, março de 2019

Em relação a divulgação da experiência no manguezal, Adal destaca que os meios de comunicação têm difundido cada vez mais essa prática dos *Pretinhos do Mangue* que, por sua vez, estimula a participação de mais pessoas no seu desfile de Carnaval. Esse fenômeno tem se tornado extremamente importante porque vem contribuindo todos os anos para a economia do município, pois o *Pretinhos do Mangue* é a principal atração que capta a atenção dos turistas para o Carnaval de Curuçá. Dessa maneira, para Adal, as reportagens ampliaram o conhecimento sobre o bloco, uma vez que as pessoas passaram “*a conhecer Curuçá através do Pretinhos do Mangue*”:

O Carnaval curuçaense, ele vem crescendo ao longo do tempo com a ajuda considerável do Pretinhos do Mangue; [...] uma vez nós mandamos algumas fotos para uma rádio, uma imprensa local, e de repente eles vieram aqui assim, então, essas imagens começaram a ir para o jornal nacional, começaram a sair em Belém, várias reportagens, né; tipo assim na Liberal, RBA, toda essa galera, todinha tava aqui assim, então, eles vem, prepara tudinho, e daqui sai para todo mundo, então começou, sabe, no Brasil começou todo mundo a conhecer Curuçá através do Pretinhos, dos jornais, reportagens, [...] foi a gente convidando a imprensa para vim conhecer a ideia e tal, e eles veem que é um bloco totalmente diferente [...] a imprensa vende o Pretinhos do Mangue para todo mundo, a importância da imprensa é muito grande, é muito grande porque ela divulga o Carnaval curuçaense [...]; então, a importância da imprensa é muito grande, e a gente agradece muito porque a partir daí a gente fez Curuçá ser mais visitado, né, durante o ano (Adal, março de 2019).

As notícias elaboradas por jornalistas, conforme propõe Adal, compõe o elemento chave para que o *Pretinhos do Mangue* se torne conhecido no Pará e no Brasil. Sobre este último, trata-se da notícia divulgada sobre o bloco em um jornal televisivo veiculado para todo o país, e por isso Adal acredita que o bloco é conhecido no Brasil. No entanto, outro caminho fundamenta essa perspectiva do poeta curuçaense, pois o bloco recebe vários *brincantes* de diversas partes do país. Uma vez que durante o movimento do bloco pelas ruas da cidade, algumas pessoas pedem para que Cafá mande um abraço e diga que determinada pessoa é de tal estado e que está prestigiando o desfile do bloco. De todo modo, a imprensa é esperada todos os anos pelos organizadores, pois é ela que possibilita a projeção do *Pretinhos do Mangue* para outros estados do território brasileiro e, principalmente, da sua ideia de “*preservação da natureza*”.

Deste modo, Baixinho, *brincante* do *Curral do Piça* e do *Pretinhos do Mangue*, destaca que a motivação dos que participam do bloco, no que diz respeito a se deslocarem até o manguezal para passar a *lama*, é fazer com que os jornalistas mostrem o manguezal e, assim, as autoridades possam observar com aquela prática a importância do ambiente para os curuçaenses. Dessa maneira, segue a narrativa do *brincante*-curuçaense:

*[...] justamente esses câmeras vão lá na coisa pra ver como é, [...] eles fazem mais isso para autoridade maior entrarem no mangal pra ver como é lá dentro porque só assim eles vão lá dentro, porque se não tiver movimento nenhum, tu é um câmera, tu é um fotógrafo, se não tiver movimento nenhum, tu não vai entrar lá dentro do mangal, e tá filmando lá por dentro e batendo foto, não!; e assim faz essa reunião tudinho com muita gente, aí eles vão lá dentro; e lá, em vez deles filmarem só tu se pintando lá dentro, eles passam a visão em tudo, vão filmando tudo [...]; aí depois os que é os dirigentes vão explicar, aquelas filmagem vão explicar tudinho [...]
 [...] porque se caso tu fizer uma devastação [...], aí o que vai acontecer, nossos mangueiros vão cair, aí vão sujar todos os igarapés, aí vai afugentar os nossos animais do mangue e que pertence a maré, e o peixe, e principalmente os peixes, os caranguejos vão tudo afugentar, e vai acabando;
 aí justamente é isso, é essa que é a função do Pretinhos do Mangue, levar a pessoa lá pra dentro do mangal [...]* (Baixinho, março de 2019).

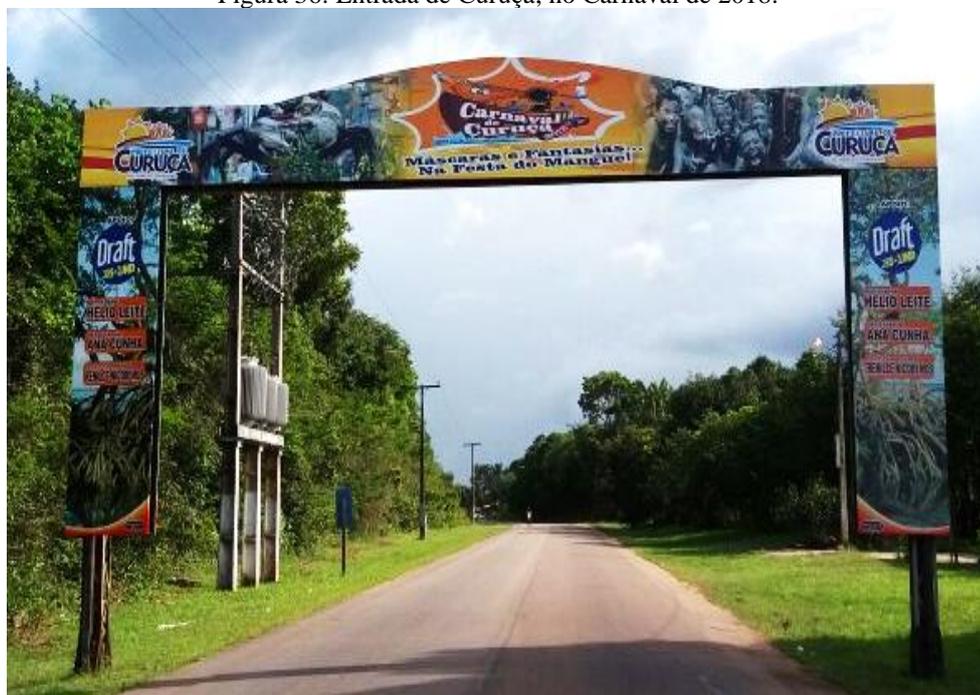
A partir do discurso de Baixinho, acredita-se que o objetivo de mostrar a experiência no mangal para as autoridades recaí no fato, não raro, de estarem ausentes em termos de políticas públicas. Logo, para Baixinho, a prática de passar a *lama* é um modo de mostrar que há a necessidade de coibir a “*devastação*” do ambiente, este que não se circunscreve somente ao manguezal registrado pelos câmeras e fotógrafos, no dia do desfile. Mas inclui o mar, o rio, entre outros ambientes, que os curuçaenses estão engajados. Então, caso ocorra a destruição desses ambientes pode prejudicar a vida dos não humanos e humanos, na cidade (INGOLD, 2015).

Em suma, percebe-se que a circulação de informações sobre a experiência do bloco, é viabilizada por meio da música, divulgada tanto em carros sons quanto nas caixas de sons dos postes, e, também, por causa das notícias produzidas pelos jornais televisivos, impressos e digitais. Como se viu, para os interlocutores, a letra da música deve comunicar o engajamento dos curuçaenses com os ambientes de Curuçá e, sobre a *imprensa*, trata-se de um instrumento que potencializa a ampliação da ideia de “*preservação da natureza*” do bloco. Isso quer dizer que os meios de comunicação todos os anos contribuem para a divulgação da ideia “*ecológica*”, na cidade, bem como para a difusão desse ideal para fora de Curuçá e do Estado do Pará. Entretanto, as informações produzidas por esses meios de comunicação são recebidas pelos interlocutores, como um estímulo para fundamentar e difundir ainda mais a sua inter-relação não só com o manguezal, mas também passa a ser ressaltado em seus discursos o mar, o rio, o lago, a *Mãe Grande*, enfim, entre outros ambientes com os quais os curuçaenses estão engajados. E, sobretudo, a recepção dessas informações motiva cada vez mais os organizadores e os *brincantes*-curuçaenses a se preocuparem com a *conscientização* sobre a “*preservação da natureza*”, no desfile do *Pretinhos do Mangue* (CANCLINI, 1998; CHARTIER, 1995).

3.2 - O desfile do *Pretinhos do Mangue*: o “Carnaval de Curuçá 2018”.

Nesta parte da investigação, descrevo a minha experiência nos desfiles do *Pretinhos do Mangue*, os quais foram realizados no mês de fevereiro de 2018 (Figura 36). Assim, no Carnaval, o primeiro desfile é realizado no domingo e o segundo na terça-feira. Nesses dias, o desfile é marcado para iniciar às 15:00 horas, com isso, nota-se que o primeiro desfile é o dia que recebe maior atenção dos organizadores, já que os jornalistas vão à cidade realizar entrevistas com os *brincantes*.

Figura 36: Entrada de Curuçá, no Carnaval de 2018.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, fevereiro de 2018.

Todavia, inicio a minha experiência no desfile do *Pretinhos do Mangue*, tratando, primeiramente, da “*ala dos Vermelinhos*”. Trata-se de mais uma experiência com a argila que os *brincantes*-curuçães buscam levar para o desfile de Carnaval.

3.2.1 - A “*ala dos Vermelinhos*”: a “*tabatinga*”.

É necessário ressaltar que existe outra argila que alguns *brincantes*-curuçães passam no corpo para sair no desfile do *Pretinhos do Mangue*. Chamada pelos *brincantes*-curuçães de “*tabatinga*” (Figura 37), a argila vermelha é da água doce e serve para a elaboração da fantasia dos *Vermelinhos*. Esse grupo não é um bloco carnavalesco, trata-se da

ala que sai juntamente com o bloco. Entretanto, o fato deles estarem com a *tabatinga*-no-corpo, não os exclui de serem considerados como *Pretinhos do Mangue*, pois é modo como eles se reconhecem e, também, são reconhecidos pelos organizadores do bloco.

Figura 37: A “*tabatinga*”.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, fevereiro de 2018.

Caetano, integrante do *Curral do Piça*, é o organizador da *ala dos Vermelinhos*. Ao trazer a ala para a rua busca acionar, principalmente, a ideia de preservação dos guarás, ave que está presente na vida dos curuçaenses, quando eles caminham no manguezal para *pegar* caranguejo, *turú* ou pescar. Dessa maneira, a “*tinta natural*” e “*vermelha*” da *tabatinga*, é a principal referência que os *brincantes*-curuçaenses fazem com relação a ave que habita o ambiente de Curuçá. Assim, a promoção da ideia de preservação da natureza via bloco carnavalesco, neste caso, com a ala dos *Vermelinhos*, leva em consideração o engajamento dos curuçaenses no ambiente para justificar o uso da alegoria (o *Guará*) e da fantasia (a *tabatinga*). De acordo com Caetano:

Os Vermelhinhos é uma ala do Pretinhos do Mangue porque o Pretinhos do Mangue é todo mundo Pretinhos do Mangue, só Pretinho, ele [Cafá] tava homenageando o caranguejo, por exemplo; aí só que lá tem o pássaro, o Guará, que ele se alimenta do maracoani, e o maracoani é todo vermelhinho, por isso diz a ecologia que aquele vermelhinho, como é? ... o maracoani é quem dá o pigmento nos guarás pra ficar vermelho, porque eles [guará] nascem bem roxinho assim, depois vão ficando pardo, aí conforme a alimentação deles vão ficando vermelho, cor bem vermelha (Caetano, fevereiro de 2019)

Conforme foi dito, a ala dos *Vermelhinhos* é criada a partir da cor “vermelha” do barro, e essa experiência busca fazer referência ao guará. É, dessa forma, que Caetano justifica a inserção da ala no desfile, de modo que elabora uma explicação para torná-la pertinente no movimento do bloco. Logo, por mais que na entrevista incorpore a palavra “ecologia” para falar sobre a mudança da plumagem da ave. O *brincante*-curuçaense menciona essa transformação das penas em uma conversa informal, mas sem tomar o termo “ecologia” para falar sobre essa percepção. Pelo contrário, conserva em sua fala a própria experiência de vida no ambiente, buscando, com isso, fundamentar o motivo para colocar os *Vermelhinhos* na rua.

De todo modo, cabe dizer que a relevância do seu discurso trata do não humano que habita o manguezal, onde reconhece a presença da ave e de sua transformação no ambiente. E a produção dessas ideias tem como ponto de partida, como foi dito, o engajamento de Caetano no manguezal (CSORDAS, 2008). Assim, a *tabatinga* possibilita a criação dos *Vermelhinhos* para que eles possam sair no desfile de Carnaval. E a *tabatinga*-no-corpo busca fazer referência não somente aos guarás, mas também a ala pode ser percebida como o próprio *maracoani*, conforme é descrito pelo organizador dos *Vermelhinhos*:

Quem criou o Vermelhinho foi o Paulinho, ali da Marambaia, que criou o Vermelhinho, eles iam todo de Vermelhinho perto do Guará, aí só que eles se afastaram um pouco, aí eu assumi aquele lugar ali, ia só o Guará no meio do Pretinhos, aí tinha que ter os maracoanizinho, vermelhinho, pra ele ir bicando ali; aí nós fazemos essa alazinha do Guará, mas não pode passar mais de vinte, mais de trinta, porque toma a característica do Pretinhos do Mangue, tem que ser nessa proporção de vinte, a trinta, a quinze, por aí, tem que ser minoria, não pode ser maioria porque se nós formos cinquenta por cento Vermelhinho vai tirar o foco de Pretinhos do Mangue, o destaque é o Pretinhos do Mangue, quer queira quer não, todo nós somos Pretinhos do Mangue, só fizemos uma alazinha [...]; Tinha que ter aquele pigmento, aquele destaquezinho ali; os Vermelhinhos são aqueles maracoani, os sararazinho da região, que o guará come; (Caetano, fevereiro de 2019)

Desse ponto de vista, a criação da ala trata, da mesma forma como as outras fantasias e alegorias presentes no bloco, da percepção que os *brincantes*-curuçaenses manifestam em relação ao ambiente do *salgado* paraense (INGOLD, 2015). Entretanto, a ala deve se limitar a

certa quantidade de *brincantes* porque a atenção deve ser direcionada aos *brincantes* que estão com o *tijuco*-no-corpo. E sobre o *maracoani*, o integrante ressalta que se fazia necessário ter o crustáceo para a alimentação do *Guará* no movimento da ala. Outra questão, diz respeito a maneira como os *brincantes*-curuçaenses têm acesso à *tabatinga*, pois para os organizadores dos *Vermelinhos*, a participação de muitas pessoas para pegar essa argila pode resultar na degradação do ambiente. Essa ideia é justificada por eles porque na área tem a bomba d'água que distribui água para Curuçá.

