

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL E PATRIMÔNIO
CULTURAL

Tese



MEMÓRIAS DE LOURENÇO:

aterros, territorialidade e patrimônios culturais no Pantanal

Luciano Pereira da Silva

Pelotas, 2023

Luciano Pereira da Silva

MEMÓRIAS DE LOURENÇO:

aterros, territorialidade e patrimônios culturais no Pantanal

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Memória Social e Patrimônio Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira

Pelotas, 2023

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

S586m Silva, Luciano Pereira da

Memórias de Lourenço : aterros, territorialidade e patrimônios culturais no Pantanal / Luciano Pereira da Silva ; Jorge Eremites de Oliveira, orientador. — Pelotas, 2023.

706 f. : il.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2023.

1. Cáceres - MT. 2. Memória social. 3. Pantanal. 4. Patrimônio cultural. 5. Territorialidade. I. Oliveira, Jorge Eremites de, orient. II. Título.

CDD : 363.69

**MEMÓRIAS DE LOURENÇO:
aterros, territorialidade e patrimônios culturais no Pantanal**

Tese de Doutorado aprovada, como requisito parcial, para obtenção do título de Doutor em Memória Social e Patrimônio Cultural, da Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 05/05/2023

Banca examinadora:

Professor Doutor Aloir Pacini – Doutor em Antropologia
(Examinador Externo - UFMT)

Professor Doutor Fábio Vergara Cerqueira – Doutor em Antropologia Social
(Examinador Interno - UFPEL)

Professor Doutor Gustavo Peretti Wagner – Doutor em História
(Examinador Interno - UFPEL)

Professora Doutora Rita Juliana Soares Poloni – Doutora em História da Arqueologia
(Examinadora Interna - UFPEL)

Prof. Doutor Jorge Eremites de Oliveira. Doutor em História
(Orientador e presidente da banca)

A Lourenço Pereira Leite

À Maria Madalena (in memoriam)

A José Benedito

À Acacia Maria

À Claudia Sampaio

A Ambrósio Pereira Leite (in memoriam)

À Maria Severina Surubim (in memoriam)

A Virgílio Silva (in memoriam)

A Zé da Barra (in memoriam)

Agradecimentos

À minha família, Acacia Maria, Maria Madalena (in memoriam) e José Benedito, Claudia, Armando e Ana.

Ao Lourenço Pereira Leite, que tornou possível essa pesquisa, pela atenção, interesse, dedicação, ensinamentos e amizade.

Ao Programa de Pós-Graduação Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas, pelo ensino gratuito e de qualidade oferecido pelos seus dedicados professores. Aos servidores da UFPel.

Ao professor orientador Dr. Jorge Eremites de Oliveira.

Aos professores examinadores da banca de qualificação Dra. Rita Juliana Poloni, Dr. Aloir Pacini, Dr. Diego Lemos e Dr. Fábio Vergara.

À professora Juliane Serres.

À UNEMAT pela concessão de afastamento por trinta e seis meses.

Ao Silvano Carmo e Rogério Costa, por confiarem a mim o convite para coordenar a pesquisa da Comissão de Registro de Saberes dos Pescadores e das Pescadoras Tradicionais Artesanais de Cáceres.

Aos membros da Comissão de Registro de Saberes, Claudia de Pinho, Odirlete Correa, Ana Carolina Bragança. A Prefeitura Municipal de Cáceres pelo Decreto que nomeou esta Comissão e Reginete Rondon.

Aos pescadores e pescadoras: Virgílio da Silva (in memoriam), Enilza Silva, José Rodrigues Leite (Zé Penteado), Maria das Neves Feitosa, Jorge Pedroso de Almeida (Poconé), Ivana Fanaia Batista, Justino Ramos, Camilo, Sérgio Cesar, Miguel Rodrigues da Silva, José Farias, Sebastião, Aristides Arruda, Fernando Cearazinho. Aos representantes das instituições dos profissionais da pesca em Cáceres, Elza Basto e Lourival Motta, respectivamente, da Colônia Z-2 e Associação dos Pescadores Profissionais de Cáceres.

À Manuela Areias, Rafael Nunes, Vivian Dan, Armando Albuquerque, Miguel Ângelo da Silva, Edisera Rocha, Raoni Aleixo, Hélio Santana, Gleber Marques, Roniclei Rezende, Herman Oliveira, Luciana Ferraz, Ricardo Carvalho pela amizade, ajuda, apoio, parcerias, lutas e presenças em minha vida e na dos pescadores e pescadoras.

À Denise Cortella e Poliany Rodrigues.

À Aline Carvalho, Luana Campos e Marcos Olender, pela receptividade, visibilidade e acolhimento das questões patrimoniais de Mato Grosso.

À Ana Carolina Borges e Renato Fonseca, pelas possibilidades de divulgação das causas de pescadores e pescadoras de Cáceres.

Aos amigos e amigas da turma de 2018, de mestrado e doutorado, do PPGMP e de Arqueologia, e Desirre Nobre, Leandro Infantini, Cristiano, Phelippe, Sady, Danusa, Carla e Yuri.

A Fernando Ozório e Mariano Bonomo.

A terna amizade que o doutorado trouxe com Diego Rabelo.

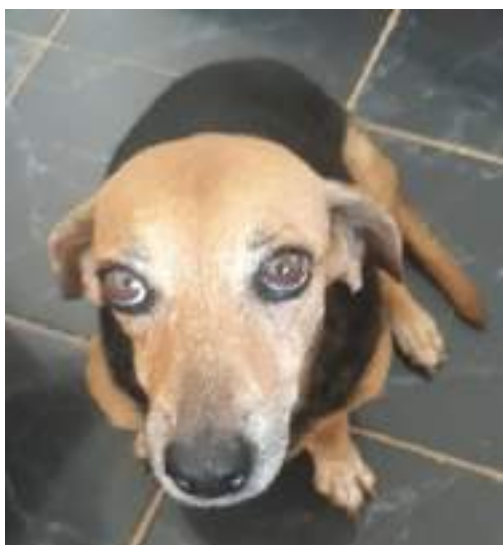
Aos queridos amigos Francisco Stucchi e João Henrique Rosa.

Aos meus vizinhos, Sr. Oliveira (in memoriam), D. Elza e James.

Aos sempre amigos e amigas do curso de História da UFPR: Luís Fernando Lopes, Haroldo Jr., Daniele Saucedo, Fernando Cechetti, Solange Salles, Priscila Lessa, Gabriel Samaha, Marcelo Borges, Flávio Jacobsen, Maria Cecília, Alexandre Varella, Roberto, Valmir.

Agradeço todas as pessoas que estiveram comigo nesta estrada.

Na solidão do doutorado, no intenso distanciamento social da Covid-19, em meio aos incêndios de 2020 no Pantanal, no cenário de terra arrasada que o Brasil atravessava entre 2019 e 2022 e diante das incertezas sobre o futuro, as “meninas”, Lila Fofa Flower da Silva Sauro e Mona Lisa Silva Cat, foram alegria, companhia, ternura e olhares nesses anos.



Eu bem sabia que a nossa visão é um ato
poético do olhar.
Assim aquele dia eu vi a tarde desaberta
nas margens do rio.
Como um pássaro desaberto em cima de uma pedra
na beira do rio.
Depois eu quisera também que a minha palavra
fosse desaberta na margem do rio.
Eu queria mesmo que as minhas palavras
fizesse parte do chão como os lagartos
fazem.
Eu queria que minhas palavras de joelhos
no chão pudessem ouvir as origens da terra.

Manoel de Barros

Resumo

A presente tese de doutorado analisa a memória social de Lourenço Pereira Leite e sua relação com distintos patrimônios culturais vinculados à sua vida. Lourenço se autodeclara pescador profissional tradicional, de terceira geração, e pantaneiro; possui ascendência materna indígena Guató, e, paterna, afrodescendente; é residente na cidade de Cáceres, Estado de Mato Grosso, Pantanal Norte. A pesquisa discute saberes, fazeres, vivências, experiências e histórias de Lourenço sobre diversos temas, sendo eles: a pesca; os aterros ou montículos artificiais; a canoa de um pau só; a viola de cocho; o cururu e o siriri, considerados como folclóricos, a festa de São José; a casa de pau a pique; o parto e o partejar; e práticas do catolicismo popular como o rezar, benzer e curar, as procissões e promessas. São debatidos bens culturais, em diferentes processos de acautelamento, planos de salvaguarda e ativação patrimonial. A pesquisa identificou a extrema e condicionante importância dos territórios na continuidade, descontinuidade e transformações das manifestações culturais e a coexistência e intrínseca relação entre práticas culturais, pessoas e meio ambiente.

Palavras-chave: Cáceres - MT. Memória Social. Pantanal. Patrimônio cultural. Territorialidade.

Abstract

This doctoral thesis analyses the social memory of Lourenço Pereira Leite and his relationship with different cultural heritages linked to his life. Lourenço declares himself to be a traditional professional fisherman, of third generation, and a Pantanal native. He has Guató indigenous maternal ancestry, and paternal Afro lineage. He lives in the city of Cáceres, State of Mato Grosso, Pantanal Norte. The research discusses Lourenço's knowledge, practices, experiences and stories on various topics, such as: fishing; embankments or artificial mounds; the dugout canoe; the viola de cocho; the cururu and siriri, regarded as folklore; the celebration of São José; the wattle and daub house; childbirth and midwifery; and practices of popular Catholicism such as praying, blessing and healing, processions and promises. Cultural assets are discussed in different precautionary processes, safeguard plans and heritage activation. The research identified the extreme and conditioning importance of territories in the continuity, discontinuity and transformation of cultural manifestations and the coexistence and intrinsic relationship between cultural practices, people and the environment.

Keywords: Cáceres – MT. Social Memory. Pantanal. Cultural heritage. Territoriality.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa - Rio Paraguai, de Cáceres a foz.	38
Figura 2 - Mapa - Delimitação das sub-regiões do Pantanal brasileiro.	39
Figura 3 - Fotografia de Lourenço Pereira Leite em sua casa.....	45
Figura 4 - Local onde está sepultado senhor Oscarino, na antiga Comunidade do Alegre. Margens do Rio Sepotuba. Palmeira bocaíuva como referência	49
Figura 5 - Mapa - Cemitérios ativos e inativos citados por Lourenço.....	50
Figura 6 - Caminho do Peixe no ano 2000, às margens do Rio Paraguai.....	52
Figura 7 - Mapa - Contexto diásporico de Lourenço Pereira Leite	53
Figura 8 - Presença de Lourenço. Comitê Científico de Mudanças Climáticas e Patrimônio do ICOMOS Brasil.....	54
Figura 9 - Presença de Lourenço. Comitê Científico de Mudanças Climáticas e Patrimônio do ICOMOS Brasil.....	55
Figura 10 - Amanhecer às margens do Rio Paraguai, Cáceres	59
Figura 11 - Pôr do sol às margens do Rio Paraguai, Cáceres.	59
Figura 12 - Comunidades antigas do Rio Sepotuba.....	61
Figura 13 - Flora - pacova. Margens do Rio Sepotuba.....	62
Figura 14 - Flora - pacova. Margens do Rio Sepotuba.....	62
Figura 15 - Flora – acuri. Margens do Rio Sepotuba.....	63
Figura 16 - Flora: acuri. Margens do Rio Sepotuba.....	63
Figura 17 - Flora: babaçu. Margens do Rio Sepotuba.....	64
Figura 18 - Flora - babaçu. Margens do Rio Sepotuba	64
Figura 19 - Flora - buriti. Margens do Rio Sepotuba	65
Figura 20: Flora - jatobá. Margens do Rio Sepotuba.....	65
Figura 21 - Mapa - Fazenda Porto do Campo e Comunidade do Alegre.	67
Figura 22 - Fazenda Porto do Campo - Sr. Evilázio e Lourenço. Margens do Rio Sepotuba.....	68
Figura 23 - Fazenda Porto do Campo - Sr. Evilázio, Lourenço, Lorival Motta, Manoel Motta. Margens do Rio Sepotuba.....	68
Figura 24 - Cemitério do Flecheiro - Cruzeiro no chão. Margens do Rio Sepotuba.	69
Figura 25 - Cemitério do Flecheiro	69
Figura 26 - Fotografia do Sr. Gerino em sua casa na Barranqueira das Cobras. Margens do Rio Sepotuba.....	71

Figura 27 - Barranqueira das Cobras - caminho entre o porto e a casa do Sr. Gerino, margens do Rio Sepotuba.....	71
Figura 28 - Fotografia de Lourenço e seu primo Crescêncio, filho do irmão de sua mãe. Barranqueira das Cobras, margens do Rio Sepotuba.	72
Figura 29 - Fotografia de Lourenço, Leonardo, Daniel Santos (Cascudinho) e Lorival Motta no Taquaruçu, margens do Rio Sepotuba.	72
Figura 30 - Estrutura com cobertura de folha de babaçu. Taquaruçu, margens do Rio Sepotuba.....	73
Figura 31 - Flora - bocaiúva. Taquaruçu, margens do Rio Sepotuba.....	73
Figura 32 - Correntão.	75
Figura 33 - Pedras. Flora e memória - chico magro inexistente. Margens do Rio Paraguai.....	75
Figura 34 - Pedras. Porto. Local de travessia de gado. Margens do Rio Paraguai ..	76
Figura 35 - Fazenda Descalvados às margens do Rio Paraguai	76
Figura 36 - Fazenda Jacobina às margens da BR-070.	77
Figura 37 - Pedras - Porto das Pedras, seixos rolados. Margens do Rio Paraguai..	77
Figura 38 - Mapa - Comunidade das Pedras. Margens do Rio Paraguai	79
Figura 39 - Mapa - Comunidade das Pedras sobre imagem de satélite. Margens do Rio Paraguai.....	80
Figura 40 - Pedras. Local da primeira habitação da família de Lourenço em 1958. Margens do Rio Paraguai.....	81
Figura 41 - Pedras. Cemitério atribuído a escravizados. Margens do Rio Paraguai	81
Figura 42 - Sítio arqueológico nas Pedras. Fragmentos cerâmicos da Tradição Descalvados. Margens do Rio Paraguai	82
Figura 43 - Pedras. Cemitério dos Anjinhos nas Pedras, direção de localização. Margens do Rio Paraguai.....	82
Figura 44 - Pedras. Flora remanescente - araça. Margens do Rio Paraguai	83
Figura 45 - Pedras. Charco remanescente da cacimba desestruturada. Ao fundo cemitério de origem incerta sob às árvores.....	83
Figura 46 - Morro Peito de Moça visto do Rio Paraguai, nas proximidades do Porto das Pedras.	85
Figura 47 - Morro Peito de Moça visto da estrada.....	85
Figura 48 - Morro Peito de Moça em 1988.....	86

Figura 49 - Pedras. Flora remanescente - primeiros babaçus plantados pela família de Lourenço. Margens do Rio Paraguai.....	86
Figura 50 - Pedras. Flora remanescente - primeiros babaçus plantados pela família de Lourenço. Margens do Rio Paraguai.....	87
Figura 51 - Pedras. Local da casa de Lourenço e seu irmão. Margens do Rio Paraguai.....	87
Figura 52 - Pedras. Flora remanescente – cedro de aproximadamente 40 anos plantado pela família de Lourenço. Margens do Rio Paraguai	88
Figura 53 - Aterro das Pedras - local onde era o aterro e a casa da família de Lourenço. Margens do Rio Paraguai.....	89
Figura 54 - Aterro das Pedras – Lourenço indica onde era a casa de Dito Pinto. A mangueira seca é uma referência. Margens do Rio Paraguai	89
Figura 55 - Pedras. Flora - piúva em destaque à frente. Margens do Rio Paraguai.	90
Figura 56 - Pedras. Direção da coleta de indaiá. Ao fundo o Morro Peito de Moça. Margens do Rio Paraguai.....	91
Figura 57 - Pedras. Flora extinta: mata de canjiquinha. Margens do Rio Paraguai..	91
Figura 58 - Pedras. Flora remanescente - carijó. Margens do Rio Paraguai.....	92
Figura 59 - Rua Pirajá da Silva - Estrada para as Pedras. Calha de drenagem.....	96
Figura 60 - Rua Pirajá da Silva - Estrada para as Pedras.....	96
Figura 61 - Rua Pirajá da Silva - Estrada para as Pedras.....	97
Figura 62 - Rua Pirajá da Silva - Estrada para as Pedras.....	97
Figura 63 - Desembarque do caminhão de despejo (seta amarela).....	98
Figura 64 - Desembarque do caminhão de despejo (ver Figura 63).	98
Figura 65 - Rua das Violetas esq. com Rua dos Martins, bairro Cohab Nova, Cáceres.....	99
Figura 66 - Mapa: pontos do despejo e de acolhimento sobre imagem de satélite..	99
Figura 67 - Casa Sr. Carlos Assis e Sra. Tomázia. Varzearia.....	100
Figura 68 - Lourenço com Manelão (filho do Sr. Carlos Assis e Sra. Tomázia).	100
Figura 69 - Rua Pirajá da Silva - Estrada para as Pedras.....	101
Figura 70 - Obra do artista cacerense Salvio Júnior.	108
Figura 71 - Pendura feita de bambu, margem do Rio Sepotuba.	139
Figura 72 - Pendura feita de bambu em destaque, margem do Rio Sepotuba.....	139
Figura 73 - Pendura feita de galho, margem do Rio Sepotuba.	140

Figura 74 - Pendura feita de galho em destaque, margem do Rio Sepotuba.....	140
Figura 75 - Pendura feita de bambu, margem do Rio Sepotuba.	141
Figura 76 - Pendura feita de bambu em destaque, margem do Rio Sepotuba.....	141
Figura 77 - Fotografia do Sr. Dem, construtor do aterro Caminho do Peixe.	
Colocando pendurão no local chamado Ximbuva, Rio Paraguai.....	142
Figura 78 - Tablado.	143
Figura 79 - Tablado com tambor de flutuação plástico em destaque	143
Figura 80 - Tablado	144
Figura 81 - Casa Flutuante, às margens do Rio Paraguai.	144
Figura 82 - Barraco de lona, Cáceres	146
Figura 83 - Barraco de lona, Cáceres	146
Figura 84 - Barraco de lona, interior, Cáceres.....	147
Figura 85 - Barraco misto, Cáceres.....	147
Figura 86 - Barraco de lona em palafita, Cáceres	148
Figura 87 - Barraco de lona em palafita, Cáceres	148
Figura 88 - Barraco misto, Cáceres.....	149
Figura 89 - Barraco modelo “chapéu de palha” aberto em palafita, Cáceres.	149
Figura 90 - Barraco em palafita. Sazonalidade: vazante. Cáceres.....	150
Figura 91 - Barraco em palafita. Sazonalidade: enchente, Cáceres	150
Figura 92 - Barraco em palafita, Cáceres.....	151
Figura 93 - Barraco em palafita, Cáceres.....	151
Figura 94 - Interior do barraco da Figura 93, de Zé da Barra, Cáceres.....	152
Figura 95 - Tabuado, Cáceres.....	153
Figura 96 - Tabuado, Cáceres.....	153
Figura 97 - Tabuado, Cáceres.....	154
Figura 98 - Tabuado, Cáceres.....	154
Figura 99 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai.	161
Figura 100 - Reunião Grupo de Trabalho Barracos e Tabuados do CEPESCA, nas margens do Rio Paraguai.....	178
Figura 101: Pescadoras. Reunião Grupo de Trabalho Barracos e Tabuados do CEPESCA, nas margens do Rio Paraguai.	179
Figura 102 - Pescadoras. Reunião Grupo de Trabalho Barracos e Tabuados do CEPESCA, nas margens do Rio Paraguai.	179

Figura 103 - Convite para reunião Grupo de Trabalho Barracos e Tabuados do CEPESCA.	182
Figura 104 - Fotografia após aprovação da Resolução 006/2018 que regulamenta o uso dos barracos e tabuados no Estado de Mato Grosso.	187
Figura 105 - Lourenço se pronunciando na apresentação da Resolução CEPESCA 006/2018. Fórum de Cáceres. Ao seu lado os pescadores Justino e Miguel.	187
Figura 106 - Cupinzeiro crecudo. Bocaiuval, margens do Rio Sepotuba	198
Figura 107 - Cupinzeiro crecudo e o inseto em destaque. Bocaiuval, margens do Rio Sepotuba.....	198
Figura 108 - Cupinzeiro liso. Bocaiuval, margens do Rio Sepotuba.....	199
Figura 109 - Cupinzeiro liso e o inseto. Bocaiuval, margens do Rio Sepotuba	199
Figura 110 - Cupinzeiro liso. Pedras, margens do Rio Paraguai.....	200
Figura 111 - Aterros de Lourenço.....	202
Figura 112 - Palmeira indaiá.	204
Figura 113 - Aterro do Sr. Zé da Barra sobre imagem de satélite. Margens do Rio Paraguai.....	214
Figura 114 - Aterro do Sr. Zé da Barra. Porto. Margens do Rio Paraguai.....	215
Figura 115 - Aterro do Sr. Zé da Barra. Margens do Rio Paraguai.	215
Figura 116 - Aterro do Sr. Zé da Barra, primeira casa. Margens do Rio Paraguai.	216
Figura 117 - Aterro do Sr. Zé da Barra e flora. Margens do Rio Paraguai.	216
Figura 118 - Aterro do Sr. Zé da Barra, cupinzeiro compactado. Margens do Rio Paraguai.....	217
Figura 119 - Aterro do Sr. Zé da Barra cupinzeiro. Margens do Rio Paraguai.	217
Figura 120 - Aterro do Sr. Zé da Barra e cupinzeiro. Margens do Rio Paraguai. ...	218
Figura 121 - Aterro do Sr. Zé da Barra, contenção. Margens do Rio Paraguai.....	218
Figura 122 - Aterro do Sr. Zé da Barra: contenções (vermelho) e flora. Margens do Rio Paraguai.....	219
Figura 123 - Aterro do Sr. Zé da Barra: contenções do aterro. Margens do Rio Paraguai.....	219
Figura 124 - Aterro do Sr. Zé da Barra: contenção. Margens do Rio Paraguai.	220
Figura 125 - Aterro do Sr. Zé da Barra: contenções. Margens do Rio Paraguai. ...	220
Figura 126 - Aterro do Sr. Zé da Barra. Contenção - toco de cerne. Lateral da casa.	221

Figura 127 - Aterro do Sr. Zé da Barra. Contenção do aterro - toco de cerne e pranchão.	221
Figura 128 - Aterro do Sr. Zé da Barra: contenção.	222
Figura 129 - Aterro do Sr. Zé da Barra: contenção e flora.	222
Figura 130 - Aterro do Sr. Zé da Barra – contenção de pranchão, flora e elevação.	223
Figura 131 - Aterro do Sr. Zé da Barra: elevação e flora.	223
Figura 132 - Aterro do Sr. Zé da Barra: contenção e flora.	224
Figura 133 - Aterro do Sr. Zé da Barra. Tela fechando o vão da palafita para criação de galinha.	224
Figura 134 - Aterro do Sr. Zé da Barra. Elevação entre o chão e o suporte da tela.	225
Figura 135 - Aterro do Sr. Zé da Barra. Coqueiro impactado com os incêndios de 2020.	225
Figura 136 - Senhor Zé da Barra e sua esposa, a senhora Fátima. Reunião da Comissão PCI no ICMBio em Cáceres.	226
Figura 137 - Aterros da segunda metade do século XX vivenciados por Lourenço.	227
Figura 138 - Caminho do Peixe. Lourenço segura seu saraquã. Margens do Rio Paraguai.	232
Figura 139 – Banguê (retângulo vermelho); arco (círculo ovalado vermelho); couro esticado (retângulo amarelo); civela (retângulo azul).	237
Figura 140 - Reprodução do uso do banguê: alça para reduzir o esforço (círculo ovalado vermelho e seta); moringa (seta vermelha).	237
Figura 141 – Detalhe do arco com a tampa.	238
Figura 142 – Civela com cabo de chifre de boi (acima) e com sabugo de milho (abaixo).	238
Figura 143 - Capa do Caderno de Rezas da senhora Maricota	263
Figura 144 - Reza de São José. Caderno de Rezas da senhora Maricota	264
Figura 145 - Reza de São José. Caderno de Rezas da senhora Maricota	265
Figura 146 - Sra. Lilita, rezadeira de andor.	267
Figura 147 - Andor.	268
Figura 148 - Oratório do Sr. Ambrósio, pai de Lourenço.	272

Figura 149 - Mapa de localização das procissões com andor. Aterro das Pedras até Catedral São Luiz de Cáceres.....	279
Figura 150 - Mapa de localização das procissões com andor sobre imagem de satélite. Aterro das Pedras até Catedral São Luiz de Cáceres.....	280
Figura 151 - Catedral São Luiz de Cáceres.	281
Figura 152 - Cemitério do Tarumã e Aterro Sanitário.....	281
Figura 153 - Limite do Aterro Sanitário (alambrado em violeta) com o Cemitério do Tarumã (setas alaranjadas).....	282
Figura 154 - Acesso na lateral do Cemitério do Tarumã.	282
Figura 155 - Jacá semelhante aos usados para o transporte de peixe	315
Figura 156 - Sr. Jacobina em frente a sua peixaria e mercearia. Praça Major João Carlos.....	316
Figura 157 - O Jacobina em frente a fachada de sua peixaria e mercearia.	316
Figura 158 - Viola, instrumento de música	318
Figura 159 - Caracachá.....	319
Figura 160 - Lança com ponta de ferro	319
Figura 161 - Flecha-arpão com ponta de osso dos Guató	320
Figura 162 - Arco com bola de barro	320
Figura 163 - Panela e tigela de barro	321
Figura 164 - Panela de barro dos Guató	321
Figura 165 - Panela de barro e tampa em forma de tigela	322
Figura 166 - Colheres de pau.....	322
Figura 167 - Bilhas de barro	323
Figura 168 - Xícaras ou chávenas de barro	323
Figura 169 - Trançado de uma malha em um cesto.....	324
Figura 170 - Arco para desfiar o algodão em rama	324
Figura 171 - Fusos	325
Figura 172 - Facas para tecelagem.....	325
Figura 173 - Ligaduras para pulso.....	326
Figura 174 - Corneta de alarme	326
Figura 175 - Instrumento de música (esq.) e boneca de pano das crianças (dir.)..	327
Figura 176 - Arco e flechas infantis	327
Figura 177 - Cuia. Brinquedo de criança	328

Figura 178 - Chocalho de casca de abóbora das crianças	328
Figura 179 - Canoa monóxila - Gravuras de Theodor de Bry.....	350
Figura 180 - Canoa monóxila - Medição com cipó; marcação no cipó e medida do palmo; dobra do cipó quatro vezes e estabelecimento da largura da boca da canoa.	356
Figura 181 - Canoa monóxila - Preparação da derrubada; derrubada da árvore. ...	356
Figura 182 - Canoa monóxila - Avaliação do corte; acerto da extremidade	356
Figura 183 - Medidas do tronco após o corte e caída	357
Figura 184 - Preparo do tronco para bater as linhas	357
Figura 185 - Preparo do carvão para marcar as linhas.	358
Figura 186 - 6 (seis) linhas de arrasamento e de levantamento da popa e da proa.	358
Figura 187 - Linhas para o levantamento de popa e proa (esq.); linha prumo ou centro da canoa (dir.).	358
Figura 188 - Dez (10) linhas - centro/prumo, arrasamento e levantamento da popa e da proa.	359
Figura 189 - Talhamento com motosserra (g); continuidade no talhar (h); uso do machado no talhamento (i); confirmação das medidas com compasso (j)	359
Figura 190 - Continuidade e finalização do talhamento superior com machado	360
Figura 191 - Preparação (esq.) e bateção da linha de centro (dir.).	360
Figura 192 - Bateção das linhas do centro/prumo; bateção das linhas dos lados..	360
Figura 193 - preparação (esq.) e retirada (dir.) das laterais	361
Figura 194 - Preparação para a limpeza (esq.); processo de "cavoucação" (dir.)..	361
Figura 195 - Continuidade na "cavoucação"	362
Figura 196 - Correção dos defeitos decorrentes do uso da motosserra.	362
Figura 197 - Correção dos defeitos decorrentes do uso da motosserra com machado.....	363
Figura 198 - Finalização da "cavoucação" (esq.), Verificação da medida da boca.	363
Figura 199 - Quarta medida do perímetro do tronco (esq.), Preparação para virada do tronco (dir.).	364
Figura 200 - Uso de alavanca para viração (esq.), Dificuldade na viração.	364
Figura 201 - Outro ângulo da viração, viração, bateção de linha para levantamento da proa e popa, talhamento do fundo com motosserra.....	365

Figura 202 - Talhamento com machado (esq.), talhamento do fundo (dir.).....	365
Figura 203 - Finalização da limpeza na mata - viração (esq.), preparação e limpeza da canoa (dir.).	366
Figura 204 - Arrastamento e uso de estivas.....	366
Figura 205 - Transfência da canoa para acabamento – a) transferência da canoa, b) limpeza interna, c) limpeza final do fundo, d) limpeza das laterais com cipio, e) limpeza das laterais com cipio, f) acabamento geral.....	367
Figura 206 - Trena.....	369
Figura 207 - Compasso.....	369
Figura 208 - Nível.....	369
Figura 209 - Comércio do Sr. Totozinho, local de venda das canoas (seta vermelha). Porto da Manga (seta amarela).....	372
Figura 210 - Antigo comércio do Sr. Totozinho (verde).....	373
Figura 211 - Antigo comércio do Sr. Totozinho (verde).....	373
Figura 212 - Confeção de uma canoa (ubá) de um só tronco.	381
Figura 213 - Produção de canoas do tipo montaria. Alexandre Rodrigues Ferreira. Expedição Philosophica do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuyaba, 1784 – 1792.	381
Figura 214 - Canoa de um pau só confeccionada pelo Sr. Joaquim. Secretaria de Cultura e Turismo de Cáceres.....	388
Figura 215 - Canoa de um pau só na Colônia Z-2. Parte inferior.....	389
Figura 216 - Canoa de um pau só na Colônia Z-2. Parte superior.....	389
Figura 217 - Garrafão de 5 litros de vinho. O caco de vidro do fundo é usado para alisar o remo.....	391
Figura 218 - Remo de louro confeccionado por Lourenço em janeiro/2023.....	391
Figura 219 - Partes do remo confeccionado por Lourenço em janeiro/2023: pá, ombro e pescoço.....	392
Figura 220 - Garrafa de 1 litro de vinho. O caco foi usado para alisar o remo	392
Figura 221 – Dimensões da garrafa de 1 litro de vinho.....	393
Figura 222 - Parte do conjunto de cacos de vidro usados para alisar o remo.....	393
Figura 223 - Vidro para alisar o remo, sinal de uso em destaque	394
Figura 224 - Vidro para alisar o remo, sinal de uso em destaque	394
Figura 225 - Simulação do uso do caco de vidro no alisamento do remo.	395

Figura 226 - Vidro para alisar o remo, sinal logo após o uso em destaque.....	395
Figura 227 - Remos de louro e cedro. Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai.	396
Figura 228 - Pá, ombro e pescoço dos remos de cedro (esq.) e louro (dir.) confeccionados por Lourenço. Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai.....	397
Figura 229 - Traçador, ferramenta para corte	398
Figura 230 - Serra braçal antiga para fazer tábuas, barrotes, ripas.	399
Figura 231 - Mapa - Localização das canoas de um pau só confeccionadas pelo Sr. Ambrósio e com acompanhamento de Lourenço	409
Figura 232 - Canoa de cocho, Valor da Nossa Terra	413
Figura 233 - Canoa de tábua de Lourenço construída em maio de 2022. Estrutura armada. Colônia Z-2 às margens do Rio Paraguai	416
Figura 234 - Canoa de tábua de Lourenço construída em maio de 2022. Pintada e nomeada. Colônia Z-2 às margens do Rio Paraguai.....	416
Figura 235 - Canoa de tábua de Lourenço construída em maio de 2022. Deslocamento para o rio. Colônia Z-2 às margens do Rio Paraguai.....	417
Figura 236 - Lourenço testando a canoa de tábua construída em maio de 2022. Rio Paraguai.....	417
Figura 237 - Fogo surpreende pescadores no Pantanal.	423
Figura 238 - Mapa - Árvores apropriadas para fazer canoa de um pau só mortas pelos incêndios de 2020.....	424
Figura 239 - Sr. Virgílio (esq.) e Sr. Zé Penteado (dir.). Lancha Devagarinho	425
Figura 240 - Marco do Jauru. Tratado de Madrid.	427
Figura 241 - Réplica do Marco do Jauru.	427
Figura 242 - Convite - Seminário hidrelétricos, licenciamento ambiental e estoques pesqueiros.....	442
Figura 243 - Convite - Fórum Mato-Grossense de Mudanças Climáticas	445
Figura 244 - Cururueiros.	451
Figura 245 - Viola de cocho.....	451
Figura 246 - Mocho.	455
Figura 247 - Viola de cocho, ganzá e mocho.	455
Figura 248 - Mocho confeccionado com uma lata de 18 lt. de tinta e envolta de couro de boi.....	456

Figura 249 - Viola Braguesa.....	456
Figura 250 - Bandurra, 1870 (esq.); Guitarra Portuguesa, 1802 (centro); Guitarra Portuguesa, 2ª metade do século XIX (dir.).	457
Figura 251 - Alaúde. Fonte:.....	457
Figura 252 - CD Flor Ribeirinha.....	458
Figura 253 - Medida do corte (esq.); corte da madeira com machado e modelagem com motosserra (dir.).	459
Figura 254 - Viola de cocho - entalhe do corpo.....	459
Figura 255 - Viola de cocho - escavação	460
Figura 256 - Viola de cocho – preparação, colagem e fixação do tampo.....	460
Figura 257 - Viola de cocho – preparação, colagem e fixação do tampo.....	461
Figura 258 - Viola de cocho - composição	462
Figura 259 - Viola de cocho escavada	462
Figura 260 - Viola de cocho - moldes para o corpo.....	463
Figura 261 - Viola de cocho - suvenires	465
Figura 262 - Viola de cocho - suvenires	465
Figura 263 - Viola de cocho - decoração.....	466
Figura 264 - Viola de cocho elétrica de Billy Espíndola.....	466
Figura 265 - Viola de cocho elétrica e mocho, novos ritmos. Billy Espíndola e banda	467
Figura 266 - Maleta usual da época. “Algumas coisas fazem lembrar o passado”	471
Figura 267 - Batizado realizado no impalizado das Pedras. Sr. Ambrósio e Sra. Maria Severina.	472
Figura 268 - Mapa - Viola de cocho, Festa e Reza de São José	475
Figura 269 - São José com o qual se realizavam as procissões.....	480
Figura 270 - São José com o qual se realizavam as procissões em destaque	480
Figura 271 - Objetos da poaia: Da esquerda para direita - facão, cutelo, precata, ponteiro, lampião a querosene	481
Figura 272 - São José feito de “massa” (acima e maior) e o de bronze (abaixo e menor).....	481
Figura 273 - Davi Atala (em pé) e Jamil Atala (sentado).....	486
Figura 274 - Local da antiga sorveteria da família Atala (seta violeta).	486
Figura 275 - Porto Jenipapo, margens do Rio Paraguai	491

Figura 276 - Ponte Marchal Rondon sobre o rio Paraguai	492
Figura 277 - Porto da Comunidade do Alegre, margens do Rio Sepotuba	507
Figura 278 - Anúncio - Ao Anjo da Ventura.....	526
Figura 279 - Ao Anjo da Ventura.....	526
Figura 280 - Ao Anjo da Ventura	527
Figura 281 - Vapor Etúria	527
Figura 282 - Casa Rosa	528
Figura 283 - Churrasco pantaneiro.....	533
Figura 284 - Churrasco pantaneiro - Valor da Nossa Terra.....	533
Figura 285 - Denominações dos cortes de carne.....	535
Figura 286 - Guaraná em pão	537
Figura 287 - Dito Gato, local que vendia o guaraná em pão	537
Figura 288 - Praça da Cavallhada - figueira em destaque, ao fundo Coreto	538
Figura 289 - Cururueiros. indumentária. Quilombo de São Benedito – Festa de São Benedito.	548
Figura 290 - Adufo, detalhe na costura	552
Figura 291 - Adufo, detalhe na forma pouco irregular	552
Figura 292 - Festival de Cururu e Siriri.....	558
Figura 293 - Festival de Cururu e Siriri de Cuiabá, grupo Flor Ribeirinha	558
Figura 294 - : Festival de Cururu e Siriri de Cuiabá	559
Figura 295 - Viola de cocho - Valor da Nossa Terra	562
Figura 296 - Barraco de Lourenço. Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai.	569
Figura 297 - Barraco de Lourenço. Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Sazonalidade: enchente. Barco aportando na porta do barraco (ver Figura 312) ...	569
Figura 298 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai.	570
Figura 299 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai.	570
Figura 300 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai.	571
Figura 301 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai.	573
Figura 302 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Plantio de melancia ...	573
Figura 303 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Melancias.	574
Figura 304 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Planejamentos.....	574
Figura 305 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai.	575

Figura 306 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora.	576
Figura 307 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora, pesca e frutas.	576
Figura 308 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora, patrimônio genético e sementes.	577
Figura 309 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai.	577
Figura 310 - Comunidade das Pedras e usos do meio ambiente.	580
Figura 311 - Casa com esteios, cobertura e barrotes	585
Figura 312 - Casa com madeiras de chão: esteio, barrote e ripa (esq.).....	585
Figura 313 - Casa sendo barreada (esq.). Casa finalizada (dir.).....	586
Figura 314 - Casa de pau-a-pique.....	586
Figura 315 - Desenho esquemático das madeiras de cima	593
Figura 316 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora.	596
Figura 317 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora.	596
Figura 318 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora.	597
Figura 319 - Caminho do Peixe,. Flora. margens do Rio Paraguai.	597
Figura 320 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora e pesca.....	598
Figura 321 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora e pesca.....	598
Figura 322 - Varas para pescar, margens do Rio Paraguai, Colônia Z-2.....	599
Figura 323 - Pescar e manejar: varas de pescar, margens do Rio Paraguai, Colônia Z-2.....	599
Figura 324 - Restauração da flora após os incêndios de 2020.	600
Figura 325 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Incêndios 2020	604
Figura 326 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Incêndios 2020	604
Figura 327 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora e utensílios de pesca.....	605
Figura 328 - Anzóis de pata (industrializados) e anzóis artesanais.....	609
Figura 329 - Anzóis artesanais com escala.....	609
Figura 330 - Anzóis artesanais confeccionados por Maria Severina.....	610
Figura 331 - Anzol de pata, industrializado. Detalhe com escala	610
Figura 332 - Anzol de pata. Fundo do anzol	611
Figura 333 - Anzóis que se assemelhavam aos confeccionados por Maria Severina segundo Lourenço.....	611
Figura 334 - Linhada de 25 braços de 40 anos	612

Figura 335 - Anzol fundo de agulha. Pertencente ao Sr. Ambrósio.....	612
Figura 336 - Balança	614
Figura 337 - Caixas térmicas de Lourenço.....	622
Figura 338 - Couro especado e curtido	622

Lista de tabelas

Tabela 1 - Número de pescadores artesanais em Mato Grosso e filiações	186

Lista de quadros

Quadro 1 - Lista de entrevistas realizadas com Lourenço Pereira Leite	32
Quadro 2 - Lista de pesquisas de campo	33
Quadro 3 - Modelo de sistematização de mensagens instantâneas recebidas	33
Quadro 4 - Aterros utilizados e construídos por Lourenço	207
Quadro 5 - Objetos e ferramentas empregados na construção de aterro	234
Quadro 6 - Relação entre a cultura material Guató etnográfica e aquela conhecida ou confeccionada por Lourenço Pereira Leite	297
Quadro 7 - Ferramentas para fazer a canoa de um pau só e suas finalidades	374
Quadro 8 - Mestres construtores de canoas de um pau só	420
Quadro 9 - Irmandade da Festa de São José: cargos e atribuições	509
Quadro 10 - Cururueiros	546
Quadro 11 - Espécies de madeiras utilizadas na construção da casa de pau a pique	590
Quadro 12 - Espécies de madeiras mais utilizadas na construção da casa de pau a pique	591
Quadro 13 - Espécies utilizadas na construção de casa de pau a pique (cobertura)	592
Quadro 14 – Espécies de madeiras mais utilizadas na construção de casa de pau a pique (cobertura)	593
Quadro 15 - Espécies de palha utilizadas na cobertura de casa de pau a pique	593
Quadro 16 - Frutas que os peixes se alimentam	601

Lista de abreviaturas e siglas

AMM: Associação Mato-Grossense dos Municípios
APP: Área de Preservação Permanente
APPEC: Associação de Pescadores de Cáceres
BAP: Bacia do Alto Paraguai
BAP: Bacia do Alto Paraguai
CEPESCA: Conselho Estadual de Pesca de Mato Grosso
CEPT: Comissão Especial de Patrimônio e Tombamento de Cáceres
Comissão PCI: Comissão de Registro de Saberes dos Pescadores e das Pescadoras Tradicionais Artesanais de Cáceres
CONDEMA: Conselho Municipal de Meio Ambiente de Cáceres
CZSEE/MT: Comissão Estadual do Zoneamento Socioeconômico e Ecológico de Mato Grosso
FMMC: Fórum Mato-Grossense de Mudanças Climáticas
GDC: Grupos de Discussão Comunicativos
GTBT: Grupo de Trabalho para regulamentação dos barracos e tabuados
IBAMA: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ICMBIO: Instituto Chico Mendes de Conservação e Biodiversidade/ICMBIO
ICOMOS: Conselho Internacional de Monumentos e Sítios
IFMT: Instituto Federal de Mato Grosso
INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
RB: Reserva da Biosfera
SECEL/MT – Secretaria de Cultura de Mato Grosso
SPU: Secretaria do Patrimônio da União
UERJ: Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UNEMAT – Universidade do Estado de Mato Grosso
UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

Introdução	30
1. Lugares de Lourenço	36
1.1 Cáceres e o Pantanal	37
1.2 Aspectos étnicos e culturais de Cáceres.....	40
1.3 Encontros	44
1.4 A família de Lourenço.....	46
1.5 Tem gente que traumatizou demais: lugares de memórias e despejo	58
2. Pontes para os aterros: descrição, performance e emoções patrimoniais .	103
2.1 O coração da minha família ficou lá: esvaziamento sociocultural nas políticas de pesca de Cáceres	108
2.2 O inventário patrimonial da pesca tradicional de Cáceres: descrição e performance (2016-2017).....	122
2.3 Pescar, morar e aportar: espoliação e regulamentação de apetrechos e objetos	131
2.3.1 Se tivessem conversado com a gente: pendurinha, pendura e pendurão.....	131
2.3.2 O mais importante é nossa cultura: barracos e tabuados	142
2.4 Na lida, na luta e no sofrimento: gestão compartilhada, espaço político e emoções patrimoniais	170
2.4.1 A constituição do GT 005/2018 para regulamentação dos barracos e tabuados e o Conselho Estadual de pesca de Mato Grosso	171
2.4.2 Estamos lutando democraticamente: as reuniões do GTBT 005/2018	175
2.4.3 Eu represento a tradição e a cultura da pesca: a regulamentação do uso dos barracos e tabuados.....	180
3. Liberdade para viver na beira do rio: aterros, fé e devoção.....	194
3.1 Aterros para morar, plantar e pescar: Pedras, Jatobazinho, Caeté e o Aterrado do Lourenço	197
3.2 Aterros em construção: cultura material e organização social	231
3.3 Nossos umbigos estão enterrados onde a máquina os levaram: nascer, viver e	

resistir – rezar e acreditar.....	242
3.3.1 Era um mistério: partejar e rezar	244
3.3.2 Rezador de mão no canto: benzer e curar	255
3.3.3 Carregar o santo e fazer milagre: andor, procissões e promessas	266
3.3.4 Inventários para proteger e conhecer.....	283
4. Cultura material e canoa de um pau só.....	294
4.1 Conhecia, fazia e usava: a cultura material de lourenço	295
4.1.1 A máquina levou tudo... alivia quando alguém escuta, valoriza e conversa: memória, cultura material e desterritorialização	331
4.1.2 As coisas da sobrevivência: herança cultural, práticas e saberes.....	337
4.2 Sem medo: saber e fazer, viver e navegar na canoa de um pau só	346
4.2.1 A canoa de um pau só: breve referencial histórico.....	349
4.2.2 Em cima da linha não e o fazer a canoa: medidas, técnicas, habilidades e finalidades	355
4.2.3 Na roda dele: aprender a fazer a canoa de fogo	380
4.2.4 O braço, a mão e a perna: a canoa para mim é tudo	386
4.2.5 Mais jeito de andar pelo rio, do que por terra: cidade, vizinhança, festas e roça	402
4.2.6 Com direito: todo mundo queria uma canoa de um pau só	414
4.2.7 Acabar de usar e pôr para dentro de casa.	422
4.2.8 Ativação patrimonial: zoneamento sócio econômico e ecológico e mudanças climáticas.....	428
5. A viola de cocho e a Festa de São José.....	449
5.1 Breve histórico da viola de cocho	450
5.2 A patrimonialização da viola de cocho	467
5.3. Não fosse São José, eu não conseguiria resistir: começo, meio e fim da festa.	469
5.4 A festa de santo era toda São José, o protetor da família: organização e rituais,	

territorialidade e conflitos	489
5.5 Eleitos pelo santo: irmandades, festeiros e colaboradores da festa de São José	505
5.6 Os cardápios eram discutidos: referentes culturais alimentares, território e histórias de vida.....	523
5.7 Criando a versão para o santo e para o dono da casa: música, letra e dança..	543
5.8 O Festival de Cururu e Siriri de Cuiabá: breves considerações	557
6. Ver, rever, ouvir e falar: a casa de pau a pique no Caminho do Peixe	563
6.1 Você está em um bom lugar, está no Caminho do Peixe.....	567
6.2 Eu vi tudo mato: breve síntese histórico ambiental	578
6.3 A réplica da casa onde eu nasci: a arquitetura na minha cabeça	581
6.4 Liberdade ainda: vivendo o que vivi e o que pretendo viver	605
6.5 Eu fico na água, eu fico na lama - a memória do Lourenço está ali: reparações	614
Considerações finais	639
Fontes	654
Referências bibliográficas.....	654

Introdução

A introdução deste trabalho tem como propósito apresentar o problema da pesquisa, o interlocutor desta tese, Lourenço Pereira Leite, as etapas de campo realizadas e a disposição dos capítulos.

O problema da pesquisa é discutir a relação entre território e meio ambiente como condicionantes para continuidade, descontinuidade, transformações das manifestações culturais e identitárias. Com esse objetivo debatemos a memória, a história e a materialidade nas vivências e experiências de Lourenço. As discussões relacionam patrimônios culturais, salvaguarda e ativação patrimonial. Os bens culturais abordados são os seguintes: i) a pesca artesanal tradicional de Cáceres e algumas de suas materialidades; ii) os aterros ou montículos artificiais, que são estruturas milenares de origem indígena, ainda construídas até os dias atuais, os quais, julgamos serem sítios arqueológicos de um passado recente e tempo presente; iii) a canoa de um pau só também denominada canoa de cocho, canoa monóxila ou canoa pantaneira); iv) a viola de cocho; v) a casa de pau a pique.

Sobre o primeiro ponto, a pesca artesanal tradicional de Cáceres e algumas de suas materialidades, dois aspectos são citados: i) existe um parecer favorável da Superintendência do IPHAN de Mato Grosso sobre um pedido de registro da pesca artesanal de Cáceres como patrimônio de natureza imaterial feito pela Comissão PCI; ii) as pesquisas que fundamentaram o requerimento surpracitado, nos anos de 2016 e 2017, favoreceram, diretamente, em 2018, um total de 10.282 profissionais da pesca de todo estado de Mato Grosso, número esse que se multiplica quando consideradas, nessa contagem, as suas famílias.

Os aterros milenares são sítios arqueológicos protegidos pela Lei 3.924/1961. A “canoa de um pau só” é patrimônio imaterial acautelado em nível estadual. A viola de cocho é o único instrumento musical registrado como patrimônio imaterial pelo IPHAN. A casa de pau a pique, no caso desta pesquisa, catalisa os saberes associados a cada um desses bens culturais, e, principalmente, adquire um caráter libertador para Lourenço.

Os levantamentos realizados sobre os bens culturais, acima citados, mostram, de forma incontestável, que não se trata apenas de questões relativas à razão prática, associadas ao processo de humanização das paisagens, produção de objetos e

materialidades. Mas, sim, evidenciam questões relativas à razão simbólica, territorial e de diferenciação social.

O trabalho desta pesquisa faz emergir a memória de Lourenço Pereira Leite, detentor e conhecedor de diversos saberes e muitos patrimônios. Na genealogia materna, ele é filho da Sra. Maria Severina, neto da Sra. Joana Socoré, mulher indígena da etnia Guató; e de um homem boliviano, Sr. Estanislau, também chamado de Tani, tinha pessoas que o chamavam de Surubim (LEITE, 2021). Na paterna, é filho do Sr. Ambrósio e neto do Sr. Oscarino e da Sra. Romana, ambos negros. Lourenço se autodeclara pescador profissional tradicional de terceira geração, com ascendência indígena e negra.

O texto que segue, apresenta informações de Lourenço, obtidas por entrevistas realizadas nos anos de 2021 e 2022, duas pesquisas de campo em 2022 e mensagens instantâneas via aplicativo WhatsApp, nestes anos e em 2023, estas últimas em resposta das indagações feitas pelo pesquisador. Os dados das referências constam do sobrenome Leite, o ano de procedência da informação e uma letra em minúsculo que informa o tema e ocasião do levantamento. Exemplificando: Leite (2021a), se refere a entrevista sobre a cultura material, realizada no ano de 2021; Leite (2022) trata da pesquisa de campo desenvolvida no Rio Sepotuba e Rio Paraguai; Leite (2022f) aborda a pesquisa de campo que teve por destino a região das Pedras via terrestre; Leite (2022g) remete as mensagens instantâneas via aplicativo WhatsApp recebidas no ano mencionado (Quadro 1 e Quadro 2).

Sobre as mensagens instantâneas via aplicativo WhatsApp, elas foram essenciais para obtenção dos dados para pesquisa sob três aspectos: possibilitar o acesso a informações e dirimir dúvidas; contornar o fato que Lourenço permanece oito meses no rio pescando, sem acesso a telefone e *internet* e o seu tempo na cidade era bastante escasso; manter o distanciamento social em razão da Covid-19. É importante destacar dois pontos sobre esse assunto: a resposta imediata de Lourenço ao acessar às indagações, situação constatada ao verificar a hora de envio da pergunta e de sua resposta; as respostas, em quase sua totalidade, eram detalhadas e possibilitavam refletir outros horizontes, além daqueles indagados. Foram recebidas cerca de quinhentas e quarenta mensagens instantâneas via aplicativo WhatsApp, que foram integralmente tabuladas, cujo modelo de consta no Quadro 3.

No que diz respeito às citações de Lourenço ao longo dos capítulos, em algumas delas, para maior explicitação e melhor entendimento, por vezes, palavras complementares foram inseridas pelo autor em meio a parênteses. Assim como, o mesmo ocorre quando o autor indica figuras a serem observadas.

Quadro 1 - Lista de entrevistas realizadas com Lourenço Pereira Leite

Data	Tema	Local	Tempo de duração
16/07/2021	Aterros (LEITE, 2021)	Casa do pesquisador	02:04:42
27/10/2021	Cultura material (LEITE, 2021a)	Casa do pesquisador	02:55:34
16/04/2022	casa de pau a pique (LEITE, 2022e)	Casa do pesquisador	00:44:03
16/04/2022	Espacializações via google earth. Viola de cocho na Festa de São José (LEITE, 2022d)	Casa do pesquisador	02:29:19
19/04/2022	Canoa de um pau só. Zona de Contato (LEITE, 2022c)	Casa do pesquisador	03:27:36
20/04/2022	Parteiras, rezadeiras e procissões. Descrição imagens do aterro Caminho do Peixe (LEITE, 2022b)	Casa do pesquisador	02:52:07
01/06/2022	Dúvidas restantes. Definições e acordos sobre polêmicas (LEITE, 2022f)	Casa do pesquisador	01:38:49

Fonte: Elaborado pelo autor

Quadro 2 - Lista de pesquisas de campo

Datas	Temas	Locais	Tempo de duração
22/04/2022	Lugares de Memória para Lourenço. Desterritorialização	Rio Sepotuba; Fazenda Porto do Campo (destino senhora Joana, avó de Lourenço). Flecheiro, Taquaruçu, Alegre, Pedras, aterro do Zé da Barra (LEITE, 2022)	14 horas
16/06/2022	Roteiro das procissões com andor; Cemitério do Tarumã; Fazer imagens complementares (LEITE, 2022a)	Tarumã, Varzearia; Pedras (LEITE, 2022f)	5 horas

Fonte: Elaborado pelo autor

Quadro 3 - Modelo de sistematização de mensagens instantâneas recebidas

Nº	Data	Tempo	Tema	Detalhamento/Descrição

Fonte: Elaborado pelo autor

A tese está disposta em seis capítulos, resumidos, a seguir:

O primeiro capítulo apresenta os distintos contextos sobre: a área de pesquisa, que é a cidade de Cáceres, município localizado no Estado de Mato Grosso, em termos do meio biótico, histórico e étnico; a posição do pesquisador, pelo fato de relacionar as abordagens sobre os temas estudados na tese; o mundo, a cosmologia e os lugares que conceberam o pensamento, o conhecimento e os saberes de Lourenço, nosso interlocutor.

O segundo capítulo discute o processo de ativação patrimonial, no contexto da Comissão PCI. Destacam-se distintos atores, discursos e vozes desse grupo social. No texto, são situados elementos norteadores para o entendimento da origem da Comissão, o inventário geral e de proteção e os debates empreendidos no Conselho Estadual de Pesca, compreendidos como parte da ativação patrimonial executada. O resultado dessa ação foi beneficiar diretamente um grupo de, aproximadamente, dez

mil pescadores artesanais, em todo estado de Mato Grosso, número esse que se multiplica, quando são incluídos os familiares.

O terceiro capítulo debate questões técnicas, sociais, culturais, simbólicas e organizacionais adotadas para construção de aterros de cupim por Lourenço e sua família, de 1958 até os dias atuais. Debatem-se questões associadas à religiosidade e ao catolicismo popular, cujas manifestações tinham como espaço de realização as Pedras. As práticas e manifestações são o partejar, rezar e benzer, as promessas e procissões, as quais envolviam a sua família, parentes e vizinhança.

O quarto capítulo aborda a cultura material conhecida e reproduzida por Lourenço, a qual tinha por origem saberes e fazeres herdados de sua avó Guató. O inventário foi realizado por meio comparativo, a partir da obra “Estudos de Etnologia Brasileira” de Max Schmidt (1942), no que diz respeito aos objetos de uso Guató. A partir da observação das imagens da obra, Lourenço dizia se conhecia ou confeccionava tais elementos da cultura material, quando moravam nas margens do Rio Paraguaizinho, denominação do Rio Paraguai, quando se torna mais estreito. O capítulo mostra também trocas culturais, como, por exemplo, a canoa de um pau só, ensinada para nosso interlocutor pelo seu pai, sendo incerto com quem este último aprendeu. A confecção dos objetos e da canoa, após o despejo em 1995, foi completamente alterada e deixou de ser realizada. Nesse sentido, de maneira marcante, vincula a relação e discussões entre patrimônio cultural e território.

O quinto capítulo apresenta discussões referentes à viola de cocho, patrimônio cultural nacional de natureza imaterial. Trata-se de um instrumento musical que associa manifestações culturais como o cururu, o siriri e a Dança de São Gonçalo. No contexto de Lourenço, a viola de cocho é vinculada ao seu pai, cururueiro, que confeccionava o referido instrumento musical e organizava a Festa de São José, celebração na qual eram realizadas as manifestações culturais, já citadas. A Festa de São José relaciona organização social, referentes alimentares, música, dança e instrumentos musicais. Ela foi igualmente impactada com o despejo de 1995, tendo sido findada em 1996, cedendo lugar à reza de São José. São debatidas questões como perda territorial associada a manifestações, práticas culturais tradicionais, continuidades, descontinuidades, e mudanças nos conhecimentos e saberes.

O sexto capítulo tem como objetivo polemiza quatro questões: reparação histórica de passados e memórias traumáticas; materialidades; saberes, e

conhecimentos de Lourenço em sua relação com uma das maiores preocupações atuais do planeta, as mudanças climáticas e a sustentabilidade; associar tais temas à perspectiva de que situações traumáticas anteriormente vivenciadas não mais aconteçam.

1. Lugares de Lourenço

O abandono do lugar me abraçou de com força.
 E atingiu meu olhar para toda a vida.
 Tudo que conheci depois veio carregado de abandono.
 Não havia no lugar nenhum caminho de fugir.
 A gente se inventava de caminhos com as novas palavras.
 A gente era como um pedaço de formiga no chão.
 Por isso o nosso gosto era só de desver o mundo.

Manoel de Barros

É a vida, mais do que a morte, que não tem limites

Gabriel Garcia Márquez

O primeiro capítulo deste trabalho tem como propósito apresentar distintos contextos sobre: a área de pesquisa, que é a cidade de Cáceres, município localizado no Estado de Mato Grosso, em termos do meio biótico, histórico e étnico; a posição do pesquisador e o encontro com Lourenço, a cosmologia e os lugares que conceberam o pensamento, o conhecimento e os saberes de Lourenço, nosso interlocutor. Sob tais perspectivas, apresentamos quem é Lourenço, suas origens familiares e contextos diaspóricos. Na sequência, discorreremos, a partir de trabalhos de campo, sobre dois lugares, regiões ou ambientes nos quais Lourenço e seus familiares estiveram, o Rio Sepotuba e as Pedras. A princípio, o objetivo do trabalho de campo era o de capturar imagens desses locais, entretanto, a percepção do interlocutor sobre os lugares e os encontros advindos dessas visitas suscitou-lhe questões relevantes, que serão apresentadas, neste trabalho, com a finalidade de dar ao conhecimento quem é Lourenço, como se processou a formação de seus conhecimentos, quais os contextos existentes e os locais onde ocorreram. E ainda, em razão do segundo trabalho de campo, reconstituímos os passos do despejo judicial decorrente da grilagem de terras, e que removeu a família de Lourenço do local onde viviam a trinta e sete anos, fator esse demasiadamente dramático e traumático, e que mudou toda trajetória da família.

1.1 Cáceres e o Pantanal

Cáceres-MT é um município localizado no Pantanal, maior área alagável do planeta. Trata-se de um centro político-administrativo e urbano de grande extensão territorial, fazendo limites com a Bolívia e com 24.796,8 km². A planície alagada e o planalto circundante a essa área denomina-se BAP - Bacia do Alto Paraguai. Essa porção faz parte do Sistema Paraguai-Paraná ou Vale Central da América do Sul/Depressão Sub-Andina, sendo o Rio Paraguai o maior e mais relevante curso de água do Pantanal Norte (EMBRAPA, 2015). O Rio Paraguai é a espinha dorsal do Pantanal, possui 3.400 km, é o mais extenso corredor de áreas úmidas de água doce do mundo, passando pelo Brasil, Bolívia, Paraguai, Argentina e Uruguai. Após receber as águas do Rio Paraná, ele deságua no estuário do Rio da Prata, entre estes dois últimos países citados. Aproximadamente, 20 milhões de pessoas vivem nesse sistema, em comunidades indígenas, quilombolas, extrativistas e tradicionais, nas áreas urbanas e rurais (EMBRAPA, 2015) (Figura 1).

A Planície do Pantanal está distribuída em 11 sub-regiões assim denominadas: 1. Pantanal de Cáceres; 2. Pantanal de Poconé; 3. Pantanal de Barão de Melgaço; 4. Pantanal de Paiaguás; 5. Pantanal do Paraguai; 6. Pantanal da Nhecolândia; 7. Pantanal do Abobral; 8. Pantanal de Miranda; 9. Pantanal de Aquidauana; 10. Pantanal de Nabileque; 11. Pantanal de Porto Murtinho (Figura 2). Apenas para constar e por não ser objeto de discussão da tese, é importante destacar que a subdivisão apresentada não considera as formas e denominações percebidas pelas populações do Pantanal.

O relevo pantaneiro é decorrente de processos erosivos, os quais forçaram o rebaixamento das superfícies circunvizinhas, retraindo as escarpas, dissecando as encostas e erodindo os terraços. Isso ocorre em decorrência de um contínuo processo natural, que ofereceu sedimentos à região do Alto Paraguai (FRANCO & PINHEIRO, 1982; AB'SABER, 1988; BRASIL & ALVARENGA, 1989). Esse processo de carregamento de sedimentos acontece até os dias atuais, por meio dos rios, levando sedimentos dos planaltos para a planície de alagação, ou seja, das porções mais altas e serranas para as mais baixas (GODOI FILHO, 1986).



Figura 1 - Mapa - Rio Paraguai, de Cáceres a foz.

Fonte: Escola Educação. Disponível em <https://escolaeducacao.com.br/rio-paraguai-mapa-nascente-afluentes-extensao-atividades-comerciais/>

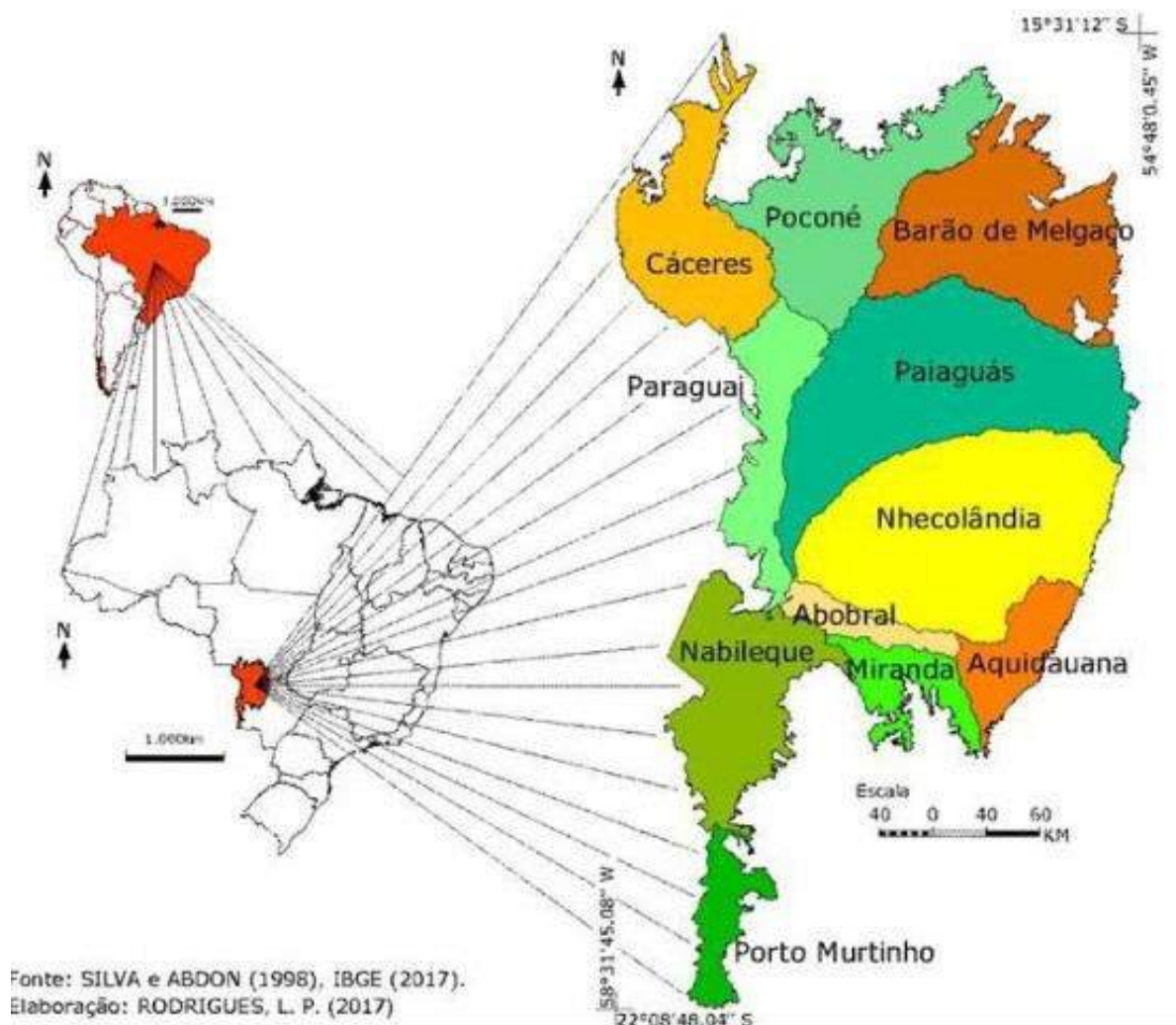


Figura 2 - Mapa - Delimitação das sub-regiões do Pantanal brasileiro.

Fonte: Silva e Abdon, 1998. Disponível em EMBRAPA Pantanal www.cpap.embrapa.br

Atualmente, as pessoas que habitam o bioma Pantanal são definidas, genericamente, como pantaneiros e pantaneiras. Segundo Diegues (2002), esses habitantes são de origem indígena, escravizados e de colonizadores empobrecidos vindos do Sudeste.

Em Cáceres, assim como para o restante do Pantanal, e que não difere do restante do país, existe um forte processo de invisibilidade da presença indígena. Isso decorre de diversos fatores e propagadores, nos distintos períodos históricos até os dias atuais, desde a expansão colonial, instalação do latifúndio e suas representações como as entidades ruralistas, o ambientalismo estatal, empresarial e segmentos das entidades privadas sem fins lucrativos, os processos de licenciamento ambiental em obras de infraestrutura e a vinculação com as *commodities* e as políticas públicas lesivas aos povos indígenas. Tais aspectos evidenciam interesses que envolvem

processos políticos, econômicos, sociais e científicos relevantes, contudo não constituem foco desta pesquisa.

1.2 Aspectos étnicos e culturais de Cáceres

A presença indígena, em Cáceres, é marcada historicamente pelos povos Xaray, Chiquitano, Bororo, Guató e Chané/Guaná.

Os Xaray também denominados Xarayes ou Jarayes foi um povo indígena bastante conhecido no período colonial, que vivia na região do Pantanal, cuja localização exata não pode ser afirmada a partir de dados arqueológicos. Trata-se de um povo oriundo da Amazônia, e que, segundo Susnik (1978), tinha como um de seus limites territoriais a foz do Rio Sepotuba, atual cidade de Cáceres, e a jusante das nascentes do Rio Paraguai, a área de abrangência da cerâmica de Tradição Descalvado.

Esse povo era considerado pacífico, com uma agricultura pujante, hábeis no manejo ambiental, confeccionavam grandes vasilhames cerâmicos, de até cem litros. Diversos foram as narrativas sobre os Xaray, a partir do século XVI, por parte dos espanhóis. Desde o contato com esses colonizadores europeus, esse povo indígena fornecia alimentos para eles, sendo esse um dos grandes interesses dos conquistadores; outro, era o fato de possuírem metais preciosos, como ouro e prata; além de servirem de guias, como na expedição que chegou até os “Siberis”, atualmente conhecidos como os Parecis, os quais possuíam a mesma língua que os Xaray (SCHUCH, 1995). O trajeto teria sido feito, provavelmente, pelo Rio Sepotuba.

Contudo, na segunda metade do século XVI, a desestruturação desse povo torna-se uma realidade. O contato entre os espanhóis e os Xaray torna-se violento, belicoso e de dominação, o propósito seria a obtenção de mão de obra e despovoamento dos territórios contatados com presença dos Xaray. É relevante pontuar também que, nos anos iniciais do século XVI, passam a atuar as primeiras bandeiras paulistas, atacando o Paraguay, com propósito de escravizar indígenas.

Segundo Susnik (1971), em 1692, as bandeiras investiam contra os Xaray, Itatim e Chiquitos. No século XVII, as bandeiras de Antônio Raposo Tavares chegaram nas cabeceiras do Rio Paraguai, em 1626. Na segunda metade desse mesmo século, Manuel de Campos Bicudo teria realizado vinte e quatro entradas em toda região, do

Planalto dos Pareci até o sul do Rio Paraguai. No ano de 1723, Antonio Pires de Campos relata sobre os povos indígenas existentes nas minas de Cuiabá e aqueles na região norte da Lagoa Gaiba, afirmando que outrora, nesse local, havia morado o povo Xaray, dando a entender sua extinção. Em 1733, os rios Sepotuba e Jauru foram ocupados pela bandeira de Antonio Fernandes de Abreu; e, em 1747, o bandeirante João de Souza Azevedo subiu o Rio Paraguai até a cabeceira do Rio Sepotuba (MAGALHÃES, 1944). Estas regiões eram parte do território Xaray. Para além desses conflitos, as doenças deveriam ser outra força para depopulação, assim como os conflitos interétnicos (SCHUCH, 1995). Não se descarta a hipótese de que os Xaray tenham se misturado e originado outros povos, como, por exemplo, os atuais Chiquitano.

Em 06 de outubro de 1778, foi oficialmente fundada Vila Maria, atualmente, a cidade de Cáceres, com o propósito de ocupar e colonizar uma região de fronteira da Capitania de Mato Grosso, criada em 1748. No documento de constituição oficial da vila, registrou-se a presença de setenta e oito indígenas procedentes de Chiquitos (CAVALCANTE, 2015). Na cidade, a presença desse povo atravessou os séculos e, nos dias atuais, são presentes na terra indígena Portal do Encantado, município de Porto Esperidião, na área urbana de Vila Bela da Santíssima Trindade. Na última década, ocorreu, em Cáceres, um movimento de visibilidade da identidade do povo Chiquitano. O qual foi impulsionado pelas professoras Marilza Garcia e Francisca Matucari e pelo professor Esvanei Matucari (filho da Francisca Matucari), que se autodeclaravam Chiquitano, sendo os dois últimos egressos do curso de licenciatura em História da UNEMAT. Os três já faleceram, a primeira, em 2017; e dois últimos, em meados de 2021, vitimados pela Covid-19; Devido a esses falecimentos, o movimento de valorização do povo Chiquitano perdeu força, não havendo ações nesse sentido.

