

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
NÚCLEO DE ESTUDOS AMAZÔNICOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DO
TRÓPICO ÚMIDO

BRENDA VICENTE TAKETA

**O novelo de Dalcídio. Mundo ribeirinho e subalternidades amazônicas no
romance Belém do Grão-Pará**

BELÉM
2019

BRENDA VICENTE TAKETA

**O novelo de Dalcídio. Mundo ribeirinho e subalternidades amazônicas no romance
Belém do Grão-Pará**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de doutorado em Desenvolvimento Socioambiental.

Área de concentração: Desenvolvimento regional e agrário
Orientador: Prof. DSc. Fabio Fonseca de Castro

BELÉM
2019

**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)**

V632n Vicente Taketa, Brenda

O novelo de Dalcídio. Mundo ribeirinho e subalternidades amazônicas no romance Belém do Grão-Pará. / Brenda Vicente Taketa. — 2019. 219 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Fabio Fonseca de Castro

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

1. Ribeirinhos amazônicos. 2. Economia cabocla. 3. subalternidades na Amazônia. 4. necropolítica. 5. literatura e história social. I. Título.

CDD 015.811

BRENDA VICENTE TAKETA

**O novelo de Dalcídio. Mundo ribeirinho e subalternidades amazônicas no romance
Belém do Grão-Pará**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de doutorado em Desenvolvimento Socioambiental.

Data de aprovação: 30/09/2019

Banca examinadora:

Prof. DSc. Fabio Fonseca de Castro
Orientador | PPGDSTU (UFPA)

Prof. DSc. Danilo Araújo Fernandes
Examinador interno | PPGDSTU (UFPA)

Prof. DSc. Rosa Acevedo-Marín
Examinadora interna | PPGDSTU (UFPA)

Prof. DSc. Fabiano de Souza Gontijo
Examinador externo | PPGA (UFPA)

Prof. DSc. Willi Bolle
Examinador externo | FFLCH (USP)

A todas as Libânias, meninas extraordinárias com a "rua nos olhos" e o mundo nos pés, a quem devemos energias, esforços e reconhecimento, a fim de reparar e restituir tantos séculos de violências e futuros negados;

Aos Alfredos, Antonios e Johnys, meninos vulneráveis nas necrópoles, a quem também devemos direitos plenos e condições de realização a altura de suas ilimitadas capacidades;

Às Cianas e as suas tantas famílias, cujas existências permanecem por toda a Amazônia, a reivindicar outras formas de nos relacionarmos e tantas vezes nos recebem com generosidade em seus maravilhosos universos;

À minha mãe Rosa e a toda rede de mulheres, ancestrais e presentes, que em matéria, energia e espírito ocupam em conjunto cada lugar tornado possível para qualquer uma de nós;

Aos meus avós, Antonio (*in memoriam*) e Roseliz, Takeshi (*in memoriam*) e Kono (*in memoriam*), pontes entre universos de tempos e lugares, que me contaram em suas próprias trajetórias de imigrantes sobre essas Amazônias muito mais plurais do que costumamos saber;

Ao Ionardo, com quem partilho a autoria de várias ideias, referências, compreensões aqui apresentadas.

Agradecimentos

Para os que estamos desconfortáveis nesse mundo por tantos motivos, resta construir redes de afeições que embalam e confortam. Por isso, peço desculpas por me estender nos agradecimentos, mas os julgo necessários.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), cujas bolsas de mestrado e doutorado tornaram possível esse processo de estudo, iniciado em 2010. Nem mesmo o ingresso no universo da pesquisa seria viável sem o subsídio do Estado, ainda aquém do necessário para tudo o que a formação e a subsistência nas caras capitais desse país exigem, mas fundamental para todos os que [pela graça dos bons guias espirituais desse universo] não nascemos filhos do atual presidente da república.

À minha mãe, Rosa Maria Vicente, que segue comigo em tudo de tantas formas, pela confiança, apoio constante, compreensão, diálogo honesto e energia amorosa. E também às minhas irmãs e sobrinha, Monica, Cíntia e Vithória, pelo carinho, proteção e solidariedades tácitas, assim como pelos estranhamentos que também nos tornam quem somos.

Ao meu orientador Fabio Castro, que de forma perspicaz, bem humorada e sensível apresentou tantas referências e caminhos para a compreensão do trabalho, da vida acadêmica, dos personagens históricos e de vários universos coexistentes, tanto no tempo quanto no espaço, em Belém. Agradeço enormemente pela paciência com os altos e baixos desse processo, pela profunda crença numa formação intelectual universalista e atenta aos aspectos locais aparentemente ordinários, pela acolhida de ideias [mesmo as ruins, que não foram poucas] e também por ter aberto as portas de sua casa para que o carinho e a amizade pelos queridos Marina e Pedro fossem possíveis.

Ao professor Chiquito, cujas aulas no mestrado me permitiram acompanhar, entre a surpresa e o encantamento pelo que a ciência é capaz de produzir, algumas discussões fundamentais para o interesse desse “universo de subalternidades” que aqui buscamos compreender. Em seu nome agradeço também a todo o querido grupo Dadesa, pela oportunidade de acompanhar a T2, de Mocajuba a Belo Horizonte.

À banca de examinadores, por gentilmente aceitar ler este trabalho.

Ao professor Fabiano Gontijo eu agradeço pelas contribuições generosamente entregues por escrito após a qualificação do projeto de tese, as quais tentei me manter atenta nos planos de leituras seguintes, e, ainda mais, pelas aulas sobre a história do pensamento antropológico, ao mesmo tempo tão sensíveis, críticas e ricas em referências.

Ao professor Danilo Fernandes, pelas orientações, críticas e sugestões que, de modo direto e indireto, nos levaram ao quarto capítulo deste trabalho e a alguns ajustes no primeiro. E também por me incluir como parte do grupo pelo qual se esforça em manter e expandir junto ao professor Chiquito.

À professora Rosa Acevedo, por aceitar fazer parte dessa banca e, principalmente, por ser uma referência ética, pela responsabilidade em nomear os “anônimos”, pela atuação ao mesmo tempo corajosa e politicamente contundente na defesa de direitos humanos incontestáveis, o que dá à ciência uma dignidade a altura de empreendê-la numa região como a Amazônia.

Ao professor Willi Bolle, pelos escritos que me fizeram chegar a Belém do Grão-Pará, me aproximando também um pouco mais do pensamento de Walter Benjamin. Pelo encontro com Dalcídio Jurandir, a partir dessa valiosa mediação, eu sou enormemente grata, pois foi o que tornou possível elaborar parte das inquietações e da angústia que decorrem da contradição de sentimentos e ressentimentos provocados por essa cidade de injustiças históricas e de encantos muitas vezes subentendidos.

Ao professor Paulo Nunes, pelo esforço apaixonado e gigantesco de estudo da obra dalcidiana, com suas valiosas sugestões de referências e caminhos aos que estão se aproximando dela. Sem todo esse repertório, no momento da qualificação do projeto de doutorado, a definição dos limites da pesquisa teria sido muito mais penosa.

Ao querido Harley Silva que, em uma conversa na Feira do Açaí no dia do aniversário de 400 (d)anos de Belém, compartilhou a hipótese sobre a qual nos debruçamos no decorrer deste trabalho: a de que a invisibilidade histórica do campesinato agroextrativista tematizado pelo trabalho do professor Francisco Costa se fundamenta também (ou principalmente) em racismo.

Aos professores do Naea, Saint-Clair Trindade Jr., Edna Castro, Mirleide Bahia e Silvio Figueiredo, com quem tive a oportunidade de interagir e colaborar em diferentes oportunidades, mas todas elas, pessoal e profissionalmente, muito valiosas para mim. Sem essas pessoas, certamente eu saberia ainda menos do pensamento crítico sobre a Amazônia e as cidades nela existentes.

À querida Stella Guimarães Pessôa (*in memoriam*), amiga de turma do mestrado, pela dedicação em compreender o pensamento social amazônico e por ter mapeado, deixando a honrosa tarefa de analisar os artigos em jornais do geógrafo Eidorfe Moreira, o que pretendo fazer tão logo encerre o trabalho aqui apresentado. Em seu nome agradeço aos amigos desse mesmo período que de forma tão afetuosa permaneceram comigo em constantes trocas: Soraya Souza, Luiz Cláudio Melo, Mateus Monteiro Lobato e Tatiane Costa.

Aos queridos Elielson Silva, Michel Lima, Amarildo Ferreira, Eliana Bogéa, Alanna Souto, Selma Santos, Helbert Oliveira, Marlon Castro, pela companhia nesse percurso do doutorado, que certamente tornou-se muito mais desafiador numa década de golpes ainda mais profundos à democracia e aos nossos ideários de justiça social. Todo o carinho pelas partilhas em sala de aula, pelas muitas trocas solidárias, pelas alianças nos embates políticos e nos momentos de risos fraternos.

Ao amigo Guilherme Guerreiro, jornalista humanamente impecável, com quem, depois de uma disciplina sobre espaço urbano e produção social da cidade, me dediquei à tarefa de escrever, em interação com um grupo de feirantes e de movimentos em defesa do patrimônio histórico, um blog cujo tema foi a tentativa de reforma do Ver-o-Peso pela prefeitura de Belém. Creio que essa experiência foi fundamental para ressignificar tanto o jornalismo quanto a compreensão de vários pontos aqui apresentados, assim como a percepção de outros que ainda preciso elaborar intelectualmente nos próximos anos.

Aos feirantes do Ver-o-Peso, Leila Bandeira, Dalci Cardoso, Manoel Rendeiro (seu Didi), Mario Lima, Osvaldina Ferreira, Max Souza, Julio Wanzeler, por me ensinarem sobre o caráter contingente e incrivelmente dinâmico das lutas políticas, populares e persistentes, no cotidiano da feira.

Aos ex-chefes que foram ao mesmo tempo professores, por suas generosas contribuições ao meu processo de aprendizagem sobre questões da ciência e da Amazônia: Peter Toledo, Ruth Rendeiro, Natalino Silva, Olegário Carvalho, José Maria Cardoso da Silva. Aos antigos colegas que ficaram como amizades valiosas, Ana Célia Costa e Luis Barbosa, entre tantos outros, eu também agradeço.

Às queridas Ima Guimarães Vieira e Joice Santos, do Museu Paraense Emílio Goeldi, pela confiança e por constantemente me acolherem, abrindo inúmeras portas acadêmica, profissional e pessoalmente significativas, dentro e fora do museu.

Às professoras de graduação, hoje amigas, Rosaly Brito, Rosane (Nanani) Steinbrenner e Regina Alves, por todas as vezes em que me confortaram, de forma sensível e amorosa, com conversas, abraços, trocas de emails, sugestões de leituras e partilha de visões.

Em nome dos amigos Rodrigo Quites, Juliane Frazão e Paulo Faro, eu agradeço a toda equipe da Fundação Guamá, por todo o apoio, compreensão e incentivo nesse último semestre.

À Simone Ribeiro, Sidney Lima, Bruna Guerreiro e Jeane Moraes, pela parceria afetuosa e cheia de cuidado que tornou possível a efetiva materialização deste trabalho.

À Claudia Leão eu agradeço pela companhia na experiência de interação com o Ver-o-Peso e a universidade, nas militâncias presenciais e virtuais por direitos (#EleNão #EleNunca), nas risadas e partilhas de impressões sobre a vida, e pela amizade sem a qual nada disso é possível.

Aos queridos José Viana e Marise Maués, pelas solidariedades e pela confiança em ceder imagens, referências e gestos de carinho em todos os nossos encontros, na Fotoativa e além dela.

Aos amigos Allan Maués, João Bosco, Jeyson Duarte, Ionaldo Rodrigues, Isabela Corrêa, João Paulo Corrêa, do coletivo audiovisual meiofiome, cujo nome só foi unanimidade na discordância e cuja duração foi suficiente para ver e efetivamente enxergar outras possibilidades de compreender o patrimônio, a riqueza, as energias de renovação e outras imagens possíveis no centro mais antigo da cidade.

Ao Ionaldo Rodrigues, por ter compartilhado comigo leituras, formas de expressão poéticas e de percorrer o centro de Belém, além das solidariedades e antipatias comuns, que nos movem e fazem resistir numa cidade que, quase permanentemente, sabota [ou tenta] a nossa capacidade crítica, amorosa e criativa. À nossa maneira, desenhamos os nossos mapas e histórias imaginários pelas muitas ruas que nos trouxeram até aqui. E continuamos.

Às minhas amigas-irmãs, Tatiana Ferreira, Mayara Araújo, Christiane Portilho, Mari Chiba, com quem há mais de uma década, na alegria e na tristeza, enfrente e partilho a vida, das suas formas amenas às extremas.

Agradeço a tantas amigas e amigos, tão importantes para uma compreensão de família que ultrapassa a consaguinidade: Alessandro Bacchini, Fabíola Batista, Vitória Mendes, Elvis Rocha, Lanna Patrícia Marques, Yanna Tally, Thiago Barros.

Às minhas tias Nazaré, Graça, Magali, Cirley, Bárbara (*in memoriam*), e primas Tereza e Aline, pelo carinho, preocupação, torcida e orações constantes.

Finalmente, ao meu avô Antonio, falecido em outubro passado, escrevo o que ficou entre nós implícito: sei do quanto as ausências e renúncias envolvidos pelo estudo podem ser dolorosas para quem está perto e se vê num processo constante de envelhecimento do corpo, mas também sei que, à maneira que alguns pais têm de compreenderem os filhos, o senhor se orgulharia por saber dos nossos laços de amor a florescerem na janela a cada manhã e por me ver, enfim, concluir esse texto, com tudo o que para mim ele afetiva e simbolicamente representa.

“A violência tem uma tripla dimensão. É ‘violência no comportamento cotidiano’ do colonizador em relação ao colonizado, ‘violência em relação ao passado’ do colonizado, ‘que é esvaziado de qualquer substância’, e violência e injúria em relação ao futuro, pois o regime colonial se apresenta como algo que deve ser eterno. Mas a violência colonial é, na realidade, uma rede, ‘ponto de encontro de violências múltiplas, diversas, reiteradas, cumulativas’, vividas tanto no plano do espírito como no ‘dos músculos, do sangue’. Segundo Fanon, a dimensão muscular da violência é tal que até os sonhos dos nativos são profundamente afetados por ela”.

(Achille Mbembe, Crítica da Razão Negra)

*“E eu te direi que o nosso tempo é agora.
Esplêndida avidez, vasta ventura.
Porque é mais vasto o sonho que elabora*

Há tanto tempo sua própria tessitura”

(Hilda Hist, Júbilo, memória, noviciado da paixão)

RESUMO

Este trabalho consiste em uma tentativa de por em diálogo o romance Belém do Grão-Pará, de Dalcídio Jurandir, e um conjunto de autores e estudos de diferentes áreas e tempos, que ajudam a compreender o que identificamos nele como “universo de subalternidades”. Dessa forma, constituímos uma linha argumentativa com elementos que, em princípio, não pareceriam interligados, mas que a nosso ver ganham sentido ao serem “costurados”, como a nossa proposta de interpretação para o livro. Partimos, então, de uma discussão introdutória sobre a persistência de um certo tipo de campesinato agroextrativista na Amazônia, a partir da obra de Francisco de Assis Costa. Em seguida, buscamos compreender o prolongado desconhecimento sobre a biodiversidade amazônica como um resultado da relação entre homem, natureza e cultura, associando-o, em parte, ao processo de formação das ciências naturais, às influências das teorias racistas e à constituição da invisibilidade sócio-histórica de grupos camponeses agroextrativistas estudados por Costa. Sem esse movimento, baseado em processos de subalternizar humanidades e as suas respectivas cidadanias, consideramos que não seria possível constituir um padrão organizativo como o sistema do aviamento, instituído desde o período colonial amazônico e de grande importância para a compreensão do contexto narrativo do romance em questão. Finalmente, tentamos nos voltar ao esforço de colocar a narrativa literária em relação com outras, tendo como pano de fundo a discussão sobre como o universo subalterno circunscrito na Belém do Grão-Pará ficcional dialoga também com a capital paraense do presente. A partir de excertos que envolvem a chegada de Alfredo a Belém, buscamos discutir o que entendemos por processos de “subalternização”, apontando como a produção de diferenças por meio de processos de racialização são parte do modo de produção capitalista desde as suas primeiras investidas no mundo colonial, conforme aponta Mbembe. Dentro desse debate, nos interessa especialmente a noção de arquivo e o imperativo ético de se pensar a reconstituição da história dos subalternizados também por uma dimensão performativa, de imaginação moral. O esforço final se deu no sentido de entender os desdobramentos das violências e hierarquizações nesses universos subalternos, tanto em relação ao trabalho quanto na articulação entre diferenças de classe, raça e gênero, sem esquecer que, de modo contingente, alianças e solidariedades são tão parte dele quanto as violências e os conflitos.

Palavras-chaves: universo ribeirinho, caboclos, subalternidades, necropolítica, Amazônia

ABSTRACT

This work consists in an attempt to create a dialogue between the novel *Belém do Grão-Pará*, by Dalcídio Jurandir, and a set of authors and studies from different areas and moments that help to understand what we identify in that book as the universe of riverside subalternities. Thus, we constitute an argumentative line with elements that, at first, would not seem interconnected, but which, at our point of view, make sense when they are stitched together as a proposal for interpreting the book. We start from an introductory discussion on the persistence of a certain type of agroextractivist peasantry in the Amazon, based on the work of Francisco de Assis Costa. Then we seek to understand the long-lasting ignorance about Amazonian biodiversity that results of the relationship between man, nature and culture, partly associating it with the process of the formation of natural sciences, with the influences of racist theories and with the constitution of social and historical invisibility of the agroextractivist peasants studied by Costa. Without this movement, based on processes of subalternizing humanities and their respective citizenships, we consider that it would not be possible to constitute an organizational pattern such as the system of "aviamento", a type of barter that was instituted since the Amazonian colonial period and is immensely important to understand the narrative context of the said novel. Finally, we try to focus on the effort to relate the literary narrative to others, using as a background the discussion about how the subalternities universe restricted to Belém do Grão-Pará also dialogues with the present capital of Pará. From excerpts involving Alfredo's arrival in Belém, we seek to discuss what we mean by "processes of subalternization", pointing out in what way the production of differences through racialization processes are part of the capitalist mode of production since its first advances in the colonial world, as pointed out by Mbembe. In this debate, we are especially interested in the notion of archive and in the ethical imperative of thinking about the reconstitution of the history of the subalternized, also by a performative dimension, of moral imagination. The final effort was focused in understanding the unfolding of violence and hierarchization in these subordinate universes, both in relation to work and concerning the articulation between class, race and gender differences, without forgetting that, in a contingent way, alliances and solidarity are as part of it as are violence and conflicts.

Keywords: riverside universe, caboclos, subalternities, necropolitics, Amazon.

LISTA DE QUADROS, FIGURAS E IMAGENS

Quadro 1	Trajetórias tecnológicas	37
Quadro 2	Enunciados sobre a fronteira amazônica na historiografia tradicional, segundo Pacheco de Oliveira (1979)	71
Quadro 3	Inventário da biodiversidade descrita na obra	190
Figura 1	Casa da Gentil, família Alcântara	103
Figura 2	Casa da Conselheiro/Capanema, Família Veiga	105
Figura 3	Casa do Reduto, família de trabalhadores (sem sobrenome)	107
Fotografia 1	Famílias exigem da Assembleia Legislativa a investigação da chacina	135
Fotografia 2	Marcha de “Mulheres contra Temer” ocupou as ruas com manifestações artísticas	139
Fotografia 3	Jornais diários estampam imagens de cadáveres pelas ruas e avenidas de Belém	140
Fotografia 4	Prédio da Rocinha, hoje Pavilhão Ferreira Penna/MPEG	156
Fotografia 5	Retrato de criança descalça com feições indígenas	177
Fotografia 6	“Marajó” na passeata pela educação em 15.05.2019	209
Imagem 1	Modelo de embarcação indígena / Alto Madeira (afluente do Rio Amazonas)	165
Imagem 2	Primeira Marcha da Mulheres Indígenas	178

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
Um pouco mais sobre a tentativa de diálogo estabelecida no trabalho	14
1 O campesinato agroextrativista amazônico e a sua trajetória teórica	20
1.1 Situando o campesinato no debate sobre a economia agrária	22
1.2 Síntese sobre trajetórias tecnológicas	32
1.2.1 Questões de ordem teórica e suas implicações interpretativas	32
1.2.2 T2, a trajetória agroflorestal de ribeirinhos e caboclos	35
2 Ignorâncias convenientes e desconhecimentos produzidos: o apagamento das histórias de indígenas, negros e mestiços na Amazônia	40
2.1 A natureza e a sociedade enviesados no pensamento ocidental	41
2.2 O processo colonial que levou à primeira forma social da T2, o campesinato agroextrativista amazônico	54
2.3 A presença indígena e negra no processo de trocas interétnicas e de construção das subalternidades nos mundos da vida social e do trabalho amazônicos	60
2.4 O aviamento como sistema de produção que compreende o universo dos subalternizados	70
2.5 Nem caboclos nem camponeses: pensando em formas menos violentas de denominar o nosso público referencial	85
3 Dalcídio Jurandir e a tessitura de um universo de subalternidades em Belém do Grão-Pará	94
3.1 Uma primeira e breve incursão na obra	97
3.2 As trajetórias familiares do interior a Belém do Grão-Pará	102

4	Das imagens de subalternidades em Belém do Grão-Pará	112
4.1	Alguns elementos para se pensar Belém do Grão-Pará como uma necrópole	119
4.2	Por onde circulam imagens da necrópole	133
4.3	Por onde circulam as imagens de vida na necrópole	153
4.3.1	A Rocinha	154
4.3.2	As florestas e seus derivados	162
5	Apadrinhados e deserdados, Libânia e Antônio sob o olhar de Alfredo. Subalternidades entremeadas por questões de raça, solidariedades de gênero e de classe	169
5.1	Do trabalho subalternizado e suas relações com a história, a natureza, a cultura, a artesanania e a luta política	188
	Considerações finais	203
	Referências bibliográficas	212
	Páginas consultadas	219

APRESENTAÇÃO

“[...] e Alfredo via, então, uma nova cidade, agora sem Libânia, meio bruta, que lhe pedia dinheiro em troca de peixes, carnes, frutas e verduras, panelas de mingau, prateleiras de cheiro, dentes de boto, línguas de pirarucu, cascas e raízes, defumações e ninhos de gavião-coré contra mau olhado, quebranto, contra qualquer gênero de infelicidade” (Dalcídio Jurandir, Belém do Grão-Pará, p. 160)

Da mesma forma que, no excerto com o qual iniciamos este trabalho, Alfredo, o protagonista do livro “*Belém do Grão-Pará*” (BGP), enxerga uma nova cidade ao percorrê-la de outras formas, este trabalho representa, ao mesmo tempo, o início e a culminância de vários percursos acadêmicos realizados nos últimos 10 anos.

Desse modo, ele foi criado como uma tentativa de tecer sentidos até então improváveis entre as aulas de economia do professor Francisco de Assis Costa ainda em 2010, durante o mestrado, e a literatura, entre o que tem sido revelado por números [uma economia florestal de base extrativista, historicamente próspera e sustentada por populações locais!] e, tantas vezes, encoberto, pervertido por palavras nos jornais, em livros, nos discursos oficiais de autoridades políticas, que atribuem a essa mesma economia uma tarja [simbólica] de rudimentar, atrasada, insignificante.

Como é por meio das palavras também que certas formas de existência e de pensamento sobrevivem ao tempo, às tentativas de silenciamento e de exclusão, que outras compreensões da história e das ciências podem refutar o que foi tido até então como consenso, será por meio do diálogo com a literatura de Dalcídio Jurandir, mais especificamente com o romance *Belém do Grão-Pará*, que tentaremos redimir o [apenas] aparente impasse entre números e palavras, buscando dar um pouco mais de forma e fisionomia a alguns grupos, identificados nos estudos sobre a economia agrária por Francisco de Assis Costa e pelas interpretações de outros autores, estudiosos da história, da antropologia, das ciências sociais.

Dessa forma, o que nos interessa aqui, por meio da tentativa de leitura interdisciplinar e da costura de sentidos entre esses autores, é conhecer mais do universo ribeirinho amazônico, historicamente encoberto, que as obras aqui postas em relação ajudam a desvelar, cada uma à sua maneira.

Por ter sido a leitura de “*Belém do Grão-Pará*” o principal marco desse experimento, buscaremos compreender e desvelar esse universo circunscrito na obra, que pode também ser lida como um novelo de sentidos criado por Dalcídio Jurandir para a tessitura de um amplo

conjunto de possibilidades interpretativas sobre a região amazônica e alguns de seus personagens, contextos, situações.

Desse modo, o que talvez a obra dalcidiana, com seus relatos de perfil etnográfico e de interpretação de acontecimentos históricos, nos permita seja o que, para Walter Benjamin, tratou-se de um novo encontro com o "*tempo de agora*" ("*Jetztzeit*"), cuja brevidade e intensidade, conforme lembraria Gagnebin (1987), foram calcados na tradição messiânica e na mística judaica, permitindo recolher do passado os elementos necessários à constituição de outra história, "*capaz de levar em consideração os sofrimentos acumulados e de dar uma nova face às esperanças frustradas*" (GANEGBIN, 1987, p. 08).

Um pouco mais sobre a tentativa de diálogo estabelecida no trabalho

Conforme veremos, "Belém do Grão-Pará" é o quarto livro do ciclo romanesco do escritor Dalcídio Jurandir. Seu enredo se dá no começo da década de 1920 enquanto o romance seria escrito nos anos 1950, compondo o que Bolle (2011) intitula como "*dicionário caboclo*", que põe em relevo falas de indivíduos e coletivos histórica, social e simbolicamente subalternizados na Amazônia.

Nele, o protagonista Alfredo, alter-ego do escritor, desempenha o "*papel de observador participante, figura de sondagem e mediação*" entre universos distintos, organizando, por meio da literatura, "*um amplo e profundo retrato da história social e da cultura cotidiana dos habitantes da Amazônia*" (BOLLE, 2012a, p. 13). Filho de pai branco, funcionário público letrado, e mãe negra, empregada doméstica não-escolarizada, mas que, à revelia do marido, empreende todos os esforços possíveis para transferir o filho à capital a fim de que ele possa dar continuidade aos estudos, o garoto será acolhido em Belém por uma família classe média, os Alcântara, que mantêm com ele e outras personagens relações de compadrio ou apadrinhamento.

Alfredo, assim, ingressa no sonhado terceiro ano elementar do Grupo Escolar Barão do Rio Branco, descobrindo a cidade e interagindo com indivíduos pertencentes a classes distintas, que o levarão a pensar nos diferentes espaços, tempos, histórias, afetos, tensões e sociabilidades presentes nas teias de relações com as quais se envolve.

Entre essas relações destaca-se a que ele manterá a família de trabalhadores da Travessa Rui Barbosa, bairro Reduto, composta por mulheres e homens negros, cuja matriarca, mãe Ciana, tem como principal ofício o de fazer "*cheiros*", embrulhinhos em papel de seda aromatizados com essências de produtos florestais.

Será, então, de algumas observações baseadas na relação entre o menino e a cidade que nos desdobraremos neste trabalho. Mas, como o processo de construção do pensamento e da escrita é não-linear, só iniciamos esse esforço propriamente a partir do terceiro capítulo.

Como preparo para uma reflexão mais aprofundada acerca do romance, nos antecipamos nos dois primeiros a alguns pontos que, para nós, já seriam identificados em Belém do Grão-Pará e, atualmente, passam a ser reconhecidos com mais ênfase no campo das ciências.

Dessa forma, constituímos uma linha argumentativa com elementos que, em princípio, podem não parecer interligados, mas que a nosso ver ganham um pouco mais de sentido ao serem “costurados” com a nossa proposta de interpretação para o livro.

Este trabalho foi constituído, então, do seguinte modo:

No **primeiro capítulo**, buscamos entender o que envolve a discussão sobre a persistência de um certo tipo de campesinato agroextrativista na Amazônia, a partir da obra de Francisco de Assis Costa.

Proposta inicialmente por Alexander Chayanov, essa noção de campesinato, que tem como fundamento uma lógica de reprodução familiar, é discutida de forma introdutória em relação ao seu contexto de surgimento e à forma que ela serve hoje de base para a compreensão da diversidade de situações agrárias na Amazônia. Buscamos, assim, apresentar como a obra de Costa se apropria dessa noção, combinando-a com um referencial baseado em diferentes disposições teóricas para realizar um profundo exercício de diferenciação das formas [camponesas e patronais/capitalistas] existentes na Amazônia e as suas composições produtivas. Nosso interesse nesse debate envolverá, posteriormente, como essas formações sociais empregam na capital os seus modos de reprodução da vida.

A partir disso, ainda com base em Costa, tentamos delimitar o grupo sobre o qual prioritariamente a pesquisa buscou se desdobrar, o *campesinato agroextrativista* sob a forma de *trajetória tecnológica*, discutindo um pouco dos seus atributos e o que eles representam no contexto de particularidades [sociais, ambientais e econômicas] amazônicas.

No **Capítulo 2**, a proposta é a de discutir o prolongado desconhecimento sobre a biodiversidade amazônica como um resultado da relação-homem-natureza-cultura, associando-o, em parte, ao processo de formação das ciências naturais, às influências das teorias racistas e à constituição da invisibilidade sócio-histórica de grupos camponeses agroextrativistas estudados por Costa.

A partir de interpretações históricas de diversos autores, a nossa intenção é a de refletir também sobre os desdobramentos históricos dessa invisibilidade, inclusive como fator que em parte favorecerá a estruturação de um sistema como o do aviamento entre os séculos XVIII e XX, cuja ordem de funcionamento não seria possível sem a construção de diferentes modalidades de cidadania, desigualmente estabelecidas a partir também dos apagamentos simbólicos e da reprodução de etnocentrismo pelos diversos campos do conhecimento.

Pelas relações de compadrio identificadas em Belém do Grão-Pará, onde as “madrinhas” e “padrinhos” são tão enfatizados, consideramos a compreensão do “aviamento” enquanto uma forma de articulação da sociedade também como um ponto de grande relevância para o trabalho. Consideramos esse movimento reflexivo fundamental à compreensão do contexto narrativo de “*Belém do Grão-Pará*”, sobre o qual nos debruçamos, finalmente, a partir do terceiro capítulo.

Na primeira parte do **terceiro capítulo**, realizamos uma breve incursão na obra, em diálogo com alguns autores e as suas interpretações sobre ela. Cabe ressaltar que, por se tratar de um trabalho que busca colocar o romance em uma relação com outras narrativas, tendo como pano de fundo a discussão sobre como um universo de subalternidades é circunscrito na Belém ficcional tanto quanto na do presente, não tivemos a pretensão de empreender análises estritamente literárias nem de esgotar a bibliografia acerca delas, por limitações de tempo e energia para tal empreendimento, inclusive.

Depois, na seção 3.2., organizamos as tramas presentes no livro de acordo com as principais famílias do romance, os Alcântara, as Veiga e a família do Reduto, apresentando um pouco sobre as suas origens e formas de identificação na cidade.

A partir de excertos que envolvem a chegada de Alfredo a Belém, buscamos, então, discutir **no Capítulo 4** o que implica o que tratamos como processos de “*subalternização*”, apontando, como a produção de diferenças por meio de processos de racialização são parte do modo de produção capitalista desde as suas primeiras investidas no mundo colonial, conforme aponta Mbembe (2018). Dentro desse debate, nos interessa especialmente a noção de arquivo e o imperativo ético de se pensar a reconstituição da história dos subalternizados também por uma dimensão performativa, de imaginação moral.

Diante disso e considerando a afirmação de que “*o capitalismo racial é o equivalente de uma vasta necrópole*” (MBEMBE, 2018a, p. 240), consideramos como imagens contidas no romance se repetem [ou são “despertadas”] no tempo presente na cidade de Belém. Para

realizar essa discussão, também recorreremos às discussões sobre imagens dialéticas e rememoração, propostas, respectivamente, por Bolle e por Gagnebin, a partir da obra benjaminiana.

É importante ressaltar que a análise do livro serviu como um experimento de interpretação da sociedade amazônica, de seus contextos políticos e econômicos, a partir da visão de Alfredo como *testemunha* ou como *narrador sucateiro*, com base em discussões também propostas, respectivamente, por Gagnebin (2004) e Bolle (1994), mas somente ressaltadas no decorrer do quarto capítulo, mais especificamente na seção 4.3.

Como pano de fundo, cabe ressaltar que neste capítulo nos interessou pensar especialmente, entre outras questões, como o capitalismo periférico, implementado por um projeto colonial profundamente baseado na produção de raças, portanto de alteridades e formas de cidadanias distintas, opera segundo o que Achille Mbembe (2018) trata por dimensão “noturna” desde os seus primórdios na Amazônia, ou seja, pela organização da economia e da sociedade que tem a produção de danos [sociais, ambientais e culturais] como fundamento do seu modo próprio de funcionamento.

Em outras palavras: na Amazônia, ainda que projetos de modernidade concorram sob enunciados distintos em momentos históricos também diversos, o capitalismo tem lançado mão de tecnologias raciais e se manifestado pela reedição de formas de acumulação primitiva de capital a partir do despojo de povos tradicionais [indígenas e afrodescendentes], instituindo de forma recorrente espaços de não-direitos, de vilipêndios contínuos, de permissão à exclusão, violência e morte como algumas das suas principais mediações.

Na nossa interpretação, como um repositório da memória social e de inúmeras formas de falas dos “anônimos” da Amazônia, o romance Belém do Grão-Pará pode ser lido, assim, como um documento da maior importância no que diz respeito à revelação de humanidades e cidadanias socialmente subalternizadas mas, principalmente, como registro das agências coletivas e políticas, das convergências de cosmovisões entre povos historicamente marginalizados e da constituição de formas de existência sobre as quais a relação ativa com a floresta e seus arquivos favorece atributos ímpares.

Nesse arquivo histórico de múltiplas agências e resistências, atualmente em construção em diferentes campos do conhecimento e ainda persistente no cotidiano da cidade, junto com o livro figuram outros documentos nem sempre considerados como tais, a exemplo das rocinhas, tema de reflexão de Mãe Ciana num excerto extraído do romance, assim como as florestas, os barcos, os “cheiros” e mesmo os açazais considerados nativos na região do Marajó, de onde Alfredo viria para desbravar Belém.

O **quinto e último capítulo** foi construído como um desdobramento do quarto. Nele, demos especial atenção à relação três personagens, Alfredo, Libânia e Antônio, afilhados dos Alcântara, ressaltando, com base em Brah (2006), a intersecção [e hierarquização] entre questões de raça/etnia, de gênero e de classe presentes nos universos subalternos, sem esquecer como alianças e solidariedades são tão parte dele quanto as violências e conflitos, de acordo com a contingências históricas e contextualmente específicas.

Por último, tentamos propor uma discussão sobre o trabalho artesanal, partindo principalmente do entorno da família de Ciana e argumentando sobre como a sua dimensão não-alienada favorece uma articulação dinâmica e ativa com a história, a natureza, a cultura e a luta política, tematizadas também em Belém do Grão-Pará.

Como justificativa para a elaboração deste trabalho estão os personagens anônimos na história da Amazônia, cujas inteligências, formas de elaboração e de se inserir no mundo foram e continuam a ser estranhos aos modelos de civilização ocidental e de pensamento dominantes.

Pretendemos, assim, evocar aqueles personagens que tiveram as suas trajetórias reconhecidas a partir da interação, ainda que ficcional, com profissionais dos campos das artes e da ciência, sendo a partir dessas relações conduzidos da condição de anonimato ou subalternidade a uma nova (dis)posição no mundo das letras, do pensamento e do imaginário social.

Em outras palavras, argumentamos, de modo geral e com base em apontamentos históricos de diferentes autores, assim como em excertos extraídos de Belém do Grão-Pará, que a invisibilidade ribeirinha, desde as suas primeiras formações sociais, atravessa e é atravessada pela composição de cidadanias “*subalternizadas*”, sem as quais o sombreamento do próprio sistema de produção extrativista [camponês] não seria possível nem justificável por tanto tempo, com tanta recorrência.

O nosso pressuposto fundamental é, assim, o de que toda uma economia, próspera e dinâmica, não poderia ser invisibilizada por tantos séculos sem que a sociedade que a sustenta o fosse primeiro.

Entendemos, dessa forma, que o processo de invisibilização, favorável ao rebaixamento no plano político dessa economia extrativista e seu respectivo sistema de produção, não seria possível, talvez nem fizesse sentido ao longo dos séculos, sem que as pessoas que protagonizam as suas atividades fossem relegadas a um plano social, e mesmo simbólico, hierarquicamente inferiorizado em relação às camadas de cidadania plenas, “branqueadamente” reconhecidas e valorizadas na ordem social vigente.

Assim, tentaremos mostrar no decorrer do texto como, a partir de diferentes lugares e perspectivas, obras como a de Costa e de Jurandir nos ajudam a refletir sobre possibilidades de reconhecer inteligências e racionalidades para além do que o pensamento dominante, incluindo a economia clássica, tem sido capaz de compreender.

Incompreensão que, por sua vez, funda modelos de pensamento e políticas públicas [urbanos, agrários, sociais, econômicos, culturais] pautados por ignorâncias, violências e vícios, criando dessa forma incompatibilidades intransponíveis entre as formas de existir e os interesses sociais das populações locais e os projetos de desenvolvimento empreendidos na região amazônica.

Nesse sentido, as tensões, discrepâncias e contradições atravessam permanentemente as próprias noções de desenvolvimento e de modernidade às quais estes projetos estão vinculados.

Por último, cabe destacar que a violência não é uma via de mão única. Como veremos no curso dos capítulos aqui apresentados, na contramão dos processos de exclusão, de manutenção e reforço das assimetrias, há também, ainda que muitas vezes sob certos limites, protagonismos e autonomia nas agências cotidianas e políticas; criatividade na concepção de alternativas e nas formas de interpretação dos fatos; de resistências, de renovação, enfim de negociação permanente das condições ofertadas por essa ordem construída e mantida por meio de violências.

Foi, então, sobre esse novelo [cujo esforço maior esteve em desembaralharmos o máximo possível no plano das ideias, ainda que sem a segurança do êxito] que, cuidadosamente, nos concentramos, com a proposta de enfim costurar, ainda que de forma não-linear, possíveis teias e redes de sentidos para a compreensão de *outra* história, a qual, para Benjamin, carecia mesmo de ser “*escovada a contrapelo*” (BENJAMIN, 2016, p. 13).

1 O campesinato agroextrativista amazônico e a sua trajetória teórica

O objetivo deste primeiro capítulo é o de oferecer a leitura [introdutória] de uma pequena porção da obra de Francisco de Assis Costa, com a sua interpretação econômica do que chamamos neste trabalho de universo ribeirinho.

No decorrer de sua trajetória acadêmica, Costa¹ transita da história econômica à modelagem matemática, de uma percepção da diversidade social à insistente tentativa de estabelecer uma linguagem estatística fundamentada em pressupostos da sociologia rural, da história econômica e das teorias do desenvolvimento, assim como uma grande atenção aos modelos teóricos de uma economia heterodoxa que lhe alargue o horizonte de compreensão da realidade.

Tais modelos são capazes de considerar o mundo a partir de suas assimetrias e violências, mas também por suas possibilidades de resistência e de subversão de uma ordem condicionada a só reconhecer o que lhe era e continua a ser espelho, imposta e projetada, na maior parte das vezes exogenamente, como ideal.

Entre outras características e formas de apresentação, a sua vasta obra busca situar, a partir de um referencial combinado entre diferentes disposições teóricas, uma forma muito própria de presença na região, à qual ele vai referir-se por *campesinato*.

Com base no economista agrário Alexander Chayanov, em teorias institucionalistas e em referenciais *neoschumpeterianos*, ele vai desdobrar um profundo exercício de diferenciação das formas camponesas existentes na Amazônia e suas composições produtivas.

Grosso modo, o campesinato se reconhece e orienta no mundo a partir de lógicas de reprodução familiar, empregando os seus esforços e recursos, investimentos e renúncias, expectativas e sofrimentos para garantir o sustento e bem-estar dos seus filiados².

Tais formas de inteligência e modos de expressão [social, econômica, cultural] ainda hoje, quando não ignorados, permanecem bastante estranhos e pouco considerados pelo pensamento dominante em relação à economia e aos modelos de desenvolvimento impostos à região.

¹ O autor é afavelmente conhecido por “Chiquito” em ambientes acadêmicos e outros contextos informais.

² Polanyi (2012a) aborda em sua obra a noção de campesinato a partir do *princípio da domesticidade*, cujo padrão institucional seria o da *autarquia*.

Nos cursos ministrados por Francisco Costa, orientados para o entendimento³ da totalidade de sua obra, fica evidente que, no espectro de motivações que o impulsionam, uma das principais está na tentativa de não recair nas armadilhas das grandes simplificações teóricas e analíticas acerca dessa sociedade, que - por sua vez - sustenta e é sustentada por uma economia que, embora permita-se responder e orientar por tensões exógenas, caracteriza-se pela permanente negociação quanto à forma de se articular e inserir no sistema de mercados capitalista.

Essa estranheza quanto à existência de tipos diferenciados de empresas e de racionalidades, inclusive pelas abordagens marxistas, que previam o desaparecimento dos camponeses no curso da história, forçou cada vez mais o trabalho de compreensão, em seguida de distinção criteriosa entre as formas capitalistas de produção e as orientadas por uma base de reprodução familiar.

A dificuldade de lidar com as bases teóricas convencionais, insuficientes para a compreensão da diversidade de estruturas econômicas na dinâmica agrária da Amazônia, foi assim transformada por Costa em abertura à criação metodológica para a inclusão de formas sociais distintas e à tentativa de diálogo com diferentes matrizes teóricas no campo da economia.

Neste capítulo, buscaremos situar, ao menos em parte, o debate sobre o campesinato no conjunto das discussões realizadas no âmbito da sociologia rural e da economia agrária. Em seguida, faremos um apanhado sobre a persistência do campesinato enquanto forma teórica e social válida para o contexto amazônico, tratando também, ainda que superficialmente, a noção de trajetória tecnológica e o que ela representa enquanto tentativa de afirmação da diversidade econômica no universo agrário da região.

A partir do capítulo 2, tematizaremos o processo de formação, a partir do século XVIII, do campesinato agroextrativista identificado por Costa, estabelecendo dessa forma um diálogo com ele e entre ele e outros autores.

³ Faço referência aqui, principalmente, ao curso Desenvolvimento Regional de Base Primária, ministrado em 2010 juntos aos programas de Planejamento Sustentável do Desenvolvimento (PLADES) e de Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PDSTU), ambos vinculados ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (Naea), e ao de “Trajetórias Tecnológicas e Dinâmica Agrícola na Amazônia”, ofertado aos mesmos programas no ano de 2015.

1.1 Situando o *campesinato* no debate sobre a economia agrária

“Não sei quantos terão contemplado, com o olhar que merece, uma rua deserta com gente nela. Já este modo de dizer parece querer dizer qualquer outra coisa, e efectivamente a quer dizer. Uma rua deserta não é uma rua onde não passa ninguém, mas uma rua onde os que passam, passam nela como se fosse deserta. Não há dificuldade em compreender isto desde que se o tenha visto: uma zebra é impossível para quem não conheça mais que um burro. As sensações ajustam-se, dentro de nós, a certos graus e tipos de compreensão delas. Há maneiras de entender que têm maneiras de ser entendidas”

(Fernando Pessoa, O Livro do Desassossego, Passagem 336)

Da mesma forma que o saber é construído e passa a orientar a compreensão do mundo, na Amazônia, um olhar condicionado a identificar e reduzir à categoria de pobreza e precariedade tudo que é percebido localmente tende a desprezar o conteúdo (histórico, social, cultural, político) que o diferencia.

Entender as condições que favorecem a incompreensão e mesmo a invisibilidade de toda uma economia camponesa de base florestal extrativista não madeireira na Amazônia, tanto do ponto de vista histórico quanto do institucional, é uma questão frequentemente trabalhada na obra de Francisco de Assis Costa.

Para o autor, um dos fatores que justificariam o rebaixamento, quando não o apagamento simbólico dos grupos que sustentam essa economia nos espaços de visibilidade e de poder, estaria na própria incapacidade de se considerar a diversidade existente no agrário por grande parte dos teóricos da economia e do desenvolvimento. Afinal, tal qual o excerto inicial desta seção, *“uma zebra é impossível para quem não conheça mais que um burro”* (PESSOA, 2006).

Tais incompreensões e ignorâncias, posteriormente convertidos em silêncios, criam dificuldades de se trabalhar cientificamente com essas questões, culminando no reducionismo das análises e saberes acadêmicos produzidos, com desdobramentos concretos graves no contexto amazônico. As limitações de ordem científica têm, por sua vez, ressonância nos campos técnico e político, especialmente no que se refere à exclusão de grupos do conjunto de políticas e ações de Estado, dada a incapacidade dos agentes e instituições de reconhecerem a sua distinção quanto a outras formas de organização social e produção verificados em outras regiões do país.

Grosso modo, quando se trata do universo agrário, o desenvolvimento das teorias de diferentes matizes científicos culminaria na suposição de que os camponeses seriam incapazes

de conviver com o universo capitalista, o que corroboraria o argumento de que a dinâmica industrial de modernização eliminaria de vez do setor rural a economia alimentada por esse grupo.

Sendo assim, convém realizar uma digressão teórica que acreditamos necessária para situar o trabalho de Costa no conjunto de interpretações sobre os paradigmas agrários.

Em “*Paradigmas do Capitalismo Agrário em Questão*”, Ricardo Abramovay (1998) faz um panorama sobre a dificuldade no trato teórico do setor tanto por parte da microeconomia, com a sua leitura acerca da racionalidade econômica camponesa restrita à “*busca de lucros, minimização dos riscos e aversão à penosidade*”, quanto de intelectuais como Lênin e Kaustky, cujas obras, lembra o autor, precisam ser lidas sob o quadro de lutas políticas da Europa na passagem do século XIX-XX (ABRAMOVAY, 1998, p. 96).

Outras considerações feitas pelos marxistas em relação ao *campesinato* partiriam ainda da indiferença em relação à heterogeneidade social dos grupos camponeses no universo rural e da equivocada previsão marxista de que a categoria estaria fadada à extinção, pois, inevitavelmente, a história os transformaria ou em membros da burguesia, dado o seu *status* de proprietário de terras, ou, em função das expropriações e da falta de condições de manter a competitividade junto a um sistema de mercado, em novos proletários.

[...] o ponto de vista pelo qual os clássicos marxistas da questão agrária encaravam a produção familiar não estimulava qualquer tentativa de estudar o fenômeno senão com base em suas preocupação políticas centrais: no caso de Lênin, como constituir a *unidade* com as camadas pobres (na verdade, segundo ele, proletárias) da população rural no quadro da *aliança* - necessariamente provisória, dividida e conflituosa - com o campesinato como um todo; no caso de Kaustky como demonstrar a inutilidade de se tentar ganhar para a causa social-democrata a adesão dos camponeses, enquanto pequenos proprietários dos meios de produção. É importante assinalar, sob o ângulo teórico, que não faz sentido para o marxismo a ideia de uma *economia camponesa* (ABRAMOVAY, 1998, p. 53).

Ainda no começo do século XX, uma série de estudos sobre a questão agrária russa seria publicada por Alexander Chayanov⁴, “*o principal expoente de um grupo de economistas agrícolas e engenheiros agrônômicos*”, a “Escola da Organização da Produção”. Além de um “espírito cosmopolita” e de um extraordinário repertório cultural, Chayanov basearia sua produção teórica em informações produzidas pelos *Zemstvos*, escritórios de representação da

⁴ Mais à frente mostraremos como a obra de Chayanov é central para o reconhecimento por Costa do campesinato em diversas fronteiras capitalistas, da Amazônia aos Estados Unidos, como destacado no título de sua obra publicada em 2012a.

população rural criados em 1864, que também se encarregariam do recenseamento da população e da produção local de informações sob as formas de estatísticas, análises e trabalhos sobre os problemas econômicos camponeses (ABRAMOVAY, 1992, p. 53-58).

A partir da base de dados até hoje incomparável no que se refere à produção rural de um país e do contato com os profissionais envolvidos com os *Zemtvos*, Chayanov também reivindicaria a necessidade de metodologias próprias tanto para a coleta de dados quanto para a análise do desempenho econômico do campesinato - problema sobre o qual, cabe destacar, Francisco Costa vem dispensando atenção redobrada nas últimas décadas. O principal intento chayanoviano seria, assim, o de criar uma *Teoria dos Sistemas Econômicos não Capitalistas*, sobre o qual Abramovay aponta:

E é claro que entre estes sistemas econômicos não capitalistas destaca-se a economia camponesa. O campesinato não é simplesmente uma forma ocasional, transitória, fadada ao desaparecimento, mas ao contrário, mais que um setor social, trata-se de um sistema econômico, sobre cuja existência é possível encontrar as *leis da reprodução do desenvolvimento*. Diferentemente do trabalhador assalariado, o camponês é um “*sujeito criando a sua própria existência*” (ABRAMOVOY, 1992, p.59).

Em síntese, a teoria Chayanoviana propõe que “*a lei básica da existência camponesa pode ser resumida na expressão ‘balanço entre trabalho e consumo’*”. Na prática, isso significa que a produção camponesa é movida pelo “*cálculo econômico básico entre a penosidade do trabalho e a satisfação da demanda*”, com o “*objetivo econômico principal de organizar o ano de trabalho para atender à demanda [necessidade reprodutiva] da família, até mesmo o desejo de poupar ou investir capital, se possível*” (ABRAMOVAY, 1998, p. 60).

Abramovoy também aponta que, diante das ameaças “*nefastas do coletivismo*”⁵, havia um sentido político ao se reclamar para o campesinato o sentido de “*unidade e identidade*”, como contraponto à “*diferenciação leninista*”: “*trata-se de um setor [...] que possui substância social para a fundamentação senão de um projeto autônomo, ao menos do desejo de que na luta pela emancipação social sua posição própria seja respeitada e valorizada*” (ABRAMOVAY, 1998, p. 55).

No entanto, apesar da ampla análise e rica abordagem histórica das teorias e pressupostos sobre a economia rural presentes em sua obra, Abramovoy opta por ressaltar a diferença da *natureza social entre campesinato e a produção familiar rural*, elegendo a segunda forma

⁵ Segundo o autor, as ressalvas de Chayanov teriam sido recepcionadas pelo próprio Lênin, “*cujo sentido prático era certamente mais forte que a fidelidade incondicional às teses que ele próprio defendera durante toda a vida*”, que o nomeou chefe da seção agrária da Academia de Ciências soviética. Ele permaneceria no cargo até 1930, ano do seu expurgo pela perseguição stalinista (ABRAMOVAY, 1998, p.55).

como mais adequada ao contexto contemporâneo. Segundo ele, enquanto o *campesinato* dependeria, além da *condição familiar*, de “*um ambiente social, cultural e econômico específico*”, a forma específica da *produção familiar rural* se daria num ambiente de desenvolvimento [capitalista] caracterizado “*exatamente [como] aquele que vai asfixiar o camponês, obrigá-lo a se despojar de suas características constitutivas, minar as bases objetivas e simbólicas de sua reprodução social*” (ABRAMOVAY, 1998, p. 130-131).

É nesse ponto que, em sua interpretação do agrário, o esforço de boa parte da obra de Francisco Costa (2008, 2012c) virá no sentido de negação dessa mudança completa, ou ruptura.

Seus argumentos partem da consideração de diferentes aspectos teóricos, incluindo mais recentemente a noção *neoschumpeteriana* de trajetórias tecnológicas que, adaptada ao contexto agrário amazônico, reafirma a existência de estruturas camponesas nessa economia regional.

Apesar de suas atenções estarem fortemente voltadas às diversas situações da região, a existência dessas estruturas não seria restrita apenas à Amazônia, estando presente em fronteiras capitalistas como a do Estados Unidos, cujo ambiente de produção agrícola se caracteriza por fortes incentivos ao aumento da produtividade por meio da mecanização e da adoção de tecnologias químicas e biológicas, entre outras .

Segundo Costa, boa parte dessas estruturas continuariam a ser baseadas no trabalho familiar, orientado por uma *razão de eficiência reprodutiva*, que implicaria numa *capacidade de transformar as tensões geradas* [pelo ambiente socioeconômico ou por necessidades relacionadas à própria família] *em investimentos e inovações tecnológicas, o que lhes daria capacidade de resiliência e permanência histórica no mundo capitalista*.

Diferentemente da empresa capitalista, que é orientada prioritariamente pelo lucro [ou pela eficiência marginal do capital], a natureza e a lógica de produção camponesa continuaria a articular, tal qual apontara Chayanov, a capacidade de produção às necessidades reprodutivas [de consumo] da família (COSTA, 2012a).

Ainda que essas necessidades de consumo sejam distintas, com maior ou menor dependência em relação aos padrões [técnicos, tecnológicos, estéticos] urbano-industriais de uma sociedade mais ou menos integrada ao sistema de mercado capitalista, a centralidade do princípio da domesticidade deve conferir aos camponeses certa autonomia em relação às decisões relacionadas ao universo de produção.

Com base nisso, ao invés de entender a agricultura familiar como atividade de uma categoria profissional específica, tais pressupostos ajudam a formulá-la como *uma classe de*

uma natureza distinta e com um modo de configuração próprio em relação às formas de alocar os fatores produtivos.

Além disso, ao insistir no pressuposto *chayanoviano* a respeito da necessidade de atender à família como fundamento da atividade econômica, Costa não generaliza nem ignora a diversidade de situações agrárias, identificando inclusive as que corroboram os prognósticos marxistas e neoclássicos, de acordo com o excerto a seguir.

Os últimos 80 anos de convivência de formas camponesas com o capitalismo mostram resultados que parecem, paradoxalmente, confirmar e negar as proposições de Marx, dos neoclássicos e de Chayanov. Confirma as noções do último a continuidade de formas camponesas em todos os países capitalistas avançados, a par de manifesta tendência ao investimento sistemático, por vezes com tal ênfase que chegam a merecer a crítica neoclássica do comportamento irracional por excesso: o pecado do superinvestimento. Nesses casos eles se comportam como tomadores de risco. Em muitos outros momentos e contextos se comportam de maneira simétrica, com ojeriza a riscos. [...] Por outro lado, o fato de ocorrer uma concentração notável de ativos associada à dinâmica do investimento (compulsivo, exagerado) entre os camponeses poderá cumprir, no limite, nos países industriais, a previsão de aniquilamento feita pelos clássicos marxistas da questão agrária. Parece corresponder às suas previsões, igualmente, a constatação de que, em vários países os camponeses parecem não se modernizar, seja no que tange às relações técnicas, seja no que trata de fundamentos institucionais. Ademais, em vários contextos, internamente a países industrializados ou não, verificam-se entre os camponeses as mais notáveis situações de pobreza (COSTA, 2012a, p. 113).

Desse modo, ao reconhecer esse mosaico de situações, seus esforços vão no sentido de interpretar e reconhecer a diferença e a variedade das racionalidades que fundamentam as relações produtivas, superando determinismos - econômicos e biológicos - no trato dessas questões. Além disso, tampouco a sua teorização se faz de maneira anacrônica, desprezando as contribuições teóricas de diferentes abordagens e, principalmente, as críticas feitas às limitações da teoria *chayanoviana* acerca do sistema econômico camponês:

Não obstante estabelecer aspectos centrais de uma racionalidade específica que pode fundamentar as diferenças, a teoria de Chayanov encontra limites ao restringir os determinantes do investimento e da mudança a uma espécie de *determinismo biológico* ancorado no balanço consumidor/trabalhador, criticado por Shanin (1982) com a mesma ênfase com que acusa os marxistas de cometer *determinismo econômico* no trato da questão. Por outro lado, como indica Tepicht (1973), a unidade camponesa, tal como Chayanov a percebe, como tipo ideal weberiano, funciona com extraordinário grau de liberdade, é dizer, com irrealista autonomia, em relação ao sistema envolvente. Portanto, a disposição de absorver o que de inovador há em Chayanov vem acompanhado do duplo desafio indicado pela crítica desses autores: o primeiro, a superação do monismo do determinante exclusivo, biológico ou econômico, pela análise que considere ambos os condicionantes, além de outros que emergem com a introdução de elementos institucionais. O segundo desafio é de,

assumindo a especificidade da microeconomia camponesa, buscar a compreensão dos mecanismos de socialização desse específico, em particular observar com atenção as tensões que as condições reprodutivas do sistema capitalista exposta por Marx impõem [...] (COSTA, 2012a, p. 113).

Reconhecendo, assim, outras perspectivas e limites, o autor insiste na permanência histórica do campesinato, admitindo em Chayanov o mérito de assegurar o referencial teórico adequado para a sua identificação ao mesmo tempo em que nega o tratamento [distorcido] da racionalidade camponesa como “*ignorante ou esquizofrênica*” (COSTA, 2012a, p. 113).

Ao reconhecer essa permanência, ele [Costa] dá continuidade e aprofunda essa leitura do agrário ao dispor de novos elementos teóricos e instrumentos metodológicos, com base em matrizes de pensamento diversas, a exemplo da noção de trajetórias tecnológicas, sobre a qual trataremos mais cuidadosamente na próxima seção.

Há ainda em sua obra uma forte crítica ao entendimento do processo decisório dos indivíduos a partir de uma racionalidade estritamente maximizadora, orientada por um suposto comportamento padrão e objetivo. Às razões dos indivíduos e coletivos o autor procura incorporar graus de liberdade que dotam os sujeitos de certa autonomia na construção do mundo, ainda que sob a facilitação ou constrangimento [portanto, mediação] de uma série de instituições, mas sempre com fortes vínculos quanto às suas condições sócio-históricas.

Tais discussões nos remetem também às “*falácias economicistas*” exploradas por Karl Polanyi (2012a, 2012b) em sua obra, ao tratar das influências liberais nas formulações epistemológicas ocidentais sobre a economia capitalista.

A seguir, explicamos.

Estudioso da obra de Polanyi, Cangiani (2012) ressalta que, em “*A Grande Transformação: as origens da nossa época*”, o autor lança bases para a análise comparativa de sistemas econômicos, como forma de reconhecer que, diferentemente do que costumam propor as definições neoclássicas de “organização social”, os sistemas econômicos são social e historicamente caracterizados.

Segundo Cangiani, a obra de Polanyi se alinharia teoricamente a uma geração de institucionalistas “pós-1939”, com afinidades tanto com “*um grupo da ‘corrente dominante*”, do qual fariam parte “*autores como John K. Galbraith, Karl W. Kapp, Adolf Löwe, Gunnar Myrdal, François Perroux e J. Ron Stanfield*”, quanto com um grupo tido como “*radical*”, “*caracterizado pelo interesse na teoria de Marx*” (CANGIANI, 2012, p. 12). Ele também aponta que, para Polanyi, “*diversas formas formas de organização social da economia são*

possíveis” e o sistema de mercado seria apenas uma delas, caracterizado, entre outras particularidades, por transformar terra, trabalho e dinheiro em mercadorias fictícias, criando dessa forma mercados respectivos para a gestão de cada um desses elementos, agora dissociados da vida social e da ordem cultural-religiosa da Europa medieval (CANGIANI, 2012, p.13).

Sobre o conceito de mercadoria e a formação de mercados a partir da(s) mesma(s), vale ressaltar o que diz o próprio Polanyi para a compreensão do modo de produção capitalista:

É com a ajuda do conceito de mercadoria que o mecanismo de mercado se engrena aos vários elementos da vida industrial. As mercadorias são aqui definidas, empiricamente, como objetos produzidos para a venda no mercado; por outro lado, os mercados são definidos empiricamente como contratos reais entre compradores e vendedores. Assim, cada componente da indústria aparece como algo produzido para a venda, pois só então pode estar sujeito ao mecanismo da oferta e da procura, com a intermediação do preço. Na prática, isto significa que deve haver mercado para cada um dos elementos da indústria; que nesses mercados cada um desses elementos é organizado num grupo de oferta e procura. Esses mercados - e eles são numerosos - são interligados e constituem Um Grande Mercado (POLANYI, 2012, p.77).

Cangiani também destaca como a oposição enraizada/desenraizada no tocante à economia em sua relação com toda a sociedade é significativa para Polanyi em um nível conceitual abstrato, no qual a organização da sociedade de mercado é definida em seus traços gerais e em comparação com outras formas sociais. O trabalho e a terra [os “*seres humanos*” e o “*meio natural*” em que vive a sociedade] não são produzidos para a venda, não são mercadorias, escreve o autor. Entretanto, na sociedade capitalista, eles foram “*organizados em mercados*”, algo que nunca havia acontecido. Dada a “*importância vital*” da atividade econômica, seu controle pelo mercado “*significa nada menos que a direção da sociedade como um acessório do mercado*”, onde “*em vez de a economia estar enraizada nas relações sociais, as relações sociais estão enraizadas no sistema econômico*”. A ruptura [“*uma ruptura violenta*”] com as sociedades pré-modernas aparece como uma verdadeira inversão. A maneira como a economia se estabelece a torna autônoma e sua autonomia lhe confere uma posição dominante na sociedade (CANGIANI, 2012, p. 13-14).

Dessa forma, no decorrer de “*A grande transformação*”, Polanyi (2012a) concentrará uma grande atenção nalguns dos fatores que vão caracterizar essa forma então inédita de organização da economia - e, de forma concomitante, da sociedade - em um sistema de mercados. O pressuposto liberal de autorregulação dos mesmos - uma das falácias construídas e reconstruídas pela economia clássica a partir do século XIX, por exemplo - teria exigido a

separação institucional da sociedade em esferas econômica e política, algo também, segundo ele, nunca visto até o período.

“*A sociedade do século XIX revelou-se, de fato, um ponto de partida singular, no qual a atividade econômica foi isolada e imputada a uma motivação econômica distinta*” (POLANYI, 2012a, p. 77), aponta o autor. E prossegue:

Um tal padrão institucional não poderia funcionar a menos que a sociedade fosse subordinada, de alguma forma, às suas exigências. Uma economia de mercado só pode existir numa sociedade de mercado [...]. Uma economia de mercado deve compreender todos os componentes da indústria, incluindo terra, trabalho e dinheiro [...]. Acontece, porém, que o trabalho e a terra nada mais são do que os próprios seres humanos nos quais consistem todas as sociedades, e o ambiente natural no qual elas existem, Incluí-los no mecanismo de mercado significa subordinar a substância da própria sociedade às leis do mercado (POLANYI, 2012a, p. 77).

Ainda segundo Polanyi, a subordinação de trabalho, terra e dinheiro a um “*tal sistema de grosseiras ficções*”⁶ não se daria sem colocar em risco a própria “*substância humana natural, assim como a sua organização de negócios*”, na medida em que nenhuma sociedade suportaria tais efeitos, ainda que por um curto período (POLANYI, 2012a, p. 77).

Nesse sentido, os prognósticos do autor referentes a essa total subordinação foram os mais dramáticos, mas com elementos muitas vezes próximos de situações contemporâneas em diversas partes do mundo ocidental:

Ao dispor da força de trabalho de um homem, o sistema disporia também, incidentalmente, da entidade física, psicológica e moral do “homem” ligado a essa etiqueta. Despojados da cobertura protetora das instituições culturais, os seres humanos sucumbiriam sob os efeitos do abandono social; morreriam vítimas de um agudo transtorno social, através do vício, da perversão, do crime e da fome. A natureza seria reduzida a seus elementos mínimos, conspurcadas as paisagens e os arredores, poluídos os rios, a segurança militar ameaçada e destruído o poder de produzir alimentos e matérias-primas. Finalmente, a administração do poder de compra por parte do mercado liquidaria empresas periodicamente, pois as faltas e os excessos de dinheiro seriam tão desastrosos para os negócios como as enchentes e as secas nas sociedades primitivas (POLANYI, 2012a, p. 79).

A história do capitalismo ocidental no século XIX seria, então, marcada por um duplo movimento. O primeiro na direção de organizar e difundir o mercado autorregulável em

⁶ A fim de evitar confusões entre a leitura de Marx sobre o fetichismo das mercadorias e as mercadorias fictícias sobre as quais trata, Polanyi aponta numa nota de rodapé: “*A afirmativa de Marx do caráter fetichista do valor das mercadorias se refere ao valor de troca das mercadorias genuínas e não tem nada em comum com as mercadorias fictícias mencionadas no texto*” (POLANYI, 2012a, p. 78).

proporções inacreditáveis, o outro na tentativa de criar restrições ao mercado em relação às mercadorias fictícias (terra, trabalho e dinheiro).

Na virada do século XIX, o choque entre os princípios organizadores do liberalismo econômico e a proteção social seria ainda mais intenso, tornando a tensão institucional profundamente arraigada. Os conflitos de classes, por sua vez, culminariam na transformação da crise numa catástrofe, aponta o autor, em alusão à crise fascista do século XX, cuja origem teria relação direta com esse impasse entre a concepção liberal e a necessidade de se criar mecanismos de proteção por parte da sociedade (POLANYI, 2012a, p. 149).

Para o credo liberal, alimentado por nomes como Herbert Spencer nas décadas de 1870 e 1880, a crise decorreria de uma suposta reação “coletivista”, associado a uma “conspiração antiliberal”, que viria impedir a completa realização do sistema de mercado autorregulável - um princípio irrevogável para o liberalismo - e o seu suposto transbordamento de benefícios à sociedade.

O marxismo popular, por sua vez, teria contribuído com a consolidação desse mito, ao adotar uma tendência política oposta mas igualmente seccional em termos de compreensão, a partir da qual as classes eram definidas estritamente sob termos econômicos e uma teoria de classe do desenvolvimento social viria a ser estreita e incipientemente produzida⁷.

Para a sociedade, no entanto, o “*contramovimento coletivista*” seria pautado unicamente pelos interesses sociais e se explicaria, principalmente, como reações de caráter eminentemente prático em relação às ameaças. Como justificativa para a desconstrução de mais essa falácia, estariam fatores como 1) a diversidade de assuntos levados à reação social, 2) a rapidez das mudanças e soluções propostas em diferentes contextos e condições, 3) o desenvolvimento de uma configuração política e ideológica bastante diversa entre diferentes países, assim como 4) os próprios casos em que os projetos liberais econômicos defendiam restrições à liberdade de contrato e do *laissez-faire*, indicando que, em casos de conflito entre o pressupostos do *laissez-faire* e o funcionamento do mercado autorregulável, a precedência seria sempre assegurada ao segundo.

Foi a partir dessa forma de diferenciar o que seria a inédita sociedade de mercado do século XIX de outras, das pré-capitalistas às identificadas ou analisadas por antropólogos como Lucy Mair, Richard Thurnwald, Alexander Goldenweiser, Margaret Mead, Mary

⁷ Cabe aqui novamente destacar uma nova ressalva feita por Polanyi, que, ao mesmo tempo que buscava demarcar diferenças em relação ao “marxismo popular”, demonstrava ter uma compreensão mais ampla em relação ao pensamento de Marx: “*Não é relevante, aqui, o fato da filosofia básica de Marx centralizar-se na totalidade da sociedade e na natureza não econômica do homem*” (POLANYI, 2012a, p. 169). A despeito disso, porém, critica: “*O próprio Marx seguiu Ricardo ao definir as classes em sistemas econômicos, e a exploração econômica foi, sem dúvida, um aspecto da era burguesa*” (idem).

Kingsley, Bronisław Malinowski, entre outros, que Polanyi foi, segundo Cangiani, aproximando sua análise institucional do seu objeto primário: “*a questão da organização sócio-histórica de cada sistema econômico, considerado como um todo*” (CANGIANI, 2012, p.17).

Ora aproximando-se também de questões tratadas por autores como Max Weber, de Karl Marx e de Thorstein Veblen, a sua leitura histórica da formação da sociedade de mercado, a partir da constituição de um novo tipo de sistema econômico, permitiu ao autor alcançar ou “*exigir uma definição diferente de ‘economia’*”, que viria a se opor à “*formal*”, cuja racionalidade humana é tida quase sempre como padrão - egoísta, maximizadora, utilitarista em relação à natureza e aprisionada à tendência de lucro e barganha do *homo economicus* liberal.

Essa compreensão multidimensional [sócio-histórica, institucional e política] implicaria no que Cangiani trata como o atributo “substantivo” da economia polanyiana:

“*O significado substantivo do econômico*”, escreve Polanyi, “*decorre de a subsistência do homem depender da natureza e de seus semelhantes*”. Refere-se ao intercâmbio com seu meio natural e social, na medida em que isso resulta em lhe prover os meios de satisfazer a necessidade material. Uma definição similar pode ser encontrada em Marx: “*Todo processo de produção é uma apropriação da natureza pelo indivíduo, dentro e por intermédio de determinada forma social [Gesellschaftsform]*”. Veblen, por sua vez, fala dos “*métodos da comunidade para tirar proveito das coisas materiais*” (CANGIANI, 2012, p. 16).

É a partir desse significado substantivo para o econômico que procuramos ler neste trabalho a obra de Costa. Por reconhecemos nela, a partir de suas distinções e convergências teóricas, a permanente tentativa de considerar a heterogeneidade de lógicas, estruturas e agentes que regem as dinâmicas econômicas, sociais e ambientais nela atuantes.

Da mesma forma, entendemos a escolha pela definição de *campesinato*, em sua obra tratada sempre de forma relacional [entre grupos capitalistas/patronais e entre subgrupos camponeses], como tentativa de resguardar a pluralidade de razões e estruturas que orientam as diversas dinâmicas e atividades, compreendendo ainda as formas distintas de percepção e apropriação da natureza, da terra, dos fundamentos técnicos, da gestão do trabalho, da produção e partilha de conhecimento, da organização social, da capacidade de inovação e resiliência diante de crises e tensões, assim como dos vínculos históricos e das próprias especificidades dos territórios em que essas dinâmicas se dão.

Por último, para corroborar o que temos argumentado durante a apresentação desse trabalho, a sua tentativa de entender razões para além da econômica no trato das questões

agrárias é reforçada por esse último excerto, selecionado entre os tantos que poderiam ser destacados:

Chayanov, ao colocar a orientação reprodutiva no centro da economia camponesa, observou, há tempos, por um ângulo bem diferente a sua racionalidade. Com isso aduziu perspectivas próprias para a observação de sujeitos e razões diferenciadas das racionalidades padrão que subjazem às perspectivas construtivistas de pensadores marxistas e neoclássicos (COSTA, 2012a, p. 94).

Melhor expostas as razões que afirmam a persistência do campesinato no decorrer da história da civilização ocidental, assim como a perspectiva substantiva por meio da qual Francisco Costa é capaz de identificá-lo na Amazônia, buscaremos contextualizar brevemente a forma de “*trajetória tecnológica agroextrativista*” sob a qual ele também se apresenta na região. Feito isso, adentraremos de modo um pouco mais atento na discussão sobre as suas primeiras formações no contexto amazônico, o que acreditamos como fundamental à compreensão do contexto social e histórico de “Belém do Grão-Pará”, obra com a qual buscaremos dialogar a partir do terceiro capítulo deste trabalho.

1.2 Síntese sobre trajetórias tecnológicas

1.2.1 Questões de ordem teórica e suas implicações interpretativas

Resultante de uma convergência teórica que combina elementos das tradições schumpeterianas, keynesianas, marxistas e da Escola da Regulação Francesa, a noção de Trajetória Tecnológica, quando incorporada por Costa à interpretação da realidade agrária amazônica, possibilita a inclusão de variáveis analíticas como a heterogeneidade de lógicas, estruturas e agentes que regem as dinâmicas econômicas, sociais e ambientais nela atuantes.

Partindo de uma abordagem que combina aspectos econômicos a elementos institucionais e ao papel social dos grupos, o que também implica no reconhecimento da importância das estruturas a partir da forma com que atendem às próprias necessidades de divisão social do trabalho e da forma de apropriação dos recursos naturais disponíveis na Amazônia, a noção de Trajetórias Tecnológicas supõe ainda a existência de paradigmas tecnológicos distintos que concorrem sob a forma de modelos de desenvolvimento agrário para a região.

Entre esses paradigmas, os fundamentos produtivos e resultados da produção, apoiados por conjuntos distintos de mecanismos institucionais [a exemplo das legislações, fundos e regras de financiamentos, assistência técnica, produção científica, entre outros fatores], diferenciam-se pela vinculação a universos simbólicos próprios e pelas formas de

incorporação do bioma amazônico/capital natural e da mobilização/organização e aplicação do capital físico e de trabalho.