Além disso, Caetano argumenta que a existência de mananciais no local fundamenta ainda mais a ideia de restringir a entrada de pessoas para passar a *tabatinga*. Então, os participantes da ala com objetivo de ter o cuidado com o ambiente, limitam a entrada de pessoas para pegar a *tabatinga*. Nesse sentido, observa-se que a dinâmica de ir até o ambiente para pegar a argila, é bem diferente do movimento para se passar o *tijuco* para ser *Pretinhos do Mangue*. Uma vez que os participantes dos *Vermelinhos* se limitam a dois integrantes, enquanto que na experiência do *Pretinhos do Mangue*, a quantidade de pessoas que vai até o manguezal é maior. Dessa maneira, José, conhecido por Zé, integrante do *Curral do Piça* e dos *Vermelinhos*, informa que a ala:

é uma parte, ele sai no Pretinhos do Mangue, nunca saiu no Curral; o Caetano faz independente, é uma ala independente, mas ele sai nos Pretinhos, o Cafá convidou ele, deu o pássaro lá, o Guará, aquele Guará, é do Cafá, pertence ao Pretinhos do Mangue; e ele empresta para o Caetano para que a nossa ala saia na avenida; então, a gente mostra, além de mostrar a preservação, a tinta, como a música fala, o enredo fala, 'a tinta natural', a gente mostra também a nossa, né, que é a tinta vermelha, que poucas pessoas conhecem; é o enredo do Pretinhos do Mangue, ela tem uma parte que fala 'tinta natural' e a tinta natural é o barro, o barro vermelho e o barro preto (Zé, fevereiro de 2018).

Dessa forma, tomando o discurso de Zé, a ala traz a ideia de “*preservação*” da natureza, bem como a experiência perceptiva dos *brincantes*-curuçaenses em relação a *tabatinga*, quando a demonstram como uma “*tinta natural*”. É, assim, que a *ala dos Vermelinhos* se manifesta no movimento do *Pretinhos do Mangue*.

Deste modo, durante o trabalho de campo no primeiro desfile do *Pretinhos do Mangue*, Caetano diz para eu ir com Baixinho até o ambiente em que está a *tabatinga*. Antes disso, eu e Baixinho, fomos pegar o *Guará* no *barracão* do *Pretinhos do Mangue*, pois o objetivo é deixá-lo na área de concentração dos *Vermelinhos*. A área de concentração fica em frente da casa de Caetano, nesse local é colocada uma caixa d'água e nela é produzida a “*fantasia*” dos *Vermelinhos*. Depois disso, Baixinho, integrante do *Curral do Piça* e dos

Vermelinhos, me leva até o ambiente onde tem a argila “*vermelha*”. Para isso, seguimos então em direção à área em que fica a bomba d'água que abastece a cidade.

Ao chegar próximo do local, vamos até o posto de vigilância, onde Baixinho diz para o vigia que vai entrar na área para mostrar o local, em seguida, me apresenta ao vigia, “*ele tá fazendo pesquisa e eu vou mostrar pra ele o local*” e diz, também, que vai pegar a *tabatinga*. O vigia sinaliza positivamente, concedendo a entrada no local, embora a área não tivesse nenhum cercado que impedisse a nossa entrada. Talvez se tivéssemos entrado, o vigia não teria percebido a nossa presença no local. Isso porque o posto de vigilância não fica exatamente na mesma área em que os integrantes dos *Vermelinhos* vão buscar a *tabatinga*, pois o posto fica de um lado da rua, e o ambiente em que fica a *tabatinga* está localizado do outro lado, distante em certa medida dos olhares do vigia. Assim, para acessar a argila, é necessário seguir por um caminho aberto na mata. Logo, o acesso pode ser realizado por qualquer pessoa que tenha a intenção de buscar a argila, pelo menos a primeira impressão é essa quando se chega na área.

De todo modo, com a permissão do vigia, nos direcionamos até o outro lado da rua, entramos pelo caminho na mata e vamos até a “*cabiceira do mangal*”. O ambiente foi classificado por Baixinho dessa maneira porque é onde “*vai iniciar o manguezal*”. Contudo, não vejo a argila que tanto esperava, quando piso no ambiente percebe-se apenas a areia, além de alguns caranguejos pequenos transitando e um córrego. Indagado pela situação, rapidamente Baixinho aponta um caminho para seguirmos, dizendo “*a tabatinga tá aqui*”, mostrando em direção as margens do córrego. Mesmo assim ainda não via nada que pudesse aproximar-se do que eu esperava. Então, Baixinho se agacha próximo da margem e começa a cavar a terra preta, chegando em seguida a um material branco e, somente depois, encontra-se a *tabatinga*. Ao chegar próximo da *tabatinga*, Baixinho diz, “*é aqui Marcus*”, se referindo ao ambiente em que está a argila, bem como tratou de responder, com essa ação, a indagação realizada anteriormente (Figura 38).

Figura 38: Baixinho e a *tabatinga*.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, fevereiro de 2018.

Na medida que andávamos pela areia, nos afastávamos cada vez da rua. Na caminhada, Baixinho apresenta dois não humanos que habitam aquele ambiente, denominados de “*Patrono*” e “*Sururu*”, fazia questão de pegá-los e me mostrar. Ainda no movimento pelo ambiente, passamos a dialogar sobre o uso da *tabatinga*, Baixinho informa como se realizava a *brincadeira* dos “ *mascarados*”⁵³ ou dos “*sujos*” no Carnaval de Curuçá. Explica que hoje, o “*sujo*” diz respeito ao fato dos *mascarados* sujarem as pessoas de maisena, e o modo como chamam essas crianças, de *mascarados*, faz referência ao fato de usarem máscaras de plástico. Contudo, na infância de Baixinho, as máscaras eram feitas de *barro*, o mesmo material que os *brincantes*-curuçauenses passam no corpo para sair na ala dos *Vermelinhos*. Para fazer as máscaras, misturavam argila com folhas de jornal, depois, as deixavam secar no sol por dois dias e, quando secavam, as pintavam. Para fazer as máscaras de *tabatinga*, destaca que existia a necessidade de se ter cuidado no momento de manuseá-las porque caso caíssem no chão poderiam quebrar facilmente. Depois de feita a máscara, surgia o momento de brincar com elas pelas ruas de Curuçá. Ao terminar a sua história sobre as máscaras de *barro*, Baixinho menciona que um homem estava fazendo máscaras de *tabatinga* para vender no Carnaval de

⁵³ Grupo de crianças que saem fantasiadas com máscaras de borracha, antes e durante o Carnaval. Nesse período, geralmente, o grupo dos *mascarados* se reúne depois do almoço para sujar de maisena qualquer criança sem fantasia que caminha pelas ruas de Curuçá.

2017. Porém, acredita que hoje as pessoas não querem mais usar essas máscaras, pois elas preferem comprar máscaras de plástico ou de borracha.

Ainda sobre o uso da tabatinga, Cafá menciona, em outra ocasião, formas criativas de se inter-relacionar com essa argila, dando destaque para fins artísticos e domésticos. Além disso, destaca parte da relação estabelecida entre *Pretinhos do Mangue* e os integrantes do *Curral do Piça*, haja vista que a *Barraca do Avoado* e os integrantes do *Curral* saem no *Pretinhos do Mangue*. Segue o trecho da entrevista feita com Cafá:

Antigamente fazia panela de barro, fazia escultura de animal, artesanal, né, então dentro do bloco sai pessoas sujas de argila; então, o Caetano com a família ali, saiu de vermelho, com essa argila vermelha, com um, dois, aí daí que surgiu os Vermelhinhos, entendeu; aí eu criei o Guará, a ideia de sair de vermelho, e criei o Guará que é do mangue; [Os Vermelhinhos] vem antes do Guará, na verdade vem junto, tanta coisa que surgiu, e foi aumentando, saiu na mídia, na reportagem; aí dou uma ajuda pra eles, né, pra que eles possam sair; e é muito bacana porque é uma ala do Guará, eles vem contribuir para o bloco, não só os Vermelhinhos como [...] [...] também a Barraca do Avoado, que sai no Curral do Piça e no Pretinhos do Mangue, que é o Café que sai, que faz o Avoado [...] eu falei com Caetano, e a gente colocou o Guará para eles, ficou bacana que eles é que cuidam do Guará, entendeu; então o Guará é dos vermelhinhos, é a ala dos Guarás, entendeu; então é eles que cuidam dessa ala; [...] eu lembro que foi ele [Caetano] que criou [...] (Cafá, fevereiro de 2018)

Dessa maneira, observa-se que há relações de parceria para a saída do *Pretinhos do Mangue* no Carnaval, pois os integrantes do *Curral do Piça* participam, por meio dos *Vermelhinhos* e da *Barraca do Avoado*, do desfile do bloco. Outra assertiva levantada por Cafá, quando conversávamos a respeito da *tabatinga*, é apontada por Baixinho na nossa caminhada no ambiente em que está a argila vermelha, a ideia se refere a mistura da água doce com a salgada. Segundo Baixinho, a água do ambiente em que estamos caminhando é doce, mas quando chega o período em que enche aquele ambiente, a água do mar entra e se inter-relaciona com a água doce. É, nesse contexto, que destaca a especificidade de cada argila, indicando que a *tabatinga* é da água doce e o *tijuco* da água salgada. Assim, Baixinho ressalta que a argila “é a matéria-prima para os *Vermelhinhos*” e, novamente, dá ênfase a ideia de “*não trazer muita gente para área*” porque “*vai causar problemas*” ao ambiente.

Na cidade, a bomba d'água é a referência para encontrar a *tabatinga* dos *Vermelhinhos*. Baixinho explica, da mesma forma que os outros participantes da ala, que o nome *Vermelhinhos* faz referência aos guarás que habitam os manguezais de Curuçá, já que o “*vermelho é a cor do guará, a gente escolheu por causa disso*”. E, de fato, percebe-se a presença dessas aves quando se caminha pelos manguezais da cidade.

Após pegar a *tabatinga*, Baixinho diz, “*esse aqui é o Vermelhinhos, Marcus*”, demonstrando que a *tabatinga* é o material utilizado para criar a “*fantasia*” dos *brincantes-curuçaenses*. Assim, em sua fala, não se percebe essa argila dissociada do corpo na ocasião de criação dos *Vermelhinhos*, de modo que a *tabatinga* também empreende movimento junto com os *brincantes* no desfile do *Pretinhos do Manguê*. Logo depois dessa fala de Baixinho, a argila é colocada dentro de um balde e levada até a área de concentração dos *Vermelhinhos*, em frente da casa de Caetano.

Nesse local, as pessoas que passam pela rua ficam curiosas para saber o que tem dentro da caixa d’água e, em seguida, perguntam se os *Vermelhinhos* vão sair hoje. Após a *tabatinga* ser colocada nessa caixa, duas pessoas entram e começam a misturar a argila com água, a qual foi adicionada com o objetivo de aumentar ainda mais o volume desse material. Para acentuar a cor “*vermelha*” da *fantasia* dos *brincantes-curuçaenses*, também foi colocado corante na caixa d’água. Depois de pisarem na *tabatinga* para diluí-la, adultos, jovens e crianças entram na caixa e começam a passar a *lama-no-corpo*, para se transformarem nos *Vermelhinhos* (Figura 39; 40; 41).

Figura 39: A produção do corpo para ser *Vermelhinho*.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, fevereiro de 2018.

Figura 40: Os Vermelinhos.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, fevereiro de 2018.

Figura 41: Caetano preparado para o desfile.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, fevereiro de 2018.

Figura 42: Vermelinhos caminham para o desfile.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, fevereiro de 2018.

No momento em que a *tabatinga* se funde com o corpo dos *brincantes-curuçaenses*, eles se organizam para sair com o *Guará* em direção à rua 7 de setembro (Figura 42) e, assim, vão se juntar aos *Pretinhos do Mangue* (WILLIAMS, 2011). No início da caminhada dos *Vermelhinhos*, duas pessoas que andavam pela rua em direção contrária ao desfile do bloco, são cercadas pelos *brincantes-curuçaenses*. Isso porque ao vê-los “*sem fantasia*”, alguns *brincantes* pegam a argila do próprio corpo e da garrafa que levam com *tabatinga*, e a passam nas duas pessoas. Embora inicialmente os amigos dos *brincantes* apresentassem resistência em passar a *tabatinga*, logo depois, se rendem a “*brincadeira*” e, agora, acompanham o movimento dos *Vermelhinhos*.

Com isso, os *Vermelhinhos* iniciam a sua manifestação que busca a conscientização sobre a “*preservação*” dos *guarás* e da natureza. Assim, quando o corpo do *brincante* se inter-relaciona com a *tabatinga* cria os *Vermelhinhos* que, por sua vez, proporciona uma reflexão sobre o ambiente de Curuçá, no momento em que ocorre o desfile de Carnaval. Nesse sentido, a partir da experiência que os *curuçaenses* estabelecem com os *manguezais* da cidade, os *brincantes-curuçaenses* procuram levar essa experiência para a reflexão que trata da ideia de *preservação* da natureza. Dessa maneira, o engajamento no ambiente se constitui como um ponto de partida reflexivo que conjuga diversão e, sobretudo, mostra uma experiência perceptiva sobre o *salgado* paraense (INGOLD, 2015). Essa experiência fundamenta, então, a

ideia de *preservação* da natureza dos integrantes da ala, pois ao passar a *tabatinga*-no-corpo produzem uma determinada forma de perceber o mundo (CSORDAS, 2008).

3.2.2 - “*você passa aquela lama no corpo*”: o “*tijuco*”.

Figura 43: Um *brincante*-curuçaense.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, março de 2019.

Embora seja apresentado no tópico “O desfile do *Pretinhos do Mangue*”, o intuito é enunciar nesta descrição os dois desfiles do bloco, buscando, com isso, complementar as experiências de estar engajado no movimento do *Pretinhos do Mangue* (Figura 43).

Desta maneira, ao sair da casa do Baixinho ainda pela manhã, vou até a casa da Dona Santana, mãe do Zé, para conversar com esse *brincante* sobre a saída do *Pretinhos do Mangue*. Todos os anos esse curuçaense⁵⁴ vem do Estado do Amapá, no período das suas férias, para participar do Carnaval de Curuçá. No diálogo, Zé destaca que é “*tradição*” sair no desfile desse bloco, no sentido de que ele vem todos anos para participar da ala dos

⁵⁴ Para os curuçaenses, “*ser curuçaense*” está relacionado ao fato da pessoa ter passado maior parte da vida em Curuçá, ou seja, a pessoa nasceu e, também, viveu a infância e a juventude na cidade.

Vermelinhos e do bloco *Curral do Piça*. Para ele, a ideia de “*preservação*” do *Pretinhos do Mangue* surge da experiência que os curuçaenses desenvolvem nos ambientes de Curuçá, como por exemplo, a experiência de estar-na-*Mãe Grande* ou no Porto do *Ipupura*. Na casa da Dona Santana, há muitas pessoas que vêm de outras cidades para participar do Carnaval. Segundo Zé, essa casa fica sempre cheia durante o período do evento, até pessoas que ele não conhece ficam na casa.⁵⁵

Posteriormente, pela parte da tarde, Carlito, irmão do Zé, informa que vai no *barracão* do *Pretinhos do Mangue* para fotografar a dinâmica do bloco. Após a chuva passar, eu e Carlito, vamos até o *barracão*.

Ao chegar no local, os carros alegóricos ainda estão no *barracão*. Cafá está com um cocar de penas coloridas na cabeça, em cima do carro do *Caranguejo*. Ele menciona que ainda está organizando a saída do bloco e avisa que caso eu quisesse passar a argila, é só pegar o “*abadá vip*” no balde, que está em cima do carro do *Caranguejo*. Esse *abadá* faz parte do manguezal da *Mãe Grande*, pois Cafá considera que nesse ambiente “*o barro é melhor porque não tá misturado com a areia*”. Assim, a argila desse ambiente é diferente do *barro* do Porto Pretinhos do Mangue porque, segundo Cafá, a *lama* do porto já está misturada a areia, que desce das ruas da cidade para o manguezal.