A ocupação indígena dos Bororo, que se autodenominam Boe, na atual região de Cáceres, remete ao século XVIII, e diz respeito aqueles conhecidos como os Bororo Ocidentais, que se subdividem entre os Boe Bororo do Cabaçal e os Boe Bororo da Campanha. As pesquisas realizadas mostram a convivência, os embates e os conflitos entre os colonizadores e os Boe Bororo Ocidentais, nos espaços rurais e fazendas, seja no trabalho com o rebanho, na produção dos manufaturados e na

realização de serviços gerais, e nas cidades como serviçais (ALMEIDA, 2002, 2013; ROCHA, 2016; SOUSA, 2013; COSTA, 2020).

Florence (1977) registrou a presença dos Boe Bororo Ocidentais, quando passou pela Fazenda Jacobina, em 1827, identificando-os como trabalhadores de si mesmos ou pagos pelo proprietário, realizando encenações rituais e fazendo apresentações de danças; assim como evidenciou o conflito entre o proprietário dessa fazenda e os Bororo Cabaçal, no qual, aproximadamente, 45 indígenas foram mortos, e outros 50 tornaram-se prisioneiros. Semelhante aos Chiquitano, em conformidade com as políticas de aldeamento, existia o interesse de aldear os Boe Bororo do Cabaçal em fazendas, como, por exemplo, em 1842, na propriedade do presidente de província, às margens do Rio Jauru.

As descrições existentes sobre os Guató dizem respeito, em especial, ao fato de serem notáveis canoeiros, e, por este motivo, terem sido guias de colonizadores e viajantes (COSTA, 2015). Nesse contexto, deslocaram-se com o Cônsul Langsdorff para Cuiabá, por ocasião da expedição que levava seu nome, e que foi descrita por Florence (1977). Florence, em visita ao Marco do Jauru, referente ao Tratado de Madri em 1827, cita a presença Guató na Passagem Velha. O autor faz menções ao uso da mão de obra Guató nos trabalhos de Vila Maria e na comercialização do couro de onça e de outros animais com um engenheiro.

O naturalista Castelnau (1949) também citou os Guató, ao destacar suas habilidades como, por exemplo, as de tocar a viola de cocho, e a de guias de navegação e de grande mobilidade.

A presença do povo indígena apelidado Guaná, e que se autodenomina Chané, em Vila Maria e depois São Luiz de Cáceres, foi principiada na extração da poaia - planta nativa de propriedade medicinal -, no século XIX, contudo, nessa localidade, são reduzidas as informações desse povo (SILVA, 2001). Castelnau (1845 [1949]) informa a presença abundante dessa planta nos rios Sepotuba e Cabaçal. Este naturalista teve a oportunidade de acompanhar a saída de “três grandes canoas cheias de Guaná que iam em busca de ipecunha” para Vila Maria, no Porto de Albuquerque, hoje, cidade de Corumbá (CASTELNAU (1845 [1949], p. 284-285). É possível que, além dos Chané Guaná de Albuquerque, os de Cuiabá também extraíssem a poaia, na região. Cavalcante (2015) faz referência aos Chané/Guaná no contexto dos conflitos interétnicos que tinham com os Guaicuru. Sobre esse assunto,

o engenheiro e demarcador de limites da Capitania de Mato Grosso, Ricardo Almeida Serra, em 1845, escreveu que dois Chané Guaná, junto a autoridades locais, em Vila Bela e Vila Maria, manifestaram interesse em se mudarem para essa última localidade, em razão dos conflitos com os Guaicuru (FERREIRA, 2009).

Ao que se tem conhecimento, atualmente, em Cáceres, não existe terra indígena reivindicada, identificada ou demarcada.

As questões a serem tratadas, nesta pesquisa, possuem interfaces e diferenças de trajetórias, quando comparadas com o estudo de Trigueiro (2019), em que discute as práticas produtivas de ribeirinhos que vivem, desde 1954, na Ilha do Piraim, município de Barão de Melgaço-MT. Trata-se de um grupo familiar cuja economia de subsistência moldou-se por imposições de novos contextos econômicos, sociais e ambientais. Trigueiro (2019) reflete sobre as estratégias criadas por esse grupo e as lutas enfrentadas por ele para se manter no território, os conhecimentos existentes de matriz indígena, o manejo da terra, das plantas e animais de criação, a cosmologia e as relações com o ciclo das águas e da lua; o comércio de doces e a extração de lenha. Percebe-se a existência de práticas e produções, outrora diversas, e que se transformaram e reduziram com o passar do tempo.

A autora esclarece que tais perspectivas tornaram-se ainda mais restritivas, quando o Pantanal se tornou Patrimônio Natural da Humanidade, na década de 1990, focando o olhar para indústria do turismo. Assim como, esclarece que nesse mesmo período, migrantes foram atraídos favorecidos com a oportunidade de acesso à terra, recrudescendo a situação dos moradores da ilha. Por esse motivo, acrescido do desconhecimento do modo de viver das pessoas, que ali viviam, a exploração dos recursos naturais tornou-se ainda mais cerceada com a imposição de políticas para proteção ambiental. Esse conjunto de fatores fez com que os moradores da Ilha do Piraim se voltassem cada vez mais para pesca, incluindo, a partir da década de 1970, a profissional (TRIGUEIRO, 2019). Desde abril de 2015, existem vinte e cinco beneficiários do Termo de Autorização de Uso Sustentável – TAUS em área da União, concedido pela Secretaria do Patrimônio da União – SPU, e outros cadastrados, no âmbito do Projeto Nosso Pantanal em Barão de Melgaço-MT (SPU, 2015, 2016). Dentre outras distinções, entre os moradores da Ilha do Piraim e os pescadores e pescadoras de Cáceres, uma é o fato que os da Ilha de Piraim conseguiram se manter em uma localidade específica e atualmente oficial, já o grupo de Cáceres, depende

da concessão de proprietários para acessarem seus territórios de pesca em APP's – Área de Preservação Permanente.

O presente etnográfico negro, em Cáceres e região, é, em parte, representado pelos seguintes quilombos: em Cáceres - Pita Canudos, Chapadinha, Ponta do Morro, São Gonçalo; em Porto Estrela - Bocaina; em Barra do Bugres - Buriti Fundo, Morro Redondo, Queimado, Baixio, Camarinha, Voltinha, Vãozinho, Tinga, Vaca Morta, Vermelhinho (INCRA, 2023).

1.3 Encontros

O encontro entre o autor e o interlocutor desta pesquisa - Lourenço Pereira Leite (Figura 3) - ocorreu quando por ocasião do inventário da “Comissão de Registro de Saberes dos Pescadores e das Pescadoras Tradicionais Artesanais de Cáceres”, Decreto Municipal nº. 217, de 03/05/2016, doravante Comissão PCI.

A realização da pesquisa com Lourenço ocorreu, em razão da impossibilidade de executar o trabalho etnográfico previsto na Terra Indígena Baía dos Guató, consequência da pandemia da Covid-19, decretada em março de 2020.

A possibilidade de realizar a pesquisa com Lourenço foi aceita, de forma plena e irrestrita, não demandou maiores justificativas, insistência, explicações ou mostra de intenções sobre o viés e objetivos do trabalho, isso por dois motivos: i) a relação estabelecida entre o pesquisador e o interlocutor, ao longo de fevereiro de 2016 a outubro de 2021, respectivamente, as datas de início das atividades do pesquisador na Comissão PCI e do pedido para concessão de depoimentos para esta tese; ii) a disposição do interlocutor em contar sua história. Em relação ao primeiro ponto, existia a confiabilidade entre o pesquisador e o grupo social de pescadores do qual Lourenço faz parte, sobre o qual apresentamos, sucintamente, algumas informações, a seguir.

Inicialmente, as atividades ocorrem no âmbito da Comissão de Registro de Patrimônio Imaterial de Pescadores e Pescadoras de Cáceres. Nos anos de 2016 e 2017, o pesquisador, representando a referida Comissão, realizou os inventários para proteção (salvaguarda de bens culturais) e geral (para o conhecimento). Em 2018, foi de grande valia e préstimo para os pescadores e pescadoras, a regulamentação do uso dos barracos e tabuados no Conselho Estadual de Pesca de Mato Grosso – CEPESCA, situação essa que será apresentada no capítulo II.



Figura 3 - Fotografia de Lourenço Pereira Leite em sua casa
Fonte: Acervo de Miguel Ângelo da Silva

No ano de 2019, o pesquisador contribuiu na organização de eventos que tiveram por objetivo divulgar a causa e os problemas dos profissionais tradicionais da pesca. Ainda nesse ano, em articulação com os cursos de Medicina e Enfermagem da UNEMAT, com as professoras Denise Cortella e Poliany Rodrigues, e com apoio e participação de profissionais do Hospital Bom Samaritano, viabilizamos o atendimento de um grupo de, aproximadamente, 100 profissionais da pesca, em quatro exames e avaliações: visão, dextro, dermatoscopia e psíquicos somáticos.

Em fevereiro de 2020, em decorrência das articulações anteriores com alguns organismos do Estado e da sociedade civil, a Comissão PCI inseriu profissionais da

pesca no contexto dos debates sobre comunidades tradicionais, no Fórum Mato-Grossense de Mudanças Climáticas.

Em abril de 2021, a Comissão PCI solicitou, via requerimento, o registro da pesca artesanal de Cáceres como patrimônio de natureza imaterial junto ao IPHAN. Nesse mesmo ano, pela Associação Xaraiés, Lourenço assume a cadeira de titular no CEPESCA. As ações junto ao grupo se mantiveram, em 2022, e, por meio do Departamento de Direito da UNEMAT, com os professores Antonio Armando Ulian do Lago Albuquerque e Jesus Vieira de Oliveira, em parceria com a Associação Xaraiés, articulamos a inserção do grupo de pescadores “Serviço de Assessoria Jurídica Popular”, intermediada pela Xaraiés, aos povos e às organizações indígenas e tradicionais da Região Oeste de Mato Grosso (SAJU-POIT-UNEMAT) junto ao Núcleo de Prática Jurídica – EMAJ. Nesse cenário, Lourenço acompanhou a construção e realização das ações, o que favoreceu muito a disposição para que ele nos contasse suas histórias.

1.4 A família de Lourenço

Lourenço possui 11 irmãos sendo as mulheres, por ordem decrescente de idade: Elisa Pereira Leite, Benedita Pereira Leite, Antonieta Pereira Leite, Candelária Pereira Leite, Maria Aparecida Pereira Leite, Josefa Pereira Leite. Os seus irmãos homens, igualmente por critério de idade são: João Batista Pereira Leite, Firmino Pereira Leite, José Heleno Pereira Leite, Lourenço Pereira Leite, Luís Surubim Leite e o Alessandro Surubim Leite. Estes dois últimos diferem do sobrenome dos demais, isso pelo fato da senhora Maria Severina e o senhor Ambrósio terem se casado, e estes herdaram o sobrenome Surubim da mãe. Lourenço explicou que a origem dos sobrenomes Socoré da sua avó Joana e Surubim da sua mãe Maria Severina “não sabe como surgiu, não comentavam” e isso “precisa muita pesquisa”. Esclareceu que foi o seu pai, o senhor Ambrósio quem registrou a esposa, Maria Severina e colocou o sobrenome Surubim. Por parte de sua mãe, acrescentou que seu avô materno, o senhor Estanislau, ou ani, e para algumas pessoas, Surubim, conforme mencionado anteriormente. Informou ainda que “naquela época” ocorreu do “pai sair com um nome para registrar no cartório e sair no documento outro”. Nosso interlocutor relatou ter conhecido, no passado, em Mato Grosso do Sul, pessoas da etnia Guató com o

sobrenome Socoré (LEITE, 2023). A ascendência Guató de Lourenço, foi conhecida pelo pesquisador, quando Lourenço, em uma das reuniões da Comissão PCI, afirmou fazer aterros.

A Sra. Joana Socoré nasceu, entre os anos 1910 e 1915, em Porto Índio, localizado na Ilha Ínsua e, tradicionalmente, ocupado pelo povo indígena Guató. Atualmente, essa é a localidade da Terra Indígena Guató, no município de Corumbá. Portanto, constata-se o fato de essa senhora ser uma Guató. Sobre o Sr. Estanislau não existem informações de sua ascendência ou qualquer outro dado (LEITE, 2021), entretanto, por ser boliviano, não seria de descartar que possuísse origem étnica Chiquitana, contudo, informação essa de difícil confirmação.

Sr. Estanislau seria, aproximadamente, 25 anos mais velho que a Sra. Joana, tendo nascido por volta de 1885 e 1890. A única informação sobre ele é a de sua saída da Bolívia, em razão de questões militares. A quase inexistência de informações sobre esse senhor seria decorrente do fato de ele não falar sobre seu passado. Lourenço sinalizou que isso ocorria em razão de possuir problemas com o exército boliviano (LEITE, 2021, 2022g). Sugerimos que Estanislau não se alistou no exército, em meio à iminência de conflito armado, mais especificamente os antecedentes e o conflito propriamente dito da Guerra do Chaco, ocorrida entre Bolívia e Paraguai (1932-1935). Anterior à guerra, quatro tentativas de acordos sobre os limites entre os países foram tentadas sem sucesso entre 1884 e 1907.

Na Ilha Ínsua, segundo Lourenço, “na aldeia”, a senhora Joana conheceu o senhor Estanislau, egresso da Bolívia e seu futuro marido. Após esse encontro, mudaram-se para o Rio Sepotuba, em Cáceres, mais precisamente, para a Fazenda Porto do Campo, que, nessa época, estava abandonada. O deslocamento teria ocorrido, quando Joana tinha entre 15 e 20 anos de idade (o que corresponderia aos anos de 1925 ou 1930). Quando um novo dono assumiu a fazenda, o casal teve um papel fundamental no seu reestabelecimento (LEITE, 2021, 2022g).

Joana perdeu por completo o contato com a sua família, que permaneceu na Ilha Ínsua, mas falava de seu passado, sobre “como era a vida, que caçava, pescava e que era muito isolado o lugar”. O desligamento de Joana de seus familiares se manteve até o fim da sua vida, não tendo ela retornado para visitar a Ilha Ínsua ou recebido seus familiares, em Cáceres; assim como não deixou informações mais substanciais de sua família, como, por exemplo, o nome de seus pais e irmãos. Ela

deixou aos seus descendentes como legado cultural os objetos, saberes, ensinamentos e a língua Guató, a qual, com o tempo, deixou de ser usada e que ela desaconselhava o uso, por prudência (LEITE, 2021, 2021a).

Após o falecimento, Estanislau foi enterrado na Fazenda Porto do Campo, quando tinha entre 86 e 91 anos de idade (por volta de 1975/1976), em um cemitério situado à margem do Rio Sepotuba, que desbarrancou e não mais existe. Joana foi sepultada no Cemitério São João Batista, em Cáceres, entre 73 e 78 anos de idade (teria falecido por volta de 1993) (LEITE, 2022g).

Do casamento de Joana e Estanislau, nasceram, na Fazenda Porto do Campo, em data aproximada: Pascoala, em 1930; Maria Severina (mãe de Lourenço), em 1934; Evilázio, Sebastião e João. Estes dois últimos e Maria Severina faleceram vitimados pela Covid-19, ela, em 19/03/2021. A mãe de Lourenço foi sepultada no Cemitério Parque dos Ipês (LEITE, 2021, 2021b, 2022g).

Maria Severina Surubim Leite casou-se com o senhor Ambrósio, sendo ele descendente de escravizados. A família do Sr. Ambrósio chegou em Cáceres vindos da região de Rosário do Oeste, em Mato Grosso, talvez Nobres, pelo fato de o Sr. Ambrósio haver citado, por vezes, essa cidade para Lourenço. Desse casamento nasceu nosso interlocutor, Lourenço, e outros onze irmãos (LEITE, 2021, 2021b, 2022g).

O Sr. Ambrósio é filho do Sr. Oscarino e da Sra. Romana, ambos negros. Oscarino era garimpeiro, em Cuiabá, mudou-se, já adulto, para região de Rosário do Oeste, onde conheceu Romana, que trabalhava em uma fazenda daquela localidade, mas afastada da cidade. A família de Romana foi liberta da escravidão, entretanto, permaneceram na fazenda; e, segundo Lourenço, “o trabalho não era escravo, mas não era remunerado, tinha mais liberdade”. Por esse motivo, descontentes com a situação e maus tratos, o casal Oscarino e Romana e a família “entraram em fuga”. O Sr. Oscarino está sepultado no Cemitério do Alegre (Figura 4), e a Sra. Romana enterrada no Cemitério São Miguel Arcanjo¹, cujas evidências verticais foram

¹ Trata-se de um sítio arqueológico cadastrado pelo IPHAN, em atendimento de solicitação de préstimos em razão de destruição sofrida e ameaça de subtração integral deste campo santo (Processo IPHAN: 01425.000387/2018-11). A seguir, algumas notícias sobre o caso: i) Portal O Livre. São Miguel Arcanjo, Cáceres: a história de um cemitério à beira da morte. 03/09/2018. <https://olive.com.br/sao-miguel-arcujo-caceres-a-historia-de-um-cemiterio-a-beira-da-morte>; ii) G 1. Restos mortais devem ser retirados de cemitério para a construção de prédio em Cáceres (MT). Os restos mortais vão ser exumados e a família terá a opção de levá-los para algum dos cemitérios da cidade ou mesmo para uma capela de ossos e velas, segundo a publicação. Por Willian

integralmente destruídas, com o propósito de construir duas escolas por sobre esse campo santo (Figura 5) (LEITE, 2021, 2021b, 2022g).



Figura 4 - Local onde está sepultado senhor Oscarino, na antiga Comunidade do Alegre. Margens do Rio Sepotuba. Palmeira bocaíuva como referência
Fonte: Acervo de Lourenço Pereira Leite

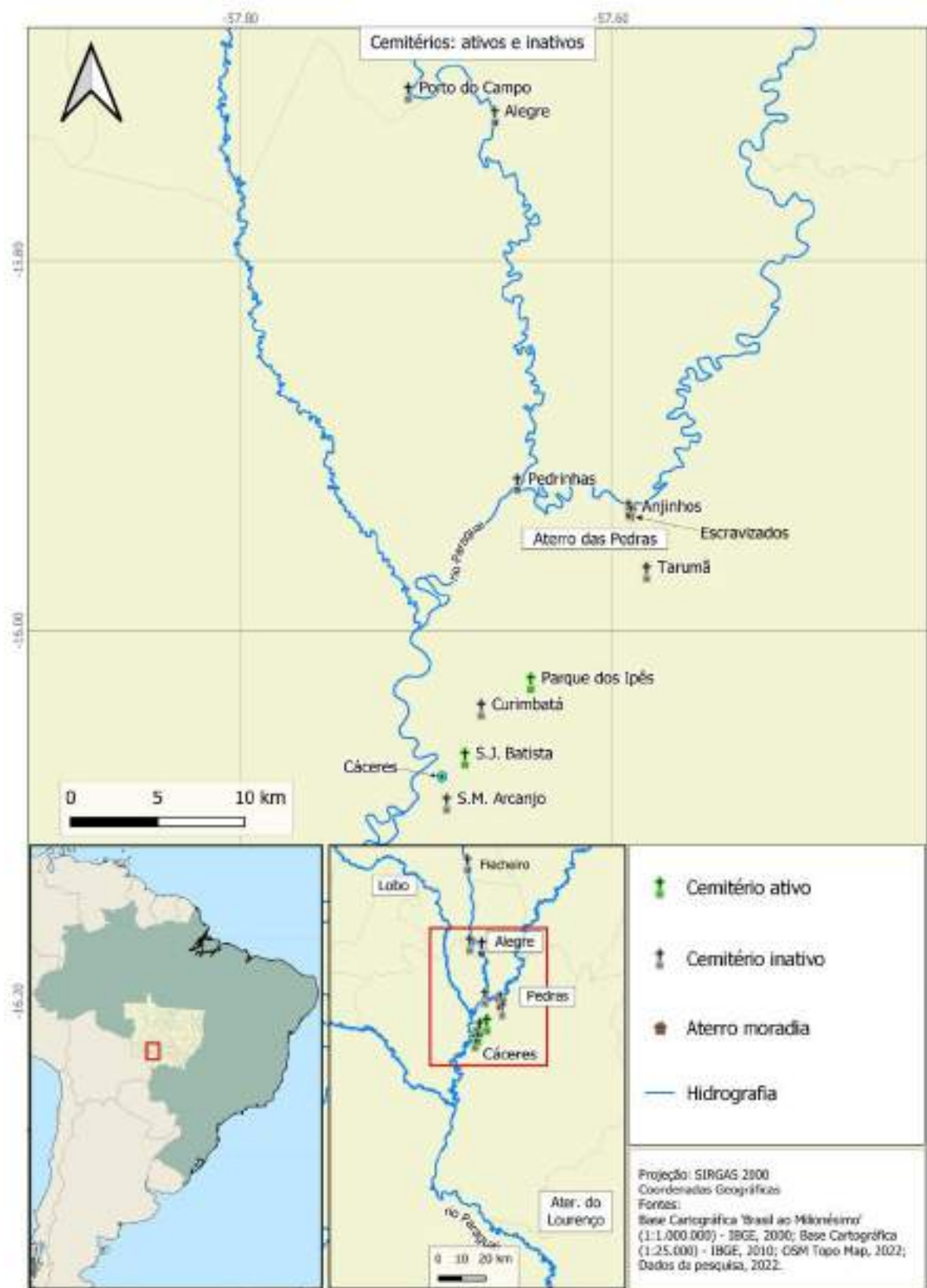


Figura 5 - Mapa - Cemitérios ativos e inativos citados por Lourenço.
 Fonte: Dados da pesquisa

O Sr. Ambrósio nasceu em Rosário do Oeste, em 1924, e, aos 7 anos de idade, mudou-se com a família para o lugar conhecido, à época, por Lobo (1931), comunidade às margens do Rio Cabaçal. O propósito dele era se deslocar para a região de Rondônia para o trabalho de extração da seringa. A viagem entre Rosário do Oeste e o Lobo durou 15 dias. Aos 20 anos de idade (por volta de 1944), ele se mudou para a Fazenda Porto do Campo e, posterior a isso, para o Alegre (por volta de 1947), então casado com a Sra. Maria Severina. Em 1958, com 34 anos, devido ao falecimento dos seus pais e maior proximidade da cidade, a família foi para as Pedras, onde ficou até 1995. Nessa época, o Sr. Ambrósio estava com 71 anos. Ele faleceu em 18/11/2022, sendo sepultado ao lado de sua esposa, a Sra. Maria Severina, no Cemitério Parque dos Ipês. Por parte do Sr. Ambrósio, Lourenço conhece muitos parentes (LEITE, 2021, 2021b, 2022g).

Lourenço Pereira Leite nasceu em 8 de agosto de 1970, no local chamado as Pedras, em Cáceres, onde ficou até 1995, quando sua família foi despejada, em razão de sentença judicial de processo, iniciado em 1985, sobre a grilagem de terras principiada por volta de 1981. Essa ruptura com o lugar onde nasceu foi motivo de grande trauma para Lourenço e sua família. Lourenço passou a falar sobre o assunto apenas em 2014, tendo se calado, portanto, por quase vinte anos. Seus irmãos, até os dias atuais, se recusam a falar sobre o episódio e se mantêm em silêncio sobre o tempo em que viveram nas Pedras (LEITE, 2021, 2021b, 2022b, 2022g).

Em 1997, momento em que Lourenço e toda a sua família buscavam se adaptar e procuravam “outros rumos”, em decorrência do despejo, nosso interlocutor foi trabalhar no turismo, como piloto de barco, em Porto Jofre, município de Poconé. No entanto, por não se adaptar à cidade, retornou a Cáceres, tornando-se pescador profissional ou artesanal. No ano de 2000, passou a ocupar o local, aonde, atualmente, se situa seu barraco, no Caminho do Peixe (Figura 6) (LEITE, 2021, 2022g).



Figura 6 - Caminho do Peixe no ano 2000, às margens do Rio Paraguai.
Da esquerda para direita: Elias (cunhado de Lourenço), irmão de Lourenço, Lourenço. Pescaria somente a remo.
Fonte: Acervo Sérgio

A seguir, apresentamos dois mapas, um referente à diáspora da sua família (Figura 7); e outro com os locais onde estão sepultados seus avós maternos e paternos, bem como outros cemitérios que foram e serão citados, ao longo deste trabalho (Figura 5). Estes são os aspectos da gênese de Lourenço.

Lourenço, em dois eventos do Comitê Científico de Mudanças Climáticas do ICOMOS Brasil, realizados nos dias 18/04/2022 (Figura 8) e 21/10/2022 (Figura 9), respectivamente, assim se apresentou, podendo isso ser entendido como autodeclaração e percepção de si:

Sou pescador de terceira geração vivendo da pesca, sou descendente dos povos originários, negro e indígena²

Eu sou pescador artesanal tradicional de terceira geração e vivo da pesca (...) sou descendente de dois povos originários, o povo negro e o povo indígena da etnia Guató, que vive, ainda hoje, nesse nosso Pantanal. A gente ainda tem autoconhecimento conservado e preservado, são muitos saberes que herdamos de todos os povos, então a riqueza do nosso saber ainda é muito grande dentro dessa região³.

² Patrimônio e Clima: diálogos abertos, construtivos e intergeracionais. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WOp92_M8m74>. Acesso em: 27/02/2023

³ Patrimônios e crise climática. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=nbhTWoB3h6w>>. Acesso em: 27/02/2023

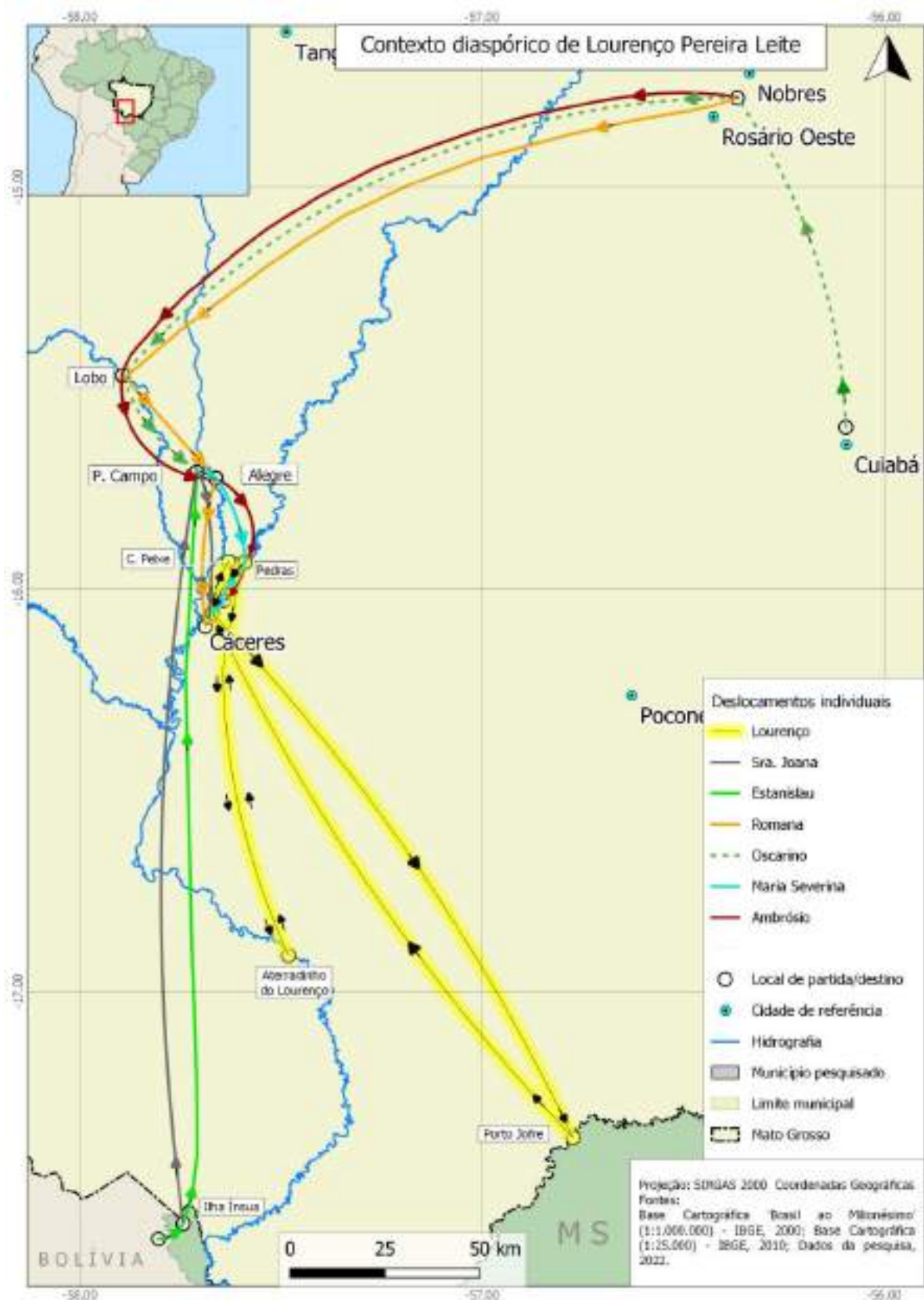


Figura 7 - Mapa - Contexto diaspórico de Lourenço Pereira Leite
 Fonte: Dados da pesquisa



The poster features a green background with a silhouette of four world landmarks (Taj Mahal, Leaning Tower of Pisa, Eiffel Tower, and a traditional Japanese gate) at the top. The ICOMOS logo is centered above the main title. The title 'Patrimônio e Clima' is in large, bold, white letters, with the subtitle 'Diálogos abertos, construtivos e intergeracionais' below it. Five circular portraits of the event participants are arranged in a row. Below the portraits, the text describes the event as a conversation with Milagros Flores, Kaianaku Kamaiura, Lourenço Pereira, and Victor Marchezini, moderated by Aline Vieira de Carvalho. The date and time '18 ABR 22 / às 14h (BRT)' are prominently displayed. The event is noted as being online on YouTube, with the URL 'youtube.com/mudclim' provided. Logos for ICOMOS and UNICAMP are in the bottom right corner.

ICOMOS

Patrimônio e Clima

Diálogos abertos, construtivos e intergeracionais

Uma conversa com Milagros Flores, Kaianaku Kamaiura, Lourenço Pereira e Victor Marchezini. Mediação de Aline Vieira de Carvalho.

18 ABR 22 / às 14h (BRT)

Evento online no YouTube do MudClim
Mudanças Climáticas e Patrimônio
[youtube.com/mudclim](https://www.youtube.com/mudclim)

ICOMOS UNICAMP

Figura 8 - Presença de Lourenço. Comitê Científico de Mudanças Climáticas e Patrimônio do ICOMOS Brasil

Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=WOp92_M8m74

PATRIMÔNIOS E CRISE CLIMÁTICA

21/10/2022 – 09h-11h: Grupo de Trabalho para COP27 pelo Comitê Científico sobre Mudanças Climáticas e Patrimônio do ICOMOS-BR
 Moderação da carta manifesto:
 Yacy-ara Gonçalves; Tiago Silva Alves Muniz; Marilene Corrêa Maia; Caroline dos Reis Lodi

21/10/2022 – 15h-17h: Políticas públicas para a preservação dos patrimônios e saberes das paisagens em ameaça

- **Maria Joelma Menezes Ester** - Associação de Moradores da Comunidade de Remanescente de Quilombolas do Rosa. Membro da Rede Fulanas -Negras da Amazônia Brasileira -NAB.
- **Ercília da Silva Vieira** - Associação das Mulheres Indígenas do médio Solimões e Afluentes- AMIMSA
- **Lourenço Pereira Leite** - Colônia de pescadores Z-2 de Cáceres e membro do Conselho Estadual de Pesca de Mato Grosso
- **Santiago Bernardes** - Fórum de Comunidades Tradicionais Angra dos Reis, Paraty e Ubatuba

Moderador: Karina Nymara

21/10/2022 – 19h-21h: Água, comunidades e a insegurança alimentar

- Alexandre Marques - Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais – INPE
- Poran Potiguara - Projeto Águas Potiguara, Paraíba
- Viviane Feijó Machado - Presidente do COMITESINOS
- Daniel Balan Zappia - Promotor de Justiça do Ministério Público do Estado de Mato Grosso

Moderador: André Bazzanela

21/10/2022 – 21h: Leitura da Carta Preliminar para COP27 pelo Comitê Científico sobre Mudanças Climáticas e Patrimônio do ICOMOS-BR

 <https://www.youtube.com/c/MudClim>

Figura 9 - Presença de Lourenço. Comitê Científico de Mudanças Climáticas e Patrimônio do ICOMOS Brasil

Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=nbhTWoB3h6w>

Nas reuniões do CEPESCA, espaço de maior luta política e interesse de Lourenço, pelo fato de envolver a sua vida e o sustento de sua família, ele se apresenta como pescador tradicional de terceira geração e pantaneiro. No interstício das duas afirmações, acima citadas, em outros dois momentos, questões identitárias foram ponto de diálogo com Lourenço, os quais serão apresentados, ainda neste capítulo. Isso por considerarmos mais apropriado ao contexto que ensejou tais perguntas, a visita nas Pedras, onde Lourenço nasceu, viveu e de onde foi despejado.

A compreensão desses distintos momentos de apresentação e autodeclaração de Lourenço considera que a identidade étnica comporta uma análise de conveniências que permeiam as relações sociais e políticas. Nesse sentido, a identidade é negociada e reinventada em uma sociedade que possui múltiplas formas, interesses, vantagens e desvantagens (BARTH, 1998). Mas, também, conforme verificado e o que será detalhado, nosso interlocutor ressalta e valoriza os conhecimentos tradicionais que lhes foram transmitidos, como elementos de distinção e importância, sejam eles indígenas ou negros (BARTH, 1998; TADEU SILVA, 2000).

As análises e considerações sobre as entrevistas e narrativas de Lourenço amparam-se nas perspectivas do método biográfico, indiciário e da história de vida (GINZBURG, 2006), para as quais a sua individualidade é referência e princípio para o entendimento do social e coletivo, fundamentando uma etnografia sobre um homem com ascendência étnica indígena e negra, detentor de saberes e conhecimentos diversos. Amparam-se, ainda, no fato de o interlocutor ser portador de memórias traumáticas em uma sociedade colonialista e discriminatória, e, em função disso, lutar nos dias atuais, por seus direitos de permanecer no rio e de exercer sua profissão de pescador, diante daquelas que são as suas maiores preocupações e ameaças, a água e as políticas públicas lesivas à pesca artesanal (LEITE, 2022g). Considerando os espaços ocupados por Lourenço, ele assume a posição de emissário, articulador ou porta voz do grupo social de pescadores artesanais do qual faz parte, os quais são silenciados politicamente, e portadores de experiências e vivências cruéis de sofrimento e perseguição (GINZBURG, 2006).

Nesse campo interdisciplinar, em que se cruzam a antropologia, a história, a sociologia, a história da arte, da arquitetura e contemporânea, situam-se a arqueologia do passado recente. Essa arqueologia considera, em especial, o registro arqueológico

gerado, a partir do impacto destrutivo da supermodernidade, termo esse embasado na revolução da velocidade (AUGE, 2002 [1992]).

As narrativas de Lourenço recompõem, por meio de lugares, memórias e materialidades, suas vivências e experiências. O trabalho do pesquisador foi o de estabelecer a mediação entre diversos temas do passado recente do interlocutor, permitindo-lhe contar suas histórias e torná-las manifestas, termo este entendido como relembrar.

As entrevistas e suas constatações permitem-nos conceber a ideia de restituição, sobre a qual incide a perspectiva de senso de presença e significados, que, dificilmente, seria evidenciada pelas narrativas da história usual. Os casos e quadros, apresentados por Lourenço, configuram micro-eventos que se associam à política global, ao nacionalismo, aos camponeses e aos conflitos étnicos; bem como são narrativas alternativas, que mostram uma presença engajada, multivocal e simbólica referente às materialidades e paisagens. Ao mesmo tempo, as narrativas não banalizam o passado e nem incorrem no risco de saturar a memória (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2008).

O breve texto, que consta neste primeiro capítulo, sobre as Pedras, local esse em que não encontramos evidências ou estruturas claras, mostra que as narrativas de Lourenço foram formas diferentes de ver o lugar e verdadeiras revelações, as quais são tão importantes quanto a explicação, e são entendidas sobre como aconteceu. É importante considerar que as revelações conflitam, constantemente, com as ocultações. Sob tal perspectiva, existe a concepção sobre uma arqueologia que faça justiça com a natureza perturbadora do registro com que se trabalha. Sobre isso, a materialidade ocupa um relevante campo de debate, em que pese simetrias e assimetrias, e compreendendo que as relações entre humanos e objetos perfazem coletivos híbridos (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2008).

Os lugares são importantes para serem pensados, estando dispostos como locais de abjeção, cuja existência é refutada, e sobre os quais a supermodernidade trabalha com a ideia de não lugares, e a arqueologia com as perspectivas de “paisagens de morte e esquecimento” (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2008, p. 256). Alguns desses locais podem se tornar lugares de recolhimento coletivo, como *mnemotopoi*, lugares de memória. Em ambas as situações, tanto os *mnemotopos*, como os locais de abjeção, tratam de um passado não ausente (DOMANSKA, 2005).

A arqueologia do passado recente deve ser política, pois ela é memória e presença, sendo esta última, provavelmente, o maior ato político da arqueologia da supermodernidade. Dessa maneira, a memória adquire o sentido de estar próximo às pessoas e em contato não só com elas, mas também com eventos e sentimentos, tornando as coisas visíveis e contribuindo para a melhor forma de lidar com passados traumáticos. Por esse motivo, a memória traz a presença e trabalha com as memórias conflitantes, transformando-as em manifesto, ato político e de divulgação. A partir disso, é possível vislumbrar a cura daqueles que sofreram violências, e, sob tais perspectivas, os arqueólogos podem “ajudar a realizar uma tarefa terapêutica, tornando manifesto o que não pode ser dito?” E, ainda, essa arqueologia tem a perspectiva de expor “genealogias sombrias e as operações destrutivas do mundo contemporâneo [...] manter viva a luta [...] proporcionar paz e reparação às vítimas [...]” (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2008, p. 262). Essa arqueologia estabelece uma crítica, diante da tendência da banalização dos estudos da cultura material, ao sistema econômico das *commodities* transnacionais e ao otimismo sobre a globalização (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2008). Em síntese, ressaltam-se as ideias sobre supermodernidade e destruição, mediação, restituição e presença, narrativas alternativas, revelações, manifesto, lugares, passados traumáticos, memórias conflitantes, política, materialidade, arqueologia terapêutica e reparação.

1.5 Tem gente que traumatizou demais: lugares de memórias e despejo

As questões que serão apresentadas, a seguir, fazem referências a dois rios e regiões visitados, no dia 22/04/2022, em razão desta pesquisa, pontos do Rio Sepotuba e do Rio Paraguai. O Rio Sepotuba foi onde o pai e a mãe de Lourenço viveram: seu pai, de 1944 até 1958; e, sua mãe, entre 1934 e 1958. Nas Pedras, o casal viveu durante 37 anos, e Lourenço até os 25 anos de idade, quando foi, juntamente com outros onze irmãos, despejado.

Na viagem, estiveram o pesquisador, Lourenço e seus irmãos, Lorival Motta e Manoel Motta (também piloto do barco), antigos moradores do local conhecido por Flecheiro, a montante da Fazenda Porto do Campo. Partimos de Cáceres às 5 h (Figura 10) e retornamos por volta das 19 h (Figura 11). O objetivo da viagem foi conhecer a Fazenda Porto do Campo e as Pedras e registrar imagens desses locais.

Para além destes lugares, visitamos outros, sendo, pela ordem das visitas, os seguintes: i) Bocaiuval; ii) Fazenda Porto do Campo; iii) Flecheiro; iv) Barranqueira das Cobras; v) Taquaruçu; vi) as Pedras, vii) Caminho do Peixe; viii) aterro do Zé da Barra.



Figura 10 - Amanhecer às margens do Rio Paraguai, Cáceres
Fonte: Acervo do autor, 22/04/2022



Figura 11 - Pôr do sol às margens do Rio Paraguai, Cáceres.
Fonte: Acervo do autor, 22/04/2022

É importante ressaltar que a Barranqueira das Cobras e o Taquaruçu são os derradeiros locais do Rio Sepotuba que ainda possuem ocupação antiga, sendo que a jusante do Taquaruçu, segundo Zé da Barra, situavam-se, no passado, as seguintes comunidades⁴: Alegre, Santa Luzia, Justa Conta, Cedro, Baia Rica, Bocaiuval, João Caetano, Volta da Paraíba, Boca da Baiazinha, Velhaco, Sepotubinha, Baia da Lourença, Quebra Nariz, Pedrinhas, Barra da Sepotuba (Figura 12) (COMISSÃO PCI, 2018). Nos dias atuais, segundo diferentes interlocutores e informantes, tais comunidades, organizadas como outrora, não existem mais nestes locais.

Essas comunidades muito provavelmente foram removidas, e os lugares tornaram-se, em grande parte, latifúndios.

Ao navegar o Rio Sepotuba, algumas questões são reportadas em termos da formação da paisagem, mais especificamente sobre a flora. Nesses termos, a vegetação que constatamos estava distribuída, em larga medida, por três espécies, com distintas finalidades tecnológicas, alimentares, cosméticas e medicinais: i) entre a Barra do Rio Sepotuba e o Rio Paraguai até a região do Bocaiuval existe uma alta densidade de pacovas (Figura 13, Figura 14); ii) entre o Bocaiuval e a Fazenda Porto do Campo há incidência de palmeiras acuris (Figura 15 e Figura 16); iii) da Fazenda Porto do Campo até o Flecheiro, observamos a maior presença de palmeiras babaçu e buriti (Figura 17, Figura 18, Figura 19), e, ainda, identificamos uma espécie de uso medicinal, o jatobá (Figura 20) (LEITE, 2022).

As folhas da pacova servem para cobrir as casas, como será visto no último capítulo deste trabalho. Os acuris são palmeiras, cujas finalidades são diversas, como, por exemplo, no caso do uso de suas raízes para a sustentação dos aterros, conforme será visto nos capítulos II, III e VI. Dentre os usos do babaçu, Lourenço recordou-se que sua mãe sabia extrair o óleo desta planta, transformá-lo em produto cosmético e o passava nos cabelos para ir às festas da comunidade (LEITE, 2022).

⁴ O termo comunidade é adotado por Lourenço, ao longo das entrevistas e de forma rotineira, para se referir aos grupos de pessoas que compartilham uma vida em comum e estabelecem laços de solidariedade em um determinado local.

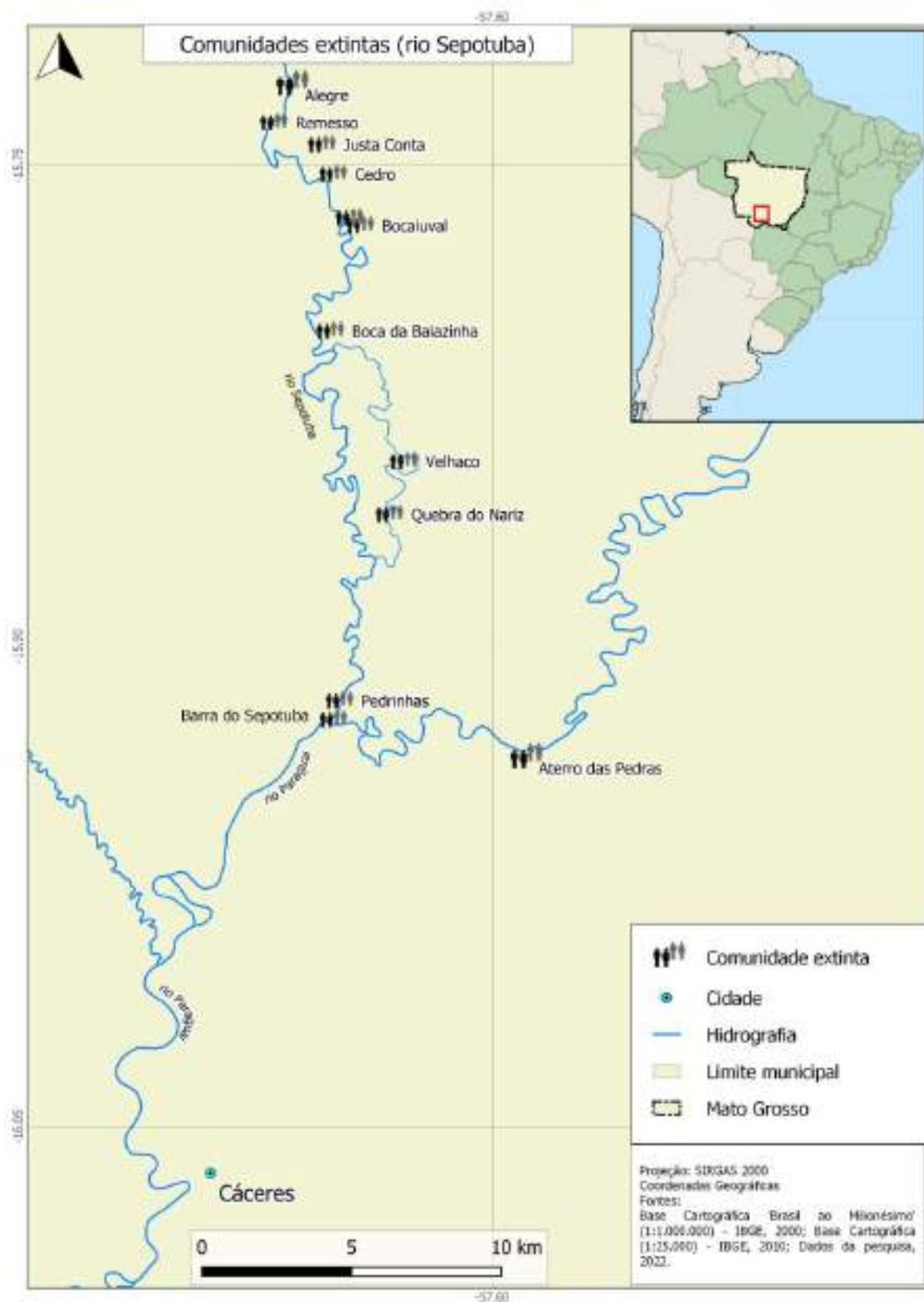


Figura 12 - Comunidades antigas do Rio Sepotuba
Fonte: Dados da pesquisa



Figura 13 - Flora - pacova. Margens do Rio Sepotuba
Fonte: Acervo do autor, 22/04/2022



Figura 14 - Flora - pacova. Margens do Rio Sepotuba
Fonte: Acervo do autor, 22/04/2022



Figura 15 - Flora – acuri. Margens do Rio Sepotuba
Fonte - Acervo do autor, 22/04/2022



Figura 16 - Flora: acuri. Margens do Rio Sepotuba
Fonte: Acervo do autor, 22/04/2022



Figura 17 - Flora: babaçu. Margens do Rio Sepotuba
Fonte: Acervo do autor, 22/04/2022



Figura 18 - Flora - babaçu. Margens do Rio Sepotuba
Fonte: Acervo do autor, 22/04/2022



Figura 19 - Flora - buriti. Margens do Rio Sepotuba
Fonte: Acervo do autor, 22/04/2022



Figura 20: Flora - jatobá. Margens do Rio Sepotuba
Fonte: Acervo do autor, 22/04/2022

Na Fazenda Porto do Campo (Figura 21), Lourenço reencontrou, após 20 anos, seu tio Evilázio (Figura 22), com quem conversou sobre a Festa de São José, organizada por seu pai, Sr. Ambrósio, tema que será objeto de discussão no capítulo V. Ambos se lembraram, ainda, que Estanislau e Joana faziam a Festa de São João na referida fazenda. Em razão de os proprietários da fazenda estarem no local, devido ao feriado prolongado, não foi possível transitar por ela e registrar imagens, dentre elas aquelas das ruínas, que, segundo Lourenço, eram casas e engenhos do período dos “escravos”. Também não foi possível chegarmos aos cemitérios desse local: um (onde o Sr. Estanislau havia sido enterrado), por ter sido consumido pelas águas; e, outro, cuja verticalidade das cruzes cederam para formação de pasto. Os irmãos Motta (Figura 23) lembraram ainda que o Sr. Manoel Motta, pai de Evilázio, se deslocava do Flecheiro a Cáceres, no batelão, fazendo comércio. A nossa visita a essa localidade foi breve, tendo durado, provavelmente, não mais de quarenta minutos.

Na sequência, nos deslocamos até o Flecheiro, local em que o Dem foi criado, após ter nascido no Barreiro, situado nas imediações. Dem foi quem construiu o aterro Caminho do Peixe, local ocupado por Lourenço, desde o ano 2000. No Flecheiro, constatamos a existência de cemitérios, porém, sem evidências verticais. Nesse local, estão sepultados alguns parentes de Lorival e Manoel (Figura 24 e Figura 25).

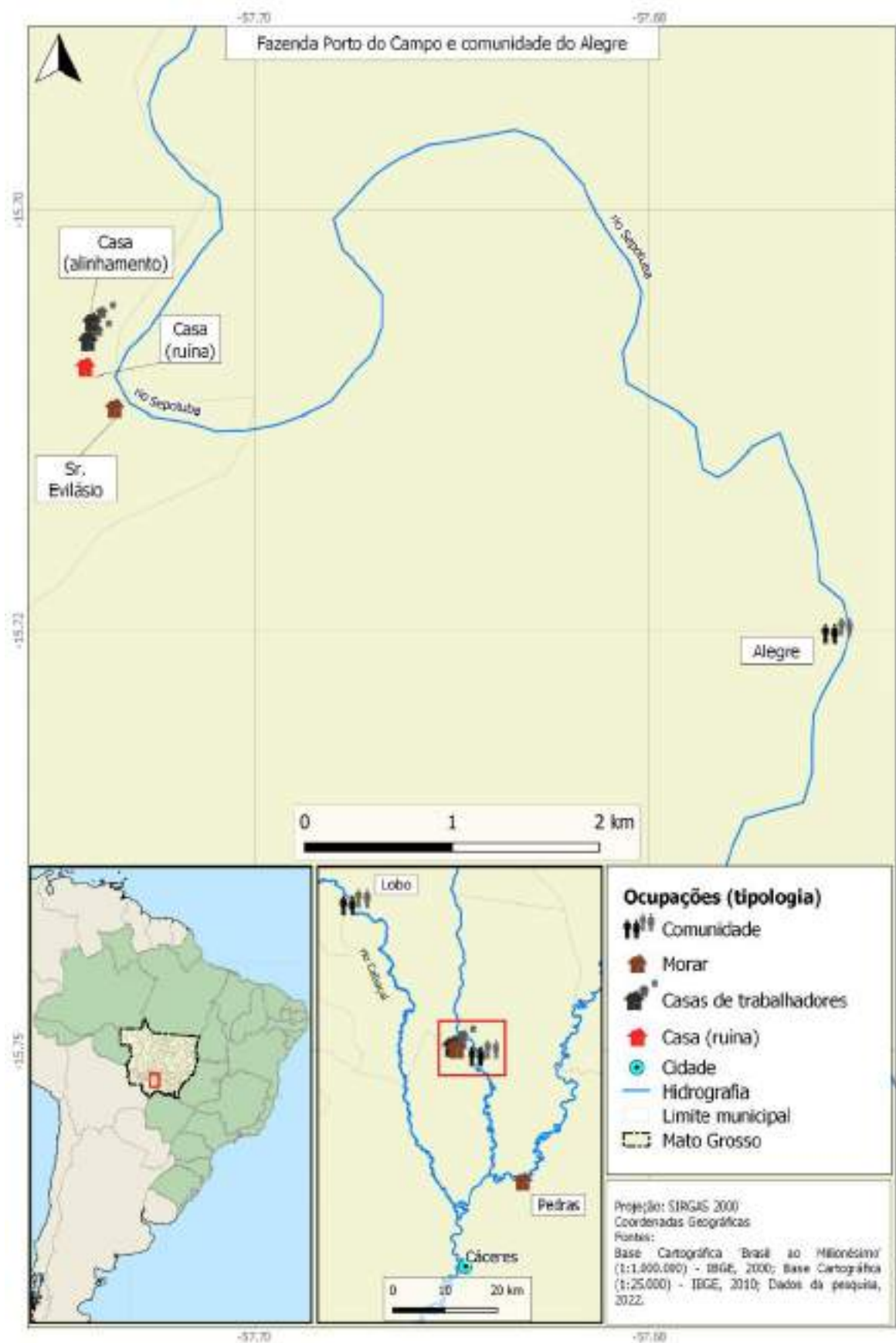


Figura 21 - Mapa - Fazenda Porto do Campo e Comunidade do Alegre.
 Fonte: Dados da pesquisa



Figura 22 - Fazenda Porto do Campo - Sr. Evilázio e Lourenço. Margens do Rio Sepotuba
Fonte: Acervo do autor, 22/04/2022



Figura 23 - Fazenda Porto do Campo - Sr. Evilázio, Lourenço, Lorival Motta, Manoel Motta. Margens do Rio Sepotuba
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 24 - Cemitério do Flecheiro - Cruzeiro no chão. Margens do Rio Sepotuba.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 25 - Cemitério do Flecheiro
Ao pé da árvore maior parentes dos irmãos Motta foram sepultados. Margens do Rio Sepotuba
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022

No retorno, descendo o Rio Sepotuba, entre o Flecheiro e a Fazenda Porto do Campo, visitamos a casa do senhor Gerino (Figura 26) - festeiro da Festa de São José - no local conhecido por Barranqueira das Cobras (Figura 27). Desse evento, destaca-se a lembrança de Lourenço sobre o fato desse senhor ter levado um boi vivo e encoberto (para evitar o sofrimento do animal com o calor), dentro de um batelão⁵, para preparar o churrasco da festa (LEITE, 2022, 2022a, 2022g). Nessa visita, Lourenço encontrou seu primo por parte de mãe, Crescêncio, filho de seu tio Sebastião e genro do Sr. Gerino (Figura 28).

Prosseguindo o trajeto, após a Fazenda Porto do Campo e Barranqueira das Cobras, estivemos no local de ocupação tradicional conhecido como Taquaruçu, sobre o qual Zé da Barra, em 2017, informou as diversas pessoas que ali moravam. Nesse dia, encontramos Leonardinho (camisa vermelha), Daniel dos Santos, o Cascudinho (Figura 29) e a matriarca da família, a Sra. Josefa.

Algumas edificações, utilizadas para guardar coisas, possuíam cobertura de folha de babaçu (Figura 30), sendo as casas de moradia cobertas com telhas de cerâmica, havendo, também, um grande número de palmeiras bocaiuva, conhecida, popularmente, por chiclete de bugre e, em Cuiabá, chiclete cuiabano (Figura 31) (LEITE, 2022g). Nosso próximo ponto de visita foi o local onde Lourenço nasceu e viveu até os 25 anos de idade, as Pedras.

A visita de restituição memorial de Lourenço sobre o lugar onde nasceu, cresceu e viveu até os 25 anos, ocorreu antes mesmo da chegada, lembrando pontos de referência avistados do barco. Do ponto de saída da barranca do Porto das Pedras até o local onde estava o aterro, foram aproximadamente, 45 minutos de incursão. Esse tempo de estada foi, intencionalmente, rápido, devido ao entardecer e à prudência cabível.

⁵ Embarcação que se desloca a remo ou a reboque, usada no comércio ou no transporte de gado (MICHAELIS, 2023). <https://michaelis.uol.com.br/>. Acesso: 05 mar. 2023



Figura 26 - Fotografia do Sr. Gerino em sua casa na Barranqueira das Cobras. Margens do Rio Sepotuba.

Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 27 - Barranqueira das Cobras - caminho entre o porto e a casa do Sr. Gerino, margens do Rio Sepotuba.

Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 28 - Fotografia de Lourenço e seu primo Crescêncio, filho do irmão de sua mãe. Barranqueira das Cobras, margens do Rio Sepotuba.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 29 - Fotografia de Lourenço, Leonardo, Daniel Santos (Cascudinho) e Lorival Motta no Taquaruçu, margens do Rio Sepotuba.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 30 - Estrutura com cobertura de folha de babaçu. Taquaruçu, margens do Rio Sepotuba.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 31 - Flora - bocaiúva. Taquaruçu, margens do Rio Sepotuba.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022

A ativação das memórias de Lourenço corresponde à valorização dos “restos” que estimularam as lembranças, assim sendo, sabíamos o que Lourenço olhava, mas não o que ele via, de fato, estando assim, entre o conservar e o esconder. Nesse sentido, tratava-se de “montrer ce qui n’est plus à partir de ce qui reste”⁶ (DEBARY, 2015, p. 7; BEZERRA; SERRES, 2018). Nesse contexto do que restou, estão os ecofatos e biofatos, entendidos como “vestígios do meio ambiente e restos dos animais que passaram sobre apropriação do ser humano” (FUNARI, 2010, p. 14). Sobre a vegetação, segundo Lourenço (LEITE, 2022), ela foi suprimida, por meio da técnica do correntão (Figura 32), que consiste no arrasto de uma grossa corrente por dois tratores distantes entre si e fazendo uma faixa linear para derrubada e desmatamento de árvores.

Ao chegar no Porto das Pedras, o interlocutor se recordou de que era seu costume ficar sobre o pé de uma árvore chamada chico magro (Figura 33), vendo a boiada, proveniente da Fazenda Porto do Campo, atravessar o Rio Paraguai (Figura 34). O destino desse gado, segundo Lourenço, era a Fazenda Descalvados (Figura 35) (LEITE, 2022), ícone da região, desde o final do século XIX, tendo sido, anteriormente, internada da Fazenda Jacobina, cuja existência remonta ao século XVIII (Figura 36).

Sobre a denominação do local as Pedras, isso ocorria em razão do afloramento rochoso no leito do rio, que, em tempos de vazante, o “gado pouco precisava nadar para atravessar [...], era o gabiru do chifre amarelo” criado solto (LEITE, 2022). O Porto das Pedras era ponto de extração de seixos rolados para uso em obras públicas e construção civil, em Cáceres (Figura 37) (LEITE, 2022). O referido porto, para atender à necessidade, teve que ser reduzido pela família de Lourenço, sendo retirada terra por meio de banguê (LEITE, 2022g), objeto esse que se assemelha a uma maca médica carregada por duas pessoas.

⁶ Mostrar o que não é mais a partir do que resta (tradução nossa).



Figura 32 - Correntão.

Fonte: RD News. 22/09/2016. <https://www.rdnews.com.br/orgaos/mpf-entra-com-acao-contra-o-estado-para-proibicao-do-uso-do-correntao/75789>



Figura 33 - Pedras. Flora e memória - chico magro inexistente. Margens do Rio Paraguai

Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 34 - Pedras. Porto. Local de travessia de gado. Margens do Rio Paraguai
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 35 - Fazenda Descalvados às margens do Rio Paraguai
Fonte: Fotografia de Rodnei Crescêncio. RD News. 08/09/2018. <https://www.rdnews.com.br/rd-exclusivo/velho-oeste-pantaneiro/conteudos/104514>



Figura 36 - Fazenda Jacobina às margens da BR-070.
Fonte: Foto Facebook: Conheça a Fazenda Jacobina



Figura 37 - Pedras - Porto das Pedras, seixos rolados. Margens do Rio Paraguai
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022

Ao chegar nas Pedras, Lourenço explicou e mostrou diversos contextos e falou das pessoas que ali viviam, sobre as quais, discorreremos nos diversos momentos desse texto (Figura 38, Figura 39). Lembrou-se da primeira casa da família, mesmo não sendo nascido, à época, nosso interlocutor afirmou que “entraram nesse mato que não deve ter nada (agora)” (Figura 40) (LEITE, 2022). Esclareceu que ficaram no local por alguns anos, mudando-se, depois da grande enchente de 1975, quando foram para as imediações do “velho” e desconhecido cemitério, localizado sob árvores e um cumbaru. Na época, possuía “cruzes muito grossas” e um cruzeiro de aroeira com 3 m de altura. Sobre esse cemitério, o Sr. Ambrósio, Gabriel Pinto e Juvenal, ou seja, os mais antigos moradores, “não sabiam de quem era” (Figura 41) (LEITE, 2022, 2022g). Em outras palavras, existia uma ocupação anterior a essa dos contemporâneos de Lourenço, assim como um sítio arqueológico da Tradição Descalvado, anterior às ocupações acima referidas (Figura 42) (MIGLIACIO, 2006).

Existe, também, nas Pedras, o “Cemitério dos Anjinhos”, embora sem evidências verticais, atualmente, destinado para o enterro das crianças falecidas, afirmando ficar em uma área baixa alagável. Lourenço se Lembrou da Miguelina, neta do Sebastião Cardoso, dizendo: “nós a enterramos em uma covinha, dentro da água. É uma parte baixa e colocava (enterrava) fundo” (Figura 43) (LEITE, 2022, 2022g). E, quando indagado sobre o local onde eram enterrados os adultos, ele afirmou que, no tempo em que ali viveu, não ocorreu falecimento, e que, por esse motivo, não saberia dar essa informação (LEITE, 2022g).

Em grande parte, a presença visível do que restou foi a da vegetação. Nesse sentido, o interlocutor mostrou um pé de araçá (Figura 44), e, com grande preocupação, sinalizou a existência de duas cacimbas, uma delas perene, e que foram mecanizadas para formar pasto, restando apenas um charco (Figura 45). Afirmou, ainda, que, nessa campina, anteriormente, chegava a água, e, “hoje, (a água do rio) não passa do pé de araçá” (LEITE, 2022, 2022g).

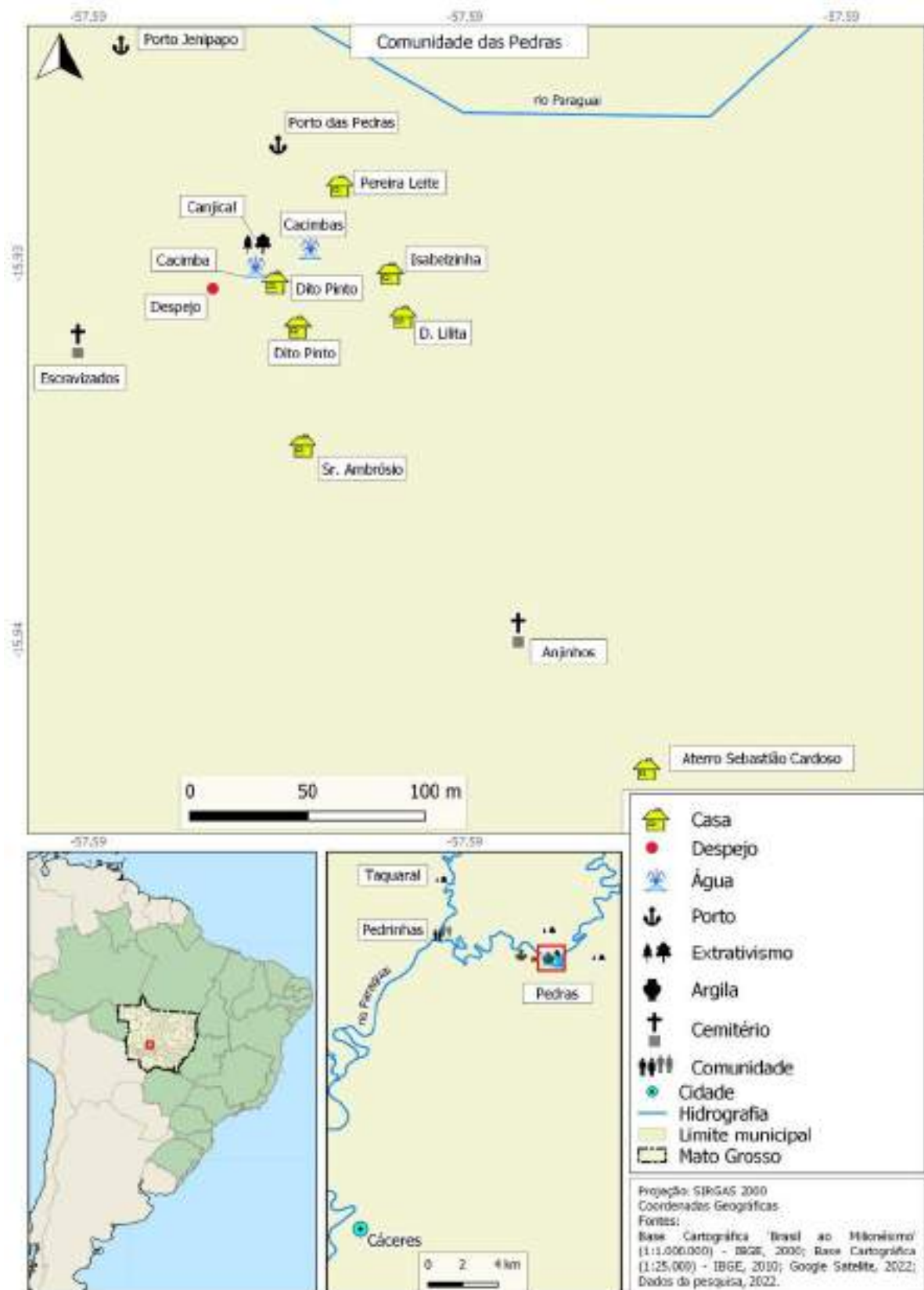


Figura 38 - Mapa - Comunidade das Pedras. Margens do Rio Paraguai
 Fonte: Dados da pesquisa

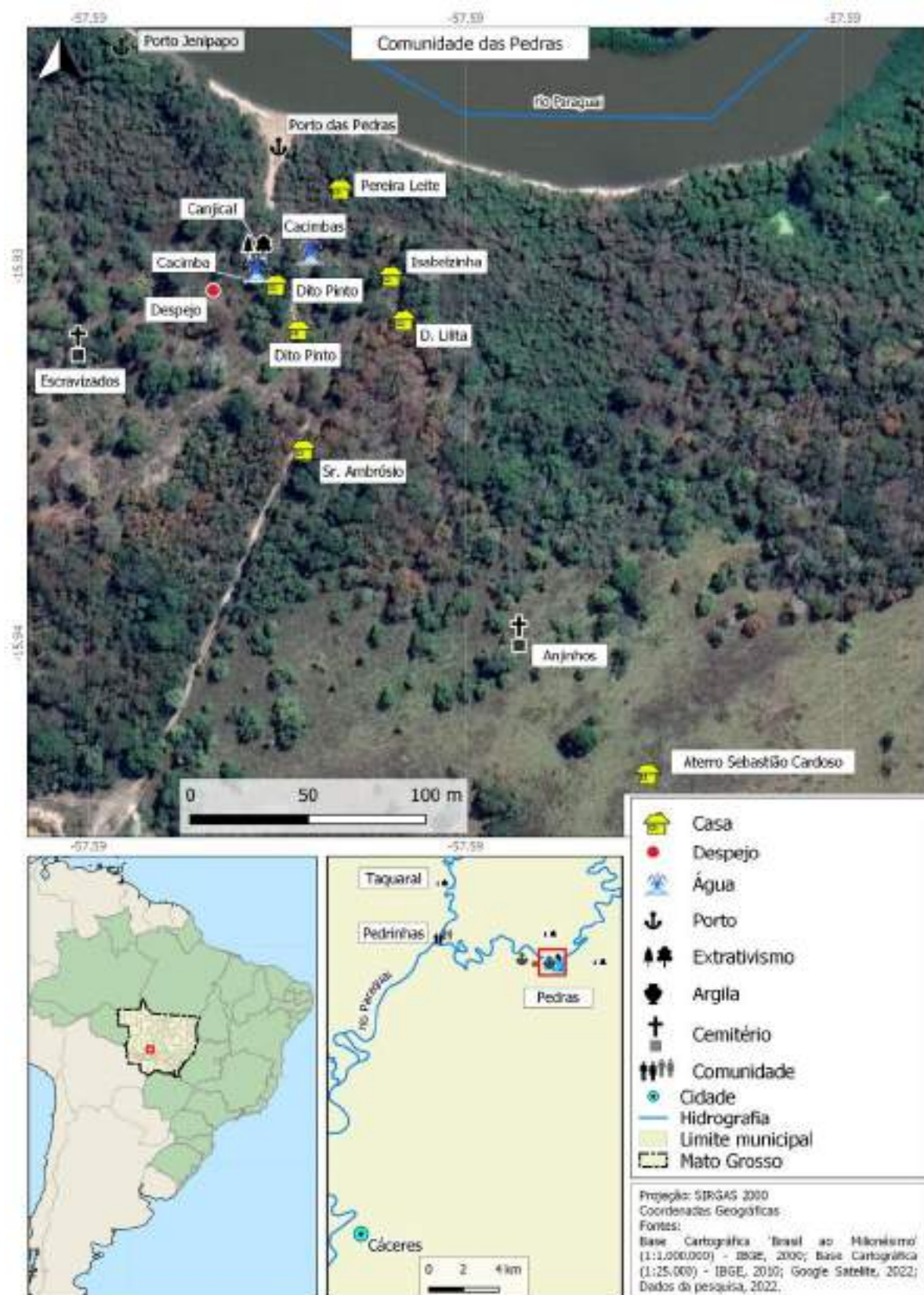


Figura 39 - Mapa - Comunidade das Pedras sobre imagem de satélite. Margens do Rio Paraguai
Fonte: Dados da pesquisa



Figura 40 - Pedras. Local da primeira habitação da família de Lourenço em 1958. Margens do Rio Paraguai
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 41 - Pedras. Cemitério atribuído a escravizados. Margens do Rio Paraguai
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 42 - Sítio arqueológico nas Pedras. Fragmentos cerâmicos da Tradição Descalvados. Margens do Rio Paraguai
Fonte: Acervo do autor



Figura 43 - Pedras. Cemitério dos Anjinhos nas Pedras, direção de localização. Margens do Rio Paraguai
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 44 - Pedras. Flora remanescente - araça. Margens do Rio Paraguai
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 45 - Pedras. Charco remanescente da cacimba desestruturada. Ao fundo cemitério de origem incerta sob às árvores
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022

Esse lugar é de grande beleza com avistamento de parte da Província Serrana, ou, popularmente conhecida, Morraria. Lourenço destacou a presença de dois morros avistados conhecidos como Peito de Moça (Figura 46, Figura 47), informando que seus familiares subiam neles e “passavam lá o dia todo, por curiosidade”, mas também para conhecimento e obtenção de flora (LEITE, 2022, 2022g). Recordou-se de uma ocasião em que subiu o morro com uma turma de, aproximadamente, oito pessoas, com o propósito avistarem a cidade de Cáceres (Figura 48). Nessa ocasião, eles enxergaram as fazendas do Rio Sepotuba, que possuíam luz elétrica (LEITE, 2022g). E, ainda, o morro, não em seu topo, era ponto de coleta de plantas como a mangaba, cujo fruto era utilizado para a produção de sucos e, mais recentemente, de sorvetes; para a medicação, por suas propriedades medicinais; e para a produção da borracha, na II Guerra Mundial, a partir do seu látex. Coletavam, também, a marcela, por suas propriedades medicinais, podendo ser usada como vermífugo para cachorro; a cainca, uma “arvorezinha” cuja raiz “sapecada” é moída e misturada à comida do animal. A subida ao morro serviu como ponto de avistamento para a procura de indaiá, cuja folha servia para cobertura de casas (LEITE, 2022g). Nesse ponto, informou a direção da antiga moradia do finado Gabriel Pinto (LEITE, 2022).