O primeiro desses paradigmas, de base agropecuária, concebe a natureza a partir de uma lógica industrialista, baseada em esforços de padronização e homogeneização como constantes tentativas de subordinar, controlar e reduzir a influência da natureza sobre o tempo e a disposição do processo produtivo voltado à satisfação de necessidades reprodutivas da sociedade.

O valor do capital natural nesse contexto só existe na medida em que a natureza é morta, controlável e generalizada, transformada em matéria-prima pelo emprego do trabalho também genérico [abstrato, que não pressupõe habilidades insubstituíveis], em uma busca constante de trivialização das atividades agrícolas, ainda que tal objetivo seja historicamente tensionado [quando não frustrado] pelas complexas condições ecossistêmicas e biológicas [edafoclimáticas] de uma região como a Amazônia.

Tal paradigma conta também com significativos aportes de recursos governamentais sob a forma de crédito e incentivos financeiros, de acúmulo de repertórios de pesquisa e assistência técnica, assim como centralidade em programas/projetos, entre outras formas de aportes institucionais públicos, destinados, especialmente, a partir do modelo de desenvolvimentismo característico do regime militar para a Amazônia.

O segundo paradigma, de base extrativista, fundamenta-se em heterogeneidade produtiva associada aos ciclos de coleta e produção florestal, conta com a natureza nos [ou como os] próprios fundamentos da produção e, para isso, dispõe de habilidades próprias e conhecimentos tácitos [não menos complexos] sobre o manejo da floresta e ecossistemas locais, acumulados e em constante processo de reapropriação, desde os tempos de predominância das populações ameríndias, em períodos anteriores à colonização da Amazônia, até os dias atuais.

Pressupõe dessa forma a natureza como elemento vivo, como força produtiva, a ser mantida como um capital [natural], a partir de interações entre arranjos sociais adequados, práticas econômicas, produção simbólica e cultural adaptados a diferentes contextos. Organizou-se historicamente sob formas camponesas de produção, o que pressupõe a mobilização do trabalho e da hierarquia da produção em torno do trabalho familiar. Envolve, provavelmente, formas também próprias de produção e gestão desse conhecimento, historicamente autônomas e continuamente subestimadas pelas agendas científicas e programas de desenvolvimento oficiais, apesar de demonstrar capacidade de resiliência,

produtividade quanto ao uso da terra e do trabalho, e importância social na história da economia regional.

Por último, um terceiro paradigma, o agroflorestal, seria conformado pela combinação de elementos e posturas intermediárias entre os dois primeiros.

Segundo Costa, as trajetórias tecnológicas são, portanto, as formas particulares e concretas da realização de um paradigma tecnológico. Elas se realizam a partir de interações dinâmicas entre necessidades sociais e privadas, entre os problemas produtivos e reprodutivos, assim como por influências de procedimentos técnicos e institucionais, com os quais os agentes se defrontam e, a partir disso, tomam decisões concretas em contextos social, econômica e institucionalmente definidos (COSTA, 2012, p. 115).

De forma concreta, as trajetórias tecnológicas manifestam-se pela oferta de produtos, gerados por tipos de empresas [ou agrupamentos] que obedecem a processos decisórios, relações sociais e técnicas próprios.

No interior de cada uma há, de um lado, a empresa patronal, movida pelo trabalho assalariado e norteadada pela expectativa de eficiência marginal do capital, nas quais as decisões são ponderadas por alternativas de processos de apropriação da terra e recursos naturais que obedecem a critérios de cotejamento orientado pela expectativa de lucro.

Do outro, há empresas camponesas, baseadas no trabalho familiar orientado por uma razão de eficiência reprodutiva que subordina a eficiência marginal do capital. As últimas se autogerem pelo atendimento das necessidades reprodutivas das famílias, alocando recursos produtivos e decisões de mudança a partir de um balanço entre necessidades e tensões, com capacidade de transformar as tensões reprodutivas em investimentos e inovações tecnológicas, o que lhes dotam de um tipo de consistência intertemporal em que as decisões atuais [do presente] tentam prever e resguardar as necessidades do futuro.

Em síntese, a proposta de leitura da dinâmica agrária por meio de trajetórias tecnológicas ajuda a compreender, no plano macro contemporâneo, a presença de dois projetos de desenvolvimento de base rural distintos e concorrentes, assim como num plano mais próximo da realidade, a significativa diversidade de agentes e de situações presentes no universo agrário amazônico.

Aqui, cabe ressaltar, não buscamos discutir a obra do autor e seus desdobramentos teóricos ou metodológicos em pormenores mas propor uma interpretação capaz de demonstrar a amplitude e a potência de suas revelações para a interlocução com diversos campos do conhecimento. Também destacamos que não consideramos aqui a noção de *trajetória tecnológica* como uma categoria fixa, definitiva, imutável, mas, no rastro dos *tipos ideais*

weberianos, como formas de representação discursivas, constituídas de forma relacional [intersubjetiva] na e pela história amazônica, na e pela diversidade social por ela envolvida.

Dessa forma, vemos essas trajetórias como aproximações discursivas que nos indicam percursos históricos, materializados sob formas de produção, de uso da terra e da natureza, de organização do trabalho, entre outros aspectos.

Longe de encerrá-los em pré-determinações, essas trajetórias conduzem os nossos olhares e percepções para a diversidade no agrário, indicando, por meio de rastros e índices, caminhos que levam a universos amplos, dinâmicos, complexos e plurais, cujo interior é ocupado por grupos diversos, com seus percursos históricos, disposições e racionalidades, com suas tensões, alianças, pactos de convivência e hostilidades.

Desse modo, como uma forma [metodológica] de chegar e, ao mesmo tempo, como novo ponto de partida [teórico], torna-se possível reconhecê-los para que possamos, enfim, conhecê-los com o devido interesse e profundidade.

Abertas a permanentes reconfigurações, em função tanto de estímulos quanto de pressões endógenas e exógenas, as trajetórias tecnológicas [até então incomuns para a leitura do agrário] estão longe de aprisionar esses diversos grupos a determinações e grandes explicações científicas, por mais que contenham grande capacidade de se aproximar das realidades por elas desveladas. Aliadas a todos os dispositivos teóricos e metodológicos acionados por Costa, elas são parte do que buscamos caracterizar aqui como uma perspectiva “substantiva” e aberta de leitura do agrário e de interpretação das possíveis histórias, sociedades e economias diluídas no significante “Amazônia”, o qual, a depender dos interesses, costuma ser tratado de modo amorfo, arbitrário, retórico e reificado.

1.2.2 T2, a trajetória agroflorestal de ribeirinhos e caboclos

Quando consideramos a obra de Costa como um percurso, percebemos, entre outros aspectos, um plano argumentativo constituído para ressaltar tanto a diversidade de paradigmas, que podem ser entendidos como matrizes de produção com distintas capacidades técnicas, tecnológicas, estéticas e mesmo éticas no trato de questões como trabalho e natureza, quanto, a partir de tal diferenciação, o reforço à existência de um campesinato agroextrativista na Amazônia, cujas lógicas de produção e reprodução fogem ao repertório explicativo ajustado estritamente ao sistema de produção capitalista.

Formado historicamente a partir de diferentes processos, mas com o início marcado na segunda metade do século XVIII [mais especificamente no período de 1756 a 1777], como

veremos na próxima seção deste trabalho, esse campesinato, ao qual se juntam novos integrantes tanto orientados pelo extrativismo quanto pela agricultura no decorrer dos séculos seguintes, a partir da formação dos seringais no período de proeminência econômica da borracha, ou durante a abertura de ferrovias e de rodovias no decorrer do século XX, entre outros marcos históricos, também explica a dificuldade de formação de um mercado de trabalho com as dimensões exigidas por grandes projetos capitalistas intensivos em mão-de-obra, como o empreendimento instalado pela Ford na região na segunda metade da década de 1920.

A depreciação da natureza por técnicas homogeneizadoras de ambientes e de processos produtivos, adotada por empreendimentos agropecuários, tende a exigir, de forma crescente, a contratação de mão-de-obra para o aumento de escala que garanta taxa de lucro suficiente para justificar a produção, recaindo no mesmo problema, o da ausência de um mercado de trabalho nas proporções necessárias a tais empreendimentos (COSTA, 2000).

Na medida em que os camponeses dispõem dos meios de produção necessários à sua existência e atuam por uma lógica própria de eficiência reprodutiva, eles tenderiam a resistir, renunciar ou mesmo recusar a adesão ao trabalho assalariado, organizado a partir de critérios capitalistas de produção.

A permanência desse campesinato, cuja base produtiva de extração de produtos florestais não-madeireiros pressupõe a manutenção e o uso de áreas de floresta, conformará a estruturação de uma trajetória específica, mais à frente apresentada como T2, ligada tanto ao paradigma extrativista quanto ao agroflorestal, o que implica na combinação das práticas extrativistas com atividades agrícolas diversas e pressupõe em alguma medida a preservação da natureza originária.

Sob formas contemporâneas, Costa identifica a sua presença nas mesorregiões Norte, Sul e Sudoeste Amazonense, assim como no Médio Amazonas, na região Tocantina do Nordeste Paraense e na Região das Ilhas do Pará, lugares em que a intensa vida colonial culminou, conforme antes mencionado, na geração de um campesinato “caboclo” especializado no extrativismo de coleta.

Logo após a primeira década do século XX, quando a crise nos preços internacionais por conta da concorrência asiática altera os volumes de exportação da borracha amazônica, parte do corpo de migrantes nordestinos arregimentado para as atividades de extração, sob o arranjo de grandes seringais, também se dispersa entre famílias camponesas extrativas da própria borracha ou de novos produtos, como a castanha-do-pará, em áreas como o Vale do Acre e o Sudeste Paraense.

Sudeste e Sudoeste Paraense também foram destinos de grupos ligados a essa trajetória a partir de frentes mais recentes, como as orientadas pela expansão das fronteiras na Amazônia com a imposição de projetos de infraestrutura, desenvolvimento e colonização nas décadas de 1960 e 1970 pelo governo federal, e, nos períodos mais recentes, por práticas que estimularam a regeneração de áreas agrícolas degradadas (COSTA, 2012c, p. 160).

Por meio de modelagens e análises que combinam aspectos como a relevância social e privada da produção, a influência dos grupos de produtos nos investimentos por fontes endógenas e exógenas, a qualificação dos grupos de produtos e a interação entre eles [a diversidade de formas com que esses produtos são combinados], seguida da forma como a atuação institucional se dá e influencia a combinação de grupos de produtos, assim como a maneira com que sua produção física evolui no decorrer do período analisado (1995-2004⁸), seis trajetórias tecnológicas foram inicialmente identificadas como predominantes na configuração do agrário na Região Norte – sendo 03 de base camponesa e outras 03 patronais, apresentadas no quadro 1.

Posteriormente, ao comparar o período de 1995 a 2006, o autor verificou que a T4, trajetória patronal especializada em pecuária de corte, seguiu por uma tendência inesperada de aumento contínuo do grau da diversidade, redistribuindo parte do valor bruto da produção para as culturas temporárias, tendo a importância das últimas superado a atividade principal em alguns casos, o que indicaria o surgimento de uma nova trajetória, a T7, compatível com o crescimento da produção de grãos, em especial a soja, assim como o milho, em diferentes áreas da Região Norte (COSTA, 2012a, p.162). A formação de uma nova trajetória demonstra, conforme discutimos anteriormente, como esse é um processo dinâmico, o qual, ao invés de determinar e fixar condições para a sua compreensão e análise, ajuda a detectar mudanças e a capacidade de adaptação dos grupos em resposta a diferentes contextos e disposições.

Em resumo e apenas para dar uma ideia geral de suas conformações no período analisado (1995-2004) em 2012a, as trajetórias dividem-se entre:

Quadro 1 - Trajetórias tecnológicas

Paradigma agropecuário
Trajetória (característica)
<p>Patronal T4: “conduzida por agentes patronais, marcada por uso extensivo de solo, homogeneização da paisagem (alto impacto na biodiversidade) e formação intensa de dejetos: na forma de emissões poluentes (pela queima da floresta na formação de plantações e pastagens) e na forma de áreas degradadas”.</p> <p>Atividades principais: pecuária de corte por fazendas (distintas da pecuária de várzea e da praticada no Marajó)</p>

⁸ Dados estatísticos, obtidos pelo Censo Agropecuário de 1995-96 e por levantamentos anuais da produção agrícola até 2004.

Paradigma agropecuário (cont.)
Trajectoria (característica)
<p>Patronal T6: “conduzida por agentes patronais, marcada pelo uso extensivo do solo, com homogeneização da paisagem (alto impacto na biodiversidade) e baixa formação de dejetos/impacto poluidor”.</p> <p>Atividades principais: reflorestamento/ silvicultura</p>
<p>Patronal T5: “conduzida por agentes patronais marcada por uso intensivo do solo, com homogeneização da paisagem (impacto na biodiversidade e baixa formação de dejetos/impacto poluidor.</p> <p>Atividades principais: <i>plantation</i> empresarial</p>
<p>Camponesa T3: “conduzida por agentes camponeses, marcada por uso extensivo do solo, homogeneização da paisagem (alto impacto na biodiversidade) e formação intensa de dejetos: na forma de emissões poluentes (pela queima da floresta na formação de plantações e pastagens) e na forma de áreas degradadas”.</p> <p>Atividades: criação de gado (várzea e terra firme) para corte</p>
<p>Camponesa T1: “conduzida por agentes camponeses, marcada por uso intensivo do solo, com sistemas diversificados (baixo impacto na biodiversidade) e baixa formação de dejetos/impacto poluidor.</p> <p>Atividades principais: agricultura com pecuária de leite.</p>
Paradigma extrativista
Trajectoria (característica)
<p>Camponesa T2: conduzida por agentes camponeses, marcada por <i>uso altamente diverso das disponibilidades naturais</i>, com baixíssimo impacto na biodiversidade e baixíssima formação de dejetos/impacto poluidor</p> <p>Atividades principais: sistemas agroflorestais sob a forma de manejo florestal, agricultura e aquicultura ou de atividade quase exclusivamente agrícola associada cada vez mais à reconstituição do bioma e manejo florestal.</p>

Fonte: COSTA, 2012a, p. 157-161. Elaboração nossa.

Sendo assim, cabe ressaltar novamente, o autor descreve *Trajectorias Tecnológicas* como conformações de “grandes movimentos que, resultantes de processos adaptativos conduzidos por agentes, de busca e seleção de possibilidades produtivas e reprodutivas, nos quais se incluem recursos institucionalmente distribuídos” (COSTA, 2012, p.152).

Dessas, a Trajetória Camponesa T2 destaca-se pelo seu potencial de protagonismo quanto a um “desenvolvimento de bases socialmente mais justas e igualitárias, economicamente criativo, dinâmico e eficiente, com baixa entropia” (COSTA, 2012c), na medida em que:

- ✧ no Censo de 1995-96, por exemplo, apresentava-se como capaz de ocupar 502 mil pessoas, distribuídas entre 130,5 mil estabelecimentos camponeses numa área de 03 milhões de hectares;
- ✧ ao mesmo tempo em que respondia por 21% do valor bruto da produção, com elevada taxa média de crescimento entre 1990 e 2006 de 6,1% a.a. e a despeito de sua taxa de investimento em 1995 ter sido de 3%;
- ✧ apresentava no mesmo período a maior produtividade por área de todas, alcançando 5,99 hectares por trabalhador quando analisada a relação entre terra e trabalho, crescente a uma taxa de 11,4% a.a., enquanto a área em operação aumentava a meros 1,1% a.a.;
- ✧ sua menor rentabilidade líquida por trabalhador em 1995 é recuperada nos anos seguintes, em função de condições externas [industrialização de produtos orientada por ações de governo ou empresas líderes], demonstrando capacidade de crescimento a uma taxa de 12,7% a.a. e relevância ímpar num quadro de análise que tenha a pobreza como fator a ser superado a partir

das bases estruturais de produção tanto inclusiva do ponto de vista da geração da renda familiar quanto ambientalmente sustentável;

- ✧ do ponto de vista ambiental, é a trajetória mais afeita a um ideário conservacionista do bioma amazônico, apresentando baixo percentual de degradação de terras, correspondente a apenas 3% do total, junto com o mais elevado custo de oportunidade da entropia do setor, crescente a 9,9% a.a., e o mais baixo balanço líquido de dióxido de carbono [entropia inerente a partir do CO₂], cujo valor responde por apenas 2,6% de todo o conjunto analisado e aumento em ínfimos 0,9% a.a. (COSTA, 2012c, p. 156, 179 e 303).

Dessa forma, assegura Costa, nenhum programa ou política de desenvolvimento territorial e endógeno, que leve em conta a necessidade de assegurar estruturas sociais mais equânimes e consistentes, assim como critérios econômicos e ambientalmente virtuosos, pode prescindir de reconhecer as contribuições históricas, de considerar o direito à terra, à permanência e de incentivar essa trajetória, com a criação de institucionalidades capazes de compreender e se adequar a seus modos de vida e de reprodução próprios.

Por ser extraordinária na forma de produzir e negociar a sua participação no mundo ocidental e no mercado, ela deteria dessa forma um enorme potencial de liderar a composição de arranjos produtivos que sejam efetivamente mais favoráveis à região.

Adiante, tentaremos explorar os contextos de formação histórico-social e discursiva de parte dos grupos ligados a essa trajetória, buscando argumentar como a invisibilidade foi construída pela mediação de interesses e disputas de poder diversos, assim como por meio de limitações teóricas e racismos de ordem científica no mundo ocidental como um todo, mas com desdobramentos específicos no Brasil.

2 Ignorâncias convenientes e desconhecimentos produzidos: o apagamento das histórias de indígenas, negros e mestiços na Amazônia

“[...] A luta de classes, que um historiador formado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas duras e materiais, sem as quais não podem existir as requintadas e espirituais. E, apesar disso, estas últimas estão presentes na luta de classes de modo diverso da ideia dos despojos que cabem ao vencedor depois do saque. Elas estão vivas nessa luta sob a forma de confiança, coragem, humor, astúcia, constância, e atuam retroativamente sobre os tempos mais distantes. Elas porão permanentemente em causa todas as vitórias que algum dia coube às classes dominantes. Tal como as flores se voltam para o sol, assim também, por força de um heliotropismo secreto, o passado aspira a poder voltar-se para aquele sol que está a levantar-se no céu da história. O materialista histórico tem de saber lidar com essa transformação, a mais insignificante de todas.”

(Walter Benjamin, tese IV, Sobre o conceito da História)

Passamos, então, a discutir o prolongado desconhecimento sobre a biodiversidade amazônica como um resultado da relação homem-natureza-cultura, associando-o, em parte, ao processo de formação das ciências naturais, às influências das teorias racistas e à constituição da invisibilidade sócio-histórica de grupos camponeses agroextrativistas estudados por Costa⁹ (2012 a).

Como o passado que aspira a levantar-se no céu da história, a partir das interpretações históricas de autores como Salles (2005), Chambouleyron (2006), Guzmán (2015), Bezerra Neto (2001), Santos (1980), Pacheco de Oliveira (1979), Weinstein (1993) e Costa (2012b), entre outros, propõe-se a refletir também sobre os desdobramentos históricos dessa invisibilidade, inclusive como fator que em parte favorecerá a estruturação de um sistema como o do aviamento entre os séculos XVIII e XX, cuja ordem de funcionamento não seria possível sem a construção de diferentes modalidades de cidadania, desigualmente estabelecidas a partir também dos apagamentos simbólicos e da reprodução de etnocentrismo pelos diversos campos do conhecimento.

Consideramos esse movimento reflexivo fundamental à compreensão do contexto narrativo de Belém do Grão-Pará, sobre o qual nos debruçaremos com mais ênfase a partir dos três próximos capítulos.

⁹ No final desta seção, argumentamos sobre algumas razões possíveis para usar menos a expressão “campesinato agroextrativista” e o termo “caboclos”, preferindo “ribeirinhos” para substantivar esse público referencial. Até lá, manteremos essas formas, por força da argumentação apresentada pelos respectivos autores.

2.1 A natureza e a sociedade enviesados no pensamento ocidental

“Nas sociedades não industriais, a remodelação de nichos anteriormente construídos é lenta e exige conhecimento prévio da natureza local, o qual pode ser o resultado da tentativa e repetição milenar de ações, que acabam influenciando a distribuição e o comportamento de certas espécies culturalmente selecionadas e regularmente relacionadas a paisagens socialmente construídas. Portanto, se houve uma população humana culturalmente organizada vivendo e interferindo na natureza amazônica desde um tempo muito recuado, claro está que, pelo menos em alguns pontos, a floresta, desde então, não é um mero produto natural, a distribuição de espécies é influenciada pelo homem e as paisagens daí derivadas possuem tanta identidade cultural quanto as pinturas corporais ou os layouts decorativos das cerâmicas”.

(Marcos Magalhães, 2013)

Imaginar a biodiversidade amazônica como resultante da experiência e do trabalho humano pode abrir um campo revelador de possibilidades interpretativas a respeito do enraizamento na relação cultura-natureza-economia das populações pré-colombianas.

Entre as contribuições recentes ao debate, destacamos os estudos na área da arqueologia da paisagem desenvolvidos por Magalhães, a partir da proposta de compreensão dos “*territórios culturais*”, alguns anos mais tarde compreendidos como “*ambientes antropogênicos*”, num reforço à ideia de que parte das florestas amazônicas “*são de origem cultural que também se desenvolvem como florestas primárias*” (MAGALHÃES, 2013, 2016)¹⁰.

Realizadas no interflúvio Trombetas/Nhamundá, entre Porto Trombetas e Terra Santa, algumas dessas pesquisas já levavam a crer que “*as sociedades relacionadas ao estilo cerâmico Konduri*”, por exemplo, “*alteraram os ambientes, interferindo, criando, semeando*

¹⁰ Sobre as referências existentes a esse respeito, segundo o próprio Magalhães (2016), desde as últimas décadas do século XX, grupos de pesquisadores da área da etnobotânica e da ecologia histórica, como William Balée (1987, 1989, 1994) e Darrel Posey (2002), têm argumentado sobre como as antigas culturas amazônicas influenciaram a composição e a distribuição das florestas ainda disponíveis e úteis para as populações contemporâneas. Esses mesmos estudos, desenvolvidos também por autores como Michael Heckenberger (2003), André Braga Junqueira (2011), Carolina Levis (2012), William Balée (2014) e Charles Clement (2015), teriam consagrado o termo antropogênico para as florestas que apresentam níveis consideráveis de influência humana - ou antropização. No campo da arqueologia, por sua vez, tal ideia seria, direta ou indiretamente, cada vez mais assumida por pesquisadores como Anna Roosevelt (1996), Eduardo Neves (2006), Denise Schaan (2007), Michael Heckenberger (2008), Charles Clement (2015) e outros. Diante desses conjuntos de estudos e pesquisas, o autor encarrega-se de “*mostrar o quanto a influência sobre os recursos naturais é antiga e complexa*”, assim como de “*apresentar as consequências teóricas e metodológicas de uma arqueologia que compreende os nichos humanos como artefatos sociais (ecofatos) e a Amazônia como palco e resultado de experiências históricas e culturais milenares*” (MAGALHÃES, 2016, p.11-12).

ou cultivando espécies selecionadas, segundo as suas particularidades culturais” (MAGALHÃES, 2013, p. 381).

A revelação de que a Amazônia não seria “*barbaramente virgem*”, naturalmente “*cruel e indomável*” nem o homem amazônico completamente vulnerável aos “*ditames ambientais e climáticos*” provocaria, segundo o autor, a revisão da dicotomia entre os campos da natureza e da cultura, os quais, embora complementares, costumam ser compreendidos cientificamente de modo separado (MAGALHÃES, 2013, p. 388).

Diante de uma ligação tão estreita entre ambos, o autor propôs em 2013 o uso da noção de “*território cultural*” [posteriormente retrabalhada como “*florestas antropogênicas*”] como uma perspectiva de paisagem capaz de compreender a reprodução e as representações espirituais, políticas e econômicas de uma sociedade. “*Todo território cultural é um espaço cujas paisagens são construídas e os ambientes transformados em artefatos sociais*”, afirmava na época (MAGALHÃES, 2013, p. 381).

Com base nas evidências encontradas em campo e na literatura, Magalhães partia então de duas hipóteses complementares:

A primeira é a de que as populações humanas que habitaram a Amazônia antes da colonização europeia, muito além de apresentarem capacidade de adaptação à floresta tropical, transformaram os ambientes segundo suas necessidades sociais, culturais e econômicas. A segunda é que as transformações promovidas não eram construções aleatórias, mas ações e práticas organizadas segundo costumes e tradições culturais. Isto teria resultado na construção de diferentes paisagens antropogênicas, segundo cenários montados para atender diferentes necessidades de moradia, plantio, rituais, coletas, caça etc (MAGALHÃES, 2013, p. 385).

A estimativa do autor até então era de que o processo de cultivo e manejo das paisagens teria iniciado há pelo menos 10 mil anos¹¹, com a possibilidade de que a interferência humana na “*produção*” do que hoje entendemos por biodiversidade tivesse alcançado 45,36% do que “*se vê hoje como floresta primária*” (MAGALHÃES, 2013, p. 392).

Ainda segundo ele, o processo de interação com a floresta dataria do período iniciado com o Holoceno, antes da formação das sociedades agricultoras, quando as populações nativas buscavam ainda conhecer, selecionar e manejar plantas locais. Nessa época, plantas exóticas como a cabaça e o milho também já teriam sido introduzidas por conta de experiências mais antigas e inter-regionais.

¹¹ Edith Pereira e colaboradores(as) (2018) afirmam que, para a região de Monte Alegre, essas estimativas são de pelo menos 12 mil anos atrás.

Com isso, as relações culturais e sociais que se desenvolveram na Amazônia, além de terem por base experiências com múltiplos recursos nativos da floresta, resultaram na construção de nichos com alta produtividade e biodiversidade de origem cultural, sendo este um traço característico do processo civilizador da “Cultural Tropical”. [...] Finalmente, podemos dizer sinteticamente que a “Cultura Neotropical” amazônica não é só fruto da reorganização histórica de ações humanas anteriores (de “Cultura Tropical”), efetivadas na floresta úmida amazônica, como também é um processo civilizador, que fez dos ecossistemas neotropicais um objeto manufaturável! Nela, a ação humana não seria mera atividade sobre o destino das espécies vegetais. Mais que isso, o destino humano era planejado, traçando a própria paisagem, isto é, o homem amazônico não só cultivava plantas, como cultivava a floresta enquanto educava a si mesmo (MAGALHÃES, 2012, p. 389 e 396).

Num paralelo de milhares de anos após o período tratado pelos arqueólogos, Pozzobon (2013) revela um pouco do universo indígena *Maku*, no qual corpo e ambiente, conhecimento geográfico de rotas percorridas a pé entre o Brasil e a Colômbia, reconhecimento das inter-relações entre espécies de fauna e flora, obediências, rebeldias e tensões com grupos indígenas ribeirinhos, os *Tukano*, religiosidade e convivência respeitosa com entidades encantadas se fundem em “jeitos” ou formas específicas de andar pela floresta.

Em uma das crônicas do livro que reúne relatos de seus 20 anos de experiência em campo com grupos dessa etnia, o antropólogo questiona “*você já ouviu falar em chavascal?*”, explicando como essas formas de inteligência, conhecimento e sensibilidade se expressam:

Chavascal é um tipo de floresta amazônica. Digo “um tipo” porque não existe “a” floresta amazônica. Existem dezenas, talvez centenas de florestas amazônicas. Mata de terra firme, mata de igapó, cerradão, campinarana, caatinga teúda, mata de várzea, mata de serra, mata de buriti, mata dentro de mata, mata em volta de mata - e chavascal. O chavascal é um mundo aquático, mas não se confunde com igapó. Esse é de beira de rio. Chavascal, não. Chavascal se forma nos divisores d’ água - essas lombadas de quase serras que apartam rios. Se afigura em poça d’ água desconforme no cimo de um altiplano, derramando igarapés para os quadrantes todos. É quase isso, um chavascal. Todo chavascal fica longe. Para ir a ele, é preciso andar muitas horas na terra firme, tomando distâncias dos beiradões. Você vai seguindo os índios (ninguém atravessa o chavascal sem índios). Durante a jornada, eles tagarelam em voz baixa, que é para não espantar caça ou coisa assim, mas sempre alegres. [...] Mas quando entram no chavascal, eles se calam. Só trocam palavras resumidas e rápidos olhares de alerta. Índio sempre anda de mansinho. Não costuma calçar os pés com a empáfia conquistadora dos brancos em solo ignoto. Mas no chavascal, o índio fica ainda mais humilde. Ali parece que ele precisa respeitar os humores da natureza bem mais do que nos outros ocios de floresta (POZZOBON, 2013, p. 89).

Segundo o antropólogo, que acompanhou os *Maku* de 1981 a 2001, o respeito dos indígenas pelos “*humores da floresta*” do tipo “*chavascal*” teria a ver não apenas com as características ecológicas da paisagem, mas com as crenças e imaginários associados a ela:

No chavascal só se caminha com água pelas canelas. Uma água escura. Preta, mesmo. Você não vê, mas a vida pulula dentro do chavascal. Uma vida sorrateira e silenciosa. Escorpiões, caranguejeiras, sapos venenosos e cobras que se esgueiram entre raízes suspensas de árvores tristonhas. É sombrio, úmido, quieto e lúgubre. Você sente que está nos domínios de uma entidade malévola, tremenda, abissal. Os índios não lhe pronunciam o nome, para que não acorde. Nem mesmo quando estão fora do chavascal. Não, não é o curupira, não senhor. Não vou dizer o nome (POZZOBON, 2013, p. 89).

O conhecimento da geografia e dos processos ecológicos dos Maku não são, no entanto, utilizados para o desenvolvimento da agricultura como base principal das suas atividades. Na relação com vizinhos Tukano, eles atendem a um mecanismo de subordinação do trabalho nas roças, obtendo a vantagem de não arcarem com os custos da sedentarização exigidos por margens mais elevadas de produtividade no manejo da terra e do trabalho.

A relação entre os Maku do Uaupés e seus vizinhos ribeirinhos, de fala Tukano, é bastante hierarquizada: os primeiros são tidos como "escravos" dos últimos. Porém, isto é muito mais uma ideologia étnica do que uma prática social efetiva. Os Maku são livres para ir e vir, estabelecendo (ou rompendo) relações de "escravidão" com várias aldeias ribeirinhas ao mesmo tempo. Por outro lado, as roças Maku, em geral 80% menos produtivas que as roças ribeirinhas e incapazes de satisfazer a demanda dos próprios Maku, são poupadas. Na verdade, os Maku aceitam ser "escravos" devido às evidentes vantagens que isso lhes traz: eles têm acesso aos produtos cultivados sem terem de arcar com as conseqüências da sedentarização necessária a uma produtividade agrícola semelhante à dos Tukano (cerca de dez toneladas de tubérculos por grupo doméstico por ano, ao passo que a dos Maku não chega a três toneladas) (ISA/Povos Indígenas no Brasil, último acesso em 29.06.2017¹²).

Com estudos junto aos Kayapó, Posey (1990) também apontaria que a alta biodiversidade do entorno de suas aldeias não é um fator acidental. A prática de uma *“agricultura nômade de longo prazo”* inclui o manejo de clareiras em florestas, margens de trilhas e afloramentos de rochas, bem como áreas de cerrado, onde cultivam o impressionante número de 120 espécies de plantas de savana. Entre outros usos, a elevada diversidade de espécies favorece o acesso a componentes da floresta e a diferentes tipos de caça. *“A característica fundamental da paisagem construída pelos Kayapó está na sua flexibilidade, abastecendo as necessidades da tribo em tempos de paz e guerra, seca e chuva”*, lembra Magalhães (MAGALHÃES, 2013, p. 390).

Estes são apenas dois dos variados relatos etnográficos que demonstram o nível sofisticado de compreensão e das experiências culturais que persistem com os grupos indígenas atualmente encontrados na Amazônia.

¹² Equipe de edição da Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Acessado em: 29/06/2017.

Tais revelações nos levam a refletir sobre o desconhecimento da história pré-colonial e o apagamento das sociedades que a protagonizaram como um movimento inerente aos próprios modelos de colonialismos europeus, substituídos posteriormente pela construção de ideários de “nacionalidade”, e do desenvolvimento das ciências ocidentais. Aqui, mais uma vez, silêncios e ignorâncias resultam da seleção e enquadramentos específicos para a interpretação do mundo, em que as formas e conteúdos do saber ajustados aos interesses e prerrogativas das metrópoles europeias foram definidos e legitimados, em detrimento dos repertórios de conhecimento, sensibilidades e experiências acumulados pelos “povos conquistados”.

Tal abordagem, que impôs ao indígena “recém-descoberto” pelo europeu o lugar de um outro subalternizado, influenciará não apenas o desenvolvimento das teorias sobre a natureza (a biodiversidade) local quanto as considerações filosóficas e políticas sobre a desimportância e o papel secundário da sociedade-cultura para essa compreensão.

Como veremos adiante, para as ciências ocidentais, em seu processo de formação, natureza e cultura estarão dissociados ao mesmo tempo em que os marcadores criados entre “civilizados” e “selvagens” servirão para distinguir e hierarquizar colonizadores e colonizados, assim como os seus respectivos direitos territoriais e de dominação geopolítica.

Ao refletir sobre “*o dualismo sociedade/natureza e o papel das ciências sociais na questão ambiental*”, Roberto Araújo dos Santos Júnior (2014) destaca principalmente dois pontos.

O primeiro diz respeito às alegorias e hierarquias a partir das quais o pensamento teológico e a filosofia ocidental enquadrarão a natureza humana e o “selvagem”, inclusive com o cruzamento de questões como “*a atribuição de direitos aos povos conquistados e a legitimidade do domínio territorial europeu* (SANTOS JR, 2014, p. 86).

Desde o século XIII, a tradição medieval associava os *similitudine homini* a um homem selvagem, vivendo fora da *polis*, como os bárbaros da tradição grega. Os estranhos costumes dos povos conquistados demonstravam que, como os bárbaros, ele eram incapazes de se organizar de acordo com a correta decifração das leis naturais. Toda lei humana possui de fato por origem, segundo os teólogos de Salamanca no século XVI, um preceito primordial (*primum praeceptum*) da lei da natureza, acessível pela razão humana, que decifra o ‘livro da natureza’, conhecendo o plano divino em suas obras. Desses preceitos primordiais derivam os preceitos segundos, codificados por legisladores e incorporados aos usos dos homens (SANTOS JR, 2014, p. 86-87).

Com base na ideia de “*escravidão natural*”, de Aristóteles, os renascentistas instituiriam o “*bárbaro*” como o último da escala de classificação humana, cujo parâmetro seria o princípio da sabedoria, “*um processo de conhecimento que exige o domínio das paixões pela*

vontade”. Inferior a mulheres e crianças, o selvagem seria “*um homem cujo intelecto é incapaz de dominar suas paixões e que, por conseguinte, é incapaz de governar-se a si próprio*” (SANTOS JR, 2014, p. 87).

Ainda que teólogos e missionários tenham combatido a ideia dos ameríndios como “*escravos naturais*”, a exemplo do dominicano Bartolomé de Las Casas¹³ e do jurista espanhol Francisco de Vitória, especialmente diante da complexidade de civilizações como a dos incas e aztecas, outros padrões de base ocidental como a escrita, a agricultura e a propriedade (privada) fundiária foram recorrentemente tomados como referências para desabilitar a expressão de cosmovisões e classificar as sociedades indígenas como “*inferiores*”.

O segundo ponto destacado por Santos Júnior diz respeito à “*natureza da sociedade na sociedade naturalista*”. Em síntese, ele se desdobra sobre as relações de proximidade entre as teorias evolucionárias proeminentes desde o século XIX nas ciências naturais e a produção do pensamento sociológico e antropológico do período, incluindo as influências das teorias de raça nas então embrionárias ciências econômicas.

Mas a sociologia e a antropologia emergentes, ao se debruçarem em meados do século XIX sobre uma série de mitos, costumes e construções simbólicas dos povos colonizados, alimentam-se nas mesmas fontes que a ‘história natural’ da literatura dos viajantes, e em certa medida se nutrem das mesmas categorias. As viagens de exploração geográfica e comercial, que vão assentar as bases da divisão do mundo entre as potências da moderna sociedade industrial, são também viagens de exploração científica. Os recém-fundados Museus de História Natural enriquecem com as coleções botânicas e zoológicas - como as de Darwin, obtidas nas ilhas Galápagos, - bem como os relatos de costumes. Surge em 1839 a Sociedade Etnológica de Paris, e quatro anos mais tarde a de Londres, que promulgam “*instruções gerais aos viajantes*” de forma a garantir o rigor das observações e a comparação do material (SANTOS JR, 2014, p. 91).

Dessa vez, a escala evolucionária proposta para os organismos biológicos será transposta para o estudo das sociedades humanas e suas leis, crenças e hábitos entre os séculos XIX e XX. Classificadas “*de acordo com as etapas civilizatórias*”, que têm mais uma vez a sociedade industrial como referência de “*desenvolvimento*” mais elevado, as diferenças culturais serão, segundo o autor, instrumentalizadas para a constante afirmação de uma suposta superioridade técnica e moral do Ocidente (SANTOS JR, 2014, p. 92).

No Brasil, a partir de meados do século XIX, os teóricos da raça também terão grande influência sobre a produção do conhecimento sociológico, reforçando, segundo Schwarcz,

¹³ Segundo Schwarcz, “Las Casas defendia a inferioridade dos indígenas, porém assegurava sua inquebrantável humanidade” (SCHWARCZ, 1996, p.79-80).

“ideias de variações ontológicas entre os grupos e de condenação sumária da miscigenação, já bastante difundida no país” (SCHWARCZ, 1996, p. 86). Com o fim, ainda que tardio, da escravidão e as primeiras experiências republicanas, o contexto do debate intelectual seria tomado pela disseminação de ideias racistas, que combinavam elementos positivistas, evolucionistas e do darwinismo social, sombreando o debate sobre as condições de cidadania e transformando em “*estrangeiro*” o africano há muito incorporado, por meio principalmente do tráfico humano, a diferentes sistemas produtivos do país.

O Brasil, em finais do século, vivia um ambiente conturbado. A escravidão acabara em 1888 e já em 1989 caía o Império, um regime bastante arraigado na lógica e nas instituições do país. Com essas mudanças iniciava-se, também, o debate sobre os critérios de cidadania e acerca da introdução dessa imensa mão-de-obra, agora oficialmente livre, no mercado de trabalho. No entanto, em meio a esse ambiente, em que a democracia americana parecia ser um modelo suficiente para comparação, a discussão racial pareceu abortar o debate sobre as condições de cidadania. Com efeito, desde os anos 1870, teorias raciais passaram a ser largamente adotadas no país - sobretudo nas instituições de pesquisa e de ensino brasileiras predominantes na época -, em uma clara demonstração de que os critérios políticos estavam longe dos parâmetros científicos de análise. Percebe-se, então, uma clara seleção de modelos, na medida em que, frente a uma variedade de linhas, nota-se uma evidente insistência na tradução de autores darwinistas sociais que, como vimos, destacavam o caráter essencial das raças e, sobretudo o lado nefasto da miscigenação (SCHWARCZ, 1996, p. 86-87).

Sobre essas tensões existentes no meio de produção do pensamento, ao analisar obras de autores como Silvio Romero e Nina Rodrigues, Roberto Ventura destaca como, mesmo antes da abolição da escravatura, esses intelectuais se afirmavam abolicionistas na mesma medida em que aderiam a teorias sobre a inferioridade das raças não-brancas e das culturas não-europeias (VENTURA, 1991, p. 47).

Cada autor combinaria supostas contradições entre liberalismo e argumentos racistas a partir da seleção de fontes como Arthur de Gobineau e Louis Agassiz, entre outros, como forma de apropriação local dos paradigmas internacionais, o que resultaria na perversão dos próprios preceitos liberais:

A questão étnica se tornou central, no Brasil, em termos de implantação do liberalismo e do trabalho assalariado. O racismo científico foi adotado, de forma quase unânime, a partir de 1880, enviesando os ideários liberais, ao refrear suas tendências igualitárias e democratizantes e dar argumentos para estruturas sociais e políticas autoritárias. As teorias racistas se ligaram aos interesses dos grupos letrados de se diferenciarem da massa popular, cujas formas de cultura e religião eram depreciadas como atávicas, atrasadas ou degeneradas. A teoria racista não exprimiu, portanto, apenas interesses coloniais e imperialistas, já que se articulava ao interesse de grupos nacionais identificados à modernidade ocidental. O racismo e

o liberalismo foram redefinidos no Brasil, o que torna problemática as colocações de Roberto Schwarz sobre as “idéias fora do lugar”, ou as de “atraso” e “reflexo cultural”, propostas por Dante Moreira Leite e Néelson Werneck Sodré. Essas posições privilegiam a divergência entre o local e o importado, ao deixar, em segundo plano, o reajuste dos modelos europeus às condições locais (VENTURA, 1991, p. 58-59).

Como desdobramentos da apropriação desses modelos racistas estrangeiros, Schwarz (1996, 2017), Ventura (1991) e Borges (2005), entre outros, ressaltam como os temas raciais foram recorrentemente abordados e diversas teorias sobre mestiçagem e degeneração foram produzidas, reproduzidas e modificadas em diferentes momentos históricos, facilitando a demarcação ou naturalização de diferenças (sociais, políticas e culturais) assim como orientando debates e prognósticos sobre o futuro de um país evidentemente “mestiço”.

As implicações disso são diversas. Podemos destacar como, da segunda metade do século XIX aos anos 1930, a vigência das principais abordagens racistas - de base evolucionista e darwinista social¹⁴, principalmente - teria cumprido a função de delimitar a identidade social dos grupos dominantes do país em relação às demais camadas da sociedade.

O racismo científico assumiu uma função *interna*, não coincidente com os interesses imperialistas, e se transformou em instrumento conservador e autoritário de definição da identidade social da classe senhorial e dos grupos dirigentes, perante uma população considerada étnica e culturalmente inferior. As concepções racistas se tornaram parte da identidade das elites em uma sociedade hierarquizada e estamental, com grande participação de escravos, libertos e imigrantes no trabalho produtivo. A identificação dos letrados com os valores metropolitanos levou à relação etnocêntrica com as culturas indígenas, africanas e mestiças, percebidas pela mediação do discurso europeu (VENTURA, 1991, p. 60).

Em maio de 1888, o médico Nina Rodrigues publica um artigo por meio do qual declara que os homens não nascem iguais, mesmo o sistema jurídico prevendo igualdade entre as raças, e o arbítrio, longe de livre, estaria condicionado por determinismos científico e racial. Seis anos depois, em “*As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*”, o mesmo

¹⁴ Sobre a diferença entre *evolucionismo* e *darwinismo social*, diz Schwarz: “O evolucionismo convertia-se num verdadeiro paradigma de época, de modo que, até no campo da religião e da filosofia, as influências eram evidentes. Esta era a época do positivismo francês de Auguste Comte, que pretendia uma subordinação da filosofia à ciência da imutabilidade. [...] É necessário reiterar, entretanto, que essas escolas reafirmavam a noção iluminista, que previa e estabelecia que a humanidade era uma. Muito diferentes eram, porém, certas teorias que, seguindo as pistas da detração, passavam a utilizar a noção da diferença entre os homens, dessa feita com a respeitabilidade de uma ciência positivista e determinista reconhecida e apoiada em novas instituições de pesquisa e saber. Longe de estar esgotada, a corrente poligenista tomava, por exemplo, uma nova força. Tais autores recuperavam as máximas de Darwin [...]. Partindo da afirmação do caráter essencial das raças - que as fariam diferir assim como eram variadas as espécies -, uma série de teóricos, mais conhecidos como “darwinistas sociais” passava a qualificar a diferença e a transformá-la em objeto de estudo, em objeto de ciência” (SCHWARCZ, 2017, p. 98-99).

autor sairá em defesa da avaliação médica prévia nos processos penais, propondo também a existência de dois códigos jurídicos no país [um para negros, outro para brancos], que corresponderiam aos diferentes graus de “*evolução*” apresentados por esses dois grupos. Na liderança da faculdade de medicina da Bahia, bastante influente na produção de teses com orientações das escolas de criminologia italiana e francesa, a partir das quais as teorias de raça eram usadas para prever tipos criminosos, ele coordenará esforços de associação entre criminalidade e mestiçagem (SCHWARCZ, 1996).

Sob a liderança de Nina Rodrigues, a faculdade baiana passou a seguir de perto os ensinamentos da escola de criminologia italiana, que destacava os estigmas próprios dos criminosos: era preciso reservar o olhar mais para o sujeito do que para o crime. Para esses cientistas, não foi difícil vincular os traços lombrosianos ao perfil dos mestiços - tão maltratados pelas teorias da época - e aí encontrar um modelo para explicar a nossa "degeneração racial". Os exemplos de embriaguez, alienação, epilepsia, violência ou amoralidade passavam a comprovar os modelos darwinistas sociais em sua condenação do cruzamento, em sua alerta à "imperfeição da hereditariedade mista". Sinistra originalidade encontrada pelos peritos baianos, o "enfraquecimento da raça" permitia não só a exaltação de uma especificidade da pesquisa nacional, como uma identidade do grupo profissional. A partir dessas conclusões, esses médicos passarão a criticar o Código Penal, desconfiando do jus-naturalismo, e da igualdade entre as raças apregoadas pela letra da lei (SCHWARCZ, 1996, p. 92).

Junto com as faculdades de medicina e direito, Schwarcz (2005) também ressalta o papel dos institutos geográficos e históricos, bem como dos museus científicos tanto para a produção ou corroboração do pensamento evolucionista europeu e americano quanto para o pouco diálogo dessas instituições com as grandes questões de interesse nacional. O período seria o de 1870 a 1930, quando os museus nacionais assumiriam um importante papel como centros de pesquisa etnográfica e das chamadas ciências naturais.

Nesse contexto, o Museu Paraense, criado inicialmente como Associação Filomática do Pará pelo então secretário de estado Domingos Soares Ferreira Penna, em 1866, seria reinaugurado pelo governador Lauro Sodré em 1891 e, dois anos depois, passaria por um processo de efetiva estruturação comandado pelo zoólogo suíço Emílio Goeldi.

Por sua localização estratégica, na medida em que a Amazônia fora durante todo o século XIX destino privilegiado por viajantes e cientistas, o Museu Paraense servirá como abrigo para esses estrangeiros de origem europeia e norteamericana, cumprindo a função de auxiliar outros museus com documentação e registros.

Sua baixa produção de ensaios nas áreas da antropologia e arqueologia no período seria assim compensada pela recepção de teorias produzidas fora. O próprio Emílio Goeldi, em

diálogo com naturalistas europeus por meio das revistas "Boletim do Museu Paraense" e "Memória do Museu paraense", seria seduzido por ideias poligenistas [grosso modo, que pressupõe a existência de variadas linhagens como explicação da origem humana], apresentando interesse “*na origem do homem americano e na essência de seu atraso*” (SCHWARCZ, 2005, p. 131).

O Museu Paraense figuraria, assim, ao lado do Museu Paulista, onde H. von Ihering, baseado no desenvolvimento de espécies animais e vegetais produziria metáforas e modelos para tematizar a degenerescência atribuída à miscigenação, e do Museu Nacional, no qual predominavam estudos das ditas ciências naturais, mas com espaço para a afirmação de uma suposta inferioridade de povos como os Botocudos, após análises craniométricas feitas por cientistas como João Batista Lacerda.

Nesse contexto de proliferação das teorias raciais, análoga aos intensos debates sobre abolir a escravidão no país, “*os museus etnográficos cumpriram papel especial ao ‘dar ciência’ a uma discussão, por certo, ideológica*”, ressalta a autora (SCHWARCZ, 2005, p. 132).

Como variação discursiva mas de reforço à produção excludente da diferença, a valorização da mestiçagem e a ideologia do branqueamento surgiria então, segundo Ventura, para atenuar, “*ainda que parcialmente, o racismo científico então dominante*” (VENTURA, 1991, p.60). Diz o autor:

Enquanto Nina Rodrigues e mesmo Euclides da Cunha pensavam a miscigenação como sinônimo de degeneração, [Silvio] Romero propôs o “branqueamento” como saída para reabilitar as raças “inferiores”, integradas à civilização, ao serem extintas pela mistura progressiva. Pôde pensar, com isso, uma “solução” para o dilema racial que escapava às previsões pessimistas sobre o futuro da civilização no Brasil, sem contestar, porém, os fundamentos do racismo (VENTURA, 1991, p. 61).

Prevendo inicialmente o branqueamento da população brasileira em três ou quatro séculos por meio da mestiçagem [já que a suposta tendência seria a produção de uma população mais clara na medida em que “*os brancos seriam parceiros sexuais mais procurados*”], Romero mais tarde desacreditaria da capacidade de branqueamento da população, acatando as teorias arianistas contrárias à mestiçagem e a posturas antiliberais de defesa da elite ariana. Deixou de legado, porém, “*os mitos de identidade nacional e as ideologias do caráter e da cultura brasileira, baseados na fusão e integração de raças e culturas*”, que mais tarde seriam retomados pela “*valorização da miscigenação, o interesse*

pelo folclore e pelas tradições populares, com o destaque do negro e do afro-brasileiro” de Gilberto Freyre (VENTURA, 1991, p. 63-65).

Tanto a ideologia da miscigenação (VENTURA, 1991) quanto um ideário associado à degeneração (BORGES, 2005) ganharam dessa forma certa autonomia, persistindo ao abandono do racismo científico pela comunidade acadêmica nas décadas de 1920 e 1930, e oferecendo elementos temáticos para obras, personagens, debates intelectuais, discursos políticos, programas de governo, políticas públicas.

Vê-se assim que, por meio da recusa ou da incorporação identitária homogeneizadora, os debates raciais, se não culminaram, contribuíram para formular um imaginário social com distintas camadas ou níveis de cidadanias, sendo a cidadania “branca” dos grupos dominantes, baseada em projetos de modernidade eurocêntricos, formada por meio de argumentos científicos e políticos de segregação racial para a predominância social, em detrimento de cidadanias subalternizadas. Em síntese:

O resultado [das influências das teorias raciais sobre os debates intelectuais] não foi a formação de uma consciência coletiva, mas a emergência, nos setores letrados, de uma ambivalência psicossocial, em que a identidade cultural é percebida como problema. Ambivalência que revela a tensão entre a integração à civilização e a gênese da nação (VENTURA, 1991, p. 67-68).

Além da gradativa influência das teorias racistas, outra característica do processo de formação das ciências ocidentais diz respeito à cisão entre homem e natureza, ou natureza e sociedade/cultura. Aqui, novamente, elementos comuns às abordagens evolucionistas e do darwinismo social se sobressairão em diversas formulações.

Nas ciências econômicas, mais especificamente, Karl Polanyi (2012a) argumentou sobre a exclusão do sentido propriamente físico da natureza na formulação do problema da riqueza por Adam Smith. Tal exclusão teria sido deliberada, na medida em quem o pensador tentava evitar a glorificação do natural dos fisiocratas, em detrimento do que seria realmente “*natural ao homem*”:

Smith olhava a riqueza das nações como uma função da vida nacional delas, física e moral. [...] Em sua opinião, nada indica a presença, na sociedade, de uma esfera econômica que possa se tornar a fonte de uma lei moral e de uma obrigação política. O interesse próprio apenas nos impele a fazer aquilo que, intrinsecamente, também beneficiará outros, como o interesse próprio do açougueiro fornecer-nos-á o jantar, em última instância. Um grande otimismo flui do pensamento de Smith, já que as leis que governam a parte econômica do universo estão em consonância com o destino do homem, da mesma forma que aquelas que governam as outras partes. Nenhuma mão oculta tenta nos impor os ritos do canibalismo em nome do interesse próprio. A dignidade de um homem é a de um ser moral que, como tal, é membro da

ordem cívica da família, do estado, e ‘da grande sociedade da humanidade’. A razão e a humanidade estabelecem um limite para a tarefa; a emulação e o ganho devem dar lugar a elas. Natural é tudo que está de acordo com os princípios incorporados à mentalidade do homem, e a ordem natural é aquela que está de acordo com esses princípios. A natureza, no seu sentido físico, foi conscientemente excluída por Smith do problema da riqueza. [...] Não é o fator natural que conta, mas apenas o fator humano. Esta exclusão do fator biológico e geográfico, logo no começo do seu livro foi deliberada. As falácias dos fisiocratas serviram-lhe de aviso; a predileção deles pela agricultura levou-os a confundir a natureza física com a natureza humana, induzindo-lhes a argumentar que apenas o solo era realmente criativo (POLANYI, 2012a, p. 124).

A despeito das reservas em relação aos fisiocratas, o pensamento econômico em formação viria a ser fortemente influenciado por nomes como Townsend, autor do *“teorema das cabras e dos cães”*, e por princípios darwinistas e malthusianos de compreensão da sociedade. A fome e a disputa por alimentos passaria a ser compreendida como o *“mais poderoso dos incentivos”*, uma *“fonte natural para a diligência e o trabalho”* (POLANYI, 2012a, p. 126).

Da mesma forma, as leis da natureza propostas pelos estudos da física seriam metaforicamente transpostas para a compreensão da sociedade, criando um novo conceito de leis para os assuntos humanos, incluindo a ideia de um mercado autorregulável.

A noção de humano estaria, então, cindida da natureza e dos outros animais da espécie, mas ainda assim seria um suposto comportamento de lobos, cabras e cães que justificaria pressupostos sociais como o do *“equilíbrio natural”* e da competição por recursos, do mínimo de governo, das diferenças de raças entre proprietários e trabalhadores.

Dessa forma, as bases da teoria econômica clássica seriam essencialmente confusas, segundo argumenta Polanyi. Entre os principais problemas estaria a própria redução do *“âmbito do econômico especificamente aos fenômenos de mercado”* como *“uma forma de eliminar a maior parte da história humana”* (POLANYI, 2012b, p. 48).

Porém, *“a solução a que chegaram os economistas clássicos teve consequências de grande alcance para a compreensão da natureza da sociedade econômica”*, com as leis do mercado colocadas sob a autoridade da própria natureza e a sociedade econômica submetida às suas inflexíveis realidades:

O verdadeiro significado do tormentoso problema da pobreza se revelava agora por inteiro: a sociedade econômica estava sujeita a leis que *não* eram leis humanas. A brecha entre Adam Smith e Townsend se transformara num abismo; surgia uma dicotomia que marcaria o nascimento da consciência do século XIX. A partir deste período, o naturalismo passou a assombrar a ciência do homem, e a reintegração da

sociedade no mundo humano tornou-se o objetivo perseguido com persistência na evolução do pensamento social (POLANYI, 2012a, p. 138-139).

Segundo o autor, as teorias econômicas também seriam arrebatadas pelo postulado do racionalismo econômico. Isso viria a favorecer “*a limitação sistemática da razão às situações de escassez e a extensão disso a todos os meios e fins humanos, validando uma cultura economicista que tem a aparência de uma lógica irresistível*” (POLANYI, 2012b, p, 57).

A respeito do apagamento das subjetividades, da perspectiva histórica e dos conteúdos micropolíticos das relações, movimento que partiria das ciências aos imaginários sociais, diz Polanyi:

A filosofia social erigida sobre esses alicerces foi tão radical quanto fantasiosa. Em certo sentido, atomizar a sociedade e fazer de cada indivíduo um átomo que se comporta de acordo com os princípios do racionalismo econômico situa toda a vida humana, com a toda a sua profundidade e sua riqueza, no quadro de referência do mercado. É claro que isso não pode ser alcançado - os indivíduos têm personalidade, e a sociedade tem história. A personalidade viceja na experiência e na educação; a ação implica paixão e risco; a vida exige fé e convicção; a história é luta e derrota, vitória e redenção. Para preencher essa lacuna, o racionalismo econômico introduziu a harmonia e o conflito como as modalidades de relações entre indivíduos. Os conflitos e as alianças desses átomos egoístas, que formaram nações e classes, passaram então a responder pela história social e universal (POLANYI, 2012b, p. 57-58)

Vê-se dessa forma que, sob leis fundamentadas numa interpretação pretensamente “racional” de conceitos biológicos e físicos, e rígidos sistemas classificatórios decorrentes dessa construção, nem homem selvagem/cultura/sociedade nem natureza poderiam ser concebidos do modo inter-relacional que Magalhães, a partir da arqueologia da paisagem, propõe contemporaneamente sob a forma dos territórios culturais ou como reforço à existência das florestas antropogênicas, construídos na Amazônia a partir do início do período geológico conhecido como Holoceno.

Pensar a floresta tropical como um bem cultural de valor simbólico, considerar a diversidade de experiências, cosmologias, inteligências, capacidades de uso e interação com os ecossistemas, inclusive do ponto de vista morfológico, não era uma disposição, tampouco uma possibilidade interpretativa para a maior parte dos “cientistas” influenciados por teólogos, pelas teorias iluministas, por adeptos do *evolucionismo social/cultural* e pela própria *razão instrumental* favorecida pela ciência moderna ocidental.

Nesse processo de hierarquização e de apagamentos simbólicos [deliberados], os subalternizados e excluídos sofrerão concretamente as violentas consequências dos processos de colonização, genocídios e os seus desdobramentos históricos.

Sem o peso e as tensões decorrentes desses julgamentos morais [racistas ou etnocêntricos] construídos teológica e filosoficamente no curso da história ocidental, também por interesses coloniais e de hegemonia nacionalista, tais processos certamente não teriam os mesmos desdobramentos sobre a escravidão de populações ameríndias e africanas, que num dado momento histórico virão a formar na Amazônia o campesinato agroextrativista (ribeirinho), a chamada T2.

Creditamos a isso, em parte, o início do processo de constituição da invisibilidade histórica desses grupos, inclusive como um dos fatores que favorecerá a estruturação de um sistema como o do aviamento, cuja ordem de funcionamento não seria possível sem a construção de diferentes modalidades de cidadania, desigualmente estabelecidas, como veremos a partir das próximas seções.

2.2 O processo colonial que levou à primeira forma social da T2, o campesinato agroextrativista amazônico

Nas próximas páginas, apresentaremos uma breve leitura da bibliografia sobre as formas históricas, sociais e antropológicas de presença indígena e negra da Amazônia entre os séculos XVII e XX, assim como da formação do campesinato agroextrativista identificado por Costa (2012b). Também nos interessa, partindo disso, a compreensão do aviamento enquanto forma de controle da mão-de-obra atravessado por essas questões, pensando-o ainda como um sistema com modalidades produtivas diversas que, de acordo com Santos (1980), extrapolou os limites iniciais da produção extrativista, reforçando-se também na agricultura e estendendo-se à pesca abastecedora das áreas mais densamente povoadas. Dessa forma, segundo o autor, o aviamento terá contribuído, para a composição de um ambiente sócio-cultural das sociedades rurais em formação na área, deixando até cem anos mais tarde as suas marcas profundas na sociedade regional.

Em “*Formação rural extrativista na Amazônia*”¹⁵, Costa (2012b) busca, principalmente, desfazer alguns equívocos de interpretação sobre a história da economia colonial da região amazônica, que teriam ajudado a reforçar a invisibilidade de parte de seus principais agentes no decorrer dos séculos seguintes.

Para isso, ele empreende o esforço de interpolar e analisar meticulosamente os dados econômicos de diferentes subperíodos coloniais (1720-1822), interpretando assim novos sentidos possíveis para os arranjos institucionais, formais ou não, resultantes de cada movimento histórico, desde as investidas do império português, fortemente amparadas pelas ordens religiosas com a sua *pedagogia deculturadora*, até o fim da Colônia, com a proclamação de independência do Brasil junto à metrópole lusitana.

Entre outras questões, figuram fortemente em seu trabalho a recusa a adjetivações da historiografia clássica à economia colonial amazônica, tais como a ideia de “*pobreza*” como um “*estado absoluto de carência e de miséria*”; a consideração do empreendimento colonial como um “*fracasso*”, na medida em que o extrativismo florestal prevalece por um longo tempo em detrimento do projeto agrícola; e a associação da base produtiva extrativista, múltipla e dependente dos movimentos da natureza por excelência, a uma suposta “*debilidade estrutural*” (COSTA, 2012b, p. 26-27).

Outra divergência diz respeito ao próprio uso “*generalizado do conceito de ciclo para a periodização da história colonial brasileira*”, cuja crítica foi articulada por historiadores como Maria Yeda Linhares e Francisco Carlos Teixeira, que apontavam os métodos clássicos como insuficientes, “*tanto em relação à diacronia, pois a sucessão das fases não se deixa precisar com exatidão, quanto à sincronia dos eventos relevantes*”, conforme argumenta no trecho a seguir (COSTA, 2012b, p.22).

Eis que a magnificação do que ocorre em torno do “produto-rei” obscurece outras atividades, as quais, ou são poucos apreciados ou, mesmo, desconsideradas, embora não só tenham existido, como muitas vezes representado papéis não desprezíveis nas estruturas socioeconômicas que caracterizam um período. Para Linhares e Teixeira da Silva, o exemplo mais claro constitui a não consideração da pequena produção familiar, camponesa, no chamado ciclo do açúcar no nordeste brasileiro e em outras fases do período colonial (COSTA, 2012b, p. 22).

¹⁵ Mais recentemente, Costa lançou “*A Brief Economic History of the Amazon (1720-1970)*”, livro sobre a história econômica amazônica sob uma perspectiva de longa duração, com a atualização das referências, de novas hipóteses e a apresentação de dados inéditos desde o período colonial. Como o livro foi publicado em 2018 mas distribuído a partir do começo de 2019, estritamente por conta do tempo de finalização deste trabalho, concentramos os nossos relatos principalmente no título publicado em 2012.

Pensando “*em que medida e, até quando, seria possível falar de alternância de ciclos extrativos e agrícolas na região amazônica*”, o autor atenta para algumas questões que colocam em relevo a desafiadora hipótese acerca da “*invariância do domínio do extrativismo nas relações da região com a economia mundial*”, desde aquele período até meados do século XX. Com isso, ele abdica de corroborar as abordagens que até então priorizavam a leitura da história econômica a partir da recorrência de “*movimentos de contestação*” desse extrativismo por tentativas de implementação de projetos relacionados à produção em escala de *commodities* agrícolas (COSTA, 2012b, p.23).

Diante do entendimento de que, no quadro macroeconômico, os “ciclos” eram descontínuos enquanto a relativa constância do extrativismo se dava em função da sua diversidade estrutural, que encontrava formas de superar os obstáculos impostos exogenamente, Costa volta os esforços analíticos às estruturações e movimentos causados pelas “*tensões dos padrões de acumulação*” em vigência “*na economia-mundo*” junto às realidades locais.

Do ponto de vista macroeconômico, o crescimento da economia regional em todo o período indicava o contrário do que apontara a historiografia clássica:

De 1720 a 1822, o segundo século após a inauguração da colônia em 1616, a economia do Grão-Pará, do império colonial português, medida pelo VBPM [Valor Bruto da Produção no Mercado Mundial] cresceu a uma taxa média de 3,2% ao ano. Assim, atingiu na fase final do período colonial dimensão 40 vezes maior que o modesto porte no qual se havia mantido por cem anos (COSTA, 2012b, p. 32) .

Ao invés de pobre, ou “*miserável*”, as taxas de crescimento no Grão-Pará indicavam, portanto, uma economia dinâmica, forte, com grande capacidade de expansão e uma produtividade *per capita* que pressupunha a implementação de algum tipo de inovação, fosse da ordem organizacional ou nas bases produtivas, por exemplo.

Segundo o autor, do ponto de vista histórico, o período das primeiras investidas portuguesas (de 1616 a 1686) é de fato caracterizado “*por anomia, com fraca regulamentação formal e fraca regulação sistêmica*” (COSTA, 2012b, p. 37).

No entanto, esse seria o momento histórico em que as ações de captura dos indígenas por meio das missões e das preações por parte das ordens religiosas e dos colonos portugueses teriam predominado como forma de compulsão da força de trabalho, a primeira *cultural*, a outra *militar*, respectivamente.

Foi também este o período em que de fato fracassaram as tentativas coloniais de implantar o modelo agrícola de *plantation*, em função tanto dos limites agrônômicos impostos

pelas condições específicas do bioma amazônico quanto da consequente baixa produtividade para o tipo de agricultura praticado em outras regiões dominadas pelo império português.

No entanto, tal dificuldade não teria inviabilizado completamente a Colônia, que em contrapartida ofertaria o potencial de manejar e produzir, a partir de seus complexos ecossistemas, produtos que serviriam de equivalentes ou substitutos das especiarias no mercado internacional.

“*A passagem de um projeto agrícola - de um ideal de civilização de base agrícola - para uma prática sistemática e dominante do extrativismo de coleta, trouxe duas ordens de problemas*”, lembra o autor, que então prossegue:

Problemas decorrentes da redefinição do papel da agricultura, da condição de base da exportação para a de supridora de necessidades internas à colônia. Decorrem daí, fortes restrições estruturais para a obtenção de meios de produção do mercado mundial, em particular do escravo negro. [...] Problemas decorrentes da redefinição do trabalho índio no contexto de uma economia baseada no extrativismo de coleta (COSTA, 2012b, p. 39).

O segundo problema de redefinição da mão-de-obra decorreria, principalmente, em função do “*domínio cognitivo do processo produtivo da natureza originária*” por parte do indígena nativo (COSTA, 2012b, p. 39). No entanto, esse mesmo conhecimento, que favorecia a resistência à escravidão e as fugas pelas florestas e rios, exigiu estratégias mais sofisticadas (do ponto de vista da dominação) que a “*metodologia escravista*”, cujas fontes de abastecimento (*guerras justas, missões e preações*) provocariam, segundo diversos relatos, o genocídio de centenas de milhares de indígenas.

Dar conta dessa realidade, vivenciá-la como cristão ou pagão e operá-la como padre, mercador ou militar, não terá sido tarefa simples, nem pacífica. Para os agentes coloniais, faltava visão de mundo que acomodasse as consciências nessa nova situação. Mostravam-se inadequadas as estruturas ideológicas dominantes para as novas práticas estruturais. Derivam daí contradições graves, que emergem primeiro na forma de um grande confronto entre religiosos e leigos- entre missões e preações (COSTA, 2012 b, p. 40).

No entanto, tais querelas e diferenças de perspectivas não teriam impedido que, na prática, as ações decorrentes das distintas intenções de colonos e religiosos se dessem de modo complementar.

Na prática, as ordens religiosas, a partir de sua pedagogia deculturadora, teriam prestado o inestimável serviço “*de produzir a equivalência ideológica entre empreendimento colonial e civilização e desta com a cristianização*”, criando, ao mesmo tempo, a força de trabalho

necessária às expedições de coleta de drogas do sertão. A truculência militar dos colonos em suas formas de escravização, por sua vez, teria favorecido o ingresso dos indígenas nos aldeamentos, os quais, em muitos casos, preferiam o controle religioso ao risco contínuo da captura e da violenta sujeição dos cativeiros (COSTA, 2012b, p. 40-42).

Segundo o autor, a tentativa de criar equivalências entre os interesses coloniais e os esforços civilizatórios em nome da fé cristã também envolveria o convencimento (ou a criação de uma convenção) de que

[...] o colonialismo é portador da civilização porque atua na transformação da natureza bruta - os ecossistemas originários, as florestas, os matos, os sertões - vista como espaço vazio, passível da ocupação pelo mal, lugar da desordem, não tocado por Deus a não ser no momento da criação, domínio do diabo... O colonialismo prevê a ocupação desse lugar obscuro pela agricultura [e, posteriormente, pela agropecuária], tornando-o um lugar - aberto, claro [branco], controlado, civilizado - pleno de novos homens ganhos para a verdade de Deus, primeiro pelo trabalho e pela disciplina. É razoável assumir, isso posto, que as ordens religiosas dão suporte teológico às polaridades ideológicas do projeto colonial, as quais opõem natureza bruta (e homens sem alma a elas associados) à natureza transformada do mesmo modo que opõem a barbárie à civilização (COSTA, 2012b, p. 41).

O ponto nevrálgico das contendas entre missionários e portugueses, segundo o autor, teria sido quando os aldeamentos sob a gestão religiosa, desobedecendo as ordens vigentes do império, começaram a sonegar a força de trabalho sob o seu controle.

Dessa forma, no período seguinte, de 1756 a 1777, já sob os efeitos da reforma pombalina, gerenciada localmente por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do Marquês de Pombal, o problema da autonomia das ordens religiosas perante o Estado e outras instituições coloniais na Amazônia seria resolvido com a expulsão dos missionários da colônia, assim como pelo confisco e redistribuição de seus bens, fazendas e rebanhos a “*agentes coloniais, militares e famílias reinóis*” (COSTA, 2012b, p. 49).

Para o poder colonial, tal problema [de excessiva autonomia por parte dos religiosos] seria desdobrado em três inconvenientes principais: *o controle da força de trabalho, a perversão pela riqueza associada ao extrativismo e a autonomia frente ao Estado* (COSTA, 2012b, p. 47).

Sob tal diagnóstico, os decretos imperiais virão, grosso modo, no sentido de:

- ✧ Restabelecer o modelo agrícola colonial, fundado no trabalho negro escravo e facilitado pela criação de uma companhia de comércio que “*monopolizasse as relações mercantis*”, orientada

para facilitar o transporte e logística de produtos e meios de produção, especialmente os negros africanos escravizados.

- ✧ Da mesma forma, nas comunidades civis criadas por meio do Diretório dos Índios, a partir das estruturas de aldeamentos anteriores, que passam a ser administradas por “*funcionários*”, os indígenas deveriam ser persuadidos do valor da agricultura para as necessidades internas, sem abandonar de fato a busca pelas “*drogas do sertão*”;
- ✧ “*Povoar a colônia com os povos nelas originados*”, como medidas geopolíticas de defesa territorial e controle populacional que incluíram não apenas emancipar os índios aldeados mas também incentivar a miscigenação sistemática (COSTA, 2012 b, p. 47-50).

Como resultados de tais políticas, a metrópole conseguirá nesse quartel de século, de fato, alcançar a expectativa de “*desenvolvimento econômico*”, tanto com aumento da produção quanto da produtividade. E o que mais interessa a esse trabalho neste momento: garantir as mudanças estruturais necessárias à formação de um campesinato, responsável por mais da metade da produção da colônia ao longo do período. Porém, como efeito inesperado, tal produção não seria dedicada às mercadorias agrícolas, conforme os incentivos da Coroa, mas ao extrativismo de coleta.

No mesmo período, o crescimento oscilante da produção agrícola se dará sob o encargo dos antigos colonos e das atividades dos diretórios. Esses colonos, escravistas, continuarão responsáveis pela crescente exportação de produtos agropecuários até 1820.

No entanto, até o começo do século XIX, a agricultura será, em diversas medidas, incorporada também pelos camponeses “caboclos”¹⁶, formados nesse período a partir das políticas de “*incentivo à miscigenação*” e com o fim dos diretórios criados sob as estruturas dos antigos aldeamentos. Ainda assim, eles continuarão a ter nos produtos obtidos pelo extrativismo uma das principais formas de vínculo com a economia regional, sob a mediação, principalmente, dos regatões e marreteiros, que servirão de intermediários com os grandes comerciantes de Belém, por sua vez com acesso ao mercado mundial.

¹⁶ Tratados por nós ainda genericamente como “campesinato agroextrativista”.

2.3 A presença indígena e negra no processo de trocas interétnicas e de construção das subalternidades nos mundos da vida social e do trabalho amazônicos

As conexões entre séries estatísticas, arranjos institucionais e registros históricos, feitas por Costa em relação às primeiras investidas portuguesas e seus desdobramentos na Amazônia, dialogam em vários momentos com a leitura de outros historiadores acerca do período¹⁷.

A fim de ressaltar a violência do projeto escravista sobre as populações nativas, Vicente Salles, em “*O Negro no Pará sob o regime da escravidão*” (2005), relata sobre quando o processo de exclusão social baseado na composição étnica começa a se constituir na história amazônica a partir da escravidão de povos indígenas e negros africanos¹⁸.

Mais uma vez, o antecedente desse processo é atribuído à política escravista colonial do século XVII, baseada principalmente no que ele vem tratar como *chatinamento* dos povos indígenas ancestrais, as “*peças do sertão*”, e num plano de certa forma secundário até aquele momento para tal século especificamente, mas não menos importante, dos povos de origem africana.