Em seguida, o presidente desce do carro alegórico e alguns *brincantes* começam a empurrar o carro para a rua. Carlito, então, começa a fotografar o deslocamento das alegorias. Já com os carros na rua, o *Caranguejo* chama a atenção das pessoas que caminham em direção ao Porto, uma vez que elas param e se passam a argila que está no balde, em cima do carro. Isso acontece também após Cafá chamá-las, dizendo “*ei, pega o abadá vip aí*”. Depois das pessoas se passarem a argila e se tornarem os *Pretinhos do Mangue*, o carro foi deslocado por esses *brincantes* para a rua 15 de Novembro. Junior e Ednaldo já estão no carro do *Caranguejo*, dando “*vida*” a alegoria com alguns movimentos. Durante o percurso da alegoria até o Porto Pretinhos do Mangue, ajudo a empurrar o carro, já que fui conversando com Adenor, chamado pelos amigos de Delegado, sobre a sua relação com o bloco.

Na conversa, Delegado ressalta várias experiências realizadas no manguezal, e chama a atenção para os impactos causados por trabalhadores que vêm de “*cidades vizinhas*” para “*pegar caranguejo*” nos manguezais de Curuçá. Segundo o *brincante*-curuçaense, trata-se de “*caranguejeiros*” que pegam o caranguejo no período em que é “*proibido pegar*”, já que é o “*tempo de reprodução dele*”. Desse modo, percebe-se que o desfile aciona a experiência

⁵⁵ No início da pesquisa, a Dona Santana me fez um convite para ficar em sua casa, mesmo sem me conhecer.

perceptiva do seu cotidiano, uma vez que se refere ao manejo que causa problemas aos caranguejos da cidade. Nesse sentido, a presença de “*caranguejeiros*” de “*municípios vizinhos*” têm resultado em impactos antrópicos nas áreas de mangue de Curuçá, pois o método utilizado na captura do crustáceo, como “*tapar o buraco do caranguejo*”, é considerado uma prática predatória.⁵⁶ No momento do diálogo, Delegado destaca que essa prática predatória pode resultar na morte das fêmeas, por não ser seletiva na captura do caranguejo. Durante o deslocamento dos carros alegóricos até o Porto Pretinhos do Mangue, entrevisto esse *brincante*-curuçaense, segue a sua narrativa:

[...] todo mundo fica invadindo, acabando com os nossos manguezais [...] por exemplo, quando acontece o soatar aqui na nossa cidade, o ICMBio proíbe, tudo bem que tá no defeso, tudo bem né, é o ponto de acasalamento do caranguejo com a fêmea, eu concordo mesmo, mas só que não deveria ser só agora, só na época do soatar porque, como falei, os nossos vizinhos vêm aí, das cidades vizinhas, vem é o ano todo tirando o nosso caranguejo aqui dos nossos mangues e eles tiram tapando o buraco que é o mais perigoso esse, por exemplo, eles tapam o buraco do caranguejo, o caranguejo tá lá dentro, eles não sabem se é macho ou fêmea; aquele caranguejo que eles tapam com poucas horas ele vem para cima porque faltou o ar, aí eles pegam e muitas vezes é a fêmea, e as fêmeas eles vão deixando e morre, pra mim, na minha visão isso que é pior [...] Então, se o caranguejeiro tapa o buraco com certeza, se é fêmea, vai morrer aquela fêmea porque enfraquece o caranguejo, né [...] (Delegado, fevereiro de 2018)

A explicação de Delegado demonstra problemas relacionados a prática que degrada o manguezal, especificamente, os caranguejos que habitam esse ambiente, e essa ação agressora tem preocupado esse *brincante*-curuçaense. Assim, acredita-se que essa narrativa é uma das várias experiências que estimula os *brincantes*-curuçaenses a levar a “*conscientização*” sobre a “*preservação da natureza*” para o movimento do *Pretinhos do Mangue*. E tal ideal busca ser expresso por meio das suas alegorias e, principalmente, na ocasião em que passam a *lama-no-corpo*.

Desta maneira, a caminhada dos *brincantes* continua até o Porto Pretinhos do Mangue. O Porto fica localizado na rua Gonçalo Ferreira, que corta a rua 15 de Novembro. Na área de concentração do *Pretinhos do Mangue*, há uma placa com o nome “Porto Pretinhos do Mangue”, indicando ser um ponto turístico da cidade. A placa possui o mesmo desenho produzido nas camisas, documentos e nos carros alegóricos da organização do bloco.

⁵⁶ Batista (2010) identificou o mesmo problema nas conversas com os moradores de Curuçá, de modo que os interlocutores mencionavam que os *caranguejeiros* de São Caetano de Odivelas, Marapanim e Vigia, são os principais causadores desse problema ambiental. Maneschy (2005, p. 152) em seu estudo em São Caetano de Odivelas destaca que “os tiradores” se deslocam até os manguezais de Curuçá para pegar caranguejos, chamam a prática de “baixada” porque os ambientes estão localizados “à jusante dos rios [...] ao longo do litoral, como é o caso da Praia da Romana, no município de Curuçá”.

No local, é possível perceber que os *brincantes* que não estão com o “*abadá ecológico*” podem ser “*sujos*” contra a sua vontade, alguns tomam essa “*brincadeira*” como algo que faz parte da dinâmica do evento, se “*sujar*”. Nesse contexto, segue o trecho do diário de campo que trata dessa experiência com a *lama*:

[...] se um outro ‘*brincante*’ lhe observar todo ‘*limpo*’ na área de concentração, o ‘*brincante*’ que está com argila vai até a pessoa que está ‘*limpa*’ e passa a ‘*lama*’ nela, logo em seguida, a situação é acompanhada de muitos risos e insultos. Essa situação aconteceu comigo, quando eu descia até o manguezal, percebi que um ‘*brincante*’ havia me observado caminhando sem o ‘*abadá*’, então, ele pegou a argila de um barril de plástico de 200 litros, e foi em minha direção. Ao me aproximar, quando fiquei paralelo ao ‘*brincante*’, ele passou a sua mão cheia de argila no meu rosto e braço. Me afastei um pouco porque estava de óculos, olhei para atrás e o observei sorrindo da situação e acenando positivamente com a mão. Eu sorri e acenei da mesma forma. Na caminhada passei o excesso da argila, que ficou na minha blusa e no meu braço direito, no meu braço esquerdo, e continuei o meu trajeto até o manguezal (Diário de campo de Marcus dos Reis Ferreira de 13 de fevereiro de 2018).

Após ser inserido por meio dessa *brincadeira* no movimento do *Pretinhos do Mangue*, não sou mais alvo dos *brincantes* que sujaram pessoas que estão sem o *abadá ecológico*. Dessa maneira, no manguezal, nota-se que os *brincantes* que participam do bloco são: crianças, jovens, adultos e idosos. As mulheres e os homens, geralmente, estão com roupa de banho, quando não, fazem uso de bermuda e camiseta. Contudo, nem todos os *brincantes* cobrem completamente o corpo com a *lama*, parte deles passam o material nos braços e pernas, já outros fazem apenas listras no corpo. As crianças moldam os cabelos e os *brincantes*, que já estão com o “*abadá*”, ajudam outras pessoas a se passarem a argila e, assim, produzem o corpo para se tornarem os *Pretinhos do Mangue*.

O fato de estar apenas com parte do corpo coberto de *lama*, não quer dizer que a pessoa esteja fora do bloco, ao contrário, quando se caminha em direção a experiência da corporeidade com a argila do manguezal, o seu corpo-na-*lama* o torna um *brincante* do *Pretinhos do Mangue*, independentemente se o corpo está com pouco ou muito *tijucu* (CSORDAS, 2008). Ao estar com a *lama*-no-corpo na caminhada do *Pretinhos do Mangue*, o *brincante*-curuçaense manifesta a ideia “*ecológica*” baseado no seu engajamento com o manguezal, o mar e o rio, já que daí surge uma série de experiências que descreve a sua percepção do ambiente e o leva a uma linha criativa que produz a sua ideia de natureza. Uma ideia de natureza que está ligada à conscientização sobre a preservação do ambiente com o qual os curuçaenses se inter-relacionam diariamente (ARNOLD, 2000; CSORDAS, 2008; PÁDUA, 2010; INGOLD, 2015).

Assim, observa-se que o engajamento no manguezal não limita o desfile somente ao enfoque “cultural”. Mas, antes disso, deve-se considerar os diversos organismos que habitam o ambiente e que estão presentes no movimento do bloco, permitindo, então, avançar em direção ao entendimento em que problematiza o afastamento ontológico entre natureza e cultura (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; WORSTER, 2003; PÁDUA, 2010; INGOLD, 2015). De modo a passar dessa separação para um enfoque de continuidade entre os organismos engajados no mundo.

Dessa maneira, a argila do Porto não é o único material utilizado no desfile, conforme foi dito, os *brincantes*-curuçãenses fazem uso da *lama* da *Mãe Grande*, colocada em dois barris de 200 litros, um de plástico e outro de metal, no caminho que leva até o manguezal. Assim, são os organizadores do bloco que pegam essa *lama* e a colocam no Porto. O *tijuco* que fica nos barris acaba rápido, depois disso, ocorre o deslocamento das pessoas para o manguezal. Observa-se também que no caminho que segue até o mangue, há muita argila no chão misturada a água da chuva, algumas pessoas as vezes escorregam quando pisam nela.

Assim, os *Pretinhos do Mangue* já estão prestes a iniciar o movimento pelas ruas de Curuçá, ou seja, os *brincantes* estão prontos para manifestar a ideia de “*preservação da natureza*” na caminhada, a natureza é configurada nesse momento, como: manguezal, mar, rios, igarapés, florestas, olhos d’água, córregos, lago, mananciais e os vários não humanos que habitam esses ambientes. É, dessa forma, que a corporeidade que os *brincantes* estabelecem com a argila do manguezal passa a ser encaminhada para a ideia “*ecológica*” e de “*preservação da natureza*”. Nesse contexto, o corpo-na-*lama* ou a *lama*-no-corpo se relaciona com o que Csordas (2008, p. 367) propõe sobre corpo “não [ser] como um objeto que é ‘bom para pensar’, mas como um sujeito que é ‘necessário para ser’.”. Dessa forma, o ‘ser’ aqui apresentado, aproxima-se da experiência perceptiva que os *brincantes* produzem em relação ao modo de estar-no-manguezal, e o engajamento nesse ambiente, isto é, quando estão com o corpo-na-*lama*, os remetem a conscientização sobre a “*preservação da natureza*”. Assim, pode-se trazer os “modos somáticos de atenção” para orientar o entendimento desta experiência corporificada dos *Pretinhos do Mangue*:

[...] os processos nos quais consideramos e objetificamos nossos corpos deveriam ser de especial interesse. São esses os processos aos quais nos referimos com o termo *modos somáticos de atenção*. Os modos somáticos de atenção são maneiras [...] elaboradas de estar atento a e com o corpo em ambientes que incluem a presença corporificada de outros.

Como a atenção envolve um engajamento sensório e também um objeto, precisamos enfatizar que nossa definição de trabalho refere-se tanto a estar atento ‘com’ quanto a estar atento ‘a’ o corpo. Até um certo ponto ela *precisa* ser as duas coisas. Estar atento a uma sensação corpórea não é estar atento ao corpo como objeto isolado, mas estar atento à situação do corpo no mundo. A sensação envolve algo no mundo porque o corpo está ‘sempre já no mundo’. A atenção a uma sensação corporal pode então tornar-se o modo de estar atento ao meio intersubjetivo que ocasiona naquela sensação. Assim, a pessoa está prestando atenção com o próprio corpo. [...] Uma noção de modo somático de atenção amplia o campo no qual podemos procurar fenômenos de percepção e atenção, e sugere que prestar atenção ao corpo pode nos ensinar algo sobre o mundo e sobre os outros que nos rodeiam. (CSORDAS, 2008, p. 372)

Embora as manifestações que os *brincantes*-curuçaenses realizam não se alinham com práticas “sistematizadas” de busca da preservação do “meio ambiente”, acredita-se que o desfile do bloco é a maneira como eles identificam certos problemas que afetam o ambiente de Curuçá. Isso porque a experiência corporificada no manguezal não surge somente como uma diversão de Carnaval, mas essa prática em certa medida os deixam atentos a possíveis problemas ambientais que podem causar prejuízos a vida (humanos e não humanos) (CSORDAS, 2008). E o desfile é uma via estratégica para “mostrar” essa vida que habita o ambiente, pois é o momento em que os jornalistas se fazem presentes na cidade. Estes que contribuem para divulgação da corporeidade do *brincante* no manguezal e os *brincantes*-curuçaenses, ao receberem as notícias veiculadas pelos jornais, ficam cada vez mais atentos a elaboração da ideia de “preservação” do manguezal, do mar e do rio de Curuçá. Assim, estar com a *lama-no-corpo* é o modo de “chamar a atenção” das pessoas de fora da cidade para a ideia de “preservação” do ambiente.

Dessa forma, o desfile dos *Pretinhos do Mangue* pode ser entendido como uma experiência perceptiva do ambiente, pois o corpo encontra-se em continuidade com a argila que, por sua vez, aciona as suas percepções sobre o manguezal, o mar e o rio. Nesse sentido, para Chiesa (2017, p. 428), “perceber [...] significa estar atento às *continuidades* [...] que percorrem, unificam e atravessam todo o ambiente. [...] (*re*) *ligações* entre diferentes planos ou dimensões e entre os próprios seres humanos (e não-humanos)”. Tal percepção pode ser apresentada através do engajamento que os *brincantes*-curuçaenses realizam no manguezal. E, por conseguinte, o movimento da *lama-no-corpo* promove a reflexão sobre a “preservação” dos ambientes de Curuçá e, assim, a experiência do curuçaense com o manguezal, e com outros ambientes da cidade, é levada para o desfile do *Petinhos do Mangue*. Para dialogar com esse movimento da *lama-no-corpo*, toma-se por base a discussão de Toniol e Steil sobre deslocamento, como uma forma do ser conhecer o mundo:

[...] Trata-se, antes disso, de conceber o ato do deslocamento como fundamental para a experiência, interpretação e conhecimento do mundo. Isto é, movimento, aqui, não é um acessório para o conhecimento já incorporado sobre o mundo, mas é ele mesmo o modo conhecê-lo.

E, nesse sentido, se o corpo é fundamento da cultura, caminhar – ou pensar em movimento –, é fundamento para ser o corpo.

[...] O movimento não é uma ação utilitária cuja maior importância está em sair de um ponto e chegar a outro, mas é no próprio deslocamento que o conhecimento é cultivado, forjado junto com a própria paisagem em que se move. Nessa perspectiva, em que a situação do *sujeito-no-mundo* é central para compreender aquilo que ele conhece, a distinção entre um especialista e neófito se dá menos pelo conteúdo das informações que cada um deles tem em mente e mais pela maior sensibilidade fenomênica a elementos de seu entorno. (TONIOL; STEIL, 2016, p. 150-151)

Dentro dessa perspectiva, o movimento do *Pretinhos do Mangue* proporciona nos que participam, ou não, do bloco, uma forma de conhecer a vida em Curuçá, isto é, possibilita conhecer parte dos ambientes da cidade e refletir sobre “*preservação da natureza*” durante o desfile. Contudo, tal compreensão só é possível caso o *sujeito-no-mundo* tenha sensibilidade ao fenômeno que ocorre no manguezal e, principalmente, no movimento dos *brincantes*. Esse deslocamento dos *Pretinhos do Mangue* colabora, então, para educar a atenção dos que participam daquela forma de engajamento no mangue.

Dessa maneira, é possível tomar a sugestão de Ingold (2015), quando o autor demonstra que o movimento pode ser entendido como uma forma de peregrinar. Logo, “peregrinar para descrever a experiência corporificada deste movimento [...] ao longo de um caminho, cada habitante deixa uma trilha. Onde habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se à do outro.”. Com isso, as trilhas de conhecimento sobre o ambiente da cidade é forjada no movimento dos *Pretinhos do Mangue*, uma vez que a experiência de estar no rio, manguezal e mar, é comunicada não pelas representações que os *brincantes*-curuçães produzem desses ambientes. Mas, através do entrelaçamento de suas experiências corporificadas com os não humanos que habitam os diversos ambientes de Curuçá.