As Pedras, para além de moradia, era também espaço de roçado e manejo. Algumas espécies eram trazidas em canoas, bastante cheias, do (Rio) Sepotuba, como aquelas das comunidades das Pedrinhas e Alegre. As mudas transportadas foram plantadas nas Pedras, assim como os primeiros babaçus (utilizados na produção da rapadura) (Figura 49 e Figura 50), o tamarineiro, bem como o café. Esse local estava próximo à casa do nosso interlocutor, e para onde, posteriormente, seu irmão se mudou, sendo as residências construídas de pau a pique (Figura 51) (LEITE, 2022, 2022g).

Outra evidência da deterioração ambiental no local, é o cedro, espécie bastante utilizada e muito valorizada, em tempos pretéritos, para confeccionar a canoa de um pau só, sobre o qual Lourenço afirmou: “fomos nós que plantamos esse pé de cedro que eles cortaram, tem outro pé de cedro” (Figura 52) (LEITE, 2022g).



Figura 46 - Morro Peito de Moça visto do Rio Paraguai, nas proximidades do Porto das Pedras.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 47 - Morro Peito de Moça visto da estrada.
Fonte: Acervo do autor, 05 fev. 2023



Figura 48 - Morro Peito de Moça em 1988.

A direita, Lourenço. Os demais foram ocupantes recentes nas Pedras. No círculo uma palmeira indaiá.



Figura 49 - Pedras. Flora remanescente - primeiros babaçus plantados pela família de Lourenço. Margens do Rio Paraguai

Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 50 - Pedras. Flora remanescente - primeiros babaçus plantados pela família de Lourenço. Margens do Rio Paraguai
Fonte: Acervo do autor, 22/04/2022



Figura 51 - Pedras. Local da casa de Lourenço e seu irmão. Margens do Rio Paraguai
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 52 - Pedras. Flora remanescente – cedro de aproximadamente 40 anos plantado pela família de Lourenço. Margens do Rio Paraguai
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022

Nesse local, estávamos a poucos metros do aterro sobre o qual Lourenço explicou que, pela primeira vez, depois de 27 anos, formou-se pasto, após inúmeras tentativas, sem sucesso, de gradear e plantar capim para pastagem, em razão da compactação de cupinzeiro para formação do aterro. Por esse motivo, ele afirmou que “agora não tem mais nada [...], não ficou muita coisa” (Figura 53) (LEITE, 2022); e, pelo que foi possível verificarmos, não se constatou a existência de desnível.

Lourenço enfatizou e esclareceu outros referenciais sobre as plantações da família ao redor de onde estava a casa, e aspectos da ocupação e sociabilidade local. Ele se lembrou de aspectos da vegetação, como, por exemplo, as várias mangueiras plantadas, com a finalidade de fechar o local de onde retiraram o barro para “barrotear” a casa, e que foram “arrancadas” daquele local, restando apenas uma delas, “que está bem fundo”; o primeiro pé de pequi, plantado por seu pai, a partir do qual se formou um pequizeiro; e o jenipapo. A partir da referência da mangueira (Figura 54), ele, ainda, indicou a direção da casa do Sr. Dito Pinto. Questões botânicas, como tempo de germinação e crescimento do jatobá e ximbuva, foram explicadas, assim como os devidos cuidados ao carpir o local (LEITE, 2022).



Figura 53 - Aterro das Pedras - local onde era o aterro e a casa da família de Lourenço. Margens do Rio Paraguai

Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 54 - Aterro das Pedras – Lourenço indica onde era a casa de Dito Pinto. A mangueira seca é uma referência. Margens do Rio Paraguai

Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022

Retornando ao barco, passamos por uma grande piúva, também chamada de ipê, cuja madeira destina-se à construção do pilão (Figura 55), de casas e de esteio, devido à sua durabilidade, e de resistência dentro da terra, assemelhando-se, segundo nosso interlocutor, à aroeira (LEITE, 2022, 2022g). Lourenço indicou, ainda,

a direção do indaial da região (Figura 56), utilizado pelos moradores e por sua família para cobrir as casas, cujas folhas eram trazidas “no ombro e no traseiro de cavalo puxado por banguê de couro de anta, [...] e colocava também a palha de acuri”, ressaltando que o uso do couro de anta ocorria, quando a caça de subsistência era permitida (LEITE, 2022).

A canjiquinha, conhecida em outras regiões por murici, e que possui diferentes usos, propriedades nutritivas e terapêuticas, era fartamente presente no local, “era tudo canjiquinha, o único mato que tinha era canjiquinha” (Figura 57). Nosso interlocutor informou que elas eram apanhadas com balde, faziam suco e até levavam para cidade (LEITE, 2022).

Um lugar de grande destaque, por sua função e significado, era o Capão do Carijó, espécie da flora com a qual, por ser reta e pela grande durabilidade no interior do barro, faziam o barrote e esteio das casas de pau-a-pique (Figura 58). O interlocutor informou que o Capão do Carijó foi derrubado pela máquina com correntão; e complementou que, à época do despejo, foi tudo destruído pela máquina e “agora está reflorestando de novo”, vinte e sete anos depois (LEITE, 2022).



Figura 55 - Pedras. Flora - piúva em destaque à frente. Margens do Rio Paraguai
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 56 - Pedras. Direção da coleta de indaiá. Ao fundo o Morro Peito de Moça. Margens do Rio Paraguai

Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 57 - Pedras. Flora extinta: mata de canjiquinha. Margens do Rio Paraguai

Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022

As plantas, os cupins, as moradias, o uso da terra e da água, e as sociabilidades mostram, de forma geral, o enredo da restituição e da presença de Lourenço no lugar. Nesse sentido, os conhecimentos, os saberes e as afetividades coexistem com situações traumáticas, como a seguinte: ao passar no local onde era

a roça, Lourenço disse “aqui eu me lembro da máquina empurrando nossas coisas, levaram para lá, ficou uma montoeira de terra e depois queimou” (LEITE, 2022).

Entre informações de plantas, sementes, água, devastação ambiental, apagamentos e invisibilidade, Lourenço ressaltou:

Foi tudo nós que plantamos [...]. Tem gente que traumatizou demais, Deus me livre! Os meus irmãos, foi muito dolorido, aqui era tudo mato. Tinha muito pé de mangueira, acabou, já morreu muita árvore queimou (LEITE, 2022).



Figura 58 - Pedras. Flora remanescente - carijó. Margens do Rio Paraguai
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022

Sobre outro aspecto traumático institucional gerado e perturbador, agora associado à fauna, Lourenço recordou-se das imposições legais da proibição da caça de subsistência. A situação ocorreu quando com seus irmãos, todas crianças, em uma carroça com indaiá, foram abordadas, muito provavelmente, por agentes de fiscalização da época, uma delas atuou entre 1967 e 1989, outra foi criada em 1985. O fato foi que Lourenço e seus irmãos, em uma carroça, estavam sentados em velho couro de veado, quando os agentes perguntaram “cadê a carne?”. A explicação de que o couro era antigo não os satisfizeram, e foram acusados de terem matado o veado, afirmando “vocês estão presos! não pode!”. Lourenço e seus irmãos choraram, um dos agentes “pisou no dedo do meu irmão para a gente contar onde estava a espingarda. Perguntaram onde estava nosso pai, dissemos que estava na roça”, os fiscais, aos chegarem nesta roça, nada disseram (LEITE, 2022, 2022g). Isso teria ocorrido por volta de 1978 (LEITE, 2022g).

É importante destacar que, a partir de 1985, paulatinamente, os órgãos de fiscalização proibiram a família de Lourenço de plantar. A consequência disso foi viverem mais da pesca e dos animais de criação, os quais tinham que ficar confinados para não comerem as plantações que restaram, agora restritas ao redor da casa, e não mais em forma de roças. Em 1981, diversos foram os avisos do fazendeiro, por meio de seus emissários, para família de Lourenço não plantar (LEITE, 2022g).

Esse contexto é parte do capital cultural adquirido por Lourenço, ao longo de sua vida, experiências e vivências, onde nasceu, cresceu e viveu até seus 25 anos de idade.

Em 16/06/2022, outros horizontes sobre o despejo foram restituídos, por ocasião de outro trabalho de campo, agora, pela estrada entre Cáceres e as Pedras (LEITE, 2022a). O objetivo inicial foi levantar e registrar questões referentes ao desativado Cemitério do Tarumã. Esse cemitério foi o campo santo da comunidade local que nomeia o cemitério, no qual Lourenço participou de alguns sepultamentos, e que se encontra ameaçado e, provavelmente, já impactado pela instalação do Aterro Sanitário de Cáceres, tema que será comentado no capítulo III. Entretanto, cabe informar que os dados levantados e a espacialização descrita do referido cemitério subsidiaram um documento, remetido à Superintendência do IPHAN de Mato Grosso,

solicitando providências sobre o local e seu cadastro como sítio arqueológico. A partir disso, o IPHAN estabeleceu recomendações para a Prefeitura Municipal de Cáceres⁷.

Para além disso, o trabalho realizado permitiu vislumbrar outros horizontes das vivências de Lourenço, agora, a partir do ponto de vista de uma via terrestre, a estrada. Nesse contexto, foram levantados elementos como os nomes e os locais de antigos moradores, a deterioração ambiental, o desmatamento, a destruição de nascentes e cursos de água que atravessavam a estrada e alimentavam o Rio Paraguai e, hoje, encontram-se secos ou bastante diminutos (Figura 59 a Figura 62); assim como foi identificado e visitado um antigo cemitério onde havia cruzeiros atribuídos a escravizados, próximo ao Cemitério do Tarumã. Nesse dia, pela estrada, passamos nas Pedras, e em outros dois aterros construídos pela família de Lourenço, o Jatobazinho e o Caeté (LEITE, 2022a). Tais locais não foram acessados por serem propriedades privadas, contudo houve narrativas. Entretanto, sobre esse dia, enfatizamos e continuamos a narrativa do despejo de 1995. A família de Lourenço foi transportada em um caminhão, com as poucas coisas que puderam levar, os animais de criação e os cachorros (LEITE, 2022g).

Eles possuíam por volta de catorze cachorros de estimação e de guarda, os quais foram imprescindíveis para proteção de sua família. Em uma noite, que antecedeu ao despejo, pistoleiros atiraram, incessantemente, em direção à casa de sua família, a distância, pelo fato de os cachorros terem sido soltos para guardar a casa dessa ofensiva de intimidação desnecessária, isso porque a sentença de despejo já tinha sido feita. No dia seguinte, mesmo de posse dos cartuchos disparados, o boletim de ocorrência não foi realizado junto à autoridade responsável por falta de provas (LEITE, 2022g).

Aproximadamente metade dos cães da família foram doados para um senhor com o mesmo nome do pai do nosso interlocutor, Ambrósio, morador de uma localidade vizinha das Pedras, o Tarumã. Outros cinco cachorros ficaram na chácara onde a família de Lourenço foi acolhida e morou por oito meses, após o despejo, e onde um de seus irmãos permaneceu; e os três restantes se mantiveram com a família, no bairro da Cavallhada, local onde quase toda família mora atualmente (LEITE, 2022g).

⁷ IPHAN - Referência: Processo nº 01425.000346/2022-01

O transporte das Pedras até Cáceres foi realizado em um caminhão fretado, com escolta policial, aparato repressivo, que esteve presente em todo o momento do cumprimento da sentença de despejo (LEITE, 2022g).

Chegando na cidade, Lourenço e seus familiares desembarcaram em uma esquina no bairro, atualmente, conhecido por Cohab Nova, em frente à atual Escola Municipal de Ensino Inicial Pequeno Sábio (Figura 63 e Figura 64), juntamente com os cachorros, animais de criação e as poucas coisas que possuíam e puderam carregar. Após descerem e descarregarem o que trouxeram do caminhão, seguiram pela mesma rua, ainda acompanhados pelo aparato policial, por aproximadamente 390 metros, segundo Lourenço, para se certificarem que não voltariam (Figura 65) (LEITE, 2022a).

O destino de Lourenço era a casa do Sr. Carlos Assis e sua esposa, a Sra. Tomázia, antigos moradores do Tarumã, com os quais se encontraram, nesse momento de desalento. A casa fotografada em junho de 2022 não é a mesma que a de 1995, nessa época a residência do casal estava mais ao fundo do terreno (LEITE, 2022a). O casal morava a, aproximadamente, 1.240 metros, via terrestre, do ponto de desembarque do caminhão (Figura 66). A distância entre esse local, no qual permaneceram, e aquele onde moravam, é de 13,30 quilômetros, em linha reta. Sobre isso, cabe ressaltar que a família de Lourenço continuou a frequentar o local, para pescar e colher alimentos por eles plantados nas Pedras, até o momento em que as “canoas de um pau só”, ali deixadas, foram quebradas pelo proprietário para inviabilizar a pesca e provável retorno da família ao local, em busca de alimentos. O deslocamento até as Pedras era feito de bicicleta, entrando e saindo em meio a madrugada, passando o dia no rio, pescando sem serem vistos (LEITE, 2022a, 2022g).

A família de Lourenço permaneceu no terreno do Sr. Carlos e da Sra. Tomázia (Figura 67) por oito meses, entre agosto de 1995 a março de 1996, tendo construído um barracão de lona atrás da casa do referido casal. As criações da família permaneceram nesse local, por, aproximadamente, doze meses (LEITE, 2022g).

Nesse dia de junho de 2022, por inteira coincidência, quando nos destinávamos ao Cemitério do Tarumã, no exato momento em que passávamos em frente à casa do Sr. Manelão filho de Sr. Carlos Assis e Sra. Tomázia, ele se encaminhava em direção à porteira. Paramos, conversamos e pudemos ouvir várias histórias (Figura 68).



Figura 59 - Rua Pirajá da Silva - Estrada para as Pedras. Calha de drenagem.
Fonte: Acervo do autor, 16 jun. 2022



Figura 60 - Rua Pirajá da Silva - Estrada para as Pedras.
Calha de drenagem por sob a estrada. Sazonalidade: período de estiagem
Fonte: Acervo do autor, 16 jun. 2022



Figura 61 - Rua Pirajá da Silva - Estrada para as Pedras.
Calha de drenagem e poça de água por sob a estrada. Sazonalidade: período de chuvas
Fonte: Acervo do autor, 05 fev. 2023



Figura 62 - Rua Pirajá da Silva - Estrada para as Pedras.
Local que possuía vertente de água.
Fonte: Acervo do autor, 16 jun. 2022



Figura 63 - Desembarque do caminhão de despejo (seta amarela). Fotografia em 16/06/2022. Escola Municipal de Ensino Inicial Pequeno Sábio (seta vermelha). Rua das Violeta esq. com Av. Tancredo Neves, Bairro Cohab Nova, Cáceres
Fonte: Acervo do autor, 16/06/2022



Figura 64 - Desembarque do caminhão de despejo (ver Figura 63). Destaque para construção em andamento. Fotografia em 07/02/2023.
Fonte: Acervo do autor, 07 fev. 2023



Figura 65 - Rua das Violetas esq. com Rua dos Martins, bairro Cohab Nova, Cáceres. A linha vermelha indica até onde ocorreu o acompanhamento policial do despejo
Fonte: Acervo do autor, 07 fev. 2023



Figura 66 - Mapa: pontos do despejo e de acolhimento sobre imagem de satélite.
1) Desembarque do caminhão de despejo; 2) Fim do acompanhamento policial; 3) Apoio, destino e acolhimento - casa Sr. Carlos Assis e Sra. Tomázia, 4) Avenida Tancredo Neves, via de acesso entre as Pedras e o bairro Cohab Nova.
Fonte: Dados da pesquisa. Google Earth.



Figura 67 - Casa Sr. Carlos Assis e Sra. Tomázia. Varzearia
Fonte: Acervo do autor, 16 jun. 2022



Figura 68 - Lourenço com Manelão (filho do Sr. Carlos Assis e Sra. Tomázia).
Rua Pirajá da Silva - Estrada para as Pedras.
Fonte: Acervo do autor, 16 jun. 2022



Figura 69 - Rua Pirajá da Silva - Estrada para as Pedras.

Cacimba na casa do Sr. Manelão.

Fonte: Acervo do autor, 16 jun. 2022

Posterior à pesquisa de campo, realizada em 22/04/2022, e realização de 85% das entrevistas, por ocasião de uma reunião do Tribunal de Justiça de Mato Grosso para promoção da ação social “Ribeirinho Cidadão”, no dia 16/05/2022, no corredor do Fórum de Cáceres, fiz a seguinte indagação para Lourenço: o que você sentiu nas Pedras no dia em que lá estivemos? Ele respondeu que, em outras ocasiões, já havia estado no local. Entretanto, recordou a ocasião em que esteve nas Pedras para pescar, tendo se deslocado de bicicleta da cidade até o lugar onde morava, chegando e saindo de madrugada, para não ser visto. Nesse dia de maio de 2022, afirmou, bastante emocionado, que “quando morava ali (nas Pedras)”, ao chegar da pescaria “estava em casa”. Diferente disso, Lourenço teve que pedalar sua bicicleta, carregada de peixe, por toda a noite, aproveitando que a pesca estava aberta e fecharia no dia seguinte. Lembrou, ainda nessa ocasião, que estava com aluguel da casa atrasado.

Depois de sairmos do Fórum de Cáceres, fiz a seguinte pergunta para Lourenço: como é a cultura e identidade Guató para você? Você sabia? Já conhecia? Ele respondeu que “já conhecia, já sabia [...] e que ajuda no trabalho [...]”. Ao mesmo tempo, ressaltou, lembrando que sua mãe dizia que ser indígena poderia ser maléfico, e que, por esse motivo, “poderiam (Lourenço e seus irmãos) não conseguir trabalho”. Nesse dia, mencionou o fato de que sua mãe não lhes ensinava a língua indígena, ficando esse saber restrito a ela, Sra. Maria Severina, e a sua avó, a Sra. Joana, e, em momentos bastante específicos em que estivessem apenas as duas.

No dia 01/06/2022, por ocasião de uma entrevista com propósito de dirimir dúvidas, pactuar polêmicas que pudessem envolver riscos sobre a segurança e integridade do pesquisado, como, por exemplo, o nome de grileiros, fazendas, pessoas e instituições, que, de forma geral, lesaram ou se omitiram sobre o caso, outra indagação foi feita. O propósito da pergunta lançada foi subsidiar o capítulo VI, mais especificamente, depois de situações bastante traumáticas, trazer esperanças para o bom viver de Lourenço e procurar um desfecho para questão das Pedras nesta pesquisa.

A pergunta feita foi a seguinte: o que significa as Pedras para você, nos dias atuais? Existe alguma perspectiva de retorno? Lourenço afirmou que, em 2014, com o apoio de uma ativista social de Cáceres, teve a oportunidade de envidar esforços para tentar retomar o lugar, com o apoio do poder judiciário e do ministério público, em Cuiabá. Essa perspectiva demandaria a necessária mobilização de Lourenço e sua família. Nosso interlocutor, por considerar que as atividades para isso, dentre elas, as viagens, ficariam concentradas sobre ele, considerando que precisaria trabalhar para se sustentar e que as articulações e embates ocupariam seu tempo, declinou da questão. Nesse mesmo dia, afirmou que, se necessário, “luta para ficar no lugar onde está (no Caminho do Peixe)” e que o lugar aonde vivia, “as Pedras, foi perdido, como a língua (indígena) que falavam”. Tal situação mostra parte dos processos de espoliações diversas ocorridas no Pantanal.

Ainda, nessa tarde, com muito carinho e bastante emocionado, relatou que sua filha, acadêmica do curso de Direito, está envolvida nas questões socioambientais e culturais de Cáceres, por meio de um estágio pela Rede das Comunidades Tradicionais Pantaneiras. Nesse contexto, Lourenço passou a ser um interlocutor dela, contando-lhe suas histórias de vida, a partir das quais sua filha passou a conhecê-lo. Em suas palavras, ela passou “a me conhecer”, mas também, os seus sofrimentos e dores, sobre os quais afirmou, sensibilizado, causam certa aflição, tristeza e lamento em sua filha. Perguntei a Lourenço, nesse momento: o despejo nas Pedras é um passado que não passa? Ele respondeu que “passa e não passa” (LEITE, 2022f)

2. Pontes para os aterros: descrição, performance e emoções patrimoniais

De tudo ficaram três coisas...
 A certeza de que estamos começando...
 A certeza de que é preciso continuar...
 A certeza de que podemos ser interrompidos antes de terminar...
 Fazemos da interrupção um caminho novo...
 Da queda, um passo de dança...
 Do medo, uma escada...
 Do sonho, uma ponte...
 Da procura, um encontro!

Fernando Sabino

Este capítulo remete à experiência da Comissão PCI. Cabe ressaltar que foi por meio da Comissão PCI que conheci Lourenço, e que nas pesquisas realizadas ele manifestou saber fazer os aterros. O texto mostra o que pode ser compreendido como parte de duas distintas etapas, as quais podem ser entendidas como ativação patrimonial. Tais ações possibilitaram, em parte, no Conselho Estadual de Pesca do Estado de Mato Grosso (CEPESCA), a regulamentação de quatro objetos imprescindíveis para a prática da pesca tradicional em Cáceres. O conjunto de objetos são o anzol de galho, as penduras (pendurinha, pendura e pendurão), os barracos e os tabuados. Neste capítulo, daremos predileção aos três últimos.

As ações da Comissão PCI tinham como objetivo requerer o registro da pesca tradicional de Cáceres, como patrimônio cultural de natureza imaterial, junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). O pedido, atualmente, se encontra no Departamento de Patrimônio Imaterial da instituição citada aguardando parecer. Acerca dessa solicitação, por estar em tramitação, tão somente situamos que o parecer da Superintendência do IPHAN de Mato Grosso, em linhas gerais, foi favorável ao registro.

Este capítulo tem, também, como perspectiva humanizar a ativação patrimonial, entendida como um olhar mais antropológico, sob o qual a comunidade de pescadoras e pescadores de Cáceres se reconhecem e se empoderam. Com isso, busca-se chamar a atenção para problematizações e aspirações de pescadores e pescadoras doravante, citados como grupo social, grupo de detentores, ou, tão somente, grupo ou detentores. O propósito é entender como se reconhecem e se minimizam os aspectos hierárquicos, de poder e ideológicos, envolvidos nos contextos patrimoniais. Ainda que toda identidade seja ideológica, destaca-se o capital humano

sobre a questão patrimonial, e reafirma-se que “*las personas antes que las piedras*”⁸ (PRATS, 2005, p. 28, 1998).

Nesse contexto, o patrimônio reivindicado pelo grupo de detentores é entendido como parte imprescindível de suas vidas. Portanto, trata-se, por um lado, de um patrimônio vivido, encarnado, pulsante e vigoroso; e, por outro, os detentores denunciam constantes processos de dilapidações, ameaças e esbulhos sobre suas vidas. Dessa maneira, o grupo social, incluindo Lourenço Pereira Leite, o interlocutor desta pesquisa de doutorado, concebe, por meio de seus discursos, suas necessidades, demandas, anseios e receios sobre aquilo que elegem como seu patrimônio cultural (POULOT, 2009, 2011).

Ribeiro (2017, p. 271), ao discutir os museus, os acervos, as coleções e a arqueologia, polemiza e critica, sem desvalidar, o “aparato jurídico-burocrático” da preservação. Para o pesquisador, a preservação deve se vincular “à apropriação pública do bem público”, para a qual “o patrimônio não é exatamente um espírito de estado, mas um estado de espírito”, e cujo sentido não está “pulsante” no objeto, mas, sim, na atribuição de valor concedida a ele. Dessa maneira, “a biografia” das coisas e pessoas ativam o “valor patrimonial”, reverberam e ecoam junto ao público envolvido.

Por um lado, existe, também, o propósito de discorrer, para melhor compreender o impacto das subtrações culturais existentes, algumas das materialidades ameaçadas pelo menos desde 2015; e, por outro, trazer aspectos relativos à cultura material existente e que podem, eventualmente, serem encontrados nos aterros, como no caso que será, aqui, mostrado em relação às ocupações a que Lourenço se refere, presencia e que faz parte da sua vida. E, ainda, tal inferência possibilita dimensionar o que seria a vida dos detentores sem tais materialidades, no caso, as penduras, os barracos e os tabuados. Nesse sentido, pretendemos: 1) dar voz ao grupo de pescadoras(es), 2) apresentar uma história do contexto da Comissão PCI, 3) constituir a ponte para esta pesquisa de doutorado referente aos aterros construídos e ocupados por Lourenço e seus familiares, 4) associar esse contexto geral à cultura material por ele confeccionada. Assim sendo, busca-se subsidiar e guiar os capítulos referentes ao interlocutor deste estudo.

O capítulo mostra, como pano de fundo, o tipo de interferência que possibilitou a realização desta tese. Por um lado, a disposição e interesse do interlocutor em

⁸ As pessoas antes das pedras (tradução nossa).

informar, cooperar e dispor do seu tempo de trabalho e livre, de maneira extremamente solícita para a pesquisa. Em outras palavras, ofereceu seu tempo, na época de pescar e vender seu peixe, e das horas vagas para ficar com seus familiares e tratar de assuntos particulares. O favorecimento a esta pesquisa ocorreu, em razão das ações, dos desdobramentos e resultados da Comissão PCI. Por outro, é trazida a descrição (pesquisa) e a performance patrimonial (diálogo com o Estado Nação), que possibilitaram, de forma conjunta, a formulação de políticas públicas. O benefício disso para o grupo social foi, muito provavelmente, a permanência de pescadoras e pescadores às margens do rio, no exercício da prática da pesca, garantia do trabalho e sustento. E, principalmente, o fato de ouvirem suas próprias vozes em um espaço político. Portanto, não falamos por eles, mas com eles.

Nossa argumentação sobre os desdobramentos da Comissão PCI é guiada pelas seguintes indagações: 1) O reconhecimento do grupo social elevou seus elementos culturais ao patamar de valores patrimoniais? 2) De que forma a Comissão PCI e o Estado trabalharam as perspectivas de territorialização e desterritorialização? 3) Os aspectos referentes ao patrimônio objeto - memória, patrimônio e história – fizeram parte do corpo da pesquisa? 4) Qual a relevância da ideia de patrimônio como recurso para pensar as culturas populares? 5) As práticas da pesca tradicional são situadas no âmbito do que é vivido, questões culturais e natureza humanizada? 6) A descrição apresentada e a ativação patrimonial são entendidas como ecologia política? 7) A participação dos detentores e a ativação patrimonial exercida configuram um debate entre pontos de vista, conhecimentos e autoridades distintas? 8) O pluralismo existente, em termos de incertezas, confrontações e mediações, pode ser visto como fator de “consciência política” e transformação? (TORNATORE, 2006, 2022); 9) Em que sentido o poder político, econômico e o científico se inserem na trama do patrimônio cultural associado à pesca tradicional em Cáceres? (PRATS, 1998; 2006).

As questões citadas demandam maiores explicitações, para melhor evidenciar as perspectivas, aqui, almejadas. A ideia de que elementos culturais elevarem-se a valores patrimoniais remete a dois pontos: a) a sociedade de controle e disciplinar que fomenta ideais de pertencimento; b) os princípios emancipatórios sob os quais os grupos emanam a sua valorização como evidência marcante de reconhecimento (PRATS, 1998).

As perspectivas de “territorialização/desterritorialização” debatem esses temas em suas relações com o patrimônio cultural imaterial. Compreende-se existir uma forte relação, denominada “temporalidade territorial”, que é ponto de análise para observar como o Estado e os fluxos de mundialização se movimentam. Mais especificamente, pretende-se analisar a relação da Comissão PCI e do Estado sobre a integridade e singularidade cultural do grupo social.

A ideia de “patrimônio como objeto” remete à existência de um campo específico de pesquisa. Acerca dessa perspectiva, as concepções de memória, patrimônio e história são fundamentais. Por sua vez, o “patrimônio como recurso” tem como propósito fundamentar-se como uma “ferramenta” para refletir as culturas populares. Nesse sentido, enfatiza-se a Convenção da UNESCO de 2003, para a qual o patrimônio é o “domínio do que é vivido”, que situa a figura do *expertise* científico e enfatiza o consentimento das comunidades como elemento essencial, estabelecendo assim o princípio de “participação”. Por sua vez, a relação com a natureza é importante, não se tratando da natureza intocada, mas aquela que adquire um sentido antropológico, entendida como natureza humanizada, e como um ambientalismo social ou movimento pela justiça ambiental.

A relação entre o patrimônio cultural e a natureza dimensionam reflexões críticas sobre “ecologia política”, e conduzem a outras sobre as relações estabelecidas com mundo onde vivemos, podendo oferecer uma direção a seguir no futuro. E, por fim, retomando as perspectivas da “participação” como “oportunidade”, discute-se a possibilidade de diversos pontos de vista, distintos atores e instituições configurarem um fórum híbrido, que resulte em inventários participativos. Acerca disso, polemiza se as divergências e confrontações converteram-se em algo que alterou a realidade e fundamentou uma concepção de “consciência política”, engajamento patrimonial, cidadania e patrimônio como recurso (TORNATORE, 2006, 2013, 2018).

O título do capítulo “Pontes para os aterros: descrição, performance e moções patrimoniais” deve-se ao fato de que esta pesquisa foi principiada pelo conceito de esvaziamento sociocultural nas políticas públicas de pesca, em Cáceres, o qual gerou a Comissão PCI, os inventários, a ativação patrimonial e a regulamentação de objetos e apetrechos de pesca. Sendo que, para este último caso, a regulamentação e a atuação do pesquisador foram fundamentais, e viabilizaram o desenvolvimento desta tese de doutoramento. Caso essas pontes não tivessem sido construídas, o

interlocutor não teria interesse em dialogar e informar os fatos necessários à pesquisa, e este estudo não teria se concretizado.

Isso posto, o capítulo está organizado em quatro seções. A primeira, justifica a criação da Comissão PCI, mais especificamente, refere-se ao conceito de esvaziamento sociocultural nas políticas de pesca no Pantanal do Estado de Mato Grosso. Para tanto, situa o nascimento da proposta de constituição da Comissão PCI, como uma das sugestões apresentadas na tese de doutorado, intitulada “Educação ambiental dialógico-crítica no Pantanal de Mato Grosso: a voz e o silêncio das pescadoras e dos pescadores tradicionais” (SOUZA, 2017), defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da Universidade Federal de São Carlos - UFSCAR.

A segunda seção apresenta, de forma geral, o “inventário para proteção” e o “inventário geral”, ambos realizados pela Comissão PCI, entre os anos de 2016 e 2017.

A terceira objetiva refletir sobre a relação entre patrimônio cultural imaterial, cultura material e territorialidade, que fundamentam a perspectiva de ecologia política e consciência política. Mais especificamente, situa o conjunto das penduras (pendurinha, pendura e pendurão), os barracos e os tabuados do grupo social, ressaltando que tais objetos corriam risco de terem seus usos proibidos.

A quarta seção trata, especificamente, da cosmologia dos detentores e discute questões como gestão compartilhada, reconhecimento, identidade e cidadania patrimonial. Para isso, traz reflexões sobre a forma como as situações de restrições impostas ao grupo social foram revertidas, por meio da regulamentação dos objetos e apetrechos, no CEPESCA - órgão colegiado deliberativo, consultivo e sugestivo responsável pelas políticas de pesca no Estado -, entendido aqui como espaço político.

2.1 O coração da minha família ficou lá: esvaziamento sociocultural nas políticas de pesca de Cáceres

Eu queria pegar na semente da palavra

Manoel de Barros

O início dos debates, que originaram a Comissão PCI, ocorreu no âmbito da tese de doutoramento intitulada “Educação ambiental dialógico-crítica no Pantanal de Mato Grosso: a voz e o silêncio das pescadoras e dos pescadores tradicionais” (SOUZA, 2017). Acerca dessa tese, destaca-se o processo participativo do grupo social, o silenciamento histórico imposto e a presença das mulheres na pesca (Figura 70).



Figura 70 - Obra do artista cacerense Salvio Júnior.
Capa da tese “Educação ambiental dialógico-crítica no Pantanal de Mato Grosso: a voz e o silêncio das pescadoras e dos pescadores tradicionais”.
Fonte: Souza (2017)

O trabalho de Souza (2017) mostra a interlocução com um total de 83 profissionais da pesca, destes 58 são pescadores e 25 pescadoras, pertencentes a duas entidades representativas da classe, a Associação dos Pescadores Profissionais de Cáceres (APPEC), e a Colônia Z-2.

A tese gerou o conceito relevante de “esvaziamento sociocultural nas políticas de pesca de Cáceres”. Para a mobilização desse conceito, o autor destacou questões como o risco de extinção cultural, as narrativas, a participação, a atuação e as proposições dos detentores nos diversos momentos de decisão. E, evidenciou que, dessa articulação e diálogos, ocorreram os encaminhamentos para criação da Comissão PCI, a indicação dos representantes da APPEC e da Colônia Z-2 que acompanhariam os procedimentos administrativos para sua constituição e aqueles que atuariam nos trabalhos do inventário, cujo propósito inicial foi o de requerer o registro de patrimônio de natureza imaterial junto ao IPHAN. Isso significa dizer que a presença de representantes dos detentores em todas as etapas do processo, como problematização, deliberação, acompanhamento e execução das ações para criação da Comissão PCI e seus rumos, foi uma realidade contundente.

Nesse contexto de discussão, que inclui a voz de pescadores(as) e escuta da academia, reflexões e deliberações, é importante destacar que, segundo o antropólogo Prats (1998, p. 115), o patrimônio cultural é uma “*invención y una construcción social*”. Dessa maneira, em suas palavras:

*Ninguna invención adquiere autoridad hasta que no se legitima como construcción social y que ninguna construcción social se produce espontáneamente sin un discurso previo inventado (ya sea en sus elementos, en su composición y/o en sus significados) por el poder, por lo menos, repito, por lo que al patrimonio cultural se refiere*⁹ (PRATS, 1998, p. 116).

A “observação comunicativa”, no estudo de Souza (2017), ocorreu entre os meses de dezembro de 2014 e março de 2015. Foi composta por 40 entrevistados(as) e 16 partícipes nos Grupos de Discussão Comunicativos (GDC), os quais tiveram, por predileção, serem chamados de pescadores(as) tradicionais. E, sob a hegemonia econômica das estratégias desenvolvimentistas locais, a qual subtrai e torna homogêneo a diferença e a diversidade cultural, os detentores declararam que,

⁹ Nenhuma invenção adquire autoridade até que seja legitimada como construção social; e nenhuma construção social é produzida espontaneamente sem um discurso prévio inventado (seja em seus elementos, em sua composição e/ou em seus significados) pelo poder, pelo menos, repito, na medida em que no que diz respeito ao patrimônio cultural (tradução nossa).

mesmo com as perdas de direitos diversos, percebem-se portadores de tradicionalidades e altivez.

As perdas referem-se aos apetrechos, objetos de pesca e territórios, dentre estes, aqueles onde nasceram e de onde foram expulsos, portanto, o autorreconhecimento como pescadores(as) pantaneiros(as) tradicionais é visível. Tais perspectivas foram situadas em um conjunto de depoimentos, nos quais os detentores manifestam indignação com a própria condição de vida atual e futura, em comparação ao tempo pretérito. Acerca disso, os pescadores, de codinomes Ferreirinha e Curimbatá, assim enunciaram, respectivamente:

Expulsaram nós de lá da nossa terra! Mas o coração da minha família ficou lá [...]. (SOUZA, 2017, p. 89)
 Nós estamos morrendo, professor. Estou nesse pantanal há mais de 40 anos, nossa vida está morrendo, nossa história está morrendo, eu não posso mais pescar como eu pescava, antes, porque cada dia tem uma lei falando que eu não posso mais isso ou aquilo, o que mais querem tirar de nós? (SOUZA, 2017, p. 207).

Os excertos anteriores relacionam a pesca atual a um contexto de necropolítica, cujas leis que restringem a pesca vinculam a palavra morte à história e cultura do grupo. Essa situação remete às perspectivas de biopoder e soberania nos contextos do século XIX, que podem ser assim compreendidas:

Uma das mais maciças transformações do direito político do século 19 consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de “fazer” viver e de “deixar” morrer” (FOUCAULT, 2002, p. 287).

Por sua vez, seguindo os ensinamentos de Prats (1998), o caráter denunciativo apresentado pelos detentores, no âmbito patrimonial, relaciona-se a conflitos entre o antigo e o novo, o uso e o desuso, o material e o imaterial, acerca dos quais existem interesses que se divergem e, por vezes, convergem-se. Sejam eles de caráter político, econômico ou científico, esses três elementos configuram a trama patrimonial sobre a qual nos debruçamos. Dentro dessa trama, a partir das citações do grupo social, vislumbra-se a perspectiva de processos de representação e legitimação simbólica de ideologias, os quais partem de fontes de autoridade ou de sacralidade extraculturais e imutáveis, entendidas como processos legitimatórios de identidade.

Os fatores relativos aos critérios de legitimação extracultural são pautados por três elementos constituintes do patrimônio cultural: a natureza, a história e a

genialidade. É nesse contexto que se encontra aquilo que é possível ser submetido ao processo de patrimonialização. Entretanto, é importante destacar o que se define como os critérios concomitantes, que são a obsolescência, a escassez e a nobreza, todos igualmente relevantes a serem dimensionados. Isso por estarem também condicionados e dependentes de valores hegemônicos. É diante dessas condições que os processos de patrimonialização são refletidos e dirigidos, em termos de ativação patrimonial, vinculada aos três poderes, o político, o econômico e o científico (PRATS, 1998, 2006), os quais objetivam o discurso e as ações patrimoniais (PRATS, 2005; ARIÑO, 2007).

A perspectiva do patrimônio, como fator político associado ao patrimônio cultural, diz respeito, em especial, ao fato de a identidade ser uma construção social, sobre a qual os repertórios patrimoniais são ativados especialmente pelos poderes constituídos, como os governos locais, regionais e nacionais e, com menor incidência, o poder econômico e científico, podendo ainda ocorrer a ativação por parte de um poder informal e alternativo, como a sociedade civil. A correlação entre patrimônio e poder econômico trata de sua espetacularização e produção de bens de consumo, sobre os quais, por exemplo, a cultura pode ser mercantilizada em prol da turistificação dentro de uma economia de mercado. Por sua vez, o patrimônio, como construção científica, abarca a diversidade cultural transmitida pelos processos de aprendizagem e se caracteriza, em especial, pela sua dinâmica. Sobre isso, destaca-se que a cultura não é possível ser conservada, mas o conhecimento existente sobre elas é crível (PRATS, 1998, 2006).

Sob outros aspectos, dessa vez propositivos, altivos e reivindicatórios, o detentor Jurupensem afirma: “Nossa pesca é artesanal e cultural, tinha que colocar em uma lei que nossa pesca é cultural; ela é diferente da pesca do turista” (SOUZA, 2017, p. 207). Essa perspectiva chama atenção para três questões: 1) a questão cultural que envolve a pesca desse grupo social; 2) a reivindicação para que os aspectos culturais sejam previstos em lei; 3) a distinção entre modalidades de pesca.

Reivindicar uma lei e não ter seus direitos espoliados, conforme sugere o enunciado de Jurupensem, aliados aos enunciados anteriores, de Ferreirinha e Curimatá, podem ser entendidos como parte de um processo de democracia participativa, aquele da voz e da escuta. Tal perspectiva tem como princípio elementar e inicial a reivindicação de espaços participativos ampliados para atores sociais

político, social e economicamente mais fracos. Atores esses que são, geralmente, excluídos dos processos decisórios, ainda que formalmente e aparentemente incluídos, como ocorre com a democracia representativa. Diante disso, é pertinente buscar formas alternativas de participação em condições de igualdade (CAMPNELL et al., 2009; AVRITZER, 2007; DAGNINO, 2002). Nessa perspectiva, a pesquisa que fundamentou a criação da Comissão PCI (SOUZA, 2017) e seus desdobramentos trouxe vinculações compreendidas como alternativas de participação, ou, como parte do processo de ativação patrimonial, que se refere aos procedimentos de legitimação de referentes de identidade existentes no patrimônio social, conforme a concepção de poder político (PRATS, 1998).

O caráter sacralizado, essencial e imutável nos dizeres dos pescadores Ferreirinha e Curimatá, associados ao que Prats (1998, 2005) concebe como processo de ativação patrimonial, quando relacionados aos aspectos proativos da identidade, nos dias atuais, mostram que o termo mais apropriado a ser adotado é o de identificação. Esta, a nosso ver, remete a uma perspectiva em andamento e não acabada, isso porque o termo identidade “é demasiadamente complexo, pouco desenvolvido e compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova” (HALL, 2005, p. 8).

Com base em Prats (1998, 2006), no que diz respeito aos três poderes de referência ao patrimônio cultural, mais especificamente o econômico, podemos inferir que Jurupensem situa a distinção entre a pesca do seu grupo social e aquela do turismo de pesca. Nesse contexto, seu discurso marca que a pesca tradicional difere daquela praticada pelo turismo. Em outras palavras, culturalmente, os detentores não estão alojados no segmento do turismo de pesca. Entretanto, importante considerar que os isqueiros, que são os apanhadores de iscas, as comercializam com os pescadores turistas, os quais também compram peixes dos pescadores profissionais e os transportam para suas cidades de origem; e, ainda, que os donos dos barcos hotéis e empresários do turismo, por vezes, contratam pescadores como piloteiros ou pirangueiros. Portanto, existe o interesse do segmento empresarial pelos territórios de pesca ocupados tradicionalmente, dito em outras palavras, muito provavelmente, prefeririam que os profissionais da pesca fossem piloteiros.

Retomando a ideia de Jurupensem, a de que “nossa pesca é artesanal e cultural”, importante considerar que, no âmbito dos poderes políticos e científicos, a

Comissão PCI tem como um de seus objetivos refletir sobre a salvaguarda daquilo que se entende como patrimônio cultural desse grupo de pescadores profissionais.

No âmbito das pesquisas no campo das ciências naturais e na defesa do meio ambiente do Pantanal, pescadores(as) são ainda bastante marginalizados. Nos dias atuais, o grupo é bastante convidado pelo movimento ambientalista, para estar lado a lado na defesa do Pantanal, diante do perfil desenvolvimentista proposto para esse bioma, associado à produção e ao escoamento de *commodities*. Seja como for, dentro desses segmentos, pesquisa e movimento ambiental, não existe uma gramática patrimonial adotada.

O contexto dos detentores, quando associado ao poder econômico e à ativação patrimonial existente, relaciona-se à manutenção de uma prática cultural vinculada à sobrevivência pessoal, familiar e à garantia da segurança alimentar. A permanência de seus objetos, apetrechos e acesso ao rio são imprescindíveis para o extrativismo de pescados. Acerca disso, “o recorte incide sobre a tipologia cultural material, fruto da ação humana”, e ainda podem trazer olhares para outros tipos de patrimônio como o “natural e o imaterial (paisagem, biodiversidade, práticas, celebrações), ou mesmo, para tipologias cuja gestão é competência dos órgãos de proteção da natureza” (ZANIRATO, 2018, p. 10).

É esse o escopo da ativação patrimonial que, em parte, conduziu à Comissão PCI, considerando a pluralidade de espaços políticos e a escuta atenta, compreendidas como cidadania patrimonial ou participação cidadã (TORNATORE, 2022). Nesse sentido, o grupo de detentores, nas lutas para manutenção da sua reprodução cultural e sobrevivência diante do sistema econômico vigente, pode ser tratado como um patrimônio contra-hegemônico, isso por representar a cultura popular (TORNATORE, 2006, 2018).

O patrimônio entendido como poder científico (PRATS, 1998) associa-se aos objetos e apetrechos de pesca, por um lado, pela historicidade de tais elementos materiais e sua caracterização (entendidas como parte da sua descrição), manutenção e conservação; e, por outro, por sua vinculação com a ecologia política que, em síntese, ensina ou mostra caminhos para se viver em coexistência com o meio ambiente (TORNATORE, 2013, 2022), conforme será visto na seção posterior. Sob a ideia de conservação, por retratar uma diversidade cultural que, por certo, associa-se a uma longuíssima duração, que insiste em se manter viva na cidade,

ressalta-se que a continuidade dos saberes é condicionada pela aprendizagem. Contudo, essa manutenção pode ser alterada, dito em outras palavras, a conservação do patrimônio cultural não é uma obrigatoriedade (PRATS, 1998).

Sobre os processos de aprendizagem e reprodução cultural, assim enunciou o detentor, cuja alcunha é Bagre Cabeçudo, acerca de elementos associados à formação, divulgação, promoção, difusão e registro escrito do conhecimento: “Tinha que escrever um livro de nossa história, falando do pendurão, da pinda, da nossa canoa de um pau só” (SOUZA, 2017, p. 207). Bagre cabeçudo, em sua fala, faz referência a técnicas, saberes e objetos associados à pesca, como a “canoa de um pau só” e o “pendurão”, os quais compõem parte de uma história reivindicada e evidenciada como a “nossa história”. Referências estas também observadas nas palavras de outros profissionais da pesca, de alcunhas Ariranha, Pintado, Vitória Régia, Curimbatá, entre outras (SOUZA, 2017, p. 89, 142, 207). A frase do pescador merece ser escrita, conhecida e reconhecida, logicamente, para além da esfera do grupo. Isso por julgar que os detentores sabem, dentre outras questões, que o Pantanal é um Patrimônio Natural da Humanidade, e Cáceres é uma Cidade Histórica, do Brasil, tombada. Nesse contexto, o que existe na afirmação do detentor pode ser entendido como uma reivindicação para sair do silenciamento, banimento social sistêmico e histórico que marginaliza e estigmatiza o grupo social, o que corrobora o que nos diz Hartog: “nosso patrimônio é a memória de nossa história e símbolo de nossa identidade nacional” ou parte dessa formação (HARTOG, 2006, p. 266).

A ideia e a perspectiva de conservação desse conhecimento só podem ser asseguradas pela ciência, diferente daquilo que se situa no campo da cultura, no qual a conservação não é garantida. Assim sendo, “la ciencia parece ser el medio más adecuado para la formalización de este patrimonio cultural a preservar”¹⁰ (PRATS, 1998, p. 131).

As técnicas e os saberes para pesca são bastante representativos, também, por envolverem conhecimentos sobre a água – se clara ou escura -, a terra e os ciclos da lua, fatores esses que influenciam a pesca. Para além disso, configuram territorialidades que podem se reportar à canoa de um pau só, à sua capacidade de locomoção e às estratégias de pesca, como as realizadas dentro da mata, isso por

¹⁰ A ciência parece ser o meio mais adequado para a formalização desse patrimônio cultural a ser preservado (tradução nossa).

ser menor, mais leve e silenciosa. Um exemplo possível é quando a água está “suja” e, em razão da rápida elevação do nível do rio, os peixes podem se refugiar nas matas, fato ocorrido, por exemplo, com as chuvas descontroladas de 2022.

Ampliando as questões associadas ao “livro de nossa história” e à relação entre o patrimônio, como poder científico e político, pesa outra afirmação, aquela que agrega e elege um espaço institucional para multiplicação dos saberes existentes, assim como enuncia a detentora Vitória Régia: “poderia contar nossa história nas escolas de Cáceres, igual conta a história dos índios e dos pretos” (SOUZA, 2017, p. 207).

A fala da detentora coloca em questão a necessidade de equiparação do desejo expresso por ela com o que consta nas Leis 10.639/2003 e 11.645/2008, que regulamentam o ensino de “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” na educação básica do Brasil:

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras” (BRASIL, 2003, 2008).

Em primeiro plano, é importante observar que, segundo o antropólogo Diegues (2002), o pantaneiro e a pantaneira possuem origem na miscigenação de indígenas, escravizados e colonizadores empobrecidos vindos do Sudeste. Dessa maneira, pescadores(as) artesanais tradicionais possuem um modo de vida particular. Em segundo, emerge o fato de o termo “pantaneiro” ser controverso, devido ao seu grau de generalidade popular que dissolve as especificidades culturais. Mas também, por outro viés, os grandes fazendeiros e as elites econômicas locais, que são totalmente distintas dos grupos citados acima por Diegues, se apropriaram do conceito de “pantaneiro”. Dessa maneira, o termo torna-se uma referência geográfica e biótica, mas não histórica, social, étnica e econômica. E, por fim, em terceiro plano, fomenta essa discussão, destaca-se que o grupo social conhece e estabelece correlações entre as suas vidas e cultura, e aquela dos povos originários, quilombolas e afrodescendente, bem como dos aspectos da legislação existente.

Entretanto, tal auspício, o ensino da história de pescadores e pescadoras é, aparentemente, um grande desafio, tendo em vista que ainda não consta como tema ou regramento nas legislações da educação básica, ao menos na cidade de Cáceres.

A invisibilidade do grupo, muito provavelmente, ocorre devido à incompreensão do significado político e histórico que esse grupo social possui. Os sujeitos constituintes desse grupo social parecem serem considerados como destituídos de práticas e saberes tradicionais, ou, ainda, inconcebíveis para protagonizarem pesquisas e etnografias. Nesse contexto, são desconhecidos, e, portanto, vítimas de preconceitos e portadores de estigmas. Sendo assim, o campo da pesquisa histórica e antropológica sobre o Pantanal perde com visões estereotipadas, incluindo a impossibilidade de fazerelos sobre os lugares, cujos saberes envolvidos estão sujeitos a se esvaírem com as transformações trazidas pelo tempo e a morte de pessoas.

As perspectivas de compreender a cultura da pesca, por meio do olhar e da escuta atentos aos anseios dos detentores seguem por outros caminhos, aqueles possíveis de serem trilhados dentro da geopolítica territorial imposta pelas diversas desterritorializações sofridas e investidas do grande capital no Pantanal e no Estado, de forma geral. Sobre esse aspecto, Valdebenito (2005, p. 289) assevera que “não existe o patrimônio em si, mas sim certas categorizações e qualificações que são socialmente construídas”. Em outras palavras, trata-se de um passado presente que resiste em sobreviver e insiste em se fazer notado.

A afirmação da pescadora Vitória Régia mostra ao menos dois aspectos a serem observados. O primeiro refere-se aos diversos saberes existentes nas vivências do grupo social, que poderiam ser refletidos e inseridos como temas transversais¹¹ nas disciplinas de História, Geografia, Biologia, Língua Portuguesa, Química, Física, dentre outras. E, o segundo, reside no fato de que o patrimônio vivo, pulsante e encarnado, constatado por ocasião dos trabalhos da Comissão PCI, e aqueles reivindicados pelos detentores para regulamentação dos barracos e tabuados

¹¹ Os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), em 1996 estabeleceram como temas transversais: Ética, Saúde, Trabalho e Consumo, Meio Ambiente, Pluralidade Cultural, Orientação Sexual. A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) amplia esse escopo e acrescenta seis macroáreas: Meio Ambiente, Ciência e Tecnologia, Multiculturalismo, Cidadania e civismo, Economia, Saúde (BRASIL, 2017, p. 19).

poderiam propiciar práticas voltadas para a Educação Patrimonial e serem aplicadas nos seguintes contextos:

A qualquer evidência material ou manifestação da cultura, seja um objeto ou conjunto de bens, um monumento ou um sítio histórico ou arqueológico, uma paisagem natural, um parque ou uma área de proteção ambiental, um centro histórico urbano ou uma comunidade da área rural, uma manifestação popular de caráter folclórico ou ritual, um processo de produção industrial ou artesanal, tecnologias e saberes populares, e qualquer outra expressão resultante da relação entre os indivíduos e seu meio ambiente (HORTA; GRUNBERG; MONTEIRO, 1999, p. 6).

As questões sobre objetos, territórios e técnicas de pesca associam saberes, os quais revelam conhecimentos importantes em risco, porque, como visto, anteriormente, “estão morrendo” juntamente com a “história” do grupo. Nesse sentido, sabendo e valorizando a cultura de outros grupos, tais como indígenas e afrodescendentes, estima-se, dimensiona-se e reivindica-se a necessidade de igualmente chamar a atenção para a defesa da cultura existente na pesca tradicional, conforme os anseios e as necessidades das pescadoras e dos pescadores, como enuncia Flor de Aguapé “Tinha que proteger igual protege o conhecimento dos índios” (SOUZA, 2017, p. 207).

Tais perspectivas - o livro, a temática da pesca nas escolas e a proteção dos conhecimentos – são compreendidas no plano dos debates sobre “patrimônio como construção científica”, no que se refere à perspectiva de conservação do conhecimento, em detrimento da ideia de continuidade da reprodução cultural. Ao mesmo tempo, por tratarem de questões relacionadas à identidade e suas elaborações, estabelecem-se, obviamente, uma relação com “o patrimônio como construção política” (PRATS, 1998, p. 121). As enunciações dos detentores, vistas até o momento, apontam para uma outra dimensão recorrente nos diferentes contextos que gestaram e geraram a Comissão PCI, qual seja a definição de patrimônio como polissêmica, ambígua e possuidora de distintos atributos, a depender de quem a emprega, do tempo histórico e da finalidade existente (POULOT, 2009).

Os detentores reivindicaram o reconhecimento do grupo e sua inserção no campo das políticas públicas. A falta de compreensão de quem são, de suas necessidades, das formas de viver e do entendimento de que representam uma diversidade cultural relevante são notáveis e geraram, por parte deles, forte mobilização. A própria presença do grupo social contribui para que sejam atacados. A restrição à sua forma tradicional de subsistência, ao trabalho e ao modo de viver,

manifestada pelas proibições do uso de objetos e apetrechos que marcam a territorialidade dos detentores, configuram verdadeiros esbulhos, conforme destaca um dos detentores, Rubafo: “Poderia fazer uma lei que permitisse a gente continuar usando o que a gente sempre usou” (SOUZA, 2017, p. 207).

Esse conjunto de afirmações do grupo social, com foco nos objetos e apetrechos de pesca em relação aos territórios, foi definido como esvaziamento sociocultural nas políticas de pesca, como:

Negação velada e/ou explícita de direitos e garantias fundamentais aos povos e às comunidades tradicionais [...] ação (ou inação propositada) do Estado realizada com o objetivo de silenciar essas pessoas por meio da retirada de direitos como a perda de seus territórios tradicionais de pesca, [...] proibição do uso de vários apetrechos de pesca, ou por meio da proibição do corte de espécies vegetais utilizadas para confecção de barcos, canoas, remos, tabuados etc. (SOUZA; LOGAREZZI, 2018, p. 137).

A afirmação e a reivindicação dos detentores, assim como o conceito de esvaziamento, citado acima, desvelam a real dimensão da compreensão sobre o patrimônio no começo dos tempos modernos. Nesse sentido, reporta-se à indagação do que deve ser valorizado, dentro do escopo de uma lógica e categoria proeminentemente ocidental, e que acompanha a história dessa sociedade (HARTOG, 2003). Nos dias atuais, a ideia de patrimônio é dinâmica e não mais restritiva aos valores de uma elite, aquilo que se convencionou dizer, no Brasil, de o patrimônio “da pedra e da cal”. Diferente disso, a cultura popular passou a ser dimensionada como relevante para formação da identidade nacional. E, ainda, a concepção de patrimônio passou a ser refletida no campo da atividade institucional. É dentro desse quadro que as práticas culturais da pesca tradicional de Cáceres devem ser vistas, no campo da democracia patrimonial e de caráter reivindicatório e inclusivo socialmente (TORNATORE, 2022).

A conjuntura mostra distintas práticas tradicionais da pesca e manifesta contrariedade diante das espoliações. Nesse contexto, os discursos dos detentores mostram o patrimônio vivido como movimento coletivo, que trabalha com a identidade do grupo, ou, em conformidade com Hall (2005), com as perspectivas de identificação dos detentores com seus bens culturais. Os propósitos em análise abordam a luta pelo reconhecimento dessa comunidade, retrataram a memória de práticas culturais e reverteram os contextos ríspidos em prol de políticas públicas como parte significativa da formação da sociedade, conforme afirma o detentor Pintado:

Nossa cultura é nossa vida, nesse projeto nós temos que proteger nossa cultura. Tem que fazer igual esses prédios do centro da cidade, tudo isso aqui é cultura. Minha história é cultura (SOUZA, 2017, p. 205-206).

O dizer do detentor Pintado demonstra, diretamente, uma comparação entre o patrimônio da pedra e cal, que comporta valores e manifestações culturais de uma elite e daquela proveniente da cultura popular. É importante esclarecer que não se trata, aqui, de ignorar ou desqualificar o patrimônio edificado ou da elite; mas, sim, de afirmar que esse passado presente da cultura popular da pesca deve ter um lugar e visibilidade na sociedade. É cabível destacar que o pescador Pintado passa a compreender os debates e as propostas para formação da Comissão PCI, quando enuncia “nesse projeto nós temos que proteger nossa cultura”, ou seja, existe uma apropriação daquilo que um estudo acadêmico problematizou (SOUZA, 2017, p. 205-206).

Sob o contexto expresso por pescadores e pescadoras, os quais trazem e compartilham seus problemas, angústias e emoções relacionados à reprodução cultural do grupo, Souza (2017) apresentou e discutiu com o grupo o Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, o qual “Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências” (BRASIL, 2000). Desse debate, pescadores e pescadoras indicaram ser pertinente e necessário realizar o pedido de registro da pesca tradicional como bem cultural de natureza imaterial (SOUZA, 2017).

Diante do contexto, com a anuência e presença de pescadores(as), em agosto de 2015, foi protocolado um documento junto à Secretaria Municipal de Esporte Cultura e Lazer (SMECEL) do município de Cáceres, com três requerimentos: 1) Pedido de abertura de processo que tivesse por finalidade o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial referente à pesca artesanal de Cáceres e região; 2) Solicitação para constituição e formalização de um grupo de trabalho com instituições locais de ensino, pesquisa e extensão de Cáceres; 3) Garantia da participação efetiva de representantes de pescadores(as) da Colônia Z-2 e APPEC (SOUZA, 2017).

O “patrimônio, como construção política”, relaciona-se aos anseios expressos nas enunciações dos detentores por ocasião da presença de um poder científico, o qual inventariou, identificou e externalizou a tradicionalidade do grupo social, diagnosticou seus problemas, debateu as situações e propôs alternativas, conforme visto no CEPESCA. A formulação da identidade, mencionada anteriormente, acerca

da qual a complexidade do termo conduz à pertinência de se trabalhar com a ideia de identificação (HALL, 2005), remete ao fato de que ela pode ser uma nova versão, concessão, complementaridade, ou, ainda, oposição e negação. Sobre esse conceito de identidade são correntes as perspectivas de continuidade e rupturas, permanência e fim nos processos de sua enunciação e legitimação de seus referentes (PRATS, 2006).

Nesse sentido, é cabível situar as distintas variantes do termo identidade, que podem expressar valores condicionados a interesses de determinado grupo social. As representações simbólicas das variantes desse termo interferem no contexto patrimonial, em níveis local, regional e nacional. Tais construções, quando vistas e situadas no contexto do grupo social, podem ser constituições políticas formalizadas, elucidadas, representadas e validadas ideologicamente, que foram inseridas, de forma contundente, no tecido social existente. Neste caso, a ativação patrimonial não é indiferente ou inocente, conscientemente, ou, não, essa ativação, pode mostrar interesses confluentes, ou, não, por parte dos detentores, pesquisadores e gestores do patrimônio.

A partir desse contexto e dos objetivos da Comissão PCI, pontua-se que a ativação dos repertórios patrimoniais ocorreu pelos poderes constituídos, os quais podem partir do poder político de governos locais, regionais e nacionais. E, ainda, em menor parte, a ativação é possível no âmbito do poder econômico e científico, e, por meio do poder político informal e alternativo, com a manifestação da sociedade civil, ou de agentes sociais diversos. A ativação patrimonial efetuada pela Comissão PCI traz esse repertório, entretanto, com viés diferenciado em relação ao poder econômico, uma vez que não o relaciona ao turismo. Dessa maneira, afirma-se que “Sin poder, podríamos decir en términos generales, no existe el patrimonio”¹² (PRATS, 1998, p. 124).

Os arcabouços teóricos e metodológicos dos processos que marcam a patrimonialização, em sua relação com os discursos, sejam eles ambíguos ou reivindicatórios, manifestam, incontestavelmente, um pedido de ajuda e destacam a necessidade do diálogo, manifestada pelas vozes dos detentores. Acerca disso:

¹² Sem poder, poderíamos dizer, em termos gerais, não há patrimônio (tradução nossa).

Quanto maior for o desconhecimento dos condicionantes e dos instrumentos da patrimonialização ou da valorização do patrimônio pelas estruturas do poder, maior será a imposição simbólica e material das opções patrimoniais selecionadas, porque menores serão as possibilidades de criticar, contestar ou deslegitimar as opções legitimadas, ao desconhecer como, por que e para que a ativação patrimonial se deve (ARRIETA URTIZBEREA, 2016, p. 13).

O Decreto Municipal nº. 217 de 03/05/2016 (CÁCERES, 2016), que constitui a Comissão de Registro de Saberes dos Pescadores e das Pescadoras Tradicionais Artesanais de Cáceres, foi publicado nove meses após seu pedido, em maio de 2016, tendo sido assinado pela, então, vice-prefeita e, hoje, prefeita de Cáceres. Nessa perspectiva, é possível afirmar que os antecedentes da Comissão PCI introduziram:

[...] uma ideia fundamental (a da participação) [...] essa ideia de participação como uma oportunidade: aquela de instituir a composição progressiva de um mundo construído sobre o debate entre pontos de vista diferentes, entre formas de conhecimento diferentes, experiências diferentes, autoridades diferentes: é preciso agir para que toda forma de atribuição de valor patrimonial se converta na constituição de um fórum híbrido [...] uma arena na qual está autorizada a confrontação de “expertises”: a erudita, a não erudita, a científica, a popular (TORNATORE, 2013, p. 17).

As próximas seções, deste capítulo, situarão questões referentes ao inventário para proteção, inventário geral e ativação patrimonial da Comissão PCI, apresentando, de forma geral, as atividades desenvolvidas, para, então, discutir a descrição de três objetos que tiveram seu uso regulamentado, nos anos de 2016 e 2018, no CEPESCA, sendo eles o conjunto das penduras, os barracos e os tabuados. E, por fim, situará os debates e embates empreendidos no processo de regulamentação desses dois últimos (barracos e tabuados), em um contexto que evidencia a perspectiva de gestão compartilhada e participação.

Sobre o princípio das atividades da Comissão PCI, em agosto de 2016, Silvano Carmo, representante do IFMT, com o apoio do Coordenador da Comissão PCI, Luciano Silva; e os representantes dos detentores, atuaram junto à Câmara Técnica do CEPESCA para regulamentação do conjunto pendurinha, pendura e pendurão, e o anzol de galho. A importância dessa contextualização justifica-se pelo fato de que esse feito obteve êxito e precedeu a etapa de inventários da Comissão PCI, tendo gerado, muito provavelmente, um clima favorável de respeito, credibilidade e confiança para a Comissão PCI desenvolver suas atividades, em especial, para o pesquisador desta investigação que coordenaria os trabalhos e não possuía familiaridade com os detentores.

A aceitabilidade da Comissão PCI se ampliou em 2018, em razão de novas ações, nesse mesmo CEPESCA, quando Luciano Silva e a historiadora Manuela Areias Costa, por meio de uma organização da sociedade civil chamada Associação Xaraiés, coordenaram o Grupo de Trabalho que aprovou a Resolução 006/2018. Esta regulamentou o uso dos barracos e tabuados, tendo por relator o Analista ambiental, e o Conselheiro Rafael Nunes como representante do Ministério Público Estadual.

Cabe ainda mencionar que as atividades da Comissão PCI, até o momento, não foram formalizadas como projeto de pesquisa, ensino ou extensão em nenhuma das instituições, bem como não se reverteu em projeto financiado para organização da sociedade civil citada acima. As despesas com deslocamentos terrestres e aéreos, hospedagem e alimentação foram custeadas com recursos próprios e algumas parcerias, como a exemplo das caronas nos veículos institucionais da UNEMAT e APPEC, no trajeto Cáceres-Cuiabá-Cáceres; e do uso de um ônibus, fretado pela Colônia Z-2, para o deslocamento de pescadores(as), no dia da votação da regulamentação do uso dos barracos e tabuados.

2.2 O inventário patrimonial da pesca tradicional de Cáceres: descrição e performance (2016-2017)

A pesquisa realizada pela Comissão PCI foi desenvolvida com, aproximadamente, 25 pescadores e pescadoras, totalizando 100 horas de reuniões, em 30 encontros, entre novembro de 2016 e fevereiro de 2017. Essa composição foi denominada Grupo de Trabalho (GT) da Comissão PCI.

A ativação patrimonial, por meio da Comissão, mobilizou, em sua primeira etapa, 8 instituições, aqui lembradas, sendo elas: UNEMAT; Rede de Comunidades Tradicionais Pantaneira; Colônia de Pescadores Z-2; Associação de Pescadores de Cáceres/APPEC; Ministério Público Federal/MPF – (até dezembro de 2016); Instituto Federal de Mato Grosso/IFMT; Instituto Chico Mendes de Conservação e Biodiversidade/ICMBIO; Secretaria Municipal de Esporte, Cultura e Lazer de Cáceres/SMECL.

Contudo, em razão do propósito de solicitar o registro de patrimônio imaterial e os problemas e contextos existentes, ocorreram diálogos com outras 3 instituições¹³, as quais foram extremamente sensíveis e proativas diante da causa dos pescadores.

O diálogo com as instituições, acima citadas, tiveram como objetivos informar, solicitar cooperações e estabelecer uma interlocução extremamente necessária, que contribuiria para a manutenção da reprodução da pesca tradicional em Cáceres.

As perspectivas informadas sobre as situações vivenciadas tinham por intenção contribuir para a compreensão do significado de performance patrimonial, enquanto “acontecimento, ato deliberado de vivenciar e comunicar o aqui e agora das ações humanas, com toda a sua carga expressiva e singular” (VIANNA; TEIXEIRA, 2008, p. 128). Neste contexto, a carga expressiva era a necessidade do uso dos objetos e apetrechos; e a carga singular referia-se à autenticidade e dinâmica cultural envolvida nos saberes associados à pesca tradicional local.

As reuniões para realização do inventário foram todas realizadas na sede do ICMBio de Cáceres, o que indica a boa relação e diálogo entre o grupo social e o referido órgão de fiscalização. A metodologia adotada para condução das entrevistas seguiu o roteiro do Manual de Aplicação de Educação Patrimonial do Programa Mais Educação do IPHAN (IPHAN, 2013). Para tal, conforme o caso e contexto, as indagações tiveram por referentes os saberes, objetos, lugares, e as celebrações dos participantes.

Entende-se por inventário as metodologias adotadas pelas políticas de preservação do patrimônio cultural, seja ele material ou imaterial. Para tanto, é necessário haver o conhecimento sistemático sobre o tema, para checar os fatos, fixar os objetivos, estabelecer prioridades e acompanhar, de forma crítica, os efeitos das ações de salvaguarda. Somados a isso, é fundamental, que o pesquisador desenvolva com os participantes uma relação de confiança para que os elementos importantes sejam revelados pelo informante.

Os inventários, com propósito de salvaguardar um bem cultural, é denominado “inventário para proteção” e “provocam polêmica entre antropólogos, especialmente

¹³ Ministério Público Estadual de Cuiabá: reunião com a presença das promotoras Ana Luiza Avila Peterlini de Souza e Maria Fernanda Corrêa da Costa (em 01/07/2016). IPHAN: reunião com a Coordenação do Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI), representado por Hermano Queiroz e presença de Amélia Hirata, respectivamente, Diretor e Superintendente da instituição em Mato Grosso (em 25/11/2016). Marinha Brasileira, Agência Fluvial de Cáceres: Capitão-Tenente Bruno Mendes de Arruda (em 22/08/2017).

quando se trata de inventariar performances, canções, narrativas ou conhecimentos tradicionais” (ARANTES, 2008, p.173). Por sua vez, existe também o “inventário geral”, cujo propósito destina-se “para a descrição e para o conhecimento” (CHASTEL, 1990). Importante destacar que os trabalhos da Comissão PCI realizaram os dois tipos de inventários, o de proteção e o geral, os quais, como será visto posteriormente, foram complementares no processo de regulamentação dos objetos no CEPESCA.

As questões da entrevista foram apresentadas de forma oral e escrita aos presentes, com o uso de *data show*, assim como o preenchimento dos questionários. Tal estratégia contribuiu para a construção coletiva dos textos e total transparência sobre o que era escrito e registrado.

As entrevistas não foram gravadas, isso possibilitou que o grupo social ficasse mais confortável para relatarem, sem receios, seus problemas, críticas, denúncias, contextos históricos e sociais de espoliação de direitos, desterritorialização, violências e abusos perpetrados pelo poder público e instituições de repressão. Em razão da falta de recursos financeiros não foram realizadas atividades no rio.

As ações realizadas para os inventários de proteção e geral estiveram associadas ao “valor memorial” do grupo social, e contribuíram para constituição de uma base a ser debatida em um espaço político de negociação (FABIANI, 2011). Elas permitiram a observação e a constatação das perspectivas lançadas pelas retóricas holísticas na trajetória histórica do grupo, as quais tornam homogênea a cultura no processo de construção da identidade nacional (CANDAU, 2009, 2012); e principalmente, a participação bastante ativa do grupo de detentores nas movimentações de engajamento e mobilização dentro do contexto de designar, classificar, preservar, restaurar e divulgar o patrimônio cultural (FABRE, 2019).