Chatinar peças do sertão é a política escravista desse século. Tão intenso e desenfreado foi o tráfico vermelho que os próprios governadores a ele se entregaram abertamente usufruindo grandes vantagens. A metrópole, de longe, fez tudo que pôde para deter os abusos e acabar com a corrupção administrativa. E tudo o que se escreveu sobre esses primeiros tempos relata, predominantemente, a história da escravização do gentio. Conhecemos, por igual a história do extermínio de numerosas tribos indígenas (SALLES, 2005, p.36).

Com isso, o historiador lembra que durante o primeiro século de colonização amazônica, em especial, a escravidão indígena teria predominado, principalmente porque a atividade de preação dos escravos vermelhos era parte significativa da economia, lucrativa tanto para os preadores e mercadores urbanos quanto para as autoridades, a exemplo de governadores, que participavam dos lucros desse tipo de “transação”.

Apesar disso, em acordo com o que foi anteriormente narrado por Costa (2012), a “*indústria da escravidão do gentio*” viria a ser, no decorrer do século, tensionada pela discórdia em relação ao controle dos indígenas entre missionários, especialmente os jesuítas,

¹⁷ Para o leitor, esse pode parecer um esforço repetitivo, mas consideramos fundamental ressaltar, por hora ao menos em parte, a violência do projeto escravista colonial sobre as populações indígenas. Acreditamos que seja um momento necessário para o desenvolvimento das análises seguintes a respeito das expressões do campesinato agroextrativista em Belém do Grão-Pará, nas próximas seções. E também, adiantamos a expectativa de, nos próximos momentos da pesquisa, entender um pouco mais como se dá a inserção dos africanos escravizados nessas relações.

que defendiam a exploração do trabalho de homens negros traficados da África, e colonos, cuja aliança com os militares e a proximidade com o poder também favoreceriam o êxito nessa disputa.

Na verdade, estava em jogo o destino político e econômico do Estado. Os missionários se organizaram à maneira de repúblicas, como se referiu ironicamente Antônio Vieira, e como, sem ironia, também aludiu Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Como repúblicas, as ordens não só eram auto-suficientes, como autônomas. Havia rivalidades entre elas e até um regime competitivo, no setor econômico. A divisão do território entre as diferentes ordens, foi a solução que impediu o choque e estabeleceu um *modus vivendi*. As missões cresceram, enfeixaram uma soma de poder social e econômico superior ao dos estabelecimentos agrícolas ou mercantis dos colonos, eternamente insatisfeitos, choramingando miséria e decadência de suas lavouras e economias. Politicamente, porém, elas não souberam atuar. Por isso, os colonos, aliados aos militares, galgaram as posições de mando, adquiriram títulos de nobreza, de terras e outros privilégios especiais. Através das Câmaras de São Luís e de Belém consolidaram o seu prestígio, enfrentaram e por fim derrotaram as repúblicas religiosas (SALLES, 2005, p.45).

Nesse sentido, ainda que o trabalho compulsório indígena fosse, por extenso período, considerado “*abundante, barato e pouco duradouro*”, em detrimento do trabalhador negro, considerado mais apto aos trabalhos pesados na lavoura e na construção de fortificações, o tráfico negreiro teria sido em certa medida secundário, ainda que crescente, e tal substituição não se faria de forma imediata.

Entre outros fatores, além dos custos ainda altos na introdução de mão-de-obra africana escravizada, muitas vezes subsidiada pelo Estado, os saberes indígenas em relação ao bioma e à geografia regional os tornariam requisitados nas primeiras investidas colonizatórias. Ao que parece, as atividades associadas aos produtos da floresta, as tais “*drogas do sertão*”¹⁹, mais rentáveis no mercado de exportações, também se baseavam nesse conhecimento especializado, o que faria com que a mão-de-obra indígena fosse mais demandada em relação às tentativas de realização de um projeto agrícola colonial. Indício disso estaria num decreto do governador Bernardo Pereira de Berredo já no século seguinte, em 1729, quando foi determinada a exclusividade do extrativismo vegetal pelos gentios.

Segundo Salles, o século XVIII será, do ponto de vista normativo, marcado por ordens e contra-ordens governamentais de proteção ao gentio. No entanto, a legislação, ao mesmo tempo abundante e contraditória, não teria sido suficiente para impedir os abusos e as preações continuaram possíveis.

¹⁹ Canela, baunilha, cravo, anil, raízes aromáticas, urucum, salsa, sementes oleaginosas, por exemplo.

A alforria indígena se tornaria efetiva somente a partir de 1751, sob o governo de Mendonça Furtado, que ordenou e fez cumprir, a partir da efetiva organização do tráfico de homens e mulheres africanos, a substituição do indígena pelo negro como mão-de-obra escrava. Ainda assim, diz o autor, a política escravista da metrópole continuaria a esbarrar nas condições muito particulares da região amazônica.

Salles também ressalta a necessidade de “*se distinguir claramente a dupla face do escravismo em que se assentou a base da economia colonial: a indígena e a africana*” (SALLES, 2005, p. 49). Segundo ele, a exemplo do que Werneck Sodré apontaria para São Paulo, a escravidão africana se destinaria, no Pará, principalmente às lavouras de gêneros exportáveis [*cana de açúcar, arroz, tabaco, algodão e cacau*], limitando-se à área em que foi possível implantar esse tipo de economia agrária, em torno da cidade de Belém.

Sobre a economia agrária colonial, inferior à economia extrativista vigorosa, diz Salles:

A experiência agrícola empreendida pelos portugueses na Amazônia não se desenvolveu extraordinariamente. Para seu fracasso concorreram não só fatores ecológicos, as condições naturais do ambiente, bastante desfavoráveis, como fatores técnicos e até mesmo históricos, como a retomada da região canavieira nordestina. Apenas na área do delta, essa agricultura incipiente terá alguma importância, sem alcançar, contudo, valor econômico excepcional. Nesta área, bastante extensa aliás, haverá uma lavoura mais ou menos próspera [...]. O arroz será cultivado sobretudo na zona guajarina; o algodão, nas cercanias de Belém, na terra firme; o cacau permanecerá na calha do Tocantins, perto de Cameté [a lavoura do cacau existiu apenas, ao que parece, nessa área, nas outras regiões a produção era extrativa, diz outra nota do autor]; o tabaco, na bacia do Acará; a cana-de-açúcar ganhará quase todo o círculo do golfo Marajoara. Além disso, no litoral haverá exploração de pequenas salinas. Como atividades econômicas de caráter nômade - e singularmente mais intensas e lucrativas - haverá, inicialmente, o tráfico vermelho e depois a coleta das drogas do sertão” (SALLES, 2005, p. 29)

A política escravista da metrópole, da mesma forma, continuaria insuficiente e longe de “*dar solução ao problema do gentio*”, mais ligado à dimensão doméstica (SALLES, 2005, p. 49) e, de acordo com o que expusemos inicialmente, às atividades dependentes de seus conhecimentos do bioma:

Handelmann achou mesmo que a situação material deste piorou decididamente com as ordens de Pombal: “[...] *eles agora se diziam cidadãos livres, com igualdade de direitos, porém, tanto quanto antes, deles se abusava como escravos do estado a serviço dos seus concidadãos brancos, durante seis meses por ano; além disso, agora tinham que entregar um décimo do fruto de seus trabalhos à coroa, uma sexta parte das sobras ao diretor, e este diretor não era para eles nenhum patriarca, como era antes o missionário, porém imperava como um feiticeiro de escravos, interesseiro, de coração duro*” (HANDELMANN, 2931 apud SALLES, 2005, p. 49).

Por sua vez, Chambouleyron (2010) lembra como, no mesmo período colonial, as viagens aos “sertões” amazônicos, por meio dos resgates e das guerras, “*constituíam, desde a sua organização, um momento privilegiado de intercâmbios e de embates, particular ao universo da Amazônia colonial*”. Conforme também aponta o autor, “*as tropas que entravam ao sertão para escravizar não só se tornaram mecanismo fundamental de aquisição de mão-de-obra, como também de ‘internação’ do próprio domínio português sobre o território*” (CHAMBOULEYRON, 2010, p. 18).

As viagens aos sertões da Amazônia – do Tocantins e do Cabo do Norte – acompanhando as tropas de resgate e de guerra, revelam alguns dos múltiplos significados que o sertão adquiria para os diversos grupos que nele chegavam ou habitavam. Se as tropas de resgate e de guerra [...] consistiram em espaços privilegiados em que se revelavam as relações de troca e de conflito próprias da sociedade colonial, elas eram igualmente [...] um momento fundamental de aquisição de trabalhadores e uma forma de assegurar o domínio sobre o território (CHAMBOULEYRON, 2010, p. 44).

A política colonial sobre o território envolvia, assim, desde o aprendizado sobre a geografia regional e os conhecimentos específicos para a apropriação, beneficiamento e uso da natureza, ao estabelecimento de alianças com diversos grupos indígenas.

Por um lado, elas asseguravam o domínio na medida em que permitiam o conhecimento geográfico desse território, devassando-se os rios e seus sertões. Aliás, como o padre Vieira primorosamente descreveu, durante as viagens ao sertão, os portugueses adquiriam conhecimentos preciosos para sua sobrevivência (a viração, a construção de canoas, a superação de obstáculos naturais) e, portanto, para o próprio domínio sobre um território cujos segredos era preciso desvendar [...]. Mas as jornadas podiam ser também um momento de estabelecimento de contatos com índios que, eventualmente, poderiam se tornar aliados dos portugueses. A presença dos portugueses não se fazia somente por meio da rede de fortalezas construídas nessas fronteiras tão borradas, mas também fazendo alianças e impondo a escravização e as armas aos índios que nelas viviam. Com todos os problemas que expedições desse tipo traziam, elas nunca foram objeto da total proibição por parte da Coroa – a não ser os resgates, entre 1652-1653 e 1680-1688 – dada a sua importância também estratégica (CHAMBOULEYRON, 2010, p. 44).

Em acordo também com os outros trabalhos mencionados até aqui, Chambouleyron reafirma a importância dos trabalhadores indígenas livres e escravos na região, o que não teria excluído a utilização de mão-de-obra africana escrava - conforme trataremos mais à frente.

Sobre o extrativismo florestal propriamente, o autor lembra que, a partir dos anos 1640, na medida em que aumentava o conhecimento do território amazônico e a decadência do controle português na Índia, o “sertão” amazônico passa a ser o lugar de descobrimentos de novas especiarias. No manejo do pau-cravo vendido aos portugueses, por exemplo, o gentio

responsável pela coleta utilizava um “*fio de pita*” para tirar apenas a casca do cravo, “*deixando a árvore intacta, diferentemente do que faziam os portugueses*” (CHAMBOULEYRON, 2010, p. 17).

Essa interação teria ido além: os colonizadores portugueses teriam se valido de técnicas, tecnologias e conhecimentos indígenas de construção naval e navegação nos rios da região; do usos da biodiversidade, como tartarugas e jabutis, assim como da farinha de mandioca, para a alimentação; das práticas militares e saberes sobre a geografia e as sociedades regionais nas guerras; entre os exemplos possíveis. Tal processo não teria sido necessariamente simétrico em suas formas de realização, tampouco em relação às dimensões de poder, mas envolveria diferentes formas de contato, de incorporar e organizar socialmente o trabalho, de estabelecer hierarquias e remunerações.

Guzmán (2015) ressalta as condições de trabalho dos indígenas artesãos nas oficinas de pintura e escultura do Colégio Santo Alexandre, no Grão-Pará dos séculos XVII e XVIII.

Com o desenvolvimento e expansão da colonização portuguesa no Grão-Pará ao longo do século XVII, a produção de objetos foi prioridade nas atividades artesanais dos trabalhadores indígenas aldeados, dos escravos negros trazidos da África e dos mestiços de diversas linhagens, que se encontravam, sobretudo, nas vilas e povoados coloniais do litoral. A necessidade da produção local de objetos de uso cotidiano era o remédio para a importação dispendiosa de ferramentas e utensílios fabricados na Europa. Foi também ao longo do século XVII que se estabeleceu e se estruturou o sistema de missões religiosas na Amazônia. Foi no contexto dessas missões que se formaram os artistas nativos, negros e mestiços destinados a trabalhar para a decoração das igrejas, as obras de edificação e manutenção dos colégios e das próprias missões (GUZMÁN, 2015, p. 11).

Em 1720, trabalhariam no Colégio dos Jesuítas do Pará 18 homens, provavelmente índios tupinambás já misturados e negros, todos catequizados e conhecedores dos hábitos, costumes e a língua dos europeus. Suas habilidades incluíam desde a capacidade para imitar, a rapidez no aprendizado e o “*golpe de vista*” [dispensa do uso de medidas e compasso para calcular] à eficácia no uso de materiais locais para a confecção das obras e ao próprio juízo estético, que lhes conferiam os votos de “*juízes de ofício*” junto a portugueses que desempanhavam o mesmo tipo de trabalho (GUZMÁN, 2015, p. 14-15).

Da interação com jesuítas de nacionalidades europeias distintas, formados sob influências estilísticas diversas, e com indígenas de diversas etnias surgiria o *cosmopolitismo do gosto e das técnicas* dos artesãos locais. Nessa leitura, merece destaque a forma com que o autor ressalta a agência indígena no processo de formação de novos tipos de conhecimento, de habilidades e mesmo de expressões estéticas, incorporados e ressignificados no cotidiano

amazônico no decorrer dos séculos - como veremos de forma mais discriminada nas seções de análise de Belém do Grão-Pará:

Portanto, não apenas o cosmopolitismo europeu trazido às margens do rio Pará, mas igualmente um “*cosmopolitismo nativo*”. A troca e adoção contínua e crescente de usos e costumes provenientes de povos diferentes, concentrados nas aldeias missionárias ou nas vilas coloniais do Pará e Maranhão, no século XVIII, é o que define essa expressão. Para perceber isso recordamos que para os aldeamentos jesuíticos afluíam gentes de todas as nações e línguas espalhadas pela bacia do rio Amazonas e seus principais afluentes. Traziam consigo sua cultura material e imaterial: a cerâmica, a cestaria, a plumária, o grafismo, a arquitetura, as armas, o mobiliário, a tecelagem, as embarcações, os instrumentos musicais, os brinquedos infantis. Além disso, traziam os cantos, as sonoridades dos seus diferentes instrumentos musicais, as danças, as culinárias, as mitologias, as técnicas de construção e fabricação, os saberes medicinais, as pinturas corporais (GUZMÁN, 2015, p. 19).

Sob essa perspectiva, o autor ressalta como o processo de decréscimo absoluto na demografia das sociedades indígenas falantes da língua tupinambá se deu, a partir da convivência de quase um século com o universo branco, por fatores como “*as epidemias de varíola e sarampo*” em várias décadas do século XVII, “*a escravidão ilegal e sem controle, o excesso de trabalho junto às casas e fazendas dos portugueses, a má nutrição, o alcoolismo, a destruição das referências culturais e familiares*”, assim como pela “*‘mistura’ a outros grupos nas aldeias missionárias através do processo de caboclicização, por se europeizarem ou mesmo por se africanizarem*”. Como contraparte ao processo de *caboclicização*, reciprocamente, os portugueses teriam se “*indianizado*”, na medida em que, a partir desse contato, adotaram formas e conteúdos da vida nativa (GUZMÁN, 2015, p. 5).

Ainda que os artesãos locais, descendente de indígenas, negros e brancos pobres, tenham assumido a maestria no desenvolvimento das atividades manuais, os religiosos, diante das diferenças em relação aos significados do trabalho nesse universo ameríndio, que impunham dificuldades à realização e disciplina do trabalho sob a ótica colonial, usaram de uma discursividade que apelava à “*preguiça, à falta de reação e à inaptidão ao trabalho*” para impor o controle e justificar a “*subsistência da faina obrigatória*” (GUZMÁN, 2015, p. 22).

Nesse contexto, nem a ordem social local nem o *status* e o valor atribuído ao trabalho manual seriam significativamente alterados, ainda que houvesse grande demanda por essas formas de trabalho e os vestígios delas permaneçam até os dias de hoje sob a forma de bens materiais, conforme indica o autor:

Os objetos produzidos pelos índios, utilizados em festas, adorados nos altares dos templos jesuítas e mesmo nas igrejas de ordens religiosas vizinhas, que não possuíram tão bons artesãos, *permaneceram*: chegaram até nós e podem ser vistos no Museu de Arte Sacra de Belém. São os vestígios que restam das habilidades dos índios e mestiços artesãos do Grão-Pará cuja mais bela obra seja talvez uma pequena imagem da Virgem Maria com o menino Jesus nos braços, que faz parte deste acervo museológico. É, talvez, imagem inspirada em mulher de rosto indígena, cuja tez morena revela a mestiçagem em pleno momento do *acontecer*. É um registro. Trata-se de uma pequena imagem de cabelos negros e olhos amendoados, como nenhuma outra Virgem europeia poderia assemelhar-se, salvo, talvez as Virgens esculpidas em países indígenas vizinhos como o Peru, a Bolívia ou Equador. Salvo talvez aquelas esculpidas no oriente por artesãos cristãos da Índia ou do Japão (GUZMÁN, 2015, p.20).

Associada ao trabalho escravo, a artesanaria geraria marcadores sociais classificatórios [*“para os trabalhadores”*] ou desclassificatórios [*“para os matulos ou vadios”*] que fundaram *“a base do preconceito social contra o trabalho manual”* (GUZMÁN, 2015, p. 22). Nessa ordem social, homens e mulheres nativos e seus descendentes foram submetidos à *“precariedade”* em relação às condições de vida, trabalho e *status* social.

Desse modo, o processo subalternização que partiu de aspectos raciais adentra os universos do trabalho e da sua divisão social.

No Grão-Pará, desde os princípios da colonização, o emprego de escravos nos ofícios de carapinas, ferreiros, tecelões, pedreiros, sapateiros e outros, afastou a maioria dos portugueses destas atividades mecânicas, ainda que vivessem em extrema pobreza, sofrendo a carência de todos os gêneros de primeira necessidade. Com as mulheres nativas a situação não era melhor. Conhecidos são os colonos traficantes de mulheres nativas, chamados de *“cunhamenas”* (da língua nheengatu significa em português: marido da mulher), que obtinham as mulheres nativas para casar em negociação com os índios *“principais”* das aldeias e, depois, traficavam-nas como escravas para outros colonos: o objetivo era que trabalhassem como domésticas ou amas de leite (GUZMÁN, 2015, p. 21).

Sobre a presença africana nos processos de formação da sociedade amazônica, queremos destacar outras questões. Mais de três décadas depois dos primeiros apontamentos feitos por Salles, Chambouleyron (2006, 2011) revisa as características que diferenciam o tráfico negreiro para a Amazônia, então circunscrita aos limites do Estado do Maranhão, em relação ao tráfico brasileiro no século XVII e início do XVIII.

Segundo o autor, seriam três os elementos que permitiriam a organização e o estabelecimento de uma rota escrava para a região: as epidemias [de *“bexiga”*, ou varíola, e sarampo], responsáveis pela alta mortalidade da população e da força de trabalho nesse período; a necessidade de aumento da receita decorrente da *“delicada situação da Fazenda*

real” e os problemas causados pelas mudanças em torno da legislação quanto à liberdade dos trabalhadores indígenas:

É evidente a importância do tráfico no final do século XVII, que passa a se organizar em razão dos elementos apontados anteriormente [...]. A organização do tráfico, como revela a importância dos contratos e assentos, se faz fundamentalmente por intervenção e iniciativa da própria Coroa, daí a particularidade do envio de africanos de forma geral, estabelecido para atender a demandas circunstanciais — como no caso das bexigas e das necessidades da Fazenda real — e para resolver os problemas decorrentes do uso preferencial de trabalhadores indígenas no Estado do Maranhão. É que não se pode pensar a utilização dos escravos africanos no Maranhão separada do uso dos indígenas, algo que os moradores e a própria Coroa sabiam muito bem, como o haviam experimentado os próprios moradores das capitanias açucareiras, no processo de “substituição” da mão-de-obra indígena pela mão-de-obra africana, a partir de finais do século XVI. O tráfico para o Maranhão e Pará definitivamente organizava-se a partir da Coroa. Diferente era o de outras praças, onde existia uma classe de negociantes que financiava o empreendimento, uma frota que o viabilizava, uma infra-estrutura que lhe dava suporte e, principalmente, onde existia, como exemplarmente define Nireu Cavalcanti, “o fundamental elemento do comércio: os compradores ávidos por muitos e muitos escravos” (CHAMBOULEYRON, 2006, p. 80).

Ao ressituar os fundamentos que distinguiram o tráfico negreiro para a Amazônia, Chambouleyron também reposiciona, inclusive em termos quantitativos proporcionais ao conjunto da população, a presença negra no processo de formação étnica da sociedade desde o período colonial:

Ora, se levarmos em consideração o ano de 1693, quando, de acordo com o texto do padre João de Sousa Ferreira, a população do Estado chegava a 1.300, a vinda de um navio carregado de escravos podia chegar a representar em torno de dez por cento dos homens portugueses. É possível afirmar, portanto, que nas décadas de 1690 e de 1700, em razão da concentração dos assentos celebrados pela Coroa, o crescimento do número de escravos — apesar do incipiente tráfico — seguramente ultrapassou o crescimento da própria população do Estado. Nesses anos, portanto, a importância relativa da presença africana na região não pode ser desconsiderada (CHAMBOULEYRON, 2006, p. 102-103).

No século XVIII, entre as décadas de 1840 e 1860, o movimento da fuga de escravos seria, segundo Bezerra Neto (2001), um indicativo da participação ativa dos negros na luta por emancipação social. Tal movimento teria gerado temor e desassossego entre autoridades públicas e senhores, entre as quais estavam as classes agrícolas e proprietárias, especialmente em um contexto de reorganização da sociedade no período pós-Cabanagem. Durante essa revolta, que perdurou de 1835 a 1840, as classes subalternas formadas por homens negros, indígenas e “mestiços” lutaram em massa contra diversos segmentos das classes proprietárias

e incluíram entre as suas pautas políticas, muitas vezes à revelia dos representantes senhoriais situados entre os próprios aliados, reivindicações pela libertação. Nesse sentido, reforça o autor:

É importante lembrar que os escravos e libertos tomando partido da rebeldia cabana não estavam necessariamente sendo levados à reboque pelos seus senhores e outros segmentos livres, líderes e partidários da revolução. Assim foi que o Preto Félix e Manoel Maria ainda que houvessem seguido Eduardo Angelim, reforçando as suas fileiras, após a prisão do chefe cabano continuaram lutando e combatendo as tropas governamentais. Na verdade, fazendo política por conta própria, os negros sabiam que a bandeira da abolição não se constituía em ponto comum entre os cabanos, portanto cabia-lhes lutar pela mesma, enfrentando as represálias por parte de seus partidários de luta contrários a libertação do escravos (BEZERRA NETO, 2001, p. 76).

Além disso, segundo o autor, as fugas permitiriam, desde os tempos coloniais, contatos entre brancos, negros e índios, forjando fronteiras à revelia dos tratados internacionais e permitindo não somente as trocas comerciais, mas também intercâmbios de experiências e informações necessárias à sobrevivência dos mocambos e ao sucesso das fugas de escravos (BEZERRA NETO, 2001, p. 83). A partir dessas relações interétnicas, os mocambeiros e fugitivos trocavam conhecimentos e experiências com diversas nações indígenas, estabelecendo também o diálogo e a permuta de interpretações sobre a conjuntura política com seus pares do outro lado da fronteira e, pelas margens dos rios, com as populações ribeirinhas.

Há, portanto, uma complexa rede de intercâmbios que, envolvendo diversas etnias indígenas, permitia o contato entre mocambeiros, escravos e pessoas livres de diversas regiões e áreas fronteiriças da Amazônia brasileira. Neste sentido, é possível pensar uma tradição de lutas escravas marcada não somente pela circulação de mercadorias, mas particularmente conhecimentos e notícias entre os mundos da escravidão da Amazônia brasileira, Guiana Francesa, Caribe e América espanhola. Neste contexto, determinados escravos em suas fugas, informados pela circulação das notícias estrangeiras e intercâmbios de experiências, acabavam fazendo com que seus senhores levantassem suspeitas de que fossem foragidos em busca da liberdade em outros países (BEZERRA NETO, 2001, p. 83-84).

De acordo com o que temos argumentado, cabe ressaltar mais uma vez como, na Amazônia, a formação sócio-histórica das classes subalternas se deu também com base em atributos raciais, com implicações na organização do trabalho e nas formas de sociabilidade entre esses grupos, reconhecidamente complexas e não destituídas de contradições.

A expressividade demográfica da população não-branca, particularmente nas classes subalternas, sobre as quais recaía o peso do recrutamento militar forçado, favorecia

a diluição das diferenças raciais existentes entre pessoas livres e cativas, impondo dificuldades ao reconhecimento imediato de uns e outros por parte das autoridades militares e policiais. [...] Neste sentido, alguns escravos em fuga buscavam asilo no seio das próprias forças de repressão, assentando praça, embora existissem outros que mesmo não recrutados faziam uso do imaginário social que identificava a soldadesca com setores não-brancos da sociedade. [...] Os próprios senhores partilhavam das mesmas representações sociais, calcadas em paradigmas raciais, acerca das imagens estereotipadas que envolviam recrutas e praças. [...] Buços e bigodes típicos de caserna à parte, os próprios mocambos agregavam escravos negros, índios e homens livres criminosos, réus da justiça, ou desertores das tropas policiais e militares. Outras vezes os escravos refugiavam-se nas aldeias indígenas, tecendo laços de solidariedade e relações familiares (BEZERRA NETO, 2001, p. 100-101).

Tal qual o alistamento militar obrigatório aos homens negros e “mestiços” pobres, a ordem escravocrata amazônica criaria situações de repressão e forte controle social por parte do Estado e, como contraparte entre os subalternos, de solidariedades e estratégias de enfrentamentos, ainda que também suscetíveis a conflitos.

Na verdade, os escravos, os libertos e os pobres livres vivenciavam e compartilhavam suas diversas experiências sob a escravidão, forjando espaços de cumplicidade e conflitos. Assim sendo, não sofriam apenas os desmazelos da pobreza e o peso da opressão de uma sociedade autoritária baseada em relações sociais hierarquizadas, na qual a desigualdade e a diferença constituíam a norma. Tais personagens, interagindo formas e estratégias de lutas, não só formavam mocambos, como faziam com que as fugas nem sempre fossem somente fugas de escravos [...]. Para uns e outros, entretanto, não faltavam as devidas políticas de controle social. Aos escravos cabia o exercício cotidiano do domínio dos senhores, auxiliado pelo cipó de rêgo. Aos libertos e pobres livres, geralmente mestiços, estava reservado o recrutamento militar forçado, quando não ficavam engajados sob o regime do Corpo de Trabalhadores (BEZERRA NETO, 2001, p. 101-102).

No cotidiano, diz Bezerra Neto, essas tensões fizeram com que a convivência dos agentes da lei com outros segmentos sociais das classes subalternas [escravos, libertos e pobres livres] apresentasse complexas nuances de camaradagem e conflitos, nas “*quais forjavam-se alianças e inimizades, pactuavam-se parcerias e ocorriam rupturas*” (BEZERRA NETO, 2001, p. 104).

Desta forma, o intercâmbio de experiências e estratégias de lutas entre uns e outros também conheciam limites impostos pelas fronteiras de cada condição social específica, embora as mesmas estivessem muitas vezes entrelaçadas no cotidiano da escravidão. Ou seja, determinados valores e visões de mundo próprios aos sujeitos submetidos como escravos ao domínio senhorial faziam parte de uma cultura escrava; enquanto pessoas pobres livres possuíam outras percepções e leituras da própria escravidão, a partir do exercício cotidiano da liberdade negada aos cativos. Assim sendo, não era incomum a mesma polícia que sofria críticas por viver no meio da súscia de escravos, em determinados momentos usar do cipó de rêgo a

fartar na repressão e policiamento dos trabalhadores cativos (BEZERRA NETO, 2001, p. 104).

Tais apontamentos históricos acerca da construção das “subalternidades” [sobre as quais nos debruçaremos com mais ênfase na seção 4.1], tanto na formação da sociedade quanto na organização social do trabalho, nos levam a repensar também como tais circunstâncias favoreceram a instituição do aviamento como forma de integração econômica, conforme trataremos a seguir.

2.4 O aviamento como sistema de produção que compreende o universo dos subalternizados

Nas seções anteriores, buscamos construir uma interpretação histórica do processo de formação de subalternidades na ordem social amazônica desde os tempos coloniais. Como vimos, tais desigualdades terão, no decorrer dos séculos seguintes, implicações na organização social do trabalho, com a formulação de preconceitos acerca de certos tipos de ofícios associados aos trabalhos manual e físico, e das condições de vida de homens e mulheres indígenas, africanos, mestiços e seus descendentes.

Junto com a formulação de postulados racistas no pensamento social brasileiro desde o século XIX, cujos desdobramentos terão efeitos diretos sobre as visões a respeito da Amazônia, como veremos a seguir, creditamos a isso a formação histórica de um sistema como o do aviamento, cuja ordem de funcionamento não seria possível sem a construção de diferentes modalidades de cidadania, desigualmente estabelecidas.

Em “*O caboclo e o brabo*” (1979), com o objetivo de diferenciar a força de trabalho camponesa local, a mão-de-obra “*cabocla*”, da nordestina, cujos “*brabos*” seriam arregimentados para trabalhar em seringais patronais durante a exploração da borracha no século XIX, João Pacheco de Oliveira Filho interpreta a Amazônia segundo o modelo analítico-teórico da fronteira.

Partindo da leitura das historiografias tradicionais, o autor revisa os mitos e impressões transformados em postulados científicos sobre a região desde os primeiros contatos e movimentos exploratórios. Entre esse mitos estaria o do “*El dorado*”, que, segundo ele, articularia todos os temas presentes nos trabalhos de viajantes, historiadores e estudiosos da região.

Grosso modo, à Amazônia seriam associados enunciados relacionados, como vimos anteriormente, a diversos paradigmas pretensamente científicos e debates intelectuais da

época. A seguir, organizamos um quadro com os principais apontamentos realizados pelo autor.

Quadro 2 - Enunciados sobre a fronteira amazônica na historiografia tradicional, segundo Pacheco de Oliveira (1979)

Discussão	Enunciado (s)	Autor (es)/ Ano	Descrição
“El dorado”	Mentalidade de coleta e preação	<i>sem referência direta</i>	Ocupação da região teria se dado a partir de uma mentalidade de coleta e preação, não por um impulso povoador capaz de gerar uma sociedade agrícola e sedentária (p. 106).
	Universo de tesouros escondidos, ideia de ciclo e surto	Walle, Viana Moog, Araújo Lima (1975)	O imaginário de riqueza sobre a região inclui a existência de “tesouros escondidos no interior das selvas, a avidez e o insucesso com que os aventureiros espanhóis e portugueses do século XVI e parte do XVII perseguiam aquelas riquezas”, tudo isso associado a um discurso acerca da “busca febril de produtos extrativistas de alto valor (especialmente a borracha) e ao tipo de indivíduo envolvido em tais empreendimentos”. Com as ideias de ciclo e de surto, o extrativismo da seringa é compreendido à semelhança da atividade mineradora no século XVII, fazendo uma referência direta ao ouro (“ouro preto” ou “ouro líquido”) (p. 107).
Amazônia agrícola versus extrativismo	Civilização de fachada, universo de aventureiros, nomadismo estéril	Caio Prado Jr (1965)	A discussão sobre Amazônia agrícola extrapola o universo intelectual regional. Segundo o autor, diversos autores teriam tratado a economia da borracha de forma literária e alegórica, com manifestações claras de condenação moral e sarcasmo. “Os responsáveis pelo avanço da floresta são pensados como ‘aventureiros e buscadores de fortuna fácil’ e a sociedade que constroem como uma ‘civilização de fachada’, assentada em uma ‘prosperidade fictícia e superficial’. O próprio avanço da fronteira é visto como expressão de um nomadismo estéril” (p. 107).
Ideia de raça e determinismo geográfico	Caráter degenerativo da fusão racial	Agassiz (1938)	Defesa do “caráter degenerescente da fusão racial, sendo o grande número de indivíduos híbridos não só o fator responsável por grande parte dos problemas brasileiros, mas ainda pela estagnação de algumas áreas” (p. 108).
	“Mestiço nordestino”	Guedes (1914) Euclides da Cunha (1976)	A grande expansão econômica do fim do século e a conquista da Amazônia meridional teriam sido uma obra exclusiva do mestiço nordestino (p. 108)

	Mestiços versus caboclos	Vianna Moog (1936)	As dificuldades impostas pelo meio, inóspito e em processo de significativas mutações, teriam derrotado os homens (nordestinos e estrangeiros) que migraram para a região, com exceção do “caboclo”, termo usado “tanto em um sentido semelhante ao do mameluco de Agassiz quanto ao do ‘verdadeiro caboclo’, isto é, ‘o bandeirante ainda não teatralizado’” (p. 108)
Fronteira	Fronteira condicionada por fatores climáticos e raciais	Guedes (1914)	Comparação entre a conquista do vale do Amazonas pelos seringueiros e a ocupação do oeste estadunidense. No entanto, “a grandeza da tarefa do cearense decorre do fato de que sua penetração se dá não só em um meio hostil, mas principalmente em um meio dessemelhante ao seu próprio”, sendo as explorações realizadas pelos seringueiros também muito mais duras do ponto de vista psicológico. A particularidade do movimento de ocupação seria o fato de ter sido estritamente nacional, vinculando a Amazônia ao centro-norte do país (p. 109)
	Fronteira em termos históricos e sociais	Tavares Bastos (1975)	Com base nas doutrinas do liberalismo econômico, Tavares Bastos veria na liberdade de comércio e na imigração europeia as soluções mais adequadas ao desenvolvimento regional. Os “caboclos” seriam uma “população adormecida e improdutiva” não mais em função das condições climáticas e geográficas mas devido ao isolamento econômico e social decorrente de medidas político-administrativas. O extrativismo seria um tipo de produção a dar uma ideia do estado semi-selvagem da população e a solução, diante de um (suposto) conjunto de escravos negros reduzido, seria incentivar a atividade agrícola, a partir da abertura “das portas do Eldorado ‘ao verdadeiro conquistador desse século, o gênio fecundo do comércio universal’”, ou seja, o livre comércio associado a um política de importação de colonos (p. 110)

Fonte: Pacheco de Oliveira, 1979/ elaboração própria.

Ao abordar os pressupostos que tornariam a fronteira um modelo para a análise teórica de fenômenos histórico-sociais, Pacheco de Oliveira (1979) também defende que, entre outros fatores, a existência de uma fronteira articulada, ainda que de modo periférico, com um sistema capitalista requer “*que na outra parte daquela totalidade surja algum mecanismo de controle sobre a mão-de-obra que impeça que cada trabalhador venha a se estabelecer como produtor independente*” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1979, p. 112).

Entre os principais mecanismos de destituição camponesa dos meios de subsistência estariam 1) “*a instauração de um regime capitalista de propriedade da terra*”, a partir da

formação de um mercado de terras que, transformadas em mercadorias, serão destinadas a classes privilegiadas e adquiridas por meio quase exclusivamente de compra; 2) “a instituição de um tipo de laço jurídico de dependência”, que vinculará, seja a partir da relação com a terra ou com o próprio senhor, “a mão de obra aos detentores de uma cidadania plena”, favorecendo “até mediante o uso de métodos compulsórios, a imobilização da mão-de-obra” e a obtenção do desempenho regular, considerado desejável ou necessário em relação às atividades produtivas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1979, p. 112).

Conforme aponta o autor,

[...] características da fronteira não são um fato natural, mas sim uma *criação da instância política*, podendo tanto transformar um território ocupado em terras livres e passíveis de apropriação mediante certas condições (o caso dos grupos tribais, p.ex.), quanto instaurar tipos diferentes de cidadania correspondendo a diferentes elencos de direitos e obrigações (PACHECO DE OLIVEIRA, 1979, p. 112).

Com base no que discutimos nas seções anteriores, as condições para a instauração de um regime [racializado] com tipos diferenciados de cidadania foram politicamente estabelecidas pela Coroa portuguesa desde o período colonial, ora com a anuência e participação direta ora sob tensões e disputas com segmentos da igreja e outros setores da sociedade.

A leitura de Barbara Weinstein (1993) acerca do encobrimento do processo de formação sócio-histórica da economia da borracha parece condizente com essa interpretação. Sobre o período de pujança da produção gomífera na Amazônia, afirma a autora:

Os teatros de ópera mundialmente famosos, as mansões suntuosas e as extravagâncias de legendários nababos criaram para a região uma deslumbrante fachada, por detrás da qual, porém, havia um sistema de produção e uma rede de trocas que pouco diferiam das estruturas sócio-econômicas características do período colonial (WEINSTEIN, 1993, p. 16).

No decorrer dos séculos, as restrições de acesso a direitos e a condições de cidadania plena criariam condições para o estabelecimento de um sistema de trocas capaz de acoplar aquela produção *sombreada* e relegada à informalidade dos camponeses agroextrativistas, descendentes de indígenas e africanos, principalmente, a um sistema altamente monetizado, tal qual o capitalismo industrial. Nesse sentido, recorreremos novamente a Costa:

No início do século XIX, a economia da região amazônica baseava-se nas unidades de produção caboclas, famílias nucleadas que praticavam a agricultura e o extrativismo, sendo parte deste último destinada ao comércio. A reprodução dessas unidades pressupunha relações com o capital comercial, nas formas mediadas por regatões, esses pequenos comerciantes que adentravam de barco a floresta por rios,

paraná e igarapés com o fito de trocar produtos industrializados por regionais, geralmente sem se utilizar meio circulante, dinheiro, e por marreteiros, comerciantes com posições fixas estabelecidos nas povoações ribeirinhas; ambos conectados aos grandes comerciantes de Belém que, em última instância, dominavam o comércio regional e colocavam a produção local no mercado mundial (COSTA, 2012b, p.61).

De acordo com Santos (1980), no aviamento, nome dado a essa forma de integração econômica, ainda que houvesse o aumento do índice de monetização, o escambo continuaria a dominar por ser “*a melhor modalidade de disfarçar a usura e outros meios de exploração exercidos pela liderança sobre os nacionais*” (SANTOS, 1980, p.155). Para o autor, a imperatividade técnica do aviamento seria favorecida por características geográficas [“*base de recursos naturais espacialmente ampla e de difícil acesso*”]; produtivas [“*técnicas de produção rudimentares*”]; sócio-econômicas [“*índice de participação do dinheiro nas trocas nulo ou muito baixo*”, “*presença de lideranças mercantis locais - autóctones ou estrangeiras - ou de agentes capazes de virem a exercê-las*” e “*ligação dessas lideranças com um mercado monetizado em pleno funcionamento e que, de fora, subministra crédito*”] e conjunturais [“*demanda externa ativa sobre um ou mais produtos dessa área*”]. Sempre que repetidos, tais atributos favoreceriam esse tipo de instituição e, dispensado o caráter policialesco experimentado na Amazônia por décadas a fio, encontraria-se uma forma “*mais pura, isto é mais estritamente econômica*”, próxima “*do truck-system comum,*” ou mais “*dos shikomi (‘fornecimentos’)*”, praticados na indústria pesqueira do Japão” (SANTOS, 1980, p.155-156).

A partir dessa concatenação e do atendimento dos interesses do mercado externo, as lideranças mercantis locais se esforçariam para manter esse tipo de integração, no seu interior sustentada em relações informais, por gratificar-se duplamente “*com os preços que cobram fora e com o peculiar sistema de exploração da mão-de-obra*” (SANTOS, 1980, p.156).

Em seu processo de constituição histórica, o sistema de aviamento começaria a se configurar quando um “*comerciante do interior ou seringalista, financiado pelo negociante da capital, arregimentava os trabalhadores e seguia o mesmo modelos, misturando escambo com crédito*”. Sobre a intencionalidade desses primeiros envolvidos, o autor avalia: “*é possível que até então os seringalistas e comerciantes nem tivessem consciência do quanto o escambo era importante na preservação da hierarquia de poder vigente, do quanto ele reforçava a dependência do trabalhador em relação ao patrão*” (SANTOS, 1980, 157-158).

Com o tempo, porém, e em acordo com estudiosos como Wagley, Miyasaki e Ono, diz Santos, o aviamento assumiria importância capital para a compreensão econômica e antropológica da vida social da Amazônia, instituindo-se também como forma de

sociabilidade que se expressará nas relações encontradas em plena metade do século XX. A situação se tornaria, então, diferente da inicial.

Com o transcurso do tempo, o aviamento ultrapassou os limites iniciais. Fortalecido no extrativismo, reforçou-se também na agricultura e estendeu-se à pesca abastecedora das maiores concentrações humanas da região. Tornou-se como que a forma da economia amazônica típica. Engendrou uma 'moralidade' própria, eminentemente característica nos seringais, em que instituiu uma disciplina extra-financeira com catálogo de punições e a condenação dos "desvios da produção". Certas relações rituais de parentesco (compadrio) algumas vezes parecem ter facilitado sua disseminação - e neste caso elas talvez atenuassem a dureza característica do regime - mas ele próprio terá contribuído, por seu turno, para a configuração de todo o ambiente sócio-cultural das sociedades rurais em formação na área. Cem anos mais tarde, o aviamento ainda deixava suas marcas profundas na sociedade regional. Em 1966, Amílcar Tupiassu o analisava sob uma ótica sociológica; ainda então concebia a sociedade amazônica como um continuum em cujas extremidades antípodas se encontravam o "macro-núcleo urbano" e o "micro-núcleo extrativista". Nessa concepção, o aviamento desempenhava o papel de elemento sustentador e articulador de toda a estrutura social da Amazônia; mais ainda: por ser a via dos contactos do homem rural amazônico com a sociedade nacional, evitando que esse homem regredisse ao estado indígena, o aviamento constituía, segundo Tupiassu, o mecanismo que lograva integrar à sociedade global o personagem isolado no seio da imensidão amazônica (SANTOS, 1980, p. 158).

Merece atenção o papel de mediação entre a sociedade global e grupos locais, junto com certo temor [de base evolucionista] pela “*regressão ao estado indígena*” do “*homem amazônico isolado*”, indicados por Tupiassu e destacados por Santos no excerto anteriormente apresentado.

A despeito da visão positivista de um “*desenvolvimento*” por etapas, a partir da qual um certo “*primitivismo*” ou “*rusticidade*” estariam associados também à questão étnico-racial, conforme temos argumentado, no nosso entendimento, o sistema do aviamento é uma forma de integração econômica que compreende e articula diferentes razões, racionalidades, subjetividades e modalidades de cidadania, ao mesmo tempo em que expressa [permanentemente] a violência constitutiva do processo de formação histórica da sociedade amazônica.

Atravessadas por tensões, ainda que tais relações se expressem muitas vezes de modo aparentemente “*cordial*”, sob as formas de compadrio e paternalismo, conforme destacado por autores como Santos e Santos Júnior²⁰, elas serão permeadas pelas desigualdades que as

²⁰ Durante o curso “História da Amazônia - do aviamento ao pós-ambientalismo”, realizado em novembro de 2016 no Museu Paraense Emílio Goeldi, Santos Júnior comparou a hierarquia estabelecida nos seringais desde o século XIX e no próprio sistema do aviamento com a encontrada nas comunidades e, de modo geral, com o imaginário associado aos rituais de ingestão da ayahuasca, o “santo daime”, no Acre. A partir disso, ele reflete

constituem.

Essa violência adveio, inicialmente²¹, de um intuito colonial de homogeneização por meio da conquista territorial, que envolveu formas de coação física e material, quando não extermínio de povos inteiros, e dos esforços “civilizatórios” que tiveram a Igreja católica como importante aliada, assim como pelo caldeamento de uma nova identidade, a *cabocla*. Forjada para negar a dignidade, a diversidade, a capacidade de autossustento, as cosmovisões, inteligências, imaginários e sensibilidades característicos das ordens sob as quais se organizavam e interagiam as sociedades indígenas pré-colombianas, essa identidade em formação não consegue eliminá-las em sua totalidade, tendo, diante de uma agência criativa, renegociado uma série de crenças, práticas e elementos, adquirindo assim capacidade de resistência e sobretudo de adaptação e mudança diante das tentativas de enquadramento (MAUÉS, 2005; HARRIS, 2006).

Algumas das divergências e tensões por dentro desse sistema, a exemplo das correntes de opinião contraditórias entre a própria elite da borracha, assim como a capacidade de agência dos que são comumente excluídos da história, interpretada como uma “*resistência dos seringueiros em relação à exploração de seu trabalho*”, são ressaltadas por Weinstein (1993, 2002).

Entre as principais questões, a autora destaca como, a despeito “*do imenso potencial de fraudes, trapaças e coerção inerente a uma economia em rápido crescimento, onde um pequeno grupo de negociantes poderosos tenta extrair o máximo rendimento de um conjunto limitado de produtores*”, havia, por parte dos seringueiros, ainda que sob condições assimétricas, alguns meios de autodefesa (WEINSTEIN, 1993, p. 36).

Havia conflitos e tensões em todos os níveis da rede de aviamento, variando de intensidade desde pequenas trapaças banais até a violência declarada, sendo o seringueiro a principal vítima de tais fraudes e maus-tratos. Além do mais, o relativo isolamento do seringueiro e seu justificado temor de represálias tornavam difícil e rara a resistência coletiva. O seringueiro dispunha, porém, de alguns meios de autodefesa. Uma reação comum e lucrativa contra o comerciante que tentasse aumentar suas exigências, ou elevar os preços, era acrescentar pedras, areia ou farinha de mandioca à pele de borracha para tornar maior seu peso. Desse modo o seringueiro podia aumentar significativamente seu ganho sem trabalho adicional, e dificilmente a fraude era descoberta antes que a pele chegasse a Belém ou a Manaus. Já nas docas, ela seria aberta ao meio para ser inspecionada, mas a essa altura era

sobre o paternalismo nas práticas governamentais contemporâneas e nas relações entre sindicatos, movimentos sociais locais, por exemplo.

²¹ Embora tenham iniciado no período colonial, as tentativas de domínio, a partir da homogeneização das formas de lidar com a natureza, o trabalho, as relações e práticas sociais, foram e continuam recorrentes, tendo ainda, inclusive, o Estado como organizador desses esforços.

praticamente impossível verificar qual o seringueiro responsável pela adulteração. Forma particularmente grave de resistência era a venda da borracha a um regatão e não ao padrão habitual do seringueiro - violação da relação padrão-cliente que os aviadores consideravam muito comum (WEINSTEIN, 1993, p. 36-37).

Aqui, duas questões merecem atenção: a importância dos regatões como importantes parceiros comerciais dos camponeses “*caboclos*”, inclusive dos que formavam mocambos (BEZERRA NETO, 2001), e os conflitos associados ao endividamento e os próprios significados que os débitos tinham dentro da cadeia do aviamento.

Em relação aos regatões, Costa (2012b) ressalta como eles exerciam um papel importante no processo de formação do aviamento no período de 1777 a 1789, depois que a Coroa, por meio das políticas pombalinas, passa a incentivar, a partir da miscigenação, a constituição de famílias *mestiças* ou *caboclas* com dupla característica: a posse do conhecimento indígena da natureza circundante e, ao mesmo tempo, a capacidade de reprodução social com base em necessidades e valores europeus.

Tais famílias - nem índias, nem brancas, e sim caboclas - têm endogenamente as pré-condições de conhecimento para viver e produzir fora dos diretórios, fora, portanto, do controle do sistema produtivo vigente. [...] A esse campesinato-caboclo atribuímos a produção exportável não explicada nem pelos aldeamentos e diretórios, tampouco pelas unidades escravistas dos colonos brancos. Ademais, a colocação dessa produção no mercado pressupõe uma classe mercantil gradativamente formada na colônia, originária de uma mistura de colonos, funcionários, militares e aventureiros, os quais puderam se colocar como concorrentes diante do sistema de monopólio oficial porque existia uma produção livre, a produção camponesa-cabocla, que não poderia ser controlada pela “Companhia” na fonte. Assim, camponeses-caboclos e comerciantes locais (regatões e aviadores) desenvolveram-se como uma unidade estrutural - parte do mesmo processo evolutivo ao longo da segunda metade do século XVIII, - vindo a se tornar a base da economia extrativa a partir de então (COSTA, 2012 b, p. 57).

Dessa forma, segundo o mesmo autor, a expansão da base camponesa, decorrente do esfacelamento do diretório dos índios, entre outros fatores, seguiria acompanhada do aumento do “*capital mercantil endógeno à colônia*”, cujos agentes seriam:

- ✧ “regatões (comerciantes móveis que utilizam barcos em seus deslocamentos)”;
- ✧ “marreteiros (pequenos comerciantes do interior, dependentes de suprimentos de comerciantes maiores)”;
- ✧ e “aviadores (comerciantes maiores sediados em Belém, supridores e financiadores de regatões e marreteiros)” (COSTA, 2012 b, p. 57).

Bezerra Neto (2003), por sua vez, lembra como já em meados do século XIX os regatões “*tornavam-se importantes parceiros comerciais dos mocambos, muitas vezes prevenindo-os sobre expedições de combate enviadas pelas autoridades*”. Esses mocambos, localizados nos arredores dos rios Mojú, Capim, Acará, e a área próxima do Baixo Tocantins, além das regiões do Baixo Amazonas, da Zona Guajarina; de Macapá e de Turiaçu-Gurupi, eram justamente “*as zonas do território paraense em que se localizavam os contingentes mais significativos de escravos [...], uma vez que os escravos fugidos de determinada região [...] muitas vezes homiziavam-se nas mesmas áreas em que haviam vivido e trabalhado*” (BEZERRA NETO, 2001, p. 93).

Assim sendo, a constituição dos quilombos não significava a marginalização dos fugitivos em relação à sociedade, pelo contrário, tornando-se negros aquilombados não perdiam necessariamente o contato com seus antigos senhores, enquanto estabeleciam toda uma rede de comércio e informações com demais segmentos da sociedade. Os escravos fugidos de Óbidos (Baixo Amazonas), por exemplo, quando vinham à mesma não se furtavam da presença de seus senhores, mas encontrando-os pediam-lhes a bênção, prontamente dada. Da mesma forma, faziam suas transações mercantis com taberneiros e demais comerciantes, fornecendo-lhes o tabaco, o breu, a salsaparrilha e outros produtos cultivados ou extraídos da floresta, em troca de alimentos, armamentos e munições. Entre uma compra daqui e uma venda dali, falava-se da vida, contavam-se as novidades que as embarcações levavam e traziam pelos caminhos fluviais do vale amazônico. (BEZERRA NETO, 2001, p. 93).

Sobre as relações de endividamento, Weinstein (1993) conta que, comumente, as tentativas de se criar vínculos de endividamento foram motivos de conflito entre patrões e aviados. Disso resultariam uma série de abusos que, segundo boa parte dos historiadores, condicionariam os trabalhadores a uma condição de “*escravidão por dívidas*”. No entanto, sem negar os piores abusos dessas relações devedor-credor sobre as quais esses estudiosos se debruçaram²², a autora explica que “*a simples caracterização dos seringueiros como trabalhadores escravizados pelas dívidas*” acabaria por “*dissimular o caráter complexo das relações entre seringueiro e comerciante*”, pois na esfera das microrrelações:

[...] o débito raramente era utilizado como um meio de servilização. Na maioria dos casos, o seringueiro era extremamente móvel e se encontrava longe demais do controle do patrão para que suas dívidas funcionassem como meios eficientes de coerção. O processo legal por não pagamento de dívidas era virtualmente

²² Santos, por exemplo, destaca a existência do "caixeiro de solda" nas casas de importação em que eram comercializadas conservas e outros tipos de mantimentos. Sua função seria a de furar as latas deformadas para retirar os gases da putrefação, soldando, em seguida, a abertura feita. Alimentos como carne seca e farinha, base da alimentação dos trabalhadores, também seriam, além de inflacionados, vendidos em estado de deterioração pelo péssimo acondicionamento e umidade da região (SANTOS, 1980, p. 168).

desconhecido, e a retaliação violenta era muitas vezes difícil de pôr em prática, especialmente porque seringalistas rivais não hesitavam em oferecer proteção a seringueiros fugitivos. Na verdade, é significativo que as piores atrocidades tenham ocorrido em áreas onde um pequeno número de comerciantes de borracha tinha tal poder, que não precisava se preocupar em criar relações fictícias de débito para impor disciplina aos trabalhadores (WEINSTEIN, 1993, p. 38-39).

No plano macro, o débito servia de elo para a cadeia do aviamento:

Críticos do negócio da borracha assinalaram também que a síndrome do débito afligia o desprezado patrão tanto quanto os seringueiros, uma vez que ele próprio era um “escravo” das casas comerciais das grandes cidades, que poderiam ameaçá-lo com a execução de sua hipoteca ou com o embargo de seu ativo se, a qualquer momento, deixasse de saldar a conta das mercadorias adiantadas a crédito. E nem mesmo a casa aviadora escapava incólume: frequentemente em débito com firmas importadoras ou (quando elas mesmas eram importadoras) com comerciantes estrangeiros, e necessitando de disponibilidade de caixa, essas firmas muitas vezes se viram obrigadas a vender sua borracha aos exportadores a preço menor que o desejável. Segundo um morador da região, “a Amazônia é a terra do crédito. Não há capital. O seringueiro deve ao patrão, o patrão deve à casa aviadora, a casa aviadora deve ao estrangeiro, e assim por diante” (WEINSTEIN, 1993, p. 38).

Dessa forma, diante tanto do espraiamento do débito pela cadeia de agentes envolvidos quanto pelas dificuldades de coerção dos aviados, Weinstein levanta a hipótese de o endividamento servir “*a uma finalidade diversa da referida pela maior parte dos críticos do negócio da borracha*”:

Ao fornecer mercadorias a crédito a um determinado seringueiro, o comerciante local criava uma relação patrão-cliente que, em geral, o seringueiro não teria condições de romper, a menos que estivesse disposto a deixar a área; assim, as dívidas implicavam de fato certa soma de controle. Ainda mais importante, porém, o endividamento permanente do seringueiro significava que o patrão raramente remuneraria seus “clientes” em dinheiro. Isso era indispensável, não só porque a maioria dos comerciantes carecia cronicamente de liquidez, como também porque um seringueiro com dinheiro no bolso teria condições de comprar mercadorias de outros aviadores, sem estar violando seu “acordo” comercial com o patrão (WEINSTEIN, 1993, p. 39)

Diz a autora que, em algumas regiões, a remuneração em dinheiro concederia uma liberdade de movimento e autonomia indesejáveis para os patrões e grandes proprietários. Em outras, como em aldeias indígenas demasiadamente afastadas da economia de mercado, a exemplo dos mundurucus do Alto Tapajós, eram simplesmente descabidas, ao mesmo tempo em que o escambo permitia ao comerciante adquirir a borracha a taxas muito inferiores em relação ao preço de mercado. Nessa aldeia, diferente de outras nas quais formas extremas de exploração foram impostas, como na região de Putumayo, no alto Amazonas, os indígenas

conseguiram restringir as relações com os comerciantes, a partir da gestão do tempo e da organização do trabalho entre os seus membros.

Por meio de estratégias contra-coercitivas, alguns dos meios de controle, tais como o adiantamento de mercadorias concedido no início dos trabalhos, eram revertidos em benefício dos trabalhadores. *”Parece que os seringueiros tinham passado a contar com um adiantamento em espécie, e o tratavam como bonificação que não teriam de devolver”*, explica a autora, ao abordar um caso em que uma empresa inglesa, na tentativa de restringir as despesas, eliminando o crédito, não conseguira atrair um número suficiente de trabalhadores (WEINSTEIN, 1993, p. 40).

Tanto os significados da relação crédito-débito podiam ser outros, representando um aspecto central nas relações entre comerciantes, que o endividamento não seria algo indesejável, mas um sinal de comprometimento entre os envolvidos:

Em outro nível, os comerciantes locais inclinavam-se a encarar suas dívidas com os grandes aviadores não como encargos financeiros que entravavam suas tentativas de mobilidade ascendente, mas antes como a solução da própria existência. Quando um comerciante de relevo, sediado em Belém, anunciou seu afastamento dos negócios e o cancelamento de todos os débitos que seus representantes no interior tinham para com ele, este seu gesto magnânimo provocou uma reação indignada. Aqueles comerciantes locais reclamaram que ele não podia abandoná-los, depois de tantos anos de fiéis serviços; na verdade, estavam simplesmente ansiosos em continuar devendo, desde que lhes fosse assegurado que ele (ou seu sucessor) continuaria a supri-los de mercadorias para fornecerem a crédito aos seringueiros. Pelo que diziam, se aquele comerciante tivesse transferido as dívidas para outras firmas aviadoras, em vez de cancelá-las, eles teriam ficado extremamente mais agradecidos (WEINSTEIN, 1993, p. 41).

É possível perceber que a rede do aviamento foi tecida de forma a assegurar, especialmente para os aviadores e exportadores, vantagens a partir das condições [sociais, ambientais, institucionais, econômicas, culturais] regionais.

A cobrança de preços inflacionados, por exemplo, ajudará a proteger os participantes da rede contra prejuízos, servindo tanto como modo de apropriação do excedente adicional quanto como uma forma de seguro contra reveses financeiros.

Já a complexa hierarquia envolvida pela rede de extração e comércio atenderá aos interesses do aviador de explorar um tipo de recurso natural espalhado por enormes extensões de terras, distribuindo os riscos por toda a cadeia envolvida nas atividades. Diante das dificuldades de se controlar a vastidão das terra e a mão-de-obra, cuja autonomia servirá de empecilho para a formação de reserva de mercado, tal estrutura concentrará nas atividades de comércio o processo de obtenção do lucro, na medida em que, *“mediante o controle dos meios*

de troca e a exploração dos seringueiros como produtores e como consumidores ao mesmo tempo, o aviador tinha a capacidade de extorquir parte do que produziram seus clientes” (WEINSTEIN, 1993, p. 45).

A base de qualquer empreendimento econômico organizado com vistas ao lucro é garantir um suprimento regular de mão-de-obra e expropriar-lhes o excedente. Nas sociedades capitalistas desenvolvidas, onde a grande maioria da população foi afastada dos meios de produção, a simples oferta de salários basta para atrair trabalhadores. Na Amazônia, contudo, tais métodos se mostrariam ineficazes: não só a maior parte dos que negociavam com borracha carecia do dinheiro necessário para empregar os trabalhadores mediante salário, como também teria sido difícil recrutar trabalhadores assalariados numa região em que a população continua tendo acesso a recursos econômicos chave. Assim sendo, a elite local teve de decidir-se pelo controle sobre o comércio mais do que sobre a própria produção. E, até certo ponto, o sistema do aviamento representava um compromisso entre os objetivos dos negociantes da borracha, vinculados ao mercado mundial, e os requisitos não expressos da população local (WEINSTEIN, 1993, p. 45-46).

Cabe ressaltar, de acordo com a própria autora, que esse “compromisso” não pressupunha simetria nos contratos [formais ou não] entre os envolvidos. Pelo contrário:

a ligação entre o seringueiro e o comerciante era uma relação de poder na qual o comerciante ocupava uma posição cada vez mais dominante, particularmente na medida em que a economia da borracha ingressou em seu período de expansão e o látex de *Hevea brasiliensis* tornou-se o sangue vital para a Amazônia (WEINSTEIN, 1993, p. 46)

Mais uma vez, a nota sobre a impossibilidade de arregimentação da mão-de-obra assalariada na Amazônia nos remete à existência da malha de camponeses formada desde o século XVIII, conforme descrito por Costa (2012b) e outros autores mencionados anteriormente.

Talvez, diante da impossibilidade de controle da produção a partir de cálculos capitalistas, a tentativa de domínio desse conjunto pelos grupos dominantes da borracha tenha se voltado ao âmbito das relações de comercialização, cujas assimetrias e tentativas de subordinação dos trabalhadores serão facilitadas pelas condições sociais, econômicas e de não reconhecimento institucional a que esses grupos foram submetidos desde o seu processo de formação histórica.

Ao contextualizar o período que antecedeu a expansão da borracha na Amazônia, Weinstein aponta, como consequência da Revolta Cabanagem, o crescimento de uma “população cabocla que havia rompido a maior parte dos seus vínculos ou obrigações com a

elite branca” - provavelmente o mesmo tipo de campesinato identificado por Costa (2012 b) desde o século anterior.

Parte do contingente de fugitivos desse período teria se abrigado, segundo a autora, “*nas partes mais atrasadas da região das ilhas, ou ao longo dos trechos menos acessíveis dos rios Xingu, Trombetas ou Tapajós*”, onde passaram a se dedicar ao plantio da mandioca, à caça e à pesca ou, adentrando as terras devolutas cujo acesso era livre, à extração da seringa, especialmente com a alta dos preços da borracha na década de 1840 (WEINSTEN, 1993, p. 59-60).

Para os grupos de proprietários de terras, agricultores e criadores de gado que sobreviveram à Cabanagem, o extrativismo florestal passa a ser considerado um risco, seja por desviar o potencial contingente de trabalhadores das atividades agropecuárias ou pela ameaça pressuposta na criação de “*uma população [não-branca] relativamente autônoma de produtores semi-independentes, não sujeitos a qualquer forma de controle ou coerção pelos membros da elite tradicional*”. Por parte das lideranças políticas, o temor gera medidas coercitivas como a criação de um Corpo de Trabalhadores, uma brigada de trabalho forçado em prol de obras públicas ou de empresas privadas, que buscava conter na obediência e na disciplina a população de homens não-brancos livre ou desempregada (WEINSTEIN, 1993, p. 60-61).

Os seringueiros estavam entre os que eram considerados aptos ao recrutamento pelo Corpo de Trabalhadores, na medida em que o ofício não lhes atestava nem a posse de terras nem a condição de emprego permanente. Além disso, por se tratar de uma atividade que envolve a dispersão do trabalhador no território, a dificuldade de controle e supervisão era considerada um problema para as autoridades. Ainda que tal iniciativa viesse posteriormente a fracassar, sendo oficialmente extinta na década de 1860, a atividade extrativista realizada por esses homens continuará a ser discriminada, quando não criminalizada por parte do governo e de grupos influentes, de acordo com o que se percebe nos trechos a seguir.

Daí que, em 1846, um vice-presidente da província registrasse a seguinte queixa a respeito do distrito das ilhas: “*existem muitos criminosos, e alguns destes evadidos das prizões [sic], desertores, escravos fugidos e outros indivíduos, que embora applicados [sic], como se diz, no fabrico da seringa, vivem todavia como independentes. [...] Assim sendo, na década de 1860 o Corpo de Trabalhadores já havia sido extinto. Não obstante, paraenses de prestígio continuaram a protestar contra “o emprego quase exclusivo dos braços na extração e fabrico da borracha”, argumentando que isso fomentava a criminalidade e tornava o setor agrícola fadado à decadência* (WEINSTEIN, 1993, p. 61).

Por último, queremos chamar a atenção para a participação do campesinato [formado pelos grupos subalternizados dos quais temos falado] no dinâmico universo de produção da borracha amazônica.

Ao analisar as divergências entre os grupos políticos dominantes da região em relação ao modelo de economia extrativista, Weinstein observa que a hostilidade de muitos desses setores também esteve relacionada à ausência de representantes e pessoas influentes politicamente, assim como pela ampla participação de pequenos seringais, manejados por camponeses, especialmente antes do período que ela intitula como “*expansão da borracha*”, quando o modelo de seringal patronal [“*rio acima*”]) torna-se mais proeminente no sistema de produção.

A posição hostil adotada pelo governo da província e pelos membros da elite política em relação à economia extrativa era favorecida pela ausência quase total de indivíduos influentes entre os grupos mais intimamente ligados ao negócio da borracha antes da expansão, fossem eles seringueiros, comerciantes ou seringalistas. Este último grupo, em particular, parece ter sido encarado como um bando indistinto. A imagem que temos do patrão na Amazônia, com seus enormes domínios, é produto dos últimos anos da expansão, quando as regiões de rio acima haviam se tornado as mais produtivas zonas de seringueiras, e o controle dos melhores seringais fora repartido entre as casas comerciais mais importantes e um pequeno grupo de poderosos seringalistas. Em contraposição, o sistema de propriedade da terra que se desenvolvera nos municípios produtores de borracha mais antigos e densamente povoados, como Breves, Anajás e Melgaço, era muito mais complexo, e assim permaneceu, a despeito das incursões das firmas aviadoras sediadas em Belém. Nessas áreas, muitos dos seringais eram pequenos, em termos da Amazônia, medindo menos de um quarto de légua quadrada. Em sua maioria, as famílias que tinham a posse da terra eram provavelmente de origem humilde e trabalhavam pessoalmente nas poucas estradas que possuíam. Muitos estavam arrolados como analfabetos e, por isso, incapazes de assinar pessoalmente o registro das terras, e a frequência de nomes como Francisco Antônio, José Adão, Victoriano, Camila Antônia, sem acréscimo de um sobrenome, sugere que pelo menos alguns dos posseiros de áreas pequenas eram de extração indígena ou escrava (WEINSTEIN, 1993, p. 64).

A distinção de áreas de rio abaixo e rio acima nos leva a uma configuração geográfica em que as questões raciais, discutidas no começo desta seção, também possuem relevo, com possíveis influências na forma de organização da produção [a presença das famílias, a coexistência de atividades produtivas complementares, entre outras características], no [não] reconhecimento institucional da sua importância e mesmo no processo de silenciamento ao qual a historiografia tradicional relegou a presença camponesa em relação ao dinâmico universo de produção da borracha.

É importante examinar se a região das ilhas era absolutamente excepcional. Estabelecida muito tempo antes do período da expansão - antes do surgimento das grandes casas aviadoras e da afluência dos migrantes nordestinos, e mesmo da introdução da navegação a vapor -, essa área esteve sujeita a todo um conjunto de circunstâncias históricas distintas das zonas de seringueiras de rio acima. As estradas de hévea em Breves e em outros municípios rio abaixo, que eram os mais importantes centros de produção de borracha até a década de 1880, eram usualmente abertas por seringueiros independentes que já se haviam estabelecido como posseiros em determinada área. Isso contrasta completamente com as áreas de rio acima, estabelecidas durante os anos de expansão, onde poderosas casas comerciais iriam demarcar imensas extensões de terras, abrir as estradas de seringueiras e, depois, “recrutar” indígenas locais como seringueiros, ou assentar retirantes da seca cearense como arrendatários das estradas. O mais comum era a firma ou o indivíduo que controlava a área fundamentar sua posse, não por meio de títulos legalmente reconhecidos, mas sim através da violência. Em tais circunstâncias, o número de modestos seringalistas que detinham posses oficialmente registradas de suas estradas de seringueiras seria muito menor do que nas zonas de mais antigas seringueiras (WEINSTEIN, 1993, p. 66-67).

Ao tratar dos primeiros relatos da produção da borracha como forma econômica, Pacheco de Oliveira consente com a área apontada por Weinstein, assim como na caracterização do tipo de mão-de-obra [subalterna] envolvida.

O primeiro relato da produção da borracha enquanto forma econômica é realizado por Spix e Martius, que descrevem a população envolvida nessa atividade e afirmam: “... a maior parte da borracha exportada do Pará, procede das matas dos arredores da capital e da Ilha de Marajó, embora cresça espontânea essa árvore em todo o Estado do Grão-Pará, assim como na Guiana Francesa”. Ferreira Reis fornece indicações bastante claras quanto a quais eram as áreas de exploração gomífera na década de 1830: “Os seringais localizavam-se de preferência, então, na região das ilhas²³ inclusive o Marajó, alcançando o Xingu e o Jary, e no Capim, no Guamá, no Acará e no Mojú. As populações ali localizadas eram eminentemente mestiças ou tapuias e aos poucos vinham abandonando as tarefas agrárias para dedicar-se à borracha. [...] É de se notar que também Spix e Martius em sua referência a atividade de extração de borracha atribuem a sua execução “... a gente mais pobre de origem mestiça”. No mesmo sentido, afirma José Veríssimo: “Até 1877 quem extraía, ou antes quem ‘tirava’, para usar de expressão amazônica, a borracha, a qual já naquele ano se elevava a uma considerável soma de quilogramas, era exclusivamente o indígena amazônico: o caboclo ou tapuio e o mameluco. Também Pimenta Bueno constata ainda naquela data a ampla predominância do indígena na força de trabalho existente nos seringais: “Os coletores de borracha são, em geral, os Tapuyos (habitantes de origem indígena), aos quais, após a calamidade que pesou sobre o Ceará, tem vindo juntar-se grande número de filhos dessa industriosa província” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1979, p. 122-123)

²³ Por “região das ilhas” diz o autor, com base em José Veríssimo: “se entende todas as ilhas situadas entre Marajó e a foz do Xingu, incluindo ainda as margens do Jari e a dos rios da baía de Melgaço. Tal região, acrescida do próprio Xingú, se responsabilizará até bem mais tarde pela grande maioria da produção gomífera do Pará, dando origem a uma categoria - a borracha das ilhas - que virá a ser utilizada depois pelo comércio local como critério classificador” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1979, p. 123)

Com as diferenças de modelos de seringais e formas de produção, nós podemos compreender um pouco mais sobre a complexidade da geografia e da economia compreendidos pelo aviamento.

Da diversidade de agentes e de agências [econômicas, produtivas, culturais, políticas], nós depreendemos como as desigualdades sociais, construídas historicamente também com base em fatores raciais, resultaram na formação das subalternidades sem as quais essa forma de integração econômica não seria possível.

Por não serem reconhecíveis, tanto por uma abordagem histórica quanto por um modelo civilizatório baseado em desconhecimentos, ignorâncias e homogeneização, esses agentes, suas formas de produção e os produtos delas advindos foram relegados às condições de completa ou parcial ilegalidade e informalidade, assim como de uma cidadania capenga, em benefício dos lucros e vantagens dos que historicamente gozariam de uma cidadania plena.

De um lado, isso gerou historicamente invisibilidade, exclusão e sérios limites à realização da vida e do trabalho; de outro, como veremos a seguir e nas primeiras análises de Belém do Grão-Pará, produziu condições de sobrevivência, resistência e de agências criativas e solidárias, ainda que sob tentativas de intensa espoliação e de anonimato.

Em concordância com Santos, ousamos pressupor que o aviamento tenha mesmo ultrapassado os limites iniciais, contribuindo com a configuração de todo um ambiente sócio-cultural na região. A partir disso, tanto as relações de compadrio e parentesco quanto as desigualdades que delas são intrínsecas tornam-se comuns o suficiente para serem encontradas no universo literário e nas representações dos ambientes sociais, culturais e políticos da região.

2.5 Nem caboclos nem camponeses: pensando em formas menos violentas de denominar o nosso público referencial

Em “*A identidade denegada. Discutindo as representações e a autorrepresentação dos caboclos da Amazônia*”, Castro (2013) trata da ambivalência no tratamento dos caboclos amazônicos enquanto *tipos ideais* por áreas como a etnografia, a história, a literatura e o próprio senso comum. Tal ambivalência seria, segundo o autor, “*estruturadora do padrão narrativo que a sociedade amazônica usa quando se refere a eles [os caboclos]*” (CASTRO, 2013, p. 431).

Dessa forma, a carga negativa, quando não pejorativa, do termo teria sido construída historicamente. Desde os tempos coloniais, segundo conta o autor, a designação já

apresentaria uma dimensão segregatória, variando de possíveis nomenclaturas para nomear "o que vem da floresta", o "filho do homem branco" ou os "inimigos (dos índios tupis do litoral), habitantes do interior, ou seja da mata" (Câmara Cascudo, 1954; Teodoro Silva, 1975; Ferreira, 1971; Grenand et al, 1990 apud CASTRO, 2013, p. 432).

Ao mesmo tempo, esses mesmos caboclos seriam tematizados pelo debate público, principalmente sobre a mão-de-obra "ideal" para os projetos de desenvolvimento agrícola, desde as décadas de [18]70 e [18]80 do século XIX, sendo a sua imagem "reestruturada por um discurso regionalista que, em termos mais convencionais, domina os campos literário e paraliterário de Belém durante o século XX, polarizando-se em torno de diferentes gerações" (CASTRO, 2013, p. 450).