Nesse contexto, as alegorias (*Caranguejo*, *Guará* e *Ostra*) são linhas que desenham parte da vida dos curuçães, pois os diversos não humanos com que se inter-relacionam no ambiente, como, o caranguejo, o guará e a ostra, são incorporados no movimento do bloco. Ademais, percebe-se que existem *brincantes*-curuçães que levam outras linhas de experiência do *salgado* paraense para o desfile, contudo, eles não estão ligados a organização do *Pretinhos do Mangue*. Isso significa que os próprios *brincantes*-curuçães engajados nessa inter-relação com o manguezal, acionam a sua própria trajetória de vida e criam traços a mais para complementar o “*abadá ecológico*”.

3.2.3 - A experiência “ecológica” e o ideal de “preservação da natureza”.

Ao empreender uma discussão sobre o movimento da *lama-no-corpo*, a investigação direcionou a atenção ao estudo de Marcel Mauss (1974). O autor demonstra a importância de se analisar o corpo, já que é “o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é seu corpo” (MAUSS, 1974, p. 407). Em sua obra, destaca várias técnicas que são desenvolvidas pelas sociedades, entende que por mais que as técnicas corporais se assemelhem, o desempenho da técnica vai se diferenciar entre os grupos sociais. Mauss (1974) ressalta, assim, as características das “Técnicas da Atividade, do movimento”, como, a corrida, a dança, o salto, a escalada, a descida, o nado e os movimentos de força, exemplificando este último por meio da marcha do exército:

Movimentos do corpo inteiro [são]: rastejar, pisar, andar. A marcha: habitus do corpo em pé ao andar, respiração, ritmo da marcha, balanceio dos punhos, dos cotovelos, progressão do tronco adiante do corpo ou por avanço alternado dos dois lados do corpo (estamos habituados a avançar com o corpo todo de uma só vez). Pés para fora, pés para dentro. Extensão da perna. Zombam do ‘passo de ganso’. É o meio de o exército alemão obter o máximo de extensão da perna, dado que a maioria dos homens do norte, de pernas compridas, gostam de dar o passo mais longo possível. Na falta desses exercícios, um grande número de nós, na França, ficamos cambaios, em maior ou menor grau, do joelho. (p. 416).

Na descrição da marcha do exército alemão, o autor apresenta uma técnica realizada durante o movimento do corpo. Mauss (1974) marca a diferença dessa técnica, quando a compara a marcha do exército francês, pois caso este último siga a marcha do exército alemão, resultará em problemas, como, ficar “cambaios, em maior ou menor grau, do joelho.” (p. 416). Embora o autor trate as técnicas como fruto de representações construídas pelos indivíduos, cabe ressaltar que demonstra a importância do movimento do corpo. Nesse sentido, participar do movimento do *Pretinhos do Mangue*, não pode ser resumido ao uso das mãos para pegar a argila e passá-la no corpo, há experiências diversas na ocasião em que o corpo se engaja no manguezal. Assim, manter certo cuidado ao caminhar no mangue, é a primeira atenção que a pessoa deve considerar para se transformar em um *brincante* do *Pretinhos do Mangue*. Isto é, o fato do solo ser úmido oferece pouca estabilidade para caminhar e, por isso, pode gerar desequilíbrio nos *brincantes* caso decidam andar no mangue. Isso remete a outra sugestão de Mauss (1974) em relação a adaptação do corpo a certas necessidades, assim, destaca que:

[...] a educação fundamental das técnicas que vimos consiste em fazer adaptar o corpo a seu uso. [...] Creio que essa noção de educação das raças que se selecionam em vista de um rendimento determinado é um dos momentos fundamentais da própria história: educação da visão, educação da marcha – subir, descer, correr. [...] permite, a seguir, uma resposta coordenada de movimentos coordenados, que partem na direção do alvo escolhido. Essa resistência à perturbação invasora é fundamental na vida social e mental. Ela separa entre si, ela classifica mesmo as sociedades ditas primitivas: conforme as reações são mais ou menos brutais, irrefletidas, inconsciente, ou, ao contrário, isolados, precisas, comandadas por uma consciência clara. (p. 421).

Mauss (1974) enuncia que para saber uma técnica é necessário “adaptar o corpo a seu uso”. Ou seja, o corpo entendido como um instrumento a ser usado deve passar por aprendizado, de modo que ao educar o corpo, o indivíduo vai adaptá-lo a técnica. No entanto, como já foi apresentado, a perspectiva que orienta a investigação dialoga com o posicionamento de Thomas Csodas, para o qual o corpo é apresentado como um ser-no-mundo, “como um sujeito que é ‘necessário para ser’.” (CSORDAS, 2008, p. 367). Desse ponto de vista, o ser experimenta o ambiente a medida que traça linhas de fusão, neste caso, entre corpo e *lama*, não de forma dual, mas como um ser, que a partir dessa fusão, é o ambiente. Nesse sentido, o discurso do presidente do bloco, pode clarificar de certa forma essa fusão que atravessa a vida dos curuçaenses que se inter-relacionam com o manguezal:

Pra te falar com toda a clareza, eu nem sei quem deu esse nome; era neguinho do mangue, era bloco lama, bloco do caranguejo, e alguém falou Pretinhos do Mangue, acho que devido ser o barro pretinho, né, mas nada contra a cor preta, entendeu, ou, então, a favor, não existe isso, é por causa da lama mesmo porque é preta, alguns tijuco é meio cinzento, e tem alguns tijuco que é meio azulado assim, quase um azul marinho, que é o terê-terê, e tem o tijuco meio cinza; aí alguém falou os Pretinhos do Mangue, eu gostei, aí botamos Os Pretinhos do Mangue, aí tiramos o ‘Os’, e agora é Pretinhos do Mangue, entendeu; mas assim nada haver com a questão racial [...] acho que é a questão do mangue mesmo, de passar a lama, é de passar o abadá, como eles falam, né, que também não fui eu que falei, o ‘abadá ecologicamente correto’; você passa aquela lama no corpo, tira do barro, tira do mangue, né, e depois devolve pro mangue, entendeu, então é uma forma cultural mesmo, até mesmo eu fico me perguntando, né, uma coisa tão simples, né, pra gente [...] então, eu vive no mangue, comendo caranguejo, comendo mexilhão, camarão, sarnabi, o turú, então, eu acho que quando o cara passa a lama tá simbolizando ali que ele é o Pretinhos do Mangue, é o abadá do Pretinhos do Mangue, como falei uma vez, eu tentei colocar o outro abadá de uso, começou a descaracterizar, então, o nosso abadá é o barro!; então vem as pessoas de fora e gostam e amam, entendeu [...]
o mangue, o caranguejo, tu quer dizer a lama, né? é o caranguejo, que é o nosso símbolo maior, que é nosso mascote, é onde ele vive, o caranguejo, que é o mangue, a lama do mangue [...] (Cafá, março 2019).

A experiência de Cafá no manguezal, semelhante em certa medida a infância de curuçaenses que se engajam nesse ambiente, remete a relação que os *brincantes* estabelecem com a *lama*, no momento em que experimentam o manguezal via corpo-no-tijuco. E com a

lama-no-corpo, os *Pretinhos do Mangue* caminham pelas ruas até o rio que corta a cidade, ocasião em que os *brincantes* entram no rio para devolver a *lama* “*pro mangue*”. Essas inter-relações no ambiente são consideradas como linhas da malha que delineiam a vida “ao longo” do caminho até o rio (INGOLD, 2015, p. 118). Entretanto, isso não pode ser visto como linhas que chegaram ao ponto final, pelo contrário, surgem como “linhas de crescimento” que possibilitam outros percursos analíticos porque o conhecimento é aberto (INGOLD, 2015, p. 121). Para o entendimento dessa colocação, pode-se recorrer ao que Ingold (2015) postula sobre os fios de continuidade da história com a vida:

[...] o significado da ‘relação’ tem que ser entendido literalmente, não como uma conexão entre entidades predeterminadas, mas como o retraçar de um caminho através do terreno da experiência vivida. Trilhando o caminho de um lugar a outro na companhia de outros mais experientes do que eles, e ouvindo suas histórias, os novatos aprendem a conectar os eventos e experiências das suas próprias vidas às vidas dos antecessores, tomando recursivamente os fios dessas vidas passadas no processo de fiar a sua. Mas, ao contrário, do crochê ou do tricô, o fio que está sendo fiado agora e o fio tomado do passado são ambos o mesmo fio. Não há nenhum ponto em que a história termine e a vida comece. As histórias não devem terminar pela mesma razão que a vida também não deveria. E na história, como na vida, é no movimento de lugar a lugar – ou de tópico a tópico – que o conhecimento é integrado. (INGOLD, 2015, p. 236-237).

Dessa maneira, o momento em que o *brincante* do *Pretinhos do Mangue* experimenta o manguezal para caminhar no desfile, se engaja naquela experiência perceptiva do ambiente, no qual os *brincantes*-curuçaenses estão entrelaçados diariamente. Isso fica evidente por causa que os *brincantes* (turistas e curuçaenses) acompanham as alegorias do bloco e, também, refere-se ao fato de estarem com a argila no corpo. Assim, é necessário trazer essas alegorias para acionar, conforme diz Baixinho, a experiência perceptiva da “*parte do salgado, é essa parte que a gente tenta fazer a preservação, o mar, o rio, tudo, a parte da água salgada, da maré*”. Isso porque “*a gente não pode pegar a pessoa e levar lá na maré pra ver, quando a maré seca, pra ver como é que fica*”, cheio de lixo. Essa relação com o ambiente leva os *brincantes*-curuçaenses a produção do ideal de *preservação da natureza* durante a caminhada, em que traçam para alcançar a “*conscientização ambiental*”. Isso certamente resulta da experiência do bloco porque em seu movimento são entrelaçadas várias vidas (humano e não humano) que, por sua vez, estimula a educação da percepção dos *brincantes*-curuçaenses e dos turistas. Motivada pela inter-relação do corpo com o caranguejo, a *lama*, o manguezal, o *turú*, o guará, o peixe, a *Mãe Grande*, enfim, a vida que habita o ambiente de Curuçá. Nesse sentido, pode-se associar esse emaranhado de linhas com o que Heloisa Bruhns (1997) argumenta a respeito da correspondência do corpo com o ambiente, onde:

“[o] aprendizado da experimentação, em que está presente certa sensibilização, revela um modo de conhecer especial, ou seja, o conhecimento decodificado via informações do corpo. [...] talvez possamos aprender sobre o mundo onde estamos situados e sobre nós, habitantes do mesmo [...]” (1997, p. 45).

A partir dessa posição, a autora mostra a fusão entre corpo e ambiente como um caminho que possibilita a produção de conhecimento, o qual é conduzido pela experimentação do ambiente através do corpo. No caso desta investigação, o aprender se assenta no fato dos *brincantes*-curuçaenses caminharem com o *tijuco*-no-corpo e a cada relação estabelecida com as alegorias que levam a experiência do *salgado*, e que são apresentadas durante a caminhada, certamente novas percepções do ambiente estão em formação.

Desse modo, a caminhada dos *Pretinhos do Mangue* pelas ruas da cidade, somada também as outras formas de habitar o ambiente, cria condições para tornar esse momento importante para parte dos curuçaenses. Isto é, um movimento que ao produzir uma experiência “*ecológica*” e almejar a ideia de “*preservação da natureza*”, remete os *brincantes*-curuçaenses em direção a uma reflexão sobre a vida no ambiente. Isso significa dizer que essa experiência e o ideal se fundamentam em suas próprias trajetórias de vida no rio, mar e manguezal, pois o fato de se engajarem nesses ambientes potencializa ainda mais a atenção ao que de fato deve ser preservado. Assim, eles mostram por meio de suas experiências que estão atentos a continuidade que a vida tem no ambiente e, com isso, passam a elaborar as suas formas de perceber o “*salgado*” paraense, no desfile do bloco. Então, acredita-se que essa reflexão dos *brincantes*-curuçaenses sobre o ambiente, possa ser relacionada com a peregrinação sugerida por Steil (2009). Embora o que esteja em jogo nesse movimento é menos a dimensão espacial, já que as interpretações clássicas sobre peregrinação assumiam a ideia de longos percursos (STEIL, 2009). Logo, a peregrinação aproxima-se mais da reflexão que os *brincantes*-curuçaenses produzem por causa do movimento da *lama*-no-corpo. Steil (2009), baseado em Morinis (1992), destaca que:

[...] as peregrinações podem ser alegóricas, no sentido de um movimento interior, espiritual, em direção ao outro ou a si mesmo, num processo de transformação do self. Essa dimensão alegórica, não geográfica, levantada por Morinis, permite estender um pouco mais o conceito de peregrinação e pensá-la como um recurso reflexivo, independente das barreiras de tempo e espaço, de que indivíduos e grupos sociais lançam mão para refletir e elaborar sua experiência histórica e social. Ou seja, ao criar um espaço e um tempo ‘sagrados’, a peregrinação transforma o movimento ordinário em metamovimento, no sentido de um movimento reflexivo, mediante o qual o peregrino se apropria de seu lugar no mundo e o redefine. (STEIL, 2009, p. 87).

Essa ideia de transformação do sujeito, mediante o movimento reflexivo que realiza, pode ser relacionada com a transformação que o *brincante*-curuçaense precisa realizar no manguezal, para produzir a sua experiência “*ecológica*” e, assim, manifestar o ideal de “*preservação da natureza*”, no desfile de Carnaval. Nesse sentido, cabe lembrar primeiramente, que antes a *lama* do manguezal em contato com o corpo não potencializava discussões sobre natureza, mas configurava apenas uma diversão para os curuçaenses. Contudo, a “*brincadeira*” se torna em certa medida algo “*sério*” para os *brincantes*-curuçaenses porque o movimento que realizam pelas ruas, hoje, busca acionar a ideia de que a natureza deve ser preservada. E a ideia de preservação, como já foi dito, traz inúmeras experiências de corporeidade no ambiente. Nesse contexto, o manguezal tem se constituído para os *brincantes*-curuçaenses como um ambiente de sociabilidade, diversão e, sobretudo, surge como um ponto de partida para a reflexão sobre *natureza*.

Assim, a discussão de Tim Ingold sobre a relação do peregrinar com o conhecimento, ajuda a pensar essa reflexão produzida no movimento do *Pretinhos do Manguê*. Ingold (2015) demonstra que o conhecimento não é adquirido pela transmissão de uma geração a outra. Para o autor, o conhecimento é constituído por uma peregrinação, pois é “através do peregrinar, e não da transmissão, que o conhecimento é realizado.” (p. 238). O peregrino segue o seu caminho com o mundo e a sua trajetória histórica deve ser considerada como uma forma de conhecimento, já que apresenta a sua experiência criativa através da sua maneira de habitar o mundo. Com isso, fecha-se a linha de pensamento proposta por Ingold, citando parte dos seus escritos sobre a relação do movimento com o conhecimento:

Assim, o caminho da vida é um caminho a ser seguido, ao longo do qual se pode seguir em frente, em vez de chegar a um beco sem saída ou ser pego em uma recorrência infinita de ciclos. Na verdade, ‘prosseguir’ pode envolver uma boa medida de improvisação criativa. É seguindo este caminho – em seu movimento ao longo [de] um modo de vida – que as pessoas crescem em conhecimento. Talvez uma analogia possa ser estabelecida no mundo das plantas, com o crescimento de raízes e corredores que trilham atrás de suas pontas em avanço contínuo, enquanto estas procuram um caminho através do emaranhado de vegetação acima ou abaixo do solo.” (INGOLD, 2015, p. 239).