A pesquisa foi realizada com homens e mulheres, com faixas etárias entre 33 e 67 anos. É importante considerar que, excepcionalmente, ocorreu a presença, muito provável, de dois dos mais antigos pescadores do rio Paraguai em Cáceres, se considerarmos a média de idade no Brasil de 75 anos de vida. Isso porque, à época, no ano de 2016, esses dois pescadores possuíam, 86 e 84 anos, respectivamente, portanto, já tinham quase um século de vida no Pantanal. As suas memórias, reportadas a períodos anteriores às datas de seus nascimentos, provavelmente não presenciadas por eles, mas ouvidas de outrem, absorvidas e apropriadas por eles,

perfaz um passado narrado de quase 120 anos. Os dois pescadores possuem parentes que compõem o GT da Comissão PCI.

Fundamental destacar, ainda, os depoimentos de outros cinco grandes conhecedores do Pantanal de Cáceres, são os pescadores: Leonardo, Fortunato, Zé Boi, Zé da Barra e Valdemar Ortega, sendo os quatro primeiros pescadores profissionais. Zé da Barra, falecido em 2019, apresentou em seu depoimento, um quadro que retrata as famílias, moradores e comunidades existentes no Rio Sepotuba, tendo citado, aproximadamente, 60 nomes. Acerca da entrevista com esse pescador, é relevante situar que, do roteiro das 16 comunidades por ele citadas e existentes entre a Barra do Sepotuba até o Taquaruçu, restaram apenas duas pequenas famílias.

Leonardo e Fortunato trouxeram informações sobre o rio Paraguai, a jusante da cidade de Cáceres, informaram seus processos diaspóricos, as festas realizadas e comunicaram o nome de, aproximadamente, 40 antigos pescadores e moradores das margens do rio. Valdemar Ortega, hoje, bastante adoentado, relatou ter morado naquela que, hoje, é a Estação Ecológica de Taiamã, tendo informado os nomes e famílias que ali residiam, e lembrado seu passado de trabalho nas fazendas daquela região. Valdemar foi funcionário do IBAMA e, posteriormente do ICMBio, e pode ser considerado um dos mais representativos informantes de sítios arqueológicos do Pantanal de Cáceres para o IPHAN, na década de 1990, juntamente com Arildo Farias. A especificidade sobre o depoimento desse servidor, percebida pelo pesquisador da Comissão PCI, foi a de que o entrevistado, aparentemente emocionado, disse ser a primeira vez que respondeu a tais perguntas sobre a sua trajetória de vida. E ainda outra singularidade foi informar os nomes dos moradores existentes anteriormente no local onde hoje é a Reserva Ecológica de Taiamã.

Lourenço Pereira Leite, o interlocutor desta pesquisa de doutorado, foi totalmente assíduo nos trabalhos de inventário da Comissão PCI, e, conforme será visto, atuou de forma decisiva e contundente no GT dos Barracos e Tabuados, no CEPESCA, em 2018, representando a Colônia Z-2 em todas reuniões realizadas.

Os levantamentos realizados foram os seguintes: composição histórica e processos diaspóricos; saberes, práticas e técnicas de pesca; objetos e apetrechos; construtores de canoas de “um pau só” e batelão; festas tradicionais associadas à viola de cocho, ao cururu, siriri e dança de São Gonçalo; biografias de alguns dos mais velhos pescadores ainda vivos; antigos pescadores e ribeirinhos vivos e

falecidos; antigos moradores anteriores à instalação da Estação Ecológica de Taiamã; vilas, acampamentos e lugares de moradias às margens dos rios; identificação de 95 nomes (toponímias) de lugares de pesca no Rio Paraguai dentro do município de Cáceres e no médio e baixo Rio Sepotuba. Essa perspectiva de levantamento se adequa aos três critérios constituintes de legitimação extracultural, a natureza, a história e a genialidade (PRATS, 1998).

Os nomes de pessoas e famílias identificados pela Comissão PCI, que somam, aproximadamente, mais de 100 personagens e os, aproximadamente, 130 lugares citados oferecem uma gama de possibilidades para compreensão das relações sociais estabelecidas e que podem ser pesquisadas, como, por exemplo, estudos genealógicos.

Dentro desse quadro de pessoas, muitas já falecidas, e lugares, muitos transformados em latifúndios, é importante considerar, obviamente, que, em Cáceres, existe um passado indígena, negro e de empobrecidos muito pouco explorado em pesquisas científico-acadêmicas e, portanto, desconhecido por muitas pessoas, pesquisadores e leigos, e que demanda investigação.

Sobre esse aspecto, considerando os depoimentos citados e lugares pretéritos recordados pelos participantes em seus depoimentos, é pertinente considerar a importante obra “Kadiweu”, uma das mais importantes do etnólogo brasileiro Darcy Ribeiro. Nesse livro, as relações de parentesco foram objeto inicial de seus estudos e perduraram por toda sua vida. Sobre isso, Lévi-Strauss afirma que o movimento de investigação presente nessa obra de Darcy Ribeiro possibilita ao povo pesquisado se interessar e querer falar sobre um assunto por muito conhecê-lo; e, ao pesquisador, aprender sobre a realidade que lhe é apresentada e compreender a dinâmica de toda uma aldeia (RIBEIRO, 1980).

No caso dos pescadores, os sistemas de parentesco também são determinantes na vida social, divisão do trabalho, solidariedade do grupo e práticas sociais (MILLER, 1992; ADOMILLI, 2009).

As pesquisas realizadas pela Comissão PCI permitiram o levantamento de nomes e famílias, e, certamente, seria relevante aprofundar sobre os diversos temas abordados, nos dias atuais, dentre eles, a pesquisa da genealogia. Atualmente, essa pesquisa seria extensa e demandaria esforços diferenciados daqueles empreendidos

por Ribeiro (1980), no final da década de 1940, isso porque não se trata de grupos análogos aqueles pesquisados por Darcy Ribeiro.

Não obstante genealogias tenham relevância no contexto desta pesquisa, desenvolver tal levantamento e efetivar a sistematização e análise devida demonstrasse pouco viável em razão de diversos fatores. Um dos motivos decorre do fato de que as pesquisas com os pescadores, envolvidos na Comissão PCI, são possíveis tão somente no período de piracema ou defeso, ou seja, quando a pesca está fechada e o grupo não está trabalhando no rio. Em sete anos da Comissão PCI, desde 2016, nunca ocorreu reunião, atividade ou pesquisa que não fosse com a pesca fechada. O grupo de detentores da Comissão PCI é o mais recomendável para fazer pesquisas genealógicas. Cabe informar ainda que a Comissão PCI, em dezembro de 2022, fará quatro anos que não se reúne, ou seja, seria uma nova mobilização do grupo a ser realizada, acerca da qual as genealogias seriam colocadas em pauta para discussão, pedido de apoio para empreita e desdobramentos para execução.

Um segundo grupo possível de realizar tais pesquisas e atender às expectativas decorre dos resultados de pesquisas já realizadas, conforme citado acima ao apresentarmos os casos de Leonardo, Fortunato, Zé Boi, Zé da Barra e Valdemar. Existe um levantamento de nomes e famílias de antigos pescadores, pescadoras, ribeirinhos e ribeirinhas com ascendência e matrizes culturais diversas, bem como distintos processos diaspóricos. Zé da Barra elencou aproximadamente 70 nomes de pessoas e famílias que viviam no Rio Sepotuba; ao longo das pesquisas da Comissão PCI, foram identificados pelo menos outros 50 nomes. O acesso a esse segundo grupo, necessariamente deve ser intermediado e apoiado pelo grupo de pescadores da Comissão PCI. E, ainda, não seria reticente afirmar que o melhor proveito da pesquisa seria obtido com a participação dos pais e avós dos pescadores e pescadoras do grupo da Comissão, foi isso que já aconteceu, quando consideramos os depoimentos de Leonardo e Fortunato, em tempo pretérito moradores da Passagem Velha.

Desse montante de aproximadamente 120 pessoas, seria pertinente uma triagem, isso porque não seria possível contemplar toda essa totalidade para a pesquisa sobre genealogias, considerando o tempo existente. Nesse processo seletivo, estabelecer os objetivos da pesquisa genealógica e eleger os critérios para a investigação seriam necessários; como por exemplo, ascendências, bióticas,

geográficas e migratórias. Isso demandaria levantamentos e sistematizações prévias que apontassem para os melhores caminhos para atender os propósitos almejados. A seleção, o levantamento, a sistematização, análise e revisão bibliográfica se demonstraria, em razão do tempo existente, uma tarefa hercúlea.

Nesse contexto, investir o tempo existente em um novo tema de pesquisa, que ocorreria apenas em outubro de 2022 com o fechamento da pesca, e demandaria mobilizar o grupo da Comissão PCI em período adverso e buscar a inserção de novos atores, mostrou-se uma situação temerosa e incerta.

Sob tal situação, optou-se por aquilo que seria mais viável, aprofundar e dedicar o tempo no levantamento com Lourenço e concluir aquilo que havia sido iniciado e estava alinhado com nosso interlocutor.

Contudo, cabe destacar, uma ampla pesquisa genealógica com pescadores e pescadoras artesanais, na atualidade, bem como com aqueles antigos e seus descendentes, como Leonardo e Fortunato, seria, provavelmente, muito bem aceita. Isso traria subsídios sobre a presença histórica desse grupo social em Cáceres, em especial, porque a invisibilidade de pescadores e pescadoras são permanentes nas mais diversas circunstâncias, como será visto neste e outros capítulos. Atualmente, esse grupo social reivindica ser consultado, em conformidade com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT, no processo de licenciamento ambiental dos portos Barranco Vermelho e Paratudal no município de Cáceres (REDE DE COMUNIDADES TRADICIONAIS PANTANEIRAS, COLÔNIA Z-2, INSTITUTO GAIA, 2022). E, ainda, pescadores e pescadoras consideram-se igualmente despojados de direitos diante de propostas legislativas, como o Projeto Cota Zero, que proíbe o transporte de peixe e inviabilizaria a pesca profissional, e a proibição da pesca do pintado, dentre tantos outros atos e iniciativas lesivas ao grupo.

Esse grupo sofre, constantemente, os percalços das forças motrizes que movem a economia desenvolvimentista da Bacia do alto Paraguai. Entretanto, cabe ressaltar que pescadores e pescadoras são os olhos, os ouvidos, a boca e as sensações do que ocorre nos rios do Pantanal, dentre eles, o Rio Paraguai, cujas águas nascem em Mato Grosso, atravessam cinco países e deságuam no estuário do Rio da Prata. Nesse sentido, os trabalhos desenvolvidos pela Comissão PCI corroboram o que afirma Arantes (2009):

O objetivo maior de qualquer política, programa ou projeto de salvaguarda do patrimônio cultural deveria ser o de contribuir para a construção de uma diversidade cultural sustentável para o desenvolvimento humano e o entendimento entre os povos para além dos limites da vida comunitária (ARANTES, 2009, p. 41-42).

Dessa maneira e nesse contexto, foi e é evidente a coexistência do grupo com o ambiente. Desta perspectiva, depreende-se que é, nesse meio ambiente, do qual faz parte, que cada sujeito do grupo de detentores coloca em prática valores, ações e atitudes vinculados à sua visão do que é ser cidadão, como eco cidadãos. Nesse sentido:

En effet la citoyenneté trouverait à s'exprimer dans les actions de préservation des patrimoines naturels et paysagers: "Les espaces et les sites naturels, les paysages d'exception, reconnus comme éléments constitutifs du patrimoine national sont de véritables sources d'inspiration renouvelée pour l'engagement éco-citoyen". Ainsi la citoyenneté prend une dimension supplémentaire: elle devient éco-citoyenneté, en sorte que la figure de la nature, i.e. de l'environnement, prend le pas sur la figure de la nation¹⁴. (TORNATORE, 2022, p. 21)

Com base na visão de Tornatore (2022), o que virá, na sequência do texto, são discussões sobre a importância desse grupo social no campo patrimonial, por contribuírem para toda a sociedade, tendo em vista que os depoentes se constituem, na perspectiva de uma ecologia política, como eco cidadãos (TORNATORE, 2013, 2022). No contexto geográfico e biótico, é importante lembrar que o Pantanal transcende a perspectiva local e nacional, por se tratar de um Patrimônio Natural da Humanidade. Entretanto, nesse contexto, o natural acaba por invisibilizar a presença humana e impõe a perspectiva da natureza intocada, esse é o enredo do ambientalismo estatal e empresarial.

Acerca dos objetos e apetrechos de pesca, o que segue é a explanação da relação de coexistência do grupo social com o meio ambiente, em que a relação entre pessoas, objetos e lugares dimensionam a compreensão de territorialidade. Alguns dos objetos inventariados para proteção pela Comissão PCI obtiveram sucesso no Estado de Mato Grosso, por meio das Resoluções 003/206 e 006/2018 do CEPESCA (MATO GROSSO, 2016, 2018). A negativa do pleito significaria mais uma espoliação

¹⁴ Com efeito, a cidadania encontraria expressão nas ações de preservação do patrimônio natural e paisagístico: "Os espaços e sítios naturais, as paisagens excepcionais, reconhecidas como elementos constitutivos do patrimônio nacional são verdadeiras fontes de inspiração renovada para o compromisso ecocidadão". Assim, a cidadania assume uma dimensão adicional: torna-se eco-cidadania, de modo que a figura da natureza, ou seja, do meio ambiente, tem precedência sobre a figura da nação (tradução nossa).

perpetrada pelo poder público. Diante disso, houve o reconhecimento dos objetos como “valores culturais”, acerca dos quais o Estado foi, inicialmente, agente de desterritorialização e, posteriormente, de territorialização (TORNATORE, 2013).

Por um lado, existiu a preocupação de trazer a relação estabelecida entre o meio ambiente, o território e os objetos inventariados para serem protegidos, e por outro,

O foco está, sobretudo, na valorização e garantia objetiva das condições concretas para a realização dos processos de produção, e não nos produtos culturais propriamente; na garantia das condições e motivações de “performar”, no aqui e agora específico do ato concreto de (re)criação, expressão e comunicação – performance, ação fugaz, autêntica porque única, não obstante ter referências em matrizes e sistemas simbólicos definidos que são, naquele ato, reproduzidos ou questionados (VIANNA; TEIXEIRA, 2008, p. 124).

No tocante ao inventário para proteção, trata-se de um conflito para derrubar e remover os ranchos de lazer e tablados flutuantes, não regularizados, de pessoas abastadas ocorrido em razão de ações instauradas pelo Ministério Público Federal (Recomendação nº 002, 2017) e Ministério Público Estadual Cáceres (Inquérito Civil 1.20.000.000181/2014-20, 2014), para os quais “O processo de ocupação ilegal das margens do Rio Paraguai precisa ser urgentemente contido e revertido, sob pena de agravamento do quadro ambiental já verificado”. Entretanto, de forma indistinta, os barracos e tabuados dos pescadores foram inclusos.

Os barracos, tabuados e as penduras foram estruturas, objetos e apetrechos inventariados por ocasião de três reuniões. A primeira delas foi realizada na Colônia Z-02, no dia 17/01/2017, e contou com a presença de, aproximadamente, 15 pescadores e pescadoras artesanais tradicionais. As demais aconteceram em uma sala de aula do Curso de História da UNEMAT, nos dias 04 e 05/12/2017, com a presença de 9 pescadores e pescadoras artesanais tradicionais. Os encontros foram realizados em caráter de urgência, em razão da iminência da derrubada e remoção dos barracos e tabuados dos pescadores(as). Isso ocorreu no período do defeso ou piracema, quando o grupo social não estava pescando nos rios, ou seja, nem sabiam o que, onde e quando aconteceria a retirada e remoção. Para a coordenação da Comissão, esse período era igualmente desfavorável e, na prática, quase inviável, pois coincidia com o fechamento do semestre letivo e férias acadêmicas.

Os inventários realizados, à época, serviram, em termos práticos, tão somente para informar às instituições promotoras das ações judiciais que barracos e tabuados

diferiam dos ranchos de lazer e tablados, desse modo, apenas se ganhava tempo e não se resolvia de fato a situação. A expectativa era que o grupo social reverteresse a situação nas audiências públicas realizadas, porém, sem êxito.

2.3 Pescar, morar e aportar: espoliação e regulamentação de apetrechos e objetos

Passava os dias ali, quieto, no meio das coisas miúdas.
E me encantei.

Manoel de Barros

Esta seção tem como objetivo: 1) apresentar e caracterizar os objetos, cujos usos foram regulamentados no CEPESCA, e a associação desta com a ideia de ativação patrimonial; 2) situar que tais materialidades podem, eventualmente, fazer parte dos aterros em um contexto de reocupação e compreensão de que essa continuidade é a manutenção da formação de tais sítios arqueológicos; 3) fundamentar, por meio dos objetos e suas matérias-primas, a presença do grupo social no Pantanal como eco-cidadania e ecologia política; 4) refletir sobre a ideia do patrimônio cultural da pesca no antropoceno; 5) associar tais elementos materiais ao patrimônio e ao meio ambiente.

O conjunto de objetos, conforme dito anteriormente, é o conjunto de penduras (pendurinha, pendura e pendurão), os barracos e os tabuados. As penduras são referências de saberes e técnicas para pesca, os barracos são moradias do grupo social por 8 meses, e os tabuados possuem múltiplas funções e se caracterizam pela diversidade de aportes existentes.

2.3.1 Se tivessem conversado com a gente: pendurinha, pendura e pendurão

Nesta seção, retomamos o objeto da seção 1.3, as ações e os debates que levantaram, identificaram e fomentaram questões que conduziram para constituição da Comissão PCI. Isso porque, constatou-se a existência de políticas de pesca lesivas ao grupo social, naquilo que se configurou como esvaziamento sociocultural nas

políticas de pesca em Cáceres, o qual ocorria por meio da restrição legal de objetos e apetrechos (SOUZA, 2017).

Essas questões ampliam a reflexão proposta, nesta seção, uma vez que as políticas lesivas ao grupo social aparecem, de certa forma, mascaradas, posto que possuem como objetivo real acabar com o uso do pendurão - uma “estratégia de captura do pescado” (SOUZA, 2017, p. 208). Em razão de tal finalidade, optou-se por impedir o acesso de pescadores e pescadoras a objetos de suas práticas e sua permanência nos lugares que intermediam a relação entre os pescadores a terra, a água e o peixe, em lugar de, simplesmente, proibir a pesca, o que seria extremamente agressivo e injustificado cientificamente do ponto de vista dos estoques pesqueiros. Tal situação foi vislumbrada no intento de acabar com o uso do pendurão, que é uma “estratégia de captura do pescado” e que, segundo o grupo, “é utilizada há séculos por comunidades pantaneiras de pescadoras/es (...)” (SOUZA, 2017, p. 208).

O pendurão, como estratégia de captura do pescado “[...] utilizada há séculos por comunidades pantaneiras de pescadoras/es [...]”, em linhas gerais, consiste na fixação de um bambu com linha nas margens ou barranco do rio (Figura 71 a Figura 77).

Para além da historicidade existente, outro horizonte é vislumbrado, trata-se de uma prática sustentável, preservacionista e preventiva, conforme cita o pescador Mutum, a seguir:

Isso vem de longe, muita gente criou seus filhos com peixe de pendurão. Tem gente que só parou de pescar de rede depois que aprendeu com nós como é que pesca com o pendurão [...] se tirar isso daí vão voltar pra pesca predatória. (SOUZA, 2017, p. 208).

O excerto levanta seis importantes fatores: temporalidade, sobrevivência, subsistência, trabalho, o ambientalmente correto e sustentabilidade.

O ápice da restrição ao uso do pendurão foi a publicação da Lei nº 9.794, de 30/07/2012, no artigo 7º, que proíbe a extração de pescado, por meio de “cercado e qualquer outro aparelho fixo, inclusive, o anzol de galho e estaca” (MATO GROSSO, 2012). Essa medida ocorreu sem a consulta da categoria, e, na melhor das hipóteses, sugere que o legislativo e o executivo desconheciam aquilo sobre o que legislava, conforme afirmado pelo detentor cuja alcunha é Anhumá:

Esse daí não é estaca, esse daí é pendurão [...] se tivessem conversado com a gente antes de fazer a lei não tinha toda essa dor de cabeça, nós usamos pendurão e anzol de galho não estaca! (SOUZA, 2017, p. 208).

A Lei nº 9.794, de 30/07/2012, foi revogada, à época, por falta de clareza sobre a diferença entre os apetrechos, pelo fato de os profissionais da pesca terem sido muito prejudicados e, conseqüentemente, pela mobilização do grupo (SOUZA, 2017).

Em 2016, por ocasião da revisão e de novas propostas para legislação de pesca, em Mato Grosso, no CEPESCA, o segmento empresarial, com cadeira no referido Conselho, propôs, novamente, a proibição do pendurão e do anzol de galho. Para esse debate, foi criada uma Câmara Técnica (CT) no CEPESCA, constituída por representantes de órgãos do governo/turismo e de pescadores(as) profissionais artesanais. Na reunião da CT, que antecedeu a votação da minuta da Resolução 003/2016, em agosto de 2016, Luciano Silva, Coordenador da Comissão PCI esteve presente, com o propósito de incorporar aos debates aspectos culturais associados ao grupo e a ideia de patrimônio cultural de natureza imaterial ao conjunto das penduras e ao anzol de galho. Nesse dia, reforçou-se aquilo que havia sido elencado nos debates empreendidos por Silvano Carmo, junto aos pescadores(as) dentro dos grupos de discussão comunicativos (GDC) (SOUZA, 2017). A CT apresentou a minuta encaminhada pelo GDC, tendo sido aprovada, por unanimidade, em Reunião Ordinária do CEPESCA, em agosto de 2016, e, posteriormente, publicada como Resolução CEPESCA 003/2016 (MATO GROSSO, 2016; SOUZA, 2017; COSTA, SILVA, 2020a).

A Comissão PCI iniciou o inventário apenas depois do fechamento da pesca, em outubro de 2016, em razão da piracema. O êxito na regulamentação das penduras e do anzol de galho ofereceu maior credibilidade para Comissão que iniciaria suas atividades. Dessa maneira, um dos primeiros inventários para proteção seria o inventário do conjunto das penduras – pendurinha, pendura e pendurão. Contudo, foi possível fazer apenas o da pendurinha, isso porque as demais penduras cederam tempo para o inventário dos barracos e tabuados, em dezembro de 2016 e janeiro de 2017, em razão da urgência já mencionada.

As questões apresentadas, a seguir, situam dois distintos contextos explanatórios sobre as penduras, entrecruzam o que foi apresentado pelo grupo de profissionais da pesca, em defesa de seus apetrechos no GDC; e o inventário realizado pela Comissão PCI. Com a finalidade de não descaracterizar o que o grupo respondeu e entendeu dos enunciados do referido Manual de Aplicação (IPHAN,

2013), os itens questionados – o que é, onde está, períodos importantes, história, significados, pessoas envolvidas, materiais, técnicas ou modos de fazer, medidas, atividades relacionadas ao objeto, manutenção, conservação, avaliação e recomendações – mantiveram-se agrupados. As questões apresentadas pelo GDC e pela Comissão PCI são complementares, o que não foi apontado em um momento, o foi em outro, isso pelo contexto de cada uma das ações desenvolvidas, perguntas elaboradas e propósitos.

Uma das questões relativa ao pendurão, parte do conjunto das penduras, diz respeito à toponímia utilizada, a qual, pelo menos em Cáceres, gerou confusão e controvérsia. Isso porque, de forma equivocada, pelo menos localmente, o pendurão era chamado de “estaca”, como objeto fixado no leito do curso d’água. A referida denominação do pendurão foi um ponto relevante a ser enfatizado. Para além dessa questão toponímica, é importante situar outros três aspectos, no que tange à compreensão do pendurão: a) trata-se de uma estratégia de pesca e territorialidade que condensa técnicas culturalmente constituídas; b) decorre de processos adaptativos, ambientais, culturais, ecológicos e geográficos fundados, ao longo do tempo, e associados ao fluxo das águas e ao pulso de inundação do bioma Pantanal; c) é fundamental para segurança física dos(as) pescadores(as), em função da ameaça da presença da onça pintada (SOUZA, 2017). Tais perspectivas, em parte, estão contidas nos seguintes elementos do inventário:

Nome

Pendurinha

O que é

É um apetrecho usado em pequeno espaço com muito enroscos, a pendurinha funciona.

Onde está

Fica próxima da barranqueira, nos aguapés, nas águas paradas, nesses lugares que são instaladas;

Uso mais inclinado;

Linha de fundo, lado do baixio, vai amarrando no saranzeiro.

Significados

É o meio de facilitar mais a captura do peixe;

É o único jeito de capturar peixe no enroscos.

Materiais

As primeiras foram feitas com linha de tucum;

A linha tem no máximo 1,5 m;

A vara é curta, no máximo 2 m, em conformidade com o lugar.

Manutenção

Ocorre tão somente quando arreventa a linha;

Quando jacaré corta a linha;

Quando a pesca é encerrada a pendurinha é retirada;

Feito com a taquara ou bambu, hoje, modernizou para bambu, compra-se ou replanta-se (adequação com a questão ambiental).

Conservação

Dura uma temporada (COMISSÃO PCI, 2018)

A pendura e o pendurão são utilizados em rios maiores e possuem dimensões mais avantajadas. As penduras estão sedimentadas também na memória coletiva dessas comunidades e fazem parte da organização social do grupo. Na atualidade, são técnicas da pesca profissional das quais famílias inteiras dependeram no passado, que perduram no presente; e, no momento de regulamentação, logrou a perpetuação para o futuro.

Sobre o excerto anterior e os que virão acerca da temática da pendura e do pendurão, importante destacar que as descrições, tanto de uma, quanto da outra, estão fortemente vinculadas ao meio ambiente do Pantanal, Patrimônio Natural da Humanidade, ao contexto cultural, como consta a seguir:

O patrimônio é o legado que recebemos do passado, vivemos no presente e transmitimos às futuras gerações. Nosso patrimônio cultural e natural é fonte insubstituível de vida e inspiração, nossa pedra de toque, nosso ponto de referência, nossa identidade (UNESCO, 2018)

Essa prática, como será explicitada, ao longo desta seção, ao lado do tabuado e dos barracos, é elemento de territorialidade, resistência às pressões de mercado e garantia de manutenção dos lugares de pesca, e pode ser vista sob diversas perspectivas, conforme o que segue:

Períodos importantes

Sr. Miguel viu a primeira vez sendo usado pelo Sr. Alfredo, que mora na Vila Nova, irmão do Sr. Joaquim;

Sr. Miguel chegou na cidade em 1959, veio com 12 anos, depois disso que conheceu. Morou no Rio Cabaçal, no Sítio Minador;

Utilizada na pescaria de pacu no pântano e no mato;

Deixa a laranjinha sem afundar, pesca pacu, está amarrado no galho; “conheço desde que me conheço por gente. Era colocada em frente do nosso porto das Pedras. Era cheio de pendurinha. Meu pai tinha 50 anos, hoje tem 97 anos. Meu pai fala sempre”; Lourenço lembra que, desde 1975, a linha era feita de tucum por seu pai, o qual fazia “40 braças de linha para cada filho” (Fala de Lourenço);

Sr. Joaquim faz a linhada de tucum;

Usava mola de colchão para fazer anzol (tem que engraxar com gordura de peixe quente), era feita com grosa de ralar guaraná;

Lourenço, morador nas Pedras, tinha como professora a senhora Terezinha no lugar denominado Tarumã, mais conhecida por Tica;

Tica morava em um barracão de palha de indaiá;

A avó da Prof.^a Tica era uma parteira bastante respeitada no Tarumã, ela se chamava Andressa;

A mãe do Sr. Miguel é parteira e se chama Maria da Conceição, tinha 88 anos, no dia da pesquisa em 2016, faleceu em 2020;

Miguelzinho tem quase 100 anos, mora no bairro Cavallhada e fazia casa de adobe. Existia um “piscinão” para retirada de adobe e isso deixou “piscinas” que, hoje, estão sendo aterradas;

Onde hoje está localizada a Igreja Conceição existia uma olaria, era um buraco para retirada de barro.

História

Histórico de antiguidade;

Locais de uso.

Pessoas envolvidas

Em geral, os pescadores profissionais;

Pendurinha não se usa o ano todo;

Usa quando está cheio em rio de mato;

Usada no rio apenas na vazante;

Tem que ficar cuidando do jacaré e ariranha (COMISSÃO PCI, 2018)

No inventário realizado, nomes de pessoas, fatores intergeracionais, saberes, técnicas, lugares, sazonalidades, matérias-primas, medidas de comprimento, implementos (objetos para fazerem outros objetos) e cuidados existentes foram identificados. Tais práticas, saberes e noções se processam e catalisam um amálgama da vida vivida, sentida, conhecida e reconhecida com a qual o grupo estabelece a sua identificação, envolve lembranças e desperta emoções. Dessa maneira, ao patrimônio cultural imputam-se valores, legitimam-se referentes simbólicos e se sacralizam discursos acerca da identidade (PRATS, 1998).

O conhecimento existente sobre essas práticas, quando se volta para analisar e decodificar os impactos sobre o meio ambiente, pode trazer outra interface, aquela que informa sobre a deterioração ambiental. Os debates empreendidos pelo GDC mostraram que a orientação da SEMA/MT, para que as penduras fossem colocadas “nos galhos da vegetação nativa”, não respondiam às necessidades dos pescadores. Isso porque, as realidades existentes nos distintos locais impossibilitavam a prática da pendura, conforme os motivos, a seguir: o tipo de ocupação, como as casas, os ranchos e os tablados; a vegetação ciliar degradada; as condições ambientais favoráveis, mas com baixa piscosidade; a existência de enrosco; os lugares tradicionalmente ocupados pelos profissionais da pesca sendo ocupados pela pesca amadora; a presença de piloteiros/turistas; os grandes deslocamentos empreendidos pelos profissionais da pesca em busca de melhores locais e os maiores gastos por isso (SOUZA, 2017, p. 210).

No contexto do inventário realizado, duas questões dizem respeito aos cuidados necessários para que o bem se mantenha sendo reproduzido, assim considerados:

Avaliação

Quem considera a importância das penduras são os pescadores profissionais;

No Rio Cabaçal, não está tendo mais lugar, porque está acabando o mato alto e virando cipó, quando o rio está cheio;

Existe muito gado, quando o rio abaixa;

O fogo queimou e o gado não deixa crescer a vegetação, então o local se transforma em uma quiçaca, um lugar sujo.

Recomendações

Muita coisa deveria ser feita;

A pendurinha era bem sucedida, quando não tinha muito movimento e barulho;

A perda das penduras seria muito grande, seria difícil sobreviver com a sua proibição (COMISSÃO PCI, 2018)

A restrição do uso das penduras chama atenção por três motivos, o primeiro, em razão dos impactos de tal restrição na sobrevivência de pescadores(as), pois, segundo eles(as), a “perda das penduras seria muito grande, seria difícil sobreviver”. O segundo, reside no fato de que as práticas de pesca do grupo social é um indicador da saúde do rio e daquilo que o afeta e o impacta. Como consequência, o terceiro diz respeito à relação de comunidades tradicionais com a natureza. Isso porque há um viés de entendimento que considera a garantia da diversidade ecológica, quando associada à manutenção da pluralidade cultural (DIEGUES, 1996).

O GDC identificou que o uso das penduras foi uma das técnicas de pesca mais utilizadas por pescadores(as) no passado, e que o seu uso coíbe práticas predatórias. Além do exposto, importante considerar três aspectos ligados à restrição das penduras: o primeiro, que as penduras, quando utilizadas adequadamente, não representam riscos para a navegação; o segundo, eventuais impactos ambientais são prontamente identificados e, possivelmente, passivos de mitigação, por meio de políticas do Estado, como, por exemplo, atividades de educação ambiental e patrimonial; o terceiro, a restrição desse objeto comprometeria o pedido de criação de uma unidade de conservação de uso sustentável, junto ao Instituto Chico Mendes da Biodiversidade (ICMBio) e a Secretaria Estadual de Meio Ambiente (Sema-MT), pois inviabilizaria uma prática sustentável dentro da área almejada (SOUZA, 2017).

A reunião ordinária do CEPESCA, que debateu e votou a questão do anzol de galho e as penduras (Figura), teve a presença de profissionais da pesca associados da Colônia Z-2 e da Appec, e aprovou, por unanimidade, a proposta assim publicada pela Resolução CEPESCA 003/2016 (MATO GROSSO, 2016):

Art. 1º Para fins desta Resolução, considera-se:

I - Anzol de galho: petrecho de pesca cuja linha encontra-se fixa diretamente na vegetação natural à margem do curso d'água.

II - Pendura, Pendurinha ou Pendurão: instrumento, objeto ou artefato de pesca constituído por haste com linha e anzol fixada no barranco ou na mata ciliar, configurado como patrimônio imaterial enquanto saber dos Pescadores Profissionais Artesanais e de Subsistência.

III - Estaca: petrecho de pesca constituído por haste com linha e anzol fixada em praia ou no leito do curso d'água.

Parágrafo único. Equipara-se ao anzol de galho à estaca, desde que afixada na barranca do rio (MATO GROSSO, 2016).

Destaca-se que a referida resolução tem como abrangência todo o estado de Mato Grosso e estabeleceu as seguintes diretrizes: distinção entre a estaca e o pendurão; manutenção do termo “estaca” e alteração do entendimento sobre o seu significado; compreensão e reconhecimento de um patrimônio de natureza imaterial; equiparação de garantia do direito de uso das estratégias de pesca associadas às penduras, entre os pescadores profissionais artesanais e de subsistência.



Figura 71 - Pendura feita de bambu, margem do Rio Sepotuba.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 72 - Pendura feita de bambu em destaque, margem do Rio Sepotuba.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 73 - Pendura feita de galho, margem do Rio Sepotuba.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 74 - Pendura feita de galho em destaque, margem do Rio Sepotuba.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 75 - Pendura feita de bambu, margem do Rio Sepotuba.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 76 - Pendura feita de bambu em destaque, margem do Rio Sepotuba.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 77 - Fotografia do Sr. Dem, construtor do aterro Caminho do Peixe. Colocando pendurão no local chamado Ximbuva, Rio Paraguai.

Fonte: Lourival Motta

2.3.2 O mais importante é nossa cultura: barracos e tabuados

Entre os anos de 2016 até dezembro de 2018, pescadores e pescadoras profissionais tinham a retirada de seus barracos (suas moradas por 8 meses) das margens do rio, bem como a remoção dos tabuados, estrutura simples de tábua, multifuncional e aporte para várias atividades. Os tabuados diferem dos tablados, estruturas flutuantes com tambores inflados (Figura 78 a Figura 80) colocados às margens e no meio do rio, em grande parte, com finalidade de lazer e pesca amadora. Os barracos deveriam ser substituídos por casas flutuantes, pelo alto custo, impensáveis para o grupo de pescadores artesanais (Figura 81).



Figura 78 - Tablado.
Fonte: Jornal Oeste



Figura 79 - Tablado com tambor de flutuação plástico em destaque
Fonte: Jornal Correio Cacerense



Figura 80 - Tablado
Fonte: Ponto da jantinha (Facebook)



Figura 81 - Casa Flutuante, às margens do Rio Paraguai.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022

Os barracos e tabuados foram regulamentados com a Resolução nº 006, de dezembro de 2018, do CEPESCA (MATO GROSSO, 2018), sendo os primeiros classificados em cinco tipologias: barraco de lona (Figura 82 a Figura 84); barraco misto: composto por mais de uma matéria-prima (Figura 85); barraco de lona em palafita (Figura 86 e Figura 87); barraco misto em palafita (Figura 88); palafita (Figura 90 a Figura 94).



Figura 82 - Barraco de lona, Cáceres
Fonte: Souza (2017)



Figura 83 - Barraco de lona, Cáceres
Fonte: Acervo de Enilza Silva, 2017



Figura 84 - Barraco de lona, interior, Cáceres
Fonte: Acervo de Enilza Silva, 2017



Figura 85 - Barraco misto, Cáceres
Fonte: Acervo de Enilza Silva, 2017



Figura 86 - Barraco de lona em palafita, Cáceres
Fonte: Souza (2017)



Figura 87 - Barraco de lona em palafita, Cáceres
Fonte: Acervo de Enilza Silva, 2017



Figura 88 - Barraco misto, Cáceres
Acervo de Enilza Silva, 2017



Figura 89 - Barraco modelo “chapéu de palha” aberto em palafita, Cáceres.
Fonte: Acervo de Enilza Silva, 2017



Figura 90 - Barraco em palafita. Sazonalidade: vazante. Cáceres
Fonte - Acervo de Enilza Silva, 2017



Figura 91 - Barraco em palafita. Sazonalidade: enchente, Cáceres
Fonte: Acervo de Enilza Silva, 2017



Figura 92 - Barraco em palafita, Cáceres
Fonte: Acervo de Enilza Silva, 2017



Figura 93 - Barraco em palafita, Cáceres
Fonte: Fotografia de Enilza Silva, 2017



Figura 94 - Interior do barraco da Figura 93, de Zé da Barra, Cáceres
Fonte: Acervo de Enilza Silva, 2017

Os tabuados, também regulamentados nessa mesma ocasião no CEPESCA, são de extrema importância e se mostra de formas variadas, contudo seguindo um mesmo esquema construtivo (Figura 95 a Figura 98).

O motivo de tais temores, por parte dos pescadores e das pescadoras, se deve ao fato de que, na visão deles(as), tal medida era necessária para dar lugar aos “ranchos”, designação dada a estruturas edificadas com maior sofisticação, destinadas ao lazer e pertencente a pessoas abastadas, instaladas às margens do rio, como é possível observar no excerto de Lambari, a seguir:

Eu não aceito chamar o meu tabuado de tablado, isso é coisa de quem tem rancho, de empresário que tem casa na beira do rio [...] nós sempre tivemos o nosso tabuado! Nosso tabuado é diferente disso daí, sem o tabuado muitos desses daqui não tem pra onde ir! (SOUZA, 2017, p. 211).

Para além desses temores, o entendimento existente naquela comunidade é de que tais medidas se tratavam, na verdade, de privatização da beira rio.

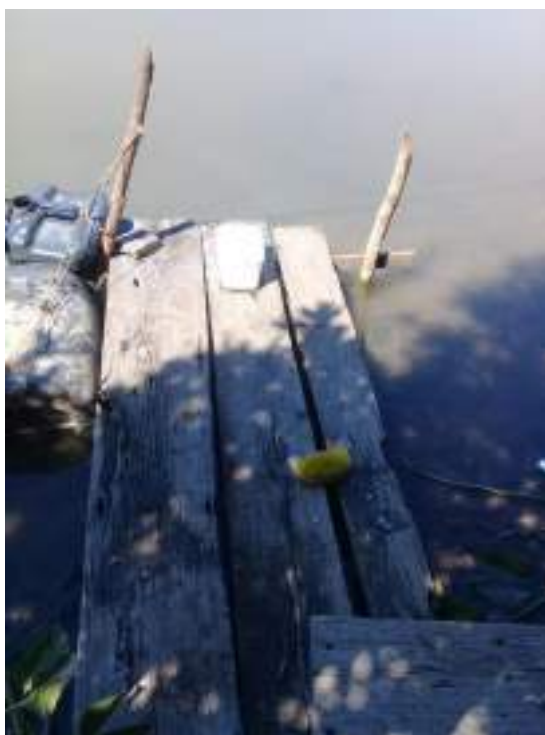


Figura 95 - Tabuado, Cáceres
Fonte: Acervo de Enilza Silva, 2017



Figura 96 - Tabuado, Cáceres
Fonte: Acervo de Enilza Silva, 2017



Figura 97 - Tabuado, Cáceres
Fonte: Acervo de Enilza Silva, 2017



Figura 98 - Tabuado, Cáceres
Fonte: Souza (2017)

Os tablados para se manterem instalados e regularizados demandavam apresentação de projeto de engenharia, o que, conseqüentemente, seria oneroso para os profissionais da pesca e, para além disso, eram estruturas distintas, conforme as palavras de Cocha de Nego, a seguir, apresentadas:

Esse daí é um tabuado! Aquele lá é o tal do tablado, qual pescador igual nós tem condições de fazer um negócio daquele? (SOUZA, 2017, p. 211).

Os barracos e tabuados são estruturas simples e tradicionais, a retirada deles e a restrição ao uso das penduras somariam elementos suficientes e danosos que acrescentariam para o esvaziamento sociocultural nas políticas de pesca do estado de Mato Grosso, conforme afirma o detentor Dourado:

Disso tudo que nós estamos fazendo, o mais importante é nossa cultura, nosso apetrecho e nosso lugarzinho pra pescar. É disso que nós precisamos!" (SOUZA, 2017, p. 90).

Ao longo dos debates empreendidos, por ocasião do inventário para proteção e inventário geral, a expressão "nossa cultura" foi bastante destacada nas falas dos pescadores. A perspectiva de "lugarzinho para pescar" relacionado aos barracos, tabuados e aos apetrechos de pesca, como o conjunto das penduras fundamentam a ideia de territorialidade vinculada a de patrimônio e materialidade. Nesse contexto, os territórios se apresentam dentro de "sua utilidade atual, passada e futura" emanada pelo uso a que se destina "pelos grupos humanos que os criaram ou que os herdaram das gerações anteriores" (SANTOS, 2006, p. 59).

Conforme mencionado anteriormente, os barracos e tabuados foram incluídos nos inquéritos do Ministério Público, de forma indistinta, para serem retirados do rio, não por configurar a privatização do rio, mas pelo fato de que tais instalações, por vezes, eram propaladas como processo de favelização do rio. Aliado a isso, há que se considerar, ainda, a questão toponímica, que se remete ao fato de que os pescadores também chamavam os lugares por eles ocupados de "ranchos", contudo essa denominação foi alterada no processo de regulamentação dos barracos e tabuados no CEPESCA, para não gerar controvérsias, ficando então denominados "acampamentos". Diante disso, foram instaurados ações e procedimentos para acompanhar, disciplinar, conter e reverter a ocupação das margens do Rio Paraguai pelo quadro ambiental constatado.

Para o interlocutor Lourenço, a retirada dos barracos e tabuados de pescadores(as) significaria o seu segundo despejo, considerando que o primeiro havia ocorrido, em 1995, em decorrência da grilagem de área devoluta onde vivia com sua família. O fato é que, muito provavelmente, a retirada dos barracos e tabuados não abriria possibilidade de retorno. Para os pescadores, a questão não se vinculava apenas à proibição da pesca, do objeto ou apetrecho de pesca, mas, sim, da retirada daquilo que significava, para eles, um teto mínimo para proteção e conforto, gerando a inviabilidade e impossibilidade do acesso ao peixe e ao rio e permanência neste. A questão é: como pescadores e pescadoras permaneceriam por oito meses pescando e trabalhando para sobreviver sem nenhum tipo de abrigo, cobertura para o sol, chuva, vento e proteção de animais, em especial a onça, dentre outros riscos e intempéries?

Sob outro aspecto, fica a indagação: a situação poderia significar a extinção da pesca tradicional em Cáceres? Sobre isso, cabe situar que a forma como as instituições responsáveis pelas ações judiciais e como o aparato repressivo estavam preparados, dificilmente, a articulação, que regulamentou o anzol de galho e o conjunto das penduras, se repetiria para reverter a situação que alteraria toda a configuração da territorialidade local.

As Ciências Sociais compreendem o território sob três linhas: 1) a jurídica política, vinculada ao espaço-poder institucional para o “espaço delimitado e controlado”, no qual se “exerce um determinado poder, especialmente o de caráter estatal”; 2) a linha cultural ou simbólico-cultural, fundamentada pela “dimensão simbólica e mais subjetiva”, acerca da qual o território é “produto da apropriação feita através do imaginário e/ou da identidade social sobre o espaço”; 3) a econômica, que situa o território como “fonte de recursos” (HAESBAERT, 1999; 2004, p. 18).

Os barracos de pescadores(as) são estruturas simples, de formas variadas, diversas em termos de matérias-primas para sua construção e funcionalidades, de extrema importância e indispensáveis aos pescadores. Isso fica evidente ao apresentar os dois modelos de barracos, o de lona e o de palafita (segundo Lourenço, tais estruturas eram chamadas de jirau), descritos pelos pescadores, como materiais, técnicas e modos de construção:

Barraco de Lona:

Finca os paus e põe a lona;

Feito com corda e lona, por vezes, se utiliza taboca no meio, no espigão, para não selar;

Encaixa a taboca no galho da árvore e põe a lona, para então amarrar a lona e esticá-la;

As dimensões variam, conforme o número de pescadores e pescadoras que ali ficarão. Quanto maior, melhor é a cobertura. Duas pessoas ocupam um barraco de, aproximadamente, 4 x 5 metros;
Barraco é móvel.

Barraco palafita:

Feito com prego, tábua, viga, caibro e palanque de aroeira reaproveitado de “antigamente”;

Todos os elementos são reaproveitados e usados, dessa maneira trata-se de madeira apreciada pelo cupim, por isso sempre é trocado;

Antes tinha a estiva ou jirau, cortava-se a madeira, hoje/nos dias atuais não se pode cortar;

Finca o tamanho para orientar, com a mesma terra retirada é fechada o buraco;

As dimensões variam conforme o número de peças, sendo uma ou duas. Sempre vão as mulheres e a família do pescador ou pescadora, e ficam em um dos quartos;

Esses espaços oferecem pernoite de forma colaborativa e solidária para outros pescadores e pescadoras, quando necessário e solicitado (COMISSÃO PCI, 2018).

Assim como os barracos, as técnicas e os materiais utilizados para confecção dos tabuados são simples e funcionais. Estes, por sua vez, devem ser construídos de forma a adaptarem-se aos movimentos do rio, para que se eleve, durante a cheia; e rebaixe, na vazante. Quanto às finalidades, os barracos podem servir tanto como atracadouros das embarcações, para embarques e desembarques de tripulantes, quanto como aporte para diversas finalidades.

As restrições ambientais impostas pela lei e que transformam técnicas e modos de fazer, como os apetrechos de pesca e técnicas de pesca, dizem respeito a esse contexto também dos barracos e tabuados, conforme visto na primeira seção deste capítulo. Acerca dessa estrutura, a dos tabuados, segue a denominação e modo de fazer, anterior e posterior à imposição de leis, a estiva, jirau ou tabuado, sobre a qual, para além das alterações de técnicas e materiais, alterou-se o nome, em conformidade com os materiais utilizados, modo de fazer e dimensões:

Estiva:

Jirau fixo confeccionado com madeira roliça como a embaúba. Isso ocorria em período anterior às restrições impostas pelas leis ambientais que proibiram o uso antigamente, por isso não foi mais usado.

Tabuado:

Jirau fixo confeccionado, atualmente, com tábuas;

Antigamente, era amarrado com cipó de macauma, anteriormente às restrições ambientais que proibiram seu uso;

Hoje, é arame, fio e prego;

Arame de amarrar e prego;

Corta 4 forquilhas;

Dois caibros e um pedaço de viga mestra, à medida que o rio desce a haste é igualmente rebaixada. Dessa maneira, é adequado para as enchentes e vazantes do rio;
Quando não tem tábua faz com taquaruçu rachado no meio.

Medidas:

Tábuas de 0,30 x 2,00 m;

Tábuas de 0,90 x 2,0 m;

Tábuas de 2,0 x 2,0 m;

Tábuas de 2,0 x 0,60 m;

Tábuas de 1,00 x 2,0 m;

Em anexo ao tabuado se encontra um jirau, que é uma mesa utilizada para não trabalhar abaixado (COMISSÃO PCI, 2018)

O grupo social que confecciona, individual ou coletivamente, e utiliza os barracos e tabuados é o mesmo que adquire, coleta, recicla e transporta a matéria-prima dessas edificações e estruturas. É importante destacar que se trata de uma paisagem cultural moldada, pois envolve o meio ambiente, a materialidade e os saberes locais. Dessa maneira, no tempo e espaço, o patrimônio ambiental é concebido como:

As zonas corográficas que constituem paisagens naturais ou transformadas pela ação do homem e as zonas delimitadas que constituam estruturas de assentamentos urbanos ou não urbanos, que apresentem particular valor de civilização (GONZALES-VARAS, 2003, p. 46).

No contexto dos pescadores de Cáceres, essa concepção de patrimônio cultural é perfeitamente aplicável, tendo em vista tratar-se do grupo que mais vive o pantanal e o pulsar de suas águas, portanto constituem assentamentos de “particular valor de civilização”. Quando se indagou ao grupo sobre a “descrição e manutenção” dos barracos, os pescadores responderam que, por vezes, mostram-se vulneráveis e suscetíveis a intempéries ambientais e à presença da fauna existente. Diante disso, dimensiona-se que mesmo frágeis, essas construções são essenciais, respondem à necessidade mínima do grupo, coexistem com o meio ambiente e não se sobrepõem a ele.

Sobre as construções dos barracos, os dizeres dos pescadores revelam também questões de gênero e colaboração entre as pessoas do grupo:

Os homens e as mulheres fazem barraco de lona e o barraco palafita;
A madeira e todo material são reaproveitados. Não existe pescador que os façam com material novo;
Cupim gosta de madeira mole, por isso tem que ficar arrumando sempre;
O barraco de lona é pouco utilizado. Atualmente, a maior parte deles é de Eternit;
Cada um arruma o seu, cada um da maneira que pode e com a ajuda de outros companheiros, um bate nível, outro faz esquadro e outro faz o prumo;

Muitas vezes, a construção é feita pelo olho e nas medidas apenas;
 O barraco é destruído com o vento;
 Os passarinhos destroem também;
 Os macacos entram e pegam a comida, bebem, comem ovos, arrebatam
 pacote de arroz;
 Sofrem ataques de tiús e macacos (COMISSÃO PCI, 2018)

No que diz respeito às indagações sobre a “manutenção” dos tabuados, as respostas mencionam o seu uso de forma coletiva, a sazonalidade relacionada aos períodos de enchente e vazante, a segurança, quando usado corretamente e feita a reciclagem, conforme visto, a seguir:

O jirau quem suja limpa;
 Quando a água baixa tem que fazer a manutenção para subir ou descer, deve
 ser feito o alinhamento;
 Quando acaba a pesca, o jirau é retirado para não causar acidentes;
 As forquilhas podem ser reaproveitadas (COMISSÃO PCI, 2018)

Ainda sobre a questão do gênero, é importante destacar que a presença da mulher foi incluída, no contexto da Comissão PCI, já em sua concepção e denominação, Comissão de Registro de Saberes dos Pescadores e das Pescadoras Tradicionais Artesanais da cidade de Cáceres. Tal inclusão foi considerada bastante valorosa, por ocasião da reunião com a coordenação do Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN, em maio de 2021. O sentido dessa iniciativa é o de problematizar, valorizar, reconhecer e dar visibilidade ao patrimônio cultural dessas mulheres e suas especificidades (VASSALO, 2018).

É importante chamar atenção para o fato de que as pescadoras possuem dificuldades bastante particulares. Isso ocorre, por exemplo, quando em razão de não poderem se afastar de suas casas para pescar pela necessidade de cuidarem de suas famílias, acabam por não ter acesso aos peixes mais nobres e de maior valor, por estarem mais distantes. Um dos propósitos da Comissão PCI é desenvolver uma pesquisa com as pescadoras para “salvaguardar y construir su memoria histórica de cara a futuras generaciones”¹⁵ (VASSALO, 2018, p. 82), já que, por ocasião dos inventários de proteção e geral, tal especificidade não foi devidamente alcançada.

Quanto ao aspecto histórico-social dos barracos, é fundamental considerar que eles são estruturas cujas fixações, adaptações e ampliações respondem às necessidades do grupo social e moradores/ribeirinhos, aqueles que conseguiram se

¹⁵ Salvar e construir a sua memória histórica para as gerações futuras (tradução nossa).

manter nas margens dos rios de Cáceres. O uso dessas estruturas remonta a um processo de ocupação historicamente constituído, demonstra continuidade e descontinuidade, em razão de diversos fatores relacionados, como, por exemplo, a instalação do latifúndio e grilagem de terra, na década de 1980; o ambientalismo estatal com a formação das unidades de conservação e parques, nessa mesma década; e o ambientalismo empresarial associado ao turismo.

Os barracos e tabuados são entendidos como territórios ocupados por meio de estruturas e objetos produzidos e instalados, e representam saberes, conhecimentos, memórias, sentimentos e afetividades. Para além disso, propiciam a base da economia de subsistência, garantia do trabalho e exercício da profissão. Dentro de todo esse contexto, a estreita relação e ligação com o ambiente representam fatores adaptativos. Sobre isso, quando indagado sobre “o que é” o barraco e quais “as atividades relacionadas ao objeto” (IPHAN, 2013), o grupo assim respondeu:

Barraco é uma vida;
É uma moradia o ano todo;
É o nosso ganha-pão;
Tornaram-se acampamentos de pesca depois que ela foi desenvolvida; Foi a necessidade que obrigou a gente, vem a água e é impossível ficar 60 dias dentro dela. Daí passamos a fazer o barraco palafita, segundo a linguagem de quem estuda. A palafita é assim chamada no Pará e no Amazonas. Aqui, no Pantanal, é barraco também;
Senta-se, individualmente, no barraco e cada um faz a sua prece;
As preces são feitas, às vezes, sentadas e, às vezes, ajoelhadas;
Segundo Lourenço Pereira Leite: “Nas raízes do pé de ipê eu sento e tomo minhas decisões sobre a pesca” (COMISSÃO PCI, 2018)

Ao ser indagado sobre “o que é” e “o que significa” o tabuado, o grupo o reconheceu como parte de sua própria existência, destacando sua multifuncionalidade, incluindo o apoio imprescindível para atividades cotidianas, como uma estrutura necessária que possibilita a visita de pessoas aos acampamentos do grupo, conforme, a seguir, descrito:

O que é:

É objeto de trabalhar em cima dele: limpar peixe, lavar vasilha, tomar banho e lavar roupa;
Para não pisar na lama;
É a primeira coisa feita no acampamento;
Serve para carregar e descarregar coisas.

O que significa:

É um objeto de muitas utilidades;
No acampamento é $\frac{1}{2}$ barraco e $\frac{1}{2}$ jirau;
Todos os pescadores e pescadoras artesanais tradicionais fazem jirau;
O jirau é essencial, o braço direito, trabalha-se em cima dele;

É limpeza, é saúde, é se manter limpo;
Não está perdendo o significado, usam o mesmo sistema;
O jirau tem que saber usar;
Os acampamentos são visitados para serem conhecidos (COMISSÃO PCI, 2018)



Figura 99 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai.

“Nas raízes do pé de ipê eu sento e tomo minhas decisões sobre a pesca” (Lourenço Pereira Leite)

Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022

É relevante enfatizar o imaginário que cerca o bioma Pantanal. Considerando, em especial, o que ocorre em Cáceres, em grande parte, retira-se as pessoas e a cultura popular desse território, ou seja, o que se mostra é o meio ambiente e aparente vazio demográfico, em especial das tradicionalidades. A mudança, na perspectiva desse Pantanal imaginário, é um desafio a ser vencido. As manifestações culturais existentes na pesca tradicional de Cáceres, observadas, por meio de seus objetos e apetrechos, são coletivas, não autorais, simples, intrínsecas à própria existência de um povo, de seus usuários e se vinculam ao compartimento ambiental e aos processos adaptativos humanos empreendidos, diferindo-as de outros grupos sociais e culturais.

É cabível colocar que, em 1985, a Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais redigiu o documento “Declaração do México” (ICOMOS, 1985), definindo que “o patrimônio cultural de um povo compreende as obras de seus artistas assim como as criações anônimas surgidas da alma popular”, dessa maneira, a simplicidade teve significação cultural e foram validadas como bens culturais. E, ainda, a “Carta de Nara”

(UNESCO, ICCROM, ICOMOS, 1994) situa que “o juízo sobre os valores atribuídos ao patrimônio cultural, além de depender de credibilidade das fontes de informação, difere de cultura em cultura e deve ser formulado dentro de cada âmbito cultural”, nesse sentido a diferença entre culturas é reconhecida.

As transformações ocorridas na forma de construção do barraco, com o passar do tempo, também foram enunciadas pelo grupo, quando indagados sobre “o que é” o barraco:

Antes, era feito de pau a pique, agora tem a lei ambiental, e agora já leva a madeira trabalhada já usada;
Existia roça, casas de barro, plantavam arroz e faziam roça, como as de Paulinho Preto (COMISSÃO PCI, 2018)

Os barracos existentes, nos acampamentos dos pescadores, sofreram transformações em sua constituição material, ao longo do tempo, tanto em sua morfologia, quanto à flora em seu entorno. Está associado à segurança alimentar e à agrobiodiversidade, tendo sido restrita em razão da propriedade privada. As moradias já foram de pau a pique ou barroteadas, em cujo local existiam cultivares, como a mandioca, limão e laranjinha, dentre outras espécies, as quais, atualmente, poderiam ser compreendidas no âmbito de práticas da agricultura familiar. Acerca dessas e outras questões, os pescadores assim responderam, quando indagados sobre a história dos barracos, os quais, provavelmente, conforme apontado anteriormente, estariam acompanhados da estiva ou tabuados:

Senhor Ricardo perdeu uma filha picada por urutu cruzeiro;
Os vestígios das ocupações da Passagem Velha foram arrancados;
Na ponta da Furada da Madalena existia uma moradia na baía, onde plantou-se a mangueira;
O Dem habitava seu barraco, desde 1975;
Na década de 1990, Donato tinha barraco de palha de acuri;
Em 1998, foi citado o barraco do Carlos no Tuiuiu;
No ano de 2000, o barraco de Lourenço;
Em 2005, o barraco de Adilce Toledo;
No ano de 2006, o barraco de José Santana de Carvalho;
Em 2007, o barraco de Miguel, de 69 anos, fez o barraco de palafita com pés de aroeira reciclados;
No ano de 2008, foi citado o barraco do Leandro (COMISSÃO PCI, 2018)

Essa foi uma questão situada pelo autor desta tese para regulamentação dos barracos, o fato que tais estruturas são de uso dos pescadores profissionais, que desenvolvem seu trabalho de forma individual, ou associada a outros profissionais da pesca, de forma colaborativa ou familiar. Dessa maneira, não são lugares vinculados,

formalmente ou informalmente, a empresários ou contratantes de serviços pesqueiros ou a qualquer outro que tenha por objetivo ocupar espaço para terceiros.

O “barraco de lona” e o “barraco palafita”, em conjunto com o “tabuado”; e a “pendura”, “pendurinha” e “pendurão”, para além das questões de sobrevivência, constituem também parte do direito da comunidade ribeirinha à memória. Tais elementos materiais constituem e mostram uma relação de interdependência na pesca tradicional, quando “a estrada era o rio”. A seguir, as duas primeiras citações remontam aos anos de 1961 e entre 1975 e 1986:

Vicência Vieira de Almeida: “lembro desde pequena que meu pai fazia o barraco. Meu pai pescava ali no Carne Seca, era o Timóteo Vieira de Almeida. Lembro quando tinha 6 ou 7 anos”;

Lourenço Pereira Leite: “os acampamentos eram de viagem quando vinha do sítio para cidade. Quando eu morava no Rio Sepotuba iam acampando. Onde Zé da Barra mora era um acampamento, no estirão da Paraíba, Rio Sepotuba. A Barra do Sepotuba e o Estirão da Paraíba eram os acampamentos”. Lembra disso, até 15 anos de idade, quando “a estrada era o rio”. Com 4 anos, lembra dos barracos e dos acampamentos, sobre os quais “o acampamento era para dividir o descanso, depois se tornaram para pesca. “Os acampamentos eram para os navegantes. Para uso dos navegantes sempre tinha sal, gordura e lenha no barraco”;

Entre os anos de 1980 e 1990, foram citados os senhores Juquinha do rio Cabaçal e seu pai Laurino, já falecido, os quais, em 1990, “faziam ranchos bonitos”. Tinha mangueira, plantava e pescava (COMISSÃO PCI, 2018)

Quando o grupo é indagado sobre a história dos barracos, lembranças, lugares, memórias, nomes, plantas e fatalidades são associadas à vida e à cultura material existente. As referências trazem relações de parentesco e lugares de reocupação, isso porque o Carne Seca é um sítio arqueológico associado à tradição batizada de Descalvados. Os relatos mostram a cooperação existente em torno dos acampamentos que servem como apoio para “navegantes” e remetem, muito provavelmente, a relações de reciprocidade.

Acerca da, originalmente, estiva (em período anterior às restrições e leis ambientais) e, nos dias atuais, jirau ou tabuado, os relatos dos pescadores fazem referências ao uso das cabaças, que, muito provavelmente, comporiam também os utensílios do grupo nas pretéritas estivas, como, a seguir, pode-se estimar, ao observar seu uso nos tabuados:

Lourenço informou que, desde criança, usava e que o jirau vinha da sua família, incluindo seu pai que os utilizava; e, hoje, está com 99 anos;

O jirau serve para mesa;

José Rodrigues, membro da Comissão PCI, com 67 anos, informou que, dos 7 aos 13 anos, já via o jirauzinho, e que, muitas vezes, tomava banho com a

cuia feita de cabaça. A cuia servia também para beber água e tirar água do barco;
Justino comunicou que eram levadas diversas cabaças para o acampamento (COMISSÃO PCI, 2018)

Os aspectos levantados pelos pescadores, a respeito dos barracos e tabuados, são, em toda sua amplitude, extremamente relevantes. Isso porque as metodologias empregadas por eles são de baixo impacto ambiental e não envolvem supressão vegetal. O uso dos acampamentos, como praticados tradicionalmente, contribuem ainda para manutenção da agrobiodiversidade, nesse sentido, a variedade biológica associa-se à diversidade cultural. O “barraco de lona” e o “barraco palafita”, o “tabuado jirau” e o “tabuado estiva” e as “penduras”, “pendurinhas” e “pendurões” de pescadores(as) tradicionais, ribeirinhos(as) são simples e, ao mesmo tempo, base para segurança, sobrevivência e integridade física do grupo. São partes complementares importantes para o reduzido conforto pessoal, e, ainda, garantia da manutenção econômica e sustento das famílias desse grupo de trabalhadores e trabalhadoras do rio. No tocante a esses aspectos, quando os pescadores foram indagados sobre “o que é” o barraco e quais são os “períodos importantes” dele para o trabalho da pesca, assim pontuaram:

É um meio de sobrevivência, para não ficar no tempo e não ser comido pela onça;
É uma segurança, é uma proteção;
É para tomar café, fazer uma comida e descansar. Precisa, também, do tabuado;
Não é coisa grande, é só para descansar;
Barraco é lugar de descanso, pesca-se a noite toda, não é possível ficar embarcado o tempo todo;
Se faz comida e, ali, se come também, dorme, guarda material e tralha de pesca, descansa e realiza a higiene pessoal;
Alta incidência de onças, dois dos pescadores presentes avistaram 7 onças em menos de 3 quilômetros (COMISSÃO PCI, 2018)

Como visto, as enunciações dos pescadores e das pescadoras situam os barracos como indispensáveis para reprodução cultural do grupo no Pantanal. Tais situações são vistas, também, quando são indagados sobre “onde estão” os tabuados, e respondem “em todos os acampamentos”:

Próximo à desembocadura do Cabaçal: Adilce, Miguel Rodrigues e Dona Cleonice (essa, ao lado direito);
Na Baía da Palha, presença da Senhora Vicência;
No Morro Pelado, o Senhor João Maria possui um barraco móvel; depois, se desloca para beira da reserva ecológica de Taiamã, onde é permitido ficar;
No Simão Nunes e, outro, na Figueirinha (Piúva), onde fica o Sérgio;
No Paraguaizinho, em local denominado 34/2, com a presença de Lourenço;

No Simão Nunes; outro, no Figueirinha (Piúva), Baía do Morro e Baía das Éguas, presença de Celso;
 No Paratudal para frente, na Baía das Éguas, com a presença de Vinícius Castilho;
 No Tuiuiu, com a presença de Carlos;
 No Furadão, para baixo da Passagem Velha, com a presença de Leandro Batista da Rocha e José Santana de Carvalho (COMISSÃO PCI, 2018)

O conhecimento do grupo sobre os aspectos geográficos traz informações relevantes sobre processos de ocupação, genealogias que podem ser aprofundadas e toponímias de lugares, as quais, muitas foram alteradas e são fontes para futuros estudos. Por meio do inventário, demonstra-se que, historicamente, a identificação, o pertencimento e a afetividade são conceitos vistos pela comunidade ribeirinha e tidos como essenciais.

A materialidade voltou-se também para a recomposição da historicidade dos barracos e tabuados, sobre a qual, Pearce (2005, p. 14) afirma que:

A partir das características materiais de um artefato, podemos nos defrontar com sua história. Que pode ser dividida em duas: a história do próprio objeto, isto é, os detalhes sobre seu fabricante e manufatura (caso seja possível recuperar), e sua utilização em seu próprio tempo e lugar; [...]. Essas informações estão relacionadas à pesquisa que envolve técnicas adequadas de datação científica, pesquisa histórica em documentação contemporânea e outras relevantes, a fim de determinar detalhes da carreira e associações do fabricante e o maior número de fatos possível sobre o objeto. Relacionam-se também de forma bem estreita com as pesquisas anteriores, as investigações para estabelecer a função do objeto em seu próprio tempo [...] (PEARCE, 2005, p. 18).

O inventário de proteção dos objetos relacionados oferece, por um lado, possibilidades de caráter político, científico e econômico (não voltado diretamente ao turismo) para ser entendido como um patrimônio cultural de natureza imaterial (PRATS, 1998, 2006).

No Brasil, desde o final do século XIX, a pesca artesanal foi objeto eventual de estudos. Neles, é possível observar a prevalência de uma visão idílica dos homens do mar, sendo eles considerados sábios e eficientes (VERÍSSIMO, 1970 [1895]; CÂMARA-CASCUDO, 2002 [1954]). A herança indígena e sua intersecção com as tecnologias náuticas também foram neles abordados (ALVES-CÂMARA, 1976 [1888]).

As pesquisas, marcadamente de caráter etnográfico, principiam no litoral norte de São Paulo, na metade do século XX (WILLEMS, 2003 [1952], MUSSOLINI, 1945, 1946, 1953), entre as décadas de 1960 e 1970, e se expandem por quase todo litoral brasileiro (KOTTAK, 1966; FORMAN, 1970; MOURÃO 2003 [1971]; DIEGUES, 1973;

KANT DE LIMA, 1997[1978]; DUARTE, 1999[1978]; BECK, 1979). Os estudos desse período mostram o pescador “como um camponês do mar, um sobrevivente cujo modo de vida estava pressionado entre o calendário agrícola de pequeno produtor familiar e a crescente mecanização da pesca industrial mercantil” (WAGNER; SILVA, 2022, p. 39). As investigações das décadas posteriores diversificam as abordagens e os temas, fundamentam a Socioantropologia da pesca e sedimentam esse campo de pesquisa (DIEGUES, 1973, 1997, 1998, 1999, 2000, 2004; MALDONADO, 1994, 2000; BEGOSSI, 2004).

Os inventários realizados e apresentados, nesta seção e na 2.3.1, demonstram o conhecimento local e tradicional, em especial, associando questões de territórios, suas percepções e construções, as materialidades que possibilitam e intermediam a realização de estratégias de pesca e a constituição de um modo de vida (MUSSOLINI, 1953; WILLEMS, 2003 [1952]; MALDONADO, 1994, 2000; SILVA & GASPAR, 2019; WAGNER; SILVA, 2022; ADOMILLI, 2002, 2007; DIEGUES, 1997, 2004; SILVA, 2012, 2015, 2018). Entretanto, ensejam outros debates, os quais, em maior ou menor incidência, apareceram nas descrições, ou, ao longo desta tese.

As discussões empreendidas, suscitaram também apresentar e elucidar características das práticas da pesca, em especial pelo fato do social, físico e biológico serem interfaces intrínsecas (MALDONADO, 1994) a apresentações que envolveram espécies aquáticas, hábitos dos peixes, geografia do ambiente aquático, práticas alimentares das espécies, clima e navegação. Sob outro aspecto, observou-se questões associadas ao mundo espiritual, religioso e sobrenatural (DIEGUES, 2002), como, por exemplo, o Negrinho da Água e o Minhocão (COMISSÃO PCI, 2018).

No contexto dos inventários da Comissão PCI, levantaram-se pouco mais de cem lugares de pesca nos rios Paraguai e Sepotuba, compreendidos como territórios de pesca, alguns destes locais denominados rodadas. Concomitante, identificou-se o nome dos(as) pescadores(as), as espécies de peixes capturados, as técnicas e os objetos usados. No que diz respeito às especificidades e particularidades locais, Lourenço, ao ser indagado sobre o termo “rodada”, assim respondeu:

Tradicionalmente, mais na parte [rio] acima da cidade [área urbana de Cáceres], nós chamávamos de estirão de carrerear o ponto de rodada. As rodadas, normalmente, começaram a aparecer, depois que o pessoal começou a rodar. Rodar para mim é rodar de qualquer jeito, o pessoal fala “vou para o ponto de rodada”; hoje, o pessoal fala “eu pesco de rodada”, mas roda com barco atravessado e de qualquer jeito. (...) antigamente, a nossa rodada era só com a posição da canoa de polpa para cima e a proa para baixo, controlado, falava carrerear, chamávamos estirão de carrerear, todo

lugar onde rodávamos chamávamos de carrerear. Estirão é uma parte do rio onde faz aquela curva e, normalmente, o rio alinha, esse é o lugar de carrerear. Muita gente passou a chamar de rodada, mas é estirão de carrerear tradicionalmente, desde quando começamos a nos entender por gente era assim. O carrerear acabou, é uma forma bastante exigente, tem que ser canoa pequena para controlar certinho, normalmente, era canoa de um pau só. A tralha de pesca era outra, a linha de sete braças, de cinco braças, não falávamos metro, falávamos braça. Era o controle da linha de chumbo. Essas coisas, pouca gente sabe fazer, eu pouco pratico, mas eu sei fazer, eu sei pescar dessa forma. O anzol enrosca menos dessa forma de carrerear, porque quando ele [o anzol] bate no enrosco, a gente percebe, freia e consegue parar a canoa, chacoalha e tira o anzol do enrosco, sem precisar recolher o anzol, a linha nem nada. E na rodada o anzol é para trás, roda a Deus dará o barco, quando pego no enrosco não dá tempo de desenroscar. O carrerear não precisa nem recolher o anzol e a linha, a gente continua o trabalho, era dessa forma o estirão de carrerear. Esse era o outro nome que tinha do pessoal mais antigo. É mais por setor Luciano, o linguajar de Cáceres para baixo dos pescadores tradicionais, parece que a ligação que a gente tinha com esse povo de baixo já era bem menos, já tem um pouco de diferença aqui de Cáceres. Esses pescadores, o seu Virgílio e o seu Leôncio, já não estão conseguindo ir no território de pesca deles lá embaixo, mas eles saem daqui e vão lá, porque não se adaptaram em pescar aqui, onde eles andam e sabem pescar são 100 quilômetros do Barranco Vermelho para lá. Eu sou um pescador que, dentro da Bacia do Paraguai, me adaptei pescando em vários lugares, pesquei de Barra do Bugres para baixo, já fiz várias pescarias e me dei bem. Esse pessoal mais antigo o território deles começa e até o próprio linguajar deles já é um pouco diferente, mas é assim aqui de Cáceres para cima, os pescadores mais tradicionais tinham como estirão de carrerear (LEITE, 2023).