Dessa estrutura heterodoxa, e na continuação do rico debate intelectual do século XIX, pleno de tensões entre um romantismo tardio e uma pulsão naturalista – quando a imagem do caboclo se fundia, ora à figura do indígena, ora à do negro, ora à do descendente do colonizador – destacaram-se dois grandes momentos temporais, eles mesmos marcados por tensões e tendências diversas: um acontecido entre 1930 e 1950 e, o outro, iniciado no começo dos anos 1970 e que perdurou até o final da década de 1990 (CASTRO, 2013, p. 450).

Neste contexto, em diversas situações, o discurso de valorização de uma "identidade cabocla" não deixará de servir de recurso para os grupos dominantes nos campos intelectual, político e econômico de uma Belém pós-economia da borracha, ansiosas por encontrar no "homem regional" e em seus [supostos] atributos correspondentes a grande possibilidade de reorganização ou retomada do crescimento econômico regional.

Dessa forma, a violência sobre os caboclos partiria de diferentes direções. Da metrópole, cuja lógica colonial e utilitária reduzia as populações amazônicas [indígenas, negras e seus descendentes] ou a recurso econômico fundamental ao funcionamento da economia mercantilista ou a almas a serem civilizadas sob o domínio do ocidente e da moral cristã. Dos fazedores de ciência e etnógrafos em um prolongado período de quase indiferença e omissão a respeito de tais formas de existência, processo de exclusão interrompido a partir da década de 1940 e 50 por Charles Wagley e Eduardo Galvão, que abriram caminhos a variadas gerações de antropólogos de diferentes abordagens. De parte dos intelectuais e formadores de opinião que, também por extenso período: 1) ou silenciariam ou 2) participariam de debate públicos dos quais tais caboclos, eventualmente, atendiam à função de referente mas não como interlocutores de fato, 3) negligenciariam a complexidade histórica dos processos de formação dessas populações, 4) romantizariam com indulgência uma "identidade" muitas vezes

instrumentalizada para reforçar discursos políticos sobre tradição e propriedade e seus respectivos projetos de poder.

Do prolongado silêncio do *establishment* se formaria o silêncio dos próprios caboclos a respeito de si mesmos, conforme aponta o autor:

A um silêncio dos outros sobre os mesmos parece se somar um silêncio dos mesmos sobre si próprios. Ou melhor, uma fala silenciosa que se produz, aparentemente, do silêncio dos outros. Tratar-se-ia, aparentemente, de uma identidade à revelia. Tanto mais porque seu valor heurístico estava centrado na evocação de imensa carga negativa. Nem índios, nem brancos, os presumíveis caboclos, a despeito de serem muitíssimos, ficaram por longo tempo à parte, abjetos, da soma dos discursos identificatórios do universo amazônico. Não obstante constituírem, aos olhos do próprio discurso que os nomeia, o fluxo cultural mais variado e rico desse universo, razão pela qual o século XX encontrará motivos para elaborar elogios e imaginar, no caboclo, tipos ideais centrais para uma identidade regional (CASTRO, 2013, p. 434).

A identidade dos caboclos seria, assim, “uma contraidentidade” aceita. Tanto em função da carga de negatividade e depreciação social contida no termo, utilizado como marcador para indicar pessoas de classes e universos distintos, considerados “inferiores”, desde a sociedade colonial amazônica, quanto, diante da sua presença na tessitura intersubjetiva dessa sociedade e a partir de formas de compreensão complexa nesse emaranhado, do uso autorreferente do mesmo termo para eventualmente atender às expectativas do colonizador.

A carga simbólica negativa, longe de se tornar positiva, se tornou de-negativa, ou seja, passou a ser reconhecida como tal e a veicular um tipo de violência simbólica que se assemelha à autocensura, prenhe de um sentimento confuso que ora pertencera à vergonha, ora à culpa, ora ao saber-se inferior. O lugar social ocupado pelo caboclo na escala de tipos humanos e sociais amazônicos é determinado pela longa tradição segregatória que o envolve. Ainda que possua uma participação ativa no modo de produção regional, o caboclo – aqui visto, ainda, como uma categoria social difusa – estaria no final da escala social dessa região, sendo superado, até mesmo, muitas vezes, por grupos humanos recentemente imigrados, atraídos pelos grandes projetos desenvolvimentistas impostos à região a partir do final da década de 1960 ou pela oferta muitas vezes imaginária de trabalho e renda em garimpos ou empreendimentos agrícolas (CASTRO, 2013, p. 435).

Desse modo, os caboclos não seriam nem categoria biótica nem um *status* social mestiço. Seriam, então, “*um existenciário, um caminho para dizer a natureza do que existe. Portanto, não diz respeito ao campo do existente*” (CASTRO, 2013, p. 460). Um termo construído e a ser devidamente entendido a partir dessa construção histórica. Uma condição criada a partir das relações sociais de desigualdade e de negação da alteridade, expressas subjetivamente tanto a partir de uma violência quanto de uma aquiescência em certa medida pragmática por

parte dos violentados. Dessa forma, entendidos muito mais como tipo social do que como grupo ou categoria social.

Nesse sentido, constatamos que a diversidade das falas eruditas, feitas ao longo da história, sobre os caboclos, ora descrevem-nos de uma maneira naturalista – constatando a sua existência no mundo como algo sem relação à própria observação que deles se faz – ora os descrevem de uma maneira idealista, considerando-os, exclusivamente, uma representação da consciência crítica dos que os observam. Quando usamos a fenomenologia para compreender o que são os caboclos procuramos uma terceira via para essa compreensão (CASTRO, 2013, p. 461).

Conforme já antecipado, essa terceira via permitiria uma compreensão do caboclo amazônico na sua complexidade e de forma interrelacional, sem perder de vista os seus processos históricos de transmutação, de disputas, de conciliações, de poderes e violências, de silenciamentos e enfrentamentos em certa medida tácitos e subordinados, às vezes única via de reconhecimento dessa sua [re]existência, enfim das intersubjetividades que o constitui.

O caboclo amazônico, na sua complexidade, habita um mundo que ele sabe não lhe ser reconhecido como seu. Habita por concessão, por favor de uma outra categoria social, o grupo não menos difuso, hoje em dia, que é o dominante colonizador. Da mesma forma, habita uma identidade que somente não é difusa enquanto relação de poder. Nesse cenário, se ocorre o fenômeno da denegação é porque ele se tornou, sempre por sedimentação na intersubjetividade amazônica, o espaço de comunicação possível. Em conclusão, podemos dizer que o tipo ideal dos caboclos da Amazônia constitui uma margem imprecisa e invisível, marcada por uma inexorável tendência à denegação. Não sendo ele, portanto, um sujeito sem identidade, mas sim um sujeito de contraidentidade aceita, sobre o qual pesa uma permanente característica simbólica de negatividade (CASTRO, 2013, p. 463).

Em consonância e ao mesmo tempo, nalguns pontos, em complementaridade a Castro (2013, p. 463-465), reconhecemos, conforme o curso do texto apresentado no decorrer desta seção, quatro aspectos desse processo:

- 1) “*a tendência organizadora do cânone intelectual brasileiro é a de uma recusa da alteridade*”, com fortes influências de teorias racialistas, que favoreceram junto às respectivas áreas do conhecimento [direito, medicina, antropologia, ciências naturais, história, sociologia, entre outras], a exemplo do que foi apresentado nos primeiros tópicos, processos de exclusão ou concessão parcial de cidadania, assim como formas de medicalização/sanitarização, de criminalização ou mesmo militarização com base nesses aspectos raciais;
- 2) “*‘Ser’ caboclo equivaleria a uma identidade denegativa*”, existenciário que contém ao mesmo tempo a violência herdada da percepção do colonizador, reeditado por setores

intelectuais, mas ao mesmo tempo apropriado pelos próprios caboclos como mecanismo de sobrevivência e negociação com os poderes locais e regionais, não menos difusos;

3) “*Os caboclos não são o resultado de um processo histórico simples*”, especialmente quando se considera a exclusão indígena e africana de grande parte da historiografia tradicional, conforme discutido por nós acerca dos processos de violência colonial até a instituição do aviamento;

4) “*A história dos caboclos inicia na dispersão das populações indígenas*”, mas não encerra por aí, abarcando processos migratórios e a interação com populações africanas e de outras regiões, a depender dos contextos econômicos [internacionais e nacionais], políticos e institucionais [regionais e locais], de atendimento às demandas capitalistas mundiais (CASTRO, 2013).

Da mesma forma, concordamos com Costa (2012a) quanto ao reconhecimento de lógicas de reprodução social não-capitalistas, com base nas necessidades familiares ou domésticas, entre outras, especialmente no contexto amazônico.

No entanto, por não se tratar de um termo autoatribuído e, em certa medida, oriundo de um universo teórico e simbólico distinto, procuraremos daqui em diante evitar ao máximo a denominação do nosso público referencial como campesinato.

Por frisar o conhecimento do espaço geográfico das várzeas, as relações vívidas com a natureza, assim como os resíduos simbólicos de diversas populações indígenas e “*a mais rica dinâmica de intertextualidades culturais desse espaço regional*” (CASTRO, 2013, p. 454), optaremos por intitulá-los de “*ribeirinhos*”, de acordo também com autores como Harris (2006)²⁴, por exemplo.

Ainda assim, reconhecemos que o termo é insuficiente, na medida em que não parte de autodeterminação nem gera necessariamente pela mudança de uso uma abordagem com a importância e a radicalidade [ética e política] imperativa de um projeto como a *Nova Cartografia Social da Amazônia* e toda a rede de intelectuais que o coproduzem [entre os quais estão ACEVEDO-MARÍN e WAGNER] há mais de uma década, em parceria com as

²⁴ Sobre o uso do termo “caboclo”, diz o autor também sobre a violência que lhe é implícita e a preferência por “ribeirinhos”, ainda que seja uma definição insuficiente: “[...] evitarei o uso do termo “caboclo” por dois motivos. Primeiramente, porque não é auto-atribuído: é um termo local pejorativo. Em segundo lugar, seu uso envolveria o entendimento do seu emprego histórico e dos discursos de identidade nacional e regional, tarefas já empreendidas por outros autores (ver Lima, 1992 e 1999). Ao invés disso, utilizarei o termo ribeirinhos (“riverine peasatrics”), igualmente insatisfatório, referindo-me, muitas vezes, coletivamente a ‘eles’, uma obrigação lingüística que sei ser uma paródia etnográfica” (HARRIS, 2006, p. 88). Sobre o assunto, conforme apresentado anteriormente, além de Lima, sugerimos a leitura de Castro (2013), que reflete sobre a “denegação da identidade cabocla” como processo de violência simbólica associado a essa imposição identitária.

diversas populações amazônicas. Entre outros aspectos, ao registrar as histórias individuais e coletivas, ao estimular a autoexpressão do conhecimento e das diversas formas de produção simbólica por esses grupos, o projeto constrói de forma efetivamente colaborativa instrumentos e meios para a reivindicação de direitos plenos, especialmente os territoriais, representando talvez a forma mais próxima da desejável nesse contexto de violências impostas às populações amazônicas também por silenciamento e tutoria da fala.

Mesmo que não seja um termo ideal, no contexto deste trabalho, consideramos que a opção por *ribeirinhos* reduz em parte a carga de negatividade e a violência com que o termo *caboclo* tem sido historicamente empregado em seus processos de enunciação.

Cabe ressaltar que, nesse contexto de luta política pelo direito também de se autodefinir, em uma reportagem especial publicada em 2018, primeiro pelo jornal *The Guardian*, depois pelo site *Uol Notícias*, a jornalista Eliane Brum relata como parte dos expropriados pelo empreendimento hidrelétrico de Belo Monte, por suas formas próprias de se relacionarem com a terra, o trabalho e socialmente, reivindicavam de uma identidade ribeirinha, a fim de assegurar os direitos negados e corrompidos pelo Estado brasileiro em conjunto com o consórcio de empresas envolvido com as obras de construção e as atividades de operação da usina. Nesse sentido, ela relata:

[...] O cenário é brutal. Mas é também a primeira vez que ribeirinhos expulsos por uma grande obra fazem um movimento de resistência dessa proporção: eles recusam-se a continuar sendo pobres urbanos. Exigem uma espécie de "desconversão". Ao fazer isso, confrontam a própria ideia do que é ser rico e do que é ser pobre. No início de fevereiro, o Conselho Ribeirinho, formado por representantes de regiões do Xingu atingidas por Belo Monte, esteve em Brasília para uma reivindicação inédita: a criação de um território coletivo no rio Xingu para 278 famílias. Como resultado de sua luta, uma parcela dos ribeirinhos já conseguiu que a Norte Energia pague um valor mensal para garantir um sustento (BRUM, 2018²⁵)

No entanto, mesmo que recusemos o uso dos termos *caboclos* e *camponeses*, procuraremos reforçar os sentidos, inclusive o de uma economia enraizada em suas formas sócio-históricas, do que seriam esses diversos *campesinatos agroextrativistas caboclos*, cujas origens históricas [de parte deles] nós discutimos anteriormente.

Em “*Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo*”, o antropólogo Mark Harris (2008), autor do excerto a seguir, reflete sobre a centralidade do parentesco e a

²⁵ A reportagem especial intitula-se “*Vidas Barradas de Belo Monte*” e se encontra disponível em: <<https://www.uol/noticias/especiais/vidas-barradas-de-belo-monte.htm#em-brasilia-para-reivindicar-o-direito-de-existir?cmpid=copiaecola>>. Último acesso em 03.09.2019.

disposição à mudança, como fatores de agência histórica dos ribeirinhos ou varzeiros da região do Médio-Baixo Amazonas, e não apenas de resistência às imposições exógenas, ou de reação às tensões externas.

Porém, essa abertura ao “novo”, inerente à “*capacidade de mudanças*” e “*de incorporação do externo, sem reorganização drástica*” seria dotada de uma capacidade equivalente de negociar os sentidos e de se apropriar das influências externas de modos próprios, como “*filtros*” ou uma habilidade em recodificar a “novidade” a partir de repertórios [simbólicos, linguísticos, estéticos] próprios, em seu processo de incorporação.

Da mesma forma, essa agência seria dotada de um potencial inovador, ou [em sua palavras] *moderno*, na medida em que consiste numa “*capacidade de renovação constante do passado no presente*”.

As populações ribeirinhas parecem estar fazendo mais do que apenas se acomodando às demandas prevaletentes. Essas pessoas são capazes não apenas de se acomodar aos mercados flutuantes, mas também de se reorganizar e se reproduzir nas novas condições encontradas a cada vez. Assim, desenvolveram uma capacidade de abraçar a mudança a cada nova fase, sem que isso resulte no fim do seu modo de vida corrente. Ao contrário, sua abertura econômica (isto é, sua capacidade de lidar com mudanças rápidas) satisfaz seu potencial reprodutivo muitíssimo bem, uma vez que essa economia agrária é suficientemente resiliente para se expandir nas épocas de relativa estagnação do mercado. A chave desse sucesso é a organização e o controle da mão de obra e dos recursos através das relações de parentesco. Esse ganho significa que, em suas vidas, enfatizam o domínio do presente ao invés do passado, apoiados em alguma herança presumida. Estou sugerindo que a falta de informações sobre a economia ribeirinha invisível levou à sub-avaliação da agência histórica com a qual os caboclos têm atuado (HARRIS, 2006, p. 91).

O autor também alerta sobre a dificuldade de utilizar marcadores étnicos para enquadrar tais populações numa unidade identitária, assim como do risco da oposição simplista entre essencialismo e hibridismo, na medida em que a história não é linear, as populações não são homogêneas, nem suas características limitadas a um grupo ou rígidas ao ponto de lhe restringirem a uma “*tradição*”.

A despeito de ser também um processo de exclusão voluntário, orquestrado pelo poder colonial sob ações muitas vezes difusas e conflituosas, mas concomitantes, da Coroa Portuguesa, da Igreja, de colonos, dos viajantes naturalistas, entre outros, conforme temos argumentado até aqui, por serem diversos em seus processos de formação e contextos de existência, esses grupos estariam, portanto, longe de se firmarem como uma categoria, uma cultura [*“ligada a uma realidade ontológica enquanto rede de crenças e procedimentos com um legado móvel”*], tão pouco a uma identidade cabocla [*“no sentido de uma fronteira étnica*

separando o modo de vida caboclo de outro modo de vida”], o que aumentaria a dificuldade na descrição e a sua própria visibilidade histórica (HARRIS, 2006, p.83).

Decorreria disso, bem como da falta de conspicuidade e das relações de produção baseadas no parentesco, a invisibilidade projetada sobre o dinamismo das suas formas sociais e econômicas, como uma sombra projetada sobre os seus modos de existência e atividades cotidianas.

Esse tipo de questão [*referente às atividades ribeirinhas no “período da borracha” para além da exploração do caucho*] aponta na direção do que Braudel designou de zona sombria, que se situa sob a economia de mercado, representando a atividade elementar da vida cotidiana. Essa é a economia invisível, que não é registrada nos relatórios ou nas estatísticas oficiais. Mas está presente nas narrativas orais [...] do passado, contadas e inscritas na paisagem [...]. Essa grande massa de atividades não documentada e invisível encontra-se fora do entendimento oficial da economia e da história amazônicas, orientado para as mercadorias de exportação, requerendo estudioso para reexaminar a natureza da acomodação ribeirinha às condições de mercado²⁶ (HARRIS, 2006, p. 90).

Grosso modo, a abertura e propensão à mudança, como *“um modo de ser no tempo”*, as influências dos movimentos históricos e das relações globais, inclusive por ser a Amazônia uma região espaço de amplos movimentos migratórios [regionais, nacionais e internacionais], a mobilidade entre áreas rurais e urbanas, assim como as formas de produzir bens para a venda e consumo pessoal concederiam aos ribeirinhos um aspecto de significativa *modernidade*.

“No contexto de cada conjuntura histórica, é dada forma a uma nova configuração de discursos criando uma nova inteligibilidade, superando as distinções entre modernidade e tradição, o interno e o externo, e o local e o global”, afirma o autor (HARRIS, 2006, p. 81).

Em resumo, conforme a síntese de Silva (2008):

Como colocado por Mark Harris [...], as sociedades caboclas são paradoxais, repletas de ambivalências e difíceis de serem descritas ou categorizadas. [...] Nascidas de um cenário de colapso cultural em meio a uma economia mercantilista, essas sociedades tiveram rápida assimilação de novas oportunidades no repertório econômico. Tal adaptação dinâmica às condições político-econômicas instáveis revela sua grande resiliência e flexibilidade social. A história mostra-nos, assim, como essas populações sobreviveram, adaptaram-se, recriaram-se e reinventaram-se, mesmo em períodos de crise, como o do pós-boom da borracha. [...] Existem continuidades e convergências, assim como descontinuidades e divergências, e o que caracteriza essas sociedades é a capacidade de negociar e buscar oportunidades no presente. A identidade ribeirinha é, assim, o produto do que eles são no presente

²⁶ Questões sobre as quais Costa, conforme já argumentamos, tratará em grande parte de sua obra, em relação a diferentes momentos históricos para a região amazônica. Para saber mais, consultar as referências ao final do trabalho (COSTA, 2012b, 2018).

ou foram em um passado recente (trata-se, portanto, de um presente ambivalente) (SILVA, 2008, p. 444) .

Depois de refazer os percursos históricos que culminam nas primeiras formações ribeirinhas e à violência da economia escravista sobre as sociedades colonizadas nesse período, legitimadas também nos campos intelectual e político, assim como a reflexão sobre a sua agência histórica com base na capacidade de mudança, passaremos a conhecer um pouco mais do universo de *Belém do Grão-Pará*, ressaltando [na próxima seção], a partir da própria obra, algumas das circunstâncias sob as quais Alfredo começa a compreender Belém desde a sua chegada no cais da Feira do Açaí, no Ver-o-Peso.

No contexto do romance, cabe adiantar que o movimento do autor em relação à delimitação do que tratamos aqui por universo ribeirinho é o de reconverter do ponto de vista simbólico, imaginário e imagético o movimento feito pela historiografia tradicional de ocultação, distorção e depreciação desse universo caboclo.

Em outras palavras, no romance, Dalcídio Jurandir restitui aos caboclos e ao seus universos culturais, econômicos, sociais a dignidade historicamente negada pelos modelos colonialistas dominantes nos mundos das letras, das ciências, das artes, da economia, da política e da vida em geral, que muito lhes devem em termos de reconhecimento e garantia de direitos. Desse modo, o romance produz, na nossa interpretação, um movimento contrário, o de desvelar o que ficou oculto, de tornar visível o invisível historicamente construído, contrapondo-se tanto à historiografia tradicional quanto à própria história de violências e silenciamentos contada neste capítulo.

Daqui em diante, buscaremos seguir em diálogo com esses universos sobre os quais nos debruçamos no decorrer da narrativa apresentada até aqui.

3 Dalcídio Jurandir e a tessitura de um universo de subalternidades em Belém do Grão-Pará

“Sim, lá estava no fundo, aquela visão tão breve e tão permanente agora. Quando se quer a liberdade, ou a felicidade, o amor, ou a morte, é que se pode ter, de repente, em menos dum minuto, um rosto assim”

(BGP, 2004, p. 285).

Foi pela capacidade de reproduzir, por meio da literatura, um universo comumente ocultado pela historiografia tradicional da Amazônia, que, ao longo de dez romances, o escritor Dalcídio Jurandir organizou o que Bolle intitulou como “dicionário caboclo” (BOLLE, 2011). Sua obra pôs em relevo uma pluralidade de falas de indivíduos e coletivos (NUNES, 2004), fundamental ao conhecimento da porção marginal de realidade amazônica, construída pelos social e simbolicamente subalternizados, entre os quais se destacam também os descendentes de indígenas, africanos e nordestinos, cujas presenças históricas foram brevemente discutidas nas primeiras seções deste trabalho.

Comunista filiado ao Partido Comunista Brasileiro²⁷, Jurandir escreveu um ciclo romanesco de 10 obras²⁸, a partir do qual constituiu “*um amplo e profundo retrato da história social e da cultura cotidiana dos habitantes da Amazônia*” (BOLLE, 2012a, p.13). As obras do ciclo, com seus respectivos anos de publicação, incluem: “*Chove nos campos de Cachoeira*” (1941), “*Marajó*” (1947), “*Três casas e um rio*” (1958), “*Belém do Grão-Pará*” (1960), “*Passagem dos Inocentes*” (1963), “*Primeira manhã*” (1967), “*Ponte do galo*” (1971), “*Chão dos Lobos*” (1976), “*Os habitantes*” (1976), “*Ribanceira*” (1978).

Com a exceção dos dois primeiros romances, o personagem Alfredo, *alter ego* do escritor, “*no papel de observador participante, figura de sondagem e de mediação*” (BOLLE, 2012a, p. 33), atravessa o tempo da infância à juventude entre as décadas de 1920 a 1930, e o espaço de

²⁷ A depender das circunstâncias políticas mais ou menos autoritárias no país, o PCB atuou ou não na clandestinidade, tendo uma interface bastante significativa com a cena, o debate e a produção cultural do país. Reuniu importantes intelectuais em diferentes momentos, incluindo diversos modernistas, a começar por Oswald de Andrade e Patrícia Galvão (Pagu), mas não se restringindo ao campo literário. Dalcídio Jurandir teve uma vida intensa e uma história de dedicação às atividades políticas junto ao partido, dirigindo ou colaborando com jornais a ele ligados, ao lado de intelectuais como Jorge Amado e Moacir Werneck de Castro, entre outros. Integrou, inclusive, a delegação brasileira de escritores e partidários do comunismo que, em 1952, visitou Moscou, passando também por Amsterdam, Praga, Varsóvia e Minsk.

²⁸ Dalcídio Jurandir também escreveu um romance que pode ser entendido à parte desse ciclo, o “*Linha do Parque*” (1959). Segundo Marlí Furtado, a obra foi uma encomenda do Partido Comunista Brasileiro (PCB), ao qual o escritor era filiado, e feita sob a exigência de se realizar sob as regras do realismo socialista. “Assim, com o intuito de passar aos leitores uma maior veracidade dos fatos e, conseqüentemente, uma maior credibilidade, o escritor foi enviado pelo partido à cidade do porto do Rio Grande para vivenciar de perto todos os caminhos do movimento operário, ocorrido naquela cidade, na primeira metade do século XX. Entretanto, intrigantemente, a obra foi censurada pelo próprio PCB, permanecendo arquivada durante alguns anos e sendo publicada [no Brasil] somente em 1959 [com uma edição russa em 1961]”, conta a autora (FURTADO, 2010, p.55).

nascimento, no arquipélago do Marajó, a Belém, seguindo, em frequentes movimentos, entre passagens da trajetória individual, familiar e coletiva, entre bairros centrais e periféricos da capital paraense e dessa ao interior, por exemplo.

Uma vantagem especial desse jovem está no fato de ele pertencer a duas classes ao mesmo tempo: enquanto filho de um letrado e funcionário público branco e de uma empregada doméstica negra, ele representa de maneira muito convincente o papel de um mediador nessa sociedade marcada pelo racismo (BOLLE, 2012, p. 22)

Em cada um desses trajetos, Alfredo observa e interage com outros, da sua e de outras classes, reunindo na informalidade das relações sociais de menino/jovem “*uma coletânea de ditos expressivos, em linguagem cotidiana, que constitui um amplo repertório de memória cultural*” da região em que vive (BOLLE, 2012a, p.34).

Quanto à relação entre o personagem central Alfredo e escritor, verifica-se que a trajetória de formação do protagonista desemboca na realização daquilo que o autor se propôs como a tarefa de sua vida, e na qual ele trabalhou desde os 20 até os 70 anos: escrever e publicar, em forma de um ciclo de dez romances, uma “*história interpretada*” da Amazônia, como “*um rio humano em plena marcha*” (BOLLE, 2012a, p. 33, *italico do autor*).

De modo geral, de acordo com o que apontara Nunes (2004), o ciclo romanesco dalcidiano pode ser caracterizado em dois sentidos: 1) pela “*execução de amplo e continuado projeto*” e 2) pelo que sugere a expressão *roman fleuve*, a interligação de cada um dos trabalhos com os demais (NUNES, 2004, p.16).

Além desses aspectos, sua obra pode ser lida a partir do que, no mesmo texto, Nunes²⁹ descreveu como *oscilações* do ciclo, para tratar de questões como a recorrência de paisagens urbanas e rurais e, a partir disso, da passagem da descrição da realidade rural ou urbana à sua recriação poética. Ele observa também sobre o relevo dado à fala dos personagens no decorrer dos romances, como um dos principais dados de atestação documental da realidade, assim como do caráter memorialista da obra, combinado com a oscilação do ciclo entre o individual e o coletivo.

O memorialismo do romance de Dalcídio entra numa galeria de espelhos, com memória dos que o antecederam [...]. Em concorrência com o realismo do painel

29 No texto, o autor também demarca a partir de “*Passagem dos Inocentes*”, a quinta obra do ciclo, o momento a partir do qual a narrativa dalcidiana tem a sua “*envergadura lingüística, grupal e coletiva*” dilatada. A partir disso, o que se percebe cada vez mais latente no ciclo é o “*transbordamento dramático, a rigor cênico da ação*”, com uma polifonia de vozes, “*decorrente do entrechoque dos diversos falares em tumulto*” (NUNES, 2004, p. 21).

sócio-satírico, sem proselitismo político, dá-se, no ciclo do Extremo-Norte de Dalcídio Jurandir, a interna harmonia da vívida ou vivida lembrança proustiana, que é sempre recordação da infância, se não for sonho de juventude (NUNES, 2004, p. 21).

Nossa atenção concentrada no livro *Belém do Grão-Pará*, o quarto romance do ciclo, que é também o que marca a passagem do personagem Alfredo de Cachoeira a Belém, foi uma escolha deliberada. Pela tentativa de estabelecer um diálogo entre diferentes áreas e autores, optamos por trabalhar estritamente com o romance para dar conta de contar como o campesinato ribeirinho, sobre o qual nos dedicamos nos primeiros capítulos, é apresentado na obra, justamente no momento de passagem de Alfredo entre Cachoeira e Belém, aproveitando a circulação e o estranhamento do personagem tanto pela parte central da cidade quanto em relação às famílias com as quais ele viria a conviver nesses primeiros momentos.

Acolhido na capital por uma família da classe média que o apadrinha, forma de relação típica de um contexto institucional e culturalmente marcado pelo padrão do *aviamento*, ele então ingressa no sonhado terceiro ano elementar do Grupo Escolar Barão do Rio Branco.

Na nova cidade, ainda no começo dos anos 1920, os olhos de menino “tio-bimba”³⁰, desacostumado com as coisas da capital ainda sob a ressaca da decadente economia da borracha, irão se surpreender - nem sempre para o seu encanto e contentamento - com as “novidades” próprias da metrópole, sem deixar também de perceber os vínculos que a mantém próxima dos ambientes ribeirinhos e agrícolas da região.

Nos encontros e percursos narrados no decorrer de diferentes seções, as impressões de Alfredo extrapolam os limites arquitetônicos e geográficos da cidade, perscrutando os tipos sociais, as relações nem tanto cordiais e as silenciosas solidariedades que eles estabelecem, os hábitos de compadrio que naturalizam certas formas de exploração e violência, assim como as visões de mundo tanto dos habitantes do centro pretensamente moderno, incluindo a classe média empobrecida e a rede de trabalhadores urbanos formais e informais, quanto da periferia esquecida - ou melhor, negligenciada.

Neste capítulo, faremos primeiro uma breve incursão na obra, em diálogo com outros autores e algumas interpretações sobre ela. Em seguida, tentaremos organizar as tramas de acordo com as principais famílias do romance, os Alcântara, as Veiga e a família do Reduto, apresentando um pouco as suas origens e formas de identificação na cidade.

Consideramos esse momento de apresentação fundamental, para que, no capítulo 4, seja possível propormos a interpretação de Belém como uma necrópole, tratando de modo mais

30 Matuto, campônio, jeca (Glossário, in JURANDIR, 2004).

detalhado o que entendemos por subalternidades, a partir de uma discussão que situa certos processos de racialização como parte do próprio modo de funcionamento do capitalismo (MBEMBE, 2012). Ao mesmo tempo, buscamos articular esse debate com o de imagens benjaminianas, proposto por Bolle (1994), buscando entender como elas ajudam a compreender a Belém de hoje com base na cidade ficcional do início do século XX; de arquivo, tematizado por Mbembe (2002, 2018a); e de rememoração, tematizada por autores como Gagnebin (2004, 2011), com base na obra benjaminiana.

Depois disso, no quinto capítulo, retomaremos novos excertos do romance, com o objetivo de propor discussões em torno das relações de Alfredo principalmente com dois personagens, Libânia e Antônio, afilhados dos Alcântara. A partir disso, nos concentramos sobre como as questões de raça, gênero e classe se articulam no modo de representação das diferenças e desigualdades no romance. Por fim, nesse mesmo capítulo, tentaremos realizar uma discussão sobre o trabalho da família de Ciana e suas relações com a história, a natureza, a cultura, a artesanaria e a luta política, argumentando sobre como, a partir de um certo modo ribeirinho, a produção camponesa e artesanal, mesmo no contexto da cidade, obedece a uma lógica de não-alienação dos(as) trabalhadores(as) em tanto relação aos modos de fazer quanto aos de conviver coletivamente.

3.1 Uma primeira e breve incursão na obra

“— É o que dá quando se vai atrás das tetas duma árvore. Mamasse nas vacas e não nas seringueira. Pensava que a borracha esticava sem rebentar um dia?”

(BGP, 2004, p.99).

Conforme já mencionamos, Belém do Grão-Pará é o quarto livro do ciclo romanesco de Dalcídio Jurandir e o primeiro dos seis que se passam em Belém. Concentra-se principalmente no centro mais antigo da cidade, mas sem perder de vista as suas periferias mais antigas, como o Guamá e os *Covões* - e a relação destas com outras regiões do estado, especialmente as ilhas do entorno da cidade, o arquipélago do Marajó e os municípios fundados no curso da estrada de ferro Belém-Bragança.

Nas palavras de Benedito Nunes (2004), a apresentação da obra:

Quem lê Belém do Grão Pará, como o romance dos Alcântara (o casal seu Virgílio / D. Inácia e a filha Emilinha), lê a inteira cidade dos anos vinte, tal como a tinha deixado, após o início da decadência econômica conseqüente à crise da borracha, que culminara em 1912, as reformas do Intendente (prefeito) Antônio Lemos. O

drama daquela família, com a qual Alfredo vai viver, drama todo exterior, de perda de status, levando-a, após o leísmo, a uma mudança de casa e de rua, está relacionado com aquela decadência. Sob a inspiração da gorda filha do casal, os Alcântara, para tentar recuperar o status perdido, transferem-se para a rua dos ricos, dos fazendeiros, a Av. Nazaré, mas vão habitar uma casa arruinada pelo abandono e pelos cupins, enquanto seu Virgílio se deixa subornar pelos contrabandistas perdendo o emprego público. É o momento em que a casa, que cheirava a cupim e a mofo, ameaça desabar. A família, com a participação dos empregados e de Alfredo, carrega, de madrugada, os poucos móveis que lhe restam, incluindo um piano, símbolo da perdida distinção social, que a adiposa Emilinha mal podia dedilhar, para a acolhedora sombra das mangueiras à beira da calçada. Só o curioso Alfredo, dono de mágico carocinho, vê a cidade com olhos preparados para descobri-la (NUNES, 2004, p. 17).

O período vigente na narrativa é o começo da década de 1920, sendo que a sua redação se deu na década de 1950.

O tempo relativamente breve a que o excerto no início desta seção se refere é um tempo que, de tanto esticar, rebentou, junto com as ilusões de riqueza associadas à economia da borracha, deixando como principal herança, conforme apontado por Castro, uma espécie de devaneio sobre uma era passada mas, ao mesmo tempo, em suspensão, porque continuamente reeditada desde aquele período no imaginário social sob a forma de um constante sentimento de saudades “*do que poderia ter sido mesmo sem ter acontecido*” (CASTRO, 2010, p. 29):

A “Era da Borracha”, sempre é bom lembrar, não existia em seu período histórico. Havia, sim, a certeza da economia próspera e a produção sígnica-discursiva de então. Essa é a primeira evidência da ilusão discursiva que permeia o termo “Era da Borracha”. Aquele tempo somente se torna “Era da Borracha” quando precisamos, em nossos tempos de sujeitos sucessivos, definir e proteger nossos sonhos e nossas melancolias de fausto, apogeu e queda. Nesse sentido, creio, posso dizer que “Era da Borracha” é um lugar de produções sígnicas, que incorpora o passado de uma forma imaginativa (CASTRO, 2010, p. 28).

Sobre os elementos que até hoje remanescem nos discursos e no imaginário social, forjados sob signos nostálgicos e fantasmagóricos sobre a economia do látex, o autor aponta:

O elementos discursivos atuais, digamos dos anos [19]40 a este fim de século em que estamos, sobre a “Era da Borracha” baseiam-se nos seguintes signos, ou melhor, códigos de afluência de signos: - Ideia de um passado de fausto, - Ideia de um passado “modernamente” civilizado; - Ideia de uma urbanidade delirante e cosmopolita; - Ideia de destruição ágil e impiedosa dos signos anteriores. Essas ideias reproduzem o devaneio sobre o ciclo, saudades do que poderia ter sido sem ter acontecido (CASTRO, 2010, p. 28-29).

Pois é a partir dessa saudade vaga e inexata que permeia o lugar de fala da “Era da Borracha” que o autor irá propor também a noção de *semiotic blues*, como forma de definir mas também de ironizar “*a sensação alegórica de sentir a modernidade, própria às periferias do capitalismo no final do século XIX*”, como promessa de um projeto de civilização incompleto e corrompido pela tragédia da ruína (CASTRO, 2010, p.30-31).

Frisamos os aspectos nostálgicos que envolvem o trato comum a respeito do período vigente na narrativa para demarcar, principalmente, o que o seu conjunto não expressa. Em Belém do Grão-Pará, essas impressões, pesarosas por essa espécie de promessa não-realizada e presentes nas falas/pensamentos de certos personagens ou nas impressões momentâneas de Alfredo em torno de uma Belém onírica, são frequente e quase imediatamente confrontadas por *outra cidade*, percebida e narrada por Alfredo a partir das interações com os diferentes espaços e personagens/coletivos, e suas tensões, solidariedades, desigualdades e violências. Mais à frente, no capítulo 4, buscaremos interpretar esse movimento de “*despertar*”, a partir da noção benjaminiana de “*imagens dialéticas*”, com base em Bolle (1994).

O pesar em relação ao declínio da economia do caucho não é compartilhado por Alfredo, alter ego de Jurandir, mas se encontra fortemente presente no sentimento melancólico que envolve a casa em que vive Barbosa, o ex-aviador do Baixo Amazonas e de Cachoeira que, num passado recente, em suas andanças a passeio pelo Lago do Arari, conhece o Major Alberto e é convidado a batizar o menino, nutrindo nele e em sua mãe a esperança, posteriormente frustrada, de um dia estudar na capital sob a bênção protetora do padrinho.

Expressão cotidiana do aviamento [sobre o qual tratamos no capítulo 2, com ênfase na seção 2.4], o compadrio aparece como elo entre os grupos dominantes e as classes subalternas, como promessa não-cumprida de acesso a direitos [no caso, o de estudar e à mobilidade social por meio da escolarização], portanto de ingresso do filho de uma negra e de um funcionário público de condição “branca” a um universo de cidadania plena.

Ao avistar as palmeiras do largo da Trindade, teve a emoção de que ia encontrar a mesma menina, o mesmo tapete no corredor. E ali estava a casa de esquina, fechada a porta da Frente, as quatro janelas, como também as numerosas sobre a travessa onde o capinzal servia de coradouro para a estância vizinha. Baixa, envelhecida, como se fosse aos poucos se afundando, a casa parecia consciente da ruína de seu dono. Talvez por ser pegada naquele palacete. Do Governador, informou d. Amélia. Com efeito a velha casa do padrinho sentia o poder e mocidade da outra e rastejava cada vez mais as suas janelas no calçamento (BGP, 2004, p. 99).

A lembrança vívida de Alcinda, filha do padrinho com quem Alfredo, entre maravilhado com aquele universo de objetos luxuosos e inflado pelas expectativas da mãe de acessá-lo,

brincara um dia, defrontava-se agora com a sua aparência murcha, como quem perdera os dons que faziam valer as conversas e corridas no tapete. O ganso brigão envelhecera e a mudez agora dominava o gramofone, cujo som, nos tempos de prosperidade do Comércio situado na 15 de novembro, deixava a escutar na calçada, debaixo da janela, o vizinho, Augusto Montenegro, então governador do estado.

Para Alfredo, a casa [e a nostalgia do período de pujança econômica decorrente da exportação da borracha] parecia definhando tal qual o dono, agora silencioso e fisicamente vulnerável, fazendo com que o afilhado, longe de partilhar daquele sentimento melancólico, saísse dali aliviado, despedindo-se rapidamente das antigas recordações em companhia da mãe.

Como veremos de forma mais detalhada no próximo capítulo, outros acontecimentos no curso da narrativa demonstram como o autor tensiona, por meio de uma perspectiva crítica, essa interpretação de cidade onírica e o sentimento de saudade inexata, desde o momento em que Alfredo chega a Belém em companhia da mãe, para cursar o terceiro ano elementar no Grupo Barão do Rio Branco.

Dessa forma, diante dessas situações, a perspectiva de Alfredo aparecerá quase sempre ou impregnada por uma percepção crítica ou contrastando ora com os costumes praticados em seu lugar de origem ora pelos grupos com os quais já tenha interagido ou venha a se relacionar no curso dos romances. Nesse movimento de estranhar, identificar e reconhecer, ele também tece interpretações a respeito das formas de trabalho e tratos com a natureza, que interessam a essa pesquisa, e de aspectos diversos como luta política, paixões, vida e morte, entre outras questões.

De acordo com o que já foi mencionado anteriormente, ainda que o sentimento melancólico, presente no imaginário da região e identificado por Castro como *semiotic blues* seja parte constitutiva da criação de alguns dos personagens e dos contextos que os envolvem, notamos que, como recurso narrativo e talvez por influência das próprias orientações políticas do autor, ele é quase sempre contraposto a situações que evidenciam as contradições dos projetos de modernidade implementados historicamente na região - de modo geral, etnocêntricos, desiguais e excludentes..

Não à toa o destino dos Alcântara, família de uma classe média empobrecida que deseja ascender ao patamar dos grupos idealizadores desses projetos é o da ruína, tal qual a referência ao casarão para o qual a família se muda, como símbolo de um momento tratado pelas narrativas “tradicionalistas” como apogeu da história amazônica, a “Era da Borracha”, que cede à ameaça de desabamento no final do romance.

Conforme a interpretação de Bolle, a concepção da história de Belém do Grão Pará, a se considerar pelo próprio título, ultrapassa os seus contextos narrativo e de produção, estendendo-se a um tempo de longa duração:

São esses fenômenos – a permanência de estruturas colonialistas e escravocratas, o extrativismo desenfreado e a impiedosa exploração da mão-de-obra – que mostram que a crise se localiza num nível muito mais profundo. O tempo da decadência e da crise não existe isoladamente, isto é: não se limita aos fenômenos aparentes dos anos 1920 a 1950. Ele é permanente e estrutural: iniciou-se na época em que foram fundados o Estado do Grão-Pará e seu baluarte de defesa, a cidade de Belém, e se estende até o ano da publicação do romance de Dalcídio Jurandir e, possivelmente, até o tempo atual (BOLLE, 2008, p. 112).

De acordo com o que também seguiremos discutindo, ao dispor de tais recursos narrativos, o autor expressa uma concepção de mundo atrelada à reflexão sobre justiça social, que inclui a interpretação da história a partir de suas violências contra populações indígenas e negras, o reconhecimento das diferentes realidades em que seus descendentes se inseriram no cotidiano da vida e do trabalho das periferias de Belém e da região como um todo, as possibilidades de luta política a partir das inteligências associadas a essas experiências e a emancipação social dos mesmos por meio de um projeto de educação condizente com a diversidade de culturas e formas sociais descritas em seus romances.

Mais à frente, também demonstraremos que a composição dos personagens permite a interpretação acerca das forças de renovação política, que passam por onde e por quem os produtores de institucionalidades formais não costumam ver - ou se recusam a reconhecer.

Antes de seguirmos com outras questões presentes no livro, cabe ressaltar que o excerto acerca da economia da borracha, que inicia essa seção, também nos remete ao que já foi tratado nas primeiras partes deste trabalho, que corresponde a uma visão partilhada até hoje no imaginário social da região a respeito do extrativismo florestal não-madeireiro como atividade economicamente ineficiente, frágil e insustentável, em detrimento da pecuária enquanto atividade eficiente, rentável e capitalizadora.

Por um lado, com base em Costa (2012b), conforme já tratamos em outros momentos, esse ideário de negação do extrativismo florestal fundamenta-se no que talvez seja um preconceito fundante da nossa história econômica: a rejeição decorrente da sua relação com os conhecimentos e as formas civilizatórias de populações pré-colombianas, que associavam a floresta, as suas formas de vida e ritos, seus tempos biológico e cultural às ideias de pecado, de incontrolável, de coisa a ser disciplinarmente domada, controlada e ordenada por um ideário agrícola civilizatório, cristão e eurocêntrico.

Por outro, tais preconceitos vigorariam no curso dos séculos na medida em que o modo de produção capitalista reedita essa hierarquização do agrícola em detrimento do extrativista (associado às práticas florestais não-madeireiras) por ter na homogeneização e na padronização fundamentos essenciais da sua forma de produzir.

Cabe ressaltar, mais uma vez, que entendemos essa hierarquização como parte de um processo que, historicamente, diferencia [por mecanismos de racialização, mas não apenas] e subalterniza populações e seus modos de vida, que eventualmente se adapta e apropria-se dessas formas de produção mas apenas numa tentativa de subordiná-las aos interesses de acumulação que regem os poderes locais desde os primeiros tempos de colonização.

3.2 As trajetórias familiares do interior a Belém do Grão-Pará

“Sem distrair-se, Alfredo ia ouvindo apitos, cometas, sinos, pregões, trem. Queria achar uma parecença entre as pessoas de Belém e as de Cachoeira. As fisionomias até que pareciam-se mas jeitos e conversações tão diferentes. E as casas da cidade? Janelas fechadas, persianas, os fios de luz e delas saía uma gente apressada sem nunca dar um bom dia a ninguém. Como as pessoas na cidade se desconheciam! Abram as janelas, casas. Tão juntas, e parecem de mal, tão distantes umas das outras, se cumprimentem!”

(BGP, 2004, p.29)

Em Belém, Alfredo será acolhido pela família Alcântara, formada por seu Virgílio, dona Inácia e Emilinha. Sua estadia na capital foi negociada pela mãe, Dona Amélia, e pela prima Isaura, afilhada do casal e costureira, que mantém com Emilinha uma relação que se alterna entre os mimos de uma cumplicidade afetuosa e de certa forma oportunista, na medida em que a relação traz benefícios para a última, como as costuras de presente e a obtenção de ingressos ao cinema, e a contenda ciumenta e ressentida .

“Com a queda do velho Lemos, no Pará, os Alcântaras se mudaram da 22 de Junho para uma das três casas iguais, a do meio, de porta e duas janelas, n. 160, na Gentil Bittencourt”, narra o autor logo no começo do primeiro capítulo da obra (BGP, 2004, p. 45).

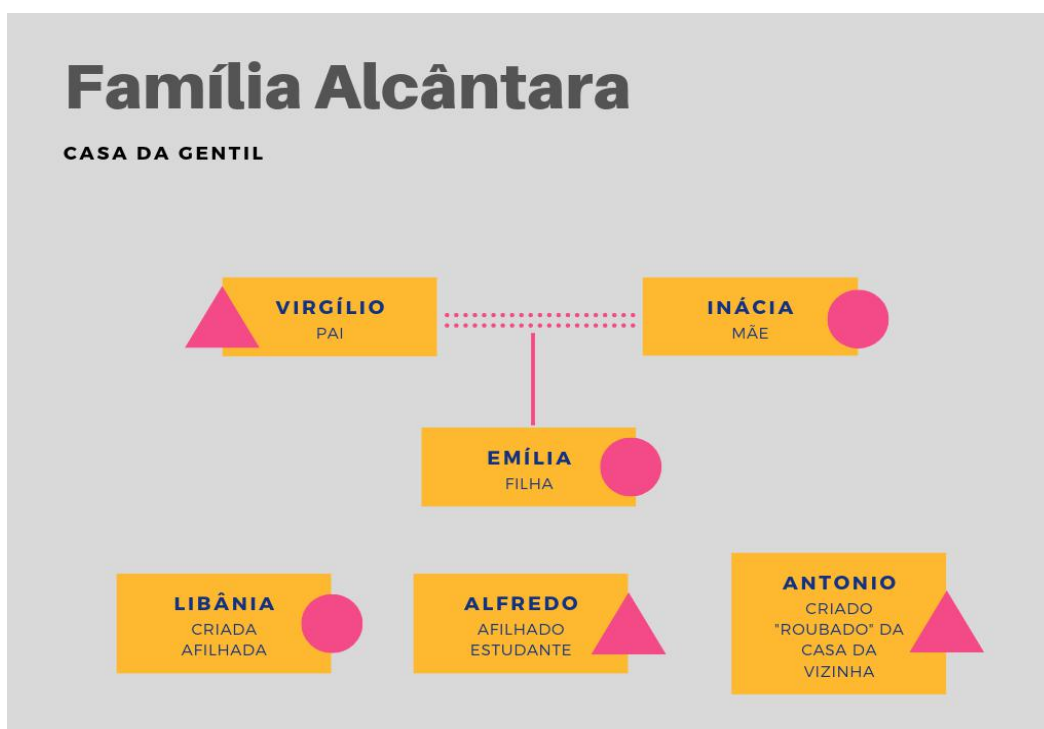
No curso da narrativa, dona Inácia, ex-integrante da Liga Feminina lemistista que sintetiza comportamentos condizentes com os imaginários da classe média da capital, alimentará ressentimentos pela destituição do ex-intendente municipal e líder do partido, Antonio Lemos, cujo expurgo se dera de forma simultânea à derrocada da exportação mundial da borracha. Ambos os acontecimentos teriam culminado na queda no padrão de vida da família, com a mudança não apenas de casa mas também com a troca de trabalho de seu Virgílio. Antes

administrador do então recém inaugurado Mercado de São Brás, graças também à atuação política de Inácia e de seu prestígio junto ao Senador [como Lemos era tratado na época], Virgílio se emprega como funcionário da Alfândega - aquele “lugar ridículo”, “embora federal”, na visão da esposa - por esforço próprio .

Não escondia o gosto, o ar despachado de ter podido entrar na sociedade, valer alguma coisa na Liga Feminina com a certeza de que o merecia. Era por isso grata ao Senador. Vindo de uma família de retirantes do Ceará, enraizada na Estrada de Ferro de Bragança, onde a fora buscar Virgílio Alcântara, Inácia não perdeu tempo quando se viu à porta que lhe abria o leuismo. Eram as festas em Palácio, pagas regaladamente com a borracha e os empréstimos do Estado no estrangeiro, as cerimônias cívicas e escolares do Bosque e do parque Batista Campos, em que se cobria de flores, discursos e mulheres, o Senador (BGP, 2004, p.58).

Emilinha, a filha deslumbrada, indolente e cheia de vontades, que engordara junto com os pais em todos aqueles anos de “ostracismo” na casa da Gentil, pressiona a família para ingressar no universo “branco” dos grupos dominantes, a partir da locação de uma casa abandonada e em ruínas na avenida Nazaré, onde então se concentravam um grande número de residências de proprietários de terras - especialmente os coroneis do Marajó - e parte do conjunto de altos funcionários públicos e comerciantes da cidade.

Figura 1 - Casa da Gentil, família Alcântara



Fonte: Elaboração própria

Nesse processo de mudança de residência, vemos que as relações de compadrio, relatadas em Belém do Grão-Pará não são simples. Nelas estão contidas diferentes camadas de solidariedades, de tensões de classe e de disputas em torno de narrativas políticas, ideológicas.

O desejo de Emilinha de mudar para a Avenida Nazaré é despertado e atiçado por Isaura, em uma espécie de revanche da costureira que, em várias passagens do livro, sente-se protelada e constrangida diante dos esforços de ascensão social e aparição pública [no cinema, em bailes] da amiga. Embora haja um esforço da afilhada em apoiar, do ponto de vista prático, a instalação da família na nova casa, ela secretamente se deleita, ainda que eventualmente se compadeça, diante do processo de derrocada social da família. Essas disputas individuais, quando transpostas ao coletivo que cada personagem representa, servem como observatório da permanente tensão e as contradições de classe que permeiam o universo da capital paraense desde aquele começo de século.

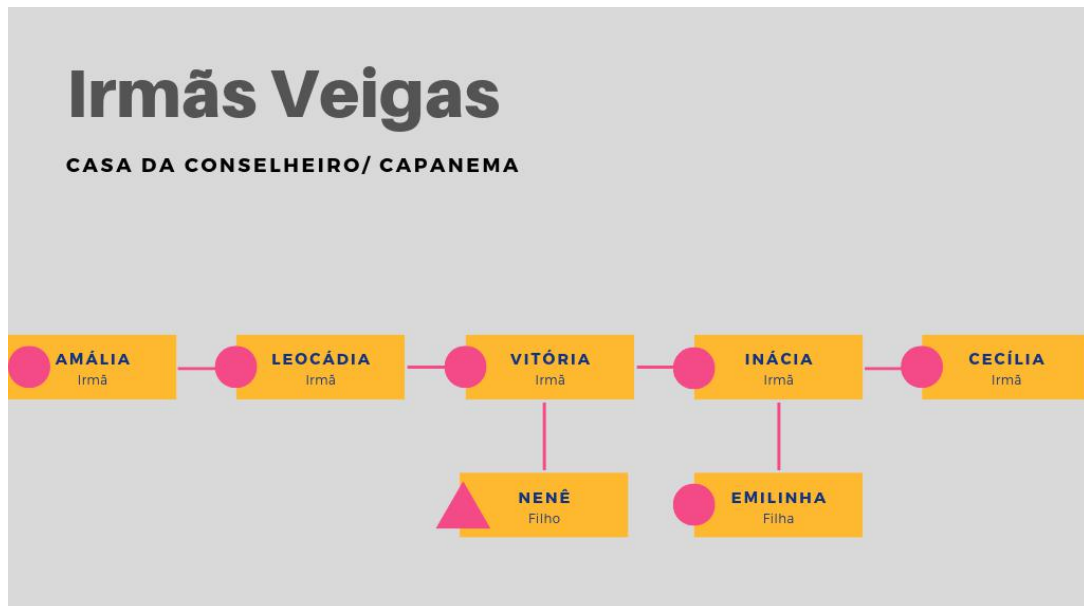
Para aprofundar a tragédia que envolve o destino dos Alcântara, que talvez sirva de recurso para tratar das contradições políticas históricas da classe média de acordo com interpretações socialistas, as ironias ferinas de Inácia em relação à integridade de Virgílio no exercício dos cargos públicos, sentenciada por ela como falta de ambição e comodidade, junto com os ciúmes reprimidos e tardios do marido em relação às antigas atividades políticas da esposa, culminarão no envolvimento inesperado dele em um esquema de contrabando na Alfândega, com a sua conseqüente demissão.

A militância de Inácia na Liga Feminina durante o tempo de gestão lequista se daria em companhia das quatro irmãs - Amália, Leocádia, Cecília e Vitória -, as Veigas, família de Capanema que em Belém se tornará parte dessa classe média orgulhosa mas empobrecida e socialmente arruinada com a queda do Senador.

Para as mulheres a queda do Senador era a causa de tudo. A borracha subira a tanto, graças ao Senador, em Palácio. Rolara a tão baixo preço graças ao Senador no chão, traído e espezinhado. E por tudo isso arquejavam as Alcântaras na Gentil, consumiam-se as Veigas” na Conselheiro numa casa caindo-lhes por cima, gotejando por todas as telhas e paredes. Que que tinham com a borracha? O importante era ter mantido o Senador, continuasse a reluzir e a gozar, dando-se ao luxo, famoso em todo o Norte, até mesmo em Portugal, de instalar em Belém, à sombra da Catedral e da estátua do general Gurjão, a pequena corte que tinha por símbolo a gardênia e era pelos letrados comparada às cortes do tempo de Lourenço, o Magnífico (BGP, 2004, p.63).

Com seus 20 anos, Nenê seria o único homem da família, para o orgulho da mãe, “viúva de um tenente da Força Pública assassinado no interior” e os comentários preconceituosos e ferinos de Inácia em relação a uma suposta homossexualidade do jovem (BGP, 2004, p. 69).

Figura 2 - Casa da Conselheiro/Capanema, Família Veiga



Fonte: Elaboração própria

Em relação aos vínculos com o município de Capanema, a família ainda manteria algum contato com o local por meio do parente maquinista, que, do trem, ao passar em frente à casa da Gentil, atirava produtos como milho, rapadura e lenha.

A costureira Isaura, principal ponte entre Alfredo e os Alcântaras, é parte da família de trabalhadores residente na casa da Rui Barbosa. Avó de Isaura, a matriarca da família é mãe Ciana, negra cujo ofício principal é o de produzir “cheiros”, aromas em pó embrulhados nos pacotinhos de papel de seda, por quem Alfredo sente afeição imediata, além de uma confessa identificação.

Mãe Ciana parou, sustentando a lata pelo cabo, espichou o beijo explicou que o fabrico do cheiro não dependia de força mas da cabeça e do coração. — Quanto mais velho o coração, melhor o cheiro, não, Mãe Ciana? perguntou Emília que parecia ansiosa à espera de Isaura. Mãe Ciana, agora menos zelosa, ficou ponderando uma resposta. Alfredo aproximou-se dela. Menos preta que cafuza, beçuda e de roupa sempre limpa, fazia cheiro de papelinho para freguesia certa, certas casas da Independência, Rui Barbosa e Reduto. Isso depois que enviuvou, sim, que antes, ainda de luto, teve de amassar açaí na Domingos Marreiros, por algum tempo com a bandeirinha no portão. Trazia no rosto e na voz, no corpo vergado, trabalhos e penas de sua família de escravos. O ramo da Mãe Ciana, de onde vinha o de d. Amélia, de Muaná, não se sabia se diretamente da África, do Maranhão ou, por compra em Belém, espalhara-se em Araquicaua e Santana, engenhos da boca do Arari, hoje acabados, que pertenceram aos frades, sítios dos brancos (BGP, 2004, p. 184).

[...] Alfredo foi procurá-la na cozinha. Queria saber dos cheiros, onde e como Mãe Ciana trabalhava. Ela não gostava que ninguém a visse dosando os seus aromas em

pó que embrulhava nos pacotinhos de papel de seda. Era o seu segredo. Ralava os paus de cheiro que comprava no Mercado, recebia de Santarém, trazidos pelos embarcações. Fazia os papeis às sextas e vendia aos fregueses certos no sábado. Para atiçar a curiosidade de Alfredo, Mãe Ciana resumia-se em dar o nome de alguns cheiros como Pau-de-Angélica, Macacapuranga, Pau-Rosa, Pau-de-Angola, Patchuli do bem miudinho. Vendia dois a tostão. Uma por outra vez, freqüentava os terreiros de d. Luiz de França na Cremação, ou lá vizinho do Asilo dos Lázarus. Sabia novas dos pajés, conhecia muito de nome a Maria Brasilina, do Baixo Amazonas, que escutava os caruanas e mantinha o seu reino entre Óbidos e Parintins. Também sabia dosar suas cascas e raízes para remédios. Nem sempre, mas por encomenda, arranjava para esta e aquela senhora um olho de boto, a casca de acapurana para cicatrizar ferida, a resina de sapo cunauaru. Levou Alfredo para ver o seu pé de tajá naquele quintalório em que mal cabia o banheiro, a tina de lavar, a corda de roupa e as panelas de plantas (BGP, 2004, p. 187).

De acordo com os excertos destacados anteriormente, o ofício de Ciana é praticado com base numa religiosidade que combina elementos de tradição africana, pajelança e catolicismo popular, o que remete em parte ao que Maués (2005, 2007) relata em trabalhos sobre outras regiões amazônicas e no próprio romance “Marajó”, também de Dalcídio Jurandir.

Depois de enviuar, a personagem apaixonou-se por Lício, antigo encadernador da oficina d’ “A Província”, envolvido na "*roda daqueles perigos, idéias, greves, os barulhos da rua*". Abandonada por ele, vive em busca do seu paradeiro pela cidade, "*sem choros, queixas ou impropérios*" contra o amado (BGP, 2004, p. 186).

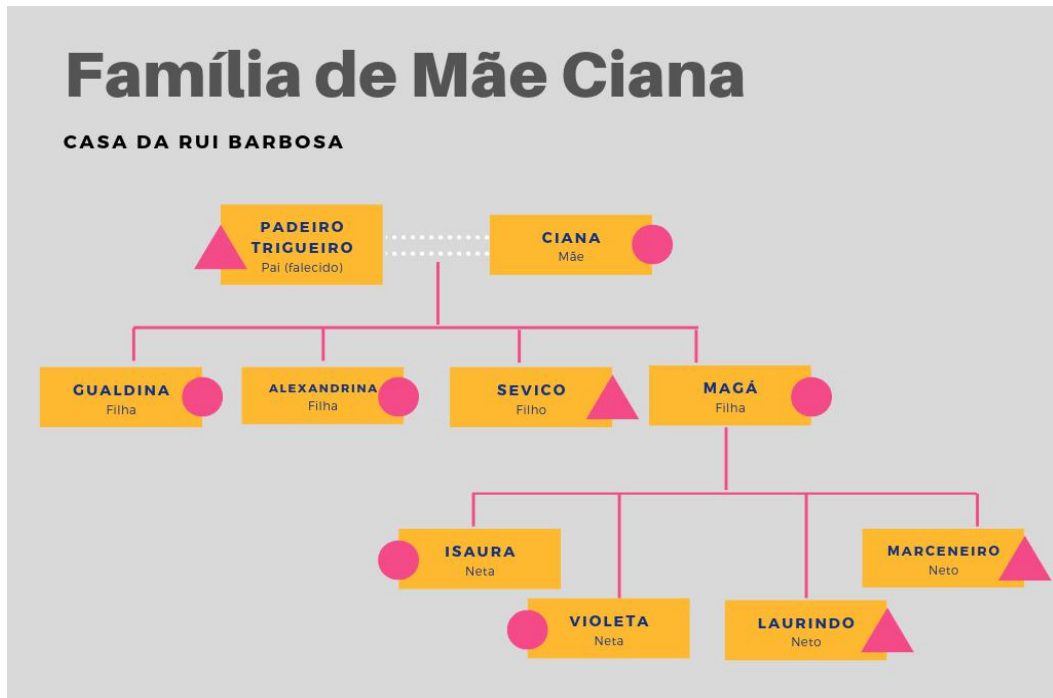
Além da avó Ciana, Isaura divide a casa com mais três irmãos - Violeta; Laurindo, o mecânico empregado numa fábrica de sapatos; e um terceiro irmão, marceneiro, identificado por ofício mas não pelo nome no romance -, e a mãe, Magá, tacacazeira também reconhecida pelas famílias mais ricas por preparar a tartaruga mais saborosa da cidade.

De condições bastante modestas, a casa na Rui Barbosa, de número 72 no bairro operário do Reduto, seria um "corredor" com uma única torneira, instalada na sala, onde a água era apanhada com baldes, e outros dois compartimentos, onde se encontravam o quarto, a varanda do jantar e o buraco da cozinha.

Junto com os três meninos “apadrinhados” pela família Alcântara, de quem mais à frente trataremos com o devido cuidado, a família de trabalhadores do Reduto, apresentada na obra sem sobrenome, é a que mais se aproxima dos públicos ribeirinhos, central a essa pesquisa, cujo processo histórico de formação foi discutido nas seções anteriores.

Entre outras características, os ofícios atribuídos a cada integrante da família estão associados com formas artesanais de trabalho e com o manejo do que hoje se trata por biodiversidade florestal.

Figura 3 - Casa do Reduto, família de trabalhadores (sem sobrenome)



Fonte: Elaboração própria

Alfredo, uma tarde, passou pela Quintino, canto com a S. Jerônimo, no ponto da tacacazeira. Lá estava Magá no seu ofício. Alfredo sabia, todos contavam, a mãe, as duas casas da cidade, que Magá no preparo da tartaruga, não tinha outra. E por fazer tacacá tão bem, merecia anel no dedo, senhora dona no molho do tucupi, no ponto da goma, escolha da pimenta, jambu e camarão, no mexer com a colher de pau a panela de barro e cortar com a colher de sopa o tacacá na cuia ao servir. [...] Tartaruga nas mãos de Magá não só rendia, os sete pratos, como era de se dizer: esta-uma tem é parte com Aquele. Na sua mão, até o casco dava gana de se comer. Isso era o que se falava nos Alcântaras, seu Virgílio de olho grandão na conversa, a mãe contando no chalé. E Alfredo roxo que o dia chegasse em que, na Rui Barbosa, aquela fada tirasse de seu fogão o seu sarapatel, o picadinho do peito, o seu guisado de lombo, a farofa no casco, a mixira, o paxicá que se faz do fígado e farofa (BGP, 2004, p. 191-192).

Seguiu a pé pensando nos irmãos de Isaura, seus primos, que ganhavam trabalhando. Via-os chegando na Rui Barbosa. Laurindo, então, era a pura graxa e tisna, puro ferreiro, cozido nas forjas. O outro, marceneiro, cheirava a madeira, a verniz, serragem pegada no cabelo. Trabalhavam, aquele nas máquinas, este nas madeiras, mestres no ofício (BGP, 2004, p. 326).

No que se refere à relação com as formas de campesinato descritos por Costa no primeiro capítulo, o que hoje talvez possa ser interpretado como pista histórica, Belém do Grão-Pará sugere relações entre as famílias Alcântara e Veiga com as colônias agrícolas formadas no curso da estrada de ferro Belém-Bragança, que começou a ser planejada em 1858 e a ser efetivamente construída em 1883. Com as tentativas de importação da mão de obra -

prioritariamente estrangeira no início e, mais tarde, de outras regiões do país, especialmente o Nordeste -, o objetivo era aumentar o abastecimento da capital, reduzindo as importações e superando a preferência das populações ribeirinhas, consideradas “inferiores” pelos relatórios oficiais, de se dedicarem ao extrativismo (PENTEADO, 1967 apud COSTA, 2012 c).

Pelo profundo conhecimento e relação com produtos extrativos de origem florestal e a fauna característica da região, com as práticas culturais associadas à alimentação, a rituais de cura indígenas, a religiões afro e indígenas, entre outras, a família da Casa da Rui Barbosa, por sua vez, assumiria a feição de campesinato agroextrativista instalado na capital.

Nas passagens entre gerações e entre municípios do interior à capital, essas famílias de distintas origens quando chegam a Belém passam a se identificar socialmente de novas formas: as primeiras, Alcântara e Veiga, com a classe média que, em alguma medida, partilhou do entusiasmo dos grupos dominantes com a economia da borracha e aspira a ideais de modernidade que tendem a encobrir, quando não negar, os elementos culturais estranhos a esse ideário; e os da Casa da Rui Barbosa, cujas memórias, trajetos na cidade, ofícios e lugares sociais lhes aproximam de uma classe trabalhadora urbana, mas sem deixar de reeditar ou mesmo manter fortes laços com os espaços, costumes, crenças e tradições ancestrais.

Conforme já mencionamos, “*no profundo retrato da história social e da cultura cotidiana dos habitantes da Amazônia*” sobre o qual Bolle (2012) se referiu ao abordar o ciclo romanesco de Dalcídio Jurandir, Belém do Grão-Pará apresenta, entre outras questões, as tensões entre a classe média e a classe trabalhadora no contexto da capital paraense dos anos 1920³¹.

E maior foi a sua irritação contra a mudança depois que ouviu da Violeta, irmã de Isaura, lá na Rui Barbosa, dizer da casa: “isto? Isto aqui vai entulhar a vida dos Alcântaras.” Bateu de leve a boca com os dedos, neste acrescento: “Com minha irmã não estando lá”. Tais palavras intrigaram Alfredo. Violeta desejava mesmo aquilo aos Alcântaras ou não desejando, pouco se importava que a desdita acontecesse? Era de sua curiosidade, dele Alfredo, conhecer dali em diante as razões que tinha a Violeta para dizer, com toda indiferença e mesmo satisfação, a tal profecia? Violeta não gostava das Alcântaras por causa daquela amizade de Isaura com d. Emília? Mas a dita Violeta não era toda risonha quando aparecia Emília? Não era toda cumprimentos quando se encontrava com d. Inácia? Que acontecia entre as duas casas debaixo daqueles sorrisos, daqueles agradinhos e lisonjeares? (BGP, 2004, p. 295-296).

31 Nesse contexto de disputa de classes, interpretado a partir dos conflitos entre Emília e Isaura, Alfredo exerceria, segundo Bolle, uma função mediadora, ressaltando “a dependência mútua e a necessidade de diálogo” entre ambas (BOLLE, 2012b, p. 307)

A perspectiva histórica de Jurandir e os seus relatos de perfil ricamente etnográfico também abrem margens para interpretações acerca de como as relações de compadrio, características do aviamento, incluem afeições, solidariedades e formas de apoio ou concessão de favores, que são, ao mesmo tempo, atravessadas por desavenças, disputas ideológicas, rancores e ressentimentos, tratos racistas, ora explícitos ora velados, e oportunismos.

Tais nuances são bastante exploradas na relação entre as famílias Alcântara e a da Casa do Reduto, e entre personagens como Emilinha e Isaura, sobre quem Corrêa (2012) sugeriu também a possibilidade interpretativa de uma relação homoafetiva, em seu *“Olhar sobre Belém do Grão-Pará”*. Não sendo essa a nossa perspectiva de análise, buscamos nos debruçar sobre questões como:

- a possibilidade interpretativa de as Alcântaras e as Veigas servirem de espelho para uma crítica de orientação socialista em relação às contradições históricas das classe média, a qual, naquele contexto, é apresentada com marcas de ressentimentos e um engajamento superficial com as questões políticas e sociais do período. Essa classe parece também se orientar por uma vontade, típica dos grupos dominantes locais, de se assemelhar às aristocracias europeias, pelos afetos e tentativas de distinção social com base numa cidadania “branqueada”, pelas pequenas concessões e regalias inerentes às relações de apadrinhamento entre indivíduos de classes distintas e, em certa medida, por um sentimento nostálgico que Castro (2010) definiu como *semiotical blues*. Nesse sentido, Bolle (2012) destaca certa ambivalência nas críticas de natureza política e ideológica feitas pela classe média, especialmente a partir da personagem de Inácia: *“Através dessa personagem o escritor caracteriza uma posição fantasmagórica: a de uma classe média sem projeto político, que sonha com um movimento revolucionário dos de baixo, o qual, milagrosamente, beneficiaria a classe média em detrimento dos de cima”* (BOLLE, 2012b, p. 311).

- a família da Rui Barbosa, por sua vez, estabelece uma forma de ser em que o trabalho lhes concede certa aura de dignidade, pela competência na realização de atividades artesanais e na relação com a biodiversidade regional, por formas de solidariedade com a luta política dos insurgentes do Guamá e com os mais pobres e vulneráveis no conjunto da sociedade, ainda que viva sob condições precárias de moradia e modestas no que se refere à reprodução social.

Dessa forma, observamos que os valores reproduzidos pelas diferentes famílias, vinculadas a classes também distintas, serão matizados no decorrer da narrativa por filtros sociais, raciais, econômicos, com exemplos de algumas tensões decorrentes dessas distinções

associados à família de mãe Ciana, com quem Alfredo deliberadamente se identifica [ver excerto a seguir], e pela presença de outros dois personagens, Libânia e Antonio, sobre quem trataremos com mais detalhes no quinto capítulo.

Ora, tudo que ele queria fazer, estudo, nome, carreira, tudo seria para a sua mãe, os trens sabiam. Imposição de d. Inácia? Ser homem para d. Inácia? E aquilo de desagradável nela era mesmo pelo que aconteceu ao velho Lemos? Parecia-lhe mulher das ruínas, dos luxos mortos, das coisas acabadas do lemismo (BGP, 2004, p.158).

De uma certa maneira, Alfredo compreendeu que sua família estava ali naquela Mãe Ciana, na Magá que vendia tacacá na rua, nos primos quase pretos, asseadamente sujos de trabalho, inteiramente despreocupados de morar na Estrada de Nazaré. Ou tinham essa preocupação? Tinham ou não tinham, e com isso chegou Alfredo à casa de Nazaré onde a madrinha mãe, com cuidado, o esperava com o prato-feito (BGP, 2004, p. 329).

Tais excertos nos abrem margens para imaginar que Belém do Grão-Pará, assim como o projeto literário do ciclo romanesco, representou de fato um projeto político profundamente comprometido com os que formariam, segundo Maia, com as palavras do própria autor, uma “*aristocracia do pé no chão*” (MAIA, 2017).

Na nossa interpretação, além de uma compreensão refinada de como as tensões de classe se dariam de modo diferenciado na Amazônia, em função de suas condições de formação histórica e social, assim como uma percepção antropológica refinada dos tipos que comporiam esse universo de subalternidades, a identificação com personagens como a família do Reduto e o cuidado na construção de personagens como Libânia e Antônio demonstram uma percepção aguçada do modo de funcionamento dos projetos coloniais e do tipo de capitalismo decorrente deles.

As tensões raciais que permeiam as tramas do romance são fundamentais para a interpretação de uma Belém constituída sob signos de exclusão, violência e morte. Essa acuidade foi capaz de apresentar, inclusive, como as desigualdades sustentadas por racismos estão profundamente associadas ou subordinadas a questões de classe e de gênero.

Nesse sentido, tanto os teóricos que partiram de críticas à modernidade, quanto os críticos contemporâneos dos colonialismos, como os autores pós-coloniais, e as que formulam questões sobre gênero, a exemplo das que propõem uma interseccionalidade de abordagens para a compreensão das diferenças, tornam essas nuances do romance mais reconhecíveis e sujeitas a amplas discussões.

É por essa razão que, no próximo capítulo, buscaremos questionar a possibilidade de interpretar Belém como uma necrópole, a partir de imagens extraídas do romance, que dialogam com outras que ainda hoje circulam entre nós.