Assim, ao entender que a peregrinação produz uma forma de conhecimento, permite relacioná-la com o movimento do *Pretinhos do Manguê*, pois o bloco busca apresentar o ambiente com o qual os curuçaenses se inter-relacionam para as pessoas que não conhecem o modo de vida do *salgado*. E essa forma de conhecimento do bloco pode ser materializada por meio do movimento que as suas alegorias e os *brincantes* “*sujos*” de *lama*, realizam na rua 15 de Novembro.

3.2.4 - O movimento das alegorias e dos *brincantes*.

Desta maneira, no desfile do bloco, os *Pretinhos do Mangue* seguem uma “*carretinha*” (de som automotivo), Cafá está em cima dela, conduzindo a animação dos participantes do bloco.

Na caminhada até a rua oficial do desfile, a rua 7 de Setembro, as pessoas continuam a passar a argila no corpo. Alguns *brincantes* levam o *tijuco* em sacolas e, na caminhada, começam a jogá-lo em pessoas que não estão “*sujas*”, mas que seguem o bloco carnavalesco. Muitas pessoas saem das suas casas para prestigiar o movimento do bloco, elas sorriem da diversão e da sociabilidade dos participantes, principalmente da criatividade de alguns *brincantes*. Isso porque alguns *brincantes*, além de estar com o *tijuco-no-corpo*, levam outros materiais na caminhada, como por exemplo, um *brincante* leva um pedaço de tronco de manguezal no desfile. Ele levanta o tronco e o joga com força no chão, provocando um barulho que assusta quem não está atento a sua prática, logo depois, se senta em cima do tronco, em seguida se levanta, colocando o tronco no ombro, e continua a dançar no desfile, seguindo o seu trajeto junto aos carros alegóricos.

Inicialmente, pensei que o *brincante* levava um tronco qualquer, mas dois *brincantes*-curuçaenses, Zé e Saramandaia (Alailson), que me acompanhavam no desfile próximo do carro da *Barraca do Avoado*, informam que se trata de um tronco do manguezal. Agora, após a minha percepção ser educada naquele movimento, fico mais atento aquela situação, pois é perceptivo que no tronco há pequenos furos e neles existem pedaços de *turús*,⁵⁷ talvez aquele *brincante* tivesse cortado o tronco um pouco antes do desfile.

Assim, durante a caminhada, outro *brincante* utiliza a argila misturada a um pedaço de pano, para cobrir e modelar o seu rosto. Além disso, há *brincantes* que levam instrumentos que estão inseridos no cotidiano dos curuçaenses, como remo, uma vara com uma linha e um peixe amarrado na ponta linha, fazendo referência a atividade pesqueira; alguns colocam bastante argila na cabeça e, nesse material, põem folhas do manguezal, quando não, trazem o galho do mangue. Enfim, qualquer instrumento ou modo de ser do *salgado* paraense, torna-se não somente um acessório do *abadá* do *brincante*, mas surge como uma linha reflexiva sobre esse ambiente que os curuçaenses se engajam.

⁵⁷ Só foi possível saber que *turús* estavam naquele tronco por causa da minha experiência na casa do Baixinho. Na ocasião, Baixinho compra esse ser que habita os troncos do manguezal para que eu pudesse conhecê-lo, haja vista que eu só o conhecia a partir de imagens em livros e em algumas conversas com os moradores da cidade.

No desfile, há também um senhor que acompanha a *Barraca do Avoado*, trata-se do Seu Quepi, o *brincante*-curuçaense tem junto ao corpo vários caranguejos que são amarrados por um fio e, além disso, o *brincante* coloca caranguejos em cima da sua cabeça. E várias pessoas que não estão com o “*abadá ecológico*” se enfiam no movimento do bloco, com objetivo de fotografar o referido *brincante*, pois a sua condição de idoso e o fato de estar com caranguejos e argila junto ao corpo, chama muita atenção dos que estão apenas apreciando o desfile.

Café vem ao lado da sua alegoria, a *Barraca do Avoado*. A alegoria dispõe de instrumentos que fazem parte da atividade do pescador artesanal, na ocasião em que está no barracão da praia, como o pote, o copo, o sal, tucupi, pimenta, garrafa de café, garrafas de bebida alcóolica, panela, fogão de barro, o abano; além dos não humanos que habitam o mar e o manguezal, que já estão quase prontos para serem consumidos, como caranguejos cozidos, camarões, peixes assados e arraia assada. E durante o deslocamento, vem uma funcionária da prefeitura na frente da *Barraca do Avoado*, ditando o ritmo que deve se movimentar a alegoria. Esse controle estabelecido pela prefeitura leva Amaranta a afirmar, em outra ocasião, que o desfile não saiu exatamente como os organizadores do bloco queriam porque o desfile foi muito rápido, motivado pela organização dos carros alegóricos. Isso porque, geralmente, o *Caranguejo* deve vir na frente e, depois, é seguido das outras alegorias e do trio. Porém, no primeiro desfile, o *Caranguejo* vem por último e, no segundo desfile, os carros vêm na ordem proposta pelos organizadores do bloco.

No carro da *Ostra*, uma mulher vai “*representando a perola negra*” e, também, algumas crianças vão sentadas nesse carro, elas são colocadas na alegoria por seus responsáveis durante o desfile. Alguns *brincantes*-curuçaenses que empurram o carro também fazem a segurança da moça que está dentro da *Ostra*, cujo objetivo é evitar qualquer forma de assédio no cortejo. Na parte do tablado de madeira do carro tem argila e folhas do manguezal, as quais não chegam a cobrir totalmente esse espaço e, junto a esses materiais, vão as *garças* e os *guarás*. Desse modo, os organizadores do bloco buscam fazer referência com essas alegorias ao engajamento que parte dos curuçaenses realizam no manguezal.

Além disso, observa-se que durante o desfile vai uma alegoria caracterizada como um barco a vela, contudo, os *brincantes*-curuçaenses que a levam não fazem parte da organização do *Pretinhos do Mangue*. Trata-se de *brincantes*-curuçaenses que já sabem que o bloco leva a experiência do *salgado* paraense para a rua e, assim, acionam também essas experiências e as incorporam na peregrinação dos *Pretinhos do Mangue*. Os três *brincantes* usam chapéus de palha, blusa de abotoar e calça, e na embarcação carregam um panela com

garrafas. Um desses *brincantes* segura uma rede, onde leva várias latas secas, logo depois, a joga para fora do barco e, em seguida, puxa a rede. Ao realizar essa prática, os *brincantes* querem dizer que nessa atividade pesqueira não se consegue mais pegar peixe, pois pegam apenas o lixo que está presente no ambiente aquático.

O *Caranguejo* é o último carro do desfile. A alegoria segue a peregrinação dos *Pretinhos do Mangue*, rodopia e solta espuma, percebe-se que o objetivo dos organizadores é deixá-la o mais próximo das características do caranguejo. No tablado dessa alegoria também há folhas e argila do manguezal, nesse espaço vão duas crianças, e uma delas é a filha do presidente do bloco; entre as duas crianças vai uma mulher, dançando ao som da música do *Pretinhos do Mangue*. Algumas pessoas durante o desfile pegam o restante do *tijuco* no balde, este que ainda está em cima do carro do *Caranguejo*. O carro também traz uma frase, segundo Cafá, buscando “*levar pro folião uma mensagem*” todos os anos no desfile do bloco, trata-se da placa que fica abaixo do *Caranguejo*, nela está escrito “Mexeu com uma, mexeu com todas #chegadeassédio”. Geralmente, destaca-se no desfile um assunto que está, de acordo com Cafá, “*em evidência na mídia*”. Essa mensagem é mais ressaltada no primeiro dia de desfile do que no segundo.

A caminhada dos *Pretinhos do Mangue* já está chegando ao ponto final, o sol parece acompanhar o movimento dos *brincantes* também, já que está se pondo, logo, percebe-se que as lâmpadas que são os olhos do *Caranguejo* dão certo destaque a alegoria. O *Caranguejo*, manuseado por Ednaldo, continua a fazer os movimentos como, mexer as patas para cima, para baixo e para os lados, bem como movimentos circulares, tanto para a esquerda quanto para a direita, além de ainda soltar espuma.

Ao chegar no local em que finaliza o desfile, os carros alegóricos param por alguns instantes em frente da Prefeitura Municipal de Curuçá, no entanto, o movimento não termina. Os organizadores têm a preocupação de levar as alegorias para o *barracão* do bloco. Para isso, Cafá conversa previamente com os *brincantes*-curuçenses que empurraram os carros, orientando-os para que deixem as alegorias no *barracão* e após realizarem essa tarefa, eles serão pagos.

Em relação ao movimento dos *Pretinhos do Mangue*, os *brincantes* continuam a caminhada até chegar no rio que corta a sede do município, pois para finalizar aquela peregrinação é necessário ir até a água, já que os *brincantes* vão “*tirar o tijuco do corpo*” e “*devolver pro mangue*”. Mas também os *brincantes* vão até os chuveiros instalados pela prefeitura, para tirar a argila do corpo. Contudo, a maioria dos *brincantes* finaliza a sua caminhada no porto, que fica próximo do PIT, onde descem pela escada para acessar o rio.

Eles também descem por outras partes da área para chegar ao rio e, assim, eles conseguem tirar o *tijuco* do corpo. Em relação ao fato de estar no rio, como foi dito, para alguns *brincantes-curuçaenses* com quem conversei, trata-se do momento em que a argila é devolvida para o manguezal, uma vez que a *lama* do corpo é levada pela água salgada do mar, que adentra e se mistura a água doce daquele ambiente.

3.3 - O “Carnaval de Curuçá 2019”: apontamentos sobre o desfile do *Pretinhos do Mangue*.

Figura 44: Entrada de Curuçá no período do Carnaval.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, março de 2019.

Sem dúvida, o domingo de Carnaval é o dia mais importante para os organizadores do bloco, pois é o dia do primeiro desfile do *Pretinhos do Mangue*. E, também, é o único dia em que a prefeitura fornece o trio para o bloco, tendo em vista que no segundo desfile (de 2018 e de 2019) o presidente saiu em uma *carretinha* e num pequeno trio. Contudo, pretende-se descrever a seguir apenas o desfile realizado no domingo de Carnaval.

Neste primeiro dia de desfile, no *barracão* do bloco, nota-se a movimentação dos organizadores, das pessoas que ajudam na ornamentação dos carros e dos *brincantes-curuçaenses* que vão empurrar o *Caranguejo* e a *Ostra*. Semelhante ao desfile de 2018, um balde com argila da *Mãe Grande* está novamente no local para quem quiser “*pegar o abadá de graça*”. Os carros estão prontos para o desfile, apenas o *Caranguejo* recebe os últimos ajustes, logo depois, essa alegoria é posicionada na entrada do *barracão*, a *Ostra* vem logo atrás, seguida pelo *Guará*.

Durante a organização bloco, um jornalista vai até o *barracão* para entrevistar Cafá. Após a entrevista, o presidente leva o jornalista até o seu carro para mostrar o assunto de destaque deste ano no desfile. Ao chegar no veículo, mostra ao jornalista um banner com a mensagem que busca “*passar pro brincante*” neste ano, o assunto é geralmente algo que está “*em evidência*”, nesse caso, trata-se do acidente que aconteceu em Brumadinho-MG.

No banner há duas imagens, na imagem de cima tem os *Pretinhos do Mangue* no manguezal. A outra imagem, é uma foto dos rejeitos da barragem que rompeu em Brumadinho, onde destruiu muitas vidas e provocou impactos antrópicos no ambiente da cidade e de municípios próximos.⁵⁸ As frases do banner feitas por Cafá, têm a preocupação em comparar as duas “*lamas*”. Assim, ao comparar essas duas realidades têm o intuito de criticar os responsáveis pelo desastre em Brumadinho, no sentido de dar destaque com a seguinte frase, “O Brasil que eu não quero: Corrupção, Crime e Descaso.”. A frase é acompanhada da imagem dos bombeiros em meio aos rejeitos químicos da Empresa VALE, ocasião em que os bombeiros buscavam resgatar sobreviventes naquela *lama* misturada aos destroços. Ademais, o banner busca também dar apoio aos sobreviventes e aos familiares que perderam parentes, como disse Cafá, naquele “*crime*”, a partir de uma linguagem da internet, “*#somostodosbrumadinho*”. Em contrapartida, a imagem dos *Pretinhos do Mangue* têm a seguinte frase, “O Brasil que eu quero: Cultura, Paz e Alegria”. Essa frase busca ressaltar a experiência de diversão, de sociabilidade e da ideia de “*preservação da natureza*”, ou seja, quer dizer que a *lama* do manguezal aciona um momento de “*alegria*” em contraponto ao “*crime*” que ocorreu em Brumadinho.

Depois que o jornalista termina a entrevista com Cafá, surge o momento de orientar os *brincantes*-curuçaenses que vão empurrar as alegorias, isto é, informar sobre como devem organizar os carros para o desfile. Baseado no desfile de 2018, Cafá orienta sobre como deve ser o ritmo do desfile, destacando que os funcionários da prefeitura “*vão querer que seja rápido*”. Contrário a essa posição da prefeitura, a orientação é que os carros sejam empurrados devagar, cujo objetivo é apresentar a experiência do “*salgado*” paraense para “*os que vêm de fora*”. O objetivo do presidente, também, é apresentar um “*desfile bonito*” para os que visitam a cidade, mostrando os carros alegóricos que estão ligados à experiência de vida dos curuçaenses. Mas, também, é um momento oportuno para falar da necessidade de preservar o ambiente e, assim, chamar a atenção para a “*conscientização*” ambiental.

⁵⁸ A empresa VALE é a responsável por essa tragédia.

Dessa maneira, antes das 15:00 horas, os carros alegóricos são empurrados para fora do *barracão* para seguir em direção ao Porto Pretinhos do Mangue. Enquanto isso, eu, Cafá e outros *brincantes*, passamos a *lama* do balde no corpo, antes de iniciar o movimento até o Porto. Ao estar com a *lama*-no-corpo, a caminhada segue até a rua 15 de novembro, pois Cafá resolve parar em algumas casas, onde há pessoas na frente apreciando a passagem dos *brincantes* em direção ao ponto de concentração do bloco. Nessa rua, o presidente, então, coloca o balde no chão, pega a argila e começa a passar a *lama* nessas pessoas que apenas observam a dinâmica. Cafá passa a argila nos braços, pernas e faz listras no rosto dessas pessoas. Embora inicialmente elas apresentem certa resistência em passar o *tijuco*, não chegam a correr, ficam a espera e acabam sorrindo da *brincadeira* e, logo depois, se envolvem na naquele movimento do bloco, algumas chegam até acompanhar os carros alegóricos depois daquela situação não planejada. Ademais, o movimento dos carros alegóricos pela rua atrai mais pessoas que ainda não estão com a argila no corpo.

Assim, a peregrinação continua e, em seguida, passamos a ouvir algumas batidas musicais. As batidas são da banda de fanfarra Lauro Sodré que acompanha um grupo de pessoas que vêm em direção ao Porto. Ao vê-los, Cafá resolve parar novamente a caminhada, em frente do restaurante Delícias Mangue. Entre as pessoas, está Adal e o seu irmão, eles trazem a “*câmera*” e o “*microfone*” da “*Rede Mangue de Turuvisão*”. Adal traz a *câmera* e seu irmão leva o *microfone*. Esses instrumentos são produções alegóricas feitas por Adal para complementar o *abadá ecológico*, no desfile do bloco.