De diferentes maneiras as “áreas e sujeitos do conhecimento tradicional” mostram-se presentes na citação, podendo ser definidos como “domínio cognitivo distinto” com duas interfaces: i) “conjunto replicável, transmitido oralmente, de habilidades especializadas e práticas e crenças culturalmente compartilhadas que resistiram ao teste do tempo, permitindo que as pessoas ganhassem a vida”; ii) “estruturas simbólicas e conceituais mais abrangentes que regem as relações sociais e as conexões espirituais com os *habitat* aquáticos (...)” (DIEGUES, 2002, p. 2).

As dimensões sociais e culturais do conhecimento são condicionadas pela terra e rio, e assim caracterizadas: a) laços econômicos e simbólicos associados à observação dos ciclos naturais; b) ocupação assídua do território para manutenção da posse, práticas comunitárias e familiares; c) perenidade das ações para o sustento, mesmo quando existentes práticas lesivas de terceiros no rio, que prejudicam o grupo da pesca artesanal; d) autonomia sobre os meios de produção; e) concentração restrita de rendimento e capital; f) vínculos sociais e econômicos fundamentados nas relações de parentesco, doméstico e comunitário; g) reduzido impacto ambiental e tecnologia bastante modesta; h) exclusão política; i) transmissão oral como

responsável pelos saberes, incluindo a agricultura de baixo porte; j) a pesca como portadora de identidade social e cultural (DIEGUES, 2002).

Os inventários voltados para regulamentação de objetos demonstram a reivindicação, por parte de um grupo social da pesca artesanal, do meio físico e espaço não só para o uso dos recursos pesqueiros, com também para o acesso a eles (BEGOSSI, 2004; DIEGUES, 1997, 1998, 2000, 2004; MALDONADO, 1994). Tal reivindicação possibilita a subsistência e a materializa das relações sociais, as quais decorrem de saberes e imaterialidades representativas do grupo detentor dos espaços. Nesse sentido, a definição de território é uma condição geográfica e de representações.

No caso das pesquisas empreendidas pela Comissão PCI, as narrativas e descrições partiram, em grande parte, daqueles que são mestres ou estão em processo de formação. Sob tal perspectiva conceitual é que consideramos de que a pesca constrói sociedades” (DIEGUES, 2004). Assim afirmou Lourenço, incluindo a concepção de capitão:

A Marinha deu as primeiras carteiras de pesca às pessoas que administram alguma embarcação, de pesca ou de transporte, era reconhecido como capitão pela Marinha. Até hoje, a lancha de pescador, mesmo sendo pequena, quando eles [a Marinha] abordam procuram o capitão, [que] é a pessoa responsável de tudo ali, como eles falam. O capitão é a autoridade máxima dentro de uma embarcação, é o último a abandonar o barco, é dele toda a responsabilidade dentro daquela embarcação. Eles falam que um capitão dentro da embarcação tem autonomia até para assinar atestado de óbito. Isso nós já conhecíamos. Agora, aqui na nossa região de Cáceres [área urbana] acima, é aquilo que eu já disse, naquele aterro onde eu permaneço, que é o Caminho do Peixe, tinha aquele grupo bem mais antigo já falecidos, o Dem, o finado Peruca, o Nazário, seu Zé da Barra e seu Maurício. Esse pessoal bem mais antigo (...) são os criadores da pesca. Meu pai mesmo, no grupo de pesca, quando estavam acampados, nós chamávamos todos de mestre. Dentro da embarcação, nós conhecemos como capitão, em acampamento nós chamamos de mestre. Quando seu Virgílio morreu, eu fiz uma fala da perda de um grande mestre. Aquele acampamento que aquela comitiva de pescadores sempre acampou junto, como o Monte de Areia, que é um acampamento reconhecido por autoridade, tem documento, tem uma norma e a responsabilidade era bastante dele [seu Virgílio]. O pessoal que acampava ali, reconhecia o que ele [seu Virgílio] falava. O pessoal descumpria, às vezes, ele [seu Virgílio] era muito rígido, principalmente com lixo e fazendo barraco, o qual ele queria cultivar esses barracos como antigamente. Ele nunca deixou construir nenhum barraco de palafita lá, nunca ele gostou, ele acampava na pura água ou no chão puro com loninha. Então, ele era um grande líder, um grande mestre, isso existe até hoje, a gente ainda tem. Eu mesmo, o pessoal me chama pelo conhecimento que eu tenho, quando eu estou num grupo, falam “olha o nosso mestre”. Se chega um fiscal para fiscalizar, normalmente quem acompanha ele sou eu. Toda a vida, depois que eu passei a pescar em grupo, quando eu desço [rio] abaixo, quando estou em um lugar, não é por eu aceitar, ele [o grupo] já me coloca como um mestre. Aqui, na cidade, para negociar o peixe e fazer a compra que precisa para levar ao rio, tudo fica na responsabilidade do mestre, eu

peguei esse cargo bastante cedo, bastante jovem, porque, no passado, as pessoas mais antigas eram quem a turma colocava como mestre no acampamento. E, hoje, eu tenho, em muitos lugares que frequento, essa responsabilidade que veio muito mais cedo para mim. Aqui, em Cáceres, nas regiões do nosso grupo, existe [o mestre], quando você está agrupado, vai ver uma hora um grupo de pescador descendo, nós chamávamos de mestre; agora, dentro de embarcação; é reconhecido como capitão.

As explicações acima, as descrições sobre os objetos regulamentados, nesta seção e na anterior, e as vivências de Lourenço, ao longo desta tese, reúnem questões afetas à produção e às relações simbólicas, as quais se desenvolvem no cotidiano e são definidas como haliêutica. As atividades produtivas dependem dos conhecimentos técnicos tradicionais, associados ao saber fazer e ao manejar equipamentos e embarcações, dentre outros que não são materializados (WAGNER; SILVA, 2022, 2021; SILVA, 2015).

A haliêutica agrega as percepções sobre a espacialidade, controle e conhecimento sobre o território de pesca, estimativa e leitura das condições atmosféricas, destreza para navegação e orientação pelo céu. Nas atividades diárias, tais elementos são presentes nas relações de identidade, pertencimento, estruturação e vivências simbólicas da pesca. Nesse sentido, vinculam os mestres e territórios, compõem imagens e definem o ambiente ao redor, atrelam produção e vida, fundamentam socialmente os lugares, constroem e moldam paisagens (WAGNER; SILVA, 2022, 2021a, 2021b; SILVA, 2015).

Estas considerações retratam o conhecimento tradicional acumulado na prática da profissão da pesca (MALDONADO, 2000). A capacidade adquirida pela experiência, oralidade e observação dos mais velhos é demonstrada na pescaria, em si, e na condução da embarcação. Este conjunto é definido como mestrança, representa o saber fazer da pesca e a apropriação do espaço (WAGNER; SILVA, SILVA, 2021a, 2021b; DIEGUES, 2004). Tais saberes são capazes de transpor obstáculos e dificuldades, e ao mestre cabe também repassar a mestrança (WAGNER; SILVA, 2022). Essa combinação de “historicidades, territórios, conhecimentos e identidades atuam conjuntamente na constituição da arte da pesca – haliêutica (...)” (WAGNER; SILVA, 2022, p. 42).

Esse entendimento sobre o inventário de proteção foi levado ao CEPESCA, e proporcionou a regulamentação do uso dos objetos sobre os quais discorreremos, até o momento. A seção versa sobre questões que possibilitaram a publicação da Resolução 005/2018 e 006/2018 do CEPESCA responsável pelas políticas de pesca

no Estado de Mato Grosso e, por conseguinte, por regulamentar o uso dos barracos e tabuados (MATO GROSSO 2018a, 2018b).

Na seção seguinte, discutiremos como saberes tradicionais possibilitaram a continuidade do uso dos barracos e tabuados, e, por conseguinte, a garantia do território. Em outras palavras, território é conhecimento, utilizado, defendido e ponto de reflexão (WAGNER; SILVA, 2022).

2.4 Na lida, na luta e no sofrimento: gestão compartilhada, espaço político e emoções patrimoniais

Pescador é o último, não pode ter motor para puxar água e nem gerador de luz (COMISSÃO PCI, 2018).

Cada vez que fazem uma lei para os pescadores eu me sinto prejudicado. Lourenço Pereira Leite (COMISSÃO PCI, 2018)

Esta seção e suas subseções tem como objetivo relatar o processo de regulamentação do uso dos barracos e tabuados. Para tanto, analisa as emoções patrimoniais envolvidas no processo da ativação patrimonial, situando o CEPESCA como espaço político fundamental para essa ação. Reporta-se, também, às perspectivas de gestão compartilhada, democracia participativa e deliberativa dentro de um espaço político, no qual existem conflitos, normas e acordos. E, por fim, discute como os inventários de proteção e geral da Comissão PCI promoveram, articularam, situaram, debateram, polemizaram e reverteram os procedimentos que derrubariam e retirariam os barracos e tabuados do grupo de detentores de Cáceres. Sobre isso, é plausível considerar, que essa ação de remoção poderia ter efeito dominó e ser replicada em outras cidades do Pantanal de Mato Grosso e do estado, de forma geral.

Dessa maneira, busca-se compreender em que termos os trabalhos da Comissão PCI contribuíram para garantir a permanência da pesca profissional nos rios do estado de Mato Grosso, o sustento de milhares de pessoas e famílias, a segurança alimentar de grupos sociais vulneráveis e a reprodução cultural da pesca tradicional. Sob tais perspectivas, memória, identidade, materialidade, sentimento de continuidade e pertencimento vincularam-se ao direito do trabalho e geração de renda.

2.4.1 A constituição do GT 005/2018 para regulamentação dos barracos e tabuados e o Conselho Estadual de pesca de Mato Grosso

Os anos de 2016, 2017 e 2018 foram de muitas incertezas quanto ao futuro da pesca profissional em Cáceres. Essa situação foi acompanhada pela Comissão PCI, na tentativa de minimizar as tensões, por meio de envio de ofícios para o MPF, responsável pelas ações e procedimentos. O conteúdo dos ofícios, em geral, informava à instituição que os inventários estavam em andamento e que os barracos e tabuados eram distintos de ranchos e tablados. Entretanto, tais tratativas, em conformidade com que era noticiado pela mídia local, mostravam que tais intentos não se sustentariam ou não seriam suficientes para evitar a remoção¹⁶.

Paralelamente a isso, as instituições de controle e promoção da justiça realizavam audiências públicas, mas sem, efetivamente, alterar a situação dos pescadores e das pescadoras. Pode-se deduzir que as vozes de pescadores(as) não tiveram ressonância junto ao poder público, e a escuta atenta e sensível, que poderia culminar em uma decisão favorável, democrática e inclusiva, social e culturalmente, não ocorreu.

No findar do ano de 2017, quando o futuro era incerto para o grupo social, o coordenador da Comissão PCI, Luciano Silva, estando à frente de uma organização

¹⁶ 25/02/2016 – MPF: MPF/MT realiza audiência pública para discutir uso e construções nas margens do rio Paraguai;

25/02/2016 – ECOA: MPF/MT realiza audiência pública para discutir uso e construções nas margens do rio Paraguai: comunidade e autoridades da área ambiental são convidadas a discutir o uso do rio que é o símbolo da cidade e do pantanal mato-grossense;

04/05/2016 – Diário de Cáceres: Atitude: Marinha vai retirar tablados irregulares das margens do rio Paraguai em Cáceres;

23/05/2016 - G1: Marinha faz operação para a retirada de tablados do Rio Paraguai em MT: Quase 50 tablados irregulares já foram recolhidos em Cáceres durante a ação. Retirada foi definida em audiência com MPF, MPE, SEMA, PM e Marinha;

Recomendação Nº 2/2017 - Ministério Público Federal (MPF) e Ministério Público do Estado do Mato Grosso no Município de Cáceres: resultado do inquérito civil 1.20.000.000181/2014-20;

25/01/2017 – Expressão Notícias: MPF recomenda fim de acampamentos nas margens do rio Paraguai em Cáceres;

29/04/2017 - Jornal Oeste: SEMA e Polícia Ambiental fazem hoje em Cáceres nova ação contra acampamentos e tablados no rio Paraguai;

29/04/2017 - Cáceres Notícias: Órgãos ambientais começam a retirada de acampamentos e tablados do Rio Paraguai neste sábado (29);

20/12/2017 - Jornal Oeste - Cáceres: Rio Paraguai: construção de rancho em mata ciliar é investigada pelo MPF;

21/12/2017 - Olhar Jurídico: MPF investiga construções ilegais às margens do rio Paraguai em Cáceres; caso enseja ação criminal.

da sociedade civil chamada Associação Xaraiés¹⁷, foi convidado para ser conselheiro no CEPESCA. O convite partiu do Fórum de Meio Ambiente e Desenvolvimento de Mato Grosso - FORMAD¹⁸, o qual indica as entidades ambientalistas da sociedade civil para compor o CEPESCA. Convite aceito, o coordenador da Comissão PCI e Manuela Areias (historiadora, à época, docente do Curso de História da UNEMAT; atualmente, docente na UEMS, Campus de Campo Grande) assumiram a cadeira de conselheiros no CEPESCA (COSTA; SILVA, 2020a). Em 2019, Vivian Dan, professora do Curso de Direito da UNEMAT, campus de Barra do Bugres, assume a suplência do CEPESCA. Em 2020, a cadeira de titular da Associação Xaraiés, no CEPESCA, foi ocupada por Lourenço Pereira Leite; e como suplente, Silvano Carmo de Sousa. Em setembro de 2022, a suplência passou a ser do biólogo Rafael Nunes, o qual havia sido relator do Grupo de Trabalho barracos e tabuados - GTBT, à época analista ambiental representante do Ministério Público Estadual. Em outras palavras, o convite para compor o CEPESCA como representação de uma organização sociedade civil ambientalista, foi providencial para reverter o despejo e, agora, um pescador é titular dessa cadeira.

Logo que assumimos a cadeira de conselheiros no CEPESCA, em fevereiro de 2018, comunicamos a instituição responsável pelo processo de remoção dos

¹⁷ Organização da Sociedade Civil de caráter transdisciplinar e de controle social. Seus membros, atualmente, compõe os seguintes órgãos colegiados deliberativos e consultivos: Comissão Estadual do Zoneamento Socioeconômico e Ecológico de Mato Grosso (CZSEE/MT); Conselho Estadual de Pesca de Mato Grosso (CEPESCA); Conselho Estadual de Recursos Hídricos (CEHIDRO); Fórum Mato-Grossense de Mudanças Climáticas; Comissão Especial de Patrimônio e Tombamento de Cáceres – (CEPT); Conselho Municipal de Meio Ambiente de Cáceres (CONDEMA); Fórum de Entidades em Defesa do Patrimônio Cultural/MT (FEDPC/MT).

¹⁸ O FORMAD é composto pelas seguintes entidades: CIMI - Conselho Indigenista Missionário; FASE-Cáceres - Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional; ICARACOL – Instituto Caracol; ICV - Instituto Centro de Vida; OPAN - Operação Amazônia Nativa; Sociedade Fé e Vida - Associação Sócio Cultural e Ambiental Fé e Vida; AACUARELA – Coletivo Aacuarela; ACOREQUIRI – Associação da Comunidade Remanescente Quilombola do Ribeirão Itambé - Chapada dos Guimarães/MT; AJOPAM – Associação Rural Juinense Organizada para Ajuda Mútua; ANSA – Associação de Educação e Assistência Social Nossa Senhora de Assunção ARPA - Associação Regional de Produtores e Produtoras Agroecológicos; CBFJ - Centro Burnier Fé e Justiça; CDHDMB - Centro de Direitos Humanos Dom Máximo Biennés; CDHHT - Centro de Direitos Humanos Henrique Trindade; CPT/MT - Comissão Pastoral da Terra - Regional Mato Grosso; CTA – Centro de Tecnologia Alternativa; CUT - Central Única dos Trabalhadores FEPOIMT – Federação dos Povos e Organizações Indígenas de Mato Grosso; FONASC – Fórum Nacional da Sociedade Civil nos Comitês de Bacias Hidrográficas; Grupo Arareau - Grupo Arareau de Pesquisa e Educação Ambiental; Instituto GAIA – Instituto Gaia de Pesquisa e Educação Ambiental; IFPDS - Instituto Floresta de Pesquisa e Desenvolvimento Sustentável; MAB – Movimento de Atingidos por Barragem/MT MATA CAVALO – Associação Quilombola; Sesmaria Boa Vida Mata Cavalo; MST – Movimento dos Trabalhadores Sem Terra/MT; NEAST – Núcleo de Estudos Ambientais e Saúde do Trabalhador; PACTO DAS ÁGUAS; SEMENTE - Grupo Semente; TAKINÁ - Organização de Mulheres Indígenas TAKINÁ ; XARAIÉS – Associação Xaraiés.

barracos e tabuados que envidaríamos esforços para regulamentar o uso dos referidos objetos. O CEPESCA¹⁹, é compreendido como espaço social sobre o qual incidem três elementos: a territorialização dentro de normas e ações públicas; a pertinência do fenômeno político; o conteúdo das políticas e as organizações sociais existentes (CASTRO, 2012).

A reversão da situação ocorreu dentro de um órgão colegiado deliberativo, consultivo e sugestivo, o Conselho Estadual de Pesca – CEPESCA, regimentalmente responsável pelas políticas públicas de pesca em Mato Grosso. A regulamentação foi publicada na Resolução nº 006, de dezembro de 2018, do CEPESCA (MATO GROSSO, 2018a).

Na 3ª Reunião Ordinária do CEPESCA, em 07/06/2018, a coordenação da Comissão PCI apresentou o inventário de proteção e inventário geral sobre o contexto dos barracos e tabuados, por solicitação da Associação Xaraiés. Ao término da apresentação, o conselheiro da Associação propôs a instalação de um Grupo de Trabalho barracos e tabuados (doravante GTBT) para apresentar uma minuta de regulamentação dos objetos barracos e tabuados. Um importante dispositivo legal para esse pleito foi a Lei de Pesca nº 9.096, de 16/01/2009, em seu artigo 4º, que delega ao CEPESCA o papel de “disciplinar as formas e os métodos de exploração dos organismos aquáticos, bem como o controle dos procedimentos das atividades de pesca, resguardando-se aspectos culturais da pesca artesanal” (MATO GROSSO, 2009).

¹⁹ A composição do CEPESCA entre os anos de 2022-2024 é a mesma que aquela de 2018, e contempla as seguintes instituições: I - Secretaria de Estado do Meio Ambiente - SEMA; II - Secretaria de Estado de Desenvolvimento Econômico- SEDEC- (Secretaria Adjunta de Turismo); III - Conselho Estadual do Meio Ambiente - CONSEMA (SEAF/MT e ONG Guardiães da Terra); IV - Secretaria de Estado de Cultura, Esporte e Lazer- SECEL; V - Ministério Público Estadual - MPE; VI - Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT; VII - Universidade do Estado de Mato Grosso- UNEMAT; VIII - Colônia de Pescador do Estado de Mato Grosso - Bacia Amazônica - Colônia Z 19; IX - Colônia de Pescador do Estado de Mato Grosso-Bacia Paraguai-Colônia Z 08 e Z 14; X - Colônia de Pescador do Estado de Mato Grosso- Bacia Araguaia - Colônia Z 09 e Z 07; XI - Organização ambientalista - Instituto Caracol (ICARACOL); XII - Organização ambientalista - Associação Xaraiés; XIII - Organização ambientalista - Operação Amazônia Nativa (OPAN); XIV - Setor empresarial de turismo de pesca - Bacia Paraguai: Associação Ambientalista Turística e Empresarial de Cáceres (ASATEC); XIV - Setor empresarial de turismo de pesca - Bacia Amazônica – Associação dos Receptivos de Pesca Amadora e Preservação do Pantanal (ARPAN); XV - Setor empresarial de turismo de pesca - Bacia Araguaia - Pousada Alto Xingu/FEPESTUR; XVI - Ministério da Pesca e Aquicultura- Divisão de Aquicultura e Pesca da Superintendência Federal da Agricultura em Mato Grosso-SFA/MT-MAPA; XVII - Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis - IBAMA.

No momento de discussão da reunião, foram tecidas algumas considerações favoráveis ao teor do inventário geral produzido pela Comissão PCI, dentre elas, destacamos as seguintes: que a derrubada de barracos e tabuados era uma constante ameaça a pescadores(as), por uma das conselheiras da Colônia Z-16 de Sinop-MT; que a permanência dos barracos e tabuados significaria a manutenção do patrimônio cultural de pescadores tradicionais, por um dos convidados do ICMBio; e, por fim, o pescador convidado Lourenço Pereira Leite explanou sobre a sua trajetória de vida, reforçando a importância desse debate no CEPESCA.

Dentre as considerações desfavoráveis, uma delas evidenciou que os proprietários de terras não queriam os barracos dentro de suas terras, por considerarem seus proprietários e usuários como invasores. Essa consideração partiu da representação do poder público vinculada ao aparato repressivo. A outra partiu do empresariado conselheiro, para quem o CEPESCA não deveria tratar tal assunto. Houve posições contrárias, entretanto, deliberou-se pela criação do GT barracos e tabuados.

O GTBT foi formalizado pela Resolução 005/CEPESCA e composto por 12 (doze) instituições²⁰, sendo compreendido como uma nova etapa de ativação patrimonial (MATO GROSSO, 2018a). A sua instalação foi vista, por um lado, como atípica, pelo fato de o CEPESCA tratar de questões das políticas de pesca associadas aos estoques pesqueiros, eventualmente ao meio ambiente, e não ao patrimônio cultural; e, por outro, pairava muita desconfiança sobre seus encaminhamentos e possibilidade de êxito.

Constituem a equipe do GTBT as seguintes instituições: três do Governo Federal; quatro do Governo Estadual; um conselho deliberativo, consultivo e sugestivo; duas entidades de classe; uma cooperativa e duas organizações da sociedade civil. Outras três instituições foram convidadas para atuarem nos debates e oferecerem maior segurança jurídica, técnica e política sobre a questão, sendo elas: Secretaria do Patrimônio da União (SPU), a Secretaria de Meio Ambiente de Cáceres e a Superintendência do IPHAN em Mato Grosso.

²⁰ Superintendência Federal da Aquicultura e Pesca; IBAMA; ICMBio; SEMA/MT; CONSEMA – Conselho Estadual de Meio Ambiente/MT; Ministério Público Estadual – MPE (relatoria); Assembleia Legislativa; Associação Xaraiés (coordenação); Comissão PCI/Cáceres; APPEC/Cáceres; Colônias Z 2; Cooperativa de Pescadores e Aquicultores do Mato Grosso - COOPEAMAT, Fórum Nacional da Sociedade Civil nos Comitês de Bacias Hidrográficas - FONASC.

Ao longo das discussões do GTBT, realizadas em quatro reuniões²¹ e a cada dois meses, sendo a primeira em Cáceres e as demais na cidade de Cuiabá-MT, quatro pontos foram evidenciados para serem resolvidos. O objetivo foi elaborar a proposta para regulamentação do uso dos barracos e tabuados, em termos de matéria-prima utilizada e dimensões. Os meios para que isso ocorresse foram os seguintes: 1) acessar, por meio dos inventários para proteção e inventário geral, a legislação referente a comunidades tradicionais e sua relação com a Área de Preservação Permanente (doravante APP). Em outras palavras, caracterizar o grupo de detentores como comunidade tradicional; 2) Realizar um levantamento sobre os conflitos e impasses existentes, a fim de solucioná-los e propor soluções para a proposta de regulamentação; 3) evidenciar o significado dos barracos e tabuados; 4) caracterizar e descrever a materialidade existente e minutar a proposta de regulamentação.

Como resultado, foram apresentados cinco tipos de barracos, caracterizados os tabuados, e demonstrado que sua instalação não envolvia supressão vegetal e que ocorria em Área de Proteção Permanente.

2.4.2 Estamos lutando democraticamente: as reuniões do GTBT 005/2018

Quisera o canto jubiloso
que corresse por dentro de minhas palavras.
Como um rio destampado corresse para os
campos.

Manoel de Barros

Esta subseção tem como objetivo mostrar as considerações e percepções do grupo dos detentores, nas reuniões do GT 005/2018, que regulamenta os barracos e tabuados. Para tanto, é importante ressaltar que a participação de órgãos de fiscalização, como o IBAMA, o Ministério Público, a SEMA/MT, Estadual e a Secretaria do Patrimônio da União, foram fundamentais.

A primeira reunião do GTBT foi realizada em Cáceres, no dia 13/07/2018, em dois momentos e turnos. O primeiro, apenas com pescadores(as) profissionais, dentre

²¹ As reuniões aconteceram nas seguintes datas: 13/07/2018, 08/08/2018, 10/10/2018, 06/12/2018

esses, o GT da Comissão PCI; e, o segundo, com os representantes das instituições do GTBT do CEPESCA.

Nessa reunião, o Presidente da APPEC, Lourival Motta, enfatizou o papel da sazonalidade e o ritmo das águas como condicionante para fixação de pescadores(as) no rio. Dessa maneira, ele afirmou que a regulamentação dos barracos e tabuados contribuiria para a manutenção das práticas de pesca e reprodução cultural do grupo, destacando ser obrigação do poder público resolver a situação por meio de lei.

Lourenço Pereira Leite, representante da Colônia Z-2, chamou atenção para a imposição de leis lesivas com as quais, como pescador, convive e afirmou: “cada vez que fazem uma lei para os pescadores, eu me sinto prejudicado” (LEITE, 2018).

Nesse enredo, situou ainda: a falta de consulta à comunidade, a desconsideração com as famílias ribeirinhas tradicionais, a expulsão de territórios tradicionalmente ocupados, a perda dos cemitérios onde estão enterrados seus familiares, a insegurança e as dificuldades que fizerem seus familiares saírem da pesca; e ressaltou que os problemas relativos aos barracos e tabuados são com o Estado e não com os fazendeiros. As questões pontuadas são entendidas pelo detentor como fatores de invisibilidade do grupo social, como enfatiza em seu dizer: “a sociedade não nos considera e o poder público não quer nos mostrar”. E, diante do risco de nova remoção forçada dos barracos e tabuados, em razão da grilagem de terra devoluta em 1995, e o risco atual, assim afirmou Lourenço:

Hoje, estamos lutando democraticamente, somos todos do bem. Quando nos tiraram de onde morávamos (nas Pedras) foram fortemente armados. E, hoje, se tirarem minhas coisas? Não me consultaram sobre a importância do barraco. Esse seria meu segundo despejo, e se acontecer vou falar sobre o ocorrido em todos os lugares. O meu barraco tem 3,5 x 4,0 m (COMISSÃO PCI, 2018).

Gilmar Reis, também pescador, acrescentou que seu barraco contribui também com estudos sobre peixes desenvolvidos pela UNEMAT, compartilhando seu acampamento com professores e pesquisadores dessa instituição. Afirmou que a cozinha não é fechada, que o acampamento é um equipamento de pesca e que seu barraco é coberto por palha, lona, possui tela de pernilongo e tela grossa de proteção.

Por ocasião da segunda reunião do GTBT, ocorrida em 13/08/2018, o presidente da APPEC ressaltou que a regulamentação das políticas de pesca é importante, frisando que a base deve ser consultada, porque “os pescadores querem regularizar seus barracos, a regulamentação é importante” (COMISSÃO PCI, 2018).

Essa afirmação, em parte, se deve ao fato de se ter sugerido, em reunião, a oferta de uma Moção de Apoio, esta, sem valor jurídico; em lugar de uma Resolução.

O Presidente da Federação dos Pescadores de Mato Grosso Belmiro Lopes, representante do CONSEMA, assinalou os problemas existentes para manutenção da pesca no estado, sua força e vitalidade. E chamou atenção para questões relacionadas à matéria-prima restrita utilizada para fazer os barracos e objetos destinados à conservação dos peixes, mais especificamente a palha e o cipó, e, em tempo pretérito, o uso da caixa para armazenamento do peixe.

O pescador convidado Fernando Cearazinho, sempre presente nas reuniões do CEPESCA, destacou necessidades como a de: definição dos termos “jirau” e “tabuado” e a de realização de pesquisas preventivas, considerando que “a reunião de pescadores só ocorre, quando acontecem ataques e, nisso, os conhecimentos são produzidos”. Acerca do grupo de pescadores, assim se referiu e estabeleceu analogias, “a caneta do pescador é o remo; e a lona é o chapéu” (COMISSÃO PCI, 2018).

Lorival Motta, da APPEC, insistiu e ressaltou o fato de que “alguém tem que decidir” sobre a regulamentação dos barracos e tabuados para trazer a legalidade ao caso, questionando ainda a documentação dos ranchos das pessoas abastadas (COMISSÃO PCI, 2018).

Na terceira reunião do GT, ocorrida em 10/10/2018, o Assessor Jurídico da SEMA de Cáceres referiu-se aos barracos como “lixos e resíduos”. Lourenço Pereira Leite, da Colônia Z-2, lembrou o fato que o bambu plantado e utilizado para confecção de objetos, dentre eles o jirau, foi uma grande perda; chamou atenção para o fato de que, no aterro onde morava, existiam as cruzes dos cemitérios, evidenciou que os pescadores não estavam se beneficiando com as políticas públicas e ressaltou “eu sou de família tradicional, hoje, eu penso em colocar o meu filho na pesca” (COMISSÃO PCI, 2018).

Lorival Motta, da APPEC, explanou sobre as dificuldades existentes na obtenção de informações sobre procedimentos jurídicos junto à Sema de Cáceres e na relação com as imposições vindas desse órgão. Manifestou, ainda, preocupar-se com a defesa do bem-estar e a vida dos pescadores e pescadoras. E, por fim, fez referência ao desenvolvimentismo vigente e aos impactos de obras de infraestrutura como as hidrelétricas dos Rios Jauru, Sepotuba e Cabaçal, em contraposição e

comparação ao que isso significa perto dos “ranchinhos” dos pescadores (COMISSÃO PCI, 2018).

Por ocasião da devolutiva do que foi debatido no GTBT, no dia 11/10/2018, às margens do Rio Paraguai, em Cáceres, na Secretaria de Meio Ambiente e Turismo, foi realizada uma reunião com grande número de pescadores e pescadoras que antecedeu a votação (Figura 100 a Figura 102).



Figura 100 - Reunião Grupo de Trabalho Barracos e Tabuados do CEPESCA, nas margens do Rio Paraguai.

Fonte: Acervo de Miguel Ângelo da Silva, 11 out. 2018



Figura 101: Pescadoras. Reunião Grupo de Trabalho Barracos e Tabuados do CEPESCA, nas margens do Rio Paraguai.

Fonte: Acervo de Miguel Ângelo da Silva, 11 out. 2018



Figura 102 - Pescadoras. Reunião Grupo de Trabalho Barracos e Tabuados do CEPESCA, nas margens do Rio Paraguai.

Fonte: Acervo de Miguel Ângelo da Silva, 11 out. 2018

Nessa reunião, Lourenço afirmou “o barraco é a nossa vida e precisamos dele para ficar no rio”, chamando atenção para a necessidade de os pescadores lutarem para conquistarem seus direitos de permanência no rio; e considerou a importância do GTBT para a sua comunidade, pois “está trazendo resultados positivos [...]” e sua presença “serve para falar sobre como é a vida de pescador” e de sua trajetória, a qual inclui um despejo da beira do rio (COMISSÃO PCI, 2018).

A Presidente da Colônia Z-2 Elza Bastos colocou-se à disposição para aquilo que fosse necessário. Justino, assíduo membro do GT da Comissão PCI, destacou sua presença em quase todas as reuniões, afirmando “agora, no CEPESCA, é o momento de praticar os conhecimentos adquiridos com a pesquisa sobre os pescadores e colocar na lei”. Zé Penteado ressaltou também essa presença na Comissão e chamou a atenção para o fato de que “muitas informações foram levantadas e, agora, estão sendo usadas a favor dos pescadores” (COMISSÃO PCI, 2018).

Os destaques de falas de pescadores(as), nas reuniões do GTBT, em síntese remetem às seguintes questões: a sazonalidade determinante; a obrigatoriedade da regulamentação dos objetos; a expectativa sobre o compromisso do poder público sobre o pleito; vivências no rio; histórico de leis lesivas ao grupo; a invisibilidade, as espoliações, o efeito da grilagem para as comunidades; a caracterização dos objetos, seu uso e matéria-prima; o reconhecimento da pesquisa realizada pela Comissão PCI e seu retorno em benefício do grupo social; a participação do grupo nos debates e a oportunidade de falar de sua própria vida e reivindicar seus direitos.

2.4.3 Eu represento a tradição e a cultura da pesca: a regulamentação do uso dos barracos e tabuados

A história de cada um de nós é a de um indivíduo a caminho de ser pessoa.
O que nos faz ser pessoa não é o Bilhete de Identidade.
O que nos faz ser pessoa é aquilo que não cabe no Bilhete de Identidade.
O que nos faz pessoas é o modo como pensamos, como sonhamos, como somos outros

barracos e tabuados, tendo havido uma reunião anterior a esse dia e convite para reunião decisiva (Figura 103).

A relatoria do GTBT, representada pelo Ministério Público Estadual, situou a legalidade existente na minuta apresentada, as contradições entre as ações de fiscalização e a manutenção da pesca tradicional, ressaltando a necessidade do poder público, com destaque para o CEPESCA, resolver os impasses e proporcionar a garantia da permanência dos barracos e tabuados (COMISSÃO PCI, 2018).

O coordenador do GTBT apresentou as cinco tipologias de barracos (ver Figura 82 a Figura 94), e caracterizou os tabuados (ver Figura 95 a Figura 98), demonstrando que tais instalações não geram impactos ao meio ambiente ou supressão vegetal. Tais questões reportam-se ao inventário para proteção. A historicidade apresentada, por meio da memória oral, demonstrou que o grupo pesquisado ocupa a região de Cáceres há, pelo menos, 120 anos. Ao longo do tempo, sofreram processos de apagamento, invisibilidade e espoliações. Tanto pela remoção dos ribeirinhos de seus locais, em função da grilagem e com a grande enchente de 1975 e consequente impossibilidade de retorno, devido aos latifúndios implantados nesse ínterim; quanto pela implantação de unidades de conservação no Pantanal, na década de 1980. A perspectiva almejada foi caracterizar, historicamente, o grupo de pescadores e pescadoras como portadores de tradições por meio do inventário geral.

Os aspectos jurídicos que respaldaram a proposta da minuta foram os seguintes: a) Decreto 6.040/2007 sobre a “Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais” (BRASIL, 2007); b) Lei nº 12.651/2012, “Código Florestal” (BRASIL, 2007); e, c) Portaria nº 404/2012 da Secretaria do Patrimônio da União, que “estabelece normas e procedimentos para a instrução de processos visando à cessão de espaços físicos em águas públicas” (BRASIL, 2012).

A Secretária Executiva do CEPESCA Gabriela Priante assim se manifestou, antes de abrir para o debate, em resposta ao fato de ter sido, anteriormente, mencionado que poucas eram as expectativas sobre o GTBT:

Eu, na condição de Secretária Executiva, também não entendia, quando nós deliberamos pelo pleno (do CEPESCA) constituir o grupo de trabalho para essa regulamentação. Eu tinha dificuldade de entender se isso tinha a ver com o Conselho. Então a gente aprende muito [...] o significado dos barracos e dos tabuados, conhece com mais detalhes as situações vivenciadas e as problemáticas, as quais, no escritório, a gente não sente e tem dificuldade de imaginar. Outra coisa que eu aprendi é que o patrimônio cultural é um assunto

difuso, e sendo um assunto difuso não tem um único órgão ou uma única entidade que deva tratar sobre o patrimônio cultural. Isso significa que é um conjunto de pessoas, de esforços e de entidades que devem somar para que o patrimônio cultural imaterial seja preservado e continuado. Inicialmente, temos certa resistência pelo desconhecimento, achando que isso é competência da Secretaria de Cultura ou do IPHAN ou da SPU. Mas, então, aprendemos que não, de fato, são assuntos que nós, enquanto SEMA, gestores dos recursos naturais e, nesse caso, o CEPESCA, responsável por propor políticas públicas de pesca, nós não podemos deixar e desconsiderar essas necessidades (COMISSÃO PCI, 2018)



Figura 103 - Convite para reunião Grupo de Trabalho Barracos e Tabuados do CEPESCA. Na fotografia Lourenço pescando no Caminho do Peixe no período de enchente, Rio Paraguai. Fonte: Associação Xaraiés

Por ocasião dos debates, Fernando “Cearazinho”, pescador profissional, sempre presente nas reuniões do GTBT, situou dentre outras questões, que o uso dos objetos, em pauta, remete a fatores de segurança, sobre os quais:

Cada um dos barracos que, ali, estão é uma defesa do próprio parceiro que está, ali, convivendo com a natureza. Ele está se livrando, principalmente, de pisar no espinho do barro, pisar em uma arraia, ser mordido por um jacaré ou ser picado por uma cobra (COMISSÃO PCI, 2018).

A conselheira da Colônia Z-16, Julita, afirmou a necessidade de os barracos serem permanentes, por existir, à época, forte pressão de um empreendimento, em Sinop-MT, para que fossem retirados; e chamou atenção para que a Resolução tivesse o alcance para região onde está a Colônia Z-16.

A Conselheira Elza Bastos, Presidente da Colônia Z-2, considerou que a remoção dos barracos significaria:

Retirar todo mundo do rio, porque não tem condição de um pescador com sua esposa e seus filhos irem para o rio, fazer sua pesca e trazer seu sustento para casa sem ter um barraco para ficar. E tem que ser aquele feito tipo palafita, meio de madeira, porque lá tá meio complicada nossa situação, não está fácil. [...] Em várias audiências públicas, nós colocamos a nossa situação e não fomos ouvidos (COMISSÃO PCI, 2018).

Lorival Motta, da APPEC e membro do GTBT, tendo acompanhado e atuado nas discussões, firmemente, chamou atenção para a necessidade de o poder público solucionar a situação, por meio da lei e de resolução, como, a seguir:

Faltava esse estudo e a situação existente era inédita, ver que o Estado está tendo essa preocupação [...]. É um estudo importante porque somos pessoas, somos seres humanos que vivemos do trabalho, e esse pescado chega na mesa de todo cidadão do estado e da cidade de Cáceres. Nós não tínhamos nenhuma garantia do governo, hoje, vendo a Gabriela (Secretária Executiva do CEPESCA) e seu esforço perante os pescadores do estado, nesse trabalho, para justificar um meio e um local para que a gente possa exercer a nossa profissão (COMISSÃO PCI, 2018).

Lourival situou ainda a responsabilidade do Ministério da Pesca sobre a manutenção “dessa comunidade de pescadores nas margens dos rios”, e o fato de que, diante de riscos e perigos, “nós precisamos de um lugar no qual possamos abrigar com segurança nossas famílias”. Ressaltou, ainda, seu desejo e vontade de que “esse conselho (referindo-se ao CEPESCA) fosse justo com a categoria dos pescadores, e desse melhores condições de trabalho e vida, porque nós somos pessoas [...] e podemos ter uma solução” (COMISSÃO PCI, 2018). Justino, pescador bastante atuante das reuniões da Comissão PCI, situou que esperaria sair dali com a “cabeça mais aliviada e alegre” (COMISSÃO PCI, 2018).

Belmiro Lopes, Presidente da Federação dos Pescadores, afirmou ter a certeza de que teriam êxito “nessa resolução, porque os pescadores são trabalhadores que precisam de respeito” para continuar a “retirar seu sustento do rio para sua família”; acrescentando que “precisamos todos nos unir para que os órgãos que fomentam a pesca estejam do nosso lado” (COMISSÃO PCI, 2018).

Lourenço, por sua vez, chamou a atenção para o fato de “considerarmos esgotada a luta na região de Cáceres diante do poder público, que eu acho que deveria zelar por nós como pescadores”. Para além dessa questão, o discurso de Lourenço foi bastante contundente, sob diversos aspectos, em que pese questões como: invisibilidade, resistência, vivência, participação, reivindicação e voz, assim afirmando:

Eu, como pescador tradicional, represento a tradição e a cultura da pesca, como a maioria dos pescadores que aqui se encontram. Quem não veio dessa cultura, está ajudando a alavancar essa cultura pela qual nós lutamos, se nós ainda continuamos existindo é porque existe resistência. Resistência porque, hoje, estou aqui para falar que estamos resolvendo um problema. Nós podemos estar resolvendo um problema, hoje, mas devemos nos preparar, porque virão mais coisas para a gente resolver. Porque estamos vivendo de enfrentamentos, o próprio governo cria as leis e não pensa em nós, principalmente no pescador tradicional, não pensa que seremos prejudicados. E a resistência disso é como nós estamos, aqui, nos mostrando, pescador e pescadora que estão na lida, estão na luta e estão no sofrimento. Nesse trabalho do GT, no qual eu não faltei nenhuma reunião, ajudei a colaborar. Ajudei, não estou dizendo que fui eu, todos nós aqui, o que foi dito por mim foi colhido por todos. Eu estou levando a pauta de todos os pescadores, o sofrimento que todos passam e que nos comunicam. Então eu trouxe aqui para esse GT que foi apresentado. A fala que não foi só minha, como foi citado várias vezes meu nome, mas eu contribuí com a fala de todos, é a vivência de todo mundo. Nós queremos continuar com essa luta, nós queremos viver de forma digna, é isso que nós queremos. Queremos resolver os problemas que aparecem, queremos achar o lugar. Então a gente agradece desde já todo conselho, e esperamos uma boa resposta. Que saia essa decisão porque isso já estava deixando as pessoas doentes, pessoas de comunidades, pessoas que vivem da pesca. Nós, no passado, vivíamos na beira do rio, quase todos nós temos história, vivemos e renascemos nas margens do rio. Hoje não podemos ficar os oito meses em acampamento, se criar uma lei de retirar e não deixar permanecer diretamente esses oito meses. Arrancaram as famílias tradicionais ribeirinhas que moravam nos aterros, que moravam nas margens do rio, acabou, hoje, nós vivemos meio provisório lá, mas sabendo que tem desculpa para nos retirar. Então nós não queremos ser invisíveis, nós queremos aparecer e nós temos gente para aparecer nisso, porque hoje, se eu sou pescador, se eu estou falando é que me deram oportunidade. Falar que o Pantanal só tem coisa bonita, não, Pantanal tem problema. É a mesma coisa que cidade grande, só que, quando divulgam, querem incentivar o turismo e só mostrar o lado bonito. Não querem mostrar que temos problemas, temos problemas locais, estão acabando com as comunidades tradicionais, parece que o Pantanal apareceu, parece que não tinha gente. Eu posso provar que tem pai e avô. Meus avós estão todos enterrados na margem do rio, como que se não existe isso. Mostra o lado bonito do Pantanal, que é o peixe na natureza e os animais. Se o pessoal não aceita, não considera ouvir isso, eu digo, eu faço parte, nós fazemos parte dessa vida do Pantanal (COMISSÃO PCI, 2018).

A votação aprovou por unanimidade a Resolução CEPESCA 006/2018 que regulamenta o uso dos barracos e tabuados, fato este considerado pela Secretária Executiva do CEPESCA como um feito histórico (MATO GROSSO, 2018b). A ação

realizada contribuiu diretamente com, aproximadamente, 9.577 pescadores(as) profissionais com licença ativa, 705 profissionais da pesca não filiados nas Colônias e um número não estimado de pescadores de subsistência em Mato Grosso, distribuídos em todas regiões do Estado e filiados em vinte e uma instituições (Tabela 1). Se considerarmos as famílias compostas por cinco pessoas, a regulamentação dos barracos e tabuados favoreceu, aproximadamente, 51.410 indivíduos. Ressaltamos que concomitante a esta Resolução, aprovou-se a Moção CEPESCA 001/2018 “com o objetivo de orientar as salvaguardas necessárias para a gestão do patrimônio cultural imaterial (PCI) de pescadores e pescadoras artesanais, de subsistência, ribeirinhos e ribeirinhas, com base nas determinantes constitucionais” (MATO GROSSO, 2018c)

Após a aprovação da Resolução 006/2008 do CEPESCA, foi realizado um evento para apresentação da normativa no Fórum de Cáceres (Figura 105).

A questão patrimonial, cultural e de direito à vida digna e ao trabalho foi o destaque dessa reunião do CEPESCA. No quadro apresentado, é possível perceber a relação entre os aspectos científicos, políticos e jurídicos, as emoções patrimoniais dos detentores e aquilo que pode ser compreendido como ecologia política. Isso porque os objetos em pauta não são poluidores ou destrutivos do bioma, muito pelo contrário, demonstram uma relação de coexistência. Nesse contexto, se por um lado, o distanciamento dos pesquisadores envolvidos na produção da pesquisa e ativação patrimonial - a qual pautou-se nos inventários de proteção e geral - possibilitou o acesso a aportes jurídicos necessários para a ocasião; por outro, a proximidade dos pesquisadores²² com os detentores possibilitou o diálogo simétrico, a voz, a participação e a reivindicação do grupo social em um espaço político de decisão. Nesse sentido, o distanciamento e a proximidade do bem cultural foram complementares.

A ativação patrimonial, como um todo, e a ação de regulamentação tiveram, sim, a presença e o discurso dos detentores e mostram as emoções patrimoniais, as quais dizem respeito a interesses vitais, conflitos e opções. Entretanto, observa-se o controle da causa pela política e por normas instituídas dentro de um espaço político adequado, sendo esse o único possível para resolução da questão.

²² Pesquisadores no plural em razão do processo de ativação patrimonial ter se iniciado com Silvano Carmo, e posteriormente, ter envolvido outros pesquisadores.

Tabela 1 - Número de pescadores artesanais em Mato Grosso e filiações

Entidade / Colônia	Qtde de Pescadores Filiados
Colônia Z-01 - Cuiabá	951
Colônia Z-02- Cáceres	784
Colônia Z-03 - Rondonópolis	374
Colônia Z-04 - Nobres	204
Colônia Z-05 - Barão de Melgaço	1659
Colônia Z-06 - Luciara	50
Colônia Z-07 - São Felix do Araguaia	36
Colônia Z-08 - Santo Antônio do Leverger	478
Colônia Z-09 - Barra do Garças	561
Colônia Z-10 - Barra do Bugres	337
Colônia Z-11 - Poconé	556
Colônia Z-13 - Rosário Oeste	160
Colônia Z-14 - Várzea Grande	1304
Colônia Z-16 - Sinop	375
Colônia Z-17 - Tesouro	115
Colônia Z-18 - Araguaiana	162
Colônia Z-19 - Porto Alegre do Norte	222
Colônia Z-20 - Juína	137
Colônia Z-21 - Peixoto do Azevedo	109
Colônia Z-22 - Santa Terezinha	16
APPEC - Associação Pescadores Profissionais de Cáceres	282
Não Filiado	705
Total de Pescadores com Licença de Pesca Ativa	9577

Fonte: Superintendência Federal de Agricultura Pecuária e abastecimento no estado do Mato Grosso. Divisão de Aquicultura e Pesca. 09 jan. 2020



Figura 104 - Fotografia após aprovação da Resolução 006/2018 que regulamenta o uso dos barracos e tabuados no Estado de Mato Grosso.



Figura 105 - Lourenço se pronunciando na apresentação da Resolução CEPESCA 006/2018. Fórum de Cáceres. Ao seu lado os pescadores Justino e Miguel.
Fonte: Acervo do autor

Importante esclarecer que como emoção patrimonial entende-se a emoção coletiva compartilhada por distintos atores e grupos no processo de mobilização. Ela é analisada, tanto pela proximidade do grupo com seus elementos culturais, quanto pelo controle político empreendido pela pesquisa e os critérios fixados. Dessa maneira, situa a relação entre os detentores e o corpo de pesquisadores e técnicos envolvidos (FABRE, 2013).

As cinco emoções patrimoniais perceptíveis nos discursos dos detentores e inventários realizados foram: 1) a antiguidade que vincula lugares de memória e ancestralidade; 2) a raridade ligada à excepcionalidade; 3) a origem do objeto de estudo; 4) o sentimento de encontro e contato com os envolvidos em torno do objeto de estudo; e, 5) a conexão com a qualidade estética, em termos de conhecimentos e significados (FABRE, 2013).

As emoções retiram o patrimônio do campo do especialista e o coloca sobre o grupo social. Dessa maneira, o pesquisador melhor se atém às questões relacionadas à manutenção da identidade, e, não, da chancela ou registro propriamente dito. Não fosse isso, a emoção e o pertencimento seriam dos especialistas, ficando, assim, restritos, reduzidos e sem a devida apropriação pelo grande público. Isso significa dizer que o papel da *expertise* e a emoção dos detentores são instrumentos muito diferentes destinados ao reconhecimento do patrimônio cultural (FABRE, 2013).

A emoção patrimonial se apresenta sob duas instâncias: a) o Estado “produzindo” a narrativa dessa identidade, podendo, ou, não, obter êxito em sensibilizar e acessar a população; b) o patrimônio mostrando capacidade de movimentar e mobilizar para além da capacidade do Estado. Nesse segundo ponto, os grupos sociais encontram no patrimônio um fator de visibilidade e fomento para suas causas (FABRE, 2013). Conforme visto, no contexto do CEPESCA, enquanto espaço político de decisão e deliberação, ocorreu essa articulação entre a *expertise* distanciada e a proximidade do grupo social diante dos barracos e tabuados. A regulamentação dos barracos e tabuados mostrou adequada estratégia e apropriação do patrimônio, como fenômeno em movimento sobre o qual pesam conflitos socioambientais e culturais.

A concepção e articulação entre inventário, emoção patrimonial e espaço político, empreendidos e articulados, em prol da manutenção dos barracos e tabuados demonstram que foi possível responder aos movimentos institucionais impostos e

contrários aos objetos essenciais para permanência dos detentores no rio.

O inventário para proteção possibilitou a manutenção do grupo no rio, mostrando que barracos e tabuados não impactam o meio ambiente; por sua vez, o inventário geral alçou e demonstrou a tradicionalidade do grupo e, principalmente, permitiu o uso da legislação referente a tais grupos. A emoção patrimonial chama atenção pela sensibilização à causa. O espaço político evidencia a mobilização do grupo na defesa do seu patrimônio, constituindo uma rede de apoio, ocupando espaços institucionais para reivindicar direitos, interferir e decidir sobre a questão. Tais recursos patrimoniais e compreensões sobre o tema tornaram possíveis a regulamentação do uso dos barracos e tabuados.

A competência legislativa de municípios e estados na contribuição da promoção e proteção do patrimônio cultural consta na Constituição Federal de 1988, no Art. 216, em seu parágrafo primeiro, e Art. 23, 24 e 30. Isso significa dizer, em outras palavras, que se trata de uma gestão compartilhada e de direito difuso. O CEPESCA mostrou uma realidade de democracia participativa e deliberativa atípica, cujo processo foi realizado em órgão colegiado consultivo e deliberativo destinado a pesca profissional e esportiva, e questões ambientais, mas não patrimonial. No que diz respeito a espaços políticos equivalentes, mas específicos do patrimônio, podem definir sobre o destino de bens culturais, como a reforma e demolição de um bem edificado ou registro de um bem de natureza imaterial, contudo, no caso em pauta, não poderia legislar sobre assuntos ambientais e de pesca.

É de competência de tais órgãos colegiados definirem ações administrativas gerais e estabelecer as políticas de proteção e registro. Para tanto, tais órgãos devem contar com a participação e atuação transparentes do poder público, sociedade civil organizada e universidades, prezar pela publicidade e se fundamentarem em critérios técnicos e científicos de natureza multidisciplinar, dessa maneira, rebatendo pressões políticas e se pautando no regimento interno do conselho (RODRIGUES, 2009). No caso específico do CEPESCA, sobre os barracos e tabuados, tratava-se de decidir sobre o despejo, ou, não, do grupo social do rio, a continuidade, ou, não, da reprodução cultural da pesca tradicional desse grupo em pauta. Acerca de tal questão, é importante situar as considerações da Secretária Executiva do CEPESCA referente a sua compreensão e responsabilidade sobre o patrimônio cultural.

A participação da sociedade em conselhos pode ser vista pelo prisma de

que o “patrimônio cristaliza em suas manifestações as especialidades de uma cultura [...] o patrimônio cultural de um povo é o maior depositário de sua identidade, daqueles elementos diferenciais que o caracterizam” (CASTRIOTA, 2009, p. 42). Tal afirmação evidencia que a conservação deve ir para além do material, para manter os valores representados, porque o patrimônio trata de escolhas e reivindicações do que deve ser bem cultural. Nesse contexto, considerando que o patrimônio é uma seara de conflitos, ouvir para saber o significado do bem cultural junto aos diversos segmentos, atores e técnicos envolvidos na cena patrimonial da sociedade é relevante, fundamentando, assim, a importância dos conselhos. Nesse propósito, o patrimônio cultural, outrora tema exclusivo do campo científico, é democratizado e possibilita à sociedade civil voz e voto, deixando de lado o caráter hierárquico para permitir a inclusão dos direitos sociais das comunidades nos debates patrimoniais (CASTRIOTA, 2009).

Conforme explicitado, no início deste capítulo, como questões norteadoras, a Comissão PCI atuou sobre aspectos que envolviam a desterritorialização, territorialização e a figura do Estado nesses processos. Isso ocorreu com o estabelecimento de debates entre distintos pontos de vista, conhecimentos, instituições, autoridades, os quais refletem o pluralismo sobre a questão, sendo entendido como “consciência política” de transformação (TORNATORE, 2013). Nesse contexto, ressaltou-se e se evidenciou a realidade atual, o aqui e o agora do grupo social, a sua vida vivida e encarnada, bem como se garantiu a presença constante dos detentores e a escuta atenta dos seus anseios. As vozes, as consultas e as deliberações dos/com os detentores foram fundamentais em todo o processo, disso se extrai que o processo foi amplamente participativo.

Nesse sentido, o uso da memória se manifestou associada ao enraizamento, isso significa dizer que é “do vínculo com o passado que se extrai a força para a formação de identidade” (BOSI, 2003). Dessa maneira, os inventários realizados e a ativação patrimonial desenvolvida permitiram que o patrimônio se tornasse um recurso para o grupo social. Por meio de processos legais, ativação patrimonial, mobilização e atuação em espaços políticos, a reprodução cultural da pesca tradicional, como manifestação da cultura popular desse grupo, foi garantida; e evidenciou tais práticas e saberes como uma natureza humanizada, que se enquadra nas perspectivas de uma ecologia política.

Esse enredo de contextos da Comissão PCI contribuiu para reafirmar que se trata de um patrimônio reivindicado pelo grupo de detentores, que conseguiu mobilizar uma rede de apoio atuante em espaços políticos. Todos esses fatores culminaram na regulamentação do uso dos barracos e tabuados.

Conforme visto, ao longo deste capítulo, cinco aspectos fundamentais foram levantados, a saber: 1) a Comissão PCI realizou o inventário para proteção e o inventário geral que acumularam capital cultural complementar, aquele para descrever os objetos e acessar a legislação referente a comunidades tradicionais; 2) a ativação e a performance patrimonial ofereceram subsídios para buscar soluções e mobilizaram o grupo; 3) os diálogos empreendidos pelos detentores, em Cáceres, no contexto das audiências públicas, haviam se esgotado; 4) muito provavelmente, a única opção para a problemática era a regulamentação do uso dos barracos e tabuados no CEPESCA; 5) as ações judiciais e os órgãos repressivos estavam, decididamente, prontos para remoção dos barracos e tabuados.

Em larga medida, a grande cooperação de Lourenço com esta pesquisa de doutorado, pode ter contribuído para que as pesquisas da Comissão PCI e o GT barracos e tabuados tivessem efeitos práticos não só para a sua própria vida como para a do grupo em que está inserido.

Sobre a participação do pesquisador, como representante da UNEMAT, na Comissão PCI, é importante situar que o objetivo inicial foi atender ao pedido de um grupo maior composto pelas demais instituições constituintes da Comissão PCI. No que se refere à natureza deste estudo, em especial à coleta dos dados nas atividades da Comissão PCI, trata-se de uma pesquisa voluntária, sobre a qual não houve pró-labore, provento, ajuda de custo ou vinculação com dedicação exclusiva na universidade em que o pesquisador trabalha, mas, ao contrário, em parte, foi custeada com recursos próprios.

Importante destacar que as ações e deliberações, no âmbito da Comissão PCI, com a interlocução de Lourenço, ampliaram-se e se tornaram temáticas deste capítulo da tese e dos demais a seguir, pelo fato da pesquisa desse doutorado ter sido fortemente atingida pelas consequências da pandemia da Covid-19. Por esse motivo, o projeto original de doutoramento teve que ser alterado e adaptado às novas condições de produção da pesquisa.

A Comissão PCI e seus desdobramentos foram bastante funcionais e benéficos ao grupo, demonstrou envolvimento, comprometimento e ética, assim como os esforços do pesquisador foram reconhecidos pela comunidade de pescadores.

É possível afirmar que, ainda, hoje, a ativação patrimonial, os inventários para proteção e o geral reverberam efeitos práticos para o grupo social, pois culminaram na regulamentação do uso dos barracos e tabuados, na permanência desses objetos no rio e na garantia do trabalho e sustento aos pescadores e às pescadoras. A relação entre pesquisador e pesquisados, pode ser assim compreendida:

Um cientista desinteressado que se abstém de interferir com entidades desinteressadas produzirá articulações totalmente desinteressantes, ou seja, redundantes! O caminho para a ciência implica, pelo contrário, um, ou uma cientista, apaixonadamente interessado/a, que proporcionará ao seu objeto de estudo as ocasiões necessárias para mostrar interesse, e responder às questões que lhe coloca recorrendo às suas próprias categorias (LATOUR, 2008, p. 51).

Sobre essa citação é plausível situar: a) que o pesquisador atendeu, voluntariamente, a um pedido de cooperação, em um contexto de conflitos territoriais, interesses hegemônicos demasiadamente fortes e de futuro incerto; b) que o aceite ao pedido tinha dois propósitos, o de realizar os inventários e com isso requerer o registro da pesca tradicional de Cáceres como patrimônio cultural de natureza imaterial, e isso foi feito; c) no andamento da pesquisa, o conflito indicou que - culturalmente - poderia ocorrer a pena capital do grupo de detentores; d) o pesquisador aceitou a proposta de ser conselheiro do CEPESCA, com o objetivo de reverter a situação dos barracos e tabuados; e) por meio da ativação patrimonial, inventários realizados e atuação em um espaço político reverteu-se o processo daquilo que seria mais uma espoliação; e, por fim, e, principalmente, f) o interesse dos detentores pela pesquisa foi e permanece notadamente crescente. Isso porque, mostrou-se que a pesquisa não é tão somente um conjunto de informações inacessíveis, mas, sim, no caso específico desta, fez parte da vida e sobrevivência do grupo de detentores e seus familiares, bem como estendeu-se para todo segmento da pesca profissional de Mato Grosso.

Nesse sentido, a interferência da pesquisa na vida dos detentores foi bastante satisfatória. Diante desse contexto cultural, social, político, econômico, de sociabilidade, acessibilidade e confiança junto ao grupo social é que, muito provavelmente, Lourenço se dispôs a ser o interlocutor desta pesquisa de doutorado.

Por sua vez, é pertinente situar que a materialidade dos barracos e tabuados se voltam para reflexões referentes à arqueologia do tempo presente, sob contexto de também dimensionar questões relativas a esbulhos e pode ser assim compreendida:

A arqueologia do presente toma uma postura crítica ante essa situação e incorpora como parte de seus objetivos abordar questões relacionadas com a globalização, a violência política, os programas de desenvolvimento e as ingerências estatais na vida das comunidades estudadas (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2009, p. 21).

A citação acima, relaciona-se em toda sua amplitude a esta tese.

3. Liberdade para viver na beira do rio: aterros, fé e devoção

Não sente a liberdade quem nunca viveu constrangido

Fernando Pessoa

Este capítulo tem como objetivo apresentar e compreender o significado dos aterros construídos, utilizados e conhecidos pelo interlocutor/pescador Lourenço Pereira Leite. Objetiva, ainda, aventar possibilidades de ações que contribuam com a reprodução cultural da pesca tradicional local e a vida do nosso interlocutor, no tempo presente e futuro próximo. Apresenta também relações entre os aterros e a religiosidade local, caracterizada pelo catolicismo popular.

Para tanto, o capítulo busca discutir, por meio da memória social de Lourenço Pereira Leite - pescador artesanal profissional, desde 1997 -, aspectos relacionados aos aterros e à cultura material por ele construídos e confeccionados.

É importante destacar que, em toda trajetória e episódios da vida de Lourenço, três elementos condicionam suas atividades e sua compreensão de mundo, os quais estão, intrinsecamente, ligados às perspectivas de memória e ao sentido de territorialidade e identidade.

O propósito é procurar contribuir para compreensão do significado dos aterros e da cultura material, associados aos pescadores, conhecidos e construídos por Lourenço, na cidade de Cáceres, desde, pelo menos, 1958 até os dias atuais; e, ainda, revelar aspectos afetos à religiosidade existente. Tais contextos vinculam continuidades e descontinuidades, processos diaspóricos e de desterritorialização, sobre os quais os aterros contribuem para o sentido da vida e perpassam, de forma marcante, a história de Lourenço, seus saberes e fazeres, anteriores a esta pesquisa, do ponto de vista do nosso interlocutor, de pouca relevância para os “outros”.

Com tal finalidade, faz-se necessário retomar aspectos importantes, apresentados no capítulo anterior. Nele, apresentou-se as estruturas e objetos fundamentais (os barracos e tabuados) para a manutenção do grupo de detentores no rio, na atualidade; e, conforme visto, discutiu-se sobre como as estruturas às margens do rio oferecem conforto mínimo e segurança indispensável que viabilizam as condições de trabalho necessárias e reprodução cultural da pesca tradicional em Cáceres. Para além disso, o capítulo anterior evidenciou a relação de coexistência

entre o grupo social e o ambiente, e está compreendida como ecologia política, no sentido de situar que esse grupo mostra relações sustentáveis exemplares no contexto do antropoceno. Nesse contexto, foi demonstrada a materialidade existente que pode, eventualmente, fazer parte dos processos de (re)ocupação e permanente formação dos aterros arqueológicos. Isso porque compreende-se, no âmbito deste trabalho, que a ocupação atual de pescadores, no Pantanal de Cáceres e outros pantanais, sob as perspectivas da Arqueologia do tempo presente, são verdadeiros sítios arqueológicos (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2009), que se reportam a ideais de uma prática arqueológica voltada para um futuro com justiça social (GNECCO, 2010).

No Brasil, grande parte dos estudos voltados para a pesca partem da antropologia sobre sociedades tradicionais. A manutenção desses grupos no rio, ou, no mar, oferecem possibilidades para análise das práticas de trabalho, modo de vida tradicional, relações de parentesco, afinidade, reciprocidade e aspectos intergeracionais de transmissão do conhecimento (ADOMILLI, 2009).

Atualmente, segundo o IPHAN (2022), inexistem, no país, o registro da pesca artesanal tradicional como bem cultural de natureza imaterial, seja em nível local, estadual, regional ou nacional. A pesca tradicional, desenvolvida por pescadoras(es) profissionais, situa-se, neste trabalho, sob dois aspectos: o direito da reprodução cultural e a permanência e existência desse grupo reproduzindo suas práticas culturais de pesca; e o fato de abrir caminhos para futuras pesquisas.

Nesse sentido, a ampliação de estudos voltados para o patrimônio cultural da pesca, associados a etnografias arqueológicas podem trazer resultados relevantes. Acerca de tais questões, etnoarqueologia é:

Entendida como subcampo ou especialidade da arqueologia, situada no grande campo da antropologia geral. Dedica-se ao estudo da materialidade com a qual se relacionam os povos originários e as comunidades tradicionais, como as quilombolas, ribeirinhas, caiçaras etc., as quais se diferenciam etnicamente em relação às sociedades nacionais no Ocidente (EREMITES DE OLIVEIRA, 2022a, p. 5).

Dito isso, acrescido dos estudos realizados com esse grupo social de Cáceres, imagina-se ser possível pensar similaridades para todo o Pantanal. É importante enfatizar que existe uma clara historicidade a ser pesquisada, que pode revelar outras questões e outros universos a serem investigados e incitarem relevantes debates. Retomando o objeto de investigação deste estudo, é relevante destacar que a mais importante agenda do grupo social, certamente, é a manutenção do direito de exercer

a pesca profissional, bem como garantir o uso de seus territórios. É para tais auspícios que, particularmente, nossas reflexões e práticas se dirigem, assim como é a essência da Comissão PCI apresentar contribuições que beneficiem, efetivamente, a vida dos detentores. Com os aterros de Lourenço, esse propósito não é diferente.

Importante esclarecer que, neste capítulo, como nos demais, as citações de Lourenço são inseridas na sequência em que seus relatos nos são apresentados, pois, diferente disso, poderiam ser agrupadas, recortadas e resumidas, tornando, talvez, o texto mais linear e enxuto. Entretanto, a nosso ver, a memória aciona a identificação de pessoas, lugares, imagens, sensações e emoções e, por isso devem ser relevadas; do contrário, muito provavelmente, seriam abafadas ou artificializadas. Isso significa dizer que o processo de ativação da memória e enunciação foi preservado para não ser fragmentado. Isso significa que o discurso do pesquisador procurou se pautar pela alteridade constitutiva da enunciação entre sujeitos da cadeia enunciativa. Sobre isso, Bakhtin (1997) observa:

Toda palavra comporta duas faces. Ela é determinada tanto pelo fato de que procede de alguém, como pelo fato de que se dirige a alguém. Ela constitui justamente o produto de interação do locutor e do ouvinte (BAKHTIN, 1997, p. 113).

Este capítulo está distribuído em quatro seções. A primeira, denominada “Aterros, vivências e experiências: Pedras, Jatobazinho, Caeté e Aterrado do Lourenço”, traz informações e discussões sobre esses quatro aterros, situa as motivações e as suas tipologias, bem como os contextos sociais e culturais neles vividos ou associados a eles. Demonstra, ainda, a relação de coexistência sustentável entre os aterros e o meio ambiente, este, propositadamente, manejado.

Na segunda seção, intitulada “Aterros em construção: cultura material e organização social”, são apresentadas reflexões sobre as práticas sociais demandadas para a construção dos aterros, as diferentes etapas da edificação e as ferramentas utilizadas nesse processo. Nesse sentido, questões como divisão do trabalho, gênero, faixa etária e relações de reciprocidade e cooperação são situadas.

A terceira seção, chamada “Nossos umbigos estão enterrados onde a máquina os levaram: nascer, viver e resistir – rezar e acreditar”, apresenta questões referentes ao partear, rezar e benzer, nas Pedras e região de entorno. Essa seção possibilita oferecer subsídios para debater os limites e alcances do inventário para proteção e inventário geral nesse contexto.

A última seção discute o fator da territorialidade face às manifestações culturais discutidas em termos de formação da paisagem, organização social, trabalho e práticas religiosas no passado, presente e futuro.

3.1 Aterros para morar, plantar e pescar: Pedras, Jatobazinho, Caeté e o Aterrado do Lourenço

Eu queria ser banhado por um rio como um sítio é.
 Como as árvores são.
 Como as pedras são.
 Eu fosse inventado de ter uma garça e outros pássaros em minhas árvores.
 Eu fosse inventado como as pedrinhas e as rãs em minhas areias.
 Eu escorresse desembestado sobre as grotas e pelos cerrados como os rios.
 Sem conhecer nem os rumos como os andarilhos.
 Livre, livre é quem não tem rumo.

Manoel de Barros

A primeira vez que Lourenço ouviu falar em aterro foi aos cinco anos de idade, quando participou, pela primeira vez, da construção de um deles. A construção dos aterros ocorria apenas no período da seca, e as narrativas sobre ela, nesta pesquisa, se dão pelas experiências de Lourenço, nos aterros Jatobazinho, em 1976, com seis anos; e, no Caeté, por volta do ano de 1981, com 11 anos de idade (LEITE, 2021). Trata-se, portanto, das lembranças e visões de uma criança e pré-adolescente sobre a construção dos aterros.

Os levantamentos sobre os aspectos construtivos dos aterros realizados pelo pesquisador e Lourenço mostraram que eles são feitos, tendo por base dois tipos de cupinzeiros, o “crescido” (Figura 106, Figura 107) e o “liso” (Figura 108, Figura 109, Figura 110) (LEITE, 2021).



Figura 106 - Cupinzeiro crecudo. Bocaiuval, margens do Rio Sepotuba
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 107 - Cupinzeiro crecudo e o inseto em destaque. Bocaiuval, margens do Rio Sepotuba
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 108 - Cupinzeiro liso. Bocaiuval, margens do Rio Sepotuba
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 109 - Cupinzeiro liso e o inseto. Bocaiuval, margens do Rio Sepotuba
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 110 - Cupinzeiro liso. Pedras, margens do Rio Paraguai
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022

Segundo o interlocutor, o cupinzeiro crecudo é “solto e não umedece” (LEITE, 2021). Esse fator condiciona sua capacidade de modelagem e fixação: quanto mais úmido, mais moldável se torna; quanto menos úmido, menos moldável. A opção por esse tipo de cupinzeiro se dá, segundo o informante, para “não pegar umidade” (LEITE, 2021); e facilitar sua colocação como base do aterro, embora demande maior compactação. Nas palavras dele:

A gente não faz o acabamento de aterro com ele, ele não fica com acabamento bom, não fica com um acabamento liso. Esse é bom para fazer o entreveiramento, coloca um lastro de terra e um lastro desse cupim, ele é muito bom seco, ele não pega umidade também, mas só que ele não tem liga para fazer o acabamento [...] ele é bom para parte de baixo (LEITE, 2022g).