4 Das imagens de subalternidades em Belém do Grão-Pará

Como quem costura uma teia de sentidos possíveis para a compreensão do que tratamos nesse trabalho por universo ribeirinho e de Belém do Grão-Pará como arquivo de experiências, ou repositório de memórias de subalternidades e documentos historicamente desprezados sobre essas existências, retornamos aqui às imagens que demarcam o momento de chegada de Alfredo a Belém.

As primeiras impressões do menino na cidade envolvem o confronto com cenas em que corpos estão dispostos de diferentes maneiras, causando-lhe estupor no lugar do encanto antes cultivado pelo folhear do “*Álbum Comemorativo do Centenário de Belém*”³², do pai, em Cachoeira. O rápido percurso pelos arredores do Ver-o-Peso nos abre, assim, um feixe de sentidos para que a *metrópole*, forma pela qual Belém era compreendida já no começo do século XX, possa ser lida como o prenúncio de uma *necrópole*, noção proposta por Achille Mbembe em sua “*Crítica da Razão Negra*” (2018), conforme veremos no decorrer deste capítulo, inclusive a partir de possíveis relações com outras imagens e fragmentos de jornais que relatam situações contemporâneas semelhantes.

Para isso, tentaremos também pensar sobre a constituição de algumas imagens, partindo de algumas das reflexões propostas por Bolle em “*Fisiognomia da Metrópole Moderna*” (1994) e no ensaio “*Paris na Amazônia: Um estudo de Belém pelo prisma das Passagens*” (2012). No segundo texto, em especial, o autor propõe transpor o método de Benjamin para o estudo de outras cidades, tomando como caso a Belém do Grão-Pará, de Dalcídio Jurandir. Resguardadas as diferenças entre métodos e objetos de estudo de ambos os escritores, o texto identifica nas respectivas obras “*uma afinidade em termos de ‘dissolução’ ou ‘desagregação’ da historiografia oficial*” (p. 318). Além disso, ressalta o potencial de diálogo entre matrizes de interpretação do pensamento que tenham como questões fundamentais a crítica tanto à historiografia tradicional quanto à colonialidade, o que nos interessa especialmente para uma [tentativa de] reflexão de Belém como *necrópole*.

Para destacar a Belém confrontada por Alfredo durante a sua chegada à capital, vindo de Cachoeira com a mãe para se hospedar na casa da Avenida Gentil Bittencourt, destacamos três excertos:

32 Como o contexto da narrativa é o da década de 1910, o referido álbum diz respeito ao Tricentenário do Aniversário de Belém.

O tripulante voltou à "Deus te guarde", num átimo trouxe a encomenda da senhora: uma menina de nove anos, amarela, descalça, a cabeça rapada, o dedo na boca, metida num camisão de alfacinha. A senhora recuou um pouco, o leque aos lábios, examinando-a: - Mas isto? E olhava para a menina e para o canoeiro, o leque impaciente: - Mas eu lhe disse que arranjasse uma maiorzinha pra serviços pesados. Isto aí... O canoeiro respondia baixo e se enchendo de respeitosas explicações, fazendo valer a mercadoria. A menina, de vez em vez, fitava a senhora com estupor e abandono. E deu com Alfredo, que a contemplava. Olhou para ele com o mesmo estupor, mas tão demoradamente, como uma cega, que o menino virou o rosto. Andreza teria igual sorte? Para Andreza, a cidade seria isso também? (BGP, 2004, p. 83-84).

E logo sentiu obscuramente que a morte na cidade se despojava daquele pudor, decência e mistério que a todos transmitia em Cachoeira. Lá "fazia mal" deixar um morto assim, o morto era inviolável, tocava-se nele para lavá-lo, vestir, cruzar-lhe as mãos, pô-lo no caixão ou rede, entregue unicamente à sua morte. Dentro do corpo mão nenhuma tocaria depois que lhe tocara a outra, a inevitável. Não ficaria nunca ali naquela pedra, sem nome, vela ou origem, igual peixe no gelo. Isso doeu no menino, cheio agora de súbitas perguntas, e isto é aquilo, e por quê, que-que dizia o pai, e Andreza? Por que vivo, se podia ele também acabar numa pedra, aquela, retalhado, sozinho-sozinho, com tão íntima gordura exposta, nunca adivinhada num defunto? Se lembrou do curupira de dente verde, que tira o fígado das pessoas. Aqui não tinha curupira, tinha os homens. O corpo - um charque humano - nem ao menos fedia, não dava náusea, respeito ou compaixão, mas riso, aquela curiosidade que seca a gente, dá um embaraço... Morto, morto, espoliado de sua própria morte. Com o "São Pedro" no fundo, não seria ele, Alfredo, retirado d' água e ali exposto, como num açougue? (BGP, 2004, p.85).

E avançando pelo beco, deu com aquela mulher escura, magra, descabelada que gesticulava e destratava. Logo aparecia outra, meio velhusca, que tentava acalmar a magra, nas boas palavras, nos bons modos. Qual! A descabelada passou a saltar na frente da outra como jogador de capoeira, E não é que de repente levanta o vestido sujo e roto, que era a sua única roupa? Tropeçou, caiu, se ergueu, ligeira, para fazer o mesmo cinema, repetidamente, já perto do menino que tinha os olhos assombrados. Nem bem deu com ele, ela soltou: "*Da cintura para baixo/ não vos posso mais contar*". A outra recuava para a porta dum casarão, onde tinha uma cruz enorme e se lia na fachada: "A Palavra". "*O mal ganhado o diabo leva/O mal ganhado o diabo leva*". A descabelada gritava e a levantar o vestido: "*o mal ganhado... Não vos posso mais contar. Está aqui e está nos infernos, a mesma coisa é, melhor é lá.*" E vai, se ajoelha diante da cruz do casarão, as mãos na pedra da rua, e a seu lado a companheira acudindo: Cordolina, meu coração, mas te levanta. Vamos. Ao menos não levanta o vestido. Te dão cachaça mal madrugada? Na mão da outra, a descabelada olhou a cruz, de novo quis levantar, a companheira não deixou, pôs-se na frente dela, querendo tapar diante da cruz, e fez um sinal para aquele menino ali, que dali saísse, não visse. — *Mas, Cordolina, minha irmã, Te cobre, filha de Deus. Arranja ao menos uma tanga por debaixo. A cruz te castiga. Te guarda na rua, misericórdia. Perdeste de tudo, Cordolina? Ah, minha irmã, ah minha irmã! Quem tu foste, quem tu és. Nossa Senhora de Nazaré te cubra com o seu manto* (BGP, 2004, p.87-88).

No primeiro excerto, Alfredo se vê diante da situação de entrega da criança "encomendada" e ironicamente trazida pelo embarcação "Deus te guarde", sob uma condição servil, a uma senhora da capital. "*Menina de nove anos, amarela, descalça, a cabeça rapada,*

o dedo na boca, metida num camisa de alfacinha”, que ao pisar na capital torna-se não apenas tão anônima quanto Alfredo e todos os corpos com os quais ele virá a deparar-se nas passagens aqui ressaltadas, mas também um corpo-mercadoria a ser entregue para aquela *“senhora de pluma e leque”* (BDP, 2004, p.83-85).

Em seguida, a visão do necrotério que torna-se o repositório - ou, talvez, uma alegoria - desses corpos anônimos e do próprio anonimato do homem sobre quem Alfredo não avistaria nem os braços nem os rosto, apenas a gordura fria e exposta. *“Um cadáver nu, o tronco esfolado”*, aquela evidente violação do corpo de homem ali exposto sem cerimônias ou ritos - ou do corpo também como representação do invólucro de humanidades sustadas, agora reduzido à gordura.

“E como, possível mesmo um cadáver gordo?”, questiona-se o protagonista. Busca em seu próprio imaginário as imagens possíveis para esse tipo de situação e só encontra a de bichos, consumidos na esfera doméstica dos costumes e práticas alimentares. *“Gordo um porco, um boi com os quartos amarelos de gordura no mercado em Cachoeira, a galinha dum amarelinho de manteiga que a sua mãe cozinhava. Gordos os tamautás, o pirão com o pirarucu na brasa”*. E conclui, para reforçar o que de mais incompreensível e assustador a metrópole imediatamente lhe apresenta: *“Gordura própria de comidas, de defunto, não”* (BGP, 2004, p. 86)”,

Subindo a ladeira, ainda entre choque e comoção diante do defunto, o menino se depara com a frieza das edificações históricas, agora talvez apresentadas como reminiscências residuais edificadas de certas violências históricas. *“Sobre o beco, as torres da Sé, gordas da cor do tempo”*, indiferentes à morte do cadáver sem nome, sem fisionomia e à nudez do corpo de Cordolina, mulher *“escura, magra, descabelada, que gesticulava e destratava”*, com quem Alfredo se depara na Ladeira do Castelo, a levantar o *“vestido sujo e roto”*, sua única roupa (BGP, 2004, p. 86-87). Vestido para o alto sem nada nem ao menos tanga por baixo, a gritar: *“o mal ganhado... não vos posso mais contar. Está aqui e está nos infernos, a mesma coisa é, melhor é lá”* (BGP, 2004, p.87). A embriaguez da mulher causa-lhe o misto de amargura e mágoa, especialmente por lembrar o corpo nu da mãe no quintal inundado em Cachoeira e o próprio índice do vício [alcoolismo] que ao filho tanto ressentia.

Trechos como *“aqueles casarões e aqueles silêncios o deixavam de coração escuro, o andar confuso. E voltar dali, sabia?”*; “[...]; *“e mais humilde se tornou o seu deslumbramento”*, *“tudo era cada vez mais desconhecido”* (BGP, 2004, p.86), revelam a contrariedade que lhes causavam as novas imagens cidade, longe das apresentadas pelo *“Álbum Comemorativo do [Tri]Centenário de Belém”*.

Aqui, vale frisar, nos interessa pensar em Alfredo como personagem coletivo, como figura intermediária que observa e transita entre classes, entre grupos e lugares sociais diversos. Do mesmo modo, cada corpo ou momento com o qual o menino se depara também remete ao coletivo, servindo de vestígio tanto para a existência de uma necrópole quanto para o que tratamos neste trabalho por universo de subalternidades, com situações recorrentes ainda hoje na capital paraense. A história social é, assim, e de acordo com o método benjaminiano de investigação, articulada enquanto discurso entre os mais diversos atores sociais e, como tal, compreende sentimentos, mentalidades e consciência de classe³³. Em Belém do Grão-Pará, temos um significativo repertório desses discursos, incluindo os produzidos por personagens historicamente desprezados pela historiografia tradicional.

A discussão também se dá como uma tentativa de estabelecer um diálogo entre autores, buscando compreender e articular algumas noções provenientes da filosofia de Walter Benjamin e as análises do romance “*Belém do Grão-Pará*”, feitas por Willi Bolle sob essa matriz interpretativa em diferentes textos, com ensaios da filósofa Jeanne Marie Gagnebin e do autor camaronês Achille Mbembe, que aqui nos oferece uma perspectiva, senão complementar, bastante afim a esses autores, especialmente no que se refere a uma crítica contundente à colonialidade e à estreita relação entre escravidão, produção de raças e capitalismo, o que nos interessa especialmente para a reflexão de Belém como uma *necrópole*. Nesse sentido, tomamos com relativa atenção as orientações de Bolle:

Tanto os estudos benjaminianos quanto os dalcidianos ganham, a meu ver, ao trabalhar com interfaces dialógicas desse tipo. A comparação com categorias do fisiognomista urbano Walter Benjamin, de ampla circulação internacional, representa um trabalho de ‘tradução cultural’ da obra do romancista da Amazônia, que até hoje não consta do cânone da literatura brasileira, mas cujo projeto contém elementos de interesse universal. Quanto aos estudos sobre Benjamin, a perspectiva de considerá-lo como um pensador que apresentou uma série de instigantes propostas para a nova historiografia e para os estudos pós-coloniais abre horizontes mais amplos para sua recepção. O potencial cognitivo de sua obra junta-se então, nesses campos interdisciplinares, como se procurou exemplificar neste ensaio, ao poder da literatura de ficção enquanto forma de pesquisa (BOLLE, 2012, p. 318).

33 Tomamos como referência nesse caso a leitura de Bolle em relação ao ensaio *A Paris do Segundo Império em Baudelaire*, no qual o capítulo inicial tem como protagonista “*a Bohème*”, um personagem coletivo. Sobre o método benjaminiano, por meio do qual o autor busca pensar a historiografia como ensaio cinematográfico, ele diz: “*Investigando a história social, Benjamin quer mostrar como ela se articula enquanto discurso, isto é, como expressão de sentimentos, mentalidade e consciência de classes. Com ‘tomadas’ dos pontos de encontro da bohème, os bares, o ensaísta procura captar um tableau polifônico da história, onde têm a palavra conspiradores e agentes policiais, cidadãos cultos e catadores de lixo, historiógrafos oficiais e gente sem posses*” (BOLLE, 1994, p. 75).

A sequência de imagens anteriormente apresentadas remetem à discussão sobre a *fisiognomia* benjaminiana, na medida em que também relembram a importância do corpo na cultura, incluindo aí suas dimensões psicanalíticas do irracional e do inconsciente, por meio das quais torna-se possível pensar imagens a partir de categorias como a de sonho e desejos.

Genericamente falando, a fisiognomia benjaminiana é uma espécie de “especulação” das imagens, no sentido etimológico da palavra: um exame minucioso de imagens prenes de história. Ela tem sua razão-de-ser na especificidade do seu pensamento, que se articula não tanto por meio de conceitos e sim de imagens. A “imagem” é a categoria central da teoria benjaminiana da cultura: “alegoria”, “imagem arcaica”, “imagem de desejo”, “fantasmagoria”, “imagem onírica”, “imagem do pensamento”, “imagem dialética” - com esses termos se deixa circunscrever em boa parte a historiografia benjaminiana (BOLLE, 1994, p. 42-43).

O acesso a essas dimensões irracional e inconsciente, segundo a psicologia do século XX, especialmente a freudiana, se daria por meio da manifestação de neuroses, sonhos e da expressão corporal. Os sonhos coletivos portariam, assim, as imagens do inconsciente social e, por meio da “*técnica do despertar*” seria possível extrair delas o conhecimento histórico. Essa narrativa por imagens [sob a forma de sonhos, devaneios, fantasmagorias, desejos, por exemplo] representaria, então, uma espécie de elemento ou resíduo cognitivo arcaico, os quais, combinados com outros conhecimentos da ciência e da arte moderna, como o cinema, fariam com que o imaginário coletivo pudesse ser compreendido mimeticamente em um trânsito entre o sonho e a vigília (BOLLE, 1994, p. 96-97).

A imagem possibilita o acesso a um saber arcaico e a formas primitivas de conhecimento, às quais a literatura sempre esteve ligada, em virtude da sua qualidade mítica e mágica. Por meio de imagens - no limiar entre a consciência e o inconsciente - é possível ler a mentalidade de uma época. É essa leitura que se propõe Benjamin enquanto historiógrafo. Partindo da superfície, da epiderme de sua época, ele atribui à fisiognomia das cidades, à cultura do cotidiano, às imagens do desejo e fantasmagorias, aos resíduos e materiais aparentemente insignificantes a mesma importância que às “grandes idéias” e às obras de arte consagradas. Decifrar todas aquelas imagens e expressá-las em imagens “dialéticas” coincide, para ele com a produção de conhecimento da história (BOLLE, 1994, p. 43).

Diante do exposto, cabe perguntar o que haveria em comum, então, entre as três situações anteriormente apresentadas.

Na primeira, o corpo de criança, traficado como mercadoria, resíduo vivo de uma história escravocrata latente, reeditada por muitas gerações de famílias da capital. Na outra, um corpo de homem pobre, sem nome ou identidade, exposto e desarmado, profundamente mortal em sua solidão e violado naquela condição de abandono, reduzido à banalidade da morte que nem

aos bichos é dedicada no imaginário de Alfredo. Ao fim da primeira incursão, a aparição daquele corpo despido de Cordolina em sua condição da mulher negra, descabelada, cuja embriaguez e confusão mental decorrente desse estado remetem à vulnerabilidade, exposição e à própria ideia de “loucura”, do extrapolamento de uma certa fronteira de “normalidade” que diz muito mais de sua posição marginal, dada provavelmente por contingências e constrangimentos relacionados às condições de raça, classe e gênero³⁴ do que pelo levantar da roupa em si, aquela transgressão aos aparatos disciplinares impostos aos corpos das mulheres.

Esses corpos de menina, homem pobre e mulher têm em comum as posições subalternizadas e expostas à violência, às condições mais vexatórias de exploração, são versões de humanidades sustadas e localizadas num intermédio que, para Achille Mbembe, situa-se em “*uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto*” (MBEMBE, 2018, p. 39).

Nesse sentido, nos vemos diante da seguinte questão: podem as imagens de Belém do Grão-Pará nos levarem a interpretá-la como o primórdio de uma necrópole, hoje inserida como uma das 10 cidades mais violentas do mundo³⁵?

Longe de respondê-las, tentaremos propor reflexões que nos apontem novos sentidos possíveis para a leitura desse romance, com base no que a obra nos revela sobre subalternidades, arquivo, sobre a forma com que o capitalismo operou nas colônias europeias e reedita com o objetivo de manter padrões de acumulação com base na extração de recursos e na subordinação de povos, sobre memória e experiência.

Desse modo, partimos de dois pressupostos. O primeiro de que o capitalismo periférico, implementado por um projeto colonial profundamente marcado pela produção de desigualdades baseadas em raças, portanto de alteridades e formas de cidadanias distintas segundo elas, opera segundo o que Mbembe (2018) trata por dimensão “*noturna*” desde os seus primórdios na Amazônia, ou seja, pela organização da economia e da sociedade que tem a produção de danos (sociais, ambientais e culturais) como fundamento do seu modo próprio de funcionamento.

34 A certa altura, diz a personagem: “*o mal ganhado... Não vos posso mais contar. Está aqui e está nos infernos, a mesma coisa é, melhor é lá*” (BGP, 2004, p. 86).

35 Segundo reportagem de um jornal local, com base em estudo anual realizado pela organização mexicana *Seguridad, Justicia y Paz* (Conselho Cidadão para a Segurança Pública e Justiça Penal), Belém é a 10ª cidade mais violenta do mundo, com taxa de 71,38 homicídios por 100 mil habitantes. O estudo utiliza indicadores demográficos e de homicídios baseados em estatísticas oficiais das cidades com mais de 300 mil habitantes. A ONG faz o *ranking* das 50 cidades mais violentas do mundo com base no número de homicídios dolosos registrados por órgãos oficiais de segurança (**Fonte:** Diário Online. *Belém está entre as 10 cidades mais violentas do mundo*. Disponível: <<https://www.diarioonline.com.br>>. Último acesso: 15.07.2019).

Em outras palavras: na Amazônia, ainda que projetos de modernidade concorram sob enunciados distintos em momentos históricos também diversos, o capitalismo tem se manifestado pela reedição de formas de acumulação primitiva de capital e do despojo de povos tradicionais, instituindo de forma recorrente espaços de não-direitos, de vilipêndios contínuos, de permissão à exclusão, de sujeição de corpos, violência e morte como algumas das suas principais mediações. Vida e morte aqui não são distribuídas de modo uniforme, mas geridas sob filtros raciais, de classe, gênero e distribuição geográfica, entre outros fatores.

Como contrapartida, nessa sociedade formada e profundamente marcada pelo racismo, inclusive na produção do pensamento social, consideramos a indiferença diante da morte, a definição sobre o que é patrimônio e documento histórico, portanto o que deve ser valorizado, lembrado ou esquecido quando assumidos como política de estado, como formas de o Estado também exercer a soberania inerente ao controle da vida e da morte, tanto nas suas formas física quanto simbólica, nos processos de implantação e manifestação de poder (MBEMBE, 2018a, 2018b).

Diante disso, talvez caiba questionar se, ao construir um repositório da memória social e de inúmeras formas de personagens anônimos “*esquecidos*” da Amazônia, Dalcídio Jurandir, por meio de seu alter ego Alfredo, atuaria como narrador, como testemunha ou mesmo como colecionador de registros desse universo, reunindo vestígios de tempos diversos e performando a partir da sua obra literária uma narrativa plural sobre a história.

A obra aqui cumpriria a função de rememorar, na contramão de uma memória comemorativa, sob a forma de celebrações vazias, ou burocratizada pelo Estado, de acordo com o que aponta Ganegbin (2004), indicando no presente traços da violência indicialmente sugerida pelos excertos e brutalmente explicitada por meio das notícias sobre chacinas e massacres de homens e mulheres moradores das periferias na capital paraense e no interior, nas reportagens policiais cotidianas sobre assassinatos e encarceramento de jovens negros e pobres, na permanência das práticas de exploração do trabalho, incluindo a prostituição de mulheres ou mesmo de crianças e jovens vindas do interior como forma de tentar escapar à pobreza ou atender à expectativa de formação escolar e profissional além do que a vida em seus locais de origem permitiria.

Nossa hipótese é a de, sendo Alfredo um *narrador sucateiro* [*Lumpensammler*, de acordo com o que mostraremos a partir de Ganegbin (2004)], Belém do Grão-Pará talvez possa, assim, ser lido como um documento a partir do qual desdobramos interpretações das humanidades e cidadanias socialmente subalternizadas mas, principalmente, como uma *coleção* sensível e intertextual dessas múltiplas formas de existência; assim como das mais

silenciosas e subterrâneas disputas pelo poder nas famílias e entre classes, gêneros, grupos diferenciados por marcadores raciais; das agências coletivas e políticas; dos conflitos e convergências de cosmovisões entre povos historicamente marginalizados e da constituição de formas de viver sobre as quais a relação ativa com a floresta e seus arquivos favorece atributos ímpares, mesmo que num contexto urbano.

Nesse arquivo histórico de múltiplas agências, interações e resistências, em permanente ebulição no cotidiano e construção por diferentes campos do conhecimento, junto e por dentro do romance dialogam outros documentos nem sempre tidos como tais, como o prédio da Rocinha, tema de reflexão de Mãe Ciana sobre a qual trataremos mais adiante, assim como as florestas, os barcos, os “cheiros” e mesmo os açazais considerados nativos na região do Marajó, de onde Alfredo viria para desbravar Belém.

Antes de dar sequência ao que implica pensar em Belém como necrópole, talvez caiba mais uma vez ressaltar a importância do romance para uma reflexão capaz de transpor fantasmagorias e imagens oníricas, a partir do despertar de imagens dialéticas, enraizadas numa história de longo prazo, como vimos em outros capítulos, ao mesmo tempo em que resguardam resíduos míticos de uma formação sócio-histórica que extrapola os limites das nossas compreensões científicas sobre a região amazônica e as civilizações ameríndias como um todo.

4.1 Alguns elementos para se pensar Belém do Grão-Pará como uma necrópole

“O capitalismo racial é o equivalente de uma vasta necrópole”
(Crítica da razão negra, Achille Mbembe, p. 240)

Na *“Crítica da razão negra”* (2018), Achille Mbembe argumenta sobre como a produção das raças e do “negro” - enquanto invenção, uma forma de produzir diferenças ao mesmo tempo mutiladas e confinadas num invólucro esvaziado e portador de uma humanidade sustada, enquanto fantasmagoria e mesmo loucura codificada - foi central aos projetos modernos de conhecimento e de governo. “Negro” e “raça” seriam, desse modo, nada mais do que *“figuras gêmeas do delírio que a modernidade produziu”* (MBEMBE, 2018, p. 12).

Delírio sem o qual a história de expansão e aprofundamento do capitalismo, desde a ordem mercantil e a implantação das economias coloniais de *plantation* no “novo” mundo - ou seja, tudo o que existia para além da província da Europa -, não teria sido a mesma.

Como já tratamos no Capítulo 2 desse trabalho, com base em Costa (2012, 2018), principalmente, na Amazônia, o intento de implantação do modelo de *plantation* por meio de um projeto agrícola esbarrou em um modo de produção extrativista que exigiu uma permanente negociação, inclusive sobre a mediação das ordens religiosas em seu início, das formas de produzir, de organizar o trabalho, a mão-de-obra e, posteriormente, a própria sociedade colonial. Ainda que, em um dado momento do século XVIII, após a execução de um conjunto de políticas intituladas como “pombalinas” [tratadas no capítulo 2, seção 2.2], essa expectativa de realização de um projeto agrícola obtenha êxito, ela permaneceu combinando-se ou alternando a maior relevância produtiva e econômica com as práticas de extrativismo florestal nos séculos seguintes. Ainda assim, conforme veremos, tal projeto não dispensou [pelo contrário, por meio de políticas de incentivo à miscigenação, por exemplo, terminou por reforçar] os mecanismos de racialização, fundamentais para assegurar o êxito da empreitada colonial na região.

Sendo assim, da mesma forma que as teorias tidas como científicas ofereceram ao potentado colonial os argumentos de classificação e hierarquização entre sociedades que permitiriam a normalização do tráfico de homens e mulheres africanos entre os séculos XV ao XIX, reduzindo-os a “homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda”, os subsídios raciais continuariam a ser reeditados como tecnologias de governo em diferentes momentos históricos, instrumentalizando e institucionalizando diferenças sob formas diversas de capitalismo (MBEMBE, 2018a, p.14).

No primeiro capitalismo, por exemplo, a criação do negro como um novo tipo de sujeito racial teria sido uma dimensão estruturante para os regimes coloniais. Isso se daria por meio de uma dupla dimensão, metamórfica e econômica, a partir da qual pessoas de origem africana seriam desumanizadas ao ponto de serem convertidas em matéria bruta, objeto, moeda e, finalmente, em “negros”, um tipo de humanidade esfarrapada, parcial, preterida mas extremamente rentável e central para os regimes de acumulação do capital vigentes, conforme o trecho a seguir.

O substantivo “negro” é [...] o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africana são transformadas em *mineral* vivo de onde se extrai o *metal*. Essa é sua dupla dimensão metamórfica e econômica. Se, sob a escravidão, a África era o lugar privilegiado de extração desse mineral, a plantação no Novo Mundo, pelo contrário, é o lugar de sua fundição e a Europa o lugar de sua conversão fiduciária. Essa passagem do homem-mineral ao homem-metal e do homem-metal ao homem-moeda foi uma dimensão estruturante do primeiro capitalismo. A extração era, antes de mais nada, arrancamento ou separação de seres

humanos singulares em relação às origens de nascença. Era, subsequentemente, ablação ou extirpação - condição para que a prensagem (sem a qual não se obtém extração nenhuma) pudesse efetivamente ocorrer. Ao fazer passar o escravo pelo laminador e ao pressioná-lo para dele extrair o máximo de lucro, não se convertia simplesmente um ser humano em objeto. Não se deixava nele apenas uma marca indelével. Produzia-se o negro, isto é, [...] o sujeito racial, ou ainda a própria figura daquele que pode ser mantido a uma certa distância - do qual é possível se desembaraçar quando *aquilo* deixa de ser útil (MBEMBE, 2018a, p. 82).

O mundo seria, assim, organizado por regimes de segregação, com concepções geográficas de tais processos de racialização, por meio dos quais a raça torna-se também um dispositivo de segurança mediado por triagens e cálculos de “riscos”, “perigos”, “ameaças”. Esse “*princípio do enraizamento biológico pela espécie*” [racial] serviria, ao mesmo tempo, de ideologia e de tecnologia de governo (MBEMBE, 2018, p.75).

Partindo do pensamento de Foucault, Mbembe nos leva a pensar então sobre o modo como biopoder, biopolítica e bioeconomia ganham relevo por meio dos processos de produção, controle, coerção e mesmo extermínio desses *corpos de extração*, tornados objetos/mercadoria/mais-valia na medida em que tal processo de atribuição coercitiva de identidades permite a instituição de “*formas de subvida*”, diante das quais “*a indiferença e o abandono são justificados, a parte humana no outro violada, velada ou ocultada e certas formas de encarceramento e até mesmo de abate toleradas*” (MBEMBE, 2018, p. 70).

A fim de situar o Estado nesse processo de discriminação jurídico-institucional que também fundamentou a própria fundação das democracias liberais, o autor também aponta:

Abordando o racismo em particular e sua inscrição nos mecanismos do Estado e do poder, não foi Michel Foucault quem disse a respeito disso que não havia funcionamento moderno do Estado que, “em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo”? A raça, o racismo, explicou, “é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização”. E conclui: “A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (MBEMBE, 2018a, p. 70).

Em contextos históricos como o que tornou possível os regimes de *plantation*, do *apartheid* e os coloniais, essa produção, classificação e hierarquização de humanidades, fundamental à instituição do poder de determinar quem existe plena ou parcialmente, participaria, portanto, de uma *bioeconomia*.

Na raça vinham se reconciliar massas, classes e populações, isto é, os três legados da história natural, da biologia e da economia política. O trabalho e a produção das riquezas eram inseparáveis dos problemas específicos da vida e da população, da regulação dos movimentos e deslocamentos, em suma, dos processos de circulação e de captura. E os

processos de circulação e de captura representavam uma dimensão crucial tanto das tecnologias de segurança quanto dos mecanismos de inscrição das pessoas nos sistemas jurídicos-legislativos diferenciados (MBEMBE, 2018a, p. 75).

Em coconstituição com questões de classe, a raça serviria como um dispositivo de ordenamento social, sendo fundamental à configuração de um tipo de soberania central à ocupação colonial. “*Nesse caso, a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é*”, ressalta o autor (MBEMBE, 2018b, p. 41).

Delimitado pela violência e pela exceção, esse ordenamento envolveria ainda diferentes padrões tecnológicos e formas apropriadas de organização espacial, de regimes de propriedade e jurídicos, de instituição de direitos e imaginários:

Em configurações como essas, a violência constitui a forma original do direito, e a exceção proporciona a estrutura da soberania. Cada estágio do imperialismo também envolveu certas tecnologias-chave (canhoneira, quinino, linhas de barcos a vapor, cabos do telégrafo submarino e ferrovias coloniais). A “ocupação colonial” em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico - inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição de novas relações espaciais (“territorialização”) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania. O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que ela carregava consigo. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto (MBEMBE, 2018b, p. 38-39).

A forma [geopoliticamente] localizada com que o capitalismo se baseia na produção constante de *fantasmagorias*, com a criação de sociedades social, econômica e simbolicamente hierarquizadas por raças; de processos permanentes de subalternização de seres humanos “*infra-humanizados*”, sob a forma de “*farrapos humanos*”; e de mortes é o que o caracteriza como uma “*vasta necrópole*”, na medida em que, questiona Mbembe, “*para a tranquilidade do poder, ‘matar de tempos em tempos’ não seria afinal uma questão de necessidade?*” (MBEMBE, 2018a, p. 236-240).

Essa questão do pacto com os mortos, da apropriação de um morto ou, ainda, do espírito do outro mundo é, em grande medida, a questão central da história da escravidão, da raça e do capitalismo. O mundo do tráfico dos negros é idêntico ao mundo da caça, da captura, da colheita, da venda e da compra. É o mundo da extração bruta. O capitalismo racial é o equivalente de uma vasta necrópole. Ele se baseia no tráfico dos mortos e das ossadas humanas. Evocar e convocar a morte exige que se saiba dispor dos restos ou relíquias dos corpos daqueles que matamos,

capturando o seu espírito. Esse processo de captura e de sujeição dos espíritos e das sombras daqueles que foram mortos constitui, na verdade, o trabalho do poder noturno. Pois só há poder noturno se o objeto e o espírito do morto que está no interior do objeto tiverem sido alvo de uma apropriação feita de forma correta e exata (MBEMBE, 2018a, p. 240, grifos nossos).

Na medida em que, na Amazônia, o projeto colonial incorporou ou se adaptou às práticas indígenas extrativistas, a biopolítica foi um recurso de gestão demográfica e os dispositivos raciais foram acionados pela Coroa Portuguesa desde as primeiras intervenções nesse sentido.

Guzmán (2006) lembra, por exemplo, que a administração pombalina, por meio de reformas urbanas e da tentativa de implantar um projeto agrícola para a região, em meados do século XVIII, buscou atrair ilhéus da Ilha da Madeira e dos Açores para a região, incentivando também, por meio da concessão de “privilégios”, os casamentos interraciais, especialmente os de homens europeus com mulheres indígenas. Na prática, porém, segundo o autor, os parâmetros de crescimento demográfico da população branca no Rio Negro teriam resultado muito mais das visitas administrativas ou missões de Demarcação de Limites ao longo dessa bacia hidrográfica.

Tais operações teriam sido realizadas mais de duas vezes ao longo da metade do século XVIII, tendo como principal desdobramento a fixação de grande parte dos seus militares como colonos, moradores das vilas comerciais portuguesas ou encarregados administrativos no aparelho burocrático das principais vilas e povoados dessa região - e das interrelações decorrentes disso. Além disso, um decreto teria proibido o uso do termo "*cabouclos*" para definir os filhos mestiços desses casamentos interraciais, resultando, por meio da impossibilidade de nomear ou definir, na própria invisibilização da figura do "*mestiço*" nas fontes de informações oficiais referentes ao período pombalino, assim como nas dos momentos subsequentes (GUZMÁN, 2006, p.69-75).

Com efeito, instalou-se o obscurecimento em torno da população mestiça, deixando a população branca, nativa e africana em destaque, isoladas umas das outras. Temos, então, neste fato, as primícias históricas do mito da "pureza" racial na Amazônia. Somente a leitura cruzada e a contrapelo das fontes de informação pode extrair os personagens mestiços silenciosos do seu limbo reminescente e histórico (GUZMÁN, 2006, 75).

Ainda durante a gestão pombalina, mais precisamente em setembro de 1769, aproximadamente 340 famílias, o equivalente a mil pessoas, desembarcaram forçadamente em Belém, depois de transferidas da colônia portuguesa de Mazagão, Norte da África [atual Marrocos], a Lisboa. A fuga se dera em função de conflitos territoriais com grupos autóctones

e de ataques coordenados por um sultão local. Instaladas em Belém por apenas um ano, essas famílias de refugiados foram enviadas a uma vila relativamente próxima à atual Macapá, área considerada estratégica para o reforço à guarnição militar da vila de São José de Macapá e atendia à orientação régia de ampla ocupação do território. Resistentes ao processo de assentamento compulsório, somente em 1783, já sob o reinado de Dona Maria I, os remanescentes foram autorizados a se instalarem em qualquer localidade do estado do Grão-Pará (REZENDE, 2006).

Aqui, como pudemos ver de forma exemplar, a “*burocracia*”, essa “*encarnação da racionalidade ocidental*” (MBEMBE, 2018b, p. 32), sob o encargo do Marquês de Pombal, teria gerado processos de diferenciação talvez distintos de outras colônias de *plantation* em outros lugares do mundo e mesmo do Brasil.

Torres (2013) também argumenta sobre como a transferência de degredados para a região amazônica entre os séculos XVII e XIX seria uma forma de ao mesmo tempo “*excluir e incorporar*”, o que representaria uma forma de gestão da vida desejável entre metrópole e colônia.

Duas lógicas distintas que interagiram, fundamentando e justificando a prática do degredo entre Portugal e suas colônias por quase trezentos anos, transformando o ônus social em bônus para o Estado luso. Povoar cidades coloniais distantes e suprir remotas guarnições de longínquas praças de um império representava um pesado fardo para os recursos demográficos de qualquer nação na época moderna. Para um país de população tão modesta como Portugal, tais exigências impunham respostas flexíveis e inventivas por parte das instituições régias. A Coroa portuguesa reconheceu no degredo um instrumento penal com dupla utilidade: proscriver os criminosos do reino e assegurar sua presença nas novas possessões. Para a Amazônia portuguesa o processo de degredo serviu bem ao propósito do projeto colonizador. Para tal empresa, a política expansionista portuguesa utilizou-se dos seus desclassificados sociais ou indesejáveis na metrópole como agentes colonizadores e mantenedores dos seus domínios no ultramar (TORRES, 2013, p. 164).

Ao ressaltarmos os incentivos à mestiçagem e as tentativas de povoamento por meio de recursos migratórios, não esquecemos as formas de genocídio na ocupação do território, tampouco a violência das práticas coloniais de captura e arregimentação da mão-de-obra indígena “selvagem”. Em sua tentativa de organizar a história da região a partir de grandes períodos, por exemplo, Oliveira (1988), com base em crônicas referentes ao período de 1619 a 1622, aponta que, sob o comando do governador Bento Maciel Parente, mais de 500 mil índios Tupinambás, cujas aldeias se distribuíam de Tapuitapera, no Maranhão, até a foz do Amazonas, no Pará, foram levados ao extermínio ou à escravidão.

Salles (2005) reforça o argumento, ressaltando a centralidade do “*chatinamento das peças do sertão como política escravista do século XVII*”. Nesse processo de captura voraz da mão-de-obra, ele aponta a destruição de pelo menos 400 aldeias apenas no Estado do Grão-Pará e Maranhão, desde os primeiros tempos de “*proliferação da peste das bexigas*” [a partir da década de 1660]. Segundo ele, tal avanço foi liderado não apenas por moradores do Pará mas também por “*preadores bandeirantes da Piratininga, que até aqui fizeram frequentes incursões*” (SALLES, 2005, p.37).

De fato, outra forma de biopolítica pela burocracia lusitana decorreu da disseminação de doenças nas novas colônias. Mais recentemente, em 2011, Chambouleyron e outros três autores argumentaram sobre como, de meados do século XVII a meados do século XVIII, as epidemias de varíola e de sarampo provocaram mudanças nas formas de gestão, incluindo aí a obtenção e o uso, da força de trabalho na Amazônia. Resultariam disso o aumento de descimentos privados de ameríndios e a tentativa de organização de uma rota de tráfico negreiro para a região. Essa alta mortandade de indígenas no fim do século XVII teria gerado ainda tanto a preocupação com a defesa dos territórios quanto o recrutamento de soldados da Madeira. Os surtos de doenças teriam gerado, segundo os autores, um irremediável colapso demográfico, especialmente das populações nativas, castigando a região ao longo de todo o período colonial e também ajudando a moldar a sociedade ali formada, influenciando na composição demográfica e na organização do mundo do trabalho no estado do Maranhão e Grão-Pará (CHAMBOULEYRON et.al., 2011, p. 999-1000).

Conforme mencionado anteriormente, da mesma forma que as políticas regulatórias das migrações e da organização do trabalho por meio da escravidão indígena e africana, a miscigenação fora um instrumento de gestão colonial com vistas à ocupação e povoamento de territórios estratégicos para a Coroa. No entanto, essa última estratégia teria sido deliberadamente encoberta pelo poder colonial, na medida em que a proibição e a decorrente impossibilidade de se referir a ela, registrá-la e mesmo quantificá-la teria sombreado por séculos a presença de populações originadas a partir dessas políticas, relegando-as à condição de invisibilidade (GUZMÁN, 2006), à zona de *subalternidade* apontada por Mbembe como intermediária entre o sujeito e o objeto, a pessoa e a coisa, o indivíduo e o espectro.

Ainda segundo Mbembe (2018a), para o colonialismo, especificamente, mas também para outras formas de ordenamento contemporâneas favoráveis a diferentes regimes de acumulação de capital, a depender da organização da sociedade ou dos crescentes levantes de trabalhadores e sindicatos por direitos trabalhistas, os subsídios raciais permitiram (e ainda

permitted) às metrópoles exportar às colônias, ou implementar nelas sob formas inéditas, os métodos mais cruéis de sobre-exploração.

Essa transposição assegurou durante vários séculos a manutenção de um frágil equilíbrio, permanentemente tensionado pela paranoia das classes colonizadoras em relação às possibilidades de insurreição dos homens e mulheres sobre os quais elas instalaram regimes de subalternidades.

Refugos da história e sujeitados para além da sujeição, o mundo do qual os escravos foram os autores reflete, de resto, essa desoladora contradição. Operando do fundo dos porões, foram os primeiros fogueiros a alimentar as fornalhas da nossa modernidade. E, se há algo que desde sempre assombra a modernidade, é justamente a possibilidade de um acontecimento singular, “a revolta dos escravos”, que assinalaria não apenas a libertação dos subjugados, mas também uma reformulação radical, se não do sistema da propriedade e do trabalho, ao menos dos mecanismos de sua redistribuição e, a partir daí, das bases da reprodução da própria vida (MBEMBE, 2018, p. 77)

Esse tipo de soberania capaz de ingerir sobre a vida e morte, assim como de redesenhar territórios e configurar estatutos jurídico-civis, inclui o poder de escrever a história, inscrevendo nela ou não os atores e as narrativas de acordo com perspectivas racialmente estabelecidas. A capacidade de gerir vida e morte, portanto, passa também pela de instituir memória e esquecimento. A restituição da capacidade de nomear e da palavra diante desse contexto, como pressuposto fundamental à reivindicação da própria existência, passa, então, pela instauração de um arquivo pelos povos subalternizados.

No entanto, a tarefa de construir esse arquivo pode ser, como lembra Mbembe, “*extraordinariamente complicada*”. A ausência de vestígios e de fontes historiográficas impõe a necessidade de lidar com fragmentos muitas vezes dispersos e, portanto, a exigência de uma dimensão performativa e de imaginação moral. Nesse movimento, “*o gesto histórico por excelência*” consiste “*em passar do estatuto de escravo ao de cidadão como os outros*”, permitindo assim a composição de uma comunidade moral, cuja identidade seria desde o início forjada sob duras condições de “*segregação, violência extrema e terror racial*” (MBEMBE, 2018, p.63-64).

Na “*Crítica da razão negra*”, a compreensão do processo de constituição do negro enquanto sujeito racial, sob um contexto que é o da história do próprio capitalismo, parte portanto de um triplo movimento. O primeiro busca explorar como a produção das raças e do negro resultou desse trabalho de fabulação que teve como base as narrativas e imaginários de viajantes, religiosos, colonos, aventureiros, de um lado, e das ciências “*coloniais*”, de outro,

tendo como intermediários e mediações toda uma rede “*de sociedades eruditas, exposições universais, museus, coleções amadoras de ‘arte primitiva’*”, cuja função principal foi tanto a de ajudar a constituir essa “*razão negra*” quanto de transformá-la em senso comum (MBEMBE, 2018, p. 61).

Além disso, os poderes coloniais no Ocidente sujeitaram os corpos de homens e mulheres, criando exterioridades ditas selvagens e tornando-os passíveis de serem moralmente desqualificados e fisicamente instrumentalizados. Por meio de dispositivos jurídicos-legislativos, mas não apenas deles, na medida em que os potentados coloniais apresentavam dimensões psicanalíticas complexas, a escravidão foi instituída e, posteriormente, influenciou frontalmente na formação de cidadanias incompletas, em zonas cinzentas de direitos no interior de seus regimes, mesmo quando democráticos.

Um segundo movimento seria conformado por formas de apropriação e de recodificação da identidade pelos próprios povos previamente “*denominados*”, num processo de afirmação cultural, política, simbólica, estética, elaborada sob contextos de lutas e de radicalidades contra a produção continuada da morte. Da posse do ato de enunciar parte também a reivindicação política por reparação e restituição das dívidas acumuladas pelos Estados nacionais e pelo Ocidente como um todo em relação a esses povos desde o século XV.

Tal processo se constitui fundamentalmente por meio da palavra com a produção da poesia, da literatura e da discursividade política e ficcional por autores como Aimé Césaire³⁶ e Amos Tutuola³⁷, por exemplo. No entanto, quando se dá em contextos de traumas profundos, diante da impossibilidade clínica do dizer perante os mesmos, como no caso da Argélia tematizada por Franz Fanon, traduz-se sob a linguagem de uma violência correspondida na mesma medida e de luta política concreta como modo quase exclusivo de recusar e interromper a perversidade das práticas impostas pelo domínio colonial.

Ainda que as perdas, as parcelas de humanidade e de laços amputados pelos processos coloniais sejam difíceis de recompor e reparar, confrontá-las torna-se um imperativo para a

36 Nascido na Martinica em 1913, Aimé Césaire dedicou a vida à ação política e à criação literária. Foi poeta surrealista, dramaturgo, político, ideólogo do conceito de negritude, crítico do colonialismo, do racismo europeus e do capitalismo, intelectual engajado na luta pela descolonização do ser e do imaginário. Para saber mais, é possível checar nas referências os links para o Portal Buala e para o Suplemento Pernambuco.

37 Filho de agricultores da etnia iorubá, Amos Tutuola nasceu em 1920, no oeste da Nigéria. Seu primeiro romance, “*The Palm-Wine Drinkard and his Dead Palm-Wine Tapster in the Dead’s Town*”, foi o primeiro romance africano a ter repercussão internacional, tendo sido traduzido para 11 línguas. Considerado um dos maiores escritores do continente africano, sua literatura fazia referência ao mundo da mitologia e da religião iorubá, sob uma estética vívida e não-linear do fantástico e do absurdo. Também foi considerado transgressor em relação ao uso da língua inglesa corrente e por sua forma própria de compreensão literária, bastante aceita na América e na Europa, valorizada por nomes como T. S. Elliot e Dylan Thomas mas inicialmente muito criticada em seu país de origem. Para saber mais, é possível checar as referências para o livro organizado por Borges e Queiroz, por meio da FALE/UFMG (2017).

própria interrupção da sua continuidade, assim como para a eliminação de seus vestígios, entre os quais estão práticas como as do próprio racismo institucional - o duplo do domínio colonial, segundo o autor -, presente nas democracias contemporâneas. “*A proclamação da diferença*” seria, assim, “*um momento num projeto mais amplo*”, na medida em que o processo de entrelaçamento das culturas, povos e nações é irreversível em todas as partes do mundo (MBEMBE, 2018, p. 315).

Por fim, o autor propõe um projeto amplo o suficiente para compreender uma humanidade plena ou universalmente capaz de reunir toda a multiplicidade de mundos, de formas de existências possíveis, humanas e não-humanas, como possibilidade inclusive de durabilidade para ambas. Restituir e reparar tornam-se, assim, princípios para a constituição de *reservas de vida*, na medida em que a capacidade de reconhecer as dívidas e de “*reanimar os seres e as coisas aparentemente sem vida*” seriam as condições éticas e políticas para a formação de uma comunidade universal, sustentada por uma consciência comum do mundo e, principalmente, pela realização de uma justiça universal que reverta “*o processo de habituação à morte do outro*”, o qual a história do capitalismo consolidou. “*Se a recusa em perecer faz de nós seres de história e permite que o mundo seja mundo, então nossa vocação para durar só se pode realizar quando o desejo de vida se tornar a pedra de toque de um novo pensamento da política e da cultura*”, assegura o autor (MBEMBE, 2018a, p.312).

Sem isso, alerta também, o risco será o de um “*dever-negro do mundo*”, no qual tudo o que há nele será subordinado às exigências capitalistas de lucros crescentes mas, ao mesmo tempo, (in)sustentados pela depreciação das forças produtivas, da expansão global sem freios da violência e da instituição da precariedade sem redes de proteção (MBEMBE, 2018, p. 309-315).

A durabilidade do mundo com a sua pluralidade de culturas e formas de viver depende, assim, de éticas semelhantes a de civilizações africanas antigas, segundo as quais a semente seria o símbolo de uma cosmovisão integradora das práticas e relações humanas, baseadas na necessidade de reparar e regenerar permanentemente os ambientes nos quais essas se dariam, assim como de reforçar o campo das relações entre os humanos e os outros viventes:

Na África Antiga, o símbolo manifesto da epifania que é a humanidade era a semente que se enfia na terra, que morre, renasce e produz tanto a árvore e o fruto quanto a vida. É, em grande medida, para celebrar as núpcias entre a semente e a vida que os africanos antigos inventaram a fala e a linguagem, os objetos e as técnicas, as cerimônias e os rituais, as obras de arte e também as instituições sociais e políticas. A semente deveria produzir a vida num ambiente frágil e hostil, no seio do qual a humanidade encontraria trabalho e descanso, mas que ela também deveria

proteger. Esse ambiente precisava ser constantemente reparado. A maior parte dos saberes vernaculares não tinha utilidade senão em relação a esse labor infindável de reparação. Entendia-se que a natureza era uma força em si. Não era possível moldá-la, transformá-la ou dominá-la a não ser em sintonia com ela. Além disso, essa dupla tarefa de transformação e de regeneração participava de uma composição cosmológica cuja função era consolidar sempre mais o campo das relações entre os humanos e os outros viventes com que compartilhavam o mundo. Compartilhar o mundo com outros viventes, eis a dívida por excelência. Eis, sobretudo, a chave para a durabilidade tanto dos humanos quanto dos não-humanos. Nesse sistema de trocas, de reciprocidade e de mutualidade, humanos e não humanos eram o limo um dos outros (MBEMBE, 2018, p. 311).

O limo serve, assim, de metáfora sobre a transformação dos refugos e detritos da matéria encontrada em ecossistemas diversos em formas inéditas de vida, trabalho e linguagem. Compreender a história pelo seu avesso é o que permite o acesso a um universo de seres e coisas aparentemente sem vida: *“o homem morto, devolvido ao pó pela seca economia, que, pobre de mundo, trafica os corpos e a vida”*. O desejo de vida - ou a luta contra a morte e a corrupção do ser humano, assim como de sua *“decadência na podridão”* - como princípio ou imperativo ético da reparação, assim como das instituições sociais será, mais uma vez, como fora na sociedade dos antigos dogons, a forma possível de assegurar aos destituídos de humanidade alguma permanência (MBEMBE, 2018, p. 312).

A restituição da vida envolve, assim, reconhecer, incorporar e criar partindo de imaginários, cosmovisões e mesmo das ritualísticas por meio das quais os homens e mulheres se concebem em interrelações com outras ordens de vida, materiais e imateriais, humanas e não-humanas.

Conforme já mencionado, sob um plano de produção simbólica e instituição imaginária, a gestão da memória e do esquecimento na necrópole torna-se simultânea à gestão (necropolítica) da vida e da morte.

Em um texto de 2002, Mbembe lembra que examinar arquivos pressupõe um interesse pelos rastros de vida, pelos débitos e detritos restantes dela. Material, arquitetônica e metaforicamente, os arquivos podem ser, assim, compreendidos também como sepulcros, espaços de mediação entre os mundos dos vivos e dos mortos. A escrita da história seria uma forma de *“remontar os destroços”*, implicando em um ritual que torna possível ressuscitar os mortos, trazendo-os de volta à vida e reintegrando-os ao ciclo do tempo, *“de tal maneira que eles encontram, em um texto, em um artefato ou em um monumento, um lugar para habitar, de onde eles possam continuar a se expressar”* (MBEMBE, 2002, p. 25, tradução livre).

A morte pressuposta pela e para a existência do arquivo, segundo o autor, remete também a outra forma sua remanescente: *o espectro*. Uma batalha contra esse mundo spectral

precisaria ser travada pelo historiador na medida em que, muitas vezes, tanto para a historiografia quanto para a permanência de sentidos necessários a uma comunidade política, eles só são concebíveis se permanecerem em silêncio, sob uma condição de fala mediada por um signo ou objeto.

Trazer a morte de volta à vida, em diversos momentos recorrentes das histórias das nações, forjadas sob violências inúmeras, assim como no Brasil contemporâneo, afeito à negação dos crimes coloniais e a revisionismos perversos de suas tendências autoritárias, requer que a recuperação se dê com suportes que permitam interpretações além, retirando dos textos em si, escritos pelos “vencedores”, a autonomia, a possibilidade de se reeditarem com os seus estatutos originários. A perspectiva aqui seria de uma “*desposseção*”, por meio da qual a autoria é abandonada para dar espaço ao estabelecimento de um domínio público, esse “*domínio das coisas que, compartilhadas, pertencem exclusivamente a ninguém*” (MBEMBE, 2002, p. 25, tradução livre).

O historiador e o arquivista desempenham, assim, papéis fundamentais para o Estado por ocuparem uma posição estratégica na instituição de imaginários. A própria função do Estado, diante disso, precisa ser orientada pela necessidade de “*abolição do arquivo e de libertação dos detritos*”. Perante a necessidade de destruir permanentemente certos “*restos*”, como condição para a própria existência das sociedades, é preciso domesticar os demônios carregados por eles, pela violência, inclusive e se necessário, assegura o autor (MBEMBE, 2002, p. 26, tradução livre).

No mesmo texto, Mbembe lembra ainda das tensões inerentes às políticas de Estado que, a depender de suas disposições mais autoritárias ou populistas, podem, respectivamente, destruir a substância material dos arquivos, sem necessariamente alcançar o esquecimento almejado, na medida em que a destruição física não elimina os efeitos fantasiosos e ameaçadores sobre o imaginário, ou, por um viés celebratório, “*civilizar*” as formas de consumo desses, reificando-os para lançá-los no universo do folclore, onde a comemoração pode consistir numa forma “*de ensinar a esquecer*” (MBEMBE, 2002, p. 23-24).

Outra possibilidade, ao mesmo tempo diferente e contraposta a essas, seria a “*de democratizar o ato de cronofagia e retornar a uma ordem em que o consumo do arquivo se torna uma ferramenta comunal do Estado e da sociedade*” (MBEMBE, 2002, p. 24, tradução livre).

Surgem daí, então, duas possibilidades. Por meio da apropriação dos conteúdos e documentos pelas sociedades, no sentido inverso ao causado pela repressão, estaria a de

interromper o desejo de repetir as violências que as constituem enquanto “nações”, atenuando os atos originais e rompendo assim com a possibilidade de repetição de crimes.

Na outra ponta, na medida em que os arquivos exercem também nas sociedades modernas uma dimensão simbólica próximo a um papel mítico ou religioso, ao resguardar as lembranças materiais dos mortos e de gerir as tensões provocadas pela morte sobre a vida, a partir das funções de sepulcro e sepultamento, haveria o que o autor chama de transformação do arquivo dos “restos” em “talismã”.

Disso resultaria uma espécie de “culto pagão” dos arquivos, agora talismãs, entre os quais se encontrariam numerosas instituições e artefatos, a exemplo dos museus. Nesse processo, o potencial destrutivo e os fatores subversivos [conservadores] contidos na memória seriam também removidos, na medida em que os que o carregam, ou consomem, passam a sentir-se ou “protegidos” ou “co-proprietários de um tempo” ou “co-atores em um evento, mesmo que no passado”. O talismã exerceria, assim, uma função de *“suavizar a raiva, a vergonha, a culpa ou ressentimento que o arquivo tende, se não incitar, pelo menos a manter, por causa de sua função de recordação”*, ao mesmo tempo em que desmancha o *“sentimento de revanche”* e atende ao *“dever de arrependimento, justiça e reparação”* associados a esses afetos. Do mesmo modo, a transformação dos restos [de tempos e de vidas] em bens acessíveis ao consumo obliteraria a dicotomia entre vítima e executor, permitindo ao Estado abolir a dívida e alcançar alguma possibilidade de recomeço (MBEMBE, 2002, p. 24).

Aqui, ao assumirmos as dimensões residuais, religiosas e talismânicas dos arquivos nas sociedades modernas, relembando dos corpos vistos por Alfredo, em Belém do Grão-Pará, como signos referentes às situações de vulnerabilidade e da permanente exposição à morte numa necrópole, nos interessa também uma possível conexão entre a possibilidade de abolição do arquivo proposta por Mbembe com algumas das ideias de Walter Benjamin em suas teses sobre o conceito da história.

Por meio de algumas dessas teses, como sabemos, Benjamin nos alerta sobre a necessidade *“de arrancar a tradição da esfera do conformismo que se prepara para dominá-la”*, não sucumbindo à instrumentalização por parte das classes dominantes, ao mesmo tempo em que reforça o papel das classes trabalhadoras e oprimidas como sujeitos do conhecimento histórico e da redenção em nome de gerações de vencidos (BENJAMIN, 2016, p.12).

Desse modo, ele talvez tenha se antecipado à importância dos “despojos” no “cortejo triunfal” dos vencedores (as classes dominantes), que também se expressa por meio das fantasmagorias e de formas de instituir tanto memória quanto esquecimento sob perspectivas

autoritárias ou populistas, sem compromisso com a despossessão e o exorcismo do caráter espectral e nefasto dos “restos”, como bem coloca Mbembe.

Ao lembrar da dimensão de horror contida no reconhecimento da escravidão dos contemporâneos de cada documento de cultura, muito mais do que de seus gênios criadores, assim como da necessidade de se subverter o processo de transmissão da tradição, Benjamin também reconhecera a importância de exorcizar os espectros ameaçadores, junto com as fantasias potencializadoras e ameaças trágicas de repetição, contidos em cada um desses documentos de barbárie. Algo que, como nos propõe Mbembe, somente pela abolição dos arquivos, a partir da apropriação comum e do reconhecimento de suas capacidades de instituir imagens e imaginários, talvez possamos alcançar.

Diante do acervo contido em Belém do Grão-Pará, assim como de uma série de estudos acadêmicos produzidos mais recentemente sobre a história da Amazônia, que, conforme já vimos no capítulo 2 e retomaremos adiante, tem na relação entre homem, cultura e natureza uma dimensão ativa e recíproca, talvez a gestão de arquivos e da memória na região passe por assegurar direitos historicamente negados, incluindo formas de definir e instituir documentos [materiais e imateriais] vernaculares pelos próprios povos tradicionais e populações locais. Isso, possivelmente, inclui o reconhecimento de saberes, técnicas e tecnologias endógenos, o acesso a sistemas de educação capazes de potencializar tais repertórios, a discussão de novas modalidades e formas de propriedade e uso de bens coletivos, a criação de economias mais justas associadas aos ofícios e diversos artefatos culturais, assim como pela garantia de acesso a direitos territoriais coletivos e de manutenção das florestas como herança comum.

Ao reconhecermos essa história dentro de uma perspectiva mais ampla da vida orgânica na terra, em que há milênios humanidades e florestas podem ter sido compatíveis ao ponto de uma co-produção, conforme proposto por Magalhães (2016) e outros autores a partir da noção de “florestas antropogênicas” [segundo tratamos no capítulo 2, seção 2.1.], as civilizações ameríndias ancestrais talvez tenham nos deixado como legado a experiência de terem sido muito mais preparadas para lidar com os desafios de compatibilizar a existência a uma possibilidade de devir-humanizado do mundo, pautado por uma humanidade muito mais digna, inclusiva, plural e ampla do que temos sido capazes até então na história desse capitalismo racial de produção de mortes em massa, por genocídios e também por esquecimentos.

4.2 Por onde circulam imagens da necrópole

O tempo de elaboração dessa tese, desde a concepção do primeiro projeto de pesquisa, no final de 2014, foi praticamente o mesmo em que Belém registrou [pelo menos] oito chacinas, atribuídas a milícias e grupos de extermínio³⁸, cuja atuação se expandiu, em disputa e divisão de poder com outros grupos que controlam o tráfico de drogas na cidade.

Foram, segundo reportagens veiculadas por jornais online de redes locais e nacionais³⁹, 168 pessoas brutalmente assassinadas em Belém, de acordo com os números das organizações da sociedade civil, que contestam os indicadores do Estado. Dos mais de três mil homicídios em todo o estado em 2018, 745 (contabilizados até novembro) teriam sido somente na capital paraense. Em 2017, no mesmo período, o número de pessoas assassinadas chegaria a pelo menos 732.

A cidade de Belém seria, assim, no presente senão a, uma das capitais mais violentas do país, com a taxa de 77 assassinatos para cada 100 mil habitantes no ano de 2018.

A necropolítica - cujo pressuposto de gestão da vida e da morte, assim como da produção de inimigos num estado permanente de guerra, encontra no Estado um importante executor - parece adequada para explicar o comportamento das polícias locais, com uma produção de mortes tão alta quanto as baixas dos trabalhadores hierarquicamente mais subordinados nesse setor.

As polícias do Rio e daqui são as mais violentas do Brasil. No Rio, de acordo com dados do Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), as forças de segurança do Estado deixaram um rastro de 8,9 mortos para cada grupo de 100 mil habitantes em 2018. Mataram 1.534 pessoas no ano passado. “Não há notícia em todo o mundo de uma polícia mais violenta que a do Rio de Janeiro, nem as forças de segurança da América Central matam tanto”, diz Samira Bueno, diretora-executiva do FBSP.

O Pará, quarto estado mais violento do país, segue o Rio de perto. Em 2018, as polícias do estado mataram mais de 600 pessoas — ou 7,2 para cada grupo de 100 mil habitantes. Em cinco anos, as mortes cometidas por policiais no Pará cresceram mais de 300%. No Rio, a expansão beira 200%. “Não é possível ser categórico, mas

38 Segundo uma das reportagens, “as narcomilícias são formadas por agentes (ou ex-agentes) de segurança pública que podem estar em exercício de suas atividades ou não, e que se utilizam do aparato do Estado para obter benefícios sobre o narcotráfico”. Na Região Metropolitana de Belém, esses grupos milicianos se sobrepõem nos territórios do narcotráfico, aproveitando-se de vantagens econômicas da venda da droga. Entre as vantagens obtidas com as táticas de treinamento e do corporativismo militar, destacam-se a extorsão de traficantes e “aviãozinhos”, serviços prestados aos grandes traficantes ao “executar sujeitos em débito” ou em conflitos com o patrão do tráfico, transporte, distribuição e agenciamento de de drogas junto a pequenos traficantes. (Fonte: Agência Ponte. *Em 4 anos, ação de grupos de extermínio e milícias deixa mais de 160 mortos em Belém.* Disponível em: <<https://ponte.org/acao-de-narcomilicias-e-grupos-de-extermínio-torna-belem-a-capital-mais-violenta-do-brasil/>>. Última consulta: 15.07.2019)

39 Todas as fontes consultadas se encontram listadas nas referências bibliográficas.

há indício de que uma polícia violenta seja a semente para as milícias”, diz Bruno Paes Manso, do Núcleo de Estudos da Violência da Universidade de São Paulo.

Assim como mata, a polícia paraense é também uma das que mais morre. Só em 2018, 45 policiais perderam a vida, quase todos fora de serviço. O Pará sempre foi um estado violento, mas a chegada das milícias é um fenômeno novo. “Sempre houve esquadrões da morte com policiais, mas é só a partir de 2014 é que vamos ver esse tipo de organização envolvendo policiais e ex-policiais”, diz o geógrafo da Universidade Estadual do Pará Aiala Couto, que estuda o crescimento da violência em Belém (FOLHA DE SÃO PAULO, 14.07.2019⁴⁰).

Na chacina que, em novembro de 2014, vitimou jovens e adultos em diversos bairros periféricos de Belém, o pânico foi estimulado e ganhou expressão audiovisual, com fotografias e áudios enviados por meio das mídias sociais, conforme o relato do então deputado estadual Edmilson Rodrigues, documentado como “Fato determinado” no Relatório da “Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) para apuração da atuação de Grupos de Extermínio e Milícias no Estado do Pará”, conhecida como CPI das Milícias.

Belém viveu uma noite de execuções, terror e medo, na última terça-feira, 4, e madrugada da quarta-feira, 5 [de novembro]. Tudo começou após a execução do cabo Antônio Marcos da Silva Figueiredo, conhecido como Cabo Pety, da Ronda Ostensiva Tática Metropolitana (Rotam) da Polícia Militar, quando diversos áudios, vídeos e páginas de pessoas apontadas como militares passaram a convocar a tropa para ir às ruas fazer "uma limpeza" na cidade e revidar a morte do colega de farda. O pânico tomou conta das redes sociais. Foram muitos os relatos de moradores dos bairros periféricos da Terra Firme, Guamá, Jurunas e Canudos, entre outros, sobre o barulho de tiros e o medo de saírem de suas casas. Inclusive, recebi vários pedidos de socorro no meu WhatsApp. A cidade ficou sitiada. Pela manhã, o governo do estado confirmou oito mortes na madrugada, além do Cabo Pety, mas, dois dias depois, a chacina fez a sua 10ª vítima, um deficiente mental ferido à bala, que estava hospitalizado.

Na madrugada, foram mortos Eduardo Felipe Galúcio Chaves, de 16 anos; Bruno Barroso Gemaque, de 20 anos; Alex dos Santos Viana, de 20 anos; Jefferson Cabral dos Reis, de 27 anos; Márcio Santos Rodrigues, de 21 anos; César Augusto Santos da Silva (sem idade divulgada); Marcos Murilo Ferreira Barbosa, de 20 anos; Nadson da Costa Araújo, de 18 anos; e Jean Oscar Ferro dos Santos, de 33 anos. Os crimes ocorreram nos bairros da Terra Firme, Jurunas, Guamá, Marco, Tapanã e Conjunto Sideral. Na quinta-feira, 6, Arlesonvaldo Carvalho Mendes, de 37 anos.

Após a chacina, veio a segunda fase da onda de violência que se abateu sobre Belém: a multiplicação de conteúdo audiovisual nas redes sobre ameaças de morte, de arrastões e de invasão de universidades, faculdades e escolas por supostos criminosos. A população ficou refém do medo, na quarta-feira, 5. Mas enquanto o governo do estado promete apurar a autoria das mortes e também dos boatos, são jogadas para debaixo do tapete as explicações sobre o suposto envolvimento do Cabo Pety em milícia (RELATÓRIO CPI DAS MILÍCIAS, 2015, p. 08-09).

40 FOLHA DE SÃO PAULO. *Milícias se expandem pelo Pará e disputam narcotráfico com facções*. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/07/milicias-se-expandem-pelo-para-e-disputam-narcotrafico-com-faccoes.shtml>. Última consulta: 24.07.2019

Fotografia 1 - Famílias exigem da Assembleia Legislativa a investigação da chacina



Fonte: Ionaldo Rodrigues, 2014.

A CPI decorreu da pressão feita pelas famílias, especialmente as mães das vítimas, por organizações da sociedade civil e de direitos humanos, por movimentos sociais, partidos de esquerda e pelo acompanhamento da imprensa.

No dia 11 de novembro de 2014, em ato a favor da vida dos jovens negros e moradores da periferia, cuja imagem se encontra acima, famílias das vítimas e integrantes de movimentos sociais foram às ruas cobrar da Assembleia Legislativa a investigação e punição dos responsáveis pela chacina.

Em 2005, os jornais noticiaram o assassinato de Marielma de Jesus Sampaio, uma criança de 11 anos, explorada como babá por um casal posteriormente condenado pelos crimes de tortura, estupro e morte contra ela. Em 2016, uma reportagem veiculada pela BBC Brasil rememorava a morte da menina como “*símbolo da luta contra uma prática que o país ainda tolera e que só costuma punir com severidade quando alcança extremos*”, recontando a história de sua trágica vinda a Belém:

Marielma foi "dada" pela mãe, uma agricultora da cidade de Vigia, no litoral paraense, para trabalhar na casa de Ronivaldo Guimarães Furtado e Roberta Sandrelli Rolim, em Belém. "O acordo era que Marielma cuidaria do bebê do casal. Em troca, teria escola, roupa, comida e a família receberia uma cesta básica mensal. Mas nada disso aconteceu", conta a advogada Celina Hamoy, do Cedeca (Centro de Defesa da Criança e do Adolescente), ligado ao movimento República de Emaús, que acompanhou o caso. Marielma foi seguidamente torturada e espancada pelo casal, até ser encontrada morta em 12 de novembro de 2005. Laudo médico apontou costelas quebradas, rins e pulmões perfurados, além de cortes e queimaduras. O exame também indicou sêmen no corpo da menina, indício de violência sexual. A defesa dos patrões alegou à época que Marielma havia molestado a filha deles, de um ano. Exames no bebê descartaram essa tese (BBC Brasil, 2016⁴¹).

Em 2010, a imprensa também noticiou a condenação de Luiz Afonso Proença Sefer, médico e ex-deputado estadual, por abusar sexualmente de uma criança de nove anos. Ela teria sido "levada" à casa dele sob condições muito parecidas a de Marielma.

A pena de 21 anos de prisão, que deveria ser cumprida inicialmente em regime fechado, não chegou a ser cumprida e dois desembargadores o absolveram dos crimes no ano seguinte.

Por dois votos a um, o exdeputado Luiz Afonso Sefer foi absolvido da acusação de pedofilia e cárcere privado. O relator da ação, desembargador João Maroja, e o desembargador Raimundo Holanda, votaram pela absolvição de Sefer. Convocado pelo TJE para atuar no julgamento, o juiz Altemar Silva votou a favor da condenação. O julgamento aconteceu na manhã de hoje (6), no Tribunal de Justiça do Estado do Pará. O médico Luiz Sefer era deputado pelo DEM em 2009 quando foi acusado por uma menor de estupro, cárcere privado, violência física, entre outros crimes.

Para se livrar da condenação, Luiz Sefer contratou o advogado Márcio Thomaz Bastos, exministro da Justiça, para atuar em sua defesa junto com o advogado paraense Osvaldo Serrão. A defesa alegou falta de provas, o que foi levado em consideração pelos juízes para absolver Sefer. Mas, para Clea Carro, representante da ONG Sociedade de Defesa dos Direitos Sexuais da Amazônia, que atuou como testemunha de acusação, os desembargadores não levaram em conta os resultados dos exames feitos na menor. A defesa afirma que irá recorrer da sentença.

O CASO - Em 2005, aos nove anos, uma menina teria sido levada de Mocajuba, por um outro médico, para morar na casa do então deputado Luiz Sefer, em Belém. Segundo denunciou o Ministério Público, a garota ficou sofrendo sucessivas violências sexuais na casa do médico durante quatro anos. Além do pai, segundo a acusação, o filho também abusava sexualmente da menina, que vive atualmente em programa de proteção de testemunhas. O caso ganhou dimensão nacional em 2009, quando a Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI da Pedofilia) do Senado Federal veio a Belém e o incluiu nas investigações. No mesmo período, o Legislativo local também instaurou uma CPI para investigar crimes de pedofilia. Acusado, Sefer preferiu renunciar ao mandato de deputado a ser cassado por comissão processante instaurada na Assembleia Legislativa. Em junho de 2010, a juíza da Vara de Crimes contra Crianças e Adolescentes de Belém, Graça Alfaia, condenou Sefer e decretou a sua imediata prisão. Mas ele fugiu de Belém e seu advogado impetrou habeas

41 BBC BRASIL. *O que mudou desde o assassinato de Marielma, torturada e violentada pelos patrões aos 11 anos*. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-36433363>>. Última consulta: 21.06.2016.

corpus, concedido duas semanas após a condenação pela desembargadora Vânia Bitar (DOL, 2011⁴²).

Mais recentemente, em abril de 2019, o Tribunal de Justiça do Estado do Pará (TJPA) anulou o processo contra Luiz Sefer, alegando ilegalidade das investigações por conta do foro privilegiado do acusado durante o mandato de deputado na época, mas em junho desse mesmo ano o Superior Tribunal de Justiça (STJ) acatou o pedido de liminar para suspender os efeitos do acórdão. A suspensão se dará até o julgamento da reclamação do Ministério Público Estadual pela Terceira Seção do STJ, com data imprevista.

A impunidade contra esses tipos de crime, umas das feições com que a violência [de gênero, raça, classe] de Estado se expressa perante injustiças e desigualdades históricas, no momento de escrita desse texto é corroborada por uma declaração de anuência ao trabalho infantil pelo atual presidente do Brasil, Jair Bolsonaro, amplamente veiculada por meios de comunicação e mídias sociais. Em um processo de disputa que passa pela capacidade de enunciar, de nomear, de criar imagens e gerir imaginários por meio da instituição da memória e do esquecimento, as mortes brutais dessas crianças - cujos casos extremos de maus tratos servem como índice para um contingente maior e anônimo de vítimas desse tipo de exploração - são repetidas, em um jogo que perverte tanto o valor do trabalho em uma sociedade profundamente marcada pelo esfacelamento de regras de proteção social e trabalhistas quanto reproduz, sem filtros morais, as práticas de “degradação”⁴³ características do potentado colonial, exposto por Mbembe, em sua “*Crítica da razão negra*”.

“Olha só, trabalhando com 9, 10 anos de idade na fazenda, não fui prejudicado em nada. Quando algum moleque de 9 ou 10 anos vai trabalhar em algum lugar, está cheio de gente aí (falando) ‘trabalho escravo, não sei o que, trabalho infantil’. Agora, quando está fumando um paralelepípedo de craque, ninguém fala nada. Então trabalho não atrapalha a vida de ninguém”, disse o presidente (EXAME, 2019⁴⁴).

Como o processo de disputa não se dá sem agências contrárias à dominação, vêm dos jornais também notícias como a da Marcha das Mulheres Negras, realizada desde 2016 em Belém. Por meio desses atos públicos, mulheres negras ocupam as ruas com os seus corpos,

42 Reportagem intitulada “Estupro: Sefer é absolvido por dois votos a um”. Disponível em <<https://www.diarioonline.com.br/noticias/para/noticia-169676-estupro-sefer-e-absolvido-por-dois-votos-a-um.html>>. Último acesso em 26.08.2019.