Após o grupo chegar no Delícias Mangue, os irmãos entram no restaurante e vão entrevistar algumas pessoas que almoçam. As pessoas sorriem bastante daquela situação inusitada, já que respondem as várias perguntas feitas pelos dois *brincantes*-curuçaenses. Isso porque os dois realizam a mesma prática dos jornalistas no Carnaval, provocando, assim, muitos risos nas pessoas.

Embora a “*Rede Mangue de Turuvisão*” traga inicialmente um sentido relacionado as emissoras televisivas. Adal descarta que a criação da “*fantasia*” foi influenciada primeiramente pelas emissoras, indica que o horizonte de inspiração está relacionado ao movimento dos *Pretinhos do Mangue* em desfiles anteriores. Geralmente, esses *brincantes*-curuçaenses saíam com a *lama* e mais alguns adereços ligados aos personagens de filmes, desenhos animados, enfim, de acordo com Adal, tudo depende da criatividade do *brincante* do bloco. Em entrevista com o poeta, ele descreve a sua experiência no bloco:

Então, o Pretinhos do Mangue é um Carnaval de alegorias, mas não tem nada organizado, olha, é... ala de não sei o que, ala de ...; não tem, mas aparece tantas figuras no Pretinhos do Mangue, que depende da tua criatividade, foi aí que embarcou a questão da Rede Mangue de Turuvisão, né, que era um negócio que entrou assim, eu vi o Predador!, eu vi Predador, eu vi o Batman, a Liga da Justiça, eu vi, sabe, é... um senhor vestido de caranguejo, então, é a tua fantasia; tu chega não pede licença para ninguém, não tem nada planejado nada, é o povo, porque o Carnaval é feito para o povo, então, o povo chega ali assim, vê a ideia, ele cria a ideia e sai, a gente não tem proibição, não tem nada, o Pretinhos do Mangue é a porta aberta, Curuçá é uma porta aberta; chega ali assim, a ideia qual é, é lama todinha, então tu tem a ideia e sai [...]eu peguei uma caixinha de papelão e botei na cabeça, e depois eu fui modernizando ao longo do tempo, hoje eu digo que ela é 'hi-tech' [...] interessante que eles [imprensa] já esperam a gente chegar assim, aí eles tão entrevistando, aí a gente entra pelo meio, faz uma confusão [...] (Adal, março de 2019)

Assim, Adal, inspirado nos personagens que saíam no bloco, resolve elaborar a sua “*fantasia*” também, juntando a *lama* com um adereço a mais para sair no Carnaval. Trata-se da sua *fantasia* denominada “*Rede Mangue de Turuvisão*”, a qual faz referência ao “*turú*”, ser que habita os troncos do manguezal. Contudo, como é possível visualizar, o nome da *fantasia* busca mesclar as palavras *turú* e televisão, logo, relacionando-se, em um segundo momento, com a atividade dos jornalistas. Essa relação se justifica porque os dois *brincantes-curuçães*, durante o desfile, realizam a mesma prática dos jornalistas, isto é, buscam entrevistar as pessoas que estão ou não com o *barro* no corpo, no Carnaval de Curuçá. Nessa narrativa, observa-se também que a imprensa espera os *brincantes* da “*Rede Mangue de Turuvisão*” para entrevistá-los.

Algumas pessoas que caminham em direção ao Porto param, pegam a *lama* do balde, levado por Cafá, e a passam no corpo, e depois, continuam a caminhada. O grupo é bem variado, são adultos, jovens, crianças e idosos, todos passam a argila no próprio corpo e nas pessoas que estão sem a argila. Um funcionário da secretária de turismo bate fotos daquele momento, mas quando alguns tentam passar o *tijuco* nele, ele prefere não participar daquela relação com a argila.

Depois disso, continuamos o deslocamento até o Porto, onde na entrada há um pequeno palco. Nele tem um grupo de carimbó e alguns *brincantes* dançam ao som das batidas desse grupo. Ao caminhar até o manguezal, nota-se que a *Barraca do Avoado* e o *Guará* se fazem presentes no Porto, chamando muita atenção das pessoas, já que elas não param de fotografar as alegorias. No manguezal, as pessoas entram para pegar o *abadá ecológico* e saem como *Pretinhos do Mangue*. Nessa dinâmica, é notável a “*brincadeira*” que as pessoas realizam no ambiente, como disse certa vez Cafá, “*parecem crianças brincando*

com o barro". E, de fato, é essa a impressão que se tem quando se participa do engajamento dos *brincantes* no manguezal.

No Porto, as pessoas descem e ficam na beira do mangue para passar a argila, já outros entram cada vez mais no ambiente para se passar o *tijuco*. Alguns *brincantes* entram no mangal e começam a se empurrar, pois sempre há uma pessoa do grupo de amigos ou de amigas que não quer se "*melar*". Mas, quando acontece isso, o grupo sempre joga a argila em direção a pessoa que resiste a se passar a *lama*. Nessa situação, o *brincante*, também, pode ser empurrado para perder o equilíbrio e cair na argila do mangue. Além disso, as pessoas que passam o *tijuco* aproveitam também para se fotografar no ambiente.

Nota-se, por vezes, que os *brincantes* deitam na *lama* e rolam nela para produzir o seu *abadá ecológico*. Nessa experiência, observa-se que um *brincante* deita na argila e, depois, os amigos pegam a *lama* e o cobrem, deixando apenas o seu rosto sem a *lama* do manguezal. Em outra situação, duas moças empurram uma amiga que aparentemente não quer se "*sujar*" muito, em seguida, as amigas a seguram com o objetivo de que perca o equilíbrio, depois de alguns passos, todas caem no mangal. Após essa situação, todas sorriem bastante daquela "*brincadeira*" e, depois, uma ajuda a outra a se levantar por causa da dificuldade de se movimentar no manguezal. Outros *brincantes* levam a *lama* em sacolas e outros a colocam na blusa, cujo objetivo é colocá-la novamente no corpo durante o movimento do bloco, ou para passar em alguém conhecido que caminha junto as alegorias, no desfile.

Na subida do manguezal até o palco, as pessoas ainda fotografam a *Barraca do Avoado* e o *Guará*. Ainda no trajeto, percebe-se que há a venda de bebidas (água, cerveja e refrigerante), churrasco, venda de bombons e algodão doce, no local.

Ao chegar no palco, onde está Café, funcionários da prefeitura, o grupo de carimbó e o deputado estadual Jaques,⁵⁹ o presidente do bloco me chama para que eu entregasse os papéis que tratam da "*mensagem*" do bloco e, também, o banner em que apresenta o "*crime*" que aconteceu em Brumadinho-MG. Logo depois, um balde com *lama* é colocado em cima do palco, e as pessoas continuam a pegar o restante da argila que ainda tem nele. E os carros alegóricos começam a se movimentar em direção à rua "*oficial*" do desfile, a rua 7 de setembro. O movimento dos carros inicia por causa do horário e, também, porque a chuva começa a cair. Por causa disso, algumas pessoas correm para tentar se abrigar, contudo, voltam em seguida para a "*curtição*".

⁵⁹ O deputado promete ao presidente que pretende tornar o bloco "*patrimônio imaterial*" pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN-PA).

No palco, Cafá inicia o discurso sobre a “*preservação da natureza*”, chamando a atenção para o “*crime*” que ocorreu em Brumadinho-MG, onde muitas famílias perderam entes queridos com o rompimento da barragem, chega até a se emocionar ao falar da dor que as famílias sentiram ao saber que perderam parentes e amigos por causa da irresponsabilidade da empresa. E, por isso, destaca a importância da “*preservação da natureza*”, e de ter atenção quanto as licenças ambientais fornecidas pelas instituições que cuidam dessa liberação. Nesse contexto, destaca que interesses pessoais não podem estar na frente de interesses do coletivo, caso ocorra, vai resultar no problema que aconteceu em Brumadinho.

Apesar de Cafá tratar da realidade de outra cidade, não deixa de estar atento a Curuçá, pois, em outra ocasião, o presidente menciona que o Porto do Espadarte caso seja construído poderá gerar problemas ambientais na cidade. Assim, é importante trazer nesta parte da narrativa etnográfica o seu discurso em relação a essa situação, antes de prosseguir com a descrição do desfile:

não tô generalizando todo o povo curuçaense, mas eu sou contra o Porto do Espadarte, não sei se tu já ouviu falar do Porto do Espadarte, que será um grande projeto aqui na Praia da Romana, na ponta da Romana, né, [...] eu sou contra, acho que a gente não precisa de um porto desse pra cá, porque vai aumentar a população, triplicar a população, vem todo o tipo, os nossos pescadores não vão ter espaço, entendeu, além de poluir o nosso mar, entendeu, nós temos o exemplo de Mariana, e agora de Brumadinho; isso é o que a mídia divulga; tivemos o caso aqui em Barcarena, né, o vazamento de resíduo, não foi? em Barcarena, e tem muitas barragens no Pará, que são irregular; aí nós perdemos em Mariana muitas famílias, foi uma cidade toda engolida, [...] depois com dois anos vêm Brumadinho, com a mesma situação, no mesmo estado; então, assim, a ganância do homem, né, tá a cima da vida do ser humano, não tem mais respeito pelo ser humano, respeito pela natureza, entendeu, e aqui em Curuçá se tiver o Porto do Espadarte, vai ser a mesma coisa, entendeu, não vai ter mais espaço pra ir na Praia da Romana, não vai ter aquele peixe fresquinho que gente come, aquele peixe bem fresquinho, camarão, mexilhão, entendeu; eu tô com 41 anos e tô vivendo hoje, eu te digo hoje, tomo banho na minha maré porque acho ela saudável [...] apesar dos esgotos da cidade da acesso ao mangue, porque o mangue é uma área de preservação ambiental mais prejudicada, que mais recebe lixo, porque todo o esgoto da cidade, se tiver no Brasil são poucas, a cidade que tem tratamento de esgoto, ela vai tudo pro mangue, entendeu; então, já tem esse esgoto aqui, aí vem mais ainda um porto desse aqui, acaba; então nós fizemos esse cartaz, que a nossa lama, que é o mangue, o tijuco, que é o Pretinhos do Mangue, ela traz alegria, cultura e paz, e a lama de Brumadinho não, ela traz a ganância, a corrupção que tá por traz disso, a liberação de licença ambientais, e também o crime, é um crime, aquilo não foi um desastre, desastre é um terremoto, entendeu, uma enchente quando cai muita chuva, entendeu, isso lá foi um crime, eles sabiam do risco que tinha a população; aí famílias perde filhos, perde móvel, perde tudo praticamente, e nada é feito, entendeu; mas por traz de tudo isso, como eu disse lá no meu discurso, só descobre as maracutais e as gambiarra quando acontece uma desgraça dessa, entendeu, quando morre muita gente, aí vão mexendo, vão mexendo, vão descobrindo porque aconteceu aquilo, tem a gambiarra, tem a corrupção por traz, é complicado, no Brasil é difícil, entendeu; então a gente colocou isso como um alerta, né, até mesmo para os curuçaenses [...] (Cafá, março de 2019).

Embora seja longo o discurso de Cafá, é necessário mostrá-lo nesta parte por causa que trata da sua percepção sobre os problemas ambientais, bem como os possíveis empreendimentos que poderão se instalar no Pará. De acordo com a narrativa do presidente, é necessário estar “*alerta*” aos problemas ambientais que aconteceram em outros estados, com a finalidade de ter atenção as possíveis construções faraônicas que podem destruir e alterar aceleradamente a vida dos curuçaenses. Além disso, Cafá reconhece que o esgoto é um problema que também está “*prejudicando*” o manguezal. Assim, após esse discurso do presidente, pode-se retomar a narrativa sobre o desfile dos *Pretinhos do Mangue*.

Desta maneira, no palco, Cafá puxa um papel com os nomes das pessoas que contribuíram para o desfile, desde os que organizaram aos que financiaram o bloco. E durante os agradecimentos surge o Seu Quepi com vários caranguejos junto ao corpo, fica evidente o quanto os *brincantes* se impressionam com essa prática. Isso porque o fato dele trazer muitos caranguejos causa certa perplexidade nos *brincantes* que estão somente com o “*abadá ecológico*”. Cafá, então, o chama e agradece a sua participação no bloco, destacando que esse *brincante* sai desde o início, quando o presidente passou a assumir o *Pretinhos do Mangue*. Tanto nessa situação quanto no discurso sobre “*preservação*”, os *brincantes* o aplaudem bastante.

Após o presidente terminar o seu discurso sobre a “*preservação*”, na rua 15 de novembro, a peregrinação inicia em meio a chuva que passa a tirar aos poucos a *lama* do corpo dos *brincantes*. Enquanto eu olhava a caminhada dos *Pretinhos do Mangue*, percebe-se, logo depois, que Cafá não está mais no palco. Então, o seu irmão (Edson) me chama e diz, “*o Cafá tá te chamando, ele tá lá no trio, tu não vai com ele?*”. Em seguida, vamos até o trio, mas como chove muito, coloco o *banner* por cima de mim para que, assim, não molhe os meus materiais (o celular e o caderno de campo) que levo na sacola.

Desse modo, os *brincantes* caminham para chegar até a rua Paes de Carvalho para acessar a rua “*oficial*” do desfile, logo depois, chegam a rua 7 de setembro. Nesse momento, alguns *brincantes* caminham também pela praça para chegar até a rua *oficial* do desfile. Já estamos próximo do trio, no percurso encontro *brincantes* da ala dos *Vermelhinhos*, porém, não são os *brincantes* que geralmente estão em frente da casa do Caetano, e nem mesmo as pessoas que organizam a ala se fazem presentes naquele momento. De qualquer forma, um deles ao me ver, tentando me cobrir por causa da chuva, pega a *tabatinga* de um balde e passa na minha cabeça, e diz, sorrindo da situação, “*agora sim!*”. Ao chegarmos no trio, entro no veículo, subo as escadas para acessar a parte de cima do trio. Na parte de cima do trio, observa-se que a chuva continua forte, mas os *brincantes* parecem gostar do modo como vai

iniciar o desfile. Por mais que a argila comece a sair do corpo, alguns *brincantes* que carregam a *lama* em sacolas, baldes e camisa, passam, novamente, o *barro* no corpo.

O desfile segue da forma como foi sugerido por Amaranta em uma conversa, quando se refere a organização dos carros alegóricos e do trio. Assim, o carro da *Ostra* é o primeiro carro a ser posicionado na organização para o desfile, seguido pelo *Caranguejo*, a *Barraca do Avoado*, o *Guará* e, por último, o trio. Assim, inicia o desfile do *Pretinhos do Mangue* ao som da música do bloco, “Deixa esse rio te levar”. Os *Pretinhos do Mangue* caminham, pulam e levantam os braços, principalmente, quando o cinegrafista, o fotógrafo ou o *drone*, controlado por funcionários da prefeitura, desloca a câmera em direção a caminhada desses *brincantes*.

Ao lado direito da rua do desfile, há barracas de venda de comidas, bebidas, brinquedos, entre outros produtos. As barracas se prolongam por toda a calçada da praça e, também, em determinada parte das calçadas da rua 7 de setembro. E pelo meio da caminhada, há vendedores com “*carrinhos*” em que levam o isopor com cerveja, água e refrigerante. Geralmente, os moradores dessa rua também vendem bebida e comida no Carnaval. Já outros, constroem mini-palcos no terreno da sua casa, para melhor apreciar o desfile dos blocos carnavalescos.

No desfile, o responsável pelo som do trio diminui o volume da música e Cafá inicia a sua fala sobre a “*preservação da natureza*”, e ressalta novamente o “*crime*” que ocorreu em Brumadinho-MG. E durante a sua fala as pessoas aplaudem bastante, no sentido de apoiar o que está sendo dito pelo presidente do bloco. Ao final do seu discurso, Cafá pede para abrir a faixa, que está com alguns conhecidos seus no meio da caminhada dos *Pretinhos do Mangue*. Na faixa de quinze metros há palavras que fazem referência a empresa VALE, indicando, de acordo com Cafá, a seguinte ideia: “*Isso não VALE # somostodosbrumadinho*”.