O cupinzeiro liso possui “gosma, umedecido” e “não deixa a água corroer”, sendo utilizado na parte superficial, e, depois de alisado, fica “igual ao piso”. Os aterros podem ser compostos de camadas de cupinzeiros “crecudos” sobrepostos ao “liso”, formando, assim, distintas camadas. Em suas palavras, o cupinzeiro liso “fica com um acabamento perfeito” e “se a gente conseguisse fazer um aterro só desse cupim, aí fazia um aterro bom, de concreto mesmo” (LEITE, 2021, 2022g).

Os aterros, citados por Lourenço, são de três tipologias e destinações, a depender do tipo de cupim, com o “liso” é feito do aterro para morar, o cupim “crecudo” é usado para construir os aterros para plantar e acampar. O interlocutor citou quatro aterros nos quais esteve envolvido em suas construções, nas distintas fases da sua vida, seja pelo fato de ter habitado um deles, ajudado a construí-los ou a plantar em seu entorno, sendo eles, os seguintes: As Pedras, Jatobazinho, Caeté e Aterro Aterrado do Lourenço, este em construção, desde 2013 (LEITE, 2021). Cabe destacar que o seu atual acampamento é também um aterro e foi denominado como Caminho do Peixe, construído e habitado, pela primeira vez, pelo Dem, um antigo pescador já falecido. Lourenço o reocupa e efetiva plantios, desde o ano 2000 até os dias atuais (Figura 111) (LEITE, 2022g).

O primeiro lugar onde Lourenço nasceu e viveu foi no aterro das Pedras. Esse aterro foi construído por sua mãe e familiares, por volta de 1958. Contudo, ele fala do local com bastante familiaridade e conhecimento sobre esse período em que ainda não era nascido. Nesse aterro, Lourenço foi o primeiro dos filhos a nascer. A família chegou a esse lugar, quando ele ainda não era aterrado, e teve que se mudar para dentro do mato, em razão de que o “lugar enchia de água” (LEITE, 2022). O aterro das Pedras era por ele considerado de grande dimensão, feito de cupim crecudo e liso e possuía, aproximadamente, 30 m x 50 m (Quadro 4). No centro do aterro estava a parte com o “cupinzeiro”. Segundo Lourenço:

Esse aterro nós fizemos lá, nas Pedras, em 1958. Nesse período, a minha mãe já sabia fazer aterro, ela tinha aprendido com a minha avó, que já tinha passado esse conhecimento para ela. Meu pai não tinha esse conhecimento, meu pai viveu ali para os lados de Rosário do Oeste, por essa região de Cuiabá que não precisava fazer aterro. Quando eles vieram para o Sepotuba, ali também não precisava fazer aterro. Quando ela veio para essa região do (rio) Paraguaizinho aí já era parte baixa, tinha período que precisava de aterro, porque o rio enchia, o rio Sepotuba não precisava de aterro. Assim, ela já sabia, então, quando fez o primeiro, foi no lugar que escolheram para morar e acharam que não ia pegar água. Mas esse pessoal (da família) do Dito Pinto e finado Zé Maria, um pessoal mais antigo já morava em aterro. Quando a enchente começou a encher mesmo a minha mãe percebeu que precisava fazer aterro e já começou a levantar o aterro. Eles fizeram um ranchinho sem aterro, mas já começaram a fazer um aterro de um lado, para fazer outra moradia em cima do aterro já, assim que começou o primeiro aterro que fizeram, que minha família fez ali (LEITE, 2021).



Figura 111 - Aterros de Lourenço
 Fonte: Dados da pesquisa

Sobre as Pedras, o que será bastante significativo são as narrativas de Lourenço. Isso porque, ele recompôs o espaço ocupado; por outro lado, nada, aparentemente, sobrou dos aterros. Segundo Lourenço, esse ano de 2022, foi a primeira vez que o capim destinado para pastagem prosperou, depois de diversas tentativas, isso ocorria em razão do cupim compactado. Depois de diversas vezes passado o arado, nesse ano, logrou êxito; e, quando da nossa visita, o mato estava alto. Por sua vez, o manejo ambiental realizado e o que restou verticalmente desse capim são visíveis (LEITE, 2022).

Em 1976, com 6 anos, Lourenço iniciou seu aprendizado e passou a conhecer as técnicas necessárias para “fazer” aterro, isso ocorreu com a construção do Aterro Jatobazinho, no porto da atual Fazenda Saturno (nome fictício). Esse aterro destinava-se, exclusivamente ao plantio e, segundo ele, “não era muito grande” (LEITE, 2021); media, aproximadamente, 8 m x 5 m, contudo, era alto, com, aproximadamente, 75 cm de altura, e por isso possuía degraus (Quadro 4). Nas bordas desse aterro, existiam acuris que tinham por finalidade não deixar “arrancar o aterro”, em suas palavras:

Ali, depois do aterro das Pedras, fizeram por último, quando eu já era nascido, e ajudei a fazer. Nós fizemos o (aterro) das Pedras onde morávamos. Então, fizemos no Jatobá, nós não morávamos lá, mas tinha uma roça naquela beirada de rio, nós fizemos esse aterro, enquanto nós tínhamos roça. Foi mais de 20 anos e quando o rio enchia, o rancho nosso era no aterro. Ali, no Jatobazinho, em volta do aterro, nós plantávamos muita manga, as mangueiras morreram, com o fogo, esse ano. Em 2020, matou todos os pés de manga e tinha uns pés de bambu que nós plantávamos em volta para o aterro não começar a desabar. Nós fazíamos aterro e plantávamos árvores em volta pra conter o vento e a erosão. E esse pé de taquara, mangueira acabou tudinho agora (LEITE, 2022).

O aterro Jatobazinho, posteriormente edificado, em data incerta entre 1976 e 1980, teve sua porção mais elevada para construção de uma das casas da fazenda. Sobre esse aterro o interlocutor levanta quatro aspectos importantes: 1) atualmente, o local está, ambientalmente, deteriorado; 2) na época em que tinham roça, nesse local, “era tudo mato”; 3) nesse local, foram feitas, aproximadamente, 20 “canoas de um pau só”, confeccionadas com madeira de cedro para serem comercializadas/vendidas em Cáceres; 4) desse local foi extraída grande quantidade de palha de indaiá (Figura 112) para cobertura de casas, as quais foram “puxadas com banguê de cavalo”.



Figura 112 - Palmeira indaiá.

Fonte: Indaiá. Árvores do Brasil: informações e estudos sobre árvores nativas brasileiras. www.arvores.brasil.nom.br/index.htm

O Aterro Caeté era destinado à roça, por esse motivo foi construído apenas com terra, e com cupim “crescido”; foi construído por volta de 1980, para ajudar o Juvenal, compadre de Ambrósio Pereira Leite, pai de Lourenço. Juvenal possuía um rancho na “beira” do rio, com a finalidade de obrigá-lo a sair de suas margens, na época da cheia (LEITE, 2021). Entretanto, mesmo existindo “bastante espaço no mato”, ele não queria sair da beira do rio. As dimensões desse aterro eram de, aproximadamente, 10 m x 15 m e “não era alto” (LEITE, 2021), possuía uma altura estimada de 40 cm (Quadro 4). Atualmente, nesse lugar, situa-se uma pousada.

A dinâmica e o manejo ambiental do Aterro Caeté era bastante favorável e, igualmente, bastante conservado, como o aterro Jatobazinho. Em uma concavidade, na serra, existia uma nascente que, posteriormente, entrava em um sumidouro e, novamente, tornava a verter água em dois pontos onde existiam “caetezais”. Em dois pontos distintos do Caeté foram confeccionados dois batelões de cedro, embarcações para o rio de grandes dimensões, tendo sete metros de comprimento e quatro palmos de largura para venda e outras quatro “canoas de um pau só” com o mesmo tipo de madeira, o cedro.

Atualmente, Lourenço constrói um aterro, desde 2013, no local, agora denominado Aterrado do Lourenço, onde ele já possuía um acampamento. A construção contou, inicialmente, com o apoio e a colaboração de outros quatro pescadores, sendo dois filhos e netos de antigos ribeirinhos, Alonzo e Sérgio; e outros dois, pescadores artesanais. Inicialmente, com a ajuda de outros pescadores; e, hoje, apenas com a colaboração de seu cunhado (Quadro 4). Trata-se de uma elevação natural pré-existente, mas, quando, ali, chegou era “lambrecado”²³ (LEITE, 2021). Esse aterro possui, aproximadamente, 6 m x 5 m, medida de uma lona, e, até o momento, elevou-se 45 cm de altura²⁴ (LEITE, 2021, 2022g).

Distante três quilômetros do Aterrado do Lourenço, seguindo em linha reta, em trecho do Rio Paraguai, com muita sinuosidade, na margem oposta, existe um grande sítio arqueológico milenar, o Aterrado, localizado no fundo da Lagoa do Pacu Gordo. Esse sítio arqueológico pré-colonial, em razão de suas dimensões avantajadas, fez Lourenço afirmar que “muitas pessoas devem ter trabalhado para construir esse aterro” (LEITE, 2021).

Os relatos sobre a construção de aterros, com a participação do Lourenço, oferecem informações que remetem também à perspectiva da realização do que se chama “mutirão” (LEITE, 2021, 2022g), muito comum nas práticas de grupos e comunidades distantes de centros urbanos; e realizado quando um dos membros da comunidade, impossibilitado de realizar um trabalho sozinho, assim o faz:

Convida os grupos de convívio unificados pela base territorial em que se assentam, pelo sentimento de localidade que os identifica [...] e pela participação em formas coletivas de trabalho e de lazer (RIBEIRO, 2006, p.347).

²³ No sentido dicionarizado significa sujo. No caso específico do aterro, o termo se refere a um local cuja ação da água faz lama.

²⁴ É importante registrar que a construção do Aterrado do Lourenço é de conhecimento do ICMbio.

A percepção de Lourenço sobre o Aterrado, por ele chamado sítio arqueológico milenar, coaduna com as pesquisas realizadas nos cerritos. Isso porque as características dos cerritos equiparam-se a dos aterros, por serem igualmente estruturas monticulares - porém localizados no Sul do Brasil, Argentina e Uruguai - e por demandarem em sua construção força, esforços e prestígio social, obtenção de matéria-prima e organização do trabalho.

Os estudos sobre essas estruturas monticulares, na América do Sul, tiveram grande contribuição, a partir de pesquisas arqueológicas realizadas nos cerritos uruguaios, em meados da década de 1980, com o “Proyecto de Rescate Arqueológico de la Cuenca de la Laguna Merín”. A monumentalidade dos cerritos estaria vinculada a uma grande força e organização do trabalho, com o propósito de construir tais elevações, tratar-se-ia de projetos para fazer assentamentos e lugares duráveis para ocupação. Para tanto, seleção de matéria-prima e técnicas de fixação seriam demandados e uma hierarquia seria exercida para sua construção (BRACCO & URES, 1999; BRACCO ET AL, 2000; LÓPEZ, 1992, 2000, 2001; LÓPEZ & BRACCO, 1994, BONOMO ET AL 2011).

Em Cáceres, os aterros construídos pela família de Lourenço, por volta do ano de 1958 e entre os de 1976 e 1981, diferem dos atuais, no que tange ao processo de construção. Para essa finalidade, anteriormente era utilizado os cupinzeiros, coletados por sua família, como matéria-prima, para a construção dos aterros. Atualmente, a exemplo da construção do Aterrado (com início em 2013 até os dias atuais), são utilizados os cupinzeiros fornecidos pelos isqueiros. Estes, utilizam os cupins como chamariz de tuviras, que são vendidas para a pesca esportiva ou para turistas de pesca e, por esse motivo, fornecem os cupinzeiros a Lourenço para a construção do seu aterro. O interlocutor relata que, dessa estrutura monticular, já foi feito o alicerce, localizado “embaixo de árvores nativas” (LEITE, 2021), como o tamarindo, a sete copas, dentre outras (LEITE, 2021, 2022g).

Essa comparação entre os aterros anteriores a 2013 é pertinente, em razão de evidenciar as diferenças existentes no que se refere à força do trabalho empregada nas construções, passando da familiar para os companheiros de pesca e isqueiros, tanto no que diz respeito à edificação, quanto ao repasse de matéria-prima (LEITE, 2021). Analogamente, podemos inferir que a construção dos cerritos também tenha se baseado em forças de trabalho relacionadas a parentescos dos povos indígenas

que ocupavam as distintas regiões, assim como o aterro milenar comentado por Lourenço.

Há pelo menos dois anos, a construção do Aterrado do Lourenço está estagnada, em razão da diminuição significativa do fornecimento dos cupinzeiros, por parte dos isqueiros. Por esse motivo, questionamos o interlocutor sobre a substituição dos cupinzeiros pelos caramujos, ao que este respondeu serem bons apenas para a confecção da base do aterro, pois, por ser altamente cortante, se utilizado na superfície, pode tornar o local perigoso (LEITE, 2021, 2022g).

Como visto, o processo de construção do Aterrado do Lourenço mostra relações de interação e sociabilidade, pautadas na afinidade e solidariedade entre aqueles que fazem parte do coletivo da pesca, dentro de um contexto territorial, temporal, econômico e de trabalho. Dessa maneira, o mutirão significaria:

Para essas populações rarefeitas, que, via de regra, só contavam para o convívio diário com os membros da família, assumem importância crucial certas instituições solidárias que permitem dar e obter a colaboração de outros núcleos nos empreendimentos que exigem maior concentração de esforços (RIBEIRO, 2006, p. 347).

Quadro 4 - Aterros utilizados e construídos por Lourenço

Nome do Aterro	Ano	Nome do dono	Local	Uso	Dimensões
Pedras	1958	Ambrósio	Pedras	Morar	30 m x 50 m x 0,45 m
Jatobazinho	1976	Ambrósio	Porto da Fazenda Saturno	Plantar	8 m x 5 m x 0,75 m
Caeté	1981	Juvenal	Atualmente, Pousada Recanto dos Seixos (nome fictício)	Plantar	10 m x 5 m x 0,40 m
Caminho do Peixe	1965	Dem, 1965 Lourenço, 2000	Caminho do Peixe	Acampar Plantar	83 m x 12 m (largura frontal) x 18 m (largura dos fundos)

Nome do Aterro	Ano	Nome do dono	Local	Uso	Dimensões
Aterrado do Lourenço	2013-atual	Lourenço	Aterrado	Acampar	6 m x 5 m x 0,45 m

Fonte: Leite (2021, 2022g). Elaborado pelo autor

A não construção dos aterros em um momento organizacional único, conforme se verifica no Aterrado do Lourenço, que é construído desde 2013 até os dias atuais, é semelhante ao dissenso na arqueologia uruguaia, quando refere-se aos processos e mecanismos para edificação dos cerritos. Esse desacordo ocorre em razão da hipótese do “modelo de construção contínua”, segundo o qual a construção dos cerritos deveria ser realizada em distintos momentos, em espaços de tempo não regulares, que configurariam, cronologicamente, diversos eventos construtivos (BRACCO & URES, 1999; BRACCO et al., 2000; LÓPEZ, 1992, 2000, 2001; LÓPEZ & BRACCO, 1992). Entretanto, é importante considerar as particularidades organizacionais no contexto do Pantanal e nos aterros associados a Lourenço.

Sob outro aspecto, essa construção dos aterros pode ser vista como parte de uma história indígena de longuíssima duração, que envolve mudanças culturais. Para a tradição indígena, no primeiro quarto do século XXI, por exemplo, um neto de mulher Guató ensinava a um grupo de pescadores as técnicas de construção de aterros.

As mudanças e trocas culturais são exemplificadas, desde o repasse de informações sobre aspectos construtivos de aterros. Nesse caso, o uso de cupim coletado é feito por outro grupo extrativista, os isqueiros; e o tipo de transporte é, agora, o barco a motor. O grupo de pescadores profissionais tradicionais, que ocupam o local por terem relações de trabalho vinculadas ao uso do rio e por serem muitos deles portadores de hábitos tradicionais considerados não “puros” e pertencentes a uma única matriz, obviamente, acaba por incorporar técnicas transmitidas de geração a geração, ou a se identificarem também com aqueles outros hábitos tradicionais dos povos originários, podendo ou não assumir tal identidade. Nesse sentido:

A ideia de história indígena de longa duração não tem a ver, em absoluto, com a realização de analogias diretas entre tradições tecnológicas ceramistas e troncos ou famílias linguísticas, tampouco com línguas nativas, como se a cerâmica fosse um fortíssimo indicador de língua e língua fosse sinônimo de identidade étnica.(...) Perde-se, com efeito, a oportunidade de inovar ao incorporar à arqueologia outras epistemologias, até então desconhecidas, desprezadas ou silenciadas (EREMITES DE OLIVEIRA, 2022a, p. 5).

Contudo, sejam quais forem as matrizes e origens culturais, é coerente destacar que o *ethos* ocupacional e adaptativo adotado para construção e uso dos aterros, atualmente condicionado à sazonalidade existente e processos de uma organização social está relacionado a um passado em que datas e acontecimentos causaram cisões e contrastes culturais. Estes, por consequência, deixaram marcas e decorrem de remoções e desterritorializações, no sentido literal dos termos, dos ribeirinhos que viviam em tempo integral às margens dos rios. Os ribeirinhos de Cáceres, na atualidade, são quase que, em sua totalidade, pescadores(as) profissionais que permanecem no rio nos oito meses em que a pesca está aberta, e que lutam para se manter na atividade e guardar seus territórios de pesca.

Lourenço observa que, nos “terreiros” do aterro, jogava-se apenas “terra, pau podre e folha”, quando a finalidade era o plantio; e que eram feitos canteiros flutuantes com a embaúba. E destaca que neles existia uma área de “amortecimento”, local onde se plantava bananeira, laranja, lima, limão e remédio; fazia-se chicha de mandioca e de milho, que se chamava aluá, bebida feita pela mãe e compartilhada com todos, “até as crianças bebiam” (LEITE, 2021, 2022g).

Na etapa de plantio, também estavam envolvidos os trabalhos coletivos, citados anteriormente, e denominados mutirão, os quais iam para além da colaboração e serviam como pagamento por serviços especializados prestados:

Nós, ali, tínhamos o mutirão. Ali, as comunidades próximas reuniam-se todas, principalmente essas pessoas como as parteiras, benzedoras e mulheres rezadeiras. Sempre tinham as missões que essas pessoas deixavam de fazer para participarem de reza, algum cururueiro. Então, a turma fazia (mutirão) como forma de contribuir com o trabalho. Fazia mutirão para colher, plantar, preparar a terra e tudo. Nós todos fazíamos isso. Nós fazíamos mutirão para construir as casas. Até para aterro já teve mutirão. O aterro do Seu Sebastião Cardoso, mesmo, lá, onde baldeávamos vários cupins. Eu era pequeno, era criança e ajudava a baldear cupim no banguê, era carregar, no ombro, os cupinzeiros para bater e fazer o aterro dele (LEITE, 2022g).

Acerca do aterro do Sebastião Cardoso, a família de Lourenço não colaborou com a construção em si; o interlocutor informou que, nesse processo, sua família apenas “orientou” o modo de fazê-lo. Por esse motivo, esse aterro não integra o Quadro 4, apresentado anteriormente.

As questões apresentadas por Lourenço consideram um conjunto de motivações para realização dos mutirões. Isso ocorria, em razão de distintas atividades realizadas pelos moradores, incluindo a constituição de assentamentos humanos para habitação, trabalhos religiosos, realização de partos e festas de

devoção. Em outras palavras, situações que abrangem diversos aspectos da vida em sociedade, vinculam, ou, não, relações de parentesco no contexto de trabalhos coletivos, ou seja, os mutirões. Essa totalidade de atividades, evidentemente, está condicionada ao lugar e à cultura existentes, que configuram sustentáculos da identidade:

Uma das características mais importantes da identidade territorial, correspondendo ao mesmo tempo a uma característica geral da identidade, é que ela recorre a uma dimensão histórica, do imaginário social, de modo que o espaço que serve de referência “condense” a memória do grupo, tal como ocorre deliberadamente nos chamados monumentos históricos nacionais. A (re)construção imaginária da identidade envolve, portanto, uma escolha, entre múltiplos eventos e lugares do passado, daqueles capazes de fazer sentido na atualidade (HAESBAERT, 1999, p. 180)

É notável o amplo contexto de atividades laborais, simbólicas, políticas, religiosas e de lazer citadas, as quais demandam coesão entre os indivíduos do grupo, que vinculam entre si uma forte organização social associada a territórios e saberes, como, por exemplo, aqueles da subsistência, economia doméstica e comercialização; da saúde e da manutenção da vida, das festas, religiosidades, da fé e das crenças, com a atuação das parteiras e rezadeiras. Para todas essas dimensões, a organização social é bastante importante, e, conforme citado, a seguir, condizente com o que foi narrado por Lourenço:

A principal delas é o mutirão, que institucionaliza o auxílio mútuo e a ação conjugada pela reunião dos moradores de toda uma vizinhança para a execução das tarefas mais pesadas, que excediam às possibilidades dos grupos familiares. Assim, os moradores [...] se juntam para ajudar cada um deles, na derrubada da mata para o roçado, o plantio e a limpeza dos cultivos, bem como para a bateção das safras de arroz e feijão e, eventualmente, para construir ou consertar uma casa, refazer uma ponte ou manter uma estrada (RIBEIRO, 2006, p.347).

Os relatos de Lourenço mostraram, também, outros dois aspectos que condicionaram a organização espacial e social do grupo, a agrobiodiversidade e a criação de animais. Tais perspectivas mostram áreas de domínio territorial e de saberes, apropriação e coexistência com o meio ambiente, na busca de autonomia. Sobre a alimentação do grupo, Leite (2022) observa que, em tempos da proibição da caça, a única opção de proteína animal, que não fosse o peixe, era a carne suína, proveniente da própria criação, como relatado, a seguir:

Lá, na comunidade onde fui criado, nós plantávamos de tudo, até café, no final, nós já tínhamos, para não comprar na cidade. Plantávamos arroz, feijão, milho, mandioca, cará, batata, cebola, tudo para o consumo, alho, fumo. Tudo

isso papai plantava na beira do rio onde nós morávamos. Nós tínhamos liberdade pra plantar em qualquer lugar da região, ali, das Pedras, tínhamos roça há mais de 10 quilômetros de distância de onde morávamos. Nós criávamos porco, e o porco nosso era solto, aí tinha que fazer roça longe para os porcos não comerem. Mas nós plantávamos de tudo: milho, arroz e feijão nós tínhamos lá (LEITE, 2022g).

A grande diversidade agrícola associa-se a diferentes condições do clima, resistência a pragas e doenças. Dessa maneira, tal prática milenar da agricultura tradicional se impõe como fator extremamente relevante para segurança e soberania alimentar de povos indígenas e comunidades tradicionais, desde o passado até os dias atuais. Sobretudo, implica a “seleção, melhoramento genético, intercâmbios de sementes, saberes e experiências, difusão das plantas”, contextos que envolvem sociabilidades, relações familiares, grupos e gênero, espacialmente próximos, ou, não (SANTILLI; EMPERAIRE, 2001-2005, p. 2).

Ainda sob o contexto ribeirinho, em estudos realizados entre 1870 e 1930, período que se encaixa com a vinda da avó de Lourenço para Cáceres, entre 1930 e 1935, a vida de ribeirinho foi assim descrita:

Este grupo de trabalhadores agrários, segundo aponta a documentação e a bibliografia especializada, podem ser definidos como pequenos agricultores livres que possuíam relativa autonomia em relação às fazendas, aos engenhos e usinas. Os mesmos dedicavam-se à agricultura, como os plantios de milho, criavam animais domésticos e gado, além de praticarem a pesca e a caça; produziam para a sua vivência e também comercializavam seus produtos de diferentes formas de acordo com os diferentes contextos (BORGES, 2010, p. 306).

Corroborando tais afirmações, Lourenço traz questões referentes à organização e participação no trabalho para o plantio e o sistema de trocas de sementes:

Naquela região, ali, nós plantávamos muito, rapaz, quando nós fazíamos as colheitas, as tuias ficavam tudo cheio de coisa mesmo, porque nós tínhamos, ali, era muita gente da família, ali, as famílias da comunidade, que viviam naquela região, tinham muitos filhos. E era aquela coisa de um ajudar o outro, tinha um vizinho novo que chegava na região, assim não tão perto, às vezes, até distante, mas a pessoa ajudava. Então, sempre plantava bastante, às vezes, quando vinha para cidade, algumas das coisas que tínhamos, trazíamos para vender na cidade também. E essa troca de sementes sempre teve, principalmente ali, no Paraguaizinho, onde nós morávamos, e ia lá para o (rio) Sepotuba, naquele pessoal mais antigo de lá. Sempre tinha um pessoal mais antigo que com umas sementes por lá e que cultivavam há muito tempo e que tava dando muito certo, aí já fazia aquela troca, era mais sistema de troca (com as pessoas que moravam nas Pedrinhas) (LEITE, 2022g).

Acerca dos primórdios da domesticação e agricultura, Rindos (1984) propôs, a partir de duas correntes antropológicas, a ecologia cultural e o particularismo histórico, uma explicação mais natural sobre o tema. Para o autor, trata-se de um processo coevolutivo entre as pessoas e as plantas, ou seja, o de não intencionalidade.

Por sua vez, Clement (1999) afirma que a domesticação de plantas acontece, tão somente, por meio de manejo e seleção, para que haja diferenciação e sobrevivência das espécies. Nessa perspectiva, os processos de domesticação extrapolam as questões econômicas para se transformarem em uma ação de socialização de recursos naturais (SHOCK, MORAES, 2019). Dessa maneira, a busca pela maior produtividade fez aparecerem as práticas agrícolas (ZVELEBIL; PLUCIENNIK, 2009).

Os estudos antropológicos sobre o tema, na atualidade, têm trazido boas referências para o entendimento das sociedades agricultoras antigas, não apenas nas questões sobre domesticação de plantas e modelagem das paisagens, mas também acerca da transmissão dos legados culinários (LANGLIE et al., 2014).

Sobre a referência de Lourenço ao Rio Sepotuba e a sua lembrança sobre a existência de um “pessoal mais antigo” detentor de sementes vigorosas, é significativo nos referirmos a outro pescador artesanal de Cáceres e já falecido, Zé da Barra. Este nascido na comunidade da Barra do São Lourenço, uma comunidade de ascendência e presença Guató, e registrado em Cáceres. Seu nome, segundo Lourenço, deve-se ao fato de morar na Barra do Sepotuba (LEITE, 2022g).

Zé da Barra foi um dos entrevistados pela Comissão PCI, em 2016. Nascido em 1945, com 73 anos, à época da entrevista, e falecido em 2018. Em 1954, chegou nas Pedrinhas, em data incerta, com a família, foi para o aterro, por ele construído em 1983, na Barra do Sepotuba. Existe uma hipótese de que o seu pai tenha vindo de Poconé. Anterior à sua chegada nas Pedrinhas, esteve com a família nos lugares chamados Das Onças e Lavapé. A saída das Onças ocorreu em razão do falecimento do pai. Esteve com a turma do Zé Grande. Sabia fazer canoa de um pau só e construir aterros (COMISSÃO PCI, 2018).

No local onde morou, no Rio Sepotuba, existem dois aterros, o de Zé da Barra e de seu irmão Nazário, também falecido. Lourenço esclareceu que eles também eram descendentes de Guató, tendo chegado em Cáceres, provenientes da Barra do São Lourenço, quando crianças.

O aterro construído por Zé da Barra era destinado à moradia e de grande dimensão, foi edificado por sobre outro e demorou mais de 10 anos para ser concluído. Esse aterro possuía a casa, em sua parte mais elevada, foi expandido nas laterais para plantação e era maior que o aterro Das Pedras, construído pela família de Lourenço.

Segundo Lourenço, foi Zé da Barra e sua esposa que iniciaram o aterro, utilizando o banguê e a lona grossa para “baldearem” os cupinzeiros. Posteriormente, passou a utilizar o carrinho de mão, conforme relato de Lourenço:

Ali, quando seu Zé da Barra começou a fazer o aterro, as crianças (seus filhos) eram todas pequenas, as crianças dele, os mais velhos são da minha idade. Quando eu era pequeno, eles estavam fazendo o aterro e as crianças só ficavam fugindo da enchente, era bem pouquinho o aterro dele, era pequenininho e foi crescendo aos poucos. Quando eles passaram para o carrinho de mão, todo mundo trabalhou ali. Porque, ultimamente, o aterro deles é bem grande, e eles plantam até mandioca. Quando o rio pega bastante água, não pega água onde tem a casinha de pau-a-pique (Figura 116), no fundo daquela outra casa dele (Figura 115 e Figura 135), que foi a primeira casinha (Figura 116) que ele fez, onde tem um pezinho de mangueira, ali que começou o aterro dele, dali que ele veio puxando o aterro para beira do rio. Quando começou o aterro, foi só ele e a esposa (Figura 113) (LEITE, 2022g).

Nesse aterro de Zé da Barra, o cupinzeiro liso (ver Figura 108 a Figura 110, Figura 119) restringiu-se à área onde se situa a casa, sendo, no restante, colocado terra para elevar o local. A área de empréstimo da terra, compreendida como local de retira de terra para ser colocada no aterro, com propósito de fazer a elevação deste espaço, foi feita onde existia um córrego, o qual transformou-se em um atalho, restando, no local, “um paredão”. Esse córrego possibilitou a pesca em tempos de chuva, devido às enchentes do período. Com o passar do tempo, esse aterro se ampliou (LEITE, 2022g). A distância (Figura 113) entre o porto (Figura 114) e a casa construída mais recentemente e próxima ao rio é de sessenta metros (Figura 115), e daquela construída primeiramente são cem metros (Figura 116), entre as duas casas encontra-se um impalizado que seria, no caso, uma cozinha externa (Figura 117). As evidências do aterro (Figura 118) são observadas também nas contenções de toco de cerne, pranchões e flora que servem de arrimo (Figura 122 a Figura 132) e nos cupinzeiros (Figura 119, Figura 120). Bem como, a multiplicidade no uso do espaço é observado pelo galinheiro sob a palafita (Figura 133), a necessidade do aterro com a marca do nível de água nos pés da palafita na enchente (Figura 134) e elevação da estrutura monticular (Figura 135).



Figura 113 - Aterro do Sr. Zé da Barra sobre imagem de satélite. Margens do Rio Paraguai. Porto (violeta), casa mais recente (vermelho), primeira casa (amarelo).
Fonte: Dados da pesquisa



Figura 114 - Aterro do Sr. Zé da Barra. Porto. Margens do Rio Paraguai.
Fonte: Acervo de Fernando Ozorio, 29 jan. 2022



Figura 115 - Aterro do Sr. Zé da Barra. Margens do Rio Paraguai.
Visão do porto em direção ao interior. Casa em destaque.
Fonte: Acervo de Fernando Ozorio, 29 jan. 2022



Figura 116 - Aterro do Sr. Zé da Barra, primeira casa. Margens do Rio Paraguai.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 117 - Aterro do Sr. Zé da Barra e flora. Margens do Rio Paraguai.
Primeiro aterramento e originalmente casa de pau a pique) e impalizado com estruturas domésticas (vermelho). Flora: cabaceira (azul) e raiz antiga (azul abaixo). Margens do Rio Paraguai.
Fonte: Acervo de Fernando Ozorio, 29 jan. 2022



Figura 118 - Aterro do Sr. Zé da Barra, cupinzeiro compactado. Margens do Rio Paraguai.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 119 - Aterro do Sr. Zé da Barra cupinzeiro. Margens do Rio Paraguai.
Altura do cupinzeiro liso (amarelo) com limite para retirada e uso indicado (linha azul).
Fonte: Acervo de Fernando Ozorio, 29 jan. 2022



Figura 120 - Aterro do Sr. Zé da Barra e cupinzeiro. Margens do Rio Paraguai.
Cupinzeiro liso (amarelo) e mangueira atingida pelos incêndios de 2020.
Fonte: Acervo de Fernando Ozorio, 29 jan. 2022



Figura 121 - Aterro do Sr. Zé da Barra, contenção. Margens do Rio Paraguai.
Vista da parte frontal da estrutura de habitação em palafita e das contenções do aterro.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 122 - Aterro do Sr. Zé da Barra: contenções (vermelho) e flora. Margens do Rio Paraguai. Flora: mangueiras (azul), limeiro (amarelo). Parte frontal da casa.
Fonte: Acervo de Fernando Ozorio, 29 jan. 2022



Figura 123 - Aterro do Sr. Zé da Barra: contenções do aterro. Margens do Rio Paraguai. Toco de cerne (amarelo) e pranchão (vermelho). Parte frontal da casa.
Fonte: Acervo de Fernando Ozorio, 29 jan. 2022



Figura 124 - Aterro do Sr. Zé da Barra: contenção. Margens do Rio Paraguai. Continuidade da contenção do aterro - toco de cerne (vermelho) e linha de pranchão (azul). Parte frontal da casa.

Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 125 - Aterro do Sr. Zé da Barra: contenções. Margens do Rio Paraguai. Dois alinhamentos de contenção em distintos níveis (linha amarela e vermelha). Toco de cerne (alaranjado). Lateral da casa.

Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 126 - Aterro do Sr. Zé da Barra. Contenção - toco de cerne. Lateral da casa.
Fonte - Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 127 - Aterro do Sr. Zé da Barra. Contenção do aterro - toco de cerne e pranchão.
Lateral da casa. Margens do Rio Paraguai.
Fonte: Acervo de Fernando Ozorio, 29 jan. 2022



Figura 128 - Aterro do Sr. Zé da Barra: contenção.
Toco de cerne (vermelho), pranchão (azul), nível do solo não aterrado na lateral (linha vermelha).
Fonte: Acervo de Fernando Ozorio, 29. jan.2022



Figura 129 - Aterro do Sr. Zé da Barra: contenção e flora.
Toco de cerne (amarelo), dois níveis de elevação (linha azul e violeta). Flora de sustentação do aterro: goiabeira (vermelho). Outras contenções apodreceram. Lateral da casa.
Fonte: Acervo de Fernando Ozorio, 29 jan. 2022



Figura 130 - Aterro do Sr. Zé da Barra – contenção de pranchão, flora e elevação. Nível, altura e diferença entre parte aterrada e área de empréstimo (seta e linha vermelha). Flora: pacova (vermelho), jenipapo (violeta), incidência de laranjinha. Margens do Rio Paraguai. Fonte: Acervo de Fernando Ozorio, 29 jan. 2022



Figura 131 - Aterro do Sr. Zé da Barra: elevação e flora. Contenção toco de cerne (vermelho), nível entre o aterro e a área de empréstimo (linha amarela), palmeira acuri (círculo amarelo) Fonte: Acervo de Fernando Ozorio, 29 jan. 2022



Figura 132 - Aterro do Sr. Zé da Barra: contenção e flora.
 Contenção - pranchão de madeira (azul escuro). Flora - da esq. para dir - jenipapo (azul), laranjinha (alaranjado), acuri (vermelho), pacova (amarelo). Margens do Rio Paraguai.
 Fonte: Acervo de Fernando Ozorio, 29 jan. 2022



Figura 133 - Aterro do Sr. Zé da Barra. Tela fechando o vão da palafita para criação de galinha.
 Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 134 - Aterro do Sr. Zé da Barra. Elevação entre o chão e o suporte da tela.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 135 - Aterro do Sr. Zé da Barra. Coqueiro impactado com os incêndios de 2020.
Nível das águas na enchente (linha vermelha). Fundo da casa. Margens do Rio Paraguai.
Fonte: Acervo de Fernando Ozorio, 29 jan. 2022



Figura 136 - Senhor Zé da Barra e sua esposa, a senhora Fátima. Reunião da Comissão PCI no ICMBio em Cáceres.

Fonte: Acervo do autor, 2016

De acordo com Lourenço, Zé da Barra “plantava de tudo no aterro, milho e arroz, nesse aterro tinha babaçu”. Por sua vez, o aterro de Nazário era menor, e “só plantava nativa, só o que o peixe comia”. Este aterro do Zé da Barra localiza-se no contexto de sucessão de aterros informados e vivenciados por Lourenço que datam da segunda metade do século XX (Figura 137) (LEITE, 2021, 2022g).

Pesquisas realizadas na área das Ciências Biológicas mostraram que moradores da Comunidade Estirão Comprido, em Barão de Melgaço, conhecem 30 espécies de frutas que servem para alimentação de peixes, a saber: parada, roncador, marmelada, coquinho, sardinheira, timbó, jenipava, taiuiá, acaiá, canjiqueira, coquinho preto, coquinho amarelo, sarã de leite, sarã de espinho, goiaba, cabaça brava, paineira, cachuá, figueira, pimenteira, goiaba brava, acuri, bocaiúva, carandá, cabaça grande, ingá de botoado, juá vermelho, pateiro, caneleira, manga (MORAIS; DA SILVA, 2010, p. 198 -200).

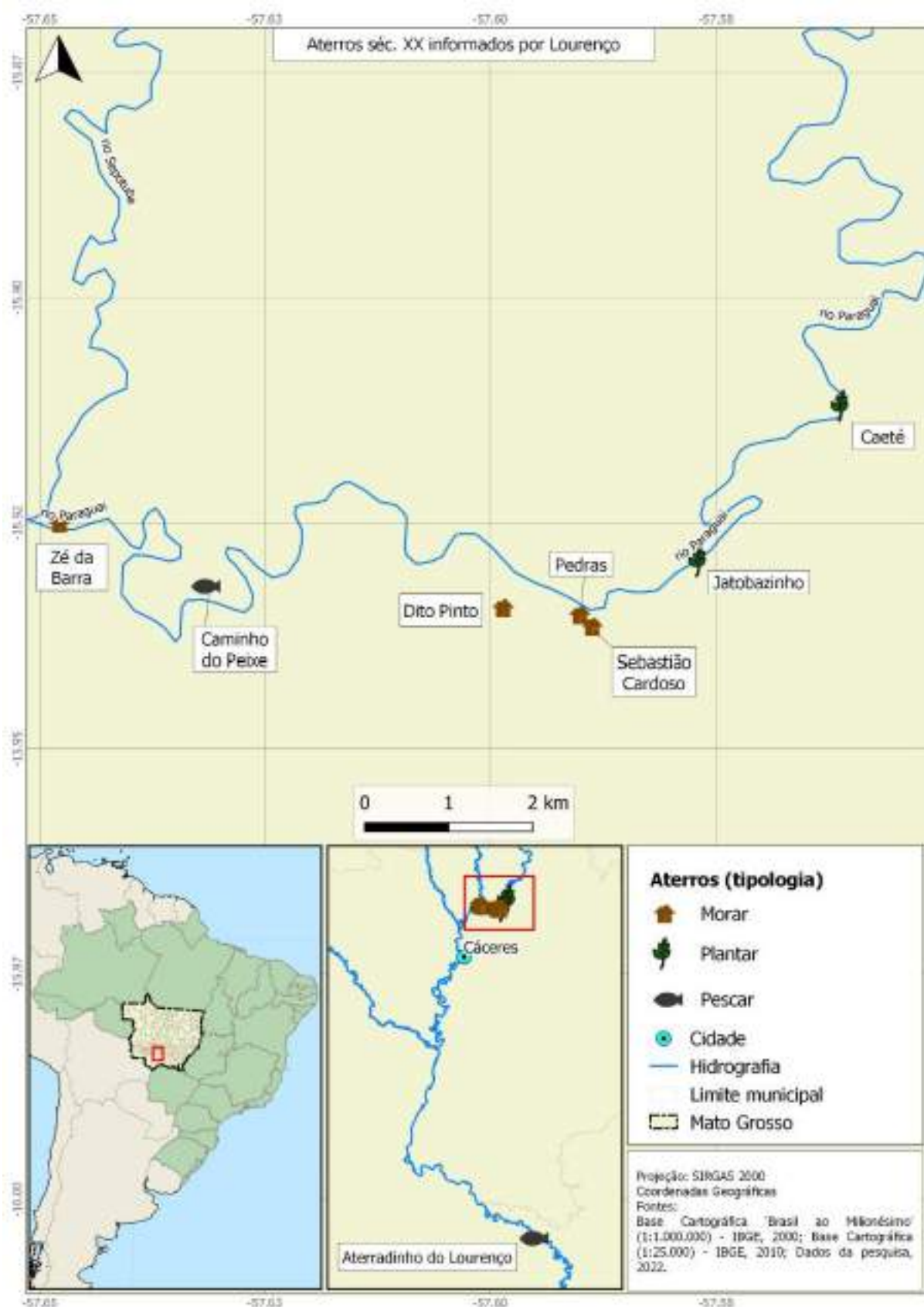


Figura 137 - Aterros da segunda metade do século XX vivenciados por Lourenço.
 Fonte: Dados da pesquisa

Sobre os riscos e as ameaças que pairam sobre essas frutas, assim observam os autores:

É importante considerar que, não obstante a relevância dessas fruteiras para que as comunidades tradicionais no Pantanal reconheçam o papel das fruteiras na sua principal atividade econômica atual, a pesca, os efeitos da retirada da vegetação para agricultura e pecuária extensiva realizada por grandes latifundiários já se faz sentir (MORAIS; DA SILVA, 2010, p. 198, 202).

Mais recentemente, a alimentação dos peixes pelas fruteiras foi bastante impactada e sentida, em razão dos incêndios florestais no Pantanal, no ano de 2020. Diante dessa situação, pelo fato de que as fruteiras queimaram, os pescadores e as pescadoras informaram que os peixes estavam bastante “magros”. Essa condição prejudicou a pesca como atividade econômica, causando também extrema consternação emocional e afetiva com a natureza, prejuízos ao grupo da pesca profissional e problemas alimentares junto aos praticantes da pesca de subsistência.

Acerca das frutas queimadas, em razão do incêndio no Pantanal, em 2020, cabe esclarecer que, segundo Lourenço, as cascas das árvores, pertencentes a locais alagados, não são adaptadas ao calor do fogo e que, por esse motivo, elas foram as mais impactadas; diferentemente das cascas das árvores do cerrado, estas mais resistentes aos incêndios florestais (LEITE, 2022c). Acrescenta-se a isso, que esse evento no Pantanal gerou diversas campanhas dos pescadores na busca de donativos como, por exemplo, as frutas, posteriormente levadas para alimentação dos animais, de forma geral. Tal fato demonstra a forte solidariedade das pessoas e comunidades locais com a flora e a fauna.

O evento da queimada mobilizou, ainda, a organização da sociedade civil Rede de Comunidades Tradicionais Pantaneiras a estimular os pescadores a produzirem mudas de espécies específicas de frutas para o consumo dos peixes. Dessa maneira, buscou-se beneficiar o meio ambiente, os estoques pesqueiros e garantir melhores preços nos pescados, logicamente, situações pensadas para o futuro, pois trata-se de uma restauração da flora nativa.

Retomando o importante ator da pesca e da cultura popular cacerense, Zé da Barra, por ocasião da sua entrevista na Comissão PCI, elencou o nome de quinze lugares no Rio Sepotuba sendo eles: Taquaruçu, Alegre, Santa Luzia, Justa Conta, Cedro, Baia Rica, Bocaiuval, João Caetano, Volta da Paraíba, Boca da Baiazinha, Velhaco, Sepotubinha, Baia da Lourença, Quebra Nariz, Pedrinhas, Barra da

Sepotuba; informou o nome de, aproximadamente, 60 antigos moradores desses locais, sendo 12 moradores das margens do rio, já falecidos, ou residentes na área urbana da cidade de Cáceres; e descreveu técnicas de pesca utilizadas, peculiaridades históricas e outros. Das localidades e comunidades, mencionadas por Zé da Barra, restaram apenas algumas famílias e pessoas no Taquaruçu; e no assentamento rural do INCRA denominado Barranqueira das Cobras (ver Figura 12).

A ascendência e a tradição histórica indígena do Rio Sepotuba existem de longa data, em vista da presença dos povos Guaná, Bororo e Chiquitano, conforme mencionado no capítulo I da tese. E, ainda, segundo Lourival Motta, antigo morador do Flecheiro, por ocasião da visita à Fazenda Porto do Campo para esta pesquisa (local onde nasceu Maria Severina, mãe de Lourenço), em abril de 2022, essa região recebia indígenas vindos de Porto Esperidião, logo, possivelmente, os chiquitano.

Esses dados seriam como pistas e indícios para buscarmos identificar e esmiuçar a realidade existente. Tais perspectivas de pesquisas, com o propósito de traçar genealogias e compreender as relações de parentesco existentes, ali, naquela região do Médio Rio Sepotuba, oferecem, conforme afirmou Ribeiro (1980), em seus estudos sobre os Kadiweu, do final da década de 1940, um campo promissor. Isso por se tratar de um assunto que tais povos conhecem, portanto, podem e gostam de falar sobre o tema; e, porque conhecendo essa dinâmica, é possível acessar diversas informações sobre a aldeia (RIBEIRO, 1980).

Tais contextos da vida na beira do rio, nomes, lugares e processos diaspóricos foram levantados pela Comissão PCI, por meio dos relatos dos mais “antigos” pescadores e ribeirinhos de Cáceres, dois deles, hoje, com 96 e 94 anos, respectivamente, cujas narrativas retrocederam mais de 120 anos de história. Contudo, dado o tempo e a oportunidade quase únicos desses encontros, para o momento, os trabalhos da comissão não puderam aprofundar nas relações de parentesco.

Dos antigos moradores fixos das margens do rio, Zé da Barra e Nazário, muito provavelmente, foram os derradeiros, juntamente com o Dem. Isso ocorreu, de forma geral no Pantanal, em grande parte por decorrência da perda de territórios tradicionalmente ocupados, tomados pela grilagem de terras públicas e formação de latifúndios, implementação de unidades de conservação e o ambientalismo estatal e a grande enchente de 1975. Contudo, na região das Pedras, nas Pedrinhas, na Barra

do Rio Sepotuba, nos cursos médio e baixo desse rio, vigorou a grilagem de terras (LEITE, 2022g).

A memória de Lourenço, conforme descrita, aqui, é uma forma de obter informações sobre os aterros construídos em Cáceres. Outra maneira de obtenção de dados são os próprios aterros, por meio de escavação arqueológica, acerca dos quais ele relata:

Desses aterros, aí, dois deles, até três deles têm vestígios de aterro. Porque os aterros feitos de cupim são muito socados, socados pra caramba, e quase não nasce nada onde eles fazem aterro pra construção de casa. Aterro que faz, que nem aquele do Zé da Barra, só onde foi feita a casinha dele, lá é que é de cupim e que é limpo. E faz aterro com terra, fica alto, mas é para plantar. Normalmente, onde vai plantar, o cupim não é bom de usar para plantar, porque fica muito seco, muito duro, fica a mesma coisa que um concreto. Ali, na região que nós fizemos aterro, tudo onde foi compactado, o aterro de cupim, onde é para moradia, que é lugar limpo, ele pode durar muitos anos, que nem mato nasce nesse lugar, ele é um trem seco, que é o cupim. Então, aquela região ainda tem vestígio, só que está dentro dos pastos da fazenda, eles mecanizaram, passaram grade, passaram capim, mas ainda tem uma pista. Ali, é difícil entrar, porque os fazendeiros não deixam (LEITE, 2022g).

E, ainda, uma terceira possibilidade para registro da herança cultural dos aterros em Cáceres é acompanhar o aterro que está em fase de construção, ou melhor ainda, aquele que está planejado para ser construído. Dessa maneira, poder-se-ia registrar e documentar todas as etapas do processo, do princípio ao fim, o que compactua com a seguinte ideia:

Toda ciência depende de observação e toda observação depende de participação – isto é, uma união estreita, em percepção e ação, entre observador e observado e os aspectos do mundo que são foco de sua atenção (INGOLD, 2013, p. 23).

A perspectiva e possibilidade de realizar uma etnografia do futuro aterro planejado, para ser construído por Lourenço, decorre da já existente estreita relação entre “observador e observado”. Isso porque é pautada em uma relação de confiança e reciprocidade, em especial, na luta empreendida para regulamentação dos barracos e tabuados. Esse acesso também foi notado no findar do ano de 2022, pelas indicações do pesquisador para que Lourenço, com sua própria voz, se pronunciasse em eventos. Dessa maneira, o pesquisador propiciou espaços em que ele mesmo fizesse o uso da sua palavra, situações as quais nosso interlocutor agradeceu (LEITE, 2022g).

E, ainda, para que possa, nos dias atuais, mostrar a ampliação do aterro, suas potencialidades e pertinências em contexto de mudanças climáticas, assim como

esculpir uma canoa de um pau, sob mesma situação, acrescida do fato de possibilitar o registro das técnicas. Por sua vez, a casa de pau a pique possibilitaria, conforme almeja Lourenço, expor suas práticas, vivências e acervo desejados e por ser constituído.

Esse conjunto de materialidades e seus significados, tais como os aterros aqui discutidos; a casa de pau a pique e a canoa, a serem debatidas no último capítulo; os apetrechos de pesca, os barracos e tabuados, apresentados no primeiro capítulo, remetem a concepções sobre a reprodução de saberes e técnicas da pesca. Esses contextos, em conformidade com a citação anterior, são concebidos como “aspectos do mundo”, “observação” e “participação” (INGOLD, 2013, p. 23).

3.2 Aterros em construção: cultura material e organização social

As narrativas de Lourenço sobre os aterros principiam nas lembranças e vivências de sua infância e, logicamente, não dissociadas da sua família, isso porque as informações referem-se, até mesmo, a um tempo anterior ao seu nascimento.

Os trabalhos para a construção dos aterros começavam após o “quebra-torto”, refeição pantaneira servida bastante cedo, por volta das 6h e se encerravam, aproximadamente, às 16h. Quem preparava as refeições era a mãe de Lourenço; o pai pescava e, quando permitido legalmente, caçava, plantava e se responsabilizava, em grande parte, pelos mutirões na localidade (LEITE, 2021, 2022g). A família também criava porcos e galinhas para suprir a necessidade de proteína animal, depois da proibição da caça para subsistência (LEITE, 2022g).

A base do aterro era estabelecida, inicialmente, por um quadrado, entendido como “alicerce”, constituído de uma madeira que, após a finalização da construção do aterro, poderia ser retirada. Essa madeira era de aroeira, lavrada em forma de pranchão, colocada uma sobre a outra e escorada por um “toco de cerne de aroeira”, bastante “zelado”²⁵. O “alinhamento do aterro” era realizado pela ação de molhar a estrutura construída para que o piso ficasse extremamente alinhado e nivelado. O conjunto pranchão e toco de aroeira foi também chamado por Lourenço de retenção, sendo ele bastante visível no aterro de Zé da Barra. Lourenço ainda observou que o

²⁵ Segundo Lourenço é manter conservado e preservado, cuidando para que não houvesse infiltração de água, evitando assim o apodrecimento da aroeira.

adensamento da flora, nas laterais dessa “retenção” ou contenção era outro elemento notável (Figura 130 e Figura 132) (LEITE, 2021, 2022g).

Ainda conforme os relatos de Lourenço, para a construção do alicerce do aterro, o cupim era derrubado com o “cerne da aroeira apontado” - nomeado “alavanca” ou saraquã²⁶ (Figura 138). Essa ferramenta era batida com outro pau para “descolar o cupim”; após essa ação, “dava outra quebrada”. Nesse momento de retirada, muitos cupins morriam, o que, segundo ele, era importante para garantir que não migrassem para “outro lugar e não entrassem na cobertura da casa de palha”²⁷ (LEITE, 2021).



Figura 138 - Caminho do Peixe. Lourenço segura seu saraquã. Margens do Rio Paraguai. Ao fundo taquaral.

Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022

Os cupinzeiros para as camadas do alicerce dos aterros já vinham quebrados, sendo eles carregados no banguê. O banguê era um “estrado” feito, originalmente, do couro de anta, o qual envolvia, por meio de costura, duas varas de madeira do guatambu. O objeto era carregado por duas pessoas e media, mais ou menos, de 1,20 m x 1,50 m²⁸; o couro utilizado em sua estrutura ficava mais macio com o tempo de uso (LEITE, 2021).

A “furada de couro” para o banguê era feita com a “civela”, semelhante uma “chave de fenda”. Segundo Lourenço, a “civela” era feita, de fato, pela ação de se esquentar um arame no fogo, até ficar vermelho, ao ponto de ser capaz de furar o couro, “redondinho sem rasgar”. A costura era feita com o próprio couro. Nas palavras

²⁶ A alavanca ou saraquã era também usada para caçar e cavar.

²⁷ Com a finalidade de impedir o deslocamento dos cupins, colocava-se cinza ao redor do cupinzeiro ou da árvore.

²⁸ Assemelhava-se a uma maca, como aquelas usadas em campo de futebol.

do informante: “nós tirávamos a tira (de couro) que se chamava tento”. (LEITE, 2021, 2022g)

As crianças “menores” do Aterro Jatobazinho (1976) tinham por atividade pisotear os cupinzeiros depositados e umedecidos. A colocação de “água era no limite, jogava-se na mão” e a bacia do couro de anta, denominada “arco” tinha capacidade para armazenar até 100 litros d’água. A água era trazida em uma moringa e depositada no cupim pisoteado, ao longo de um dia. Na sequência, deixava-se essa estrutura molhada “descansar”, acrescentava-lhe outra camada de cupinzeiro e se repetia a ação de pisotear e jogar água. Para tomar forma circular, o arco tinha o couro furado, por onde se passava o cipó de macaúma, e, para que suas laterais ficassem em pé, eram sustentadas por pequenos pedaços de pau, assemelhando-se a uma bacia de alumínio, dessas atuais e de grande dimensão (LEITE, 2021, 2022g).

Ao ser indagado sobre a origem e o motivo de os objetos serem nomeados banguê, civela, arco e tento²⁹ (Figura 139 a Figura 142), Lourenço respondeu que desconhecia os motivos desses topônimos, e que, quando tomou o conhecimento sobre eles, já eram assim denominados (LEITE, 2022g). É pertinente esclarecer que banguê é uma palavra de origem banto, associada aos engenhos de açúcar do nordeste.

A cabaça era outro utensílio utilizado para jogar água. Ela era feita com a mão espalmada, porque, segundo os pescadores, “quanto mais água, mais o cupinzeiro grudava no soquete”. O tamanho do soquete era proporcional ao peso suportado pela “pessoa que ia trabalhar; quando adulto, um soquete (com peso) de 8 kg até 10 kg”; e, quando [...] criança, mais fino e pesava 3 kg a 4 kg”. Essa ferramenta de trabalho era “quase a mesma coisa que a mão de pilão”. As madeiras utilizadas na construção do soquete eram provenientes do vinhático, da aroeira e do carvão vermelho; o cabo, por sua vez, era “arredondado como um remo e a parte debaixo como uma mão de pilão” (LEITE, 2021, 2021b, 2022g).

O trabalho, no Jatobazinho (1976), foi feito por quatro irmãos e quatro irmãs, que tinham por atividade pisotear o aterro. Os dois irmãos maiores e mais velhos, juntamente com o pai e a mãe, “baldeavam o cupim do mato”, por ser um trabalho mais “pesado”.

²⁹ Tiras de couro; particularmente, as tiras de que estão providos os lombilhos dos *campeiros*, as quais se amarra o laço enrolado, ou qualquer outro objeto (AMARAL, 2019 [1920], p. 236).

À época da construção do Aterro Caeté, por volta do ano de 1981, toda família foi mobilizada. A edificação desse aterro intriga nosso interlocutor, Lourenço, o qual relatou que “não deu para entender o deslocamento para lugares tão distantes e que tinham a necessidade de arrumar”. Nessa época, Lourenço, então com 10 anos de idade, já “ajudava a baldear” os cupinzeiros, no processo de construção do aterro. Contudo, preferia carregá-los, sozinho, no ombro e, segundo seu relato, o único problema eram as mordidas dos cupins em seu pescoço. Nesse mesmo ano, Lourenço foi estudar na Escola Estadual União e Força, próxima à Praça Barão, na parte mais central da cidade de Cáceres. Seu pai ficou “tomando conta das duas roças” e, depois, “ficou sozinho no Jatobazinho”. Acerca de seus estudos na cidade, Lourenço disse sentir muita falta do seu cotidiano e vida nas Pedras.

O acabamento do aterro, com propósito de “ficar retinho”, era feito com uma garrafa grossa de um litro da pinga da marca tatu, aquela com um “pescocinho”, esse tipo de recipiente não existe mais. A garrafa era o teste de “alinhamento, se ela se levantasse, era sinal de que tinha excesso” (LEITE, 2021).

Quadro 5 - Objetos e ferramentas empregados na construção de aterro

Objeto	Matéria-prima	Beneficiamento	Utilidade	Observação
Alicerce	Aroeira	Lavrada em forma de pranchão	Fazer a base e o alinhamento do aterro	Essa etapa era denominada “alinhamento do aterro”. O pranchão era colocado um sobre o outro.
Toco de cerne	Aroeira		Escorar os pranchões.	Era bastante “zelado”, quando se molhava o aterro.
Lavanca	Aroeira	Cerne de aroeira apontado	Retirar o cupim da árvore; iniciar a sua quebra; Caçar (quando era permitido por lei); Fazer	

Objeto	Matéria-prima	Beneficiamento	Utilidade	Observação
			perfuração no solo.	
Pau de bater				
Banguê	Couro de anta*; madeira de guatambu, tento	O couro era costurado, envolvendo as varas de guatambu.	Transportar os cupinzeiros.	Com o uso, o couro se amaciava. Semelhante a uma maca.
Civela	Arame	Submetido à alta temperatura para esquentar.	Fazer o furo do couro de anta, para passar, com a mão, o tento que ataria o couro, similar a uma costura, que envolveria as varas de guatambu.	Análogo a uma chave de fenda. O furo era “redondinho sem rasgar”. O cabo era de chifre de boi ou espiga de milho
Tento	Couro de anta*	Cortado em tira	Costurar o couro de anta.	Análogo a uma linha de costura.
Arco	Couro de anta*	Uso de suportes laterais	Manter o objeto destinado para o armazenamen to de água no próprio local	Armazenamento de 100 litros de água, a qual era jogada, ao longo de um dia. Similar a uma bacia e com tampa.

Objeto	Matéria-prima	Beneficiamento	Utilidade	Observação
			de construção do aterro.	
Moringa	Argila	Confecção de pote	Transportar a água.	Despejar a água no arco.
Cabaça	Cabaça		Jogar água sobre o cupim, para ele umedecer.	A água era jogada com a mão espalmada para limitar a quantidade.
Soquete	Madeira: vinhático, aroeira e carvão vermelho	O cabo era arrendodado. A parte inferior como uma mão de pilão. Feito de acordo, com o peso suportado por aquele que trabalharia na construção.	Compactar e socar o cupim.	Para adultos pesava entre 8 a 10 quilos. Para criança pesava entre 3 a 4 quilos.
Garrafa	Vidro	Garrafa Industrializada	Acabamento do aterro. Manter o aterro reto e alinhado.	Garrafa de pinga tatuzinho de um litro com pequeno gargalo. Garrafa antiga.

Fonte: Leite (2021, 2021b, 2022g). Elaborado pelo autor

*Quando a caça para subsistência era permitida, posterior a isso, utilizava-se o couro do boi.

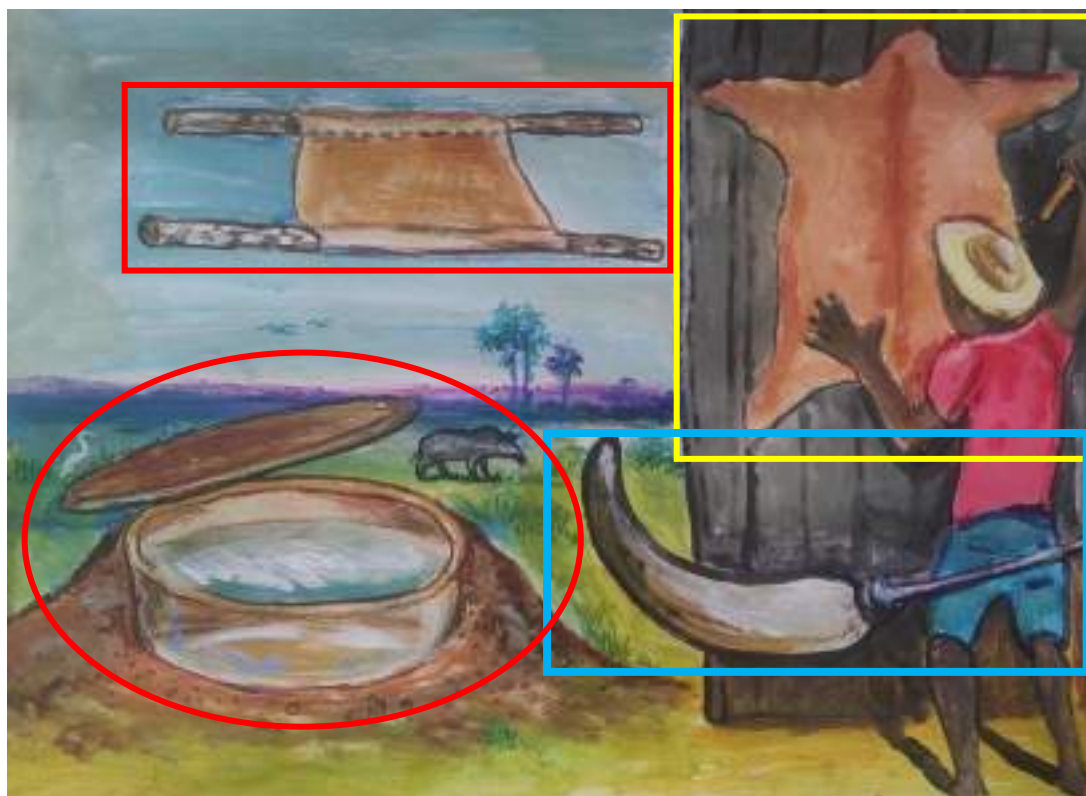


Figura 139 – Banguê (retângulo vermelho); arco (círculo ovalado vermelho); couro esticado (retângulo amarelo); civela (retângulo azul).

Fonte: Arte de Carlos Alberto Bosquê Junior, junho/2023



Figura 140 - Reprodução do uso do banguê: alça para reduzir o esforço (círculo ovalado vermelho e seta); moringa (seta vermelha).

Fonte: Arte de Carlos Alberto Bosquê Junior, junho/2023



Figura 141 – Detalhe do arco com a tampa.
 Fonte: Arte de Carlos Alberto Bosquê Junior, junho/2023



Figura 142 – Cívola com cabo de chifre de boi (acima) e com sabugo de milho (abaixo).
 Fonte: Arte de Carlos Alberto Bosquê Junior, junho/2023

Houve uma tratativa entre Lourenço e os pescadores para que ele confeccionasse alguns dos objetos utilizados para construção dos aterros, a qual foi aceita. Entretanto, as dificuldades para aquisição de matérias-primas necessárias, a antecipação e intensidade da vazante, e consequente deslocamento de nosso interlocutor para pescar mais distante da cidade de Cáceres, inviabilizaram tal intento.

Acerca dos aterros construídos por Lourenço e sua família, a pergunta que se coloca é: tais estruturas são sítios arqueológicos, um patrimônio cultural de natureza imaterial representativo de saberes e modos de fazer ou, ainda, lugares de memória, referência ou herança culturais, e ainda, podem agregar todos esses componentes?

Os aterros construídos por Lourenço e seus familiares têm como matéria-prima básica os cupinzeiros, diferente do uso de conchas, as quais, segundo ele, encontram-se na parte alagada do Pantanal.

Tais estruturas monticulares têm por objetivo possibilitar um modo bastante peculiar de vida na beira do rio, por meio da alteração da paisagem e elevação, nessa porção mais alta do Rio Paraguai, embora Cáceres diferencie-se bastante da planície alagada nos tempos das cheias. Dessa maneira, eram e são construídas tais auspiciosas elevações sobre as quais se instalam edificações em coexistência com o ambiente, feitas com matéria-prima da natureza, de forma manual, artesanal e representativas de uma manifestação popular.

A construção dos aterros para habitação trata-se de um saber herdado da avó materna e da mãe de Lourenço, que atravessa toda a sua família e, também outros pescadores, tendo em vista que Lourenço ensinou a técnica para outros pescadores e, atualmente, tem ensinado ao seu cunhado. Na construção das casas nos aterros é marcante a arquitetura vernacular, pelo fato de considerar as condições locais, tais como: geografia, topografia, solo, vegetação e clima. Essa questão será aprofundada no próximo capítulo.

Em Cáceres, os aterros são ainda uma realidade, tanto pela existência de uma memória sobre aqueles construídos a partir da segunda metade do século XX, como aquele, atualmente, em processo de edificação, e outro que deverá ser construído, em breve. Nas palavras de Lourenço:

Eu, futuramente, vou fazer uma casa de pau-a-pique, ali. Esses dias eu estive conversando com um indígena Chiquitano, em uma reunião no Sindicato (do Trabalhador) Rural [...], aí ele que é dos Chiquitano me disse que, lá, eu consigo o indaiá, quando eu for fazer. Futuramente, eu vou parar de andar longe e pescar longe, aí eu vou ficar só naquele barraco mesmo, eu quero

ficar mais ali, tá quase na hora de eu parar de ir naquela distância que eu ando, lá, para baixo. Vou fazer de indaiá e pau-a-pique. Vou levantar um aterro na parte mais alta [...]. Mesmo que eu esteja numa palafita, eu quero tê-la, é isso e a canoa (de um pau só) que eu ainda tenho sonho de fazer, eu vou fazer, ali, uma casinha de indaiá de pau-a-pique (LEITE, 2022g).

A tecnologia adotada para fazer tais elevações e a instalação de edificações pode ser denominada como tecnologia autóctone. Acerca dessa tipologia, ressaltam-se as seguintes caracterizações: não é parte da estrutura cultural prevalecente; ocorre, implicitamente, no interior de uma organização sócio-econômico-cultural; é, taxativamente, considerada primitiva, em comparação a outras tecnologias, em especial, à hegemônica; não é ríspida com a natureza; associa uma rede integrada entre produção, vida comunitária e vida cotidiana; tende a desaparecer, no futuro (PELLI, 1990).

Conforme citado, anteriormente, as construções de aterros fora de terra indígena estão comprometidas, quando se pensa nas ofensivas hegemônicas e no ambientalismo estatal que tencionam à retirada dos pescadores do rio. Sob tal perspectiva, considerando que os lugares de pesca são concorridos e pontuando que, como destacado pelos pescadores, tal situação destinou-lhes, por vezes, as partes mais baixas e úmidas, foi relegado aos pescadores dividir lugares com formigas e outros animais peçonhentos. Assim sendo, fazer um aterro artesanal, atualmente, é uma estratégia viável, de resistência e contra-hegemônica. Diante da invisibilidade política desse grupo social de trabalhadores tradicionais, a desproporcionalidade de força, poder político e econômico impostos pelo sistema, que detém esse conhecimento, pode elevar tais estruturas monumentais.

Sob outros aspectos, o fato de Lourenço realizar construções de aterros quando ainda criança, situa-se dentro dos paradigmas sobre a infância, apontados em estudos desde o início dos anos de 1990. A pertinência e o potencial de pesquisas, na área dos estudos da infância, fundamentaram investigações que destacam quatro linhas de pesquisa: a) os métodos ligados à prática etnográfica como melhor opção de investigação; b) a ausência de estudos sistemáticos; c) os problemas de foco sobre o tema (ora em capítulo específico, ora disperso); d) a ênfase na organização social, concepção do feto, parto, tabus, resguardos e cosmologias (JAMES, JENKS, PROUT, 1998).

Na arqueologia, na década de 1960, muitos pesquisadores buscaram compreender e interpretar a participação das crianças na sociedade. Essa

participação, a partir do registro arqueológico, tinha por propósito compreender as relações sociais por elas e com elas estabelecidas, evidenciando-as como atores sociais ativos. Nesse contexto, a infância se configura como um processo de “construção cultural” que mostra contribuições significativas junto a suas famílias, comunidades e sociedades (ARDREN, 2011; BAXTER, 2005; NEUBAUER, 2018).

Sob outro aspecto, a julgar que os aterros podem ser considerados verdadeiros patrimônios culturais, para além de sítios arqueológicos, por demonstrarem práticas e saberes que moldam a paisagem e são repassadas de geração para geração, é conveniente refletir sobre o sentido etimológico da palavra “patrimônio”:

Advém de *patrimonium*, uma junção de “*patri*”, termo designador de “pai”, com “*monium*”, que exprime “recebido”, para referir-se à “herança”. Desde a noção mais antiga que manifesta o desejo de transmitir os bens da família, até a noção mais contemporânea, que desenvolve a ideia de um patrimônio a ser transmitido para as gerações futuras, nota-se como o conceito é uma construção social (NOGUEIRA; RAMOS FILHO, 2019, p. 6).

Não obstante a relevância de reflexões mais pormenorizadas e ampliadas sobre a vida social das crianças locais, por meio das narrativas de Lourenço, essa questão deverá ser objeto de futuras investigações.

Considerando o conceito de patrimônio (NOGUEIRA; RAMOS FILHO, 2019) e a esfera de formação familiar que legou conhecimentos trazidos por Lourenço, é que associaremos, na próxima seção, algumas práticas culturais realizadas no aterro das Pedras e região em seu entorno.

Discutimos sobre os aterros construídos por Lourenço e sua família, que podem ser considerados sítios arqueológicos, na perspectiva dos arcabouços teóricos da Arqueologia do Presente. Por sua vez, no âmbito oficial, pela cronologia, seriam esses aterros sítios arqueológicos? Tais aterros, em um hipotético processo de licenciamento ambiental, seriam foco de pesquisa e salvamento arqueológico?

Esses locais, evidentemente, podem ser considerados sítios arqueológicos; isso porque era uma ocupação situada às margens do rio, cuja composição cultural do grupo era pluriétnica, marcadamente de origem indígena e componentes afrodescendentes.

O grupo que por ali se instalou, por necessidade, alterou a paisagem existente à época para se estabelecer e usar o local para pescar, caçar, plantar, coletar e viver, religiosamente e simbolicamente. Isso fica evidente conforme visto no tereciro capítulo

nas descrições sobre os modos de fazer os aterros, as plantações, criações e manifestações culturais diversas existentes.