43 “Por fim, a ideia da *degradação*: a condição servil não teria somente mergulhado o sujeito negro na humilhação, no rebaixamento e num sofrimento inominável. No fundo, ele teria experimentado uma morte civil, caracterizada pela negação da dignidade, pela dispersão e pelo tormento do exílio” (MBEMBE, 2018a, p. 144)

44 REVISTA EXAME. *Bolsonaro defende trabalho infantil: “não prejudica as crianças”*. Disponível em: <<https://exame.abril.com.br/brasil/em-live-bolsonaro-afirma-que-trabalho-nao-atrapalha-criancas/>>. Última consulta: 20.07.2019.

música e palavras de ordem, para denunciar as ameaças de extermínio físico e de suas práticas religiosas, a negação de direitos, as estruturas e as situações de opressão que historicamente lhes afetam o cotidiano.

A batida firme dos tambores tocados durante a II Marcha das Mulheres Negras ajudou a marcar o protesto contra a violência. Realizada ontem, em Belém, a caminhada, que saiu da escadinha do cais do porto, celebrou o Dia Internacional da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha e chamou a atenção para o aumento da violência contra as mulheres negras. O “Mapa da Violência 2015: Homicídios de Mulheres no Brasil”, realizado pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso), aponta aumento de 54,2% no total de assassinatos de mulheres negras no País. “A gente está exigindo o direito à vida. A mulher negra briga pelo básico, que é continuar viva e com qualidade porque historicamente esse direito foi negado ao negro”, afirma uma das organizadoras da marcha, a jornalista Flávia Ribeiro, 38 anos.

RACISMO - Ela aponta que as mulheres negras continuam sendo as que mais morrem nos partos, as que mais são vítimas de violência obstétrica e de violência doméstica. Deixando evidente que o racismo, infelizmente, ainda é muito presente na sociedade, a babá Eliane Ferreira dos Anjos, 22, lembra um episódio de racismo que sofreu há cerca de uma semana. “Sofri racismo por causa do meu cabelo e da minha cor”. A marcha também pediu o fim da intolerância contra as religiões de origem afro. Moradora de Outeiro, a Mãe de Santo Patrícia de Iemanjá, 42, teve a casa invadida por um conhecido. “Ele só me ataca quando eu estou trabalhando. Ele invadiu a minha casa e tirou fotos dos meus fundamentos”. Para garantir o direito a praticar sua religião, Patrícia teve de buscar apoio da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e Ministério Público. “Muitos Pais de Santo morrem porque ficam acuados. E eu tive de berrar para que nada parecido aconteça comigo”, afirma (DOL, 2017)⁴⁵.

Durante um dos momentos de escrita, no dia 25 de julho de 2019, a 4ª Marcha das Mulheres Negras em Belém, convocada pelas Mães Negras Amazônidas em luta contra o genocídio do povo negro, também é realizada nos limites entre os bairros do Guamá e da Terra Firme.

No dia 03 de junho de 2016, durante a Ocupação do Ministério da Cultura (MinC) em Belém, movimento que acompanhou agendas semelhantes nos 26 estados brasileiros e no Distrito Federal, as mulheres saíram em marcha contra a extinção do ministério e as políticas neoliberais do governo Michel Temer, com tambores e performances de jovens artistas em frente à sede do Partido Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) em Belém, no bairro da Batista Campos.

45 Reportagem intitulada "Em Belém, caminhada pede o fim da violência contra as mulheres negras". Disponível em <<https://www.diarioonline.com.br/noticias/para/noticia-436631-em-belem-caminhada-pede-o-fim-da-violencia-contra-as-mulheres-negras.html>>. Último acesso em 26.08.2019.

Fotografia 2 - Marcha de “Mulheres contra Temer” ocupou as ruas com manifestações artísticas



Fonte: Autoria própria, 2016.

O uso de dados veiculados principalmente por meio jornalístico neste trabalho, ainda que de modo breve ou superficial, não se dá de forma despropositada. Dos jornais, impressos e televisivos, também saltam cotidianamente aos olhos dos passantes, em espaços públicos ou privados, as fotografias estampadas de corpos mortos, em estados de profanação semelhantes ao do Necrotério avistado por Alfredo em sua chegada a Belém.

A necrópole, aqui, conforme a sequência de fragmentos apresentados com base nos excertos destacados de Belém do Grão-Pará no início deste capítulo, também é o local em que as imagens de corpos (mortos e vivos) circulam, diferenciando-se no presente de outros momentos de ocupação colonial pela combinação entre “o disciplinar, a biopolítica e a necropolítica” (MBEMBE, 2018b, p. 41).

A noção de *fisiognomia*⁴⁶ continua a ter grande importância nesse contexto de uma cidade que se expandiu para além da sua primeira léngua patrimonial, criando uma nova centralidade ao mesmo tempo em que refaz permanentemente a primeira⁴⁷, permanecendo

46 Sobre o método benjaminiano, diz Bolle: “A contribuição específica de Benjamin, nessa arte de escrever a história com imagens, é a fisiognomia da Metrópole Moderna. Seu projeto literário como um todo poder-se-ia chamar *Städtebilder* - “Imagens”, “Retratos” ou “Fisionomias de Cidades”, como sugere uma das edições póstumas de seus escritos. Esse título marcaria a afinidade com os *Tableaux parisiens* baudelerianos, que foram, para Benjamin, o livro de iniciação na literatura urbana. Daí seus temas, procedimentos, posturas. De Baudelaire, ele aprender a ver a cidade como um corpo humano e a usar a técnica de superposição que faz com que, misticamente, a percepção da cidade e do próprio corpo se confundam” (BOLLE, 1994, p.43).

47 Segundo Cardoso e Ventura Neto (2013), essa região, bastante distinta em relação à antiga centralidade, tematizada em Belém do Grão-Pará, teria surgido “como processo de ocupação da segunda léngua patrimonial de Belém”, não contando “com a implantação de um plano de alinhamento a exemplo do que aconteceu com a primeira léngua, nem tampouco com o controle urbanístico da ocupação das terras pelo setor público”. Distribuída no entorno do que hoje conhecemos por Rodovia Augusto Montenegro, a Nova Belém tornou-se, “até os anos 1980 sob financiamento do BNH [Sigla para Banco Nacional de Habitação]”, local de construção para muitos conjuntos habitacionais, situados nas transversais e por trás de lotes criados a partir de antigas fazendas, distribuídas no decorrer do ramal da antiga estrada de ferro, hoje rodovia, que ligava a cidade à vila de Icoaraci. (CARDOSO e VENTURA NETO, 2013, p. 69).

plural, com suas contradições reveladas em corpos e feições historicamente negados e com expressões de violências distribuídas desigualmente entre os centros e as periferias.

A imagem daquele corpo na mesa do antigo Necrotério, avistado por Alfredo no excerto destacado no início do capítulo, continua presente nas ruas de Belém, como na Avenida Presidente Vargas, por meio das capas de jornais.

Fotografia 3 - Jornais diários estampam imagens de cadáveres pelas ruas e avenidas de Belém



Fonte: Ionaldo Rodrigues, 2019.

A relação entre romance e jornal, tematizada por Benjamin em diferentes ensaios, apontando sobre o fim da narração e da experiência coletiva⁴⁸, ganha contornos de certa forma macabros com o modo com que certas imagens passam a ser compulsivamente “compartilhadas” entre indivíduos e grupos em mídias sociais.

Ao mesmo tempo, diante de um modo de produção que se refaz permanentemente sob a forma de crises e de destruições criadoras⁴⁹, as imagens circulam em um ritmo tão voraz quanto o do capital financeiro, sendo instrumentalizadas de muitas formas para o disciplinamento dos corpos, processo que inclui a reedição de formas estéticas usadas por regimes totalitários, inclusive por meio da publicidade e da propaganda; para o controle e a

48 A esse respeito, ver Gagnebin (1987, 2004) e Otte (2012).

49 Fazemos referência aqui ao processo mencionado por Harvey (2014) para cidades como Ordoos ou Detroit, em que os processos de acumulação e especulação do capital financeiro se dão de modo desproporcional ao nosso contexto. Mas ainda que de forma provinciana, os processos de reinvenção e de disputa do Centro antigo de Belém apresentam à sua maneira interesses especulativos dos agentes imobiliários.

vigilância dos indivíduos e espaços; assim como para as expressões recentes das colonialidades - ou as formas reeditadas das mesmas.

Nesse sentido, Mbembe aponta a centralidade das imagens para o modo capitalista de produzir raças, racismos e hierarquias sociais ratificadoras de desigualdades e na mobilização das mesmas como parte do processo de violência imposto sobre os grupos e minorias “eleitos” como inimigos, inclusive sob o discurso de “pacificação”, em um estado quase permanente de guerra e de exceção decretado pelo poder, em muitos casos legitimamente representado pelo Estado [mas não apenas, como nas situações recorrentes da milícias e redes paramilitares que a ele se somam].

Some-se a isso o fato de o neoliberalismo representar a época na qual o capitalismo e o animismo, durante muito tempo obrigados a se manterem afastados, tendem finalmente a se fundir. Agora que o ciclo do capital caminha de imagem em imagem, esta se tornou um fator de aceleração das energias pulsionais. Da fusão potencial entre o capitalismo e o animismo resultam algumas consequências determinantes para a nossa futura compreensão da raça e do racismo. Desde logo, os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas. Em seguida, essa tendência à universalização da condição negra é simultânea aos surgimento de práticas imperiais inéditas, tributárias tanto das lógicas escravagistas de captura e predação como das lógicas coloniais de ocupação e exploração, incluindo as guerras civis ou razias de épocas passadas. [...] Uma parte do trabalho consiste agora em transformar o real em ficção e a ficção em real; as intervenções militares aéreas, a destruição da infraestrutura, as agressões e os ferimentos passam pela mobilização total através das imagens, que agora fazem parte dos dispositivos de uma violência que se desejava pura (MBEMBE, 2012a, p. 17-18).

Aqui, nos interessa finalmente recorrer ao trabalho de Bolle, por meio do qual imagens da Belém contemporânea foram apresentadas junto com a Belém do Grão-Pará através de recortes topográficos e sociais organizados pelo autor.

Nesse ensaio, publicado em 2012, o autor parte do método benjaminiano de apresentação de Paris, por meio do projeto das Passagens, para discutir a história da cidade sob uma perspectiva dialética, por meio da qual é possível compreender as mentalidades de uma época (passada), decifrando as suas imagens em interrelação com o presente. Ao mesmo tempo em que reconhece os seus conteúdos reacionários e portadores de futuro, essa abordagem contrapõe a possibilidade de se interpretar essa mesma história de acordo com os pressupostos de uma historiografia convencional, para a qual vale a perspectiva “*contínua, linear, evolutiva, progressista*” (BOLLE, 2012, p. 295).

De forma sintética, diz o autor:

O pensamento dialético, tal como Benjamin o concebia", explica Rolf Tiedemann, "devia separar nos momentos da história respectivamente o elemento portador de futuro, 'positivo', do elemento retrógrado, 'negativo'" . No romance de Dalcídio Jurandir, os elementos retrógrados manifestam-se nos desejos e nas práticas dos que querem manter a qualquer custo as estruturas do sistema colonial. Os donos do poder não desejam mudança nenhuma, e a classe média, representada pelos Alcântara, segue esse modelo. [...] Os "elementos portadores do futuro" , por outro lado, são introduzidos por personagens da classe operária, sobretudo a costureira Isaura e sua avó, a vendedora de cheiros Mãe Ciana. Assim como Benjamin, também Dalcídio Jurandir supera a distinção convencional entre "épocas de decadência" e "de auge" ou "progresso", ao trabalhar com estruturas de longa duração, vale dizer, com a história dos sofrimentos, concretamente: a história de uma sociedade escravocrata (BOLLE, 2012, p. 313).

Segundo Bolle, o experimento de transposição [da metodologia benjaminiana para o contexto latinoamericano] seria justificado pelo desejo dos grupos dominantes locais em fazer da cidade uma "*Paris nos trópicos*" ou "*Paris n'América*", durante o período de maior lucro da economia gomífera.

Antes de adentrarmos um pouco mais nos aspectos metodológicos do trabalho, fazemos um breve parêntese em relação à composição dos grupos belemenses dominantes no início do século XX. Em "*A cidade sebastiana*", Castro (2010) lembra que a ascensão de Antonio Lemos ao poder evidencia a distinção de dois grupos - os "*lemistas*" e os "*lauristas*" - que constituem os grupos dominantes da cidade, sendo eles "*politicamente antagônicos mas socialmente interdependentes*" (CASTRO, 2010, p. 174). Tal distinção é bastante recorrente no próprio Belém do Grão-Pará, na medida em que Inácia se desentende com a dona da casa vizinha à sua em função dessas diferenças político-ideológicas.

O primeiro grupo, de lemistas, seria composto por uma conjunto relativamente novo, "*dos novos-ricos, modernizadores por excelência, comerciantes ou seringueiros recentemente enriquecidos*", liderados pelo intendente de Belém no período de 1897 e 1911. Já o outro, formado por seguidores de Lauro Sodré, reuniria as os grupos dominantes tradicionais, de origem agrária e ocupante dos cargos públicos de maior importância durante os três séculos de existência do Grão-Pará (CASTRO, 2010, p. 174).

O projeto da Paris n'América seria, desse modo, idealizado muito mais pelos lemistas, na medida em que os lauristas - republicanistas, abolicionistas e descendentes de famílias historicamente mais ricas - recorriam ao discurso da tradição, afirmando-se como "*históricos*" para qualificar os primeiros como oportunistas, sonhando, "*de forma indisfarçável*" como lembra o autor, com Lisboa em seu modelo ideal de metrópole urbana, "*o que provocava risos nos adversários, sempre recordantes de que as elites portuguesas foram queimadas no Largo*

das Mercês e na Rua da Misericórdia durante a guerra civil de 1835” (CASTRO, 2010, p. 175).

Desse modo, com a identificação do projeto lealista de urbanização, Bolle organiza uma topografia social de Belém sob a perspectiva do menino Alfredo, em Belém do Grão-Pará, e de Dalcídio Jurandir, como autor literário de ficção semidocumental. Tomando como referência o alto grau de generalidade das categorias construtivas de Benjamin nas Passagens, mas apropriando-se delas para o contexto de uma metrópole latinoamericana [periférica] como Belém, ele toma o *flâneur* como figura de sondagem que coleta observações, ícones e vestígios do espaço urbano, partilhando também das atividades de colecionador e historiador.

Aqui, na prática, o trabalho com imagens envolveu o estabelecimento de um método que abrangeu o uso da fotografia, [segundo o autor] “*num sentido próximo da concepção de Baudelaire: como um médium de confeccionar um álbum de imagens representativas*”, e a adoção da categoria do “*princípio panorâmico*”, que permitiria a interpretação de “*uma história social da cidade, por meio de imagens literárias e iconográficas*” (BOLLE, 2012, p. 295).

O retrato de Belém, no romance de Dalcídio Jurandir, é uma topografia social: a cidade é focalizada a partir de três *intérieurs* ou moradias dos personagens. Inicialmente, uma modesta casa de classe média, na Avenida Gentil Bittencourt, que liga bairros de gente abastada com bairros pobres. Esse entre-lugar é um observatório social para o jovem Alfredo, que desempenha o papel de uma figura de sondagem. Em seguida, um sobrado num bairro da classe alta. Embora descrito pelo narrador como “em ruínas”, o sobrado atíça fortemente o desejo da moça empobrecida Emília de morar “onde gente fina morava e ostentava”, e ela acaba convencendo seus pais a se mudarem para lá. Paralelamente, é mostrada a casa de Isaura, a “costureira de graça dos Alcântara”, num bairro operário. Apesar dos conflitos - as constantes rixas entre Emília e Isaura representam uma luta de classes em miniatura - , a dependência mútua e a necessidade de diálogo entre as classes são sublinhadas pela função mediadora de Alfredo. Da casa na Gentil avistam-se também os bairros situados na periferia, as baixadas, o território dos excluídos ou “degradados”. A população vive ali em barracos, à margem das atividades económicas, políticas e culturais da cidade. A situação de fome crônica dos de baixo provoca fenômenos de violência, como saques do comércio local. Nesse contexto é evocada a grande revolta, nos anos de 1830, dos que viviam em “cabanas”; a Cabanagem foi, na Amazônia, como dissemos, o equivalente da insurreição da Comuna em Paris (BOLLE, 2012, p. 307).

Entre as imagens oníricas identificadas pelo autor estão incluídas os sonhos individuais, traduzidos como anseios coletivos:

- ◆ de Emília, representante de uma classe média deslumbrada e pouco afeita ao trabalho, em morar em uma casa “rica”, ainda que caindo aos pedaços na Avenida Nazaré;

- ◆ de Inácia, cujas frustrações, decorrentes da mudança político-partidária no governo e de seu consequente rebaixamento econômico-social com a entrega do cargo de administrador do mercado de São Braz pelo marido, são canalizadas sob a forma de devaneios relacionados à Cabanagem e às movimentações políticas na periferia, com a romantização tanto das revoltas populares quanto da relação da vizinha com uma liderança política associada a elas;
- ◆ de Virgílio, funcionário público da Alfândega, constantemente provocado pela própria esposa a ceder a práticas ilícitas, que vê em um esquema de contrabando a possibilidade de lucro rápido e de aumento dos padrões de consumo familiar;
- ◆ de Libânia em se libertar da situação servil que lhe confere uma condição (social e interpessoal) subalterna.

As fantasmagorias incluem a ausência de projeto político da classe média, ao mesmo tempo deslumbrada com os hábitos de luxo dos grandes aviadores, latifundiários e ansiosa por um movimento revolucionário popular que lhe garantisse algum benefício em detrimento delas.

O contraponto a essas expectativas se dá tanto pelas observações aguçadas de Alfredo em relação às situações com as quais se depara quanto pela “montagem contrastiva” de expectativas entre personagens como Emília e Libânia:

Com a descrição desses sonhos, devaneios e fantasmagorias, o romancista procura representar, além dos casos individuais, a mitologia de uma classe. Com montagens contrastivas, como no caso de Emília e Libânia, ele abre uma perspectiva para a "dissolução da 'mitologia' no espaço da história", ou seja, para a transformação de imagens oníricas em imagens dialéticas. Através da rede de imagens de desejos, dentro da qual se movimentam os Alcântara, se entrevê o perfil da classe dominante, que eles criticam, mas à qual desejam (re)ascender (BOLLE, 2012, p.312).

A visão de Ciana diante da Igreja da Sé, também mencionada por Bolle como reveladora de um *tempo mítico*, de "*liberdade, anterior à chegada dos colonizadores*", em relação dialética com um *tempo velho*, de "*colonização e da escravidão*", resultaria no surgimento de um *tempo de salvação*, como "*uma perspectiva de conhecimento novo, que lembra a 'dissolução' das formas míticas em Benjamin, através de 'categorias político-teológicas'*" (BOLLE, 2012, p. 315).

Do mesmo modo, os "*sonhos falados*" de Antonio [o menino amarelinho "roubado" da casa vizinha a dos Alcântara] durante a noite, no quarto de dormir dividido com Libânia e

Alfredo, são, ao mesmo tempo, representativos e reveladores das imagens oníricas, talvez oriundas de um tempo mítico e nostálgico no qual o imaginário era permeado pelas relações com a natureza, e dialeticamente *despertados* por sua condição servil mas utopicamente desejanse de liberdade.

À noite, Antônio ficava tão falador quanto de dia era meio calado. Se enchia de imaginações, da saudade das Ilhas, do “furo” onde nasceu, do Tocantins, andara pelo Guamá, conhecia alguns dos cabecilhas do bando salteador (BGP, 2004, p. 346).

E tudo isso fazia saudade no Antônio. Queria ir depressa, ir embora, pendurar-se nos açazeiros, meter-se nos bandos do Guamá, olhar as águas. Aí Alfredo contava o que leu nos jornais. Antônio via no Guamá os bandos, o Jerônimo Paxiúba, o mato avermelhava de caboclos, ei caminhando, o rio deles cheio (BGP, 2004, p. 423-424)

Alfredo passou umas horas, meio moído, cheio das visões da noite. De dia, Antônio não piava calado-calado, corujinha no oco do pau. O que sobressaia dele era o amarelo do rosto, amarelo de andiroba, os ossos transparecendo, e só os olhos pretinhos pareciam viver por toda aquela criatura. Bem, bem uns olhos de coruja que falavam, dizendo o que queriam, varando as pessoas. Alfredo olhava para ele. Quem visse agora aquela boca fechada, não adivinhava nunca o que ela era, de noite (BGP, 2004, p. 354).

Com base nesse procedimento metodológico, adaptado às circunstâncias do trabalho, portanto como uma variação dele, nossa proposta aqui é a de ler imagens do romance e de outras fontes com base na ideia de que as imagens condensam tempos distintos e intermediários entre o passado e o presente, passíveis de serem re combinadas para uma compreensão da história a partir da construção e das agências⁵⁰ das subalternidades.

Ao discutir os modelos presentes no “Prefácio” do livro sobre o drama barroco, Jeanne Marie Gagnebin (2011) ressalta a retomada benjaminiana da filosofia de Platão “*como um esforço de salvar os fenômenos na sua reunião ideal, uma possibilidade cujos signos privilegiados são os nomes*” [e “*não como uma projeção arbitrária do sensível num vago céu*”

50 Grosso modo, pensamos agenciamento aqui num contexto aberto, principalmente, por autores pós-estruturalistas como Foucault e Deleuze, cujos esforços foram motivados por um “*descontentamento com a forma pela qual era pensado o papel do sujeito dentro da concepção filosófica dominante nos seus anos de formação*”, assim como com a “*própria objetividade da razão*” e as “*grandes totalizações*”. Entre outras questões, suas obras produziram uma crítica contundente da suposta “*soberania de um sujeito fundador, doador de sentido, transparente a si mesmo*”, central à perspectiva fenomenológica desenvolvida pelo *mainstream* filosófico francês do pós-guerra. Tendo em Nietzsche uma referência, junto com novos conhecimentos produzidos pela linguística e a psicanálise lacaniana, assim como pelas leituras de Marx e Freud, o agenciamento proposto nesse contexto parte da historicidade a qual o sujeito está submetido, considerando também o seu enredamento nas relações sociais e determinações psicológicas, o que resulta na “*perda de todas as prerrogativas de domínio de si próprio e do mundo*”. As relações entre teoria e prática, presentes no contexto intelectual dos anos 1960 e 70, receberam especial atenção a partir desses estudos, assim como a complexidade e a singularidade dos fenômenos, cuja investigação passou a reivindicar, cada vez mais, um caráter parcial, fragmentário e vinculado ao local, aos pequenos domínios (BEZERRA NETO, 2006/2008).

inteligível”]. Dessa maneira, a busca da verdade seria um processo de “*rememoração*” e de “*consideração meditativa*”, ao invés de um tipo de conhecimento adquirido por dedução ou indução. Desse modo, o duplo movimento de “*destruição*” e de “*restituição*” salvadoras definiria o “*real*”, então “*denunciado por seus engodos e por sua presunção*” e revelado como “*desordem*”, por isso mesmo aberto ou portador da possibilidade de uma “*transformação redentora*” (GAGNEBIN, 2011, p. 12).

Desse modo, a própria ideia de “*conceito*” sofreria modificações, por meio das quais os fenômenos podem ser “*salvos*” [ou redimidos] e as ideias [re]apresentadas e representadas, abrindo espaço para a consideração do excêntrico e do estranho [como no “*Prefácio*” do livro sobre o barroco]; do atípico, do deformado ou monstruoso [como nas criaturas híbridas de Kafka]; ou do perverso e do anormal [como nos pacientes de Freud] - sendo essa atenção ajustada a uma exigência ao mesmo tempo epistemológica e teológica de “*salvação*”, não decorrente de uma prerrogativa “*gratuita ou estetizante*”, conforme frisa a autora (GAGNEBIN, 2011, p. 13).

São os elementos os mais “*extremos*”, os mais díspares que, segundo Benjamin e diferentemente de Platão, testemunham outro ordenamento ideal onde poderiam ser reintegrados na sua verdade perdida. A atividade do *conceito* tem por tarefa essencial a análise e a dissecação dos fenômenos, no intuito de destruir sua imagem já pronta e de expor seu secreto pertencer a essa ordem ideal. A análise conceitual tem, portanto, um papel de mediação imprescindível que visa um duplo resultado, “*salvar os fenômenos e representar [apresentar] as ideias*” (GAGNEBIN, 2011, p. 12-13).

Em “*Fisiognomia da Metrópole Urbana*”, Bolle ressalta a importância do “*despertar*” [no presente] para a elaboração inicial do conceito de “*imagem dialética*” por Benjamin, na medida em que, sob a sua perspectiva, as imagens oníricas - que expressariam os “*sonhos coletivos*” - seriam fundamentais para a revelação da mitologia da Modernidade.

Resumindo a primeira etapa de elaboração do conceito de imagem dialética, vimos que prevaleceu a vinculação de Benjamin ao Surrealismo e ao conceito central de sonho. Nos “*sonhos coletivos*” do século XIX - que se materializam em construções como as passagens, nas modas e na produção de imagens - expressa-se a mitologia da Modernidade. A esse depósito de saber inconsciente, fundador da identidade do século XX, o historiador tem acesso, na medida em que sabe decifrar não aqueles sonhos em si, mas o seu próprio presente. As imagens oníricas só se tornam legíveis na medida em que o presente é percebido como um “*despertar*” num “*agora da conheçibilidade*” [*Jetzt der Erkennbarkeit*, segundo o autor, substituído mais tarde pelo conceito de *Jetztzeit*, “*tempo do agora*”], ao qual aqueles sonhos se referem (BOLLE, 1994, p. 64).

Mais à frente, durante a retomada do projeto das Passagens (1934), Benjamin situaria a *imagem dialética* em relação a outras categorias imagéticas - imagem de desejo e utopia, fantasmagoria e fetichismo da mercadoria, imagem onírica e alegoria (BOLLE, 1994).

Sob essa nova perspectiva, o conceito de “*imagem do desejo*” - vinculado ao inconsciente coletivo - seria portador de uma ambivalência, alternando-se entre “*fantasmagoria idealizadora*” e “*utopia social emancipatória*”. Para compreender as imagens dialéticas, ele também concebeu, a partir da poesia de Baudelaire e da figura alegórica do *Flâneur*, uma imbricação entre imagem dialética e imagem onírica, considerando a fusão a invés de uma diferenciação explícita, o que acentuaria as suas divergências em relação aos teóricos da chamada Escola de Frankfurt (BOLLE, 1994, 65-67).

No contexto de uma necrópole, o *despertar* em relação às imagens oníricas e às mitologias precisa se somar com ainda mais ênfase a uma dimensão não controlada [inconsciente] e fissurada por traumas decorrentes de situações de violências elevadas aos níveis mais extremos.

Em “*Também as imagens sofrem de reminiscências*”, Didi-Huberman reforça a dimensão inconsciente e anacrônica da memória, também como crítica à forma com que os modelos positivistas de causalidade, evolucionismo e historicidade arquivam e compreendem o tempo histórico.

O que quer dizer isso? [“Sofrer de reminiscências”] Que o sintoma funciona, segundo Freud, tal como funciona a imagem, segundo Warburg: como um conjunto, sempre novo e surpreendente, de “restos vitais” da memória. Como uma cristalização, uma fórmula de sobrevivência. Se convém falar aqui em imagem mnêmica, é sob a condição - mas uma condição perturbadora - de *dissociar memória e lembrança*... Reconheçamos as dificuldades que um historiador positivista encontrará diante de tal condição. De qualquer modo, a clínica do sintoma ensinou efetivamente e Freud - assim como a estilística das *Pathosformeln* ensinara a [Aby] Warburg - que *a memória é inconsciente*. O inconsciente e a memória se excluem mutuamente”, escreveu Freud a Wilhelm Fliess em 1896. Outra proposição decisiva, a partir daí trata-se de compreender que a lembrança [...] não passa, muitas vezes, de uma amnésia organizada, um engodo, um obstáculo à verdade para além de qualquer exatidão factual, em suma uma função de encobrimento. Trata-se, inversamente, de compreender o tipo de trabalho por meio do qual essa memória paradoxal pode se organizar (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 273-274).

Essa complexidade no trabalho da memória e a dinâmica da psique inconsciente teriam dois desdobramentos ou características fundamentais também para a compreensão das imagens [e para a consideração dos excertos sobrepostos no início do capítulo e no decorrer desta seção]:

A primeira é que a memória inconsciente só se deixa apreender em momentos-sintoma, que surgem como *atos póstumos* de origem perdida, real ou fantasmática. A segunda é que a memória inconsciente só surge nos sintomas como um *nó de anacronismos* em que se entrelaçam várias temporalidades e vários sistemas de inscrição heterogêneos. [...] O anacronismo talvez defina o essencial da ideia de memória que aqui vem à luz. No nível das estruturas lógicas, ele aparece como o *modo temporal das sobredeterminações* que agem em todas as formações do inconsciente. Freud escreve que, no sintoma, “as árvores genealógicas se emaranham”; portanto, cruzam-se em alguns “pontos nodais” privilegiados, que poderíamos chamar de “nós de anacronismo”. Mas seria melhor pensar nesses emaranhados como *redes de aberturas*, falhas sísmicas que se abrem a cada passo no solo da história. O próprio Freud deixou surgir sob sua pena a imagem espantosa de uma rede, uma árvore ou até uma *floresta de feridas* - como se o gesto sintomático, por si só, no instante anacrônico de sua descarga, fosse uma biblioteca inteira, à maneira de Borges ou de Warburg, na qual cada nova sala fosse uma nova memória em suspensão (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 274-275).

A memória inconsciente, assim, associada a um tempo psíquico [e não guiado por uma determinação causal ou de evolução, como pressupõe o tempo da historiografia tradicional], requer também a organização de todo um vocabulário em torno de uma outra ordem de arquivos [*“figurativos e desfigurados, simbólicos e pulsionais, linguísticos e não ditos, cultos e folclóricos etc”*, aponta o autor] (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 276).

Consideramos essa dinâmica complementar à perspectiva benjaminiana de compreensão da história à própria noção do *despertar*⁵¹. Do ponto de vista dos traumas, cujo entendimento é de fundamental importância para a concepção da vida cotidiana em um espaço de produção permanente da morte, também precisamos de uma reflexão sobre as possibilidades [ou não] de dizê-los.

No ensaio “*Memória, história e testemunho*”, Gagnebin (2004) parte de dois textos benjaminianos - *Experiência e pobreza* (1931) e *O narrador* (1928-1935), para discutir a impossibilidade e a necessidade das narrativas, especialmente em um contexto no qual memórias traumáticas, narrativas e literatura de testemunho tornaram-se gêneros recorrentes, dado o contexto catastrófico século XX.

Diante da impossibilidade de narrar, seja por conta das mudanças das forças produtivas e das implicações técnicas que subordinariam a produção simbólica à organização capitalista ou sobre a memória traumática e a experiência do choque, especialmente diante de eventos como a primeira guerra mundial, que implicariam na própria perda da experiência, os dois textos teriam consequências distintas.

51 Nesse sentido, diz Bolle: “*Enquanto os surrealistas escolhem a forma do ‘sonho’ para expressar a mitologia da época, o historiador materialista procura elaborar uma forma de ‘despertar’, como método para traduzir a linguagem inconsciente para o conhecimento consciente. O saber é obtido através de uma operação dialética: do ainda “não-consciente” à consciência despertada, e vice-versa*” (BOLLE, 1994, p.62).

A nós interessa o desdobramento do segundo, na medida em que:

O *narrador* formula uma outra exigência; constata igualmente o fim da narração tradicional, mas também esboça como que a ideia de uma outra narração, uma narração nas ruínas da narrativa, uma tradição entre os cacos de uma tradição em migalhas. Deve-se ressaltar que tal proposição nasce de uma injeção ética e política, já assinalada pela citação de Heródoto: não deixar o passado cair no esquecimento. O que não significa reconstruir uma grande narrativa épica, heróica, da continuidade histórica; o último texto de Benjamin, as famosas teses *Sobre o conceito de história*, é muito claro a esse respeito. Muito pelo contrário (GAGNEBIN, 2004, p. 87-88).

Dessa necessidade de “*narrar a partir das ruínas da narrativa*”, sem no entanto recair na cilada de se tentar recriar grandes narrativas substituintes, surge a tarefa [*paradoxal*, lembra a autora] de “*transmissão do inenarrável, numa fidelidade ao passado e aos mortos - principalmente - quando não conhecemos nem seu nome nem seu sentido*” (GAGNEBIN, 2004, p. 88-89). O *narrador*, responsável por essa atribuição, desempenharia as funções de um *sucateiro*:

Podemos reter da figura do narrador um aspecto muito mais humilde, muito menos triunfante. Ele é, diz Benjamin, a figura secularizada do Justo, essa figura da mística judaica cuja característica mais marcante é o anonimato; o mundo repousa sobre os sete Justos, mas não sabemos quem são eles, talvez eles mesmo o ignorem. O narrador também seria a figura do trapeiro, do *Lumpensammler* ou do *chiffornnier*, do catador de sucata e lixo, esse personagem das grandes cidades modernas que recolhe os cacos, os restos, os detritos, movido pela pobreza, certamente, mas também pelo desejo de não deixar nada se perder (Benjamin introduz aqui o conceito teológico de *apokatastasis*, de recoleção de *todas* as almas no Paraíso). Esse narrador sucateiro (o historiador também é um *Lumpensammler*) não tem por alvo recolher os grandes feitos. Deve muito mais apanhar tudo aquilo que é deixado de lado como algo que não tem significação, algo que parece não ter nem importância nem sentido, algo com que a história oficial não saiba o que fazer (GAGNEBIN, 2004, p 88). .

Trespasado pelo conceito de *cesura* ou de *interrupção* diante da impossibilidade de narrar, de transmitir e lembrar, assim como da própria experiência comum, para não recair em armadilhas das celebrações vazias ou pacificadas pela história oficial, o *discurso de memória* careceria da valiosa distinção entre *comemorar* e *rememorar*. Entre ambas as formas, a última, por interligar o passado e o presente [tal qual o *despertar* das imagens dialéticas] e por reconhecer a dimensão do que não fora ou não pudera ser dito, teria o potencial de *reparar* e *transformar*, fundamental à concepção da história por Benjamin.

Propria, então, uma distinção entre a atividade de *comemoração*, que desliza perigosamente para o religioso ou, então, para as celebrações de Estado, com

paradas e bandeiras, e um outro conceito, o de rememoração, assim traduzindo aquilo que Benjamin chama de *Eingedenken*, em oposição à *Erinnerung* de Hegel e às várias formas de apologia. Tal rememoração implica uma certa ascese da atividade historiadora, que, em vez de repetir aquilo de que se lembra, abre-se aos brancos, aos buracos, ao esquecido e ao recalçado, para dizer, com hesitações, solavancos, incompletude, aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras. A rememoração também significa uma atenção precisa ao *presente*, particularmente a estas estranhas ressurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente. A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa à transformação do presente (GAGNEBIN, 2004, p. 89).

Ao discutir o conceito de origem (*Ursprung*), a autora ressalta mais uma vez a rememoração (*Eingedenken*) como categoria-chave da filosofia da história de Benjamin - e sua relação com a tradição religiosa judaica. Como o reencontro ou a retomada completa e imediata do passado seria impossível, o esforço de refletir sobre ele - ou de reconhecer o movimento da *origem* - envolve considerá-lo como *restauração e reprodução*, por sua vez, indissociáveis da ideia tanto de *incompletude/inacabamento* quanto de *abertura em relação ao futuro*, na medida em que reconhece a perda [*“só é restaurado o que foi destruído, quer se trate do Paraíso, de uma forma de governo, de um quadro ou da saúde”*, reforça a autora] e uma ordem anterior mas também a fragilidade dessa ordem.

Não existem, portanto reencontros imediatos com o passado, como se este pudesse voltar no seu frescor primeiro, como se a lembrança pudesse agarrar uma substância, mas há um processo meditativo e reflexivo, um cuidado de fidelidade teológica e/ou política a uma promessa de realização sempre ameaçada, pois passada no duplo sentido de *vergangen* (passado/desaparecido). Assim, Benjamin afirma que o movimento da origem só pode ser reconhecido “por um lado, como restauração e reprodução, e por outro lado, e por isso mesmo, como incompleto e inacabado [não fechado]”. [...] A origem benjaminiana visa, portanto, mais que um projeto restaurativo, ingênuo, ela é, sim, uma retomada do passado, mas ao mesmo tempo - e porque o passado enquanto passado só pode voltar numa não-identidade consigo mesmo- abertura sobre o futuro, inacabamento constitutivo (GAGNEBIN, 2011, p. 14).

Dessa relação com o presente Ganegbin (2004) destaca, por fim, a importância da *testemunha*, como um personagem-antídoto à indiferença, no sentido de assegurar uma escuta atenciosa à narração dos que vivenciaram traumas, cujas memórias muitas vezes também se extinguem com a morte [ainda que nunca se consiga efetivamente dizer a experiência inenarrável do horror] e também como modo de evitar “abusos da memória”, fora de um círculo de fixação e identificação.

Esses “abusos da memória”, para retomar o título provocativo de Todorov,

comportam vários perigos. Só citarei dois deles: uma fixação doentia ao passado - o que Nietzsche, no fim do século passado já tinha diagnosticado como um dos diversos sintomas do ressentimento -, isto é, também a incapacidade de bem viver no presente; e, na esteira dessa fixação, a identificação, muitas vezes patológica, por indivíduos, que não precisam ser nem os herdeiros diretos de um massacre, como um dos papéis da díade mortífera do algoz e da vítima: como se a busca de si tivesse de ser a repetição do (neo)nazi ou, ainda mais dramaticamente, talvez, a construção de uma infância no campo de Majdanek (o famoso “caso” de Benjamin Wilkomirski, aliás, Bruno Doessekker) (GAGNEBIN, 2004, p. 90).

A retomada da história e sua transmissão em palavras diferentes requer, desse modo, a presença de ouvintes aptos à interlocução, o espaço simbólico do “terceiro” capaz de romper com o “*círculo infernal do torturador e do torturado, do assassino e do assassinado*”, restituindo por meio da escuta, da presença e do exercício da palavra, com base no narrado, em seus respectivos campos de atividade, novamente um sentido humano ao mundo:

Nesse sentido, uma ampliação do conceito de *testemunha* se torna necessária; a testemunha não seria somente aquele que viu com os próprios olhos, o *histor* de Heródoto, a testemunha direta. Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras *revezem* a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar uma outra história, a inventar o presente (GAGNEBIN, 2004, p. 91).

Como figura de mediação entre universos distintos, Alfredo exerce o papel de *narrador sucateiro*, a coletar, reunir e a constelar imagens de uma metrópole que, tensionada e em constante negociação com os delírios, fetiches, recalques e sonhos de grandeza dos grupos dominantes mas também com as reminiscências, as experiências traumáticas e os devaneios de liberdade dos subalternos, reverberam ainda hoje também sob os signos [ou imagens dialéticas] de escravidão, exploração e morte, característicos de um tipo de capitalismo que opera pela produção racial de subalternidades.

Dalcídio Jurandir, como idealizador da obra e do ciclo romanesco na qual ela está inserida, desempenharia, assim, o papel de *testemunha* [dos horrores da escravidão, da colonialidade e da trajetória de intelectual materialmente empobrecido em uma cidade como Belém] e, ao mesmo tempo, de *coleccionador*, capaz de organizar um repertório de experiências [residuais de coletividade, inclusive], de imagens, de formas e lugares, cujas *fisiognomias* assemelham-se à sua e dos grupos com os quais se identificava: de pele escura,

traços afroindígenas, pés descalçados e capazes de elaborar por si mesmos significados de um mundo em que, quase permanentemente, “*tudo parece que é ainda construção e já é ruína*”⁵².

Para encerrar essa seção, nos permitimos inscrever uma última questão. Talvez caiba, no futuro, estudar de forma mais aprofundada os efeitos sobre as subjetividades e os traumas decorrentes da produção e circulação constante de imagens de corpos mortos e em situação de vulnerabilidade ou constrangimento, assim como do contato direto e/ou indireto excessivo com essas representações de violências desmedidas.

Nesse quadro, à necessidade de sobrevivência física, sem dúvida soma-se o esforço consciente de se confrontar, por meio da criação e das práticas não-alienadas e não-alienantes, a produção permanente do que Mbembe trata por um “*imaginário sem simbólico*”. Da mesma forma, há certa urgência em, diante de tantos lutos decorrentes dessas mortes, assim como da desesperança de se perder muitas vezes a própria ideia de partilha dos sonhos e desejos coletivos de libertação, ou da possibilidade de se usufruir dos espaços e bens públicos de forma comum, elaborar as dores e os ressentimentos, superando a melancolia que pode resultar da vida sob um permanente estado de tensão e dano.

Sobre a ideia de imaginário sem simbólico propriamente, Mbembe, ao abordar as formas de dominação do potentado colonial, argumenta que o seu dispositivo fantasmático se dá por meio da regulação tanto das necessidades quanto do fluxo dos desejos, ambos atravessados pela mercadoria. Nesse sentido, afirma:

Entre os dois se encontra a mercadoria, notadamente as formas da mercadoria que o colonizado admira e das quais deseja desfrutar. Em ambos os casos, a mercadoria é submetida a um triplo uso simbólico, psíquico e instrumental. Mas, acima de tudo, ela assume na colônia o caráter de um lugar imaginário. Ela representa um nódulo absolutamente essencial para qualquer operação colonial, um espelho resplandecente sobre cuja superfície a vida, o trabalho e a linguagem do colonizado são refletidos. Conforme o contexto, desempenha funções sedativas ou epiléticas. O potentado deixa antever ao colonizado a possibilidade de uma abundância sem limites de objetos e bens. A pedra de toque do dispositivo fantasmático do potentado é a ideia de que não há nenhum limite para a riqueza nem para a propriedade, e, portanto, nem para o desejo. É esta ideia de um imaginário sem simbólico que constitui o ‘pequeno segredo’ da colônia e que explica a potência imaginária do potentado colonial” (MBEMBE, 2018a, p. 204-205).

A próxima seção será, então, para discutirmos em que medida há imagens e processos de rememoração que, ao invés de nos alertarem sobre a produção permanente de morte e miséria, “despertam” as energias de renovação que correm por espaços que são, senão os mesmos, contíguos aos que foram aqui tratados.

52 Trecho da música de Fora da Ordem, de Caetano Veloso, lançado em 1991 no álbum “Circuladô”.

Como a produção de morte na necrópole se dá por meio de um “deixar ou fazer morrer”, como gestão da morte e a imposição da violência de “uns sobre os outros” [os *outros* sendo o que tratamos até aqui como “subalternos ou subalternizados”], consideramos importante levantar por onde as energias de vida se infiltram e se entranham, recriando, em resposta ao horror colonial, um movimento também permanente de recriação e reprodução da vida e da luta dos “*outros sobre os uns*”.

4.3 Por onde circulam as imagens de vida na necrópole

Ao nos debruçarmos sobre o arquivo de subalternidades amazônicas, apontamos também o que seriam, na nossa compreensão, outras cinco formas de documentos, diretamente ou indiretamente presentes em Belém do Grão-Pará, que representariam “*os elementos portadores de futuro*”⁵³ ou as imagens de vida que, dialeticamente, também circulam e compõem a *fisiognomia* da cidade.

São elas: o prédio da Rocinha; as florestas, de onde são retirados os inúmeros frutos, óleos, sementes mencionados em diversas passagens do livro; as embarcações, cuja madeira também provém das florestas e chegam aos portos da Feira do Açaí, no Ver-o-Peso e em suas proximidades, a partir de fluxos constantes entre Belém, as ilhas do entorno, o Arquipélago do Marajó e outras regiões; os cheiros de Mãe Ciana e os açaizais encontrados na região de origem de Alfredo, Ciana e seus antepassados.

A arquivabilidade desses documentos poderia muito bem ser questionada, considerando os critérios que os tornariam “*seculares*”, incluindo aí a sua dimensão não-escrita e as materialidades estranhas aos ambientes de “*templo*” ou de “*cemitério*” (MBEMBE, 2002, p. 19).

No texto “*The Power of the Archive and its Limits*”, de 2002, Mbembe ressalta como arquivos são, principalmente, produtos de um julgamento, resultando do exercício de um poder e autoridade específicos, cuja natureza envolve selecionar certos documentos ao mesmo tempo em que descarta outros.

The archive, therefore, is fundamentally a matter of discrimination and of selection, which, in the end, results in the granting of a privileged status to certain written documents, and the refusal of that same status to others, thereby judged 'unarchivable'. The archive is, therefore, not a piece of data, but a status (MBEMBE, 2002, p. 20).

53 Referência à discussão feita por Bolle e já mencionada na seção anterior (BOLLE, 2012b, p. 313).

No entanto, ao assumir o status de “prova” - “*prova de que uma vida realmente existiu, que algo realmente aconteceu, uma narrativa que pode ser reunida*” - o arquivo tem o destino final deslocado para fora de sua própria materialidade, na história que o torna possível (MBEMBE, 2002, p. 21).

Aqui, da mesma forma que nos estudos que tornam possível considerar esses documentos como tal, conforme veremos adiante, nos interessa muito mais o conteúdo de história em curso, de passado contido e atualizado no presente, e da dimensão contrária ao que Walter Benjamin aponta, em “*Sobre o Conceito de História*”, a respeito da empatia que o “*historiador de orientação historicista*” nutre pelo “*vencedor*” [Tese VII] (BENJAMIN, 2002, p. 12).

Seja pelo valor de uso extraído do trabalho compulsório de africanos, indígenas e seus descendentes escravizados na construção de edificações como a da Rocinha, cujo direito de propriedade, no caso do Museu Goeldi, implicou na transformação da mesma em bem público, acessível aos descendentes dessas populações e da sociedade de modo geral, seja pela dimensão não-alienada na relação entre natureza-cultura-trabalho, na qual o trabalho ao invés de reificar, desperta na natureza as suas forças criativas mais latentes, a exemplo das florestas, embarcações e açazais, esses documentos, tal qual se apresentam na literatura de Dalcídio e mais atualmente na bibliografia científica, nos ajudam na tarefa de “*escovar a história a contrapelo*”, subvertendo o movimento [historiográfico tradicional] que converte os despojos de um processo de violência histórica em patrimônio cultural, em documento de cultura sustentado sob fundamentos da barbárie (BENJAMIN, 2016, p. 12-16).

4.3.1 A Rocinha

Mãe Ciana se cobriu com o xale, já bem usado. Pareceu que estava um frio, ameaçava chover, um orvalho de chuva. Depois passou. A noite encontrou Mãe Ciana muito sozinha dentro daquele desassossego de gente na esquina da Quatorze de Março, esperando a Santa sair da capela do Instituto. O colégio das moças era a bem dizer grudado com a Rocinha onde a Mãe Ciana sempre ia, muito antiga com os donos da casa, brancos de Santana e fazendas do Alto Arari. Mãe Ciana, olhando a casa grande, suspirou: “Rocinha”, como se chamava as casas grandes da cidade, noutro tempo. Lá estavam os dois cachorros de pedra no portão, o gradil do jardim, as três janelas da frente de azulejo com as sacadas e as três bocas gradeadas do rés do chão. Mais ao fundo do jardim, pegada com a sala de jantar era uma ala assobradada, sobre esta, espiando a rua, a cabeça da velha sumaumeira do quintal, senhor quintal. Conhecia, mais um sítio que um quintal, aqueles cacauzeiros, sapotilheiras, um arvoredo, varando para a São Jerônimo até dar num poço onde uma dona, dessas da vida, se atirou, trazida do fundo, no rosto tão satisfeita de sua morte que parecia viva (BGP, 2004, p. 475).

A Rocinha, mencionada no excerto anterior, é apenas uma das várias construídas para as grupos dominantes locais nas antigas estradas e arredores do núcleo antigo da cidade, em bairros conhecidos hoje como Nazaré, Batista Campos, São Brás e Umarizal, desde os tempos coloniais. Tipo diferenciado de edificação, as rocinhas localizavam-se em vivendas rurais mais afastadas e utilizadas por seus proprietários como casa para temporadas de descanso.

Ernesto Cruz (1973), ao descrever "*Belém ao findar o período colonial*", menciona as primeiras rocinhas criadas "*pelo colonizador ao adentrar as matas da campina*", sem "*a preocupação de embelezar o povoado*", em terras doadas pela "*Câmara com aquela liberdade que a grandeza da terra permitia*" (CRUZ, 1972, p.11-13).

Segundo ele, a simplicidade das linhas e a amplitude dos cômodos seriam as duas principais características das rocinhas descritas e elogiadas pelos viajantes naturalistas Henry Bates e Alfred Wallace. O historiador aponta ainda que, nesse período, "*as construções suntuosas, assobradadas, [ainda] eram poucas*" e pertencentes às famílias mais abastadas. Em suas palavras, uma maior caracterização desse tipo de habitação:

ROCINHA na descrição de Alfred Wallace, vinha a ser uma casa de campo, ampla e avarandada, sem forro, como geralmente todas as residências da época. Ficava edificada no centro do terreno bem cultivado, onde as árvores frutíferas tomavam grande espaço. As casas da cidade, naquela primeira metade do século XIX, segundo ainda o depoimento de Wallace, eram pintadas de branco. Possuíam um só pavimento, elucida Henry Bates, sendo que as janelas eram feitas de grade de madeira, sem vidros. Eram as janelas de urupema, ainda existentes nas casas que vinham do tempo da colônia, no século anterior. Tanto Wallace como Bates fazer (sic) referências ao estado quase abandonado das casas, algumas em ruínas, e outras grandemente estragadas pelo tempo e displicência dos proprietários. [...] As cores mais usadas na pintura das janelas, pilastras e portas eram a amarela e a azul. Quanto à divisão interna daquelas pitorescas casas de campo, obedecia a um traçado uniforme: espaçosos quartos e varanda ampla e disposta de modo a receber constante ventilação, servindo de sala de jantar e onde as famílias reuniam-se para os serões (CRUZ, 1972, p. 11-12).

Diziam também os viajantes que, com quartos espaçosos e altos, "*tendo cada um meia dúzia de portas e janelas*" e poucos móveis, à primeira vista esse tipo de casa parecia desconfortável, sendo posteriormente considerado bastante agradável e apropriado ao clima tropical (CRUZ, 1972, p.13).

Elucidam os naturalistas nos seus livros as impressões sobre Belém, que não era lisonjeiro o primeiro contacto do visitante europeu com a cidade. Acontecia que com o decorrer dos dias, melhor ambientados, aquele mal-estar de início se transformava numa simpatia acentuada pela terra e seus moradores, a ponto do casal Agassiz ter lamentado, na véspera do seu regresso à Inglaterra, o pouco tempo

vivido em Belém. Aquelas casas de campo, modestas, sem forro e sem estética, constituíam a residência ideal para os naturalistas, os europeus, os viajantes em geral. Não era o luxo que os preocupava, nem aos filhos da região. Afirmava Wallace no seu livro que - "quartos, com tapetes, cortinas e almofadas seriam aqui intoleráveis [...]" (CRUZ, 1972, p. 12).

Na quadra situada no perímetro posterior ao mencionado no começo da seção [no qual Ciana atravessa a Travessa 14 de março, rumo ao Colégio Gentil Bittencourt, de onde a imagem de Nossa Senhora de Nazaré saíria em Procissão] situa-se ainda hoje uma edificação tida como rocinha. Ainda que, em função do luxo com que fora construída pelo comerciante Bento José da Silva Santos, as suas características sejam incomuns ao contexto das outras anteriormente mencionadas, ela hoje serve de espaço museológico dentro do parque zoológico do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), sendo representada também no primeiro logotipo dessa que é a organização de pesquisa mais antiga da Amazônia e segunda do Brasil.

Fotografia 4 - Prédio da Rocinha, hoje Pavilhão Ferreira Penna/MPEG



Fonte: Autoria própria, 2018.

Um pouco de sua história é contado no *website institucional* do MPEG:

A rocinha do Museu Paraense Emílio Goeldi foi construída em 1879 para a residência de Bento José da Silva Santos, cujas iniciais ainda podem ser lidas no alto da porta central. Em 1895, foi adquirida pelo Governo do Pará para a instalação do museu, sem uma sede definida desde que fora criado, em 1866. No prédio, o então diretor, zoólogo Emílio Goeldi (1859-1917), instalou a exposição permanente, gabinetes e a biblioteca. Esse é um dos poucos exemplares que sobreviveram entre

as mais de 300 rocinhas que existiam na cidade – e o único onde é possível a visita pública. A preservação de suas características arquitetônicas foi garantida por meio de intervenções realizadas na década de 1970 e em 2003-2005, quando o prédio foi restaurado e adaptado. Desde então, abriga as exposições, o Centro de Visitantes e o Serviço de Educação do Museu Goeldi. O nome do edifício homenageia o criador do museu, o mineiro Domingos Soares Ferreira Penna (1818-1888). Em razão de seu valor artístico e histórico, sua fachada foi adotada como logomarca e símbolo maior da instituição (MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI, 2010, último acesso em 01.10.2018).

A essa altura, queremos reforçar como a percepção de Dalcídio Jurandir, por meio dos personagens Alfredo, Ciana e Lício⁵⁴, sobre o patrimônio edificado associa o seu valor e importância histórica ao trabalho socialmente realizado e à exploração capitalista dos grupos subalternizados, mantenedora das hierarquias sociais.

Tal possibilidade de leitura parte especialmente de dois trechos:

Sobre o beco, as torres da Sé, gordas, da cor do tempo. “Catedral”, disse o menino, muito compenetrado. E como tão silenciosas aquelas igrejas lhe falavam! E seu silêncio e sombra deslizavam pelos sobrados fieis, o beco e as mastreações. Os sinos ignoravam o morto no necrotério. Mas se um daqueles casarões arriasse ou tivesse, no mínimo, uma parede abaixo, teriam os sinos de dobrar longamente (BGP, 2004, p. 86, grifos nossos).

Ali, na Rocinha, Mãe Ciana entrava, seus cheiros pela casa toda. As senhoras recebiam Mãe Ciana com afeição. Só que ela nunca sentava, de seu propósito, nas cadeiras da varanda. Mal descalçava o cesto na ponta da grande mesa coberta dum oleado que tinha umas pinturas ou mesmo no colo duma das brancas que ia escolhendo os papéis. E lá se ia ela, Mãe Ciana, varando para a cozinha. Ali, sim, de seu agrado e intimidade, se abancava em meio de seus conhecidos do Araquicaua, sua raça, batendo língua em torno dos que fazeres de fogão, pia e ferro. Sabia duma porção de gente espalhada pelo Arari, ilhas, subúrbio, novidades chegando no Ver-o-Peso na boca de barqueiros, vendedores de açaí, moços de lancha, todo um pessoal que trabalhava e era para a Mãe Ciana a sua família. Enquanto, na frente, salas e varanda, como se estivessem muito longe, entretendo as suas horas, nas suas cadeiras de embalo se embalando, se aborreciam as senhoras, ah, como se aborreciam sem estarem aborrecidas, esse aborrecimento de não ter do que se aborrecer, tudo ali a hora e a tempo, pensava, então, a Mãe Ciana. Mas escutassem seu Lício falar: Aquela Rocinha? Era o que era, agradecessem aos escravos, aos vaqueiros, aos mestres-de-obras. A massa daquela construção? Cheirassem bem, embaixo da pintura, do mosaico e azulejo, logo se sentia a catanga dos pretos, a inhaca dos vaqueiros, suamento do trabalho que faz o mundo. Mãe Ciana, cismando, tinha de abanar a cabeça (que seu Lício não visse), aprovava, logo num espanto por aprovar, mas imaginação e memória se cobrindo de negros do velho engenho de Santana, pretos nos tijolos e na argamassa, a negralhada bonita, com o seu piche no

54 Lício, antigo encadernador da oficina d’ “A Província” e editor de “O Semeador”, no qual foram publicados os versos: “Nós, enojados de ouvir as diatribes de semelhantes burgueses quase lhes escarramos na cara./ A ralé, a escória, a plebe, os que produzem tudo, quanto mais fazem, menos merecem, menos merecem.../ O que fazer? Sim...”. [...] “E morras, louco, sobre as labaredas,/ ouvindo no teu cérebro sem juízo/ o chocalhar fantástico das moedas” (BGP, 2004, p. 287-288).

sol, as construções levantando, vissem aquele engenho do Itacuã... Mãe Ciana via. Nossa Senhora do Rosário haveria de ter isso em conta (BGP, 2004, p. 476, grifos nossos).

“*Os sinos ignoravam o morto no necrotério. Mas se um daqueles casarões arriasse ou tivesse, no mínimo, uma parede abaixo, teriam os sinos de dobrar longamente*”, ponderaria Alfredo, estupefato com a indiferença diante do corpo anônimo e morto.

A fantasmagoria de uma igreja “*silenciosa*”, ali com as suas torres “*gordas, da cor do tempo*”, rodeada de casarões e monumentos fetichizados e cultuados como símbolos de uma tradição constituída por meio da acumulação da riqueza por ordens religiosas e latifundiários desde os tempos coloniais, concede abertura a uma camada de sentido que torna possível a crítica de base marxista sobre a forma de produção capitalista da cidade, organizada sob fundamentos escravocratas e genocidas.

A capacidade de perceber a sociedade tanto pela crítica ao capitalismo quanto de uma percepção aguçada sobre o racismo talvez tornassem já naquele momento o projeto político-literário de Dalcídio Jurandir diferenciado, potente e atento a uma Belém soerguida sob pilares de uma violência extrema:

Afastou-se do Necrotério sob o mesmo balanço da viagem, se enfiou por um beco, agora na Cidade Velha, ao pé do barranco, onde podia ver este e aquele resto da velha fortaleza. E como o rio e a doca desaparecessem, Belém se fazia mais escura, apesar do sol, ou por isto mesmo aqueles casarões e aquele silêncio o deixavam de coração escuro, o andar confuso. E voltar dali, sabia? (BGP, 2006, p.86).

Aqui, lembramos do que, ao abordar o modo como a judaica cristã apoiaria a análise materialista dos textos literários por Benjamin, Gagnebin argumenta sobre o modelo de leitura herdado dos textos sagrados. Segunda a autora, tal modelo seria contrário à procura da “*verdade’ nas ‘ideias eternas*””, voltando-se muito mais ao exame atento e à sua captação “*na espessura’ da historicidade da obra*”, numa dialética entre verdade e historicidade. A origem divina dos textos, de profundidade ilimitada, envolveria o preparo para uma leitura infinita [“*simbolizada pelo número místico do sete ao quadrado*” na Cabala], impedindo a cristalização de um sentido unívoco e definitivo, e favorecendo a permanente descoberta de novas camadas de sentidos até então ignoradas sobre cada um desses textos (GAGNEBIN, 2018, p. 41-42).

Belém, ao se fazer *mais escura* diante de Alfredo, deixando *escuro* o seu coração, não teria desde o princípio lhe mostrado os filtros raciais que envolvem o tratamento de seus habitantes, tangenciados pelas questões de classe com eles historicamente entretecidas? E

mais: a militância de orientação comunista não seria profundamente consciente dessa história, assim como das hierarquias sociais e as conseqüentes desigualdades geradas por esse tipo de capitalismo que, na Amazônia, seria implementado com especificidades, ainda que de forma não menos brutal que nos demais lugares sob bases produtivas diferentes?

“*E voltar dali, sabia?*”. Arriscamos dizer que, sim, do inferno dessas realidades profundamente desiguais soube voltar ao incorporar na dimensão política do seu projeto literário a capacidade de pressupor outro mundo possível, constituído [ou, ao menos, indicado] pela reparação do sofrimento causado às populações historicamente violentadas na Amazônia e pela restituição do valor e da dignidade ao trabalho por elas realizadas. Como imagens dialéticas, as visões de Ciana em cada um dos excertos apresentados despertam os projetos de modernidade profundamente excludentes e os sonhos coletivos das altas classes belemenses enfiadas em suas varandas, a conceberem uma cidade que confina na cozinha [também como alegoria dos espaços subalternizados] as populações trabalhadoras [rurais e urbanas] enquanto os seus sinos dobram por casarões destinados ao culto, ao usufruto e ao entretenimento dos grupos dominantes.

Na construção da rocinha observada por Mãe Ciana e de toda a economia que a envolveu, junto com tantas outras desde os tempos coloniais, a rememoração de todo aquele trabalho de escravos, vaqueiros, mestres-de-obras aponta como possibilidade o que talvez seja uma leitura bastante apropriada em relação ao patrimônio histórico, com base nas noções marxianas de valor de uso e de valor de troca, presentes em “O Capital”.

De modo geral, o valor de uso diz respeito às necessidades atendidas ou utilidade da mercadoria ao usuário que dela irá dispor enquanto o valor de troca responde à dimensão quantitativa da mercadoria, a necessidade de mensurá-la em valores objetivos, sendo que tal quantificabilidade é dada pelo trabalho humano, o que permite a sua cambialidade. Como polos que se articulam dialeticamente, valor de uso e valor de troca negam a condição um do outro para realizar-se, ainda que não possam negá-lo totalmente, constituindo assim uma relação paradoxal e, ao mesmo tempo, recíproca.

O modo capitalista, portanto, irá constituir-se no momento em que o sistema de mercadorias passa a fundamentar o seu valor pelo trabalho humano e, com a expansão do sistema de trocas dada por um processo histórico de práticas sociais, criará um equivalente geral, o dinheiro, mercadoria especializada e com grande eficiência no desempenho dessa função.

A partir de uma abstração e da transposição dessas noções de valor de uso e de valor de troca ao processo de produção da cidade, cientes também de que a produção da riqueza está

associada à exploração do tempo do trabalho socialmente produzido, talvez possamos dar aos excertos em torno dos casarios e monumentos arquitetônicos uma interpretação diferenciada.

Conforme já mencionamos, em sua dimensão qualitativa e histórica, os trechos destacados nessa seção nos levam a refletir sobre os valores de uso desses casarios, ao mesmo tempo que apreendem as edificações como resultado da exploração do trabalho social de escravos, de vaqueiros, de mestre-de-obras, enfim de toda uma economia escravocrata que tinha como base o trabalho dos *subalternos*, responsáveis pelo fabrico das casas e pela produção de riquezas para o usufruto das famílias daquelas “*senhoras brancas aborrecidas na varanda*”.

Já a reflexão derivada do valor de troca, a partir de uma dimensão mais objetiva, talvez nos leve à concepção usual do patrimônio com base numa lógica estrita de acumulação de riquezas por meio da propriedade privada e de tudo que isso implica em termos contratuais de proteção legal, segundo a perspectiva liberal.

Visto como resultado do trabalho social e não mais por seus direitos de propriedade privada ligados à divisão de classes característica da sociedade capitalista, o patrimônio, em seu sentido histórico, talvez alcance a redenção, podendo mesmo chegar à condição de *bem comum*, o que abriria um conjunto de oportunidades de democratização (de função social, de uso, de acesso e mesmo de formas de propriedade) e de socialização dos meios num processo de produção social da cidade, constituindo assim uma nova via de interpretação para o tema⁵⁵.

Nesse sentido, em “O Espaço Cidadão”, Milton Santos (2007) propõe como tarefa àquele final de século uma crítica do consumismo e o reaprendizado da cidadania, objetivos que, segundo ele, não poderiam ser alcançados separadamente. Ele articula, então, uma dura crítica à ação corrosiva das políticas econômicas e sociais do regime [ditatorial] militar, então adjetivadas como “milagre econômico”, que teriam produzido efeitos sobre as relações entre o Estado e o consumismo, entre o Estado e a destruição da cidadania.

Uma das distorções produzidas sobre o imaginário social por essas políticas autocráticas [portanto, avessa à cidadania] seria a compreensão de direito à moradia digna estritamente como direito à casa própria.

A casa própria insere o indivíduo no circuito do consumo e da mercadoria, fetichizando no ato de compra e de venda o que é necessidade social essencial. A

⁵⁵ Exemplos mais próximos dessa condição, mas ainda a serem investigados de forma mais aprofundada, seriam as ocupações realizadas por Movimentos como os de Sem Teto do Centro (MSTC) e de Trabalhadores Sem Teto (MTST), ambos em São Paulo, por meio das quais a função social e os usos desses espaços parecem ser reivindicados e reconvertidos em favor de populações excluídas do acesso e do direito à moradia digna na cidade.

ideologia do consumo, mediante suas múltiplas aparências, está fortemente impregnada na população. Uma boa parcela do conteúdo dos movimentos sociais urbanos defende mais o consumidor que, mesmo, o cidadão. O direito à moradia se confunde com o direito de ser proprietário. Este termina imposto ideologicamente como o certo, como se fosse um objetivo do cidadão. A verdade, porém, é que ser dono de um terreno ou uma casa nem mesmo assegura moradia estável. Os pobres que lutam desesperadamente para conquistar o direito à propriedade estão frequentemente mudando, dentro da cidade; são verdadeiros migrantes intra-urbanos. Ser proprietário é um elemento essencial na ideologia do consumidor. [...]A ideologia do consumo, a gestação de consumidores convictos acaba por ser um dado fundamental na instrumentalização da vida social. Desse modo, a procura de objetivos finais é deixada de lado e apenas se buscam mediações. Somente se chega à metade do caminho, se é que não se retrocede. Quando se confundem cidadão e consumidor, a educação, a moradia, a saúde, o lazer aparecem como conquistas pessoais e não como direitos sociais. Até mesmo a política passa a ser uma função do consumo (SANTOS, 2007, p. 154-155).

Considerando que o patrimônio histórico foi produzido, direta e indiretamente, pela riqueza decorrente do trabalho social dos povos subalternizados, reforçamos aqui a importância de se explorar novas modalidades [coletivas, colegiadas e cidadãs] de regimes de apropriação, de uso e de usufruto desses bens também nos contextos urbanos.

Quanto ao conjunto das rocinhas que existiram na cidade de Belém, a que, talvez, mais perto tenha chegado do uso mais coletivizado, mas ainda sob a mediação centralizada de uma organização federal, seja a edificação transformada em espaço museológico no Parque Zoobotânico do Museu Goeldi. Por meio dela, atualmente, são divulgadas pesquisas sobre cerâmicas indígenas antigas, sobre civilizações ameríndias, sobre a importância das florestas cultivadas por algumas dessas sociedades há milhares de anos, por exemplo, a estudantes de escolas públicas e a públicos diversos, frequentadores do Parque Zoobotânico do Museu Goeldi estimados em 400 mil pessoas a cada ano.

No entanto, com base na nossa interpretação acerca da radicalidade em torno do projeto político contido em Belém do Grão-Pará, parece pertinente ressaltar a importância de se aprofundar e ampliar o alcance desses esforços de democratização do patrimônio aos públicos de trabalhadores(as), muitos(as) dos(as) quais descendentes de pessoas escravizadas e populações subjugadas por uma ordem escravocrata, tematizados pela narrativa de teor ficcional mas com conteúdos de relevância sociológica e antropológica sobre a sociedade amazônica do início do século XX e de ainda hoje.

Nessa direção, no terceiro capítulo de “Cidades Rebeldes”, David Harvey (2014), com base na afirmação de Hardt e Negri (2009) de que a metrópole deveria ser vista “*como uma fábrica de bens comuns*”, busca situar criticamente e problematizar a discussão sobre os

“recursos de propriedade comum” (ou “*commons*”), levantada por Elinor Ostrom (1999), a partir da oposição à Tragédia dos Comuns, anunciada por Garret Hardin em 1968⁵⁶.

Dessa forma, o autor busca articular a ideia dos “comuns” às formações urbanas, para enquadrar a discussão numa perspectiva política que não sirva ao modelo neoliberal, portanto para propor aos movimentos sociais uma perspectiva de atuação coletiva urbana anticapitalista.

Nesse esforço, entre outras questões, ele lembra que o comum é continuamente produzido e seu principal meio de apropriação nos contextos urbanos está na extração de terras e aluguel de propriedade. E, da mesma forma que o trabalho na fábrica, o trabalho na cidade, por seu caráter coletivo, deveria gerar um direito de propriedade coletivo ou associado (propriedade associada ao trabalhador coletivo que produza para o *bem comum*).

Diante de uma perspectiva anticapitalista, cabe questionar se será possível, então, pensarmos em modalidades novas e mais inclusivas de tombamento, de concessão e uso dos casarões, monumentos, espaços públicos históricos, em favor das sociedades vilipendiadas no decorrer dos séculos de colonização dessa mesma história, agora recontada sob os ângulos dos silenciados.

Dessa forma, na Amazônia, como o capital que mobilizou a produção da cidade nunca esteve circunscrito apenas ao contexto urbano, vai além dele a necessidade e mesmo a urgência de se pensar em outras formas de propriedade para a terra e tudo o que é gerado ou resultou da exploração do trabalho coletivo, como bem aponta Ciana ao lembrar os “*negros do velho engenho de Santana, pretos nos tijolos e na argamassa, a negralhada bonita, com o seu piche no sol...*”.

4.3.2 As florestas e seus derivados

Conforme já dito em outro momento desse texto, o livro Belém do Grão-Pará se encontra repleto de referências acerca dos cheiros de mãe Ciana, produzidos a partir da combinação de

56 Na discussão da Tragédia dos Comuns, Garret Hardin propôs que a liberdade em relação aos recursos de propriedade comum geraria a ruína de todos,. Para evitar a tragédia, seria necessário então privatizar os recursos comuns ou torná-los propriedades públicas, com normas e concessões governamentais relacionados a usos e usuários. Houve, no entanto, muitas críticas em relação a esse modelo, amplamente aceito pela comunidade acadêmica e que passou a basear estudos em diversas áreas, assim como a formulação de políticas de manejo de recursos. A pesquisadora Elinor Ostrom foi uma das que refutou com mais ênfase essas teorias. Segundo ela, a literatura econômica teria ignorado até meados da década de 1980 a capacidade que os próprios usuários têm de se auto-organizarem com o objetivo de regular o uso dos recursos naturais, a partir do estabelecimento de direitos e deveres (OSTROM, 2002, p.54).

ervas, óleos, resinas e outros ingredientes obtidos da floresta, tais como o “*pau de angélica, macaca poranga, pau rosa, pau de Angola e o patchouli*” (JURANDIR, 2004, p. 187).

O romance também compreende inúmeras citações e a construção textual de imagens sobre a biodiversidade regional, com seus frutos, pescados, plantas, ervas sementes, óleos, produtos derivados de animais, fauna e comidas.

Do Ver-o-Peso e de suas redondezas, principalmente, são destacadas com frequência as embarcações e a navegação fluvial, tão importantes para os deslocamentos intra e interregionais desde os tempos pré-colombianos.

Da mesma maneira que propusemos há pouco acerca do patrimônio edificado e que discutimos no segundo capítulo deste trabalho, acreditamos que considerar a biodiversidade amazônica como resultante também da experiência humana pode abrir um campo revelador de possibilidades interpretativas a respeito do entretecimento na relação trabalho-cultura-natureza das populações pré-colombianas, cujos documentos e resíduos esse trabalho busca tratar.

Entre as contribuições recentes ao debate, conforme já destacamos no capítulo 2, seção 2.1., estão os estudos na área da arqueologia da paisagem desenvolvidos por autores como Magalhães, a partir da proposta de compreensão dos “*territórios culturais*”, alguns anos mais tarde compreendidos como “*ambientes antropogênicos*”,

Num paralelo de milhares de anos após o período tratado pelos arqueólogos, o relato da Comunidade Remanescente de Quilombo dos Rios Arari e Gurupá, por meio do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA)⁵⁷, inclui o plantio de açazais, de piquizeiros e bacurizeiros por diferentes gerações de moradores desse território, atualmente tensionado por disputas e ataques de fazendeiros que, amparados por institucionalidades coercitivas e violentas, reivindicam a posse e o monopólio do uso das áreas manejadas há décadas pelas famílias agroextrativistas.

Naquela época, tinha o açaí nativo, mas pelo menos lá nas Cantigas foi mais plantio, porque o açaí geralmente ficava na área do mangal que era aquele açaí que dava na várzea. Daí meu pai e meu avô plantaram toda aquela área das Cantigas, não! do Bagre até o igarapé do Defunto, que chamam, aquela área que fica entre o mangal e a terra firme toda foi plantada pelo meu avô, meu pai, tios, irmãos (MARISTELA TAVARES CARDOSO/PNCSA, 2014).