Ainda no desfile, após a chuva cessar, os *brincantes* de fora do Pará pedem para Cafá mandar abraços para os estados do qual pertencem. Algumas pessoas, por causa do volume do som, utilizam o celular e o apontam para que Cafá leia a mensagem que está em caixa alta, assim, o presidente consegue identificar para qual estado deve ser referenciada a saudação. Dessa maneira, foram destacados durante o desfile os seguintes estados: Amazonas, Piauí, Pernambuco, Minas Gerais, Paraná e Fortaleza. Além disso, o presidente utiliza o celular, colocando em uma rede social (*Facebook*), para fazer um vídeo “*ao vivo*” do desfile. Assim, as pessoas que fazem parte dessa rede social podem acompanhar o desfile naquele momento.

Com isso, após algumas horas de movimento dos *Pretinhos do Mangue*, chega-se ao local programado pela gestão municipal para encerrar o desfile, situado na frente da

prefeitura. Da mesma forma que o desfile de 2018, os *brincantes* continuam a caminhada para “*tirar a lama na maré*”, isto é, o momento de “*devolver a lama pro mangue*”.

3.4 - Uma descrição-visual sobre o desfile do *Pretinhos do Mangue*.

Nesta parte do trabalho, busca-se apresentar uma narrativa imagética sobre o desfile dos *Pretinhos do Mangue*, iniciando o percurso no *barracão* do bloco, passando pelo Porto Pretinhos do Mangue, pelas ruas que o bloco percorre e, por fim, a chegada até o rio, ambiente em que os *brincantes* “*devolvem a lama*” para o manguezal. Com essa descrição, busca-se dar consistência visual a experiência com a argila, enunciando a minha participação em quatro desfiles do bloco. Ademais, pretende-se estabelecer um diálogo com a narrativa escrita sobre o desfile (2018 e 2019), apresentada anteriormente. Ao propor esse diálogo, acredita-se na possibilidade de preencher alguma lacuna da narrativa escrita, bem como possibilitar a abertura de novas percepções em relação ao desfile dos *Pretinhos do Mangue*.

Para isso, apesar de não aprofundar a discussão, toma-se como ponto de partida o campo da Antropologia Visual, esta que propõe reflexões sobre a utilização de imagens. Nesse sentido, a preocupação que Nunes (1998) apresentou em sua investigação junto aos caranguejeiros de Vitória-ES, torna-se uma orientação fundamental no que confere a sistematização das imagens nesta parte da pesquisa. Isso porque há muitas imagens sobre o desfile e, assim, apoiado na maneira como Nunes (1998) organizou a sua narrativa imagética, adota-se a sua experiência para apresentar as imagens do desfile “sem nenhuma legenda – o percurso *descritivo-visual*” (NUNES, 1998, p. 171).

Além disso, as imagens do desfile são direcionadas, sobretudo, aos organizadores do bloco e aos *brincantes* que participaram desta pesquisa, de modo que eles possam visualizar a dinâmica da “*brincadeira no mangal*” que, por sua vez, promove a reflexão sobre a “*preservação da natureza*”.

Figura 45



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira

Figura 46



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 47



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 48



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 49



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 50



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 51



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 52



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 53



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 54



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 55



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 56



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 57



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 58



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 59



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 60



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 61



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 62



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 63



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 64



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 65



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 66



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 67



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 68



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 69



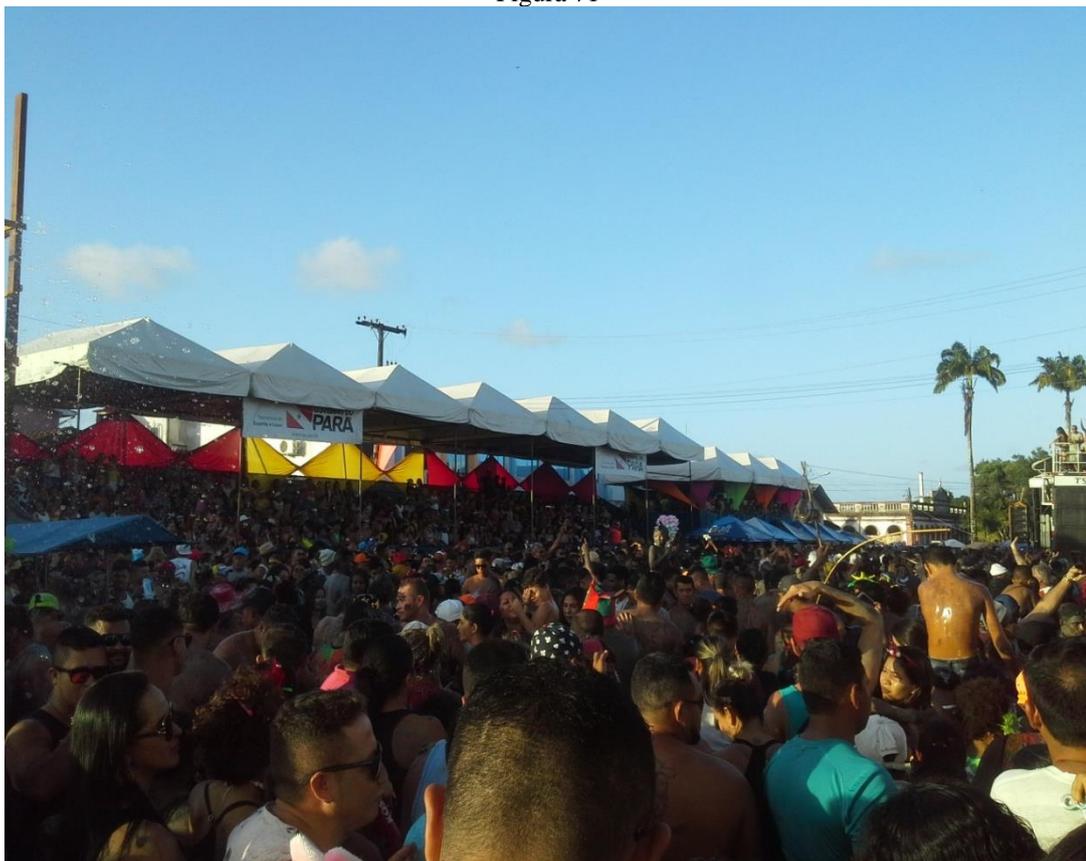
Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 70



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 71



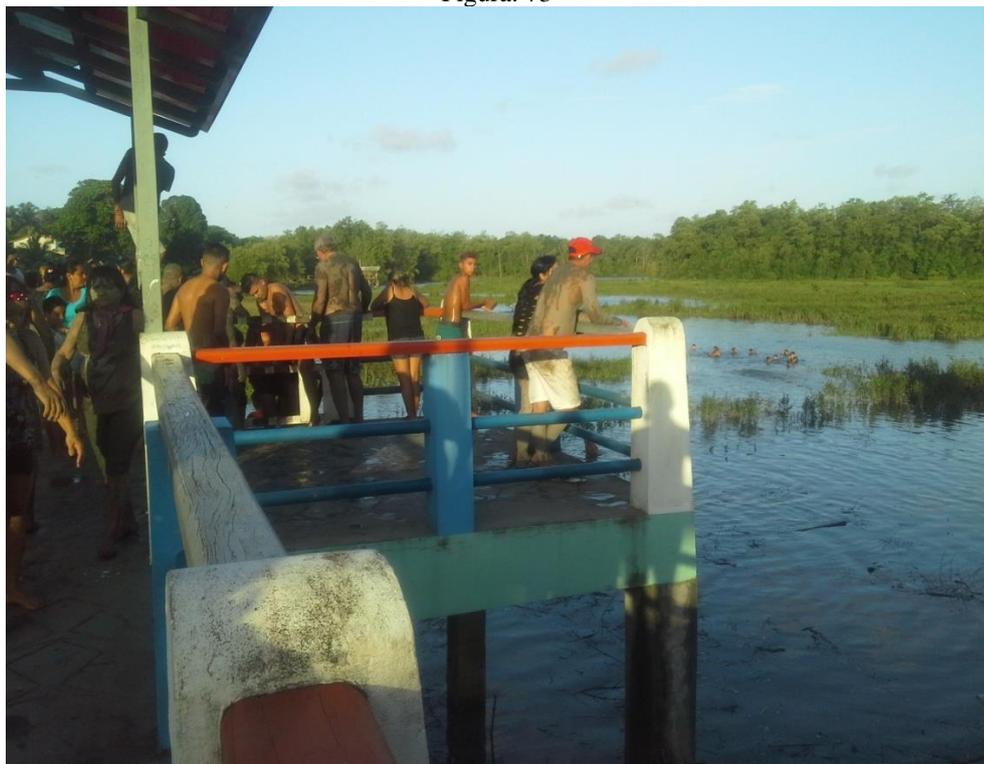
Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 72



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura: 73



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 74



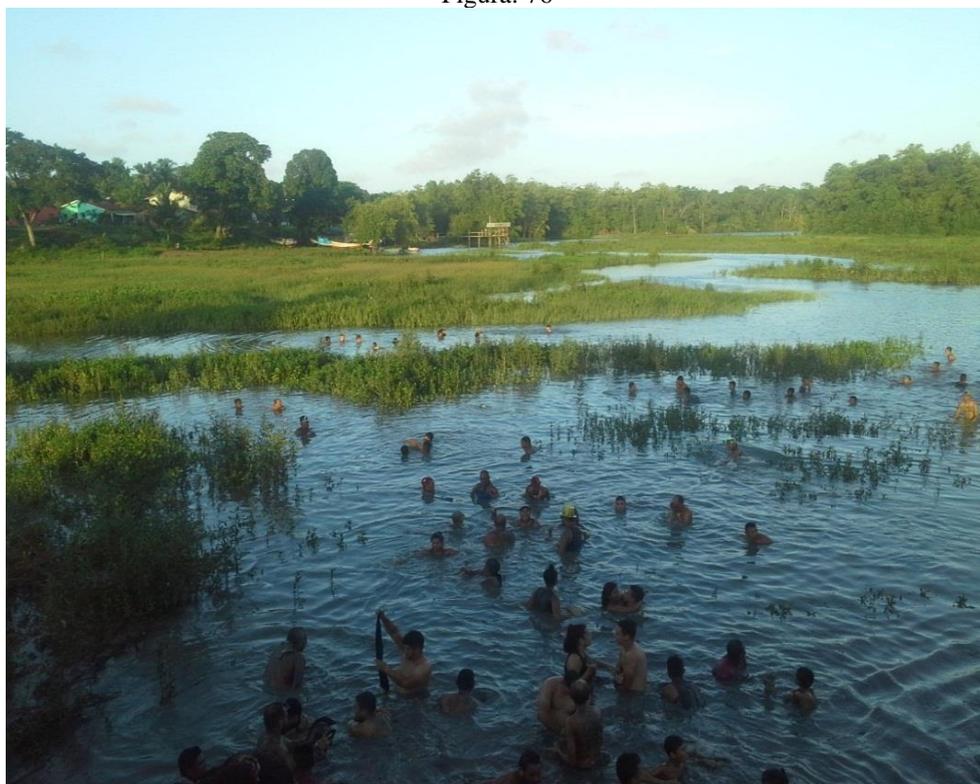
Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura 75



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

Figura: 76



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira.

4 - Conclusão

Figura 77: A experiência da região do *salgado* paraense em movimento.



Fonte: Marcus dos Reis Ferreira, fevereiro de 2018.

O interesse pela relação entre natureza e cultura conduziu a investigação a tratar da ideia de natureza dos *brincantes*-curuçaenses, os quais produzem esse ideal a partir das suas experiências-perceptivas no mundo (ARNOLD, 2000; CSORDAS, 2008). Nesse sentido, a narrativa etnográfica viabilizou a discussão sobre essas experiências, uma vez que apresentou o modo de habitar o ambiente dos curuçaenses, especificamente, no momento em que é realizado o movimento do bloco pelas ruas de Curuçá (SALDI; WAGNER, 2013; FABIAN, 2013; INGOLD, 2015).

Assim, discutir sobre a experiência dos *brincantes*-curuçaenses com o manguezal, permitiu educar a atenção com relação as práticas que são realizadas pelos curuçaenses no ambiente. E, por conseguinte, possibilitou descrever o modo de estar engajado com as experiências do *salgado* paraense, como pescar, *mariscar*, *pegar caranguejo* e *turú*, enfim, entre outras práticas que são desenvolvidas no mar, manguezal e rio. Isso não quer dizer que todos os curuçaenses realizam essas atividades, faço referência aos que desde a infância transitam nesses ambientes, seja por meio do trabalho ou do lazer. E que, dessa maneira, conhecem a vida que habita o lago, o manguezal, o mar e o rio da cidade.

Nesse sentido, conforme foi sugerido no primeiro capítulo, passar a *lama* no corpo durante o Carnaval conjugava uma temporalidade perceptiva de trabalho-lazer. Embora não se possa afirmar quando começou essa prática de usar a *lama-no-corpo*, pode-se dizer que coexistiram várias experiências dos curuçaenses com a *lama* do mangue, no evento. Entre essas experiências apresentadas, destaca-se a trajetória de Cafá, pois foi ele que criou condições, por meio do diálogo com os jornalistas, para que a *brincadeira* de estar com o *tijuco-no-corpo* pudesse ser conhecida fora da cidade. Assim, a ideia *ecológica* do bloco passou a ser cada vez mais difundida pelos jornalistas, já que eles passaram a frequentar o Carnaval do litoral paraense. E, com isso, eles produziram várias notícias sobre a experiência com o manguezal. Logo depois, tomando como base essas notícias que valorizavam essa experiência do bloco, os organizadores assimilaram e introduziram paulatinamente a ideia de *preservação da natureza*, no desfile. Contudo, essa ideia não foi influenciada somente pelas notícias dos jornais, mas também pelas discussões sobre “conservação” do território de Curuçá. Isso porque os ambientes do município foram incluídos na lista de áreas de uso sustentável do Governo Federal, no ano de 2002 (FURTADO; SILVEIRA; SANTANA, 2012).

Dessa maneira, no segundo capítulo, ao experimentar parte da vida dos curuçaenses durante a organização do *Pretinhos do Mangue* para o seu desfile, pode-se afirmar que o bloco tem a preocupação em levar a experiência do *salgado* paraense para as ruas de Curuçá. Uma experiência que é materializada através das suas alegorias: o *Caranguejo*, o *Guará* e a *Ostra*. E, para isso, os organizadores do bloco estabelecem, também, parceria com o bloco *Curral do Piça*, uma vez que a *Barraca do Avoado* e alguns integrantes do *Curral* participam do *Pretinhos do Mangue*. Por certo, é através dessas alegorias, que eles buscam fazer referência às experiências dos curuçaenses nos ambientes da cidade. Ao perceber essa dinâmica, e para não tratar indiretamente do ambiente que os curuçaenses estão engajados, o trabalho apresentou um ambiente muito relevante para a vida dos curuçaenses, já que denominam o *braço de rio* de *Mãe Grande*. Dentro desse contexto, nota-se que a sacralização do ambiente está ligada ao fato dos curuçaenses se engajarem diariamente com o manguezal, o mar e o rio e, por conta disso, eles estão atentos a continuidade que a *Mãe Grande* pode apresentar na organização das suas vidas (CSORDAS, 2008; INGOLD, 2015).