Considerando um passado de longuíssima duração, os aterros são estruturas monticulares de origem indígena existentes no bioma Pantanal. Os mais conhecidos estão situados território nacional do Brasil, estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, cuja profundidade temporal mais antiga chega a 8.400 anos, embora haja informações da existência dessas elevações artificiais do terreno no Departamento de Alto Paraguai, Paraguai e Bolívia. Essas estruturas são edificadas por obra de uma coletividade, organizada socialmente para sua construção, e podem ser integralmente, ou, parcialmente, antrópicas; servem como habitação, local para atividades de subsistência, culturais e cerimoniais.

3.3 Nossos umbigos estão enterrados onde a máquina os levaram: nascer, viver e resistir – rezar e acreditar.

Esta seção aborda outra dimensão dos aterros, já citada anteriormente, o mutirão, movimentação essa voltada para o trabalho coletivo que, para além da funcionalidade, traz consigo aspectos relacionados a questões sociais, culturais e organizacionais.

Nessa perspectiva, trataremos do universo religioso implicado na organização do trabalho coletivo, sob três manifestações culturais: as parteiras, rezadeiras e os rezadores, e as rezas para promessas feitas por meio do andor. O que esses elementos possuem em comum, para além da religiosidade e crença, por um lado, é a distância da cidade, do poder público e da igreja oficial. Por outro, são os ritos existentes, sobre os quais, conforme consagrado na literatura, relacionam-se a uma cultura de matriz africana e indígena que configura parte significativa do catolicismo popular. Dessa maneira, as práticas religiosas locais remontam questões bastante peculiares e pouco conhecidas, sobre as quais toda religião possui sua história que remete à memória, esta, por sua vez, constituída de tradições marcadas por eventos e lugares do passado (HALBWACHS, 2006 [1950]).

Existe uma especificidade no contexto apresentado, que se refere ao gênero, por isso os termos relacionados aos partos e rezas são apresentados também no masculino, embora seja importante ressaltar, homens parteiros são raros e, segundo Lourenço, seu pai realizou os partos apenas dos seus próprios filhos. Sobre isso, em

comunicação pessoal, a partir de uma pesquisa de especialização sobre parteiras, Maria de Campos & Santos (2022) Maria de Campos (2003) informaram que, em Cáceres, a realização do parto por um homem poderia ocorrer, caso não houvesse uma parteira.

É pertinente esclarecer que a entrevista com Lourenço sobre essas questões foram as que mais informaram personagens do lugar e da época. A maior parte das pessoas citadas por ele são falecidas, com exceção do pai de Lourenço, um pagador de promessas; e uma das rezadoras de reza cantada. Um dos propósitos desta seção é tirar essas pessoas do anonimato, uma vez que sempre tiveram um papel bastante importante na sociedade e viveram muito à margem do Estado e na invisibilidade. Outra perspectiva, é situar os conhecimentos associados a essas práticas como sofisticados saberes científicos inter-relacionados com a religiosidade popular como, por exemplo, o uso de plantas. Conhecimentos esses que foram historicamente constituídos no e herdados pelo plano das crenças populares, estas tidas como irracionais, do ponto de vista técnico e científico.

Ainda sobre os personagens trazidos das lembranças de Lourenço, cabe ressaltar que algumas indagações podem ser formuladas, tais como: 1) local de nascimento das pessoas citadas e de seus pais? 2) data aproximada de nascimento de mães/pais e filhas (os)? 3) locais onde já haviam morado? 4) os pais/mães/avós e avôs são parteiras(os) e rezadoras(es)? 5) como foi o processo de iniciação e formação no partejar, rezar e conhecer sobre as ervas e plantas? 6) quanto tempo as pessoas citadas realizam/realizaram tais práticas? 7) as práticas são/eram exclusivamente de mulheres? 8) o serviço realizado é/era cobrado? 9) quando saíram das margens do rio foram morar onde? 10) o que mudou nas práticas culturais realizadas, quando ocorreu o deslocamento do rio para cidade? Entretanto, embora reconheçamos a importância dos dados que poderiam emergir de tais indagações, e entendermos serem relevantes e complementares para compreendermos sujeitos/pessoas que protagonizaram a história cultural dos lugares, nem todas podem ser respondidas nesta pesquisa, primeiro, por não fazerem parte dos objetivos; e, segundo, por não haver tempo hábil para rastrear os dados informados.

3.3.1 Era um mistério: partejar e rezar

Eu vi um menino correndo
 eu vi o tempo brincando ao redor
 do caminho daquele menino,
 eu pus os meus pés no riacho.
 E acho que nunca os tirei.
 O sol ainda brilha na estrada que eu nunca passei.
 Eu vi a mulher preparando outra pessoa
 O tempo parou pra eu olhar para aquela barriga.
 A vida é amiga da arte
 É a parte que o sol me ensinou.
 O sol que atravessa essa estrada que nunca passou.

Caetano Veloso

A entrevista com Lourenço teve como perspectiva principal identificar quem eram os atores que protagonizaram o partejar nas Pedras e adjacências, bem como buscar identificar ritos e práticas que forneçam pistas diversas sobre o tema. O partejar envolve uma série de práticas realizadas antes, durante e após o parto; em outras palavras, é extremamente complexo e delicado, e se encontra dentro do universo feminino e de seus “mistérios” (CRUZ, 2019, p. 80). Por certo, poucas são as pesquisas sobre parteiras em Cáceres, contudo, no contexto apresentado por Lourenço, é possível afirmar que as indagações trouxeram ilustres pessoas ao nosso tempo, reavivando memórias, lugares, imagens e palavras:

Lembro, principalmente, da mulher do Zé Maria, que era a parteira de mais renome que tinha, era a Dona Andreza. Ela era avó do meu cunhado, e da Tica, professora no Tarumã. O Zé Maria era o mandachuva, ali, da comunidade do Tarumã. A Dona Andreza partejava toda a região e até trazia para a cidade. Tinha a Isabelzinha, da família dos Pinto, a Isabel ela era piquitinha e era mulher do Gabriel Pinto. Esse Gabriel é irmão do Dito Pinto (LEITE, 2022b)

As mulheres citadas no excerto anterior tinham no partejar uma atividade social e comunitária, dentre tantas outras costumeiras, familiares e pessoais para a época, como trabalhar na roça, costurar, cozinhar e cuidar dos muitos filhos. Esta última era, invariavelmente, uma das características das parteiras, ser mãe de muitos filhos. Diferente desse cotidiano, o partejar envolvia laços de solidariedade intensos, saberes e conhecimentos peculiares transmitidos entre gerações.

Esses saberes e o reconhecimento dos pares - faziam delas parteiras tradicionais (MELLO; MULLER; GAYOSO, 2013). A enunciação “até trazia para a cidade” remete aos partos de risco, quando se recorria aos médicos obstetras da cidade, em sua maioria, homens. Essa era a lógica dos egressos das faculdades de

Medicina, majoritariamente, estudantes do sexo masculino, contexto esse que se alterou apenas, muito recentemente, com o aumento de mulheres médicas (CRUZ, 2019). Uma das questões possíveis de serem levantadas, a partir do excerto anterior, sobre esse cenário é a seguinte: a Senhora Andreza fazia a assistência do médico, na cidade? Uma resposta positiva para tal pergunta seria pouco provável, tendo em vista os estereótipos e estigmas sobre a mulher, à época desses eventos, numa cidade do interior do Brasil, como a cidade de Cáceres.

No contexto civilizacional europeu, no Brasil do século XIX, as parteiras reconhecidas vinham, em grande parte, do “velho mundo”. Elas repassavam seus conhecimentos e saberes aos médicos recém-doutores, nesse novo contexto institucional, os hospitais. Em especial, elas contribuíam para ganhar a confiança das gestantes, pelo fato de que o saber das parteiras já era validado pelas famílias (ROHDEN, 2001). Entretanto, localmente, no ambiente rural das Pedras, esses saberes eram amplamente reconhecidos e extremamente necessários, a elas cabia a tarefa de trazer à vida um bebê. Por esse serviço prestado à toda comunidade, as famílias se mobilizavam para fazer roçados e benfeitorias, em forma de mutirão, para as parteiras. No contexto de apresentação das parteiras, é possível observar que o informante fez referências a nomes de familiares, relações de parentesco, cônjuges, lugares, abrangência territorial de atuação, ofício e instituição de ensino formal.

Uma das questões relevantes sobre o partejar é o processo de formação e iniciação das parteiras. Acerca disso, quando indagado sobre o modo como a Senhora Andreza havia aprendido o seu ofício, Lourenço respondeu:

Essa senhora Andreza viveu uns cento e poucos anos. A mãe da Andreza eu não cheguei a conhecer para saber se era parteira também. Quando eu lembro dela, ela já era bem antiga, ela devia ter esses conhecimentos de partejar também (LEITE, 2022b).

Inicialmente, afirma-se uma excepcionalidade para época, a parteira Andreza ter uma idade bastante acima da média, 57 anos, e o fato de ela ter vivido mais de 100 anos. A outra questão diz respeito ao seguinte: com quem ela teria aprendido as práticas, técnicas e saberes do partejar?

Nos dias atuais, em locais onde essa prática ainda seja exercida, o que não é o caso de Cáceres, pelo menos na área urbana, a existência de parteira próxima como parente não favorece tal aprendizado. Isso porque, as mães consideram inadequado para a menina saber fazer partos antes de se casarem, ou seja, a condição é a faixa

etária e não a proximidade de parentesco. Nesse caso, o conhecimento provém dos cursos de formação (MELLO; MULLER; GAYOSO, 2013).

Em outra situação, essa apropriada para o tempo e lugar discutidos, as parteiras tradicionais não possuíam educação formal para o ofício de partejar. Na grande maioria dos casos, a prática era decorrente de “conhecimentos herdados de gerações mais antigas”, por meio de tradição oral, de caráter informal, não intencional e tido como “dom divino”. Dito isso, tais conhecimentos eram passados de mãe para filha, de avó para neta e de madrinha para afilhada, como um dom, obtido por curiosidade, escuta e observação (CRUZ, 2019, p.151). A iniciação era feita por mulheres mais velhas que, para além do parto, auxiliavam, psicologicamente, as mulheres parturientes, preparando-as para esse momento e o pós-parto (FLEISCHER, 2011).

Uma importante referência acerca das parteiras refere-se ao universo religioso, que une os três temas desta seção – os partos, as rezas e as promessas – sendo catalisador entre eles a religiosidade. Quando indagado, Lourenço afirmou que toda parteira era também rezadeira:

A Isabelzinha morava ali, nas Pedras. O Gabriel Pinto, quando meu pai chegou, eles (já) moravam bem ali perto, tinha a tapera deles, quando meu pai chegou lá, na beira do rio. Ele (Gabriel Pinto) já morava lá no firme, mas não era muito longe, era uns 500 metros da primeira moradia do papai que ele fez a casa. Eu não cheguei a conhecer o Gabriel Pinto, mas a Dona Isabel morou muito tempo ali, na Vila Irene, ela é tiradora de reza. [...] Isabelzinha era parteira muito conhecida e, quando o Gabriel Pinto morreu, ela ficou muito tempo lá, ficou viúva, e só depois disso é que (ela) veio para a cidade. Eu não sei com quem a Isabelzinha aprendeu a ser parteira (LEITE, 2022b).

Como visto, Lourenço passa a se referir à outra parteira, a Isabelzinha, e seu relato adiciona outras informações: era vizinha da família de Lourenço; sua família já estava, ali, em 1958; Lourenço fala de Gabriel Pinto, com familiaridade, sem tê-lo conhecido; Isabel permaneceu, ali, após o falecimento de Gabriel Pinto, seu marido; era uma parteira bastante reconhecida. E, ainda, mantém-se a dúvida sobre como fora a sua formação e iniciação no ofício de parteira. Lembrando, ainda, conforme relatado, anteriormente, que a família dos irmãos Gabriel e Dito Pinto já vivia sobre aterros por eles construídos, ou seja, eles sabiam fazer tais estruturas.

Essa situação sugere duas indagações: a) seria possível identificar as localizações de famílias e pessoas que moravam e depois saíram das margens do rio se deslocando para cidade? b) de que maneira os deslocamentos do rio para cidade

e a proximidade de hospitais transformaram a dinâmica das parteiras? Tais questões não são possíveis abordar, neste trabalho, já que outras investigações, interlocutores e pontos de contato seriam necessários.

Ainda que não possamos aprofundar essas questões, tais referências são relevantes pelo fato de poderem dimensionar relações sociais e espaciais entre as famílias, no rio e na cidade. Isso será possível perceber, em parte, nas fotos e no mapa das Pedras, a serem mostrados no próximo capítulo. Outra informação trazida por Lourenço é o bairro de destino de Isabel, na cidade de Cáceres, o Vila Irene, situado no caminho das Pedras para a cidade e local onde se instalaram outras pessoas que ali moravam, como a família de Lourenço, este morador no bairro vizinho.

O rezar era parte integrante dos partos, desde a saída de casa, com o pedido de proteção para todo o processo anterior, durante e posterior ao momento do parto. Dessa maneira, a dimensão religiosa inerente à essa prática é essencial. Essa manifestação, as rezas, conforme se observa, de forma corriqueira nas religiões, são fenômenos repletos de ritos, o que se distingue das normas e condutas morais. O ritual fundamenta regras de comportamentos situados no campo do sagrado e coloca os limites nas fronteiras entre o sagrado e o profano (DURKHEIM, 2008).

As rezas, como parte do partejar, fez Lourenço situar a presença de Dona Lilita, que “até hoje, é muito conhecida ali, na Vila Irene. Eu sei que o pessoal da faculdade fez pesquisa com ela (...) ela fazia a procissão na cidade para chover, para tudo mais. Tudo isso aí na Vila Irene. Ela era professora também” (LEITE, 2022b).

A trajetória de Dona Lilita, como rezadora à frente de procissões, será objeto de uma subseção desta seção. Essa inserção, nesse lugar, segue o roteiro das falas de Lourenço, e tem como propósito situar os dispositivos acionados por sua memória: as rezas, os lugares em comum, o bairro Vila Irene e o ofício de professora.

Posterior à referência do interlocutor à Dona Lilita, a família de Lourenço é apresentada nesse contexto:

A minha mãe também era parteira, eu não sei com quem ela aprendeu a ser parteira, porque o pai e a mãe do meu pai, a Romana, também eram parteiros. E, por ser parteira, tinha que aprender muita reza. Um parto partejado por parteira, daquele tempo, quando a mulher chegava nos meses (próximos de nascer), aquelas pessoas que tinham condições de arcar a parteira chamavam para ficar lá naquele período. As parteiras sabiam que tinha uns dias de lua em que a criança ia nascer. Elas olhavam e ajeitavam a barriga, a minha mãe sabia ajeitar as barrigas para as crianças que estavam tortas para nascer (LEITE, 2022b).

Ao falar de sua família, Lourenço traz maiores detalhes avivados por sua memória. No entanto, de suas lembranças, recortamos o excerto anterior por suscitar reflexões acerca: da dupla excepcionalidade de gênero no partejar; do processo de iniciação e formação; da reza; da solidariedade e do acompanhamento existente no parto; do ciclo lunar; da preparação para o nascimento da criança.

Quanto à primeira, a dupla excepcionalidade de gênero no partejar, é importante considerar que parteiros do sexo masculino é situação duplamente excepcional. Primeiro, pelo fato de que o pai e o avô paternos de Lourenço possuíam essa habilidade, sendo que aquele havia aprendido a prática com a sua mãe. Acerca disso, esclarece-se que os partos estão diretamente associados às rezas, e que o processo de repasse das “rezas fortes”, de poder de cura, deve ocorrer entre sexos opostos. Isso para que aquele que ensina a reza, neste caso, a mãe, não perca seus poderes para quem aprende, no caso, o filho (BORGES; PINHO; SANTOS, 2009).

Entretanto, os elementos trazidos por Lourenço, durante sua narrativa, não nos permitem estabelecer essa relação de transferência de poderes da reza, uma vez que essa possibilidade não foi relatada pelo interlocutor. Segundo, importante considerar tratar-se de dois homens parteiros, no sentido tradicional da palavra, diferente daquele institucional, hospitalar, fazendo uso do fórceps, instrumento que trazia êxito em partos difíceis, tendo isso facilitado o acesso dos homens na medicina obstetrícia (PALHARINI; FIGUEIRÔA, 2018).

Os motivos pelos quais esses homens sabiam partejar, pelo menos no caso do Sr. Ambrósio, pai do Lourenço, devia-se ao fato de ele mesmo ter que fazer os partos de seus próprios filhos, auxiliar e orientar sua esposa no partejar outras mulheres, incluindo “arrumar a barriga” (LEITE, 2022b).

O que faz essa prática ser, majoritariamente, feminina, é o fato de ser inconcebível para as parteiras os homens possuírem conhecimento dos ritos existentes. Essa consideração decorre da existência “da magia e dos encantamentos do mistério do nascimento”, mantidos entre mulheres por gerações, bem como do dom divino a elas concedido (CRUZ, 2019, p. 185). Essa perspectiva de proeminência feminina oferecia papel de muito destaque para as mulheres, assim como remete à difusão de um conhecimento fundamentado na mudança social, o protagonismo feminino (FERREIRA; NASCIMENTO; PAIVA, 2012).

O banho, realizado no ato do partear, tinha caráter relevante, pois para Lourenço, utilizava-se plantas e partes de animais, e podia ser praticado desde antes do nascimento da criança e se prolongar no período pós parto, como podemos observar no relato, a seguir:

Tinha vez que a mamãe ia para casa dessa pessoa uma semana antes, aí era só com banho quente, não podia a mulher tomar banho com água fria. As folhas (ervas usadas) ela já levava de casa, a gordura de arraia e o chifre de bode para fazer uma garrafada, que era dada para mulher na semana que ela ia dar à luz. O chifre de bode era raspado, eu acho que meu pai ainda tem um bocado dessas coisas. A unha de tatu canastra e chifre de bode, eu acho que meu pai ainda tem, eu acho que, quando minha mãe ia partear, já levava tudo para fazer o chá. As folhas que usavam eram de algodão e malva. A malva era um antibiótico que a gente tirava do mato; o algodão era esse algodão que a gente usava (para fiar). Mamãe dizia que quem tomava chá de algodão não podia tomar água fria, e tinha que tomar banho da barriga para baixo. Para tirar o resfriado das mulheres, inclusive a minha mulher, quando estava grávida, minha mãe sempre passava para ela a malva. A malva ainda acha nas casas de erva, é um antibiótico que a mulher toma depois que ganha a criança, toma nos dias (antes) de nascer, depois que nasce a criança e continua tomando malva, porque ele é um antibiótico (LEITE, 2022b)

O relato de Lourenço remete aos seguintes elementos: a fitoterapia associada aos banhos e aos chás, o papel da temperatura da água, a zooterapia e as atenções ao parto. É importante considerar que a complexidade e os ritos, nos detalhes de usos fitoterápicos e zoterápicos, devem ter sido maiores, bem como a diversidade de plantas e animais utilizados, os quais reportam-se à perspectiva da etnobotânica e etnozoologia.

Sobre a etnobotânica destaca-se, no excerto anterior, os detalhes apresentados pelo interlocutor sobre as especificidades e funcionalidades das ervas utilizadas nos banhos. Além disso, sua narrativa faz alusão ao uso de espécies de um passado não distante, que se mantém em muitos lugares e que parece evidenciar a estreita relação das pessoas com o lugar, em seus aspectos ecológicos, genéticos, evolutivos, simbólicos e culturais (ALEXIADES, 1996). Mais, especificamente, trata-se da etnofarmacológica, que identifica a flora medicinal, por meio de seus usuários (ELIZABETSKY, 2003).

Por sua vez, a etnozoologia estuda a relação entre os seres humanos e os animais. A zooterapia é uma de suas ramificações, que tem por uma de suas finalidades pesquisar o uso de remédios provenientes de partes ou derivados de animais (COSTA-NETO; ALVES, 2010). Para além das pesquisas realizadas nessa área, tais práticas, nos dias atuais, são debatidas também no âmbito daquilo que se

conhece como repartição de benefícios. Essa discussão consiste na divisão dos benefícios advindos da exploração econômica do produto acabado ou material reprodutivo desenvolvido, e tem como referência inicial o acesso ao patrimônio genético advindo do conhecimento tradicional.

Acerca disso, destaca-se o fato de que, aparentemente, existia um “kit parteira”, pelo fato de que tudo que fosse necessário para o parto era levado ao local pela parteira, neste caso, a mãe de Lourenço; e da possibilidade de o pai de Lourenço ainda ter alguns dos itens de origem animal guardados em casa, como relata o interlocutor (MELO; MULLER; GAYOSO, 2013, p. 7). Destaca-se, ainda, que alguns desses itens e práticas tinham por finalidade estimular as contrações da parturiente e, por conseguinte, o nascimento da criança.

As rezas, como ritual do processo do parto, também são sinalizadas nas memórias do interlocutor, por ter presenciado algumas delas:

As parteiras tinham que rezar também, e era um mistério, porque só elas que sabiam e rezavam baixinho. Eu lembro que tinha vez que ela (mãe de Lourenço) me levava, e eu só escutava o cochicho a semana inteira. Eu já nem via a mulher que ia ser partejada na semana. A partir de quando dizia que ia nascer, dizia-se se ia ser menina ou menino, já se sabia (LEITE, 2022b)

Desse excerto, destaca-se o relato de Lourenço, quando afirma que a reza era um mistério, dando a entender que, por esse motivo, as parteiras rezavam em tom baixo de voz, semelhante a um cochicho. Tal afirmação nos leva à seguinte indagação: se a reza era um mistério, por que e como a avó paterna do interlocutor teria ensinado o seu filho Ambrósio a partejar? Quais seriam as rezas e os cochichos mencionados por ele?

Uma das hipóteses que poderia explicar a reza da parteira frente à parturiente, em tom baixo de voz, seria o risco de enfraquecer seu poder, se fosse ouvida por outra pessoa e, ainda, a possibilidade de a parturiente aprendê-la. Entretanto, essa hipótese perde força, se considerarmos que, durante o parto, existem outras sensações que dominam a parturiente, como as dores e as apreensões, que, aparentemente, não favoreciam o aprendizado de rezas ou, até mesmo, o interesse em aprendê-las, naquele momento. O mais provável, portanto, é que fosse costume do rito do partejar rezar em tom baixo de voz, ou, ainda, que a mãe do interlocutor rezasse em língua indígena e não quisesse que isso fosse percebido pelos presentes, isso é uma elucubração do autor desta tese.

Ainda sobre o excerto anterior, outra indagação pode ser levantada: se Lourenço era levado, quando criança, pela mãe, parteira, em momentos como os narrados, como se explicaria a afirmação de que a “presença masculina não era muito bem recebida”? (CRUZ, 2019, p. 178). E, ainda, qual o motivo da reclusão da parturiente durante a semana em que nasceria a criança? Além disso, o interlocutor não dá informações sobre a receptividade da criança, no que se refere ao gênero da criança, masculino ou feminino.

O excerto anterior mostra também que os preparativos e acompanhamentos do parto ocorriam antes mesmo de a criança nascer. Os atendimentos poderiam acontecer uma semana antes, período esse em que a parturiente não era mais vista por ninguém. Esse atendimento, no caso de Maria Severina, a parteira e mãe do interlocutor Lourenço, independia de oferecimento de gratificação ou qualquer outra forma de pagamento, denominado como “proposta”, seja por parte da parturiente, seja de seus familiares. Importante destacar que o pagamento nunca se relacionava à oferta de dinheiro, mesmo que o verbo “pagar” tenha sido utilizado, conforme verifica-se no excerto, a seguir:

E quem não tinha condições para fazer proposta, mamãe socorria mesmo assim, diziam que “Fulana está sentindo dor e vai nascer a criança”, aí ela (mãe de Lourenço) ia sem precisar pagar nada. Mas tinha gente que não, que pedia para ela ficar lá e dizia que faria uma gratificação. Elas (as parteiras) não colocavam o preço no trabalho. O pessoal dava o que queria, normalmente, se dava mercadoria, como corte de pano. A parteira ganhava muito corte de pano, rolão de pano, galinha e porco, quando vinha de lá, essa Isabelzinha mesmo (LEITE, 2022b).

Acrescenta-se que, poderia ocorrer de a parturiente se instalar na casa da mãe de Lourenço, anteriormente ao parto, para que o devido acompanhamento fosse realizado. Esse fato nos auxilia a inferir a existência de uma rede de solidariedade e saberes no interior desse universo feminino, em que se destacam valores humanitários, sociais, afetivos, de amor, caridade e bondade (THÉBAUD, 2002; FARIAS, 2013; REZENDE, 2000; CRUZ, 2019). O contexto que gerou esta subseção é outro fator de solidariedade, sociabilidade e reconhecimento bastante amplo e que abrange um número grande de pessoas - o mutirão -, em que vizinhos próximos, por vezes, distantes, e parentes, em diferentes graus, se faziam presentes.

Nesse contexto dos partos, Lourenço relata um grande feito de seu pai:

Nós mesmos não tivemos parteira, porque meu pai entendia, nós nascemos na mão dele mesmo. Todos nós nascemos na mão de papai mesmo, todos

nós, só o caçula nasceu no hospital, todos nasceram na mão dele. Meu pai aprendeu a fazer com a mãe dele, Romana. Meu pai fazia parto e cortava o umbigo. Todos os nossos umbigos estão enterrados onde a máquina levou. Nós tínhamos uma pregação que se enterrasse o umbigo dentro da casa, os filhos nunca esparramavam. Então, era enterrado bem no alicerce de dentro, de todos que nasciam, cortavam o umbigo e, quando caía, enterrava ali, todos nós ficamos enterrados ali (LEITE, 2022b).

Três aspectos nos chamam a atenção, no excerto anterior. O primeiro deles é o fato de o Sr. Ambrósio ter feito o parto de seus 12 filhos. Os outros dois referem-se aos ritos envolvendo o umbigo da criança: 1) quando ele é enterrado no alicerce da casa, impede que os filhos se mudem do local ou se “esparramem” mundo afora, o que, de fato, ocorreu, os filhos do Sr. Ambrósio não se dispersaram; e, 2) o ato do nascimento associado ao ritual do umbigo, o que pode ser associado também ao violento processo de despejo sofrido por Lourenço e seus companheiros ribeirinhos. Tal associação pode ser feita, na medida em que o ato de nascer remete ao umbigo e, por conseguinte, a memória acionada por Lourenço foi também aquela do processo de desterritorialização. O que se percebe é que, segundo Lourenço, naquele local foram “enterrados” seu umbigo e os de seus irmãos e, portanto, ali deveriam permanecer, validando a sua própria vontade e a de seus familiares (LEITE, 2022b, 2022g).

Outra questão é aquilo que não foi dito, nesse momento, mas que ocorria, certamente. Afora o atendimento, que precede o parto, a parteira cuidava dos detalhes inerentes à saída da placenta do ventre da mulher até a queda do coto umbilical da criança, este último, podendo durar, aproximadamente, uma semana depois do nascimento. No período entre o nascimento e a queda do umbigo, a parteira podia realizar as atividades domésticas da mulher que recém dera à luz o bebê, fazer rituais de proteção e banhos com ervas e rezas. O trabalho da parteira estava por concluso, quando ocorria a queda do umbigo da criança e a mulher conseguia se levantar da cama (MONTICELLI, 1997).

Entretanto, a parteira poderia manter-se cuidando da criança, fazendo a sua higienização por sete dias, a fim de evitar o tétano no umbigo, difundido como o mal de sete dias e um risco ao recém-nascido, associado ao fato de outra pessoa tocá-lo. Isso poderia ser mera superstição da comunidade local ou medo da parteira de ser responsabilizada por algum mal ao bebê. Superstição ou, não, Lourenço, posteriormente, em outro momento da pesquisa, confirmou a crença no mal de sete dias (tétano) e o fato de que era aconselhável que outras pessoas não tocassem a

criança, durante esse período. Posteriormente, em 16/06/2022, Lourenço confirmou a existência do mal de sete dias, bem como situou ritos associados à proteção da criança diante de riscos associados a existências de bruxas, como deixar a tesoura utilizada para o parto por sobre a cama (LEITE, 2022a).

Na sequência, Lourenço faz alusão ao fato de o pai, como parteiro, ser também rezador e à gratificação como forma de pagamento:

Meu pai era rezador, e não se pagava com dinheiro, se pagava só com mercadoria, pano, galinha ou porco. Eles não botavam preço, também, nunca nenhuma dessas parteiras botavam preço, chegavam e vamos (LEITE, 2022b).

Lourenço, então, traz referências sobre os partos de risco e problemas de saúde da mulher, no período de gravidez. Acerca do primeiro, trata-se, justamente, dos partos difíceis que passaram a oferecer notoriedade aos médicos homens, em razão da utilização do instrumento chamado fórceps, utilizado em tais situações. Sobre tais riscos, assim ele observou:

Ela (Maria Severina) sabia o parto que seria mais de risco, tinha mais cuidado, por isso as parteiras, uma semana antes, ficavam fazendo os banhos e ajeitavam a criança. O parto de risco era quando se sabia que a criança não estava em condições de nascer, era quando estava atravessado. Eu sei disso, porque minha mãe falava “é complicado, seu filho está atravessado, ele não está parando na posição de nascer, ele já está nos dias de nascer e não tá na posição”. Isso é parto de risco. Mas sobre a anemia, isso tratava quando via que a mulher estava inchando, aí falava que estava com anemia. Aí faziam os remédios e ficava mês. Tinha gente que levava a parteira para partejar, ser tratada de anemia e outros problemas que poderiam ter, minha mãe olhava no olho e já sabia. Com o tato na barriga da mulher já sabia como a criança estava, se estava bom para nascer e se ia nascer com facilidade. Tinha gente que ia lá, em casa, já para ajeitar a barriga. A mulher grávida nunca pode cozinhar com lenha. Pelo contrário, tudo isso minha mãe falava, não pode sentar no portal da casa também, porque o parto não será bom, tudo isso eles tinham e era recomendado (LEITE, 2022b).

O ato de tatear a barriga da grávida, segundo relato de Lourenço, permitia à parteira avaliar como seria o parto, por perceber se a criança estava ajeitada ou, não; e o tempo de duração.

Problemas comuns na gravidez, como a anemia, também eram tratados pela mãe de Lourenço, cujo diagnóstico se fazia pelo olho e pela observação da existência ou, não, de inchaço da parturiente. Neste caso, o tratamento era feito pela parteira, com o uso de remédios naturais. A anemia é bastante comum, durante a gravidez, em razão da deficiência de ferro, entre 40% e 50% das mulheres grávidas. Esse *déficit* de ferro, durante a gestação, pode ter por consequência o parto prematuro, baixo peso

da criança e dificuldades cognitivas do recém-nascido (MONTENEGRO; SANTOS; REZENDE FILHO, 2014). Outras práticas preventivas para se ter um bom parto foram também narradas por Lourenço, como a forma de disposição da lenha para cozinhar e a restrição de não se sentar no portal da casa.

Os partos passaram a ser tutelados pelo médico, com efeito, por meio de cirurgia, quando compreendidos como uma situação de risco. Dessa maneira, foi considerado uma patologia da obstetrícia. Assim, a parteira é trocada pelo médico, e a casa pelo hospital, como uma prevenção ao parto natural; e técnicas como a episiotomia, o fórceps ou a cesárea foram adotados (DINIZ, 1996). Tais medidas foram entendidas como a domesticação do natural dentro de uma lógica produtivista. Entretanto, esse não é o objeto de discussão, aqui, empreendida, mas não se pode deixar de pontuar sua existência e consequências, uma delas foi colocar à margem os trabalhos da parteira.

Os primeiros cursos para parteiras em Cáceres foram realizados entre dezembro de 1969 e janeiro de 1970, foram ministrados por profissionais da área de saúde, dois médicos homens, uma enfermeira, uma parteira e duas economistas domésticas. O objetivo foi prevenir e atuar para que não houvesse ocorrência de tétano umbilical, com o uso de iodo e álcool iodado. Com isso, passou-se a ter maior controle sobre a prática das parteiras. O relatório datado de 02 de outubro de 1984 sobre Cáceres, cuja signatária é uma professora de enfermagem e obstetrícia da UFPEL – Fundação Projeto Rondon coloca quatro categorias de parteiras: i) a obstetriz: detentora de curso universitário, especialização em obstetrícia e pertencente de programas do governo sobre a questão; ii) a parteira hospitalar: pelos anos de experiência é chamada de parteira prática; iii) aquela com pouco tempo atuando em hospital e continua atendendo nas casas na área de obstetrícia, é aquela considerada perigosa, cujas práticas podem ser ilegais, como realizar o aborto; iv) a parteira empírica, é aquela que “ajuda outra numa comunidade”, não é uma profissional e não é remunerada, recebe presentes e está sempre disposta a ajudar. Nesse mesmo relatório do Projeto Rondon, um Manual da UFPEL, prescreveu códigos de conduta a serem seguidos pelas parteiras, como os materiais a serem utilizados, uso de fraldas e vestes do bebê apropriadas com a temperatura. Assim como medidas referentes ao registro de nascimento, maior controle e atuação do Departamento Nacional da

Criança e subordinação das parteiras ao obstetra (CAMPOS; SANTOS, 2022; CAMPOS, 2003)

Em plano nacional, a partir do “Inventário dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais de Pernambuco” foi feito o pedido do ofício da parteira tradicional como patrimônio imaterial do país. A Câmara do Patrimônio Imaterial indeferiu o pedido em 2013, alegando impertinente o Registro como instrumento mais condizente para salvaguardar a prática e saber das parteiras, isso pela grande relação com a saúde pública e práticas médicas. Em 2016 o pedido foi revisto, a partir da atuação da Deputada Federal Janete Capiberibe (MÜLLER; MORIM, 2017). No ano de 2018 foi designada a “Realização de pesquisa dos saberes e práticas das parteiras tradicionais do Brasil com vistas à instrução do processo de Registro como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil”. Isso ocorreu com a celebração de um convênio entre o IPHAN e a UFPE, justificado pela ação desta universidade na execução do Programa de Extensão intitulado Museu da Parteira, executados desde 2012, e vinculado ao Grupo Curumim, ao Instituto Nômades e às Associações de Parteiras de Caruaru e de Jaboatão dos Guararapes. Entre 2022 até 15 de janeiro de 2023, esteve aberta para sociedade civil a consulta pública se manifesta sobre os “Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil” (IPHAN, 2023).

Segundo Lourenço, em Cáceres essa prática está praticamente extinta.

3.3.2 Rezador de mão no canto: benzer e curar

Esta subseção tem como propósito, assim como a anterior, acrescentar elementos referentes aos mutirões realizados pela comunidade, mais especificamente, aqueles em favor das pessoas que, pelas suas especialidades e trabalhos comunitários, deixavam de lado suas atividades domésticas e de subsistência e eram com esses serviços retribuídas. Semelhante ao partejar, o ato do rezar envolve ritos, tais atividades situam-se no universo do sagrado, da fé e do dom divino. Acerca disso, a reza se associa ao partejar e as rezas de cura foram assim informadas:

Toda parteira é rezadeira, mas nem toda rezadeira é parteira. Tinha aquelas rezadeiras de festa e tinha aquelas rezas de cura. A minha mãe fazia a benzeção para vários tipos de doenças e dor de dente. Meus irmãos, que foram todos ofendidos por cobra, nenhum deles veio para cidade, foram todos tratados com benzeção em casa. Teve um que quase morreu, tampouco todo o olho de sangue. Papai disse que foi uma cascavel, só que o meu pai disse

“não vai atrás, porque já está morta”. Porque ele rezava e a cobra morria também, é tanto que o pessoal chegava lá em casa e falava “ô seu Ambrósio, a cobra picou o Fulano de tal, vim aqui para o senhor benzer” e mostrava a direção, e ele já fazia a primeira benzeção e, depois, ia lá e fazia o acabamento (LEITE, 2022b).

A questão primordial das curas e dos benzimentos são as palavras. Por meio delas se estabelece a comunicação com o divino para atingir a cura (GONTIJO, 2018). Essas palavras são poderosas, trazem consigo a possibilidade da cura e o reestabelecimento do equilíbrio, assim elas intimidam, reduzem e fazem o mal sucumbir, também consolam e orientam (GOMES; PEREIRA, 2004). Nesse sentido:

Cada enunciado é pleno de ecos e ressonâncias de outros enunciados com os quais está ligado pela identidade da esfera de comunicação discursiva. Cada enunciado deve ser visto antes de tudo como uma resposta aos enunciados precedentes de um determinado campo (aqui concebemos a palavra “resposta” no sentido mais amplo): ela os rejeita, confirma, completa, baseia-se neles, subentende-os como conhecidos, de certo modo os leva em conta. Porque o enunciado ocupa uma posição definida em uma dada esfera da comunicação, em uma dada questão, em um dado assunto etc. (BAKHTIN (1997, p. 297).

A validade e legitimidade da rezadeira e do rezador relacionam-se diretamente à efetividade de suas orações, que se destacariam, socialmente, à medida que suas práticas surtíssem efeito. Nesse sentido, é a comunidade e o povo que validam a rezadeira e o rezador. Em outras palavras, a crença é verdadeira, porque a comunidade acredita nela (BRANDÃO, 1980). Dessa maneira, o que existe é o peso da cultura, que “é capaz de provocar cura de doenças, reais ou imaginárias. Essas curas ocorrem quando existe a fé do doente na eficácia do remédio ou no poder dos agentes culturais” (LAIARA, 2001, p. 80). Algumas orações não podem ser conhecidas, como aquelas contra os inimigos ou para fechamento do corpo, para não perderem o poder (NERY, 2006). Contudo, é necessário destacar que estas asserções não foram observadas nos relatos de Lourenço. Cabe ainda considerar que o universo religioso era de caráter bastante secreto à época, pouco comentado entre as pessoas ou respondido para as crianças, quando elas indagavam.

As rezas destinavam-se a vários tipos de doenças, como olhado, ventre virado, espinhela caída, carne triada, fogo selvagem, cobreiro e dor de dente (SANTOS, 2009). Algumas rezas podiam ser dirigidas a santos específicos, como São Bento, para a cobra “não ofender”; ou, São Nicodemos, para sarar a dor de dente (CAMPOS, 1955).

Os benzimentos não tinham por destinação apenas seres humanos, eram benéficos também para outros seres vivos e realizados de forma não presencial, conforme verifica-se a seguir:

Meu pai sabe benzer de distância, sabia benzer praga, tucura, lagarta e cobra no pasto que estava matando muita criação. Diziam: “a cobra matou um cavalo, hoje, e nós não estamos achando ela”. Aí, ele (Sr. Ambrósio) ia lá, meu pai era rezador de cura (LEITE, 2022b).

O fato de se benzer a distância permite conceber que se trata de uma performance de comunicação ritual de cura, conforme visto na citação anterior a esta, na qual Lourenço disse: “mostrava a direção, e ele já fazia a primeira benzeção”. Já nesta citação, ele novamente enuncia: “meu pai sabe benzer de distância”. A primeira trata-se de um pedido de benzimento decorrente de uma picada de cobra, em que o solicitante “mostrava a direção”; na segunda, reafirma-se e verbaliza-se o benzimento a distância. Acredita-se que, mesmo dessa maneira, a distância, a cura se realiza. Outra consideração está no fato de que os benzimentos ocorriam nas plantações, que poderiam ser acometidas, inclusive, de “olhado”, o que, por consequência, as enfraqueceriam tal como ocorre com as pessoas e os animais (MAUÉS, 1997). Nesse contexto, era possível acontecer o apelo a santos específicos, a depender da intercessão desejada, como por exemplo, o benzimento de terreiros e lavouras. Para esta situação, apelava-se a São Sebastião, já para proteção ou cura de animais, à Santa Apolônia (NERY, 2004).

As lembranças de Lourenço, acerca das rezas, trouxeram à sua memória outros elementos referentes ao seu pai, a outros rezadores da região e à sua família. Para além disso, o interlocutor falou de relações étnicas existentes, encontro entre parentes, processos diaspóricos e, possivelmente, segredos:

Meu pai era realizador de festa também. Era benzedor de cura ali, nas Pedras. Era “rezador de mão no canto”, era daqueles que colocava e fazia cair o dente, quando estava com dor. A oração dele era muito boa! Os rezadores eram Zé Maria, seu Ambrósio e Maria Severina, minha mãe. Tinha uma parente (do meu pai) que não morava ali, mas estava sempre na região, era Dona Erondina. Ela já morreu também, era uma cepa de uma negra, puxou mais o lado da minha avó, era negra com o nariz aberto. Erondina era tia do meu pai, essa que ele conseguiu localizar aqui nessa nossa região. Ela é falecida, já era muito velha, quando eu era criança. Ela era lá do território de onde saiu meu pai, no quilombo, e veio encontrar (nossa família) aqui nessa região, eles sempre iam lá, nas Pedras, vinham lá do Rosário do Oeste. Eles vieram e ela disse “nós somos parentes”, ela sempre frequentava aqui e tinha muito conhecimento. Fazia uma viagem longa e vinha para passear. Dona Erondina tinha muito conhecimento espiritual, eles faziam um trem lá que o pessoal acreditava muito, fazia, aparecia e acontecia (LEITE, 2022b).

O primeiro elemento a ser destacado da narrativa de Lourenço é o reconhecimento dos moradores da região aos feitos do Sr. Ambrósio, como “rezador de mão no canto”, não se colocando em dúvida suas práticas mágicas e religiosas. Não só o Sr. Ambrósio acreditava na efetividade de suas técnicas, mas também o doente e a comunidade ou coletivo confiavam em seus feitos. A confiabilidade da comunidade determina as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (LÉVI-STRAUSS, 1975). O segundo aborda as origens das suas práticas de benzimento e reza, sendo esta, com certeza, de matriz negra e, provavelmente, de influência indígena, procedente de sua esposa e sogra. Acerca da matriz étnica africana, a citação menciona a tia do Senhor Ambrósio, que morava no mesmo lugar de onde ele nasceu e saiu, quando criança, com seus pais e irmãos, Rosário do Oeste. Essa sua tia realizava visitas frequentes à família de Lourenço, e possuía grande “conhecimento espiritual”. Segundo Lourenço, ela “fazia, aparecia e acontecia”, ou seja, realizava feitos surpreendentes.

A citação apresenta relatos sobre duas rezadoras e um rezador pertencentes a uma mesma família. A iniciação dessas pessoas poderia ocorrer por uma revelação em sonho e, de forma menos frequente, em momento de desespero, como um desengano médico e uma cura posterior (OLIVEIRA, 1985; QUINTANA, 1999); mas, sobretudo, dentro de uma família, de forma mais corriqueira, entre entes que tivessem fortes laços de ligação, como, por exemplo, mãe e filha.

Nas religiões de matriz africana, a iniciação é um desejo pessoal e submetido a um ritual. Por sua vez, as benzedeadas são iniciadas, porque percebem o dom, em um processo que dura anos, sedimentando-se, paulatinamente, a aliança com o sagrado (MAUSS, 2003 [1934]). Nesse contexto, é importante lembrarmos que o Sr. Ambrósio era praticante do candomblé, informação apresentada no início deste capítulo, e, conforme enunciado por Lourenço, em entrevista realizada posteriormente à primeira entrevista sobre o tema, mais precisamente em 16 de junho de 2022, muitas das rezas realizadas por seu pai, eram reveladas em seus sonhos (LEITE, 2022a).

Dessa maneira, algumas indagações ainda pairam: 1) como foi a iniciação do Sr. Ambrósio nessas práticas mágico-religiosas, nesse universo de um catolicismo popular (não oficial e híbrido culturalmente)? 2) a sua tia Erondina também era do candomblé? Se sim, como teria sido sua iniciação? 3) quando Erondina visitava o Sr. Ambrósio, eles realizavam trabalhos e trocas de experiências? 4) existiam motivos

associados à religiosidade para uma pessoa muito velha se deslocar de Rosário do Oeste para as margens do Rio Paraguai? 5) qual seria o itinerário dessa viagem e existiam atividades de caráter espiritual e religioso realizadas no trajeto?

Nesse contexto, questiona-se, também: i) como foi o processo de iniciação de Maria Severina, mãe de Lourenço, a qual confeccionava objetos religiosos para o Sr. Ambrósio? ii) Havia trocas de rezas e saberes entre ela, seu marido e a Sra. Erondina e, conforme será apresentado, a seguir, com o Sr. Zé Maria? Diante disso, muito dos saberes, mitologias e religiosidades vinculadas à cultura Guató, afrodescendente e do catolicismo popular poderiam terem sido revelados. Contudo, vitimada de Covid-19, Maria Severina faleceu, em março de 2021, e ceifou a possibilidade de acesso a informações preciosas.

A seguir, Lourenço chama atenção para uma prática bastante comum nas rezas populares, o uso da medicina popular ou fitoterapias, enfatizando a figura do Sr. Zé Maria:

O finado de Zé Maria dizia que, no dia de Sexta-Feira Santa, era bom colher remédio. Meu pai colhia muito remédio na Sexta-Feira Santa, esse era o dia de colher remédio. Saía para o mato para caçar remédio, porque o poder de cura era muito maior no dia de Sexta-Feira Santa (LEITE, 2022g).

O uso medicinal das plantas teria uma função simbólica, quando utilizados seus “ramos, água e óleos”, os quais podiam ser buscados na natureza ou cultivados em casa. Os ramos são símbolos que aniquilam o mal e absorvem a energia negativa impregnada no doente. Com movimentos rápidos e, em forma de cruz no entorno do doente, fazem a “limpeza” e a depuração (NASCIMENTO, 2010, p. 37). Sob outro aspecto, que difere do uso na atualidade, as rezadeiras identificavam-se como detentoras de saberes associados a erveiras e raizeiros, que eram conhecedores das propriedades de cura de determinadas plantas (MONTEIRO, s/d), conforme dito anteriormente, relacionados ao que poderia ser a etnobotânica. Esse tipo de ação era, frequentemente, a única alternativa para as comunidades que não tinham acesso à medicina oficial, e viam no uso dos chás, das garrafadas e nos ritos, a oportunidade de cura para o corpo e o espírito. Na atualidade, existe a restrição das atividades das erveiras, em razão das normas sanitárias que, para validarem o uso das ervas, exigem o parecer de um bioquímico. Contudo, os raizeiros ainda se mantêm ativos, no entanto, como fornecedores de matéria-prima e não como manipuladores das ervas.

Na sequência, Lourenço retoma a fala sobre o Sr. Zé Maria, ressaltando, dentre outros pontos, questões e influências sobre a sua religiosidade:

O senhor José Maria morava, aproximadamente, uns quatro ou cinco quilômetros ali da gente, no Tarumã, lugar onde é, hoje, o Aterro Sanitário. Tudo ali era dele, dali até toda aquela bocaina. No Tarumã, tinha colégio, tinha tudo, era onde, hoje, é o Aterro. Ele é enterrado lá nesse cemitério, o finado Zé Maria. Zé Maria era um cara forte, mas tinha vários livros e sabia ler. Ele era um cara muito antigo, deve ter morrido com uns cento e poucos anos, mas tinha a leitura, ele tinha vários livros, entre eles, o livro de São Cipriano, tinha umas bíblias muito antigas de capa de couro. O meu cunhado é neto dele, ele conhece os netos dele, eu tenho vontade de perguntar onde estão aqueles trem que ele tinha e que é muito antigo, se alguém guardou ou jogou fora. Essas orações eram o que tinha nos livros do Capa Preta de São Cipriano, ele tinha muito conhecimento, e todos os filhos dele sabiam ler, ele não ensinava no livro, o saber e a sabedoria da oração era só ele que tinha. A dona Alice tinha um pouco desse conhecimento, era filha dele e já é falecida. Ela era comadre de mamãe e tinha também um pouco de conhecimento, mas não era igual a ele (LEITE, 2022g).

Alguns aspectos chamam a atenção, na citação anterior: i) o fato de o Sr. Zé Maria ser letrado em um tempo, lugar e contexto social em que isso não era corriqueiro; ii) a existência de grilagem de terras; iii) a preocupação de Lourenço com o destino dos livros de Zé Maria; iv) a influência do livro Capa Preta de São Cipriano e o repasse de conhecimentos para uma de suas filhas.

Acerca da grilagem de terras, ressaltamos dois aspectos: o primeiro, é que o tema aparece na narrativa do interlocutor, quando indagado sobre um assunto que, na lógica ocidental e compartimentalizada, não teria relação com a religiosidade. O segundo, é o fato de que aquilo que é chamado de venda (de terra), no excerto, trata-se, na verdade, de um valor irrisório recebido do grileiro para deixar o local. A grilagem e o conflito de terra, na região do Tarumã, tiveram como um dos resultados três moradores assassinados, ameaças, intimidações e emboscadas (LEITE, 2022g).

A religiosidade, nesse caso, fortemente ligada ao livro de São Cipriano, traz reflexões sobre a circularidade cultural entre Brasil, Portugal e África, e sua influência na umbanda e quimbanda. A circularidade cultural e hibridismo em torno de São Cipriano e suas práticas de magia marcam a resistência cultural e a resistência das chamadas “classes subalternas”. Práticas essas que na Europa, estiveram associadas a camponeses, viajantes, curandeiros, homens e mulheres que não se enquadravam nos padrões cristãos (GINZBURG, 1989; 2007, p. 300-301; 2006). Já, no Brasil, essas práticas foram perseguidas, nos anos iniciais do século XX. Do encontro desses grupos sociais - negros libertos, imigrantes, brancos pobres, ciganos e muçulmanos –

originou-se o termo cruzos, entendido como a confluência e amarração de múltiplos saberes (SIMAS; RUFINO, 2019).

As práticas de magia mencionadas remetem ao catolicismo popular, sobre o qual elementos de matrizes indígena, africana e europeia são melhor compreendidos no âmbito da circularidade cultural. A ideia de circularidade cultural considera a não dicotomia, já bastante desgastada, entre cultura popular e cultura da elite, assim como encontra, na noção de hibridismo cultural, elementos teóricos-metodológicos e historiográficos relevantes. A perspectiva de circularidade social contribui para analisar contextos históricos semelhantes, compostos por diferenças culturais e suas manifestações. Essa concepção aplica-se a questões diversas, como classes, grupos sociais, cultura, sociedade, relações culturais, antropologia e história. Nesse sentido, o erudito e o popular comportam um “relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo” (GINZBURG, 1987, p.13).

Tomando por base essas informações históricas, o fato de Zé Maria ser um leitor de São Cipriano pode ser uma referência a elementos culturais europeus que sobreviveram localmente, sem se saber, ao certo, a sua extensão dentro da hibridização cultural existente localmente (CANCLINI, 1997). Entretanto, Lourenço informou que, em termos de biotipo, a ascendência de Zé Maria estava mais para indígena do que para afrodescendente. A citação relaciona o repasse dessas questões religiosas. Sobre isso, observa-se que o Sr. Zé Maria ensinou uma de suas filhas, a Alice, situação essa que pode mostrar, talvez, aquilo que já foi dito anteriormente, a transmissão de rezas que ocorrem entre sexos opostos. As questões que ficam em aberto dizem respeito a ignições suscitadas sobre o tema, trata-se de pistas que podem ser pesquisadas, acerca das quais: onde estão os livros de Zé Maria? Existem escritos ou cadernos de rezas por ele escritos? Considerando o fato que leitores de São Cipriano faziam amuletos e talismãs, Zé Maria os confeccionava? Se sim, ainda existem? Segundo Lourenço, ele não tinha por hábito confeccionar tais artefatos.

Na sequência, Lourenço passa a falar de outra categoria de rezador, aquele de festa, informando que seu pai era um desses, em especial pela voz forte e marcante:

Os rezadores de festa eram a Dona Maricota, que é filha da Dona Alice e neta do Seu Zé Maria. A Dona Maricota ainda tira reza por aqui. Meu pai também era rezador de festa, a dona Isabelzinha também era rezadora de festa, ela

morou lá também (nas Pedras). A Dona Lilita ainda é viva e até hoje deve rezar. Com a pandemia, eles (os rezadores) se esconderam muito e ninguém os vê mais na rua, são pessoas de muita idade. Dona Lilita era uma pessoa ativa, até hoje eu acredito que ela ainda reza, ela era das Pedra e conduzia muito (as rezas). Ela era da família dos Pinto para o lado da Dona Isabel, que era casada com o Gabriel Pinto, e se eu não me engano, ela é prima da dona Isabelzinha. Ali (nas Pedras), eles moravam onde tinha o mangueiral deles em casinhas coladas. O Dito Pinto morava um pouco mais longe, perto de uma cacimba que só dava água numa época do ano (LEITE, 2022b).

Destaca-se, no relato, o repasse de saberes a membros da família de Zé Maria. Na citação, fica evidente o repasse de saberes de pai para filha, porém não possuímos elementos para sabermos se o mesmo acontecia com os demais membros da família, como o de mãe (Alice) para filha (Maricota) (Figura 143 a Figura 145). O relato mostra, também, algumas das referências sobre manejo ambiental nas Pedras, quando o informante comenta o local onde viviam em um “mangueiral” e a relação entre vizinhos. Sob outro aspecto, traz elementos relacionados à crise hídrica.

As rezas e festas, os plantios nas Pedras, a água, a deterioração ambiental, o desmatamento, o assoreamento dos rios serão pontos de reflexão tratados nos próximos capítulos. Assim como refletiremos mais detidamente sobre a restituição memorial nas Pedras, a viola de cocho na Festa de São José, as canoas de um pau só e a casa de pau a pique. Entretanto, cabe ressaltar que todos esses contextos são problematizados de diferentes formas, nos dias atuais, alguns mais, outros menos.

A problemática imposta pela pandemia da Covid-19 é ainda uma realidade que pode ser entendida como a maior crise sanitária já tida no Brasil e, que, provavelmente, se tornará endêmica. Para além dessa crise sanitária, subsistem as crises ambientais, a climática, a hídrica e a política. Sobre a primeira, a maior questão é o impacto sobre o patrimônio de natureza imaterial, acerca do qual o maior bem é a própria vida, que condiciona toda e qualquer reprodução cultural. Por sua vez, as demais crises, em amplo espectro e nível local, no Pantanal, atuaram de forma confluyente no ano de 2020, situação que repercute até os dias atuais (OLENDER, SILVA, 2020; CARVALHO, CAMPOS, SILVA, 2020; COSTA, SILVA, 2021; DAN et al., 2020). Na vida de Lourenço, isso não é diferente, sua mãe e dois tios faleceram com Covid-19, o fogo que ameaçou seu barraco foi por ele apagado e as consequências do incêndio impactaram sua atividade de pesca de diversas maneiras.



Figura 143 - Capa do Caderno de Rezas da senhora Maricota
Fonte: Dados da pesquisa "Registro da Festa de Nossa Senhora do Carmo"

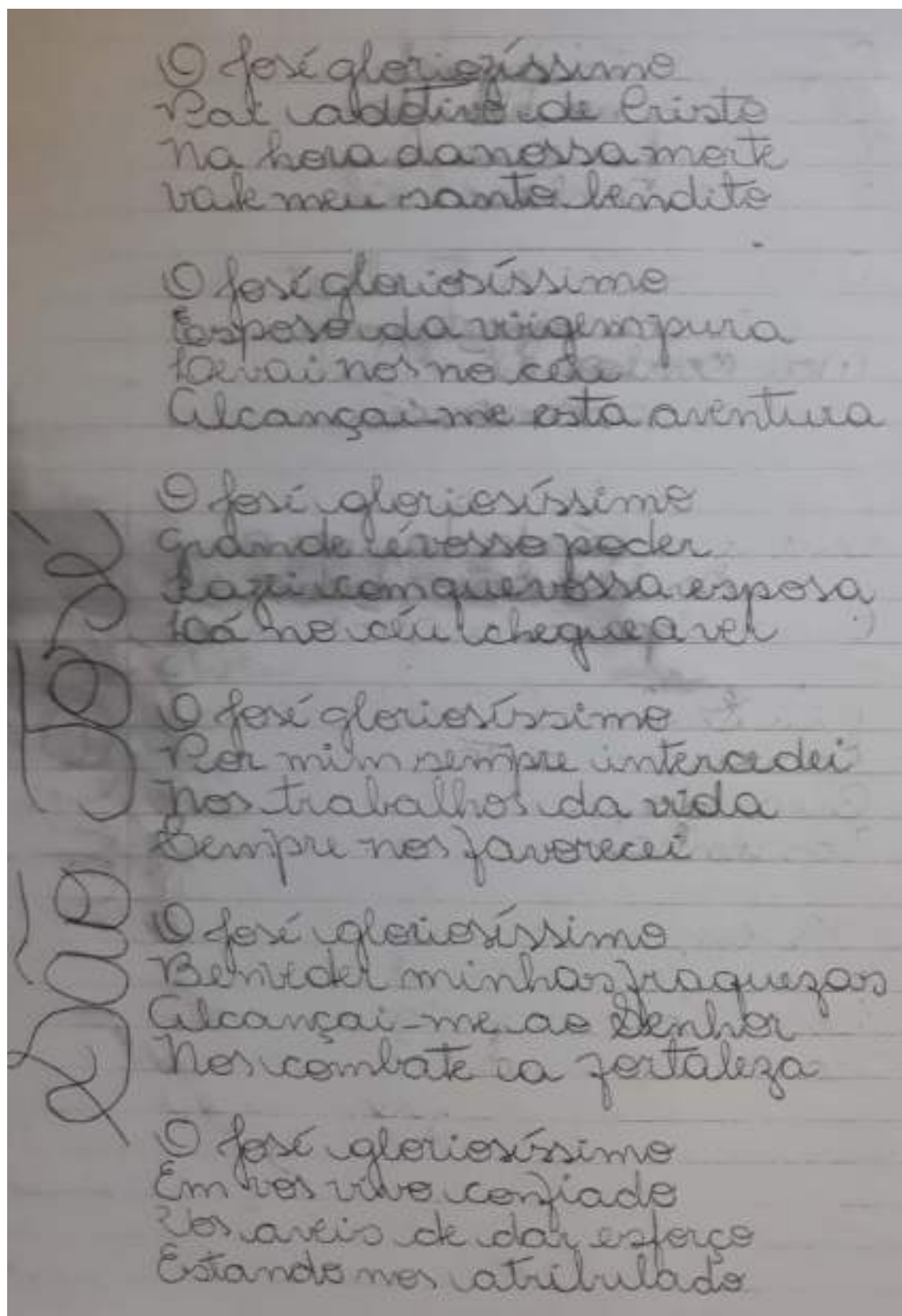


Figura 144 - Reza de São José. Caderno de Rezas da senhora Maricota
 Fonte: Dados da pesquisa "Registro da Festa de Nossa Senhora do Carmo"

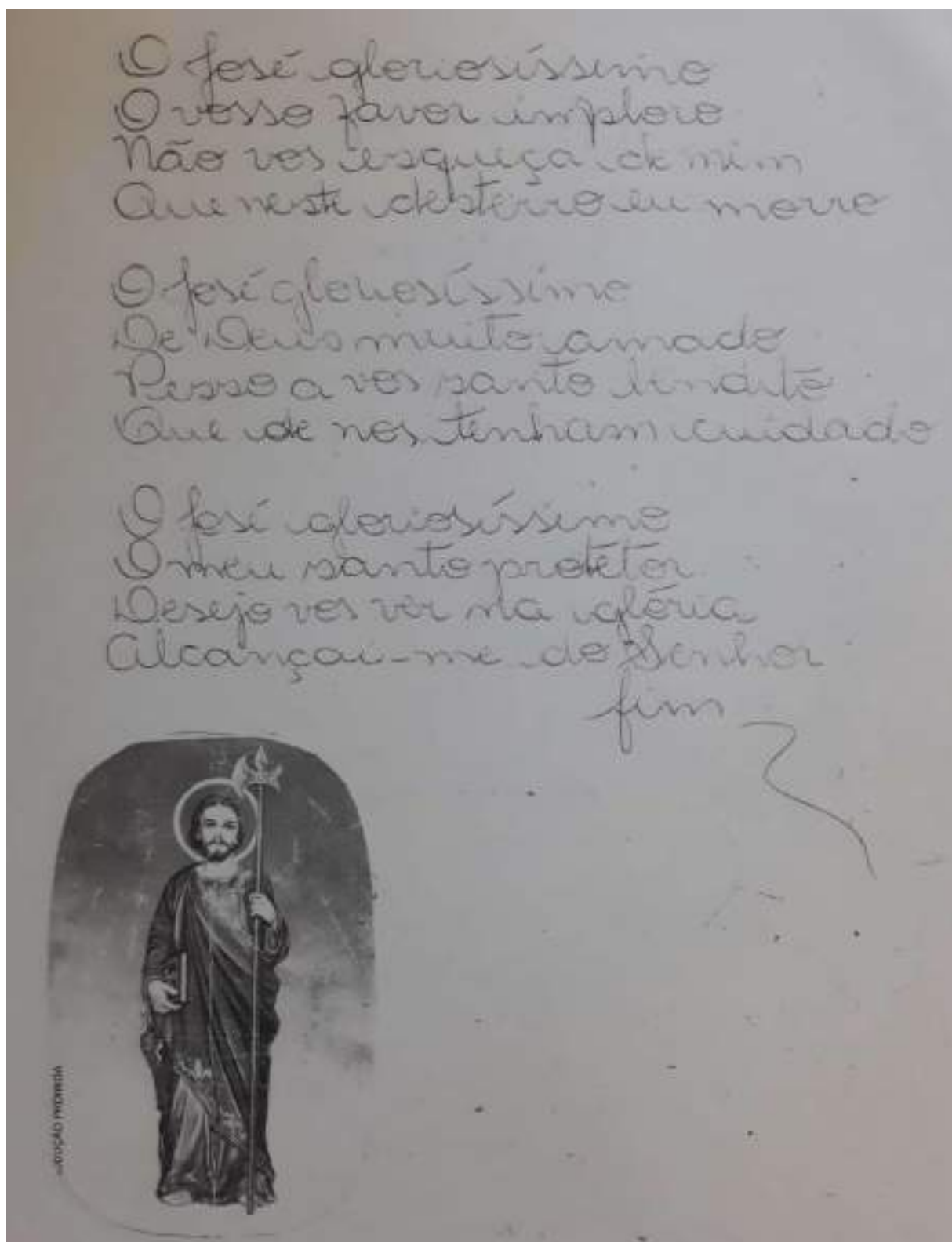


Figura 145 - Reza de São José. Caderno de Rezas da senhora Maricota
 Fonte: Dados da pesquisa "Registro da Festa de Nossa Senhora do Carmo"

3.3.3 Carregar o santo e fazer milagre: andor, procissões e promessas

Meu divino São José
 Aqui estou em vossos pés
 Dai-nos chuvas com abundância
 Meu Jesus de Nazaré
 Olha lá vai passando a procissão
 Se arrastando que nem cobra pelo chão
 As pessoas que nela vão passando
 Acreditam nas coisas lá do céu
 As mulheres cantando tiram o verso
 Os homens escutando tiram o chapéu
 Eles vivem penando aqui na Terra
 Esperando o que Jesus prometeu

Gilberto Gil

Na subseção anterior, Lourenço referiu-se às rezas para curas, lembrando detalhes de familiares. Nesta, trataremos de aspectos ligados aos mutirões e sua relação com as parteiras, rezadoras e benzedoras, e as promessas dos devotos e fiéis da comunidade ribeirinha.

Dentre as descendentes do rezador Zé Maria, Lourenço citou duas delas, conhecedoras de rezas, as senhoras Alice e Maricota, mãe e filha, respectivamente. E, ainda, trouxe outra importante referência, na categoria de rezadoras, aquela de promessas, tendo por representante maior de sua narrativa a Dona Francisca da Costa, mais conhecida por Dona Lilita ou Lilitinha, falecida em 06/05/2022 (Figura 146), assim apresentada:

A Dona Lilita tinha uma missão diferente das outras rezadeiras, ela carregava o santo para fazer milagre, fazia o andor e ia daqui das Pedras para cidade e da cidade para cá. De lá, juntava todo mundo da comunidade, rezando para chuva, doença na família e em animal. Colocava o santo no andor e durava de dois dias a três dias, passando de casa em casa, até chegar na igreja aqui (Catedral de Cáceres). Era diferente esse tipo de rezar que ela tinha, era um rezado cantado. Ela morava perto da Isabelzinha, eu acho que eram primas, tanto que, quando eles saíram de lá (das Pedras), foram morar todos juntos, na Vila Irene, quase todo mundo colado (LEITE, 2022b).

Sobre as informações iniciais de Lourenço, destacamos 5 pontos: 1) a reza como missão; 2) o uso do andor; 3) a reza cantada; 4) as motivações para promessas; 5) o bairro onde a família da Dona Lilita foi morar depois da saída das margens do rio. Esses pontos fundamentam elementos substanciais sobre o tema rezas e promessas. Inicialmente, situa-se o lugar onde isso ocorria, para então se compreender sua importância. Tratava-se de uma sociedade agrária, culturalmente diversa, de matriz indígena, africana e de descendentes de europeus empobrecidos.



Figura 146 - Sra. Lilita, rezadeira de andor.

1ª Roda de Conversa “O empoderamento feminino em Cáceres: História, Cultura, Política e Educação” realizada pelo Museu Municipal de Cáceres em 01/04/2022.

Fonte: Hélio Santana

O lugar é afastado dos serviços de saúde, estaduais ou privados, bem como da presença de um padre, o qual, por vezes, rezava missa na igreja do Tarumã. Nesse sentido, as promessas são compreendidas como uma instituição da religiosidade popular. Sobre isso, Sanchis esclarece:

A promessa é a relação estabelecida entre a condição humana concreta e um invólucro de santidade que a rodeia. Faz parte de uma visão do mundo dentro da qual constitui um modo de comunicação essencial. Por isso mesmo, ela se aproxima do sacrifício, ao mesmo tempo que se insere no quadro de uma economia, a da troca (SANCHIS, 1992, p. 47).

A palavra andor tem como origem o sânscrito e significa “hindola” e “redouça”; em malaiala, um dos idiomas oficiais da Índia, “andola”; e, em português, “padiola portátil e ornamentada, sobre a qual se conduzem imagens nas procissões; charola, andas” (FERREIRA, 2004, p. 133). A padiola é uma “espécie de tabuleiro retangular,

com quatro varais, usado para transporte” (FERREIRA, 2004, p. 133) e podia possuir uma segunda base menor (Figura 147), caso dos andores utilizados nas Pedras, confeccionados pelo cunhado de Lourenço, o Antônio fazedor de caixão. Os andores eram decorados com flores frescas dos devotos por onde passavam (LEITE, 2022b).



Figura 147 - Andor.
Fonte: Google

O andor era carregado nos ombros e pode ser associado aos símbolos de ascensão, adquirindo, assim, característica de símbolos de verticalidade vinculadas a práticas religiosas (DURAND, 2007; PITTA, 1995). Tal prática tinha como objetivo que o devoto e fiel fosse perdoado de seus pecados, ou obtivesse uma graça, por meio de ações que envolvessem certo sofrimento, como aguentar o peso do andor nos ombros para pagar a promessa. Isso ocorria mediante acordo entre o devoto e seu santo.

O pagamento de promessas e as romarias eram formas de manter as relações sociais e estreitar a solidariedade entre os membros da comunidade. O catolicismo popular, por um lado, é marcado pela forte vinculação entre a pessoa que realiza o pedido e a intercessão esperada, podendo ela ser agraciada ou, não; se agraciada, deve rezar para agradecer ao santo por sua intercessão e graça concedida. E, por outro, pela figura do santo, como aquele que atende ao pedido e intercede junto a Deus. O que se observa são santos e devotos compactuando atos de fé, tendo por premissa trocas simbólicas e sociais, sobre as quais está implícito o “dar-receber-retribuir”. Este manifestado por uma diversidade de rituais e regras de prestação e

contraprestação de serviços contínuos (MAUSS, 2003 [1934]). Na sequência, Lourenço apresenta detalhes sobre o ofício da Dona Lilita:

Ela (Dona Lilita) andava com um andor com muita gente e pela promessa que alguém fazia, na comunidade, (dizendo) “eu tô precisando de alguma promessa” e ela encabeçava o movimento. Assim, era feita a promessa “nós vamos fazer a promessa no dia de São Gonçalo, vamos rodar, vamos lá para o rumo da Pedreira”, que é uma comunidade aqui, no Parque dos Ipês (maior Cemitério em atividade hoje). Dizia: “nós vamos passar na casa do Silvio Preto”, que era um cara de muita fé, também, e de lá “nós vamos rodear, vamos na Pedreira, vamos sair ali pela Varzearia”, hoje, mudaram todos os nomes, eu não sei mais qual é o nome. Falava ainda “vamos sair no finado Duque e vamos voltar para o Tarumã”. Então, assim ela comunicava e colocava o São Gonçalo no andor e começava lá, na casa dessa pessoa, que tinha feito a promessa, ela (Dona Lilita) encabeçava, ela sabia toda reza e cruzava os matos, as campinas e a água (LEITE, 2022b).

As rezas, promessas, procissões e romarias, conforme descritas por Lourenço, demonstram características do catolicismo doméstico e popular existente no local, sobre o qual existe uma ética rígida e atitude mágico-devocional sem conflitos com a igreja oficial (CHAUÍ, 1997). Tal situação se observa, quando, por exemplo, a romaria destinava-se à catedral. O universo existente catalisava rezas, curas, benzimentos e missas, dentro de um contexto culturalmente diverso de religiosidades e crenças indígenas, africanas e cristãs. Esse é o perfil de Lourenço e sua família, que deveria ser semelhante ao contingente populacional da região.

A procura da graça divina tinha por referência a figura do santo, presente por sua imagem. Esta não era uma figura abstrata, entretanto a relevância maior do pedido situava-se no poder de intercessão e de atendimento (MATTOSO, 1992). As promessas, vistas por esse ângulo, colocam as ladainhas e as romarias em um mesmo plano.

Retomando, o excerto anterior faz referência a promessas no dia de São Gonçalo. Sobre isso, é pertinente considerar que se trata de um santo violeiro e casamenteiro, e um de seus milagres associa-se à construção da ponte de Tâmega. Esse milagre decorre do fato de que não havendo alimento suficiente para os trabalhadores da ponte - o que acontecia com frequência -, eles se colocavam em oração, solicitando a intercessão de São Gonçalo no provimento do alimento necessário; e, ao finalizarem o sinal da cruz (o que indica o fim da oração), um cardume de peixes aparecia e supria a fome do grupo. Sob outro aspecto, os santos, realmente populares, têm por características possuírem suas especialidades (BLOCH, 1993).