57 O PNCSA tem como objetivo incentivar a realização de auto-cartografias pelos povos e comunidades tradicionais da região.

Alguns séculos antes, o poder colonial, para se adaptar às condições regionais e levar a cabo o seu projeto de dominação territorial, precisaria interagir com as sociedades indígenas e incorporar muitos saberes tradicionais.

Conforme também tratamos no capítulo 2, seção 2.3, as viagens aos “sertões” amazônicos, por meio dos resgates e das guerras, além dos embates, também representavam momentos de intercâmbios e de incorporação dos saberes indígenas pelo poder colonial, sendo momentos de “*‘internação’ do próprio domínio português sobre o território*” (CHAMBOULEYRON, 2010, p. 18)

Essa interação, segundo o autor, teria se dado em muitos níveis, das práticas alimentícias, militares à navegação, entre os muitos exemplos possíveis. Lá [na seção 2.3] também apontamos que, de acordo com Guzmán (2015), até no mundo das artes barrocas do Grão-Pará, nos séculos XVII e XVIII, os indígenas artesãos das oficinas de pintura e escultura do Colégio Santo Alexandre teriam deixado importantes contribuições a partir da recodificação do conhecimento europeu, com base nos seus próprios.

Nessa leitura, merece destaque a centralidade da agência indígena no processo de formação de novos tipos de conhecimento, de habilidades e mesmo de expressões estéticas, incorporados e ressignificados no cotidiano amazônico no decorrer dos séculos.

Com base em relatos do padre jesuíta João Daniel, no século XVIII, Ferreira (2015) também ressalta o processo de interação entre conhecimentos indígenas e coloniais que resultaria na produção de embarcações *híbridas* do ponto de vista das técnicas e tecnologias utilizadas na fabricação naval. Segundo ele, mais do que aculturação, como resposta às necessidades adaptativas desses povos “descidos” às violências da sociedade colonial, os aldeamentos missionários teriam sido espaços de *resistência adaptativa*.

Entre os indígenas, seria notável a imbricação das técnicas de produção das embarcações com os conhecimentos em relação ao meio natural:

Em todo o processo de fabricação das embarcações a *interação* com o meio é notável. Direta ou indiretamente, índios e europeus se viam imersos num ambiente onde nem sempre os saberes racionais ditavam as regras. O índio podia derrubar o madeiro, o que significaria uma vitória do homem sobre a natureza; mas o mesmo índio que derrubou o madeiro dependia da natureza para a construção de uma canoa, seja no plano espiritual [a crença no agouro da menstruação ou gravidez] ou material [a destruição pelo fogo na hora da abertura]. Isso nos mostra não o índio *dominando* a natureza ou sendo *dominado* por ela. Mas ambos *interagindo* (FERREIRA, 2015, p. 58).

Apesar das apropriações de ferramentas e aperfeiçoamento de suas técnicas a partir dos saberes coloniais, o domínio indígena sobre o processo de produção prevaleceria, sendo

Conforme já argumentamos no capítulo 2, essas revelações nos levam a refletir sobre o ainda amplo desconhecimento a respeito da nossa história pré-colonial e o apagamento das sociedades que a protagonizaram como um movimento inerente aos próprios modelos europeus de colonialismo, substituídos posteriormente pela construção de ideários de “nacionalidade” e do desenvolvimento das ciências ocidentais, fortemente baseadas em teorias de viés racista e produtoras de inúmeras formas de racismo.

Reconhecemos, assim, que silêncios e ignorâncias foram mesmo deliberados, resultando das formas de selecionar e enquadrar o pensamento e os discursos sobre esses universos colonizados. Segundo temos argumentado também, as formas e conteúdos do saber colonial não dispensaram os repertórios autóctones, mas, apropriando-se deles, foram ajustados aos interesses e prerrogativas da metrópole, sendo legitimados em detrimento do conhecimento, das sensibilidades e experiências acumuladas pelas sociedades locais.

Sendo assim, cabe propor o romance Belém do Grão-Pará, aqui abordado, e o ciclo romanesco dalcidiano em geral, como um arquivo em que os documentos, enquanto formas portadoras de conteúdos históricos e simbólicos, podem recontar a partir de uma dimensão performativa o que do passado persiste no presente, com grande potencial de transformá-lo.

Barcos, florestas, jardins, quintais, altares, imagens de santos, objetos cerâmicos, instrumentos artísticos, cantos, contos, orações, objetos vinculados a práticas coletivas, entre os tantos vestígios documentais, são parte desse imenso arquivo. Cabe, a partir disso e sem esquecer a sua enorme capacidade de adaptação, negociação simbólica, atualização e resiliência no decorrer do tempo, imaginar e discutir os seus formatos, as linguagens, as materialidades e imaterialidades, as formas de indexação e organização capazes de apresentá-los, criando e reforçando no imaginário social as epistemologias por meio das quais eles foram configurados e as quais eles devem a sua capacidade de permanência até os dias de hoje.

Como tal e conforme discutido neste capítulo, esse arquivo, de um tipo diferenciado, é imbuído de uma potência ao mesmo tempo dolorosa e “redentora”, que permite não apenas a afirmação de outros passados possíveis mas a reivindicação e a constituição de projetos políticos por meio dos quais a memória seja concebida pela necessidade de reparar e assegurar direitos aos que tratamos aqui por “subalternos”, de redimir os povos “anônimos” [indígenas, afrodescendentes, miscigenados] das inúmeras formas de sofrimento, pilhagem e exploração impostas pelos poderes coloniais que historicamente se reinventam, repetem e revezam na reprodução de violências.

A exemplo do que diz Gagnebin acerca da filosofia benjaminiana, da tarefa do materialista histórico e da crítica literária na investigação da densidade histórica dos textos:

Não, a verdade do passado reside antes no leque dos possíveis que ele encerra, tenham eles se realizado ou não. A tarefa da crítica materialista será justamente revelar esses possíveis esquecidos, mostrar que o passado comportava outros futuros além deste que realmente ocorreu. Trata-se, para Benjamin, de resgatar do esquecimento aquilo que teria podido fazer da nossa história outra história. A empresa crítica converge, assim, para a questão da memória e do esquecimento, na luta para tirar do silêncio um passado que a história oficial não conta (GAGNEBIN, 2018, p. 60).

Do mesmo modo que, dialeticamente, circulam pela necrópole do início do século XX e do decorrer do XXI, na literatura e nos jornais diários, as imagens de morte e de exploração dos corpos, permanecem entre nós, pelos rios, feiras, vizinhanças, bairros populares e até mesmo nos altares barrocos produzidos por artesãos indígenas, ou em diferentes modalidades de expressões artísticas atuais, as imagens de vida e do desejo coletivo de libertação, portadoras de formas diversas de inteligências, sensibilidades, tecnologias, conhecimentos e disposição à luta por direitos.

Somente a partir do reconhecimento delas como fontes de tantos conteúdos e significados que, como tal, clamam pela restituição de justiça e dignidade aos que foram vilipendiados e excluídos, talvez, seja possível romper o ciclo de repetição das violências e conter a pulsão de morte inerente a um tipo de capitalismo que teve na produção de raças o seu mecanismo de propulsão.

Se esse processo de reparar e restituir requererá a criação de novos tipos de museus, biblioteca/midiotecas, memoriais, cartografias, dicionários, publicações, expressões artísticas e comunicacionais, quilombos urbanos, modalidades de patrimônio e espaços comuns, as questões associadas à ampliação do acesso e à garantia de direitos, à compensação dos danos, ao combate às inúmeras formas de discriminação, à proteção dos territórios e reconhecimento das culturas continuam as mesmas.

O direito à terra, trabalho, moradia, educação, saúde, participação nos espaços de produção de conhecimento, discursos e poder continuam pilares fundamentais de uma dignidade negada mas permanentemente reivindicada por esses mesmos povos.

Como ainda veremos nas próximas seções, a história das subalternidades, por um lado, intersecciona as diferenças e desigualdades, territorializando-as, mas, por outro, permanece em aberto, sendo permanentemente tensionada por insurgências, lutas e movimentos.

A leitura das obras de Dalcídio e de Benjamin, junto com outros críticos dos colonialismos, a exemplo de Mbembe, talvez, ao menos na nossa história recente, não tenham sido tão urgentes para a [re]criação do imperativo ético e político de imaginarmos, a partir de um presente tão dramático, outros passados e futuros possíveis.

Como a metáfora do limo mencionada na seção 4.2., talvez só assim seja possível reconverter a necrópole para a criação de formas inéditas de vida, trabalho e linguagem, permitindo, enfim, que quitemos “*a nossa dívida por excelência*”: “*compartilhar o mundo com outros viventes*” (MBEMBE, 2018, p. 311).

5 Apadrinhados e deserdados, Libânia e Antônio sob o olhar de Alfredo. Subalternidades entremeadas por questões de raça, solidariedades de gênero e de classe

“E em Belém, em volta do piano inútil, aquela família, três gordos, como se a recordação do passado os engordasse cada vez mais. Apenas Libânia era quem trazia a rua nos olhos, nos pés, no fio de pó em volta do pescoço. Via-lhe as maçãs do rosto avermelhando sobre o fogão, o olhar rápido, meio desdenhoso o riso, e aquele conhecimento de Belém que parecia a sua glória. Isso sem ao menos lhe tirar um traço da selvagem nela, intacta, com os seus sumos”

(BGP, 2006, p.29).

Tanto Nunes (2004) quanto Bolle (2012a) dão atenção especial a um elemento: o carocinho de tucumã que, para Alfredo, tem um significado muito particular no curso do ciclo romanesco de Dalcídio Jurandir.

Palmeira característica dos países com bioma amazônico, descrita pelos ecólogos como uma espécie solitária, com estipe ereto e tamanho variável entre 08 e 20 m de altura, o tucumã (*Astrocaryum aculeatum*) é comumente encontrado em áreas abertas, no rastro da ocupação humana. Possui grande aproveitamento: seus frutos, óleo e polpa são bastante apreciados por populações locais, com fins alimentícios e medicinais, sendo as fibras das folhas e o seu estipe usados para confecção de artesanatos e utensílios como redes, cordas e arcos (BACELAR-LIMA et al, 2006).

Para o nosso personagem de Belém do Grão-Pará, além de uma referência à relação orgânica com a biodiversidade regional, o carocinho vira um acessório lúdico, com contornos mágicos, quase miraculosos e também poéticos, na medida em que permite ao personagem vislumbrar a vida sonhada, como um “veículo de imaginação” (NUNES, 2004; BOLLE, 2012a).

O protagonista do ciclo romanesco de Dalcídio Jurandir recolhe um desses caroços para usá-lo como brinquedo e mais: como símbolo de todos os seus desejos. Além disso, o caroço de tucumã representa também a energia concentrada do autor, que conseguiu realizar o seu projeto de vida ao escrever os dez romances que compõem o Ciclo do Extremo Norte, um amplo e profundo retrato da história social e da cultura cotidiana dos habitantes da Amazônia (BOLLE, 2012a, p. 13).

Na constituição desse profundo retrato histórico e cultural da Belém dos anos 1920, podemos dizer que o carocinho de tucumã levará Alfredo também ao encontro de dois novos personagens, Libânia e Antônio, que lhe mostrarão como a invisibilidade das populações subalternas, parte delas tratadas por nós como “ribeirinhos”, produz outros destinos na cidade

para além da associação às classes médias e trabalhadoras mencionadas anteriormente. Desamparados pela orfandade, como veremos a seguir, ambos tornam-se pequenos trabalhadores sob condições servis, em situações de vulnerabilidade e exploração do trabalho doméstico semelhantes a uma das imagens apresentadas no capítulo 4, seção 4.2., no qual o assassinato de Marielma de Jesus Sampaio foi apresentado como extremo de uma situação historicamente recorrente na região.

Ainda assim, no final da história, os dois jovens criados da casa, junto com Alfredo, assumem a tarefa de salvar parte dos pertences da casa em processo de desmoronamento. Tal protagonismo, explicitado no desfecho da narrativa, é quase imperceptível aos olhos dos demais personagens no curso da narrativa, com exceção de Alfredo.

Tal qual a menina “encomendada” para os serviços domésticos no início da história, sob o testemunho de Alfredo, Libânia é a criada da casa, mantida em condições análogas a de uma pequena escrava: anda descalça pelas ruas, dorme no chão com travesseiro de pedra, faz todo o trabalho pesado da casa e os serviços de rua (compras, transporte e entregas de mercadorias, recados, jogo no bicho, entre outros) e vive vulnerável ao assédio e à violência sexual por parte dos homens, tanto pelos locais em que circula na cidade quanto do próprio Virgílio, chefe da família Alcântara.

Libânia, pés de tijolo, a saia de estopa, apressada e ofegante, era uma serva de quinze anos, trazida muito menina ainda, do sítio pelo pai para a mão das Alcântaras. Entrava da rua, com os braços cruzados, carregando acha de lenha e os embrulhos, sobre os rasgões da blusa velha (BGP, 2004, p.51).

Também aos domingos ia ao Ver-o-Peso, ainda madrugada, para trazer às costas o saco de açaí comprado pelo seu Alcântara na beira da praia junto ao Mercado de Ferro. O gordo vinha a bonde pela Conselheiro, com os embrulhos menores. Ela [Libânia] seguia o mesmo itinerário a pé, descalça, açaí às costas marcadas, doídas de caroço de açaí. À frente dos bondes e das carrocinhas de leite, roçava pelos cestos quentes de pão, desviando-se dos homens que voltavam das festas a juntar mangas e mulheres nas esquinas. Curva e silenciosa, seguia tão rápida e atenta, como se voltasse do roçado (BGP, 2004, p. 138).

[...] — Mão de roceira desde gita, aquele-menino. Carreguei puçá de mandioca, virei farinha no forno, remei de me doer a mão e a bunda, assoalhei barraca, embarreei parede, sou curada de cobra, pajé me defumou, tenho oração (BGP, 2004, p.177).

Por outro lado, tal condição não impede que a jovem percorra a cidade com certo protagonismo e um profundo conhecimento de seus trajetos - aquele “domínio dos pés sobre a cidade” -, nem deixe de manter pela família que a apadrinha, ao mesmo tempo em que explora o seu trabalho, um afeto respeitoso, um desejo - ora esperançoso ora

frustrado/magoado - de ser parte daquele núcleo, assim como uma obstinada lealdade, a despeito das assimetrias nessas relações.

Suas fisionomia indígena evidente nas "*maçãs do rosto de índia, vermelha como se estivesse saindo de uma olaria*" parece lhe conceder, por ancestralidade, a propriedade de alguns dos saberes tradicionais sobre a floresta, a religiosidade, assim como a herança de sofrer a vida encurtada da mãe, cuja morte, de excessiva penosidade do trabalho na roça e de desamparo médico, lhe tornará a afilhada de uma família que não lhe trata como uma igual (BGP, 2004, p.51).

Pois a mãe era aquela criatura. [...] O resto era de se dizer dela tudo que fosse bem, não por ser sua mãe. Podia durar? E os dias no roçado? Dias! Acabou-se no cabo da enxada, com o jamaxi de mandioca nas costas. Sem que ninguém visse, uma boca da noite, no fundo da rede, sem uma vela, expirou. — Sem um ai, aquele-menino. Que se dissesse: “deu um ai?” Não. A mãe estava na rede que tinha um remendo bem no fundo. Eu tinha perguntado pra ela: “Mamãe, a senhora quer daqui a umas horas um mingauzinho, um caribé, a afumetação?” Tu respondeste? Assim ela. Eu até me alegrei porque cismeí que ela estava era dormindo, podia aliviar. Quanta que quanta noite sem dormir. E era um ai, um ai, a dor aqui, dor ali, nela, dor, que não tinha onde não tivesse dor. Eu me botava pro mato, e pedia: “meus santos, meu mestre curador, me ensinem uma raiz, uma folha, um mato, uma resina, que tire os ais de minha mãe”. Quando não teve mais um ai, sossegava para sempre. Valeu ela me ter, valeu? Em que deu ela viver? E agora o pai, sua viuvez era aquela costela? (BGP, 2004, p. 425).

A morte da mãe lhe deixará como herança, portanto, o destino de anônima, uma “deserdada” na capital, onde, segundo o olhar de Alfredo, as relações serão marcadas por etnocentrismo, pela exclusão institucional - nos sistemas educacionais, trabalhistas, de assistência social, entre outros -, pela exploração do trabalho sem remuneração e nenhuma forma de controle nos ambientes domésticos, pelo semi-analfabetismo, pela condição de pobreza à beira da indigência, por violências psicológicas e a iminência de abusos físicos.

E segurando a cabeça de Libânia, levando-lhe o rosto à luz da lâmpada: — Que é um bocado feia, é. Mas dum feio até bonito. Não, Alfredo? Levantou aquela cabeça que parecia pesar mais do que devia, por causa das lágrimas e encarou a cabocla: — Feia de meter medo. Lavaste o rosto com as tuas lágrimas, rapariga. Olha a cara, Alfredo. Espia a feiúra. Intimamente se dizia: “que a maioria das mulheres tivesse essa cara, e este mundo, hum, este mundo, hum!” — Não pára de chorar? Agora é raiva? D. Inácia também, com a cabeça de Libânia nas mãos, com medo de amolecer, podendo dar parte de fraca, receava chorar agora caçoando: — Poupa as tuas lágrimas, minha filha, que tu inda tens que chorar muito neste mundo (BGP, 2004, p. 450-451).

Neste ponto, cabe ressaltar que o projeto colonial, exposto de forma mais dedicada em seções anteriores deste trabalho, redobrou a sua violência sobre as mulheres ameríndias, ao instituir, por exemplo, uma política de estímulo à miscigenação decretada pelo próprio Estado. Ainda que o casamento entre indígenas homens e mulheres portuguesas fosse permitido pelo decreto, sabe-se que o inverso foi a regra (GUZMÁN, 2006, p. 75-76).

Numa nota de rodapé ao final da apresentação do seu livro, Salles (2005) também aponta como o decreto da Coroa de incentivo ao cruzamento interracial já alertava, talvez como prenúncio, sobre o ônus simbólico que decorreria da violência desse processo de formação étnica e social.

O alvará de 04 de abril de 1755 declarava que os colonizadores de qualquer sexo que se casassem com índios brasileiros não perderia seu *status* social, mas sim aumentariam suas possibilidades de preferência oficial e determinava expressamente: “proíbo que meus vassallos que se casem com mulheres índias ou seus descendentes sejam chamados *cabouclos* (sic) ou qualquer outro nome que possa parecer insutuoso (sic)”. A história da *civilização do caboclo*, na Amazônia, também precisa ser escrita (SALLES, 2005, p.31).

Conforme já apresentamos no capítulo anterior, em uma discussão que pôs em relevo os instrumentos biopolíticos acionados pela Coroa Portuguesa na Amazônia, Guzmán também referiu-se a esse e a outros decretos do período como a “*institucionalização da 'invisibilidade' da emergente sociedade cabocla*”, na medida em que confirma oficialmente a estigmatização do termo, e, como consequência histórica, “*inviabiliza a 'visualização' da figura do mestiço (caboclo) nas fontes de informações oficiais relativas ao período pombalino e aos períodos subsequentes*” (GUZMÁN, 2006, p. 76).

Dessa forma, depreendemos que o processo de produção de diferenças e, ao mesmo tempo, de invisibilização, foi assumido pelo Estado em variados momentos históricos, inclusive por esses instrumentos e pressupostos biopolíticos. No entanto, sob uma perspectiva que permite pensar uma articulação entre diferenças e desigualdades de gênero, raça, etnia e classe (BRAH, 2006), a violência colonial teria implicações ainda mais graves em relação às mulheres e crianças dessas populações colonizadas.

Em “*A Conquista da América*”, Tzvetan Todorov (2003) aborda a narrativa do passado - o da “descoberta” e “conquista” da América, no caso - como um meio de estudar a alteridade, o comportamento do “eu” em relação a “outrem”. Ao analisar as posturas de Colombo nos primórdios da “descoberta” do continente, por meio de seus escritos, ele reflete sobre o “assimilacionismo”, como uma tentativa de conversão dos indígenas “não mais pela força” - mas sem deixar de ser uma perspectiva de extrema violência.

A atitude de Colombo para com os índios decorre da percepção que tem deles. Podemos distinguir, nesta última, duas componentes, que continuarão presentes até o século seguinte e, praticamente, até nossos dias, em todo colonizador diante do colonizado. Estas duas atitudes já tinham sido observadas na relação de Colombo com a língua do outro. Ou ele pensa que os índios (apesar de não utilizar esses termos) são seres completamente humanos com os mesmos direitos que ele, e aí considera-os não somente iguais, mas idênticos, e este comportamento desemboca no assimilacionismo, na projeção de seus próprios valores sobre os outros, ou então parte da diferença, que é imediatamente traduzida em termos de superioridade e inferioridade (no caso, obviamente são os índios os inferiores): recusa a existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo. Estas duas figuras básicas da experiência da alteridade baseiam-se no egocentrismo, na identificação de seus próprios valores com os valores em geral, do seu eu com o universo; na convicção de que o mundo é um (TODOROV, 2003, p.58-59).

Nessa proposta de reconstituição da narrativa acerca da “descoberta”, o autor também lembra como o processo de expansão espiritual esteve ligado, indissolúvelmente, à conquista material; partindo daí a primeira falha [ou contradição] num programa que dizia reivindicar a igualdade dos parceiros. “*A conquista espiritual (e tudo o que ela implica) será ao mesmo tempo resultado e condição da expansão material*”, lembra (TODOROV, 2003, p. 61).

Além disso, como a relação de igualdade (perante Deus), forjada pela religião, seria substituída pela coerção e pela força militar sempre que os indígenas se recusassem a entregar as suas riquezas, a posição de desigualdade (ou de inferioridade) imediatamente se revelaria, mostrando a contradição e a descontinuidade entre o divino e humano, assim como as relações próximas entre a propagação da fé e a escravização.

Dessa forma, diante da resistência ou de comportamentos indesejáveis por parte do colonizado, o colonizador espanhol passaria, rapidamente, do assimilacionismo baseado no ideário cristão de “igualdade” à ideologia escravagistas e, portanto, à afirmação da inferioridade dos indígenas.

Segundo o autor, esse não-reconhecimento (ego e etnocêntrico) do direito dos indígenas à vontade própria e a manifestar as suas próprias interpretações do mundo atingirá um nível ainda mais grave no caso das mulheres, submetidas a inúmeras formas de perseguição, ataques, espoliação e de violências física e sexual, ainda recobertas por narrativas fetichistas quanto à sua recusa em relação ao europeu. “*As mulheres índias são mulheres, ou índios ao quadrado; nesse sentido, tornam-se objeto de uma dupla violentação*”, frisa (TODOROV, 2003, p.68).

Pois é dessa herança colonial de violência acentuada sobre as crianças e mulheres indígenas a que também nos referimos quando pensamos em Libânia como deserdada. Cabe

ressaltar que, mais que nunca, o modo de produção capitalista contemporâneo, sob a feição neoliberal, continua a produzir graves violências, tornando esses grupos quase que permanentemente vulneráveis diante dos desmontes dos sistemas de proteção social e das recorrentes crises econômica, política e ambientais que o sustentam.

Esse histórico é agravado, na construção de Libânia enquanto personagem, com o esfacelamento de seu núcleo familiar, cuja estrutura, em outras situações, serviria de escudo protetor aos grupos oprimidos, a exemplo da Casa da Rui Barbosa.

E era saudade do pai, da roça, do cheiro de farinha cozendo no forno, da água nos pés, subindo devagarinho pela perna quando o rio enche. Ah, esconder-se no milharal, tirar a roupa e cobrir-se, entre pendões do milho em flor com as folhas da bananeira. Voltar, depois de muito sol, para a barraca, as faces de milho assado, suando, suando como se tivesse se banhado em azeite de andiroba e logo “tibungo”! que mergulho, ó boa maré, o fundo borbulhando em torno, a água rindo, como se tivesse cócega. Ah, ali na Gentil, muita vez, sentia-se meio desvalida, em alguns momentos bem desgostosa. Mormente se d. Inácia embrabecia; aí era levando pela cara o “desgraçada”, “peste”, “vagabunda” tão da boca da madrinha-mãe (BGP, 2004, p. 204-205).

Avtar Brah (2006) nos ajuda a entender melhor o processo de racialização do gênero fora de uma lógica essencialista de identidade ou cultura, assim como a posição de diversas modalidades de racismo entre si no conjunto de interconexões entre variados marcadores de diferença [como gênero, raça, classe, sexualidade]. Como vimos, os corpos das mulheres indígenas foram historicamente forjados sob um regime de produção reguladora na forma de institucionalidades [no caso leis e decretos mas não apenas, na medida em que outras formas de violências, inclusive via exploração sexual e do trabalho, também se fizeram frequentes], que intentaram sobre eles um processo de sexualização racializado, mediado conjuntamente por questões de gênero, etnicidade e classe, com capacidade de se instituir também no imaginário.

Sobre a “articulação” entre as variadas formas de opressão que fazem interseções com os racismos, diz Brah:

Eu diria que o racismo não é nem redutível à classe social ou ao gênero, nem inteiramente autônomo. Racismos têm origem histórica diversa, mas se articulam com estruturas patriarcais de classe de maneiras específicas, em condições históricas dadas. Os racismos podem ter eficácia independente, mas sugerir isso não é o mesmo que dizer, como Caroline Ramazanoglu, que o racismo é uma “forma independente de dominação”. O conceito de articulação sugere relações de conexão e eficácia através das quais, como diz Hall “as coisas são relacionadas tanto por suas diferenças como por suas semelhanças”. De maneira semelhante, Laclau e Mouffe notam que articulação é uma prática e não o nome de um dado

complexo relacional; isto é, articulação não é a simples junção de duas ou mais entidades discretas. Melhor, é um movimento transformador de configurações relacionais. A procura por grandes teorias que especifiquem as interconexões entre racismo, gênero e classe foi bem menos do que produtiva. Melhor construí-las como relações historicamente contingentes e específicas a determinado contexto (BRAH, 2006, p. 252-253, grifos nossos).

Desde o início, no romance, a condição servil de Libânia envolve o fato de que ela foi entregue ainda criança pelo pai à família Alcântara. Depois, nos deparamos com uma crescente tensão erótica imposta sobre o seu corpo adolescente “caboclo”, exposto por condições miseráveis de vestimenta, partindo principalmente de Virgílio, que [como veremos mais adiante] chegará muito perto de uma violenta investida sexual contra ela.

Seu Virgílio falava bonachão, ou simulava impaciências, com este e aquele e de quem quisesse dizer: “desagrada-me esta lengalenga”. Coçava a alva pança de fora, preocupado com a invenção das mulheres: um menino do sítio morando em casa. E que mesada seria ou Inácia tentaria ocultar tudo? “Por quê, por quê, meu padre Cícero, aquela encomenda?” Se fosse de graça, não era mais uma boca? Ia servir de moleque de recados entre a Rui e a Gentil, à disposição exclusiva de Emilinha, que não podia utilizar, como queria, todas as horas de Libânia. Mesmo, esta, rueira, encorpando a olhos vistos, já se enchendo, como toda mulher, de seus nove horas, acabaria sumindo. Era só ver os modos dela, quando voltava da rua, quente do sol, suando nas maçãs do rosto de índia, vermelha como se estivesse saindo de uma olaria, e o cheiro... A esta observação tão súbita, seu Virgílio corou, como se alguém tivesse escutado. Libânia, pés de tijolo, a saia de estopa, apressada e ofegante, era uma serva de quinze anos, trazida, muita menina ainda, do sítio pelo pai para a mão das Alcântaras. Entrava da rua, com os braços cruzados, carregando acha de lenha e os embrulhos, sobre os rasgões da blusa velha. Queriam elas o menino para despachar a cabocla? [BGP, 2004, p. 51-52).

“*Feia de meter medo*”, destrataria Inácia, passagens depois de assistir à cena do iminente abuso sexual do marido contra a adolescente, cada vez mais sexualizada em sua “caboclice”. A situação ocorre em certa noite, depois que a família se muda para o sobrado da Nazaré, enquanto a jovem dormia sozinha em seu quarto e a “madrinha-mãe”, supostamente responsável pela sua integridade física, apenas assistia à cena, sem intervir abertamente a fim de impedir, constranger ou recriminar as intenções do marido.

Curvou-se, sustando a respiração, olhou-a demoradamente. Via no rosto dela um vinco, um sinal de adivinhação como se a natureza da moça, o seu anjo da guarda, estivesse vigilante, consciente do perigo, ou todas as partes do corpo, por um misterioso reflexo, já eriçadas contra o homem. E dentro daquele corpo no chão, só havia sono, sono, sono. Seu Virgílio curvou-se mais, como se despencasse, visse algo da própria situação em que se precipitava. Libânia só mostrava o rosto. A janela do quarto estava entreaberta. Virgílio, dobrado, tremia um pouco, deu-lhe vontade de chamá-la, dizer-lhe: “minha caboquinha... meu...” chegou mesmo a

murmurar. Ela nem se mexia, rosto franzido. Dormindo, parecia mais adulta. A boca, às vezes entreaberta, aqueles lábios na degustação do sono ou dos sonhos eram para Virgílio uma sedução dolorosa, em que se via monstruoso e ridículo. [...] D. Inácia na Ala sacudia a rede de Isaura, que ficara nessa noite em Nazaré. [...] No quintal, incrédulas, depois num assombro e agora com uma tensa curiosidade, as duas podiam ver o gordo, sem camisa, curvado, sobre o chão do quarto onde dormia Libânia. Não viam senão metade do corpo dele, mas nitidamente as mamas, o ventre, a cabeça que a Isaura pareceu dum gorila branco. D. Inácia mais parecia curiosa que indignada. Para a costureira tornava-se difícil sustentar a curiosidade sobretudo em presença da parte ofendida que era a madrinha-mãe. Não sabia de quem se espantava mais se do padrinho ou da madrinha. Mas que Libânia estava alheia àquela situação, isso sabia. Por alguns instantes, as duas ficaram contemplando. D. Inácia pôs-se a rir abafadamente. A costureira via nisso uma primeira explosão de raiva ou nojo, temendo que irrompesse naquelas horas da noite um escândalo total. No fundo, d. Inácia parecia deliciar-se com aquela situação do marido curvado diante de uma cabocla adormecida no chão. Nem para enlaçar a menina, pelo menos fazer a brutalidade, o risco, não era um homem? Se tinha chegado até ali, consumasse a intenção. Depois, confiava em Libânia. Sabia que, ao primeiro toque dele, a ferazinha saltava (BGP, 2004, p. 412-413).

Enquanto imagem ficcional e performativa, Libânia talvez nos sirva como índice de um arquivo histórico de subalternidades cujas violências envolvem internamente a esse universo outros processos de diferenciação e hierarquização.

Diante da cena anteriormente apresentada, por exemplo, Isaura vê Inácia como a “parte ofendida”. No contexto da narrativa, Libânia, perante outras personagens como Inácia [com quem mantém uma relação de subordinação contraditória, pois marcada por vínculos de obediência e consideração pela “madrinha-mãe”, que frequentemente a destrata], a costureira Isaura ou Mãe Ciana [ambas por comparação indireta], surge como a mais subalterna entre as (os) subalternas (os), sem direito inclusive à integridade do próprio corpo.

Seus pés descalços, sob a negligência da família Alcântara, são um dos índices dessa hierarquização, que tem no trabalho servil e nas tensões de classe outros pontos de sustentação.

Sob uma perspectiva de reflexão a respeito dessas imagens que se repetem ou despertam entre tempos, a pesquisa iconográfica nos levou a uma fotografia produzida em 1873, por Felipe Augusto Fidanza, e que remete ou dialoga com a imagem de Libânia construída em Belém do Grão-Pará.

Fotografia 5 - Retrato de criança descalça com feições indígenas



Fonte: Felipe Augusto Fidanza, 1873/ Leibniz e Instituto Moreira Salles

Em meio às relações de poder instituídas de forma profundamente desigual mas historicamente contingente, como ressaltado por Brah, as agências das mulheres indígenas e suas descendentes não são passivas nem conformadas à posição de vítimas. Pelo contrário. A própria personagem de Libânia é dotada de um tipo de autonomia, de reivindicação por tratos respeitosos e de habilidades de gestão do cotidiano que, ao final do romance, resguardam a saída da família e a proteção de seus poucos bens da casa em processo de desmoronamento, como um signo também de um lugar social dotado de profundas contradições, o dessa classe média embotada, empobrecida, distante por escolha da classe proletária e, ainda que presunçosa, muito mais longe ainda do acúmulo de riquezas das classes dominantes.

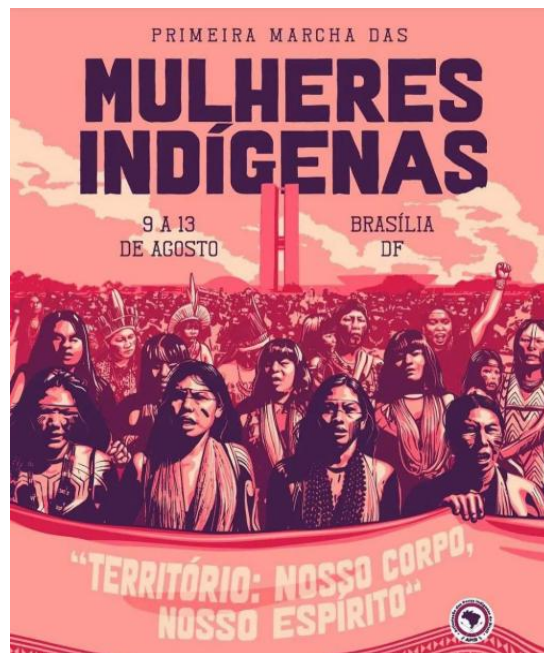
Produzida num plano histórico macro e exposta sob a forma de permanentes tensões de classe, gênero, raça e etnia nas relações sociais, as diferenças entre as mulheres em Belém do Grão-Pará, conforme já argumentamos, também geram, no plano micro das experiências e das

subjetividades, afetos contraditórios como o desejo de aceitação, reconhecimento e partilha, lealdades e solidariedades familiares, de gênero e classe, divergências declaradas e ressentimentos silenciosos, que não podem ser reduzidos nem são simples de serem interpretados, justamente por não obedecerem a uma ordem estritamente lógica ou racional de embates. As identidades, ou melhor, as identificações presentes no romance, entre as vizinhas pertencentes à classe média, com diferentes orientações partidárias, na Gentil Bittencourt, por exemplo, tampouco estão isentas de contradições, na medida em que o apoio à fuga de Etelvina por Inácia, lealista ressentida, parte de um desejo de vingança da casa laurista vizinha.

Em Libânia, “a rua nos olhos, nos pés, no fio de pó em volta do pescoço [...] e aquele conhecimento de Belém que parecia a sua glória”, ao final, representam um tipo de força e de potência de agir, enfaticamente reforçado na narrativa literária e “despertado” dialeticamente por imagens atuais, como a da Marcha das Mulheres Indígenas à Brasília, manifestação “em defesa do território enquanto corpo e espírito coletivos” [ilustração a seguir].

Na condição de criança órfã, Antônio, o menino “amarelinho” roubado sob o consentimento das Alcântaras por intermédio de Libânia e de Alfredo, partilha da mesma desvantagem social e econômica da jovem criada.

Imagem 2 - Primeira Marcha da Mulheres Indígenas



Fonte: Reprodução/internet, agosto de 2019

A origem ribeirinha parece comum aos dois jovens, com a diferença de que Antônio, vindo das “Ilhas”, teria uma procedência mais ligada aos ribeirinhos da região tocantina,

possivelmente pelos arredores de Cametá, enquanto a família de Libânia estaria ligada à produção agrícola de culturas temporárias (mandioca, milho, por exemplo) e permanentes (banana), talvez, combinada com o extrativismo de óleos e outros produtos da floresta.

No entanto, tais particularidades tendem a se tornarem amorfas na passagem de ambos à capital, onde a situação de orfandade/abandono e extrema pobreza os relegarão a condições de vida e trabalho semelhantes.

À noite, Antônio ficava tão falador quanto de dia era meio calado. Se enchia de imaginações, da saudade das Ilhas, do “furo” onde nasceu, do Tocantins, andara pelo Guamá, conhecia alguns dos cabecilhas do bando salteador (BGP, 2004, p. 346).

E tudo isso fazia saudade no Antônio. Queria ir depressa, ir embora, pendurar-se nos açazeiros, meter-se nos bandos do Guamá, olhar as águas. Aí Alfredo contava o que leu nos jornais. Antônio via no Guamá os bandos, o Jerônimo Paxiúba, o mato avermelhava de caboclos, ei caminhando, o rio deles cheio (BGP, 2004, p. 423-424).

Um detalhe em relação ao rapto de Antônio também chama a atenção: embora Inácia e a família da vizinha tivessem séria divergências político- partidárias [a primeira, lealista, e a outra, laurista], ambas compactuavam com a exploração do trabalho infante-juvenil em condições análogas à escravidão a que eram submetidos os dois adolescentes. No entanto, a violência da exploração tende a ser encoberta pela relação de apadrinhamento deles como “crias da casa” ou “parte da família” e por certa margem de autonomia que, eventualmente, permite aos jovens criados transitarem de um cativo a outro.

— Tu sabes, aquele Antônio do vizinho? Aquele amarelinho que até penso que come terra? Pois madrinha Emília quer roubar ele, me se diz muito maltratado. Mas é quengo do come-terra. Quer é a nossa companhia. Coitadinho, sem ninguém! Querendo se entreter contigo, comigo, e lá é sempre carregando peso, até cozinhando, fazendo isto e fazendo aquilo, até bacio meia-noite carregando do quarto. Destratado, então! E a todo instante. Madrinha me falou. Apalavrei com ele a fuga. Mais que depressa deu o sim. Tem que ser de madrugada. Sai com a gente por este trilho até a casa das irmãs da madrinha-mãe (BGP, 2004, p. 206).

Libânia explicava: Antônio queria se passar para os Alcântaras por uma pura vingança contra aquela senhora carrasca, que não perdia ocasião de bisbilhotar o 160 (BGP, 2004, p. 264).

Aqui, talvez caiba abrir um espaço para ressaltar a preocupação e solidariedade de Dalcídio Jurandir com o trabalho infantil. Em 1938, ele publicara um artigo em jornal local intitulado de “*Os ferrinhos*”, como eram chamados então “*os pobres meninos que limpavam o capim das ruas calçadas*” durante a gestão do prefeito Abelardo Conduru.

“São os reco-recos que raspam’ os paralelepípedos, curvados e sujos, alegres dessa trágica alegria de criança que a miséria obriga a trabalhar”, descreve no texto. Anos mais tarde, em 1976, esses personagens reais seriam transpostos ao universo literário de Chão dos Lobos.

Sua identificação solidária com os meninos, em situação de abandono àquela condição de miséria material e exploração do trabalho em condições desumanizadas, é declarada no texto:

Si eu fosse sentimental diria que tenho pena desses meninos. Não quero ter pena. Quero me solidarizar com eles e mesmo quem não se sente humilhado diante de tão áspera pobreza e de tanta infância perdida? Sinto o seu drama errante pela cidade. [...] A vida para eles é estupidamente, monotonamente real, a que se habituaram como pequeninos seres condenados. Pouca gente quer saber si eles têm rins, si ainda brilham uns restos de infância entre eles e si esse trabalho lhes veio cedo demais. Como compreenderão o mundo através de seus tempos, de seus ferrinhos, de seu pequenino salário e de seu caminho para casa, onde, muita vez, a mãe está doente ou batalhando na tina de roupa? Si eu fosse sentimental escreveria um poema para vocês, meus queridos meninos. Não chamo vocês de moleques, como o meu coração me pede. Não que seja desdouro a palavra moleque. O moleque é o coração e o espírito das ruas. Quero chamar vocês de meninos para que os outros meninos, os que não necessitam de trabalhar na rua como vocês, fiquem lisonjeados, felizes com isso. Sim, porque vocês valem por toda uma pequena humanidade sacrificada num drama de abandono e de dor que pouca gente sabe...E quando vocês cantam, na hora do rêco-rêco, no verão ou no inverno, a canção de vocês é uma rapsodia quasi em surdina que conta todas as cenas e derrama todas as vozes da pequenina e grande miséria que vocês sabem softer com tão dolorosa inocência e tão anonimo heroismo! (NUNES, 2006, p. 36).

De volta ao enredo de Belém do Grão-Pará, após a mudança para a casa de Nazaré, Alfredo, Libânia e Antônio se aproximam, ao ponto de dividirem o quarto, o qual lhes serve de abrigo para as “maguinhas” [pequenas mágoas], de espaço para a troca de solidariedades e de palco para a contação de estórias associadas ao imaginário regional.

— Mas que idade tu tem, endemoniado? — A idade do meu tempo. Não sei quando nasci. Nem o dia. Não nasci, apareci. Nasci de sete meses, me disse minha mãe. Mas minha mãe morreu numa safra de febre que deu nas Ilhas. Meu pai se sumiu, disque pegado da polícia. Eu não sei. Não sei. Não tenho um cuí, de família. Meu sangue é só eu. Libânia se enternecia, vendo o órfão amarelando nas paxiúbas ao pé d’água lá nas Ilhas, Guamá, esses mundos. Tivera algum dia macuru para se embalar como curumim? Um peito para lhe dar de mamar? Coitado daquele feiticeirinho. Libânia tirou a mão do cangote dele, tirou devagarzinho num repente de uma irmã. Afinal estavam os três naquela alcova como num orfanato, como três irmãos, três pecadores, três passarinhos que se agasalham nas próprias penas (BGP, 2004, p. 421).

Nesse compartilhamento de quarto e na intimidade dos momentos que antecedem o sono, os sofrimentos dos três jovens passam a vir à tona com mais frequência, junto com o potencial imaginativo e de expressão oral de Antônio, ora dedicado à expressão de imagens oníricas, em referência aos tempos míticos da floresta e seus imaginários, ora impregnado do desejo de libertação de sua condição servil, alimentado pela luta política empreendida pelos revoltosos do Guamá.

Alfredo passou umas horas, meio moído, cheio das visões da noite. De dia, Antônio não piava calado-calado, corujinha no oco do pau. O que sobressaía dele era o amarelo do rosto, amarelo de andiroba, os ossos transparecendo, e só os olhos pretinhos pareciam viver por toda aquela criatura. Bem, bem uns olhos de coruja que falavam, dizendo o que queriam, varando as pessoas. Alfredo olhava para ele. Quem visse agora aquela boca fechada, não adivinhava nunca o que ela era, de noite (BGP, 2004, p. 354).

A distância social entre Alfredo, menino sem muitos recursos a morar de favor na casa alheia, e os outros dois deserdados, jovens trabalhadores precarizados a um nível de quase indigência, é demarcada principalmente por dois aspectos: a vida escolar, que atribui ao protagonista certa respeitabilidade diante dos outros personagens, e a estrutura familiar, representada especialmente pelas menções à figura de dona Amélia, ainda que sob o filtro quase permanente do racismo em função da cor de sua pele, e pelo parentesco com a prima Isaura, que acaba por atuar como mediadora da relação entre o menino e a família.

No cerne do debate, observamos mais uma vez que, para Dalcídio Jurandir, as relações raciais - junto com as suas violências e hierarquias simbólicas - não parecem desprezíveis nas formas de diferenciação social e produzem tensões entre as próprias camadas subalternas da sociedade⁵⁸, gerando novas hierarquias entre elas próprias:

[...] Alfredo punha sempre uma linha, embora bamba, que o separava dela [Libânia]. Tinha de estar como estudante, um degrau acima da cabocla. Ela, de pé no chão, era da serventia da casa. [...] Ela por sua parte, sabia guardar distância mais por respeito ao estudante que ao caboquinho, seu igual, ou até mais abaixo dela por ser filho de uma preta e ela, não (BGP, 2004, p. 204).

58 As tensões raciais também estão presentes na relação de Emília com Isaura e a família da Rui Barbosa, como o que se percebe no trecho a seguir: “Só que tinham uma coisa os operários, observou Emília, que poderia chamar a atenção da vizinhança: serem um pouco escurinhos. Mas, por exemplo, dois colegas dos irmãos de Isaura eram bem brancos, podia-se mesmo dizer que eram do comércio, empregados de escritório. E benza-os Deus: não estavam tão mal vestidos. Sim, que eles haviam de ter caprichado para merecer as honras de uma casa em Nazaré (BGP, 2004, p. 373).

Um terceiro detalhe também mostra, no curso da narrativa, a diferença material, e também social/simbólica, entre os três. Alfredo dispõe minimamente de uma rede para dormir e certos privilégios de jovem estudante, como acompanhar as Alcântaras nas idas ao cinema Olímpia, enquanto Libânia e Antônio, despossados da dignidade mínima no trato cotidiano e da própria autoestima que isso implica, dormem no chão e circulam na cidade principalmente em função das tarefas atribuídas pela família.

Quando veio a hora da distribuição dos quartos, coube o terceiro à Libânia, como esperava. Logo ocupou-o. Nem cal haviam passado nas paredes. Era só o soalho e telhinha de vidro lá no alto. E ali embolados, os panos da “cama”. Tinha um quarto, mas um bauzinho que fosse para a roupa tinha? Roupa? Agora, no quarto, é que imaginava: como nada possuía! [...] Olhou as escápuas de rede bem gastas, quantos “esses” não ralaram aquele ferro agora tão fino. Ah, atravessaria o quarto, de meio a meio, com uma boa rede. Estava de costas muito maltratadas de chão; também de Deus era filha, tinha nascido de uma mãe, tinha ossos que doíam. Ah, ter, ter uma rede, e era o bastante (BGP, 2004, p. 315).

— E tu, Libânia, não tens ainda rede, quanto mais eu, falou Antônio. Quando, quando eu hei de ter uma, hein, meu São Nunca? este soalho está é liso de tanto andar visagem. Cochichavam no escuro, forrando o soalho com panos de saco, quase embaixo da rede de Alfredo que pendurava a cabeça para vê-los (BGP, 2004, p. 345).

— Eras da “Senhorita”. Eu não sou uma senhorita. Sou uma pé-rapada da madrinha-mãe. [...] — Parto lenha, levo e trago. Sou lá uma senhorita. Tu mesmo sabes. Tu, tu mesmo tens desprezo de mim quando estás com tuas colegas, no aniversário, quando me vês na rua. [...] — Não sou uma senhorita, aquele-menino. Sou menos que bicho de estimação. Sentou-se na rede, sacudindo o peito do vestido, sentindo um braço morto, o sangue num formigueiro. Alfredo, ao fundo, olhava-a, sem ter uma explicação. Via-lhe o cabelo de índia caindo-lhe pela testa, o rosto assumia um aborrecimento, uma ira (BGP, 2004, p. 392).

Libânia esperou que Antônio adormecesse. Quando ferrou no sono, vendo que sossegava aquele corpo tão magoado lá nas ilhas, Guamá, esses mundões, Libânia foi atrás dum tijolo, um pedaço de madeira, um monte de jornais... E achou no quintal uma pedra que forrou bem, abatumou com papel para travesseiro do amarelinho. — *Mas a cabeça do penitente na pedra dói. — Dói não, aquelezinho. Quanta vez já não botei a minha em cima assim.* Acomodou a cabeça do feiticeiro. Viu-lhe o rosto sujo. Reinou de passar-lhe um pano molhado, asseá-lo. Teve um receio. Olhou para os pés, as pernas, chegando de fazer estremecer, aquela perna tão fininha! Um sacaí tão impossível de sustentar mesmo que fossezinho um instante em pé aquele corpo, ah, minha Nossa Senhora de Nazaré! Como não devia sofrer uma mãe lá no céu ao saber que um filho dela andava assim neste mundo com essas pernas, esse travesseiro, a tristeza essa e uma tão triste cantiga (BGP, 2004, p. 424).

No entanto, a aproximação entre os três aumenta na medida em que a mesada prometida por dona Amélia às Alcântaras escasseia e o menino começa a ser colocado para realizar

atividades de rua e esforços domésticos, ainda que mais leves, junto aos dois outros deserdados.

Embora protestasse contra aquela condição de carregadorzinho, Alfredo seguia estimulado por Libânia. Que esta, sim, era a ação mesma. Tudo fazia com muito movimento, espontaneidade, energia. Antônio, nem sempre estava na esquina, escondia-se atrás das mangueiras, largava as coisas na calçada, corria a apanhar o bonde; saltava, apoquentando o menino do velocípede, mexendo na campainha de um portão e fugindo, tudo era uma dor de cabeça para a Libânia, esta até demais paciente (BGP, 2004, p. 314).

Cabe ressaltar que o interesse de Alfredo pelas aulas no grupo escolar Barão do Rio Branco, e a diferenciação que a condição estudantil ainda lhe permite, decai conforme se acumulam as tensões pela mudança da família Alcântara para a Estrada de Nazaré.

Era como se a casa na Gentil, com seus fundos para a baixada, a proximidade com a vacaria, o contato com o interior por meio da linha do trem, fosse um espaço encoberto ou suprimido pelo centro “enobrecido” da cidade.

Aos olhos de Alfredo, as margens de distinção em relação aos outros dois deserdados também diminuem ao passo da suas observações sobre as desigualdades sociais entranhadas na cidade, da curiosidade sobre o movimento político de insurgência no Guamá, da identificação com a família trabalhadora da Rui Barbosa e da empatia pelas condições de exploração do trabalho de Libânia e Antônio.

Ao atravessar a Gentil, para apanhar a travessa, sentiu-se doído, humilhado, como expulso do Grupo. Nessa ocasião, choveu. A roupa molhada pesou-lhe mais foi na alma. Era uma das conseqüências da mudança, sentia. Na Gentil, não teria essa afoiteza. Agora na Estrada de Nazaré, onde ninguém conhecia a família Alcântara, os xerimbabos eram todos os mesmos de pé do fogão e prontos para qualquer serviço, inclusive carretos fora de casa. Quem que os conhecia e ligava? Ficar cada vez mais sumido na cidade, no ruidoso anonimato das ruas, sem nome, sem origem, carregando a maleta e o saco? (BGP, 2004, p. 324-325).

Inserido no espaço dos casarões e palacetes da cidade onírica de Emília Alcântara, Alfredo sente-se cada vez mais estranho, como a reconhecer outro mundo submerso naquele, altamente segregador.

Como se a realidade fosse mesmo feita de camadas de tempo sobrepostas, ele é, aos poucos, pelo convívio e capacidade de interagir com outros personagens e as suas respectivas posições sociais, convidado a ingressar nessa dimensão dos “deserdados da cidade”. Concentrado nela, passa a distinguir as formas diversas de interpretação [*“a cidade que estava*

dentro das pessoas, dos sentimentos e das lutas que ele ignorava” (BGP, 2004, p. 307)], a estranhar mais fortemente os valores e a indagar as instituições incapazes de reconhecer os repertórios culturais comuns a ele e a seus companheiros de quarto, jovens iletrados mas com habilidades diferenciadas e imaginários ricos, inteligentes, sensíveis e mesmo poéticos, de profundas experiências entre as margens da sociedade e os limites da capital e do interior.

Antes de encerrar essa seção, destacamos certas expressões de resistências e solidariedades entre as camadas sociais subalternas da obra.

Conforme apresentado anteriormente, uma das características que marcam a servidão doméstica de Libânia diz respeito ao seu descalçamento. As Alcântaras parecem indiferentes enquanto o incômodo por vê-la andar pelas ruas, com os pés maltratados, persiste em Alfredo entre várias passagens da narrativa. Ao que parece à família da Rui Barbosa partilha do mesmo sentimento, pois qual não é a satisfação do menino ao saber que o primo Laurindo, o mecânico empregado na fábrica de sapatos “Boa Fama”, presentea-lhe com um par.

E amanhã, como encarar aquela pobre que ficava passando a ferro? Por que receava perguntar às Alcântaras a respeito dos sapatos para Libânia? Que tinha perguntar? (BGP, 2004, p. 229).

E assim em pessoa, continuava ela, o rapaz a chamava de senhorita. Alfredo, porém, estava era olhando para os pés de Libânia. Calçados! Mas de sapatos? Com efeito, ali na porta da rua, um pó no rosto, pastinha, de sapatos, estava uma senhorita! Quis perguntar quem lhe dera os sapatos, não o fez, por delicadeza. Ela adivinhou: — Foram os irmãos de Isaura. Sabe, seu Laurindo é da Boa Fama, tirou um lá... Acredita que madrinha Emília nem reparou ainda? (BGP, 2004, p. 379).

Constrangimento parecido, para o menino, está nos momentos em que a jovem adentra a sua rede, a fim de descansar as costas do chão duro, ao qual o corpo é submetido depois de jornadas extenuantes de trabalho. Para além da tensão erótica que, implicitamente, pode decorrer da proximidade física entre os dois adolescentes, o gesto diz da negligência e da precariedade das condições de vida sob as quais Libânia vive.

Nesse sentido, o que se percebe mais uma vez é que a desigualdade social, e de classe, é agravada pela assimetria de gênero, na medida em que se impõe para a jovem a impossibilidade de ascensão social por meio dos estudos e da emancipação econômica pelo exercício de uma profissão, o que é esperado e mesmo incentivado em relação ao menino por vários personagens - de dona Amélia à Inácia, da família da Rui Barbosa aos colegas de quarto. Diante desse quadro, o “melhor” futuro possível para Libânia, reflete Alfredo, seria o de casar “bem”, sob a condição de transferir-se da dependência em relação aos Alcântaras para o marido e uma nova família.

Alfredo, então, compreendia que Libânia o procurava na alcova por um único interesse mesmo: a rede. De noite, era na sua garupa, aquela Borracheira. De dia, na esquina, em volta da mangueira, passeava a Senhorita. Depois. Libânia de mais idade, ele ainda toró — de calças curtas. Namorar uma colega do grupo, uma menina de sua instrução, aí, sim, cabia. Outro motivo, porém, Alfredo tentava ocultar nas mil e uma dobras de sua consciência: Libânia vivia na cozinha, conhecia o seu lugar, e isso pensando doía, dava remorso. Não, não, o único motivo estava na idade. Um calça curta. Ela até que podia casar com o primo Laurindo, que este, por desconhecimento das coisas, ia escolher noiva no Orfanato. Libânia tinha toda uma escola de casamento. O primo Laurindo não via isso? (BGP, 2004, p. 380).

Além disso, entre as solidariedades tácitas entre mulheres, mãe Ciana é a única que, de modo explícito, verbaliza a preocupação com a integridade (física e moral) de Libânia, cuja relação de dependência na casa alheia a torna ainda mais vulnerável à violência sexual, a exemplo do quase ataque por parte de Virgílio, já mencionado.

Pois agora se lembrava de um conselho da Mãe Ciana: “Mea filha, por que tu não procura a pena do jurutaí e passa por debaixo da tua rede — ah, tu ainda não tens rede — da tua esteira para proteger tua honra, ficar mais resguardada desses homens? A pena do jurutaí. Isso eu sei, lá do interior, as pessoas antigas falavam.” Ser donzela dava tanto risco, Mãe de Deus! (BGP, 2004, p. 389).

Dessa forma, além das relações étnicas, raciais e de classe, Belém do Grão-Pará apresenta as violências de gênero como aspecto marcante das relações sociais e na produção de diferenças e desigualdades. Outro exemplo está nas palavras hostis de dona Inácia em relação à filha Emília e à Libânia, algumas já apresentadas anteriormente, tratamento que ganha formas mais complacentes quando se trata de Alfredo e mesmo de Antônio.

A construção acerca de uma noção de “masculino” a partir das falas de Inácia passa também pelas críticas em relação ao marido, a quem acusa de forma tácita por não manter o cargo no mercado, obtido por ele junto à Liga Feminina lealista, desprezando com frequência a sua “*honestidade pusilânime em vez de ter ousado um golpe de fortuna, quando ainda no poder, ou ter se arranjado com os novos donos da situação*” (BOLLE, 2009, p. 115).

Além disso, enquanto despreza os atributos físicos da filha e a sua incapacidade de arranjar um casamento à altura de seus anseios por *status* social, ela projeta em Alfredo as expectativas por uma certa *performance* “masculina” na vida pública, que estaria na habilidade de “conspirar”, de responder com inteligência e certa malcriadice às provocações feitas por terceiros, de envolver-se em intrigas políticas e de atuar com “hipocrisia” e cálculo.

Essas “qualidades” seriam, na sua interpretação, necessárias à realização de uma vida e de uma forma de projeção social negadas às mulheres e a ela, especialmente, em sua condição

de esposa e de confinamento à esfera doméstica após a queda de Lemos e do seu conseqüente rebaixamento social e econômico. Mesmo a sua participação junto à Liga era delimitada pelas fronteiras de gênero, que definiam o que seria ou não permitido a uma mulher da classe média local realizar, até quando e em quais espaços na dimensão pública da vida seriam permitidas ou negadas a sua entrada - não à toa o cargo político conquistado a partir da sua atuação foi para o exercício do marido, não seu.

No entanto, as observações relacionadas às posições social e política de Inácia não são as únicas que dizem das condições de gênero expostas no livro. Os sentimentos de estranhamento e incômodo causados em Alfredo pela personagem, em várias passagens do livro, são, frequentemente, contrapostos ou mesmo confrontados pelos afetos do jovem em relação ao protagonismo de outras mulheres do enredo.

Libânia e o respeito que ela inspira no companheiro de travessias pela cidade é um exemplo. Outro diz respeito à admiração do menino e de outros personagens por Mãe Ciana que, em meio a suas paixões e infortúnios, realiza-se por meio do trabalho, das relações sociais, do envolvimento solidário com a luta dos insurgentes do Guamá e da compreensão histórica e social da cidade, a partir da sua condição de mulher negra descendente de escravos na capital de uma região como a Amazônia.

Mãe Ciana, refletia seu Lício, era daquelas que, com seu cesto de cheiro e todas as suas devoções, podia incendiar de novo “A Província”, invadir o Palácio, entrar na Basílica e pedir contas aos padres, do dinheiro, tanto, tanto, dado pelo povo para a construção da igreja de Nossa Senhora (BGP, 2004, p. 397).

A trasladação chegou ao ponto, na Sé, agora escoava-se. A Sé guardava a imagem. Cobria-se de visões, de seu passado, a Cidade Velha. Mãe Ciana via o tempo velho chegando. Nasciam de novo, prateando sob o arvoredado antigo, aqueles igarapés em que índio andou, cabano viu. Ao pé do Castelo, as idosas gurijubas rabeavam. Desembarcavam pajés do Salgado, e os cachimbos acesos, os maracás, suas rezas. Das velhas barcas de Portugal pulavam as marujadas. E negros do Mazagão com seus tambores, suas vacas de promessa urravam no porto. Os tambores, dentro da Sé, a modo que estrondavam. Mãe Ciana trazia também seus pretos do Araquiquaua, os afogados e desaparecidos tirava do fundo e do invisível, todos eles na Sé, guardando a imagem, falando suas tantas reclamações, seus ais. E os do Guamá, também não? O sono da Cobra Norato debaixo da Sé, a Mãe Ciana escutava. [...] — Mãe Ciana! Espantada, sentia em sua mão, como o lamber duma ovelhinha, os lábios de Alfredo, a mão dele macia-macia. Os dois vieram, muito crianças, em meio da trasladação desfeita. No Ver-o-Peso, rumoroso e quente, a mastreação e suas cordagens queriam fazer do céu uma gaiola. Mãe Ciana e Alfredo caminhavam de volta, de mãos dadas, a noite em suas mãos, aquela noite inteira cheirando a povo com um trombone berrando numa festa em barraca de zinco na travessa da Piedade por onde os dois passavam (BGP, 2004, p. 484).

Quando, nessa espécie de transe descrita no trecho anterior, as imagens do “velho tempo” são acionadas, a personagem de Ciana se expande para além de si, do agora, assim como a sua percepção do mundo. Passa, então, a evocar os ancestrais [indígenas, africanos] de um tempo mítico que, no curso da história, viriam a fundir-se na negritude que ela e Alfredo, de mãos dadas, carregam com a consciência de seus “ais” e das queixas acerca das violências sofridas mas também das lutas, da força acumulada e reeditada por meio de suas experiências interculturais, da comunicação geracional de suas crenças e práticas religiosas, musicais, mitológicas.

Como um imagem do passado capaz de persistir por se reconhecer como presente intencionado nela, a evocação dos ancestrais em seus respectivos tempos nos remete à tese V, de Walter Benjamin, em “Sobre o conceito de história”, a partir da qual o autor critica o historicismo e a imagem de passado autônoma em relação ao presente:

A verdadeira imagem do passado passa por nós de forma fugidia. O passado só pode ser apreendido como imagem irrecuperável e subitamente iluminada no momento do seu reconhecimento. “A verdade não nos foge”: essa fórmula de Gottfried Keller assinala, na concepção da história própria do historicismo, precisamente o ponto em que essa concepção é destruída pelo materialismo histórico. Porque é irrecuperável toda a imagem do passado que ameaça desaparecer com todo o presente que não se reconheceu como presente intencionado nela (BENJAMIN, 2016, p. 11).

Sobre o mesmo excerto relacionado às visões de Ciana, diz Bolle (2012b):

Esse “tempo velho” limita-se com um tempo mítico, no qual, segundo a lenda indígena, os fundadores da cidade tinham que pedir à Cobra Grande, que mora no lugar debaixo da Cidade Velha, permissão para poderem erguer ali a catedral. Esses dois tipos de tempo, porém, não se confundem. Enquanto o tempo mítico é basicamente um *outro tempo*, um tempo de liberdade, anterior à chegada dos colonizadores, o tempo velho, que é o da colonização e da escravidão, deu origem à história dos sofrimentos que perdura até o presente. Para superar esse tempo, Mãe Ciana, em suas preces por “aqueles degredados lá das roças”, “aquelas criaturas do Guamá (...), aqueles (...) tão sofridos”, professa a sua fé num tempo de salvação. Dalcídio Jurandir, embora se refira com simpatia ao tempo mítico, não se retrai nesse tempo, mas abre uma perspectiva de conhecimento novo, que lembra a “dissolução” das formas míticas, em Benjamin, através de “categorias político-teológicas” (BOLLE, 2012, p. 314-315).

Da mesma forma, aquelas primeiras impressões de Alfredo na chegada a Belém, quando a igreja de Santo Alexandre lhe causara arrepios com a sua escuridão, parecendo “*feita de uma pedra só*” (BGP, 2004, p. 132), são ressignificadas e preenchidas por essas formas de presença latentes dos povos anônimos historicamente marginalizados.

Talvez pela força da memória da velha negra, que revive na própria imagem os outros tempos e formas de existência neles, aquelas primeiras sensações de vazio, frieza e desconexão do menino em relação ao patrimônio histórico edificado sejam redimidas. Por ser o momento em que a história dos monumentos passe, finalmente, a contar dos “invisíveis”, quase “esquecidos”, que realizaram de fato todo o trabalho capaz de erguê-los.

E é disso, do trabalho e suas interfaces com os manejos da natureza, as culturas, as perspectivas da história, que buscaremos tratar de forma mais aprofundada no tópico seguinte.

5.1 Do trabalho subalternizado e suas relações com a história, a natureza, a cultura, a artesanaria e a luta política

No capítulo 4, seção 4.3, nós discutimos o patrimônio edificado como produto do trabalho socialmente produzido. O excerto que inspirou a discussão também faz referência a uma *“porção de gente espalhada pelo Arari, ilhas, subúrbio, novidades chegando no Ver-o-Peso na boca de barqueiros, vendedores de açaí, moços de lancha, todo um pessoal que trabalhava e era para a Mãe Ciana a sua família”* (BGP, p. 476). Dessa vez, queremos ressaltar como a perspectiva do trabalho extrativista e seus derivados, regidos por lógicas não-capitalistas [doméstica ou familiar, na perspectiva dos campesinatos propostos por Costa, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho], apresentam duas dimensões indissociáveis.

A primeira, por sua interface coletiva, comunitária ou mesmo familiar, resguarda uma espécie de antídoto contra alienação, ou seja, impede a perda do domínio do tempo e da compreensão do processo do trabalho em sua totalidade, e contra o que Polanyi descreve como *“organização atomista e individualista”* da vida. A outra diz respeito às interrelações do homem e de seu trabalho com a natureza e, principalmente, a terra, compreendida aqui, também de acordo com Polanyi, como *“o que dá estabilidade à vida do homem”, “o local da sua habitação”, “a condição da sua segurança física”, “as paisagens e as estações do ano”* (POLANYI, 2012a, p. 199).

Antes de avançar com tais questões, queremos reforçar que, novamente de acordo com Benjamin, não estamos aqui a ceder às *“bravatas mais vulgares”* em torno da exaltação do trabalho nem de atender a uma ideia corrompida dele. Pelo contrário, nossa tentativa é de inseri-lo num contexto no qual a relação entre homem-terra/natureza-cultura é ativa, interdependente e a natureza não é vista como mero recurso (*“grátis”*) a ser explorado, sendo, talvez, *“capaz de libertar dela as forças criativas que dormem em latência no seu seio”* (BENJAMIN, 2016, p. 15-16).

As palavras do próprio autor indicam a urgência de um novo tipo de relação entre trabalho e natureza no mundo ocidental:

XI - [...] Apesar disso, a confusão continua a grassar, e pouco depois, Josef Dietzgen anuncia: “O trabalho é o nome do redentor dos tempos novos. Na melhoria do trabalho [...], é nisso que consiste a riqueza que agora será capaz de tornar realidade o que até agora nenhum redentor foi capaz de fazer”. Essa concepção do trabalho própria da vulgata marxista não se preocupa muito em responder à questão de saber como é que o seu produto pode reverter a favor dos trabalhadores enquanto eles não forem detentores do produto desse trabalho. É uma concepção que apenas leva em conta os progressos na dominação da natureza, mas não os retrocessos da sociedade. Revela já traços tecnocráticos que mais tarde iremos encontrar no fascismo. Deles faz parte uma ideia de natureza que se distingue de forma ominosa das utopias socialistas do período do *Vormärz*. O trabalho, tal como agora entendido, tem como finalidade a exploração da natureza, que é composta, com ingênua complacência, à exploração do proletariado. Comparadas essas posições positivistas, as fantasmagorias de um Fourier, que tanto deram ocasião a chacotas, revelam-se surpreendentemente aceitáveis. [...] Tudo isso ilustra uma ideia de trabalho que, longe de explorar a natureza, seria capaz de libertar dela as forças criativas que dormem em latência no seu seio. A ideia corrompida do trabalho tem como complemento a natureza cuja exploração, como dizia Dietzgen, “é grátis” (BENJAMIN, 2016, p. 15-16).

A partir da dosagem e do preparo dos papelinhos cheirosos, com todo aquele conhecimento afroindígena sobre plantas e bichos, de comer, de curar, de seduzir, de transformar em perfumes, entre outros usos, Ciana talvez seja capaz de despertar essas *forças criativas que dormem em latência* na natureza, por meio do trabalho inserido num universo em que, de acordo com que lembra Polanyi, ainda há espaço para formas diferenciadas de trato com a natureza e de “*relações não contratuais de parentesco, de vizinhança, de profissão e de credo*” (POLANYI, 2012a, p. 181).

O mesmo se dá com a sua filha Magá no preparo da tartaruga, do tacacá, este último uma combinação de espécies domesticadas ao longo de séculos, como a da mandioca, derivada, a partir da ciência e da criatividade indígenas, em tucupi, em goma, em farinhas.

Chambouleyron et al. (2010), em texto já citado no segundo capítulo, lembra como, junto com as técnicas e tecnologias de construção de embarcações, de navegação, de guerras, as práticas alimentares foram permutas realizadas pelos envolvidos nas expedições (tropas de guerra e resgate de índios) aos “*sertões amazônicos*” no século XVIII. Nesse contexto de ameaça de fome e de limitações materiais em viagens de longa duração, o consumo de tartarugas e jabutis teria sido parte do aprendizado incorporado e valorizado pelos lusitanos a partir dessas interações, estabelecidas de diversas formas, com diversas etnias indígenas:

O padre Vieira, nesse sentido, não só considerava as tartarugas uma “delícia”, como também descreveu o processo de captura do animal – a viração – que consistia, segundo o jesuíta, em fazer “emboscada” às tartarugas que haviam desovado ao longo das areias às margens do rio Tocantins, nos últimos meses do ano, esperando o momento oportuno de elas deixarem a areia para irem ao encontro do rio, ocasião esta em que literalmente elas eram viradas pelos índios, que estavam de tocaia, deixando-as, assim, imobilizadas e indefesas, prontas para serem capturadas. As tartarugas eram um dos principais alimentos usados para fazer matalotagem para as expedições, além da indispensável farinha de mandioca. Isso não significa, no entanto, que fossem consumidas apenas nessas ocasiões, muito pelo contrário, de acordo com o jesuíta “os portugueses as mandam buscar aqui, e as têm por comer muito regalado”. O mesmo se estendia aos jabotis, os quais são “sustento muito geral em todas estas partes” e foram, segundo o padre Vieira, “os que nesta jornada nos mataram muitas vezes a fome” (CHAMBOULEYRON, 2010, p. 28-29).

Conforme demonstrado no quadro 3, a biodiversidade se faz presente na obra como um todo, seja no cotidiano das casas familiares ou nos trajetos de Virgílio e do trio de afilhados dos Alcântara (Libânia, Alfredo, Antônio) pelo Ver-o-Peso ou pelas ruas da cidade, tanto na apreciação e interação dos mesmos com as paisagens quanto nas diversas formas de indicação de usos por vários personagens. Ela [a biodiversidade] pode ser reconhecida na obra também sob as formas de frutos, bichos, plantas *in natura* e transformadas em chás, remédios, porções e comidas.

No mesmo quadro, apresentado mais adiante, listamos em uma espécie de inventário os artigos associados à biodiversidade mencionados no decorrer do livro, para dar uma ideia de como a relação com a natureza se faz viva e presente na narrativa.

Quadro 3 - Inventário da biodiversidade descrita na obra

FRUTOS	PESCADOS	PLANTAS, ERVAS, SEMENTES, ÓLEOS, DERIVADOS DE ANIMAIS			COMIDAS
		FAUNA			
Açaí; Biribás; Ananás; Abriós; Pupunha; Tucumã; Maracujá; Genipapo; Cupuaçu; Bacuri; Taperebá; Cacau; Sapotilha; Goiaba; Manga; Abacate; Araçá; Graviola; Manga; Melancia; Piquiá	Tainha; Gorijuba; Pratiqueiras; Pirapema; Pirarucu; Dourada; Pescada; Pacu; Mandubé; Tucunaré	Azeite de andiroba, cumaru e ervas; Chicória; Alfavaca; Ninhos de gavião-coré contra mau olhado; Pau de Angélica; Macaca poranga; Pau Rosa; Pau de Angola; Patchuli; Tajazeiro; Olho de boto; Dentes de boto; Língua de Pirarucu; Casca de acapurana para cicatriz ferida; Resina de sapo cunuaru; Mangerona; Casca açucena; Japana;	Jacurututu; Andorinhas; Iraúnas; Rolinhas; Gaviões; Papagaio; Caranguejo; Centopéias; Lacraias; Janaí; Peixe boi; Jacaré; Onça; Japim; Quatipuru; Peixe espada; Cobras; Cascavel; Jurutaí;	Pirapema no caldo, no pirão, no molho; Pescada desfiada no arroz e no coco; Tucunaré assado; Acari de brasa no tucupi; Dourada frita com farinha d’ água; Pirão de farinha seca; Cozidão cearense; Carnes em vinho de tucumã fervendo (canhapira); Pescadas de escabeche; Pacu no espeto; Mandubé sabrecado; Pato brabo no arroz; Marrecos de grelha; Guisadinho de muçã; Peixe cozido; Ventrecha de pirarucu; Cabeça da	

	Pau cravo; Priprioca; Pracuúba cheirosa; Amor crescido; Sensitiva, solidônia, vassourinha, pega-pinto; Marapauma; Carajuru; Membro do quati ralado; Feitiço de tapioca da raiz do tajá misturado com ovo de aranha; Pena do Jurutaí; Miriti; Sapopema; Sumaumeira; Maraximbé; Jamaracaru; Couro de bichos	Macaco de cheiro; Muçua; Tracajá; Jabuti; Rouxinol	pescada; Açaí amassado; Aluá; Vinho de Tucumã; Mingaus; Caribé como remédio; Chocolate; Bucho; Murucis do campo com açúcar; Beijus; Vinho de taperebá; Tacacá; Casquinho de Muçua; Caranguejo; Tartaruga (sarapatel, picadinho do peito, guisado de lombo, farofa no casco, mixira, paxicá); Maniçoba; Gengibirra; Canjica; Pamonha; Rapadura; Piquiá cozido; Farinhas; Doce de gergelim
--	--	--	--

Fonte: Elaboração própria

O Ver-o-Peso, no decorrer dos capítulos, é apresentado como um importante espaço de circulação e de oferta desses artigos e de outros, como os artefatos de cerâmica, a exemplo das bilhas de barro, dividindo a área com botequins e lojas de fitas, rendas, roupas e tecidos, entre outras.