Deste modo, conforme foi apresentado no terceiro capítulo, a experiência que as pessoas estabelecem com a *lama* do manguezal, com o intuito de produzirem o corpo para, em seguida, se tornarem os *Pretinhos do Mangue*, é considerada pelos *brincantes* como uma experiência “*ecológica*”. E essa prática leva os *brincantes*-curuçaenses a compartilharem da

ideia de natureza que tem por prioridade a *preservação* (ARNOLD, 2000; PÁDUA, 2010). Desse ponto de vista, afirma-se que a experiência corporificada no manguezal aciona essa ideia, que pode ser identificada no movimento dos *Pretinhos do Mangue*, particularmente, quando eles estão engajados com o *tijuco* e a *tabatinga*. Somada a essa experiência da *lamanocorpo*, destaca-se que os carros alegóricos contribuem também para a produção desse ideal no desfile. Uma vez que essa experiência pode ser vista em uma frase presente no mascote do bloco: os “Nossos rios e o mangue, Nós sobrevivemos deles.”. Com essa ideia, acredita-se que os *brincantes*-curuçaenses buscam difundir a relevância que esses ambientes têm para a vida dos curuçaenses, no desfile de Carnaval.

Além disso, nota-se que surgem outras experiências do *salgado* paraense no desfile do *Pretinhos do Mangue*, pois os *brincantes*-curuçaenses se inspiram nas alegorias do bloco para a elaboração das suas *fantasias*. Porém, apesar de ser um momento de diversão por se tratar do Carnaval, as alegorias e as *fantasias* não são simples acessórios utilizados pelos *brincantes*-curuçaenses no desfile. Ao contrário, esses materiais buscam tratar da vida no ambiente, já que eles se tornam modos inquisitivos para conhecer o engajamento no *salgado*, durante o movimento do *Pretinhos do Mangue* (CSORDAS, 2008; INGOLD, 2015).

Sem dúvida, a mídia possibilitou ao bloco adquirir maior visibilidade em âmbito estadual e nacional e, assim, viabilizou a circulação da ideia *ecológica* e de *preservação da natureza* (CANCLINI, 1998). Cabe dizer, também, que os *brincantes*-curuçaenses não recebem passivamente os conteúdos produzidos pelos jornais, embora façam uso deles para tratar desses ideais, eles tomam como ponto de partida as suas próprias experiências com o ambiente, para falar sobre *natureza* e os motivos de sua *preservação* (CHARTIER, 1995). Assim, eles utilizam esse meio de comunicação apenas como uma via que potencializa a difusão do discurso sobre a *conscientização ambiental*. Em relação a música do bloco, nota-se que a letra busca comunicar o que os curuçaenses vivem e valorizam na cidade, ou seja, expressa a forma como eles estão engajados com o rio, o mar, a *Mãe Grande*, o lago, o manguezal, enfim, entre outros modos de habitar o *salgado* paraense (QUEIROZ, 2003; INGOLD, 2015).

Desta forma, também cabe ressaltar que embora o evento seja sazonal, é necessário ter atenção no seu planejamento, pois trata-se de um evento muito importante para parte dos curuçaenses, não somente por causa da ideia de *preservação*, mas porque é um momento em que eles apresentam a vida que habita a cidade. Outra questão diz respeito ao fluxo de turistas que têm visitado a cidade, com o objetivo de conhecer o bloco. Isso tem levado os curuçaenses a afirmar que o turismo tem contribuído significativamente para economia local.

Além disso, destaca-se que ao experimentar o movimento do bloco, a pesquisa permitiu a abertura para o desenvolvimento de investigações futuras, como enunciar os outros blocos carnavalescos que levam a experiência do *salgado* para o desfile de Carnaval. E também verificar os discursos que a mídia apresenta sobre natureza nas notícias, que tratam da experiência “*ecológica*” do *Pretinhos do Manguê*.

Com isso, afirma-se que a ideia de natureza produzida pelos *Pretinhos do Manguê* busca apresentar a vida que habita o *salgado* paraense. Isso fica nítido principalmente quando os *brincantes* (moradores locais e turistas) compartilham o manguezal para sair no desfile, bem como quando os *brincantes*-curuçaenses levam o engajamento com o mar, o manguezal, o rio e os seres que habitam esses ambientes, para a rua. Assim, ao tecer algumas linhas sobre o movimento dos *Pretinhos do Manguê* neste trabalho, espera-se que esses fios iniciais possam servir de base para investigações que se detenham na discussão sobre sociedade-natureza.

Referências

Fontes Orais:

Entrevistas

Adalberto (Adal)

Adenor (Delegado)

Ailton (Café)

Alcídio (Pica-pau)

Amaranta

Antonio (Seu Quepi)

Caetano

Claudiano (Seu Gico)

Edmilson (Cafá)

Edivaldo (Baixinho)

Ednaldo

José Carlos (Zé)

Junior

Conversas informais mencionadas na narrativa etnográfica.

Alailson (Saramandaia)

Carlito

Edson

Izildete

Pescador Artesanal

Raimundo

Rivaldo (Murajá)

Sarah

Tiziane

Fontes documentais:

Curuçá, Lei Nº. 1. 981, Prefeitura de Curuçá, 12 de fevereiro de 2010, S/P. (A cópia do documento foi cedida por Edmilson, o presidente do *Pretinhos do Manguê*).

Pará, Lei Nº. 7. 383, Diário Oficial, 16 de março de 2010, p. 5.

Bibliografias:

ALBERT, Bruce. “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. **Campos** 15 (1), p. 129-144, 2014.

_____, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. **Boletim UNB**. Série Antropologia, 1995.

ARNOLD, David. **La Natureza como problema histórico**: El médio, la cultura y la expansion de Europa. Mexico, DF: Fondo de Cultura Economica, 2000. Introduccion

ARRUDA, Gilmar. História de Rios: História Ambiental? Signos históricos, nº16, Julio diciembre, 2006, p.16-44, **Universidad Autónoma Metropolitana Universidad Iztapalapa**, Distrito Federal, México.

AVIZ, Adriana. **A Empresa Pesqueira de Icoaraci (PA) – Tempo e Disciplina**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFPA, 2003.

BATISTA, Iane Maria. **A Natureza nos Planos de desenvolvimento da Amazônia (1955-1985)**. 369 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará. Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, Pará, 2016.

_____, Iane Maria. **Participação, Organização Social e Desenvolvimento Sustentável no contexto da RESEX Marinha Mãe Grande Curuçá**. 199 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável. Belém, Pará, 2010.

BUNZL, Matti. Introdução para *O Tempo e o Outro*, de Johannes Fabian – Sínteses de uma antropologia crítica. In: FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: RJ, Editora Vozes, 2013.

BRUNI, José. A água e a vida. **Tempo Social**. Sociologia – USP, S.P. 5 (1-2): 1993.

BRUHNS, Heloisa Turini. O Corpo Visitando a Natureza: possibilidades de um diálogo crítico. In: SERRANO, Celia; BRUHNS, Heloisa Turini. (Orgs.) Viagens à Natureza: turismo, cultura e ambiente. Campinas, SP: Papirus, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paraleto, SP. Editora/UNESP, 2000.

CANCLINI, Nestor. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 1998.

CARVALHO, Isabel; STEIL, Carlos. A Sacralização da Natureza e a ‘Naturalização’ do Sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. **Ambiente e Sociedade**, v. XI, n. 2, p. 289-305, jul.-dez. 2008.

_____, Isabel; STEIL, Carlos. Epistemologias Ecológicas: delimitando um conceito. **Mana**. 20 (1), 163-183, 2014.

CHARTIER, Roger. Cultura Popular: revisando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, v. 8 n. 16, 1995.

CHIESA, Gustavo Ruiz. À Procura da Vida: pensando com Gregory Bateson e Tim Ingold a respeito de uma percepção sagrada do ambiente. **Revista de Antropologia**, v. 60,n. 2: p. 410-435, USP, 2017.

CLIFFORD, James. **A Experiência etnográfica**: Antropologia e literatura no século XX. RJ: Editora UFRJ, 2008.

COSTA, Tony. Carnaval e música carnavalesca em Belém do Pará: tradições e hibridismos. **ArtCultura**, v.18, p. 75-92, 2016.

COSTA, Alyne Castro. Antropoceno, a Irrupção Messiânica de Gaia na História Moderna. **Caderno Walter Benjamin**, Agosto de 2014.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

DAMATTA, Roberto. **O que faz brasil, Brasil?**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DESCOLA, Philippe. Ecologia e Cosmologia. In: PINTON, Florence; CASTRO, Edna. **Faces do Trópico Úmido**: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: Cejup: UFPA-NAEA, 1997.

_____, Philippe. **Outras Naturezas, Outras Culturas**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2007.

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: RJ, Editora Vozes, 2013.

FROEHLICH, José Marcos; BRAIDA, Celso. Antinomias pós-modernas sobre a natureza. In: **História, Ciências e Saúde**. RJ, v. 17, n. 3, jul. Set. 2010.

FURTADO, Lourdes Gonçalves; SILVEIRA, Isolda Maciel; SANTANA, Graça. **Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande – Curuçá, Pará, Brasil**: estudo etnoecológico e sociocultural. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2012.

_____, Lourdes Gonçalves. Problemas ambientais e pesca tradicional na qualidade de vida na Amazônia. In: Furtado, Lourdes Gonçalves. **Amazônia**: desenvolvimento, sóciodiversidade e qualidade de vida. Belém: UFPA. NUMA, 1997, Capítulo 6, p. 146-165.

_____, Lourdes Gonçalves. **Pescadores do Rio Amazonas**: um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área amazônica. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993.

_____, Lourdes Gonçalves. **Repertório documental para a memória da pesca amazônica**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2002.

_____, Lourdes Gonçalves Furtado. Como fazer uma antropologia para a comunidade e o desenvolvimento regional? **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Série Antropologia, vol. 16 (2), 2000.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá**. São Paulo: Editora Nacional, 1955.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora S.A., 2008.

GUATTARI, Félix. **As Três ecologias**. Campinas: Papirus, 1990.

HORKHEIMER, M.; Adorno, T. A Indústria cultural: o iluminismo como mistificação de massa. In: COSTA LIMA, L. (Org.) **Teoria da Cultura de Massa**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

INGOLD, Tim. **Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. (Coleção Antropologia).

_____, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

KERBER, Alessander. **Representações das Identidades Nacionais Argentina e Brasileira nas canções interpretadas por Carlos Gardel e Carmen Miranda (1917-1940)**. - 315 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, BR-RS, 2007.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LOUREIRO, Yasmin. **A Fuga da Mãe – Reflexões sobre a relação entre o imaginário e a preservação do meio ambiente na comunidade do Rio das Pedras – Curuçá/PA**. TCC, Ciências Sociais, UFPA, 2015.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné-Melanésia*. São Paulo: Editor Victor Civita, 1978.

MARTOS-NÚÑEZ, Eloy; MARTOS-GARCIA, Aitana. Memórias e Imaginários del agua: nuevascorrientes y perspectivas. **Aua y Territorio**, nº 5, p.121-132, Enero-Junio, 2015.

MAUSS, M. **As técnicas do corpo**. São Paulo: Cosac e Naify, 1974.

MELLO, Alex Fiúza. Movimentos sociais na pesca: breve balanço bibliográfico; novos desafios teóricos. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Série Antropologia, vol. 11 (1), p. 19-39, 1995.

MANESCHY, Cristina. Sócioeconomia: trabalhadores e trabalhadoras dos manguezais. In: FERNANDZ, Marcus. (Org.) *Os Manguezais da Costa Norte Brasileira*. Maranhão, Fundação Rio Bacanga, 2005. p. 135-164.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. Dossiê: **Amazônia: Sociedade e Natureza**. v. 17, n. 1, p. 33-61, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. SP: Martins Fontes, 2011.

NASCIMENTO, Ivete. Tempo da Natureza e Tempo do Relógio – Tradição e Mudança em uma comunidade pesqueira. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Série Antropologia, vol. 11 (1), p. 5-18, 1995.

NASCIMENTO, L.; RODRIGUES, C. Sociabilidades no Mercado de Peixe do Ver-o-Peso: das práticas cotidianas à festa de nossa senhora de Nazaré. **Revista de Pós-Graduação em Ciências Sociais**. V. 8, n.16, jul./dez., 2011.

NUNES, André. **Os Argonautas do Mangue: uma etnografia visual dos caranguejeiros do município de Vitória-ES**. Dissertação. UNICAMP, Programa de Pós-Graduação Multimeios, 1998.

OLIVEIRA, Marcus; COUTO, Márcio. No meio do caminho havia um mangue: impactos socioambientais da estrada Bragança-Ajuruteua, Pará. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, RJ, v. 25, n.2, abr.-jun., p. 497-514, 2018.

PÁDUA, José Augusto. As Bases Teóricas da História Ambiental. In: **Estudos Avançados**, vol. 24, n°. 68. São Paulo: USP, 2010.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, 20, n. 42, p. 377-391, jul./ dez. 2014.

PETIT, Pere. **Chão de Promessas: elites políticas e transformação no estado do Pará pós-1964**. Belém: Paka-Tatu, 2003.

QUEIROZ, Luis Ricardo Silva. Música e Cultura: a comunicação na performance musical do Congado de Montes Claros-MG. **UNIMONTES CIENTÍFICA**. Montes Claros, v. 5, n. 2, jul/dez. 2003.

SALDI, Leticia; WAGNER, Lucrecia. Aportes antropológicos a la Historia Ambiental em contextos y estudios latino-americanos. **Revista Latino-Americana de História**. Vol. 2, n°. 8 Outubro de 2013.(PPGH-UNISINOS.)

SILVA, Ana; et al. Turismo, cultura, patrimônio cultural e desenvolvimento em Curuçá (Pará, Brasil): uma relação possível?. **Amazônia Investiga**. Vol. 8 núm. 18. enero-febrero, 2019.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: o trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões Afro-brasileiras**. São Paulo: EDUSP, 2000.

STEIL, Carlos. Peregrinação e Turismo religioso: sujeitos, objetos e perspectivas. In: GRABURN, Nelson; [et. al]. Turismo e Antropologia: novas abordagens. Campinas, SP: Papirus, 2009.

SOUZA, Charles. A Gestão dos Recursos Naturais na Amazônia: a Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande Curuçá-PA. **Margens** (UFPA) v. 6, p. 251-270, 2013.

TONIOL, Rodrigo; STEIL, Carlos. **Nos rastros da natureza: a conversão da experiência rural em ecológica a partir de uma política de Estado**. Curitiba: APPRIS, 2016.

TONIOL, Rodrigo. **No rastro das caminhadas. Etnografia de uma política de turismo rural no Vale do Ivaí, Paraná.** 153 f. Dissertação. UFRGS - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, 2012.

VERGARA FILHO, Waldemar Londres; et al. Extrair e Transportar Caranguejo-Uçá nas RESEXs Marinhas Paraenses: os saberes locais em foco. **Revista Observatório de laEconomíaLatinoamericana**, abril de 2016.

VILLACORTA, Gisela Macambira. **“Rosa Azul”**: uma xamã na metrópole da Amazônia. 185 f. Tese. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFPA, Belém, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____, Eduardo. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana*. 2 (2), 115-144, 1996.

WALDMAN, Mauricio. **Meio Ambiente e Antropologia.** SP: SENAC, 2006.

WILLIAMS, Raymond. Ideias sobre a Natureza. In: **Cultura e Materialismo.** São Paulo: Editora UNESP, 2011. (Capítulo 3)

WORSTER, Donald. Los historiadores y la naturaliza. HALAC. Belo Horizonte, volumen IV, numero1, setiembre 2014-febrero 2015, p. 114-128.

_____, Donald. Transformações da Terra: para uma perspectiva Agroecológica na História. *Ambiente e Sociedade* – Campinas/SP: Vol. V, n° 2 – agos./dez 2002. Vol. VI. N° 1, jan/jul., 2003.