É também o local onde atracam embarcações vindas das regiões do “Guamá, Ilhas, Salgado, Marajó, Tocantins, Contra-Costa” e frequentam, cotidianamente, as gentes das mais diversas origens (BGP, 2004, p. 79).

No entanto, essas embarcações se espalham por outros espaços, como o Porto do Sal, no bairro da Cidade Velha, onde cenas corriqueiras conformam toda uma forma de sociabilidade própria, que envolve desde as trocas comerciais de produtos diversos ao fato de que os barcos atracados nos portos aparentam mesmo servir de habitação, como uma extensão flutuante da cidade.

O piloto levou-o [Lício] para dentro do toldo, acendeu o candeeiro, mandou fazer café. Havia um cheiro forte de fumo na camarinha e peixe seco na popa. Um caboclinho, tragando o seu cigarro, assobiando a capricho, principiou a partir lenha com uma machadinha. Atiçou um fogo no fogão feito de lata de querosene, gritou um apelido para a canoa vizinha, puxou água da maré. Seu Lício se pôs primeiro a escutar o que seu Januário, mīgando tabaco, lhe dizia lá do Guamá. Escutava, olhando para o registro da Virgem de Nazaré colado na parede da camarinha, uma cápsula de quinino, duas caixas de sapatos. Nisto, cortando o assunto, o seu Januário mostrou seu aborrecimento com aquelas caixas de sapatos, tinha que trocá-las. Era o castigo das encomendas. Nunca davam as medidas certas, os números exatos. O caboclinho, assobiando, enfiou na boca da camarinha os dois canecos de café (BGP, 2004, p. 402).

Ainda hoje, a experiência empírica mostra que essa porção portuária da Cidade Velha, localizada desde a Feira do Açaí, no Ver-o-Peso, até o porto de Santa Efigênia, situado após o Beco do Carmo e o Porto do Sal, já na fronteira com o bairro do Jurunas, é ocupada por diversas oficinas de construção e manutenção de barcos, de produção artesanal de máquinas de açaí e habitações de moradores que migraram de regiões associadas a uma economia [ribeirinha] florestal não-madeireira, como Abaetetuba e Igarapé-Miri.

Por essas áreas transitam diariamente, por meio fluvial, pessoas e são transportadas mercadorias dos mais diversos tipos e municípios, que abastecem a capital e dela levam produtos de interesse comercial. Elas, ainda hoje e a despeito das mudanças provocadas pela pressão imobiliária e projetos de intervenção urbana, como o Mangal das Garças e, mais recentemente, o Portal da Amazônia possuem interligações com as periferias mais antigas da cidade, tratadas no romance como “Covões”. Bolle (2013) detalha o que seriam essas áreas:

O cenário de fundo deste esboço de história topográfica de Belém, baseado no romance de Dalcídio Jurandir e centrado em três moradias (uma de classe média, uma de classe alta e uma de operários), é o território situado na periferia desses três bairros: as “baixas” ou baixadas e os “Covões” – especialmente o Guamá –, evocados ao longo da narrativa e caracterizados como um território de alta relevância política. As baixas ou baixadas são aquelas partes do território urbano, principalmente em torno do igarapé Tucunduba no sudeste e do igarapé do Una no norte, que sofrem as enchentes causadas pelos rios, pela maré e pelas chuvas. Algumas partes, no início dos anos 1920, quando Belém contava com menos de um quinto de sua população atual, não eram habitadas, mas cobertas de vegetação ou usadas como pastos; era uma zona de transição entre a cidade e a selva. As partes habitadas das baixadas eram chamadas de Covões. A população vivia ali em barracas, à margem das atividades econômicas, políticas e culturais da cidade. Na medida em que os problemas dessa população se aguçaram, sobretudo doenças e fome, uma parte desses excluídos recorreu à violência, a roubos e saques – especialmente no Guamá – o que repercutia então nos jornais e nos comentários dos habitantes da cidade que se sentiram ameaçados e lembraram a revolta da Cabanagem (BOLLE, 2008, p. 133).

Junto com os temidos e rejeitados Covões, essas áreas parecem manter fortes traços ribeirinhos, a exemplo do que é descrito por Trindade:

A face ribeirinha de fato não desapareceu da dinâmica urbana, mesmo se considerando o peso exercido pelas novas formas de circulação que conferiram um novo padrão de organização intraurbana. Em pesquisa por nós realizada sobre a cidade de Belém já constatávamos essa assertiva, ao identificarmos a zona sul da cidade, em contato com o rio Guamá, como a mais representativa da face ribeirinha. A presença de feiras, portos e trapiches, marcados [...] pela circulação de canoas e barcos de pequeno porte que aí ancoram, numa dinâmica demarcada pelo comércio de produtos da floresta e da produção econômica ribeirinha, traz igualmente uma forte expressão cultural. Por outro lado, a negação desse tipo de cidade, em

decorrência da modernização da vida urbana, parece conduzir não apenas a um sistema de objetos, como também a um sistema de ações que se colocam como antônimos dos atributos até aqui elencados, sejam em termos de forma, sejam em termos de conteúdos. Assim, na maioria das vezes, o discurso que propaga a cidade ribeirinha se refere principalmente a atributos de cidades localizadas à beira-rio, e não necessariamente aos elementos que identificam a interação cidade-rio, do ponto de vista da economia, do lúdico, da circulação e da dimensão simbólico-cultural (TRINDADE JÚNIOR, 2008).

Mesmo sem o devido aprofundamento, cujas reflexões possuem alto potencial de desdobramento em futuros trabalhos, buscamos demarcar aqui como atores e produtos associados à economia ribeirinha descrita por Francisco de Assis Costa compõem o romance e circulam na cidade.

Retornamos, então, às discussões que demarcam diferenças sobre os tipos de trabalho em Belém do Grão-Pará.

Como contraponto ao emprego de funcionário público desempenhado por Virgílio, cujo contexto de pressões familiares para a ascensão econômica e os sentimentos ambíguos em relação à esposa o levam a aderir a um esquema mal-sucedido de contrabando e a uma consequente demissão, as artesanias associadas aos trabalhos de costura, marcenaria, mecânica, também presentes na casa da Rui Barbosa, dizem da condição não-alienada e, em certa medida, autônoma da família, assim como de seus laços comunitários tangenciados também por esses ofícios.

Talvez possamos interpretar, com base em Marx (1983), a artesanaria como uma condição diferenciada do processo de trabalho característico do modo de produção capitalista. O que isso significa e de que modo pensar a gestão do processo de trabalho como um momento decisivo a esse modo de produção, tanto historicamente quanto estruturalmente, pode nos ajudar a entender a família de mãe Ciana? Seguiremos, por meio de outra digressão, novamente rumo à teoria marxiana, a fim de articular uma interpretação entre o trabalho artesanal [não-alienado] e a capacidade de organização comunitária e a luta política [e por que não poética, contrária à sociedade capitalista].

Grosso modo, é por meio da gestão do trabalho que o capitalista extrai a mais-valia, cuja essência está na diminuição do conteúdo de trabalho social contido nas mercadorias, a fim de se produzir um tempo de trabalho excedente, que lhe permitirá uma maior probabilidade de realizar a expectativa ou possibilidade de lucro (MARX, 1989)⁵⁹.

59 Essa síntese foi organizada com base na leitura dos seguintes textos, de O Capital (1983, 1989): Livro I, Capítulos IV, V, X, XII, e Livro III, Capítulos I, II, III e VIII, IX e X.

Na Europa pré-capitalista, na medida em que os agentes mercantis buscavam transformar as suas fortunas, até então representadas por metais e pedras preciosas, em uma forma mais “segura” de riqueza, eles passaram a adquirir propriedades imobiliárias, fabris e os meios de produção existentes, transformando em patrimônio a base produtiva das sociedades locais.

Dessa forma, a terra é transformada em mercadoria e, conseqüentemente, o sistema e os modos de produção até então existentes sofrem profundas mudanças, pois uma grande leva de trabalhadores deixa de dispor de seus meios de trabalho, deslocando-se para as cidades e formando um contingente de mão-de-obra, cuja força de trabalho é o que dará vida às mercadorias a serem produzidas.

A conseqüência desse violento processo de acumulação primitiva de capital, fundamental para a instalação das bases da sociedade industrial, é a dominação da base produtiva por uma razão mercantil, que passa então a ser norteadada pelo lucro. No entanto, ainda que os capitalistas passem a dispor dos meios de produção, eles foram incapazes de dominar imediatamente os processos produtivos, que correspondem ao tempo de trabalho e aos procedimentos técnicos, ambos sob o controle do artesão (representado pelas figuras do “fiandeiro” e do “ourives”, por exemplo⁶⁰). Isso implicava na diminuição da margem de produção de mais-valia previamente objetivada.

O capitalista passa então a empreender tentativas de controle do tempo de trabalho do artesão, ainda detentor da técnica produtiva, o que não permite ao primeiro o domínio do processo de produção. Posteriormente, a padronização do trabalho garantirá o seu intento, na medida em que retirará do artesão a exclusividade da produção e permitirá a abstração do trabalho, movimento que torna possível que a capacidade de trabalhar seja exercida por qualquer agente, mesmo os que não possuem habilidades específicas.

Uma nova racionalidade técnica começa então a germinar da necessidade capitalista de controlar o tempo de trabalho e, adiante, culminará na divisão social do trabalho, cuja função maior é de consolidar o domínio do capitalista sobre os processos de produção de mercadorias. Ao mesmo tempo, a dominação da força de trabalho, também convertida em mercadoria, decorre da criação do trabalho assalariado, fator que garantirá a contínua produção dessa nova forma de mercadoria, que representa valor de uso ao capitalista e, ao trabalhador, valor de troca.

Estruturalmente, o capitalista buscará extrair da jornada de trabalho, prevista pela forma de trabalho assalariado, as suas possibilidades de lucro, a partir do aumento da produtividade desse trabalho – buscará, portanto, minimizar o trabalho necessário para a produção da

60 Livro I, parte terceira, capítulo V, p. 222.

mercadoria, voltado a suprir os custos com o próprio trabalhador, e maximizar o trabalho excedente, que representa tempo de trabalho ao capitalista.

No que tange às jornadas de trabalho, o trabalho poderá ser gerido então por duas vias. A partir da produção de mais-valia absoluta, dada pela extensão da jornada de trabalho a um tempo superior à produção do equivalente de valor da força de trabalho, o trabalho necessário. Tal forma apresenta como restrição a capacidade física dos trabalhadores, cujos limites não podem ser transpostos, o que no decorrer da história gera pressões sociais e mecanismos institucionais de regulação da jornada de trabalho.

A segunda possibilidade de gestão do tempo do trabalho se dá pela criação de mais-valia relativa, representada pela intensificação e o conseqüente aumento da produtividade, a partir de novos métodos que permitirão criar o valor equivalente ao excedente de horas trabalhadas no caso anterior.

Em resumo, pode-se afirmar que, no universo da produção capitalista de mercadorias, na medida em que o patrão almeja o lucro, seus esforços tenderão a se voltar ao aumento da produtividade do trabalho, a fim de diminuir ao máximo o capital variável [representado pela “mercadoria” força de trabalho, frente ao capital constante e, portanto incapaz de variar, dado pelos meios de produção, relacionado ao processo produtivo], por meio da gestão do mesmo, o que culminará não só no aumento da quantidade, barateamento das mercadorias e aumento da mais-valia a elas relacionada, mas também na reposição do capital adiantado.

Sendo assim, podemos depreender que, em um contexto de progressiva tentativa de padronização e subordinação do trabalhador aos interesses capitalistas, o artesão, por sua autonomia nas formas de conhecimento, existência e trabalho, representará uma figura não apenas estranha e indesejável ao “sistema” mas também marginal e com potencial altamente transgressor deste.

Essa incompatibilidade é semelhante ao que Octavio Paz (2017) ressaltou na relação entre a poesia, a atividade poética e a sociedade que tenta lhe usurpar as potências transformadoras e criativas, por sua inadequação e mesmo contrariedade ao controle e tentativas de padronização:

Em nossa época, a poesia não pode conviver com o que a sociedade capitalista chama de seus ideais: a vida e o martírio – de Shelley, de Rimbaud, de Baudelaire, de Bécquer – são uma prova patética do que digo. Se até o final do século passado um Mallarmé não pôde criar sua poesia fora da sociedade, atualmente toda atividade poética, se é verdadeira, terá que ir contra essa sociedade (PAZ, 2017, p. 26).

Longe de romantizar o trabalho artesanal, o que queremos aqui é ressaltar a sua potencial relação com a natureza e de subversão de uma ordem pautada pela produção de alienação [em relação a teias comunitárias e ao tempo] e sofrimento.

Nesse mesmo sentido, ao analisar a transformação do trabalho humano em mercadoria fictícia, a partir da criação de um mercado específico, que será parte do sistema de mercados característico da nova economia capitalista, Polanyi trata dos desarranjos sócio-culturais necessários à formação de uma “*organização atomista e individualista*”, o que, talvez Dalcídio Jurandir interprete em Belém do Grão-Pará como “desagregação social”:

Separar o trabalho das outras atividades da vida e sujeitá-lo às leis do mercado foi o mesmo que aniquilar todas as formas orgânicas da existência e substituí-la por um tipo diferente de organização, uma organização atomista e individualista. Tal esquema de destruição foi ainda mais eficiente com a aplicação do princípio da liberdade de contrato. Na prática, significava que as organizações não contratuais de parentesco, de vizinhança, de profissão e de credo teriam que ser liquidadas, pois elas exigiam a alienação do indivíduo e restringia, portanto, sua liberdade. Representar esse princípio como o da não interferência, como os liberais econômicos se propunham a fazer, era expressar simplesmente um preconceito arraigado em favor de uma espécie definida de interferência, i.e., que iria destruir as relações não contratuais entre indivíduos e impedir sua reformulação espontânea” (POLANYI, 2012a, p. 181).

Nesse sentido, Bolle (2012b) compara as concepções de história de Walter Benjamin e Dalcídio Jurandir pelos respectivos signos da “dissolução” e da “desagregação”. Diz o autor:

Enquanto o autor das Passagens fala em ‘dissolução’ das formas míticas na ‘consciência iluminada’, o romancista da Amazônia, como vimos, desconstrói diversos discursos míticos sobre Belém através de montagens contrastivas. Com uma palavra-chave usada por ele e que resume o seu projeto literário e político, podemos chamar esse recurso estilístico de “desagregação” (BOLLE, 2012b, p. 315).

Frente ao universo capitalista, portanto, a forma artesanal do trabalho parece assegurar à família de trabalhadores do Reduto sensibilidades e inteligências diferenciadas, bem como sentidos de autonomia, resistências e capacidade de criação transformadora da natureza.

Ainda que, da mesma forma que Libânia, mãe Ciana caminhe descalça pela cidade, o que talvez nos conte de forma literária das condições a que esses atores são institucionalmente submetidos desde os tempos coloniais, ela e sua família estão inseridas em um universo cujas relações continuam mediadas por sentidos coletivos de reconhecimento, por interdependências comunitárias e solidariedades orgânicas entre as classes subalternizadas. E mesmo que isso, eventualmente, também implique em tensões, conflitos e disputas, Dalcídio

Jurandir parece, por meio de Alfredo, tecer com simpatia a narrativa sobre essas interações. Explicamos a seguir.

Além das formas de tratamento na casa do Reduto [são os irmãos que realizam a festa de aniversário de Isaura e doam o barril de chope à comemoração de Emília, por exemplo], os fortes vínculos sociais [“de parentesco, de vizinhança, de profissão e de credo”] se fazem presentes no trânsito de Ciana à casa da filha Gualdina, por onde passam as movimentações associadas à Revolta do Guamá.

A figura de Lício, o encadernador, também aparece com uma função articuladora entre a casa de Ciana e os “bandoleiros”. Sua atuação política e consciência de classe parecem associadas tanto a certa formação nas letras e nas “ideias” [socialistas] quanto à compreensão do que significa nascer em uma família cuja avó seria ainda formalmente escravizada.

Mocinho ainda, viu a Abolição, deu na rua os seus vivas. A avó, Zeferina (liberta em 1884), era uma das vinte escravas que receberam sua carta de alforria por motivo da inauguração da Estrada de Ferro de Bragança. Lício recitava o “Navio Negreiro”, foi adepto da República, namorou a maçonaria, até que conheceu uns portugueses e espanhóis que lhe ensinaram as idéias. O pai, mulato, foi vidraceiro, caldeireiro, morreu numa explosão. A mãe, branca apenas de cor, negra na condição social, finou-se numa tábua de engomar, esvaindo-se. Seu Lício não esquecia dela o derradeiro olhar fixando-se no portal da janelita do quarto e aquele sossego enfim pelo rosto, à luz das velas, enquanto ele enxotava as moscas e ouvia a vizinha ao lado costurar a mortalha (BGP, 2004, p. 396).

A partir da narração sobre o motim do Guamá, a relação do trabalhador com a terra e a reivindicação por direitos territoriais também se fazem presentes por meio, principalmente, do personagem Jerônimo Paxiúba e seus parceiros de “bando”.

— Mas, então, vamos, e a novidade? Isaura respondeu, subitamente mudada, sorrindo. E segredou que tinha falado com o noivo da Etelvina. Contou: o rapaz havia sido cercado e separado do seu grupo do Guamá. Rompe o cerco, foge num pau de bubuia, esconde-se numa loca de bicho, apanha um barco, depois, num batelão carregado de tijolos, salta na ilha das Onças, desembarca de um bote de frutas no Porto do Sal, corre a um amigo que o leva para um alfaiate e este para seu Lício que o agasalha na barraca da Gualdina. — Mas, diabo, mas que tem a Gualdina com tudo isso? Em que vocês andam metidas? E se o Julião segura o bicho? Agora, diante de um risco de certeza, e do qual parecia fugir, d. Inácia fazia saltar uns olhos de susto e precaução. Isaura, voz baixa mas excitada, continuava: — O vestido da freguesa e a cesta de flores? Foi um pulo que dei na casa de Gualdina. Mãe Ciana me avisou, pois foi ela que ajustou com seu Lício o agasalho do rapaz. Mãe Ciana está bendizendo os bandoleiros. Deu motivo para que o seu apaixonado viesse lhe procurar. E quanto ao noivado de Etelvina... A família dela não quer por coisa alguma. Diferenças de posição. Ela “de boa família”. Ele, que tinha umas roças, perdeu foi tudo. Lhe deu um desespero, meteu-se no bando... Temos que avisar a Etelvina. Contou mais: que os irmãos estiveram na Gualdina também numa

conversa comprida. Um poeta, cabelo branqueando, recitou a respeito de pobreza e de riqueza (BGP, 2004, p. 240).

De acordo com o que veremos se repetir na história de assédio à Amazônia por grandes projetos de desenvolvimento a partir de meados do século XX, principalmente, o desterro que leva os trabalhadores à condição de anonimato nas cidades é condição prévia à instalação dos empreendimentos capitalistas, de acordo com o movimento de acumulação primitiva do capital tratado por Marx.

Polanyi (2012a) também aborda a formação de um mercado de terras como condição prévia à organização capitalista e à formação do sistema de mercados autorreguláveis no mundo ocidental, principalmente entre os séculos XVIII e XX:

Tradicionalmente, a terra e o trabalho não são separados: o trabalho é parte da vida, a terra continua sendo parte da natureza, a vida e a natureza formam um todo articulado. A terra se liga, assim, às organizações de parentesco, vizinhança, profissão e credo - como a tribo e o templo, a aldeia, a guilda e a igreja. Por outro lado, um Grande Mercado é uma combinação de vida econômica que inclui mercados para os fatores de produção. Uma vez que esses fatores não se distingam dos elementos das instituições humanas, homem e natureza, pode-se ver claramente que a economia de mercado envolve uma sociedade cujas instituições estão subordinadas às exigências do mecanismo de mercado. O pressuposto é tão utópico em relação à terra quanto em relação ao trabalho. A função econômica é apenas uma entre as muitas funções vitais da terra. Esta dá estabilidade à vida do homem, é o local da sua habitação, é a condição da sua segurança física, são as paisagens e as estações do ano. Imaginar a vida do homem sem a terra é o mesmo que imaginá-lo nascendo sem mãos e pés. E, no entanto, separar a terra do homem e organizar a sociedade de forma tal a satisfazer as exigências de um mercado imobiliário foi parte vital do conceito utópico de uma economia de mercado (POLANYI, 2012a, p. 199).

Em Belém do Grão-Pará, a luta política [seria uma cabanagenzinha?, indaga Inácia em certo momento] dos bandoleiros do Guamá, em sua maioria “*indivíduos esqueléticos, esfaimados e maltrapilhos*”, que em “*novos bandos engrossavam, atacando o comércio, atrás do que comer e vestir*”, será, portanto, entremeada com os percursos da família de Ciana no livro e indissociável das relações com o trabalho, a terra/natureza e as suas formas de sociabilidade (BGP, 2004, p. 282).

Como, no contexto da obra, as pressões sobre as terras amazônicas são arrefecidas pela redução das exportações da borracha no mercado internacional, as motivações dos saques e do movimento de revolta envolviam questões de ordem prática, associadas ao endividamento característico do padrão de aviamento, a exemplo da pretensão de Jerônimo de “*queimar os livros das casas comerciais*” no trecho: “... *E se falava que Jerônimo de tal queria queimar os*

livros das casas comerciais para acabar com as dívidas dos lavradores” (JURANDIR, 2004, p.283).

A agência feminina ativa na luta por terra e direitos também é inscrita na obra com menções à figura de Colomba Maria Sodré:

— Então uma “insufladora do bando” se chama Colomba Maria Sodré? Uma mulher? As mulheres? Elas no meio? Tinha perdido um filho que enterrou nas matas do Matupiriteua. Contava não ser presa por ter confiança numa oração às avessas e numa medalha de bronze com a efígie de Santo Antônio de um lado e a de Nossa Senhora do outro, tudo dentro de uma bolsa atada num fio que trazia ao pescoço. Colomba Maria Sodré (BGP, 2004, p. 283).

— [...] Pelo que vejo ainda não sabes que o Antônio fugiu do vizinho.
 — Que Antônio? Mas fugiu?
 — Você sabe que ele tem parentes entre os bandoleiros do Guamá?
 — Que bandoleiros?
 — Mas, tu, ó Virgílio, o teu jornal é só o do Ceará?
 — Mas aquilo, no Guamá, não é uma desordem, não?
 — É, Alcântara, e com mulher no meio. A Colomba reparte as comidas, as roupas, os remédios que vão tomando do comércio. É povo, rapaz, eu te conto... (BGP, 2004, p. 290).

A trama associada ao movimento do Guamá encerra com a fuga de Etelvina, filha da vizinha laurista dos Alcântara, com o noivo Jerônimo Paxiúba, abrigado na casa de Gualdina, filha de Ciana.

Em certo momento, Alfredo, já descalço como Ciana e partilhando da percepção de classe e de história da avó por afinidade, ao fazer um trabalho de carreto, mostra-se solidário com o levante, doando não apenas a remuneração do serviço [uma moeda de dois mil réis] à causa mas também torcendo, como ela, pela sua expansão junto a outros desterrados e deserdados de outras regiões além do Guamá, incluindo os do Marajó, o que demonstra, mais uma vez, a orientação política de base socialista e a perspectiva revolucionária do autor em relação a essa sociedade.

Tal qual a casa que desaba ao fim do romance, as imagens oníricas da cidade de Emilinha, ressaltadas por Bolle (2012), parecem, no movimento dialético entre conhecimento histórico e expectativas por um novo futuro, arrematadas no presente narrativo pelos desejos de libertação dos grupos [subalternizados] com os quais Alfredo se identifica.

Por um momento, quis largar a bagagem no meio da rua e foi um segundo só. Pois o dono nem perguntou onde ele morava, foi só olhar, logo crer na sua decência e então? Aquilo de deixar a bagagem do homem na rua era a fadiga, o doer a mão, o desejo de sumir da Estrada de Nazaré, meter-se na casa da tia Gualdina, onde coisas se

passavam. Logo se lembrou que Capanema, ameaçada pelos roceiros de Guamá, era servida pelos trens. Por que então, segundo o agouro da madrinha-mãe, não viriam pelo trem os bandoleiros? Os trens cheios, tomando São Brás, derramando-se pela Independência, cobrindo São Jerônimo e Nazaré, avançando sobre o Largo da Pólvora e o Palácio, com os canoieiros desembarcando do Ver-o-Peso e do Porto do Sal... Sim, em meio deles, devia estar o avô de Andreza, tão perseguido que foi pelos Menezes, e a própria Andreza. Os jornais não falavam de mulheres também no bando? (BGP, 2004, p. 325)

— Pensa que os escravos já acabaram? Eu venho da escravidão. Eu, tua avó, tua mãe, tu também. Tu tens no sangue. Nossos parentes penaram nos engenhos. Só nos engenhos? Hum! Deus queira que eles ganhem, tomem as enxadas. Entrem aqui, ora esta, não é de mim que vão tirar (BGP, 2004, p. 27).

Conforme temos apresentado, na relação entre o texto de Jurandir com as proposições de Benjamin em “Sobre o conceito de história”, nem a história pode ser interpretada a partir de um contínuo de tempo nem se pode aderir às violências e armadilhas contidas na ideia de “progresso”.

Para ambos os autores, talvez, as forças de renovação política e do “*ideal dos descendentes livres*” passem também por se entender o universo desses povos subalternizados e o potencial que ele carrega, a partir de suas relações de trabalho não-alienadas, suas formas de sociabilidade e existências coletivas, de carregar o desejo de emancipação e desempenhar na história o lugar da “*classe vingadora que levará às últimas consequências a obra de libertação em nome de gerações de vencidos*” (BENJAMIN, 2016, p. 16).

Por último, queremos mencionar como algumas das questões tratadas em capítulos anteriores se encontram na dimensão do trabalho.

A primeira diz respeito à depreciação simbólica e discursiva das artesanias e dos trabalhos manuais e doméstico, assim como do próprio extrativismo florestal não-madeireiro, na medida em que os mesmos são associados aos povos indígenas e afrodescendentes, por exemplo, conforme argumentamos no segundo capítulo deste trabalho. O processo de subalternização de humanidades e cidadanias envolve, portanto, a depreciação e a subalternização do trabalho, assim como dos conhecimentos produzidos por essas populações.

Uma demonstração da permanência do trabalho manual nos espaços populares foi registrada pelo Inventário de Referências Culturais realizado pelo Instituto Nacional do Patrimônio Histórico Nacional (Iphan) entre 2008 e 2010, que identificou na área do complexo do Ver-o-Peso, historicamente reconhecida por sua relação com as localidades interligadas tanto pelo rio quanto pelas estradas, mais de 40 ofícios relacionados às atividades do mercado. Seriam eles, entre outros:

OFÍCIO DE ERVEIRA E ERVEIRO; OFÍCIO DE MATEIRO; OFÍCIO DE REGATEIRO; OFÍCIO DE BARRAQUEIRO DE FESTA DE SANTO; OFÍCIO DE FUNILEIRO; OFÍCIO DE REPARADOR DE ELETRODOMÉSTICOS; OFÍCIO DE AMOLADOR DE FACA; OFÍCIO DE PEIXEIRO; OFÍCIO DE BALANCEIRO; OFÍCIO DE CARREGADOR; OFÍCIO DE VENDEDOR DE MIUDEZAS; OFÍCIO DE VENDEDOR DE FRUTAS; OFÍCIO DE VENDEDOR DE POLPA DE FRUTAS; OFÍCIO DE VENDEDOR DE PRODUTOS IMPORTADOS; OFÍCIO DE VENDEDOR DE MARISCOS; OFÍCIO DE VENDEDOR DE ANIMAIS VIVOS; OFÍCIO DE VENDEDOR DE PEIXE SALGADO; OFÍCIO DE VENDEDOR DE MUDA DE PLANTAS; OFÍCIO DE VENDEDOR DE CAMARÃO SALGADO; OFÍCIO DE VENDEDOR DE FARINHA; OFÍCIO DE VENDEDOR DE ROUPAS; OFÍCIO DE VENDEDOR DE FERRAGENS; OFÍCIO DE VENDEDOR DE REDES; OFÍCIO DE VENDEDOR DE CALÇADOS; OFÍCIO DE VENDEDOR(A) DE REFEIÇÃO; OFÍCIO DE VENDEDOR DE HORTIFRÚTIS; OFÍCIO DE VENDEDOR DE TUCUPI; OFÍCIO DE VENDEDOR DE ARTESANATO; OFÍCIO DE VENDEDOR DE MISTURA; OFÍCIO DE VENDEDOR DE DESCARTÁVEIS E ARTIGOS DE MERCEARIA; OFÍCIO DE VENDEDOR DE PIRARUCU, PIRACUÍ E AVIÚ; OFÍCIO DE CAMBISTA E RIFEIRO; OFÍCIO DE VENDEDOR DE MANIVA; OFÍCIO DE PELADOR DE MANIVA; OFÍCIO DE AÇOUGUEIRO; OFÍCIO DE MARCHANTE; OFÍCIO DE LOMBADOR; OFÍCIO DE MAGAREFE; OFÍCIO DE CARREGADOR E ARRUMADOR BARRACAS; OFÍCIO DE MANICURE; OFÍCIO DE VIGIA/SEGURANÇA DE APOIO (IPHAN, 2004).

Em diálogo com Belém do Grão-Pará buscamos, então, argumentar também como esse mundo do trabalho carece de reconhecimento. Isso implica tanto em reivindicar por suas possibilidades criativas e políticas de renovação quanto em compreender como se reproduzem certas hierarquias entre as diferenças [de classe, raça/etnia/gênero] e, por dentro do que foi invisibilizado historicamente, são reproduzidas mais formas de invisibilidades mantenedoras de opressões, violências e exclusão, como em relação às mulheres e crianças.

Além disso, diante da possibilidade de interpretarmos Belém como uma necrópole, torna-se urgente olhar para onde circulam o que aqui chamamos como imagens de vida.

Esses espaços, como o do Ver-o-Peso, cujos documentos permanecem abertos à leitura, foram constituídos por meio do trabalho social e da terra [urbana, inclusive] desses povos sobre os quais a acumulação capitalista se sustenta desde os primórdios de sua atuação na Amazônia.

Admitir isso pressupõe reivindicar direitos plenos e públicos a tudo o que lhes tem sido negados: reconhecimento das histórias e novos tipos de arquivos, construção de arcabouços jurídicos capazes de assegurar reparação e restituição das dívidas históricas acumuladas, acesso à terra e à habitação social em condições adequadas, inclusive no centro da cidade, garantia de condições dignas à reprodução da vida e ao exercício de cidadanias efetivas e plenas.

Nesses tempos em que vastos territórios são criminosamente incendiados na região⁶¹ e de profundos golpes contra os sistemas de cultura e educação, cujas capacidades criativas já tinham na própria burocracia e nas concepções estritamente tecnocráticas das gestões social-democratas uma grave ameaça, garantir direitos pressupõe ainda restituir e estimular as possibilidades de produção simbólica de novos tipos de textos e imagens.

Diante de quadros de produção de pobreza, expropriação e morte, a vida, o trabalho e a linguagem persistem e reivindicam possibilidades de recriação em formas inéditas.

A “*metáfora do limo*”, ressaltada no terceiro capítulo com base em Mbembe, se encontra aqui, tragicamente, com a das cinzas da floresta, produzidas e espalhadas pelo “*vendaval do progresso*”, como na nona tese benjaminiana sobre a história (BENJAMIN, 2016, p. 14).

Ao invés de melancolia, nos resta a possibilidade de extrair a potência política da ação das lágrimas e desses monumentos de barbárie [embutidos em cada árvore carbonizada e cada vida que sucumbe na luta pela terra ou por racismos e violências institucionalizadas], restabelecendo, assim, as humanidades e as oportunidades de convivência com outros seres vivos, possibilidades essas que nos têm sido retiradas e mesmo que nos ensinaram a negar.

“*Existe um mundo só*”, defende Mbembe, ao final da “*Crítica da Razão Negra*”. Dalcídio Jurandir e Alfredo, em Belém do Grão-Pará, como colecionadores de tantos fragmentos de subalternidades e extraordinariedades amazônicas, nos mostram como é preciso aprender a ler o mundo antes de reescrevê-lo. A nomear os anônimos e desenhar-lhes as feições. A reconhecer na cidade e na história também as suas fisionomias.

Dentro desse mundo único, o qual precisamos partilhar, há muitos outros a serem reparados, no passado e no presente. A tessitura dele, vasto como um sonho, permanece como promessa de um despertar e como trabalho a ser feito.

Entre lutas e solidariedades, a família de Ciana nos indica alguns caminhos possíveis, de lutas inclusive, outros estamos [coletivamente] ainda por inventar.

⁶¹ Para saber mais, ver “*O negócio milionário dos incêndios na Amazônia*”. Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/27/politica/1566864699_526443.html>. Último acesso em 04.09.2019.

Considerações finais⁶²

Em 2013, dois anos antes de iniciar o processo de estudo que culmina agora neste texto, um rapaz, Johny Martins Azevedo, foi assassinado com quatro tiros enquanto descansava do almoço no batente do Banco Santander, localizado numa das principais vias da cidade de Belém, a Avenida Nazaré, na mesma quadra da Basílica construída para o culto à santa que dá nome ao bairro.

Negro de pele retinta, Johny devia ter cerca de 30 anos e morava nessa calçada há mais de uma década, desde quando nós dois éramos ainda adolescentes. Ao que parece, o assassinato nunca foi elucidado, nenhum dos dois homens montados na moto usada na ocasião sequer chegou a ser identificado pela polícia, que se apressou apenas em informar aos *sites* de notícias locais que o motivo da “*execução*” seria um provável “*acerto de contas*”, após um suposto conflito uma traficante local de drogas denunciada por ele alguns meses antes.

À nossa maneira, em todo aquele tempo de coexistência, nós nos acostumamos à presença um do outro, ainda que sob uma distância imposta social e simbolicamente. Um dos marcadores dessa diferença estava na forma com que ele me tratava por “tia”, mesmo sendo eu poucos anos mais nova, o que provocava em mim certa relutância e um pedido frequente de que ele me chamasse também pelo primeiro nome.

Nossa relação não era, portanto, livre de tensões. Ele frequentemente me pedia dinheiro para visitar a família no município de Bragança, Nordeste Paraense, chegando a alegar [falsamente] a morte da mãe, por exemplo. Depois eu descobria que ele o usava para sustentar a adicção. Menos dramático seria se fosse para alimentar-se um pouco melhor ou vestir-se, cujas necessidades ele também afirmava. Chegamos a brigar, pois o vício visivelmente lhe fazia mal, deixando-o ora eufórico e aparentemente agressivo ora apático.

Ainda assim, enquanto ele morou na vizinhança, todas as vezes em que eu chegava em casa no avançar da noite, o seu olhar me acompanhava por todo o percurso de entrada no prédio, o que representava para mim um gesto de silencioso cuidado. Quando terminei um curto relacionamento e, algum tempo depois, iniciei outro, ele comentou com uma amiga moradora do mesmo prédio que não aprovava o primeiro mas o “*novo*”, sim.

Como contraparte, pela convivência e observação diárias, no outro lado do portão que separava o prédio [em que eu vivia] da calçada [que ele habitava], era possível notar que o seu

⁶² De forma deliberada, este trabalho buscou construir capítulos interdependentes mas relativamente autônomos. Concebido muito mais como meio do que como fim, a ideia é fazer, por meio de artigos, tanto a síntese do conjunto aqui apresentado, com as relações mais aprofundadas entre os capítulos, quanto discussões particulares sobre a implicação de cada um, a partir de diálogos com diferentes campos de pesquisa.

corpo jovem e negro provocava incômodos entre os moradores de um bairro classe média, na medida em que ele fazia da rua a sua efetiva moradia. Fosse pelo comportamento quase anárquico de dormir em “*horário comercial*” junto à entrada do banco, pelo uso de substâncias psicoativas ou por abordar a vizinhança do entorno em busca de apoio material, pareciam muitos os que poderiam querer-lhe “*longe*” ou “*fora*” dali.

Conto sobre o Johny por ter pensado tantas vezes em sua morte durante a escrita desse trabalho. Com o pesar de reconhecer o quase abismo de diferenças que nos separava, a ponte tensa e ao mesmo tempo afetuosa que nos interligava e o fato de que termos nos acompanhado tacitamente por vários anos não altera o horror de que eu sobrevivi a ele também pela cor da minha pele, pelas oportunidades de estudo e convivência familiar, pela possibilidade de residir em uma habitação segura enquanto ele passava grande parte dos dias e noites na rua, aquela outra margem de condição social estabelecida entre nós.

Enquanto viveu, Johny, um jovem sobretudo cheio de vida, impôs a sua presença corpulenta e espirituosa ao bairro, era mesmo impossível não notá-la. No entanto, a sua morte naquele dia 25 de junho, uma terça-feira ensolarada, numa das principais vias da cidade não provocou indignação coletiva. Um assassinato brutal que não parou nem a rua onde ele morou por tanto tempo nem o bairro nem a cidade que escolheu para viver como mais um anônimo.

O que justifica que um homicídio tão brutal não provoque reações indignadas é uma das perguntas que tenho feito a mim mesma desde então. Talvez eu nunca obtenha resposta a esse questionamento que também não deixa de ser um luto em processo de elaboração.

A sua memória permanece quase todas as vezes em que passo pelos pontos nos quais ele costumava ficar, sendo um desses o mesmo batente em que, atualmente, uma senhora indígena *warao*, de origem venezuela, descalça como Ciana e como Libânia, senta-se com uma criança de colo e pede dinheiro ou simplesmente cumprimenta com um sorriso os que passam.

Em certa medida esse também é um trabalho que carrega o desconforto que é, ao mesmo tempo, um pesar, uma revolta e também um sentimento de culpa pela impotência diante da normalização dos racismos, da morte, da impunidade, da indiferença social diante delas. Nesse pacote de ressentimentos, de imagens que circulam e de tantas fantasmagorias, há também uma necessidade de compreender o que aqui propus como início de uma reflexão sobre Belém, tanto a da ficção quanto a do presente, como necrópole.

Essa tensão necropolítica recalcada por tantos de nós, mas permanente, incluiu presenciar o assassinato de um “*flanelinha*” [vigilante de carros] anônimo em frente à prefeitura de Belém no dia 29 de dezembro de 2018, pouco depois do meio-dia, logo após a saída de um

grupo do qual eu fazia parte após a visita à exposição sobre a vida do escritor português José Saramago, montada em Belém no palácio Lauro Sodré. As circunstâncias foram semelhantes ao assassinato do Johny, quase cinco anos antes: dois homens numa moto atiraram enquanto o corpo tombava ali mesmo, algumas pessoas alertavam [entre o terror e a curiosidade mórbida] as demais sobre os disparos e a dupla partia como se nada mais grave tivesse acontecido.

Ao caminhar pela cidade, tenho a impressão de que os personagens de Dalcídio Jurandir, tão vivos, complexos, incríveis em seus universos e agências, permanecem anônimos entre nós, mas cada vez mais ameaçados com o suporte de tecnologias raciais inerentes aos processos de gestão da vida e da morte - no caso, como bem lembra Mbembe da *“expressão máxima da soberania”* que *“reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer”* (MBEMBE, 2012b, p. 5).

Para que isso seja possível, hierarquias foram e continuam a ser permanentemente produzidas com base em diferenças raciais. Sem isso, o próprio padrão do aviamento, característico da Amazônia entre os séculos XVIII e XX, não teria sido possível.

Muitos desses personagens dalcidianos tiveram e têm como origem os mesmos lugares por onde se circunscrevem historicamente as trajetórias camponesas propostas por Francisco de Assis Costa, sobre as quais falamos no começo deste trabalho.

Em comum, as obras de ambos os autores, cada uma à sua maneira e com linguagens próprias aos seus campos de produção intelectual, nos remetem, como bem lembrou Jeanne Marie Gagnebin ao tratar do pensamento de Walter Benjamin com seus *“cacos da história”* ainda no início dos anos 1980, às possibilidades de se desvelar as inúmeras camadas de sentidos possíveis para novos tipos de documentos históricos e de se *“resgatar do esquecimento aquilo que teria podido fazer de nossa história outra história”* (GAGNEBIN, 2018, p. 60).

Após anos de silêncio e quase apagamento, reclamados durante décadas por intelectuais e estudiosos, a obra de Jurandir se encontra, finalmente, em processo de reedição.

Um importante esforço tem sido feito pela Pará.grafo Editora, estabelecida em Bragança, coincidentemente [ou não] o município de origem de Inácia Alcântara e do Johny. Ao todo, quatro títulos [Chove nos Campos de Cachoeira, Os habitantes, Chão dos Lobos e Três Casas e um Rio] já foram relançados pela editora, por meio de financiamento coletivo, nos últimos anos. Antes disso, alguns chegavam a custar 250 reais nos sebos virtuais.

Para restabelecer a importância da obra a um lugar de reconhecimento merecido, inúmeros esforços foram feitos por diversos intelectuais e acadêmicos, de forma independente ou em associação com organizações públicas e privadas.

O filósofo e crítico literário Benedito Nunes foi um deles, advogando no plano nacional sobre a importância de Dalcídio como um dos grandes romancistas modernos do século XX. Alfredo Bosi o teria descrito como “*o mais complexo e moderno*” dos modernistas. Jorge Amado, João de Jesus Paes Loureiro, Câmara Cascudo, entre os tantos nomes, também se juntariam a eles ainda nos anos 1990, reclamando o apagamento (PRESSLER, 2004, p. 135).

Junto com Ruy Pereira e Soraia Reolon Pereira, Nunes ajudou a organizar o livro “*Dalcídio Jurandir, romancista da Amazônia*”, publicado em 2006 pela Secretaria de Cultura do Estado do Pará. A publicação reuniu testemunhos da vida e da obra do escritor, com passagens comoventes e importantes notas sobre a sua vida e obra.

Entre elas, um artigo assinado por Moacir Werneck de Castro apresenta a relação entre o autor paraense e o antropólogo Charles Wagley, reconhecido, entre outros méritos, pela produção de etnografias juntos aos povos indígenas e camponeses da Amazônia. Pelo conteúdo do que foi apresentado no decorrer dos capítulos desta pesquisa em relação aos apagamentos históricos e a subalternização de certos grupos, o relato de Werneck de Castro merece destaque, por revelar a importância do romancista para a inserção dos “*caboclos*”, tão relevantes em sua obra, finalmente no meio científico:

Cerca de 1944-45, trabalhei com ele num órgão de cooperação brasileiro-americana, o Serviço Especial de Saúde Pública - SESP, onde o antropólogo Charles Wagley, que se tornaria conhecido como o “decano dos brasilianistas”, dirigia a Divisão de Educação Sanitária. Esse americano do Texas foi grande amigo do Dalcídio, que o ajudou a escolher a pequena cidade paraense de Gurupá - onde, aos vinte anos, fora secretário do prefeito -, como tema do livro *Uma comunidade amazônica - Estudo do homem nos trópicos* (Coleção Brasileira da Companhia Editora Nacional, 1957). No prefácio, Wagley agradece a cooperação de Dalcídio, “conhecido romancista, profundo conhecedor da região” (WERNECK DE CASTRO, 2006, p. 201).

Segundo o mesmo artigo, anos mais tarde, ao voltar aos Estados Unidos e já na direção do Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia, Nova York, Wagley seria perseguido pelo Comitê de Atividades Anti-Americanas, dirigida pelo senador MacCarthy, “*por trazer esquerdistas para o SESP*”, sendo salvo pela solidariedade dos colegas acadêmicos (WERNECK DE CASTRO, 2006, p. 201).

Da parte de Wagley, havia, segundo o autor, a crença firme na redução das condições de miséria do povo brasileiro por meio de ações na área da saúde pública. Conscientes dos interesses estratégicos americanos em relação aos recursos naturais brasileiros, incluindo a borracha amazônica, os brasileiros participariam do programa com o objetivo de estimular a

aproximação do Brasil às Nações Unidas, à qual os Estados Unidos se juntavam, envolvendo assim o país na guerra contra o nazifascismo.

Já sabemos que Dalcídio Jurandir era um crítico ferrenho das classes médias e dos grupos econômica e política dominantes na região. A fim de entendermos um pouco mais com e contra quem, política e ideologicamente, ele também escrevia, o mesmo autor narra que, entre os intelectuais brasileiros, tenha sido ele talvez “*o que mais sofreu o impacto do stalinismo e seus dogmas*”. O conflito de caráter íntimo e profundo, reflete o amigo Werneck de Castro, viria, principalmente, do seu “*trabalho como ficcionista, criador de romances*”, tendo sido a tarefa de escrever o romance “*Linha do Parque*”, determinada pelo partido, particularmente dura, por interromper o ciclo de romances amazônicos, intervindo sobre sua inclinação “*memorialista e intimista*” (WERNECK DE CASTRO, 2006, p. 203).

O relato de um conflito em março de 1949, intitulado na época como “*guerra dos escritores*”, também revela o alto preço imposto a Dalcídio por sua militância política e fidelidade partidária.

Na época, a eleição para a diretoria da Associação Brasileira de Escritores (ABDE) colocou, de um lado, os intelectuais de esquerda ligados ao Partido Comunista, e de outro, liberais democratas e conservadores.

À parte as questões que, de fato, provocaram a confusão, como a hipertrofia de filiados pelos grupos concorrentes, a narração do episódio dá a ideia das interações permitidas após a mudança de Dalcídio do Pará ao Rio de Janeiro, após anos de dificuldades extremas, que incluíram a prisão política, em Belém.

A solenidade da nova diretoria foi um confronto inglório, onde as posições políticas e ideológicas degeneraram em ataques pessoais que rompiam antigos laços de amizade. Dalcídio Jurandir entrou em cena feito protagonista, apresentado como vilão. A certa altura ele e Carlos Drummond de Andrade, secretariando os grupos rivais, disputaram à força o livro de atas em que cada qual via o troféu da vitória. Foi um espetáculo inédito aquele oferecido por dois gladiadores de escassa musculatura a forcejarem pela posse de um ridículo cadernão de capa preta. Quem acabou ficando com ele foi Rubem Braga, que o doou mais tarde à Fundação Casa de Rui Barbosa. Como o grupo Arinos exercia uma influência decisiva sobre os jornais, Dalcídio foi massacrado em reportagens e artigos virulentos. Carlos Drummond, dizia-se, fora “covardemente agredido” por ele, o que o poeta logo desmentiu. O comunista Jurandir seria o chefe da baderna, à frente de uma “patuléia de fanáticos enlouquecidos”. Houve também lances caricatos, como o da intervenção de Graciliano Ramos, que, convocado como conciliador, já com uns tragos além da conta, subiu numa cadeira e mandou todo mundo, dos dois lados, ao lugar que se imagina. De tudo ficou a memória impressa numa pasta de recortes que Carlos Drummond colecionou metodicamente e da qual me veio a ceder uma cópia, tendo entregue os originais, também, à Fundação Casa de Rui Barbosa. Isso já em 1981, quando a “guerra dos escritores” já estava meio esquecida. Drummond

me mandou junto um bilhete que deixava transparecer um toque de melancolia: “Tudo é passado, sem sombra de acidez. E resta apenas dizer: ‘Éramos assim em 1949’” - concluía ele, numa paráfrase de Machado de Assis. Já então terminara a Guerra Fria no mundo e os escritores brasileiros voltavam a uma convivência bem educada. Mas, mesmo antes, Dalcídio fizera a sua autocrítica. “Fomos um modelo de como tratar mal aqueles escritores e companheiros de vida literária”, escreveu na *Imprensa Popular* de 9 de outubro de 1956. “Parecíamos tomados de uma fria e monótona fúria sectária...” (WERNECK DE CASTRO, 2006, p. 204).

Aqui, em sua terra natal, vale reafirmar, Dalcídio enfrentara diversas experiências traumáticas, desde a prisão política por dois meses em 1936 e a falta de apoio institucional ao trabalho de jornalista ou escritor às situações de desespero em decorrência de uma pobreza quase extrema e a morte do primeiro filho, Alfredo, em 1937.

Em junho de 2004, a Universidade da Amazônia (Unama) lançou um dossiê sobre Dalcídio Jurandir, por meio da Revista *Asas da Palavra*, organizado por professores da Graduação em Letras, coordenada por Maria Célia Jacob. Nesse conjunto de textos, Pressler (2004), ao tratar da recepção da obra de Jurandir, menciona que, em 1996, a mesma revista teria “*dado um grande passo para a redescoberta da obra e do escritor*” ao defini-lo como “*patrono do II Fórum Paraense de Letras da UNAMA*”. Em 2001, um Ciclo de Conferências e um Colóquio teriam marcado a “*nova recepção da obra e do escritor*”, tratado anteriormente pela crítica literária por supostas tendências “*folclóricas*”, “*regionalistas*” ou de “*romancista social*” (PRESSLER, 2004, p. 1250).

Mais recentemente, em 2010/2011, um novo número da revista *Asas da Palavra* foi publicado sobre Jurandir e sua obra, trazendo 18 artigos sobre a produção de estudos e textos então recentes, com mais estudiosos do que fora mapeado por Pressler no início da década de 2000.

No dia 29 de agosto deste ano, a Imprensa Oficial do Pará lançou o “*Prêmio Literário Dalcídio Jurandir 2019*”. Segundo a agência de notícias estatal, esse será “*o primeiro da linha de editais públicos de publicações que a editora do governo do Estado [...] está lançando a partir da instituição do decreto do governador Helder Barbalho sobre a Política de Edições e Publicações*”⁶³.

Esse brevíssimo apanhado sobre a recepção de Dalcídio e a crescente abordagem do seu trabalho, seja na academia, no cinema, em ambientes institucionais, vem na direção de afirmar a importância da *rememoração*, no sentido *benjaminiano* destacado em vários textos por Gagnebin (2004, 2011, 2018). Espera-se que o seu potencial de trazer ao presente novos

⁶³ Disponível em <<https://agenciapara.com.br/noticia/14663/>>. Última consulta em 05.09.2019.

passados possíveis seja, ao invés do culto celebratório ou da burocratização da memória, acompanhado das inúmeras possibilidades de transformação emancipadora que isso implica.

Sua obra se mantém hoje como energia de vida e força de renovação aonde talvez mais agradasse ao autor: nas ruas. Durante uma passeata em Belém no dia 15 de maio de 2019, na qual milhares de professores, estudantes e trabalhadores locais se articularam a outros de mais de 200 cidades do país, em protesto contra os cortes de recursos na área da educação pública pelo presidente Jair Bolsonaro, entre as tantas imagens que circularam nas mídias sociais me chamou a atenção a que destacava a mão de uma mulher empunhando “Marajó”.

Sendo a educação um tema tão caro para Dalcídio, conforme destacado por Bolle (2012a), a imagem se impõe contra as fantasmagorias das classes dominantes e os fetiches populistas da classe média, retomando talvez a capacidade de “despertar”, por meio da literatura, os tantos sonhos e desejos coletivos de reconhecimento e redenção das opressões históricas que se mantêm adormecidos, mas potentes entre tantos que aqui vivem.

Fotografia 6 - “Marajó” na passeata pela educação em 15.05.2019



Fonte: José Viana, 2019.

Por fim eu quero, mais uma vez destacar pontos de convergência entre as obras aparentemente díspares de Dalcídio Jurandir e Francisco Costa.

Os esforços de ambos, ainda que em tempos e condições de produção diferenciados, questionam os pressupostos da historiografia tradicional. A existência dos universos ribeirinhos aqui abordados nos remete à brevidade do nosso passado colonial, considerando mesmo que a história da vida, das florestas e das civilizações ameríndias na Amazônia [o tempo mítico, segundo Bolle (2012)] são de milhares de anos, conforme apontado por várias correntes de pesquisa, destacadas no segundo capítulo deste trabalho para reforçar a ideia de que a própria forma das florestas “primárias” de “hoje” partiu da interação entre essas sociedades e a natureza.

Três ou quatro séculos representam, conforme a última tese benjaminiana sobre o conceito de história, uma partícula de poeira na história da vida orgânica da Terra (BENJAMIN, 2016, p. 20), mas com um potencial de destruição da vida, humana e não humana, sem precedentes, fazendo com que o “*tempo de libertação*” almejado por Ciana e os seus seja de fato urgente tanto para a sobrevivência quanto para a coexistência entre os seres vivos e não-vivos de um planeta único.

Depois, a partir das obras de ambos os autores, constituídas por meio dos códigos próprios à literatura e às ciências econômicas, respectivamente, depreendemos o quanto pressupostos enviesados, muitos dos quais pautados por racismo científico e outros equívocos, fundamentaram desde os tempos coloniais a formação de ideários e imaginários sobre a região, por meio dos quais se tornou possível negar, excluir ou subalternizar a existência das sociedades cujos personagens são também mobilizados em Belém do Grão-Pará, com suas ricas e complexas capacidades de mudança, adaptação, resiliência e agência política.

Duas implicações resultam, portanto, da nossa interpretação desses trabalhos. Compreendemos que essas obras levam, de um lado, à questão de como as letras, as artes e as ciências, quando comprometidas com princípios éticos, podem ajudar a restituir tanto memória quanto dignidade aos esquecidos e negligenciados pelos poderes oficiais enquanto, de outro, retiram do silêncio esses passados não contados pela maior parte dos que escreveram a historiografia tradicional.

Como desdobramentos dessas revelações, eu destacaria também a possibilidade de pensarmos o capitalismo na Amazônia como uma variedade que envolve processos de formação e institucionalização também peculiares. Esse modo de operar incluiu, conforme discutimos em vários momentos, técnicas e tecnologias biopolíticas para produzir invisibilidades, subalternidades e perpetuar padrões coloniais de acumulação de capital historicamente reeditados.

A produção de ciência interdisciplinar, em diálogo com autores do século XX declaradamente antifascistas, como vários dos que foram aqui trabalhados (Jurandir, Polanyi, Benjamin, Marx), no contexto em que vivemos atualmente nos serve como uma perspectiva ao mesmo tempo de resistência e de transformação política, na medida em que a linguagem e a ideologia tanto do fascismo quanto do colonialismo giram também em torno da afirmação de violências, da produção de silêncios e de exclusão.

Dessa forma, esperamos participar, ainda que de forma reconhecidamente limitada, da tentativa de enxergar um pouco mais essa parte significativa dos “anônimos” da história amazônica. Assim, ao invés de terminar, talvez este trabalho apenas [ou de fato] comece a partir de agora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMOVAY, R. *Paradigmas do Capitalismo Agrário em Questão*. Hucitec/ ANPOCS/ Unicamp, Campinas, 1992.

ASAS DA PALAVRA. Revista de Letras. Belém: Unama, v 13 n. 26, 2010/ 2011. Anual. 248 p.

BACELAR-LIMA, C.G.; MENDONÇA, M.S.; BARBOSA, T.C.T.S. Morfologia floral de uma população de tucumã, *Astrocaryum aculeatum* G. Mey. (Arecaceae) na Amazônia Central. *Acta Amazonica*. vol. 36 (4), p. 407-412, 2006.

BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet; Introd. Jeanne Marie Gagnebin. 3.ed. Editora Brasiliense, 1987.

BRUM, E. *Vidas Barradas de Belo Monte*. Disponível em: <<https://www.uol/noticias/especiais/vidas-barradas-de-belo-monte.htm#em-brasilia-para-reivindicar-o-direito-de-existir?cmpid=copiaecola>>. Último acesso em 03.09.2019.

_____. *O anjo da história*. Org. Trad. João Barrento. - 2. ed.; 1. reimp. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BEZERRA NETO, J. M. Ousados e insubordinados: protesto e fugas de escravos na província do Grão Pará - 1840/1860. *Topoi*, Rio de Janeiro, p. 73-112. mar., 2001.

_____. *Escravidão, abolicionismo, mundialização e processo civilizatório na Amazônia, século XIX*. In: XIX ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA: PODER, VIOLÊNCIA E EXCLUSÃO. ANPUH/SP-USP. São Paulo, set., 2008.

BOLLE, W. *Fisiognomia da metrópole moderna: Representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: Editora da USP, 1994.

_____. Arcaico e o moderno na obra de Walter Benjamin. In: Papers do Naea nº 055. Belém, Janeiro de 1995

_____. Belém, porta de entrada da Amazônia, in: CASTRO, E. (org.). *Cidades na floresta*. São Paulo: Annablume, 2008.

_____. Boca do Amazonas: roman-fleuve e dictio-narium caboclo em Dalcídio Jurandir. *Boletim MPEG - Ciências Humanas*. Belém, v.6, n.2, p. 425-445, maio-ago., 2011.

_____. Uma enciclopedia mágica da Amazônia? O ciclo romanesco de Dalcídio Jurandir. In: LEÃO, A (org.). *Amazônia, literatura e cultura*. Manaus: UEA Edições, 2012.

_____. Paris na Amazônia: um estudo de Belém pelo prisma das Passagens. In: SEDLMAYER, S.; GINZBURG, J. (orgs) *Walter Benjamin: rastro, aura e história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

BORGES, D. “Inchado, feio, preguiçoso e inerte”: A degeneração no pensamento social brasileiro, 1880-1940. *Teoria e Pesquisa*, n. 47, pp. 43-70, jul-dez., 2005.

BORGES, C.; QUEIROZ, S. *Algumas traduções de O bebedor de vinho de palmeira, de Amos Tutuola*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2017.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu* (26), janeiro-junho de 2006: pp.329-376.

CANGIANI, M. A teoria institucional de Karl Polanyi: a sociedade de mercado e sua economia “desenraizada”. In: POLANYI, K. *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Org. Kari Polanyi Levitt; introdução Michele Cangiani; tradução Vera Ribeiro; revisão César Benjamin. - Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

CARDOSO, A.C.D; VENTURA NETO, R.S. A evolução urbana de Belém: trajetória de ambiguidades e conflitos socioambientais. *Cadernos Metrópole.*, São Paulo, v. 15, n. 29, pp. 55-75, jan/jun 2013

CASTRO, F. F. de. *A Cidade Sebastiana: era da borracha, memória e melancolia numa capital da periferia da modernidade*. Belém: edições do autor, 2010.

_____. A identidade denegada. Discutindo as representações e autorrepresentação dos caboclos da Amazônia. *Revista de Antropologia*, v. 56, n. 2, São Paulo: USP, 2013.

CHAMBOULEYRON, R.. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negro para o Estado do Maranhão. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 26, n. 52, p. 79-114, 2006.

CHAMBOULEYRON, R.; BONIFÁCIO, M. da S.; MELO, V. S. de. Pelos sertões estão todas as utilidades: trocas e conflitos no sertão amazônico (século XVIII). *Revista de História* 162, 13-49 - 1º sem., 2010.

CHAMBOULEYRON, R.; BARBOSA, B.C.; BOMBARDI, F.A.; SOUSA, C.R. ‘Formidável contágio’: epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). *História, Ciências, Saúde*. Manguinhos, Rio de Janeiro, v.18, n.4, out.-dez. 2011, p.987-1004

CORRÊA, P.M. *Um olhar sobre Belém do Grão Pará, de Dalcídio Jurandir*. Belém: IAP, 2008.

COSTA, F. de A.. *Economia camponesa nas fronteiras do capitalismo: teoria e prática nos EUA e na Amazônia Brasileira*. Belém: Naea, 2012a.

_____. *Formação Rural Extrativista na Amazônia: Os desafios do desenvolvimento capitalista (1720-1970)*. Belém, NAEA, 2012b.

_____. *Elementos para uma economia política da Amazônia: Historicidade, territorialidade, diversidade, sustentabilidade*. Belém, NAEA, 2012c.

_____. *Economia Camponesa: Eficiência Reprodutiva e Capacidade de Permanência*. Belém: NAEA, 2010.

_____. *Ecologismo e questão agrária na Amazônia*. Belém, NAEA, 2000.

_____. *Formação Agropecuária da Amazônia: os desafios do desenvolvimento sustentável*. Belém, NAEA, 2000.

_____. *A Brief Economic History of the Amazon (1720-1970)*. Cambridge Scholars Publishing, 2018.

CPI DAS MILÍCIAS. **Relatório final**. Comissão Parlamentar de Inquérito para apuração da atuação de grupos de extermínio e milícias no Estado do Pará. Relator Deputado Bordalo - PT. Assembleia Legislativa do Estado do Pará, 2015

CRUZ, E. *História de Belém*. Coleção Amazônia. Série José Veríssimo. 2º vol. UFPA, 1973.

DIDI-HUBERMAN. *A imagem sobrevivente: História da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg*. Trad. Vera Ribeiro. RJ: Contraponto, 2013.

DUTRA, Elza. A narrativa como uma técnica de pesquisa fenomenológica. *Estudos de Psicologia*, 7(2), 371-378, 2002.

EQUIPE DE EDIÇÃO DA ENCICLOPÉDIA POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. *Nadöb/Maku*. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. Último acesso em: 29/03/2018.

FEENY, D.; BERKES, F.; McCAY, B.; ACHESON, J.M. A. Tragédia dos Comuns: vinte e dois anos depois. In *Espaço e Recursos Naturais de Uso Comum*. DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana; MOREIRA, André de Castro C. (Orgs.). São Paulo: Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, USP, 2001.

FERREIRA, E.A.C. No Estaleiro dos Índios: a construção de embarcações na Amazônia colonial portuguesa. *Revista Estudos Amazônicos*. Vol. XIII, nº 1 (2015), pp. 30-67

FURTADO, M.T; BARBOSA, T.S. Dalcídio Jurandir: para além do romancista. *DLCV (Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas)*. João Pessoa, v.7, n.2, jul/dez, p. 54-61. 2010.

GANEGBIN, J.M. Prefácio - Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas 1: Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet; Introd. Jeanne Marie Gagnebin. 3.ed. Editora Brasiliense, 1987.

_____. Memória, história, testemunho. In: BRESCIANI, S.; NAXARA, M. (org.) *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Editora Unicamp, 2004.

_____. *História e narração em Walter Benjamin*. Editora Perspectiva, 2004.

_____. *Walter Benjamin: os cacos da história*. 1ª ed. n-1 edições, 2018.

GUZMÁN, D.A. Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil), séculos XVIII e XIX. In: In: MURRIETA, R.; ADAMS, C.; NEVES, W. *Sociedades Caboclas Amazonicas*. Annablume Editora, 2006. pp. 67-80.

_____. A colonização nas Amazônias: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. In: *Revista Estudos Amazônicos*. vol. III, n.2, p. 103-139, 2008.

_____. Festa, Preguiça e Matulagem: O trabalho indígena e as oficinas de pintura e escultura no Grão-Pará, sécs. XVII-XVIII. In: *Revista Estudos Amazônicos*. vol. XVIII, n.1, p. 01-29, 2015.

HARDT, M; NEGRI, A. *Commonwealth*. Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press; Edição: 2009.

HARRIS, M. Presente ambivalente: uma maneira amazonica de estar no tempo. In: In: MURRIETA, R.; ADAMS, C.; NEVES, W. *Sociedades Caboclas Amazonicas*. Annablume Editora, 2006. pp. 81-108

HARVEY, D. A Criação dos bens comuns urbanos. In *Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana*. Trad. Jeferson Camargo. – São Paulo : Martins fontes, 2014.

IPHAN. *Inventário Nacional de Referências Culturais – INCR Ver-o-Peso*. 2010.

JURANDIR, D. *Belém do Grão-Pará*. (Coleção Ciclo do Extremo Norte) Belém: EDUFPA; Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa, 2004.

_____. Os ferrinhos. In: NUNES, B.; PEREIRA, R.; PEREIRA, S.R. Dalcídio Jurandir: romancista da Amazônia. Belém: Secult. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa/Instituto Dalcídio Jurandir, 2006.

KARL PRESSLER, G. A nova recepção da obra de Dalcídio Jurandir. In: *Asas da Palavra*. Revista de Graduação em Letras. Belém. Semestral V.8. Nº 17. Junho, 2004.

LEITÃO, Wilma Marques. *Ver-o-Peso: estudos antropológicos no Mercado de Belém*/Wilma Marques Leitão, organizadora. – Belém: NAEA, 2010.

MAGALHÃES, M.P. *Território Cultural e a transformação da floresta em artefato social*. Boletim MPEG - Ciências Humanas. Belém, v.8, n.2, p-381-400, maio-ago, 2013.

MAIA, M. *Para além da decadência: A “aristocracia do pé no chão” na Belém de Dalcídio Jurandir*. Tese de doutorado. IFCH/PPHIST/UFPA. Belém, 2017.

_____. *Amazônia Antropogênica*. Org. Marcos Pereira Magalhães. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016.

MAUÉS, R.M. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados* 19 (53), 2005

MARX, K. O capital: crítica da economia política. *Livro III: o processo global da produção capitalista*. Trad. Reginaldo Sant’anna. 4.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

_____. O capital: crítica da economia política. *Livro I: o processo de produção do capital*. Trad. Reginaldo Sant'anna. 13.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

MBEMBE, A. The power of the Archive and its limits. In: *Refiguring the archive*. Orgs. Carolyn Hamilton, Verne Harris, Jane Taylor, Michele Pickover, Graeme Reid & Razia Saleh. Kluwer academic publishers. Dordrecht, Boston, London: 2002.

_____. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. 1ª ed. N-1 Edições: 2018a.

_____. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. 2ª ed. N-1 Edições: 2018b.

NUNES, B. As oscilações de um ciclo romanesco. *Asas da palavra*. Revista de Graduação em Letras. Semestral v.8, n. 17, p. 15-22, jun., 2004.

NUNES, B.; PEREIRA, R.; PEREIRA, S.R. Dalcídio Jurandir: romancista da Amazônia. Belém: Secult. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa/Instituto Dalcídio Jurandir, 2006.

OLIVEIRA, A.E. Amazônia: modificações sociais e culturais decorrentes do processo de ocupação humana (sec. XVII ao XX). *Boletim do MPEG Série Antropologia* 4(1), 1988.

OSTROM, Elinor. Reformulando los bienes comunes. In *El cuidado de los bienes comunes: gobierno y manejo de los lagos y bisques en la Amazonia*. SMITH, Richard C.; PINEDO, Danny. LIMA: IEP; Instituto Del Bien Común, 2002 – Estudios de La Sociedad Rural, 21), p.49-77.

OTTE, George. Vestígios da experiência e índices da modernidade. In: SEDLMAYER, S.; GINZBURG, J. (orgs) *Walter Benjamin: rastro, aura e história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, J.P. O caboclo e o brabo. *Encontros com a civilização brasileira*, n.1, p.101-140. Rio de Janeiro, 1979.

PAZ, O. Poesia de solidão e poesia de comunhão. In *A busca do presente e outros ensaios*. Org. e Trad. Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2017.

PESSOA, F. *O livro do desassossego: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa*. Org. Richard Zenith. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

PEREIRA, E.; BARRETO, C.; PY-DANIEL, A.R.; MORAES,C.P.; ARENZ, K.; NASCIMENTO, H. *Monte Alegre: uma história de longa duração*. Belém: MPEG/UFOPA, 2018.

POLANYI, K.. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Trad: Fanny Wrobel; Revisão técnica: Ricardo Benzaquen de Araújo - 2.ed. - Rio de Janeiro: Elsevier, 2012a.

_____. *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Org. Kari Polanyi Levitt; introdução Michele Cangiani; tradução Vera Ribeiro; revisão César Benjamin. - Rio de Janeiro: Contraponto, 2012b.

POZZOBON, J. *“Vocês, brancos, não têm alma: histórias de fronteiras*. - 2.ed. - Rio de Janeiro: Beco do Azogue; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.

SALLES, V. *O Negro no Pará sob o regime da escravidão*/ Vicente Salles. - 3.ed.rev.ampl. - Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

SANTOS, M. *O Espaço Cidadão*. 7.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SANTOS, R. *História Econômica da Amazônia (1800-1920)*. São Paulo, T.A. Queiroz, 1980.

SANTOS JÚNIOR, R. A. Notas sobre o dualismo sociedade/natureza e o papel das ciências sociais na questão ambiental. In: VIEIRA, I.C.G; TOLEDO, P.M.; SANTOS JR, R.A. (orgs.) *Ambiente e sociedade na Amazônia: uma abordagem interdisciplinar*. 1.ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

SCHWARCZ, L.K.M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

_____. Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil: uma história das teorias raciais em finais do século XIX. *Afro-Ásia*, n. 18, 77-101, 1996.

_____. A “Era dos Museus de Etnografia” no Brasil: o Museu Paulista, o Museu Nacional e o Museu Paraense em finais do XIX. In: Figueiredo, B.G. & Vidal, D. G. (orgs.) *Museus: dos gabinetes de curiosidades à museologia moderna*. Belo Horizonte: Argvmentvm / Brasília: CNPq, 2005, pp. 113-136.

_____. Raça, cor e linguagem. In: KON, N.M.; ABUD, C.C.; SILVA, M.L. (Orgs.) *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. - 1.ed. - São Paulo: Perspectiva, 2017.

SILVA, A.L.da. Resenha "Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade". *Ambiente & Sociedade*. Campinas, v. XI, n.2. p. 443-446. jul-dez., 2008.

TODOROV, T. Descobrir. In: *A Conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 3-70.

TRINDADE JÚNIOR, S.C.C. Cidades ribeirinhas. In: *Cidades ribeirinhas na Amazônia : mudanças e permanências*. Saint-Clair Cordeiro da Trindade Júnior; Maria Goretti da Costa Tavares (org.). Universidade Federal do Pará: UFPA, Belém, 2008.

TORRES, S.M.D. Exclusão e incorporação: degredados na Amazônia Portuguesa na segunda metade do século XVIII. *Revista de História*. São Paulo, nº 168, p. 131-166, janeiro / junho 2013.

VENTURA, R. Uma nação mestiça. In: *Estilo Tropical. História cultural e polêmicas literárias no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 44-68.

WEINSTEIN, Barbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência, 1850-1920*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. - São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

_____. A research experience in a peripheral region: the Amazon. In: *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*. Rio de Janeiro, vol. 9(2): 261-72, May-Aug. 2002.

WERNECK DE CASTRO, M. Dalcídio, amigo e companheiro. In: NUNES, B.; PEREIRA, R.; PEREIRA, S.R (org.). *Dalcídio Jurandir: romancista da Amazônia*. Belém: Secult. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa/Instituto Dalcídio Jurandir, 2006.

Páginas consultadas

BBC BRASIL. *O que mudou desde o assassinato de Marielma, torturada e violentada pelos patrões aos 11 anos*. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-36433363>>. Último acesso: 21.06.2016.

BRASILIANA FOTOGRÁFICA. Pesquisa de imagens. Disponível em <<http://brasilianafotografica.bn.br/>>. Último acesso: 10.08.2019.

BUALA. *Aime Cesaire*. Disponível em: < <http://www.buala.org/pt/autor/aime-cesaire>>. Último acesso: 10.08.2019.

DIÁRIO ONLINE. *Estupro: Sefer é absolvido por dois votos a um*. Disponível em <<https://www.diarioonline.com.br/noticias/para/noticia-169676-estupro-sefer-e-absolvido-por-dois-votos-a-um.html>>. Último acesso em 26.08.2019.

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. Amos Tutuola. Disponível em < <https://www.britannica.com/biography/Amos-Tutuola>>. Último acesso: 10.08.2019.

REVISTA EXAME. *Bolsonaro defende trabalho infantil: “não prejudica as crianças”*. Disponível em: <<https://exame.abril.com.br/brasil/em-live-bolsonaro-afirma-que-trabalho-nao-atrapalha-criancas/>>. Última consulta: 20.07.2019.

SUPLEMENTO PERNAMBUCO. Aimé Césaire: sua poesia, sua crítica ao colonialismo. Disponível em: <<https://www.suplementopernambuco.com.br/artigos/2082-aim%C3%A9-c%C3%A9saire-sua-poesia,-sua-cr%C3%ADtica-ao-colonialismo.html>>. Última consulta em 10.08.2019.