As rezas e as romarias, em torno de todo o ritual existente, eram nutridas pela promessa e seu pagamento, havendo uma rede de trocas entre o mundo humano e o sobrenatural. Nesse contexto, os diferentes personagens desempenham seus papéis. A dança de São Gonçalo, por exemplo, é um desses rituais. Nela, a pessoa que solicita uma graça, a recebe, por meio da intercessão do santo, e dá cumprimento ao que prometeu (pagamento da promessa) em troca da graça alcançada. Isso evidencia que a pessoa promete e recebe o milagre ou a graça, e o santo age como mediador entre Deus e os devotos, e acata as promessas, sendo-lhe facultado atendê-las ou, não, premiar o solicitante ou castigá-lo, fazer milagres e distribuir graças (BRANDÃO, 1981).

A solidariedade e o fortalecimento das relações sociais, pautadas na religiosidade, por ocasião do pagamento das promessas, eram vistos dentro do coletivo sob distintos aspectos, como o oferecimento da alimentação e o lugar para dormir. Tais ações podem ser compreendidas como formas de ajuda no pagamento da promessa.

E sobre outra dimensão, Lourenço ao lembrar do passado, adverte sobre o presente:

Dizia ainda “vamos posar na casa de Fulano”, então, lá o povo se preparava para receber quem estava viajando, “nós vamos almoçar na casa do Fulano” e o povo estava esperando, isso para pagar a promessa, ajudavam a pagar a promessa da pessoa. Ela (Dona Lilita) recebia corte de pano e, na roça, era o mutirão, se ela tinha uma roça e o que ela precisa, vinham de lá e diziam “vamos fazer” porque ela deixou de fazer. O papel dela, a vida toda, foi assim, desempenhado nessa região e nesse período. Como o papai diz “hoje não chove mais, porque ninguém faz esse tipo de coisa, ninguém acredita, mas antigamente, quando morria a galinha, quando diziam “está tudo morrendo lá, vamos fazer uma promessa, vamos fazer uma oração, vamos fazer um andor para o santo, fazia e resolvia” (LEITE, 2022b).

A citação mostra uma religião fundamentada na tradição popular, criada e recriada no interior das comunidades, trata-se, portanto, de uma prática leiga, social e familiar. O catolicismo tradicional demonstrado é convergente e complementar entre si, e foram os leigos, isto é, aqueles sem estudo das disciplinas religiosas do catolicismo oficial, os que mais introduziram devoções no Brasil, como, por exemplo, os oratórios para veneração. As reuniões sociais são realizadas para as práticas religiosas tais como as festas, procissões e romarias; e, no grupo familiar, elas ocorrem com o uso dos oratórios e capelas construídas, como nas fazendas (AZZI, 1976). Destacamos sobre essa questão, o oratório do Sr. Ambrósio, com seus santos

de devoção (Figura 148), e em frente ao qual faleceu em 18/11/2022, após tomar seu guará ralado, questões essas que serão retomadas nos capítulos V e VI. Sob esse aspecto, o devoto pode, então, ser considerado como *homo religiosus*, isso porque ele:

Acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade (ELIADE, 1992, p.164).

Existia uma ampla adesão da comunidade local e dos moradores dos arredores às procissões, com acompanhamento do andor do santo, que, por vezes, se dirigia pelos carreiros, caminhos, estradas e ruas da comunidade até o encontro da igreja oficial. Nas palavras de Lourenço:

Era desse tipo que eles vinham na cidade e na catedral, cruzando com o santo e fazendo os milagres que eles pediram. Chegando lá, contornavam e conversavam com o padre e voltavam para a comunidade. Eu acompanhei muitos (andores), quando eu era criança, durava a semana inteira fazer isso, era devagar, porque tinha muita gente, até 50 pessoas. A pessoa ia de casa em casa, e tinha obrigação de sair acompanhando. Se ia na casa de uma pessoa, rezava e rezava, então essa pessoa tinha que ir entregar em outro lugar e dizia “daqui para frente eu não posso mais ir”. Tinha lugar que chegava a ter entre 50 e 60 pessoas. As pessoas dormiam na rede. Antes de receber a procissão, diziam para Fulano “tá vindo a procissão e vai pousar aqui”. Então, já preparava comida e tudo, e de lá tinha que seguir, mesmo que a pessoa não fosse até longe (LEITE, 2022b).

Sobre a chegada na igreja e os ritos existentes, naquela comunidade, não obtivemos maiores detalhes do interlocutor, como a possível existência de uma sala de milagres, pedras, fonte, gruta ou cruzeiro, e não foi mencionado se havia a realização de encenações religiosas pelo padre. Se houvesse, significaria o domínio de um culto sobre o outro, o rural e o tradicional sobre o oficial e o público. Vimos, no excerto, o interlocutor afirmar que “Chegando lá, contornavam e conversavam com o padre e voltavam para a comunidade”. Talvez, a expressão “contornar a igreja” pudesse significar a conclusão de parte da procissão.

O pagamento da promessa é um momento que marca o apego entre o santo e o devoto, aquele recebe o pagamento apenas se houver o reconhecimento deste (MATTOSO, 1992). Por outro lado, a obrigação de pagar a promessa é eterna, conforme se verifica a seguir:

Hoje em dia, o seu Lucílio ainda faz só em volta ali de casa, ele (seu Lucílio) é devoto de Nossa Senhora Aparecida. A cada noite ele sai e é a Dona Maricota que conduz a reza, são 10 dias, uma dezena, como chama, são 10 casas e eu moro pertinho. Nossa Senhora Aparecida fica lá, em casa, uma noite e um dia. É a Dona Maricota quem faz, mas é o seu Lucílio quem tem a promessa, é a Dona Maricota que puxa reza. É todo ano, a minha casa é a última, depois vai para casa dele (Seu Lucílio). Todo ano ele põe a Nossa Senhora Aparecida no andorzinho, coloca criança para carregar. Dizem que ele sofreu um infarto e que queria viver, então teve que rachar o peito para desentupir as veias do coração, ele fez a promessa, e já tem uns 8 a 10 anos que mora ali. Quando nós chegamos ali, ele viu que a gente era católico e conversou com a gente, ele já fazia, quando morava ali no centro, então ficou para fazer só ali, nós fazemos todo ano em 10 casas (LEITE, 2022b).



Figura 148 - Oratório do Sr. Ambrósio, pai de Lourenço.
Fonte: Acervo do autor, 07 mai. 2022

A citação mostra que a promessa foi feita para melhoria da saúde do Sr. Lucílio, sobre a qual a intervenção clínica resultou em uma cirurgia cardíaca. Segundo o relato apresentado, o Sr. Lucílio, pela graça concedida, paga a sua promessa há 10 anos. Como vimos, o pagamento da promessa não foi interrompido com a sua mudança de bairro. O Sr. Lucílio obteve êxito nas tratativas clínicas e religiosas, e se manteve no novo local; e, após identificar a família do interlocutor como católicos, a incluiu na rota

da procissão e a sua casa como ponto de chegada da imagem de Nossa Senhora Aparecida, transportada no andor carregado pelas crianças. Conforme dito, anteriormente, essa promessa é rezada pela Dona Maricota, neta por parte de mãe do Sr. Zé Maria e filha da Sra. Alice.

Com base no exposto, podemos inferir que as promessas não se encerram quando a graça é concedida e o pagamento é realizado; pelo contrário, elas podem perdurar por toda a vida, como um agradecimento eterno, ou sentimento de gratidão. Podem, ainda, serem transferidas aos filhos, como uma obrigação a ser cumprida. As vinculações dos filhos com a promessa feita pelos pais poderiam, também, ocorrer no batismo das crianças, homenagem ao santo padroeiro e tradição familiar, quando as famílias possuem um santo doméstico (MATTOSO, 1992).

A procissão indica o pagamento adiantado de uma promessa, ela tem por influência as religiões africanas e o catolicismo rústico que, inicialmente, tratava-se de um pedido dirigido a São José para fazer chover na lavoura, nos meses de março e abril, por ocasião do plantio de milho e amendoim (LEITE, 2022g). Entretanto, as procissões já foram identificadas, em Cáceres, também para o cessar das chuvas, por ocasião das grandes enchentes dos anos de 1974 e 1975. Isso foi relatado por Lourenço, acrescido de outras informações, como o cotidiano, e as advertências preditivas sobre as políticas de urbanização e deterioração ambiental, assim afirmando:

Quando fazia o andor onde morávamos, o lugar onde nós dormíamos tinha um impalizado³⁰. Fazia era muito (andor) e para muita coisa, quando chovia, quando veio a enchente grande em 1974 e 1975. O pessoal assustou mesmo, achou que iria acabar em água. Então, fizeram várias vezes o andor para conter a água, cruzamos ribeirão e córrego carregando o santo, e já era assustador. Hoje, se tem uma enchente como essa aqui, em Cáceres, afunda tudo, porque tamparam todos os córregos por onde as águas escoavam. Se chamava andor, “vamos fazer uma, duas, com santo de Fulano de Tal que fez a promessa”. Não precisava ser só um santo, cada pessoa tinha a sua devoção, minha irmã tem um caderno com a reza, tem a reza de São Sebastião, vai ter uma reza de São Gonçalo, todas as rezas ela tinha. Hoje, eu não sei se ela vai continuar por causa da Covid que ela teve (LEITE, 2022b).

³⁰ Terreiro improvisadamente coberto de lona ou palha para a realização de festas ou bailes na roça. Disponível em: <https://www.recantocaipira.com.br/duplas/tonico_tinoco/tonico_tinoco_livro.html>. Tapume de galhada e folhagem, que se usa em recintos destinados a festas | Do cast (AMARAL, 2019 [1920], p. 159).

O relato de Lourenço mostra uma situação extremamente problemática, em Mato Grosso e no Pantanal, a grande enchente dos anos de 1974 e 1975, tanto em sua parte norte como sul. As pessoas mais prejudicadas foram aquelas que tinham relação estreita com o ambiente pantaneiro, sobre isso temia-se o pior, “que tudo acabasse em água”. Esses eventos ocorridos, entre os anos 1974 e 1976, impuseram grandes dificuldades à comunidade ribeirinha, durante o percurso das procissões: “cruzamos ribeirão e córrego carregando o santo, e já era assustador”.

A graça solicitada pela comunidade era que o mundo não acabasse em água. Esse temido fim não ocorreu, mas a vida e ocupação no pantanal, para muitos moradores das margens do rio, foram, drástica e irremediavelmente, alteradas. Isso porque, depois de os moradores ribeirinhos terem sido removidos para cidade, não foi possível o retorno às antigas moradias, devido à expansão do latifúndio.

A realização de vários andores, nessa ocasião, remete à dinâmica sociocultural local e a suas reinterpretações, como a ideia de um novo dilúvio. Diante disso, percebe-se “as disposições e motivações que uma orientação religiosa produz, lançam uma luz derivativa, lunar, sobre os aspectos sólidos da vida secular de um povo” (GEERTZ, 1989, p. 141). Para além disso, três aspectos importantes relacionados à enchente são abordados pelo interlocutor, no excerto anterior: o medo de a enchente ocorrer nos dias atuais; o fato de as promessas não se restringirem a um único santo a depender dos pedidos, como exemplo, ele cita São Sebastião, cujas rezas voltavam-se para cessar o fogo e eram benéficas para o plantio; a escrita das rezas e sua relação com o impacto da Covid-19.

Podemos notar que passado, presente e futuro são colocados em uma mesma narrativa, e cada tempo é representado pelas diversas crises existentes no mundo, no país, no estado e em Cáceres, como a hídrica, a ambiental, a climática, a sanitária e a política. Chama-se atenção, também, para o registro escrito das tradições orais da cultura popular, no caso, as rezas. Esse aspecto, como outros, mostram um ponto de cisão e, ao mesmo tempo, de adaptação dos saberes tradicionais à modernidade, cujo domínio da escrita pode garantir o registro das rezas, mas não a continuidade das práticas.

A partir desse momento, inicia-se o que consideramos uma síntese dos lugares e passagens do andor, o qual voltava para seu ponto de partida, podendo ser nas Pedras ou no Tarumã. Novos nomes aparecem, juntamente com características,

referenciais pessoais e paisagísticos, o que, a nosso ver, mostram e ampliam as relações de solidariedade existentes.

Ao refletir sobre o retorno do andor, Lourenço se lembra dos locais de sua partida, como as Pedras, passagens e paradas, bem como dos topônimos, das mudanças ocorridas nos lugares, processos de desterritorialização, reflexos da grilagem e urbanização trazidos à tona, conforme expresso, a seguir:

Quando a gente saía (com andor) das Pedras, a gente ia para comunidade da Barra, onde era a sede da fazenda (do grileiro). Onde eu morava (nas Pedras) existia essa comunidade perto, em que morava o Seu Silvio Preto, que tinha uma família bem grande, todas famílias simples de casinha de pau. Lá, foi onde construíram a sede da Fazenda e de onde ele (o grileiro) comandou toda a região. Se o andor saísse das Pedras pousava ali, normalmente, chamava-se Barra, não sei por quê. Voltando, pousava na Pedreira. O Silvio Preto tinha vários de seus familiares que moravam perto, como se fosse terra da união, seus netos e genros. Tinha a criação e ali moravam todos em volta dele. Ele era um cara muito alegre, risonho e escuro até brilhar. Eles (familiares de Silvio Preto) pescavam e faziam muito peixe seco, (Silvio Preto) não era um pescador, mas pescavam para comer um mês. Eles (familiares de Silvio Preto) iam lá, em casa, e ficavam acampados, no porto (das Pedras), nós salgávamos, ali, 100 kg de peixe, cento e poucos quilos de peixe, porque a família dele era muito grande. Então, eles iam embora com carroça de roda de pau, iam por terra. Esse caminho feito por eles dava na cidade (LEITE, 2022b).

A descrição trazida mostra Silvio Preto que, conforme era corriqueiro à época, possuía uma grande família, cujas moradias eram próximas a do interlocutor, em casas simples. A territorialidade destacada nessa recordação ou restituição memorial abarca três pontos: a origem afrodescendente de Silvio; o fato dele ocupar uma área da união; e de sua moradia ter sido construída, exatamente, onde, atualmente, abriga a sede da fazenda, polo de expansão do latifúndio. Por um lado, considerando a saída do andor das Pedras e sua pernoite na casa de Silvio Preto, é possível estimar o planejamento e roteiro com as outras pernoites e demais pontos de parada. Isso porque, sua casa era próxima das Pedras, em uma linha reta, com aproximadamente 2 quilômetros. Entretanto, há de se considerar a velocidade do andor. Por outro, Lourenço traz informações concernentes à economia doméstica dessa família, tendo em vista a terra à disposição e o livre acesso ao rio, onde a família de Silvio pescava em grande quantidade, para a sua subsistência; depois da pesca, ficava acampada no porto, próximo à moradia da família de Lourenço. Tal relato reforça a percepção dos fortes laços de solidariedade existentes entre as pessoas dessa comunidade.

O contexto apresentado denota que os recursos obtidos para compras ou trocas necessárias deveriam proceder dos produtos produzidos pela própria família,

como, por exemplo, na obtenção do sal para salgar o peixe. Nesse processo, considerando o fato de Lourenço ter relatado que “salgávamos” o peixe - verbo na primeira pessoal do plural -, presume-se que ele e, talvez, a sua família ajudassem Sílvio e seus familiares nessa atividade.

Continuando o caminho do andor, desde as Pedras até a pernoite na Barra, o grupo da procissão destinava-se à Pedreira, cuja denominação foi alterada. Novos personagens são lembrados, bem como suas características, momentos sociais e culturais do lugar, assim como outros referenciais:

Então (o andor) ia para Pedreira, quase perto do Parque dos Ipês (maior cemitério em atividade). Esse lugar já se urbanizou, era do seu Maurício, morador que, eu acho, ainda não morreu. Todo mundo o conhecia ali. Eu gostava de ver Seu Maurício, ele bebia uma pinga, ia para as festas só para ficar de moage³¹, ficava lá no cururu atrapalhando os cururueiros. Eu acho que ele já morreu, porque ele era velhinho, há quatro ou cinco anos atrás, eu o vi na cidade. Eu acho que ali já é bairro. Quando (o andor) ia para a cidade, ia, também, no Olho d'Água; quando a promessa se estendia, a pessoa, que fazia a promessa, falava por onde ia passar o andor. Parava na casa de Seu Beto e de Seu Teodoro, que é o criador do bairro Olho d'Água, ali dessa família Mesquita que está ali e que é antiga. Seu Teodoro morava onde tinha um pé de ximbuva. Esse era um ponto de parada do andor para, então, ir para igreja (Matriz). De lá, descia, se não fazia o retorno e ganhava essa rua (LEITE, 2022b).

Lourenço reporta-se a três moradores. Sobre um deles sugere a possibilidade inicial do “Seu Maurício” ainda estar vivo, lembrando-se da provável data que o teria visto pela última vez: “Eu acho que ele já morreu, porque ele era velhinho, há quatro ou cinco anos atrás, eu o vi na cidade”. Sobre ele, ainda disse que era divertido e frequentador das festas de cururu, figura essa que Lourenço “gostava de ver”. Falou ainda das transformações urbanas sofridas no local, quando indica que o lugar onde morava o Sr. Maurício já havia se tornado um bairro. Esse era o último ponto da procissão, quando não era estendida para a cidade; e, se assim fosse, passaria no lugar chamado Olho d'Água. Nesse último local, duas pessoas são referenciadas, Sr. Beto e Sr. Teodoro, este seria o “criador” do bairro. Na narrativa, o interlocutor observa que no local onde morava o Sr. Teodoro existia uma árvore de ximbuva. Desta, retira-se a madeira utilizada para fabricar as canoas de um pau só e a viola de cocho, respectivamente, um patrimônio cultural oficial do Estado de Mato Grosso e outro nacional registrado pelo IPHAN. Desse ponto, após a parada, o itinerário de retorno

³¹ Moage: frescura, enrolação. http://www.coisasdematogrosso.com.br/cidades/sobre-a-cidade/exibir.asp?id=37&item=Dicionario_de_Cuiabanes.

era o seguinte (Figura 149 e Figura 150), após a presença na igreja matriz (Figura 151):

Voltando, pousava na Varzearia, saindo do Olho D'Água. A Varzearia era uma comunidade tradicional, depois ia para o Tarumã, não era o mesmo caminho da ida. A Varzearia era tudo o que estava depois de se atravessar o córrego de Piraputanga. No final, chegava no Duque. Aqui era a rua principal por onde íamos para as Pedras, e bem, aqui, tinha uma casarada velha, que era do finado e era dono de tudo isso aqui (a localização era feita pelo *Google Earth*). A outra parada era na casa final de Zé Maria, no Tarumã, era outro dia de viagem e, no outro dia, nós chegávamos nas Pedras. Se a procissão comesse nas Pedras, se comesse no Tarumã, acabava ali. Os filhos do Senhor Duque ainda moram lá, no Tarumã. Normalmente, o andor parava na casa de Zé Maria e Zé Pretinho, que ficava ali perto também. O Zé Maria morava com os filhos, os netos e os sobrinhos. Era uma filinha de (casas) pau a pique, nenhuma casa deles era de madeira e construção assim (de concreto), tudo era de pau a pique, eu cheguei a ver, a casa de Zé Maria era uma casa grande de indaial (palha de cobertura). Zé Maria tinha dois filhos homens, Casemiro e Jucão, esse ainda está vivo. A mulher do Jucão é a Dona Pedrosa, também muito conhecida por fazer cura com erva medicinal. Ela mora perto da casa da senhora Pedrosa. Essa nora de Seu Zé Maria tem a casa dela cheia de gente, ela não era rezadora, ela entendia de cura com erva. Até hoje é cheia de gente na casa dela, você conta de 15 a 20 pessoas. Ela parou na pandemia, mas ia gente lá, as filhas dela não a deixava atender, porque ela queria atender o povo (LEITE, 2022b).

Dentre os lugares citados, todos já haviam sido mencionados anteriormente, entretanto outras pessoas e contextos foram apresentados, como o Sr. Duque e Zé Pretinho; o Casemiro e o Jucão (ambos filhos do Sr. Zé Maria); e a Sra. Pedrosa (esposa do Jucão), conhecida pelas práticas de cura com plantas medicinais. Lourenço ainda apresenta um novo local, a Varzearia, uma “comunidade tradicional”; e relembra a existência de casas velhas onde vivia o finado Duque. Nota-se que, novamente, uma das consequências da Covid-19 é citada, quando declara a impossibilidade de atendimento da Dona Pedrosa, em razão do isolamento social necessário (LEITE, 2022b).

Sobre as pessoas que viviam na região do Tarumã, problemas atuais também foram alvo de preocupações, como a instalação do Aterro sanitário, no local, onde havia sido um cemitério: os mortos outrora respeitados e, talvez, a salvos; na atualidade, sujeitos a serem violados e, de certa forma, novamente, desterritorializados, como se observa, a seguir:

Atualmente, ali, no cemitério (do Tarumã), é o Aterro Sanitário que deve encobrir o cemitério. Já teve protesto ali, queimaram pneu, porque desvaloriza. Ali, tem pessoas como o Zé Maria, que foi muito sábio. Depois do Zé Maria foi enterrado o finado Dico, o Ademir, filho do Zé Pretinho. Também foi ali enterrada a Maria Escolástica, cunhada do filho do Seu Zé Maria, ela era de família pequena e não se casou. Quando ficou velha, viveu

a vida inteira com a Dona Isabel, mulher do Seu Casemiro; este filho de Seu Zé Maria, aquele ainda vivo com mal de Parkinson. Dico foi o último a ser, ali, enterrado e na rede. Ele era do Taquaral, não tinha família, trabalhou com o Seu Zé Maria até este falecer (LEITE, 2022b).

Diante dos aspectos relatados sobre a instalação do aterro sanitário, questionamos: existe respeito, quando se constrói um aterro sanitário no local de um cemitério, sem a exumação dos corpos, memorial ou ossário? No processo de licenciamento ambiental, desconsiderou-se a existência do cemitério? O que significa esse cemitério para gestão pública e para população? Existe violação em aterrar com lixo um cemitério e, conseqüentemente, torná-lo inacessível a visitas? Os sepultamentos e eventual retirada dos ossos poderiam revelar práticas culturais e rituais nos enterramentos? Existe luta a ser empreendida? Ocorreu alguma descaracterização do local?

No dia 16/06/2022, juntamente com Lourenço, fizemos uma visita ao antigo cemitério e atual aterro sanitário, e, sobre a superfície, foi possível identificar apenas um fragmento de osso, aparentemente, humano. Não existiam cruzeiros ou qualquer evidência material que mostrasse tratar-se de um cemitério. O cemitério está dentro das linhas amarelas o Cemitério do Tarumã identificado e descrito pelo interlocutor/informante. O polígono azul aventa-se tratar-se de uma continuidade do Cemitério do Tarumã, a seta alaranjada indica, da esquerda para direita, a área mais antiga para a mais recente, os sepultamentos nessa área mais longa não foi vivenciada pelo nosso interlocutor, embora tenha relatado a presença de cruzeiros roliças. Na parte mais recente informou haverem cruzeiros lavradas no machado, essa mais próxima da estrada (linha violeta) (Figura 152 a Figura 154).

O contexto do Cemitério do Tarumã foi informado ao IPHAN, no contexto de considera-lo parte de uma arqueologia do tempo presente. A Prefeitura foi informada sobre as medidas cabíveis, dentre elas a pesquisa arqueológica no processo de licenciamento ambiental³².

³² Referência IPHAN processo nº 01425.000346/2022-01

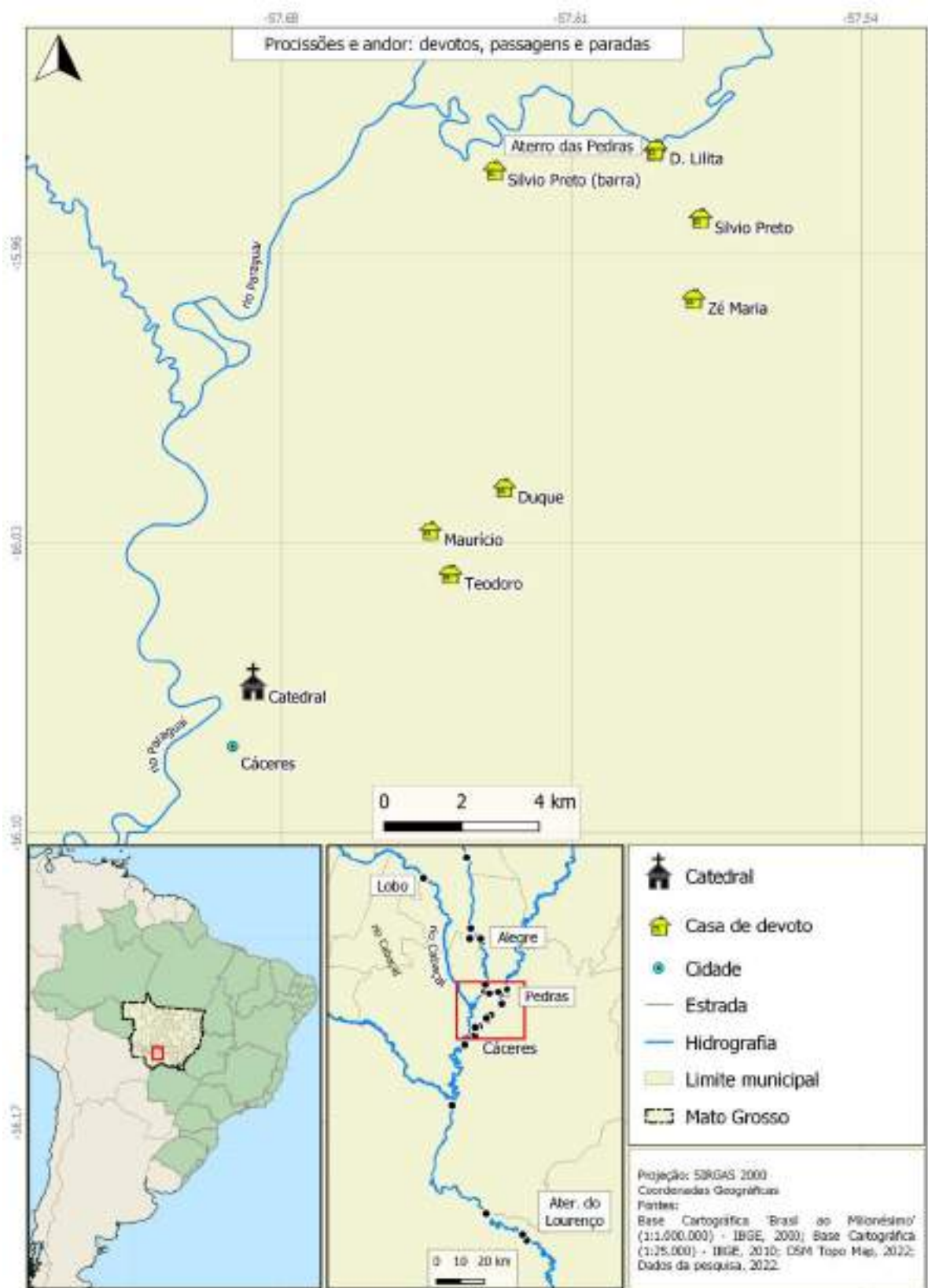


Figura 149 - Mapa de localização das procissões com andor. Aterro das Pedras até Catedral São Luiz de Cáceres.

Fonte: Dados da pesquisa

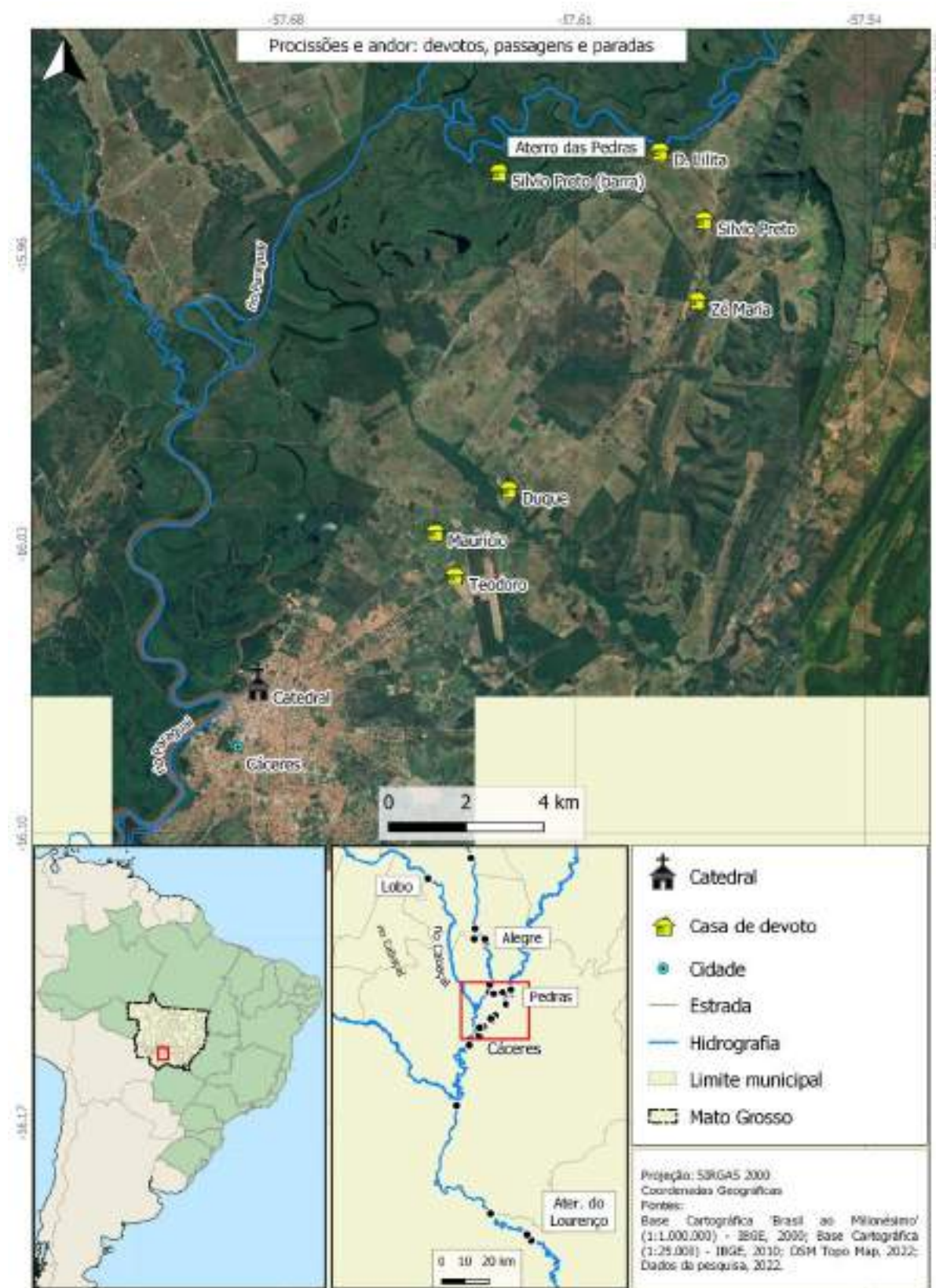


Figura 150 - Mapa de localização das procissões com andor sobre imagem de satélite. Aterro das Pedras até Catedral São Luiz de Cáceres.

Fonte: Dados da pesquisa



Figura 151 - Catedral São Luiz de Cáceres.
Fonte: Acervo Paulo Fanaia



Figura 152 - Cemitério do Tarumã e Aterro Sanitário.
Cemitério do Tarumã (poligonal amarela) sobre imagem de satélite, área mais antiga para mais recente do cemitério (seta alaranjada), provável área do cemitério com supressão vegetal (azul), visão parcial do Aterro Sanitário de Cáceres (vermelho).



Figura 153 - Limite do Aterro Sanitário (alambrado em violeta) com o Cemitério do Tarumã (setas alaranjadas).

Área do cemitério possivelmente impactada pelo Aterro Sanitário (polígono vermelho).

Fonte: Acervo do autor, 16 jun. 2022



Figura 154 - Acesso na lateral do Cemitério do Tarumã.

Ao fundo visão do aterro e escavadeira em atividade.

Fonte: Acervo do autor, 16 jun. 2022

Importante ressaltar que este capítulo foi fundamentado nas memórias pessoais do interlocutor Lourenço, acerca das quais se entendem “aqueles atos de recordação que tomam como objeto a história de vida de cada um, que se localizam num passado pessoal e a ele se referem” (CONNERTON, 1993. p. 26). Nessa direção, a memória não é um processo formativo individual e, sim, uma construção social e fenômeno coletivo, condicionado pela memória individual que apresenta “seus testemunhos”. Nesse contexto, é importante que se compactue com o grupo, é preciso que se preservem “as memórias deles e que haja muitos pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos ajude recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum” (HALBWACHS, 2006 (1950), p. 34).

Dessa maneira, é fundamental que a memória dos outros venha reforçar e completar a nossa, para que “as lembranças desses grupos não deixem de ter alguma relação com os acontecimentos que constituem meu passado” (HALBWACHS, 2006 (1950), p. 98). Halbwachs (HALBWACHS, 2006 [1950]). Traz debates relevantes que se remetem àquilo que se entende por identidades territoriais, pelo fato de destacar dois pontos referentes à associação entre memória e lugar. O primeiro refere-se ao fato de que “não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial”; o segundo trata o dinamismo nas memórias coletivas, que se altera e se define em razão da entrada de pessoas nos grupos sociais (HALBWACHS, 2006 [1950], p. 102).

Os enfrentamentos e embates contemporâneos sobre a cultura da pesca tradicional corrobora o fato de que o patrimônio cultural é importante, dinâmico e suscetível às adversidades impostas pela modernidade. Acerca disso, trata-se, mais especificamente, da “globalização, processo de (des)territorialização cultural e construção de novas identidades” (RODRIGUES, 2022, p. 2).

3.3.4 Inventários para proteger e conhecer

O conjunto apresentado, neste capítulo, os aterros como saberes e materialidades que alteram de forma sustentável a paisagem, e a religiosidade do catolicismo popular, manifestada nos partos, rezas, benzimentos e promessas situam algumas questões.

Os aterros fazem parte do passado-presente-futuro de Lourenço, vinculam-se à sua atividade laboral, com sua expectativa de se tornar uma ação museal; trata-se,

portanto, de uma técnica complexa por ele realizada, da qual se espera que se mantenha edificando-os, para ele, em razão do ambiente em desequilíbrio; e, para nós, por associar-se à uma ecologia política com a qual a sociedade ocidental tem muito a aprender.

Por sua vez, o catolicismo popular, manifestado e narrado por Lourenço, sofreu grande alteração com o processo de desterritorialização e remoção dos antigos moradores da região das Pedras. Contudo, quais foram as mudanças ocorridas e a situação atual dos praticantes e seus descendentes? Essa seria uma pesquisa a ser desenvolvida. Certamente as práticas das parteiras em regiões mais próximas à cidade sucumbiram.

Os aterros possuem e mantêm uma relação intrínseca de territorialidade com a vida de Lourenço, e serão, muito provavelmente, defendidos, por meio de uma nova etapa de ativação patrimonial. O propósito é contribuir para que nosso interlocutor permaneça no lugar onde está atualmente, assunto esse que discorreremos no último capítulo.

As práticas católicas são os cultos e ritos praticados e, ainda, os partos, tradicionalmente outrora realizados, não são foco de qualquer iniciativa ou perspectiva de registro como patrimônio imaterial ou qualquer outro tipo de acautelamento local. Tanto os partos, como as rezas e os benzimentos não são referentes culturais de ativações patrimoniais que visem à patrimonialização ou proteção, mas, sim, ao maior conhecimento dessas práticas culturais e de suas relações com a territorialidade, pretérita e atual. Nesse sentido, é importante pontuar que provavelmente inexistem inventários para proteção ou geral, em Cáceres, sobre partos, rezas, benzimentos e procissões.

A religiosidade, vista no contexto das Pedras, é considerada como parte de um inventário geral que fornece informações relevantes para o conhecimento, não para a proteção. E, ainda, ela retrata ações e crenças associadas a lugares, sobre os quais o material, o intangível e o natural coexistem naquilo que pode ser pensado em termos de uma paisagem cultural pretérita (religiosidade desterritorializada) e presente (uso dos aterros, na atualidade, associado ao catolicismo popular e pesca tradicional). Disso ressalta-se que a cultura é dinâmica e se transforma, devido a fatores diversos.

Lourenço, em sua trajetória de vida, adquiriu conhecimentos associados a práticas culturais vinculadas aos processos de formação, uso e ressignificação dos

aterros. As entrevistas realizadas com sobre o tema revelaram questões afetas à organização social demandada para construção dos aterros. Tais estruturas configuram o manejo ambiental existente, as práticas culturais associadas à agrobiodiversidade, as técnicas para composição e formação de terra preta, o uso medicinal de plantas e suas vinculações a práticas religiosas. As manifestações apresentadas são condicionadas ao espaço ocupado, ambiente familiar, relações de sociabilidade com a vizinhança e atividades de trabalho existentes no local. Acerca disso, espaço, lugares e relações sociais são indispensáveis.

As narrativas de Lourenço, de forma bastante intensa, demonstraram forte relação entre memória, território e identidade, as quais se revelaram:

Repletas de experiências vividas, de socialização das tradições, de sensibilidades, de histórias individuais construídas na história coletiva, de pessoas localizadas num determinado lugar e é deste que falam, sentem, rememoram, significam e ressignificam (MARTELLI, 2007, p. 7).

Sobre essa dimensão, existem duas questões a serem observadas: aquela do “espaço dominado” e a do “espaço apropriado”. É importante esclarecer que “através das práticas sociais e das técnicas, o espaço natural se transforma e é dominado” e, dessa maneira, existe a “dominação do espaço natural para servir às necessidades de um grupo, este se apropria dele” (LEFEBVRE, 2000 [1984], p. 191-192).

Essa apropriação demonstra uma questão operacional e prática, que justifica fazer um aterro, ampara-se no uso dos objetos utilizados para essa finalidade e remete a materialidades instaladas nessas estruturas, como os barracos e tabuados. As práticas religiosas, seus significados, saberes e artefatos de fé, como o andor, fazem parte de um conjunto vinculado a lugares, territórios, pessoas, grupos sociais e coletividades. A perspectiva por ele colocada sobre os aterros citados, como o próximo aterro a ser construído, os barracos e tabuados e outras duas materialidades por vir, a casa de pau a pique e a “canoa de um pau só”, trazem a reelaboração e a presentificação de um passado. Nesse contexto, os discursos e as concepções de Lourenço sobre a associação entre cultura material, memória, herança e patrimônio cultural é assim pensada:

Chegamos ao momento de considerar o significado do artefato para seu próprio tempo e lugar e para nós mesmos, uma vez que essas abordagens são frequentemente diferentes [...]. Aqui nos defrontamos com a questão do papel psicológico do artefato; isso, de alguma forma, juntamente com a caracterização material, se aproxima mais do núcleo dos estudos do artefato, uma vez que são objetos – tangíveis, permanentes e materiais – que podem

incorporar uma carga de significados emocionais, coletivos e individuais e, assim, é no desenvolvimento de reflexões sobre esse tipo de questão que os estudiosos da cultura material talvez possam dar sua contribuição mais importante e particular à nossa compreensão do homem na sociedade (PEARCE, 2005, p. 19).

Lourenço, para projetar seu futuro em relação à sua cultura e vida material, vincula sua memória, identidade e territorialidade à uma lógica de sociabilidade relacionada ao grupo do qual faz parte e com o qual compartilha experiências, incluindo os aterros e as práticas culturais neles realizadas e que, obviamente, envolviam e ainda envolvem materialidades. Sobre isso, pode-se afirmar:

Artefatos - objetos feitos pelo homem – são objetivos em relação ao homem, o sujeito. Eles têm uma realidade externa e, assim, deveria ser possível visualizar a diversidade completa dos tipos de artefatos e distinguir as propriedades que cada um possui, que são acessíveis aos modos apropriados de análise e interpretação e, juntas, nos oferecem uma percepção do conjunto de artefatos na organização social. Em outras palavras, deveria ser possível fazer as perguntas como, o quê, quando, onde, por quem e por quê a respeito de cada artefato e receber respostas interessantes (PEARCE, 2005, p. 14).

Essa é a essência do conjunto de relatos de Lourenço sobre a materialidade existente e a sociabilidade em torno dela. Acrescenta-se a isso, os significados existentes na materialidade, as possibilidades de contribuir com reflexões acerca de continuidades e descontinuidades. O que nosso interlocutor traz é uma fração temporal da pesca no Pantanal, que remonta a um passado de longuíssima duração até os dias atuais. Isso pode ser compreendido como parte de uma etnografia, contexto sobre o qual busca-se suprir carências, conforme citado, a seguir, no que diz respeito a grupos portadores de tradições:

Falta, contudo, a produção de etnografias para uma melhor compreensão da importância da pesca entre povos indígenas e comunidades tradicionais. [...] Desde as primeiras populações humanas que chegaram ao continente americano em temporalidades pleistocênicas, isto é, desde o início da história dos povos indígenas nas Américas, entre 20 e 40 mil anos atrás, que a pesca está presente como importante atividade econômica (EREMITES DE OLIVEIRA, 2022a, p. 6).

Acerca dessa citação, é cabível lembrar que a regulamentação do uso dos barracos e tabuados foram possíveis pelo fato de se comprovar a tradição existente no grupo de pescadores, para, então, alçar a legislação de comunidades tradicionais. Situação essa que, logicamente, corrobora a citação acima, muito embora, no plano das hegemonias econômicas e *status quo* vigente, as

tradicionalidades na pesca profissional sejam relegadas a segundo plano ou desmerecidas.

O reconhecimento de tais grupos, em contexto vital para reprodução cultural, ocorreu por meio de uma das etapas de ativação patrimonial da Comissão PCI. Sob esse aspecto, para que haja a continuidade e o aprofundamento de produções etnográficas sobre a pesca é importante que ela se mantenha sendo realizada. Essa situação, a manutenção da pesca profissional no Estado de Mato Grosso, não está garantida, vive sob ataques, fogo cruzado e tem resistido bravamente. Acerca da relação com o rio, da família de Lourenço, ele é o único que reproduz, culturalmente, as práticas e os saberes da pesca, bem como a ele se restringe falar sobre esse passado. Isso possibilitou a continuidade da vivência do nosso interlocutor nas águas do Pantanal, sua atual expressão política dentro do movimento social e ambiental da pesca em Cáceres e no Estado, de forma geral, adotando-se uma militância patrimonial, no caso dos barracos e tabuados, e desta pesquisa.

É relevante destacar que o patrimônio é mais reivindicado do que herdado (NORA, 1993); e significa, invariavelmente, mais um pedido de ajuda e possibilidade de ampliar diálogos, do que a garantia de permanência e continuidade da manifestação cultural.

O contexto dos aterros, nas perspectivas apontadas por Lourenço e por aquelas vistas das pesquisas etnoarqueológicas, enquadra-se nas três esferas concernentes ao patrimônio cultural, elencadas por Hugues de Varine-Bohan, em um inovador curso datado de 1975, na USP. Em especial, por apresentar e fundamentar três categorias sobre a relação entre o meio ambiente e o patrimônio cultural (LEMOS, 1981; ANDRADE, 2012; RODRIGUES, 2000 [1994]).

A primeira categoria é aquela referente à natureza e ao meio ambiente, acerca da qual os aterros e a cultura material são parte do resultado de práticas culturais exercidas que se relacionam. Isso se manifesta, por exemplo, como edificação humana, manejo ambiental associado ao consumo alimentar e matéria-prima para construção de casas, barcos e objetos (LEMOS, 1981; RODRIGUES, 2000 [1994]).

A segunda categoria refere-se aos saberes e conhecimentos que remetem a técnicas e modos de fazer necessários para sobrevivência dos grupos. Nesse sentido, essas técnicas e modos de sobrevivência respondem às formas adaptativas, à sobrevivência e à subsistência das pessoas no meio ambiente. Tais perspectivas são

percebidas nos aterros, por sua caracterização arqueológica e etnográfica. Esse conjunto permite demonstrar uma dinâmica de coexistência entre cultura, organização social e meio ambiente (LEMOS, 1981; RODRIGUES, 2000 [1994]).

A terceira categoria alude aos resultados das relações entre meio ambiente e saberes, os quais produzem objetos e artefatos diversos, como machados de pedra, moradas, cemitérios, templos religiosos e instalações, todos associados a práticas mágicas e religiosas (LEMOS, 1981; RODRIGUES, 2000 [1994]).

Esse contexto envolve, neste caso, a materialidade desenvolvida para aplicação de técnicas de caça (nesta pesquisa se refere ao período anterior de sua proibição) e pesca; bem como práticas de transformação de matérias-primas em artefatos e produção de roças, podendo ser compreendidas como parte de uma agrobiodiversidade. E, ainda, o uso de matérias-primas provenientes de recursos naturais e que se transformam em casas, configuram uma arquitetura vernacular ligada ao manejo florístico. Por sua vez, os aterros podem formar diques e lagos associados à obtenção de recursos naturais, desenvolvimento de técnicas e saberes que ampliam as possibilidades de aquisição de peixes, otimizam o uso do solo, aprimoram a qualidade da terra e formam as terras pretas antropogênicas que, para além daquilo que é visível aos olhos, são maximizados, quando se inserem as perspectivas dos micro-organismos (WOODS E MCCANN, 1999).

Nesse sentido, os aterros são lugares de morada e plantio, antropicamente construídos e constantemente alterados. Trata-se de uma edificação gerada por obra e intelecto de uma coletividade organizada socialmente, construída, ao longo do tempo, e usufruída por distintas gerações, incluindo as atuais. Dessa maneira, significam saberes e modos de fazer que geram sentimento de identidade e continuidade - quando sua ocupação é de caráter popular - em permanente dinâmica e processo de reocupação.

A materialidade existente nos acampamentos de pescadores, mais especificamente, os aterros, analisada neste e no capítulo anterior pode ser pensada em termos de uma arqueologia do presente, acerca da qual três pontos são situados: 1) o passado e presente não são análogos, ainda que possa existir uma comparação entre um e outro; 2) o estudo de sociedades capitalistas e não capitalistas; 3) a distinção entre passado e presente não é determinante ou definitiva, diferente disso, encontram-se bastante relacionados (GONZÁLEZ RUIBAL, 2009).

A perspectiva da arqueologia do presente apresenta como chave conceitual a ideia de genealogia, diferente das perspectivas de biografia dos objetos. Esta presume a identificação da matéria-prima, desde a sua coleta até seu descarte; e aquela analisa a totalidade das relações históricas entre as pessoas e as coisas. Nesse contexto, busca-se compreender a mudança, o contato cultural e a hibridização (GONZÁLEZ RUIBAL, 2009).

A configuração atual de reocupação dos aterros mostra a manutenção da coexistência com o meio ambiente. É também representativa de manifestações culturais populares e demonstra a possibilidade de direito à memória, considerando a associação direta entre a memória e os lugares. Os aterros trazem as vivências dos pescadores, nas margens dos rios de Cáceres, associam-se a lendas, contos, acontecimentos, músicas e instrumentos, alimentos e bebidas, objetos e modos de fazer e religiosidades, sendo (re)contados, (re)lembrados e (re)vivenciados e (re)vividos e reproduzidos, culturalmente, pelo grupo. Na prática, quando permitidas pelas leis e regras vigentes dentro do sistema jurídico e ambiental do país, as manifestações culturais desse grupo se mantiveram sendo realizadas no rio; por outro lado, em razão de processos de desterritorialização, deslocaram-se para as cidades, como as festas, neste caso, a Festa de São José realizada pelo Sr. Ambrósio.

Os aterros reocupados remetem ao entendimento de que a identidade é uma narrativa individual e dos outros compartilhada. Acerca disso, Pollak (1992) afirma que existe uma forte conexão entre a formação das identidades, os acontecimentos, as pessoas e o lugar. Tal conjunto configura a concepção de territorialidade, acerca da qual a sensação de pertencimento associa relações de poder, redes simbólicas e elementos culturais. Em outras palavras, a ideia de territorialidade extrapola a perspectiva unívoca do espaço físico.

A territorialidade é compreendida como “conjunto de relações mantidas pelo homem, enquanto pertencente a uma sociedade, detentora de exterioridade e alteridade, aportada com a ajuda de mediadores ou instrumentos” (RAFFESTIN, 1988, p. 265). E, ainda, não trata exclusivamente das:

Relações com territórios concretos, mas também por relações com os territórios abstratos como línguas, religiões, tecnologias etc. Esta relação é então organizada segundo uma série de regras, comunicabilidade que está implícita na mesma relação societária (RAFFESTIN, 1988, p. 266).

Esse contexto traz duas perspectivas de abordagem cabíveis: a primeira é a materialidade representada pelos aterros e aquela neles existente; a segunda trata do lugar no qual o grupo, portador das manifestações culturais, desenvolve suas práticas e as adaptam, nos dias atuais. Nesse sentido, o grupo social permanece nas margens dos rios do Pantanal, da cidade de Cáceres, durante oito meses; e, na cidade, nos outros quatro meses do ano, período da piracema. Entretanto, isso não quer dizer que não sejam ribeirinhos. As remoções das pessoas desse grupo das margens do rio foram, de certa maneira, forçadas, intencionalmente ou, não.

O passado e o presente dos aterros, em Cáceres e no Pantanal, mostram relevância nacional, no que diz respeito à memória e à identidade cultural no processo de formação da sociedade local, brasileira e mundial. Localmente e nacionalmente, ressalta-se que se situa em região de fronteira, em termos globais, pelo fato de o Pantanal ser um Patrimônio Natural da Humanidade e a maior área alagável contínua do mundo. Tal perspectiva remete à outra dimensão do patrimônio, conforme dito anteriormente, a das paisagens culturais, que se relacionam ao patrimônio natural, material e imaterial.

É importante considerar, ainda, que as discussões empreendidas, até o momento, não estabelecem dicotomia entre a cultura material e cultura intangível, embora seja importante ressaltar e valorizar os instrumentos de salvaguarda de cada um dos bens culturais e sua natureza, material ou imaterial, assim como suas historicidades. Acerca disso:

Quando se fala em patrimônio imaterial ou intangível, não se está referindo, propriamente, a meras abstrações, em contraposição a bens materiais, mesmo porque, para que haja qualquer tipo de comunicação, é imprescindível suporte físico. Todo signo (e não apenas os bens culturais) tem dimensão material (o canal físico de comunicação) e simbólica (o sentido, ou melhor, os sentidos) – como duas faces de uma moeda (FONSECA, 2005, p.191).

No que se refere ao que foi exposto neste e nos capítulos anteriores, pode-se indagar: quais são os significados dos aterros construídos, em Cáceres, desde 1958 até os dias atuais? Eles são patrimônios culturais ou uma referência cultural? Considerando que o sentido etimológico do verbo pronominal “referir-se a [algo]” é “alusão [a]”, “menção [a]”, “insinuação” e, conforme consta no Manual de Aplicação denominado “Inventário nacional de referências culturais:

A expressão “referência cultural” tem sido utilizada, sobretudo em textos que têm como base uma concepção antropológica de cultura, e que enfatizam a diversidade não só da produção material, como também dos sentidos e valores atribuídos pelos diferentes sujeitos a bens e práticas sociais. Essa perspectiva plural de algum modo veio “descentrar” os critérios, considerados objetivos, porque fundados em saberes considerados legítimos, que costumavam nortear as interpretações e as atuações no campo da preservação de bens culturais (IPHAN, 2000, p. 13-14).

Pergunta-se: a “alusão [a algo]”, “menção [a algo]”, “insinuação”, atualmente, remete aos aterros construídos desde há, pelo menos, segunda metade do século XX até hoje? A cultura material indígena e afrodescendente, dessa época, associada à família de Lourenço, reflete de que maneira as dinâmicas territoriais, a legislação ambiental, os processos de desterritorialização e o fator do tempo, que altera o curso da história e as questões de identidade e identificação? Qual é a leitura feita em Cáceres, quando os grupos, que viveram e vivem nos rios, pescadores e ribeirinhos, se deparam com essas estruturas e as (re)ocupam? Tais estruturas podem contribuir para que esses grupos sejam desalojados de seus territórios de pesca em prol de uma pretensa preservação dos sítios arqueológicos? Por outro lado, qual é a contribuição sobre informações e interpretações dessas estruturas, na atualidade, e quem se beneficiaria com isso? Lourenço teria algum proveito ou reconhecimento social que surtisse efeito prático em sua vida por ser um construtor de aterros em Cáceres? Qual é o direito desse autodeclarante pescador de terceira geração continuar pescando, mantendo sua tradição, seu sustento e de sua família, (re)construindo e (re)ocupando aterros? Qual é a viabilidade e operacionalidade de Lourenço manter a construção de seus aterros, fazer uma casa de pau a pique e confeccionar uma canoa de pau só?

Tais questões foram, até o momento, enunciadas e contextualizadas, entretanto, serão aprofundadas e observadas, sob outros aspectos, no próximo capítulo, sob dois sentidos: um passado sobre o qual se espera uma reparação simbólica; e o futuro que seria, efetivamente, essa reparação.

Esse grupo extrativista de recursos pesqueiros possui grandes dificuldades no uso e na ocupação dos lugares de onde provêm suas atividades e condições para sua reprodução cultural. O fato é que tais lugares dizem respeito ao acesso à água, dessa maneira não existe uma legislação condizente com essa especificidade, diferente de quando se trata do uso da terra. Tais problemas se intensificam, em razão da industrialização, urbanização, especulação imobiliária e expansão do latifúndio, as quais geram grande número de conflitos (KOTTAK, 1966, 2005; FORMAN, 1970;

DIEGUES, 1983; PRADO, 2002; BRITTO, 1999; ANA, 2019). Nesse sentido, é possível considerar que:

Nos debates sobre o patrimônio histórico costuma-se ver como inimigos dos atuais processos de mudança o desenvolvimento urbano, a mercantilização, as indústrias culturais e o turismo. [...] Consideramos essas 'ameaças' como contextos, que não só devemos aceitar por serem as condições em que hoje os bens históricos existem, mas também porque contribuem para repensar o que devemos entender por patrimônio histórico e por identidade nacional (CANCLINI, 1994, p. 95).

A consideração de Canclini (1994) é pertinente e pode ser polemizada, quando a perspectiva conceitual de desenvolvimento não sustentável, vigente no mundo contemporâneo, é questionada. E mais que isso, pode significar a contraposição de modos de vida sustentáveis, igualitários, de respeito aos direitos humanos e defesa da diversidade cultural. Nesses termos, o Brasil demonstra uma economia muito desigual, a política é representativa dos interesses hegemônicos, coloniais e excludentes socialmente, e tais assimetrias são legitimadas no âmbito jurídico. “Aceitar” essas condições, quando se trata da relação entre comunidades e patrimônio cultural, aparentemente, remete à ideia de rendição pacífica ao voraz sistema econômico e acatamento da obliteração de uma parte substancial do patrimônio de caráter popular, como é o caso dos pescadores tradicionais de Cáceres. Sobre esse grupo social, caso eles mesmos não resistissem e estabelecessem suas redes de apoio, provavelmente, já teriam sucumbido. Diante disso, indaga-se qual é o limite de aceitação dos “processos de mudanças”?

Na atualidade, Lourenço mantém ativo seu ativismo social e profissional, atribuições essas que constituem a sua história e cultura. Nos capítulos vistos, até então, mostrou-se a luta do interlocutor pela manutenção de seu barraco, acampamento, apetrechos e cultura material da pesca, mas não se trata de uma luta solitária, ele luta por um coletivo. Em síntese, Lourenço luta pelo direito à uma territorialidade que possibilite a manutenção das suas práticas culturais, dentre elas fazer aterros, seja pela continuidade cultural familiar, emergências climáticas ou práticas ecológicas. E, ainda, estabelece uma relação de contra-hegemonia e resistência frente às políticas públicas de pesca que tendem a retirar o pescador do rio.

Sobre os aspectos relativos ao catolicismo popular e sua relação como patrimônio cultural, é aparentemente muito pouco provável que haja ativação

patrimonial em Cáceres, a julgar a capacidade científica e política local. Isso com propósito de proteção de tais manifestações culturais, realizadas por rezadores, benzedores e procissões com andor, até mesmo, inventários gerais³³.

³³ É cabível considerar o inventário para proteção e registro, em nível municipal, da Festa de Nossa Senhora do Carmo, ação essa em que o autor esteve à frente, conforme mencionado na introdução.

4. Cultura material e canoa de um pau só

Na ribeira deste rio
 Ou na ribeira daquele
 Passam meus dias a fio.
 Nada me impede, me impele,
 Me dá calor ou dá frio.
 Vou vendo o que o rio faz
 Quando o rio não faz nada.
 Vejo os rastros que ele traz,
 Numa sequência arrastada,
 Do que ficou para trás.
 Vou vendo e vou meditando,
 Não bem no rio que passa
 Mas só no que estou pensando,
 Porque o bem dele é que faça
 Eu não ver que vai passando.
 Vou na ribeira do rio
 Que está aqui ou ali,
 E do seu curso me fio,
 Porque, se o vi ou não vi.
 Ele passa e eu confio.

Fernando Pessoa

Neste capítulo, discutimos a cultura material procedente da senhora Joana Socoré (avó Guató do nosso interlocutor) e passada aos seus filhos, Maria Severina, Ambrósio e irmãos; e, direta ou indiretamente, aos seus netos, dentre eles, Lourenço. Importante assinalar que essa herança cultural repassada para o pai de Lourenço, o senhor Ambrósio, beneficiou os moradores da região das Pedras, de uma forma geral.

A canoa de um pau só, outro elemento essencial da cultura no Pantanal, e que foi produzida em todas as partes do mundo, também será apresentada e debatida. Nesse contexto, esse saber fazer tem como referência o mestre Ambrósio. Esse seu conhecimento, segundo Lourenço, foi adquirido na Fazenda Porto do Campo, sendo desconhecido maiores detalhes sobre a procedência das técnicas necessárias para sua confecção.

O conjunto da materialidade associada à cultura Guató, assim como a canoa de um pau só, relaciona, por um lado, questões como territorialidade e matéria-prima. E, por outro, discussões referentes à antropologia da técnica, neste caso, as concernentes à fabricação da canoa de um pau só. Selecionamos este objeto e não outros ou todos, por entendermos que desenvolver tal análise seria um exercício hercúleo; e, também, pelo fato de a canoa de um pau só ser um bem cultural de natureza imaterial, registrado pelo estado de Mato Grosso, que demanda salvaguarda;

e, ainda, por ser um objeto que Lourenço deseja fazer e usar e, por isso incorpora discussões relevantes para este trabalho.

4.1 Conhecia, fazia e usava: a cultura material de Lourenço

O tempo é o eterno construtor de antigamente

Mia Couto

A metodologia adotada para trazer à memória do interlocutor lembranças sobre os objetos conhecidos e confeccionados por ele consistiu na apresentação de fotos da obra de Schmidt (1942), intitulada “Estudos de Etnologia Brasileira”, que apresenta resultados de sua pesquisa sobre os Guató, desenvolvida entre os anos 1901 e 1902. As informações e fotos constam ao longo do capítulo VIII da obra, denominado “Índios Guatós – elementos etnográficos”, e, nas seções intituladas: leito e banco de assento; indumentária e ornamentos; objetos de caça ou armas; alimentação e preparo da comida; trançado e tecelagem.

Há momentos, no capítulo, em que o interlocutor se refere às caçadas e ao uso da casca e unhas dos animais silvestres. Sobre isso, importante ressaltar que tais atividades ocorreram apenas até o ano de 1967, quando a caça foi proibida por lei. Dessa maneira, quando Lourenço incorpora esses elementos à sua narrativa, ele o faz, a partir de acontecimentos pretéritos, incorporados e narrados pela coletividade, e absorvidos por nosso interlocutor como se fossem suas histórias e vivências (POLLAK, 1992).

Quanto às imagens, reproduzidas em papel A-4 e apresentadas ao interlocutor, elas se mostraram como um despertar para um passado esquecido e encoberto, naquilo que pode ser considerado “coleções antigas” e desaparecidas (PEARCE, 2005, p. 18).

Destacamos, ainda, que, em todos os momentos da narrativa, a cultura material da qual falávamos, de descontinuidade e ruptura, esteve sempre relacionada ao despejo da família do interlocutor da localidade denominada As Pedras, cujo contexto já apresentamos em capítulos anteriores.

Em nossa interpretação, a narrativa do interlocutor sobre a cultura material recobra uma biografia e uma genealogia dos objetos lembrados. Com base em

González Ruibal (2009), podemos inferir que, no contexto desta pesquisa, a biografia trata da coleta de matéria-prima até seu descarte; e a genealogia aborda relações históricas entre as pessoas e as coisas, e a temática da ocupação e despejo de família do Lourenço de seu território – As Pedras. Acerca disso, Pearce (2005, p. 18) esclarece:

Os objetos encontram-se relacionados localmente a outros artefatos e ao contexto e o estudo dessas relações pode ser muito produtivo para a compreensão do papel do artefato. Inevitavelmente, não se terá o registro da maioria dos detalhes sobre materiais em coleções antigas e, assim, a compreensão que daí poderia resultar está irremediavelmente perdida; por outro lado, as oportunidades são interessantes para materiais que estão sendo incorporados. A fim de entender essa dimensão do artefato é necessário estabelecer seu contexto, dividido em micro contexto, que cobre, digamos, um metro cúbico do ambiente em torno do objeto, fornecendo detalhes sobre os objetos relacionados que estão nessa vizinhança – recipientes, fragmentos etc.; e macro contexto, que pode ter o tamanho que pareça ser útil e que certamente envolverá detalhes da oficina, igreja ou quarto de onde veio o objeto, e o povoado, construção ou paróquia em que estes estavam situados.

As informações do Quadro 6, trazem elementos e informações que se encaixam naquilo que Pearce (2005) denomina micro contexto e macro contexto.

Quadro 6 - Relação entre a cultura material Guató etnográfica e aquela conhecida ou confeccionada por Lourenço Pereira Leite

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
"Viola", instrumento de música (Figura 158)	O Sr. Ambrósio as confeccionava. As cordas eram feitas da tripa de ouriço e de macaco.	S	S
"Caracachá" dos Guató (Figura 159)	A gordura de peixe aplicada no instrumento, quando levada ao fogo, alterava a cor e "envernizava" a peça. Com isso, possibilitava entre duas a três cores, variando entre o preto e uma coloração mais clara. A taquara era virada no fogo para isso. O ganzá era arranhado com chifre de veado.	S	S
Remos infantis dos Guató	O remo mais estreito era usado como zinga ³⁴ . "Quando se chegava no pântano, abandonava-se o remo e pegava esse estreito". Quando permitido pelas leis ambientais, o remo mais estreito, era usado para o abate de jacaré. "Cada um tinha o seu, as crianças sabiam fazer, até a canoa nós tínhamos menor, cedo eu fazia a canoa e praticava". Era feito de madeira de louro, cedro e araputanga.	S	S
"Singa" (zinga) (vara que impele a canoa) dos Guató	O remo mais estreito servia de zinga.	S	S

³⁴ Vara comprida usada para impulsionar a embarcação miúda (canoa ou jangada) em água rasa; varejão. Remo articulado, em canoa ou jangada, utilizado como leme.

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
Banco de madeira em forma de gamela	Era um “pranchão lavrado e furado, todos nós fazíamos, isso dura muito, tinha uma estaca por baixo”.	S	S
Banco de madeira de quatro pernas	Igualmente ao outro banco, era de “pranchão lavrado” com “quatro pernas”.	S	S
Colar de sementes, ligadura para a perna com garras de capivara e dois tufo de penas para as orelhas	O Sr. Ambrósio era do candomblé. A Sra. Maria Severina fazia colares utilizando sementes como de pau de óleo e chumaços de penas. Era usado colar de tucum. O pai de Lourenço ainda os tem feito de casca de cágado e unha de tatu.	S	S
Colares de sementes, das crianças Guató	Existia um colar feito da “casinha do bicho de seda” (...) é tudo ato religioso”. Só a mãe fazia e as irmãs mais velhas. As irmãs não gostam de falar sobre o assunto do passado.	S	N
Lança com ponta de ferro (Figura 160)	A imagem do livro parece com as físgas que fazíamos de “tucum, era mesma coisa que um aço” (...) isso corta muito”. Com o tucum eram feitas as flechas e as físgas. O ferro começou a ser usado “só depois quando achava vergalhão (...) nós físgávamos e flechávamos”. “A flecha e a físga varavam osso e varavam tudo”. A físga era de tucum, sem ponta de ferro e osso.	S	N

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
Lança com ponta de osso	“A gente tinha ouvido falar que com osso dava certo”	S	N
Lança	Toda a peça do arpão era de tucum, “nós fazíamos tudo”.		
Arco dos Guató	“Conhecia, fazia e usava [...] “no tempo que tinha muito peixe [...] era um divertimento [...] escolhia o que a gente queria [...] pescava no pé de fruta como a canjiquinha”	S	S
Extremidade superior do arco	O arco fazia da “seriva” que é um mini tucum. É o tucum de espinho branco. A flecha era confeccionada com bambu. O arco podia ser feito de bambu, mas de seriva dura mais tempo, “se conservar bem, não deixar no sol e limpar direitinho. A taquara do arco dura uma temporada”	S	S
Extremidade inferior do arco e o sistema de enlace da corda		S	S
Flecha	Uso da pena de pato bravo por ser dura e forte. Comia o pato e guardava a pena. “A ponta de flecha era lavrada e apontada” [...] no começo era tudo na faca com delicadeza [...] depois chegou o progresso para nós e tivemos a lima [...]” Fazia de tucum. Com o meio do tucum não se fazia flecha, a fibra do tucunzeiro.		

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
Flecha para pássaro com cabo de cambaiuva. Engrossamento na extremidade superior em forma de pendão de milho	Não usava flecha para o abate de pássaro, o pai de Lourenço conhecia, tinha ouvido falar do seu pai, segundo o qual “o pessoal do Sepotuba usava”.	N	N
Os três paus recortados da flecha Guató e o cabo de ubá			
Envoltura de algodão na extremidade inferior da flecha Guató e cano de ubá			
Flechas de ubá dos Guató com enrolamento de cipó na parte inferior do cabo			
Flecha Guató com ponta de madeira simples		S	S

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
Flecha Guató com ponta de madeira denteada		S	S
Flecha Guató com ponta de madeira denteada		S	S
Flechas para pássaros dos Guató com ponta de madeira engrossada	Não fazia. O uso de penas era apenas em “ato religioso”	S	N
Flecha Guató de ponta de taquara		S	
	A tuia servia para guardar a flecha para que ficasse “retinha” e não empenar. Para secar a haste era dependurada para não entortar, depois de secar vai desempenar. As crianças não mexiam. Era utilizado o chifrinho de veado para encaixar.		
Flechas Guató de ponta de taquara (extremidade superior)	Era de encaixe, chamava-se haste.	S	S

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
Flechas Guató de ponta de taquara (extremidade inferior)		S	S
Flecha Guató com ponta de osso	Ouvia falar que existia.	S	N
Flecha-arpão com ponta de osso dos Guató (Figura 161)	“Fazíamos com ponta de tucum”	S	S
Arco com bola de barro dos Guató (Figura 162)	“Esse é para lançar pedra...nós chamamos de bodoque, é perigoso, se não saber, se acertar o dedo quebra. Eu sabia fazer, podia colocar pedra, mas de barro. Aqui colocava a linha de algodão. Isso mata mesmo, derruba macaco no pau, quati. [...] A parte debaixo tinha uma cinturinha para encaixar, era só dobrado e enganchado, aí colocava uma plaquinha de tucum, [...], na hora que vai parar desarma. Chamava “pelote”	S	S
Extremidade inferior do arco com bola de barro rel. à Fig. 72		S	S

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
Nó da corda dupla na extremidade superior do arco com bola de barro		S	S
Extremidade inferior do arco com bola de barro		S	S
Nó da corda dupla na extremidade superior do arco com bola de barro		S	S
Contraforte que prende a bola de barro no arco dessa espécie		S	S
Panela e tigela de barro dos Guató (Figura 163)	Avó, mãe e irmã mais velha faziam. Panela de barro só a “mãe e avó faziam. Fazia até potão grande para fazer melado, aquele que ia em cima do tacuru ³⁵ , que era feito de cupim “lavrado”. Esses tacuru não saiam, ficava porque era bem grosso. Fazia rapadura e melado. Esse maior tinha encaixe e pegava até 120 litros de garapa, era maior” (...) “Os potes eram todos	S	N

³⁵ Fogão improvisado, com três pedras ou tijolos.

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
	coloridos, sabia assar eles, era tipo o ganzá”. A irmã mais velha fazia também. Fazia moringa ³⁶ para carregar para roça. Esses outros também lembro. Os potes menores colocavam em cima da caieira de fogo.		
Panela de barro dos Guató (Figura 164)	Avó, mãe e irmã mais velha faziam.	S	N
Panela de barro e tampa em forma de tigela dos Guató (Figura 165)	Uso de tacuru para fazer rapadura. Pote grande.	S	S
Espátula para sopa dos Guató		N	N
Colheres de pau dos Guató (Figura 166)	As colheres eram “cavouçadas”. Era com essa que normalmente “mexíamos” o melado, uma colher não era difícil fazer. Utilizava-se a sobra da madeira da canoa para fazer a gamela.	S	S
Bilhas de barro Guató (Figura 167)	Chamava pote, não se usava o termo bilha. Colocava numa forquilha no canto da casa, fazia tampa. Para água. Esse de água tem uma biquinha. Mãe, avó e irmã faziam. Não lembro do último pote.	S	N

³⁶ Vaso de barro com gargalo, para água.

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
	Onde pegava o barro que mudava de cor, tinha azul e meio amarelado. A melhor argila era da piçarra, onde não é nem pedra e nem barro. Na beira do morro. A mãe fazia.		
Bilha Guató		S	N
Xícaras ou chávenas de barro (Figura 168)	Para repartir um suco de limão. Exclusivo para quando chegavam visitas.	S	N
Molinilho para obter fogo, dos Guató	Sr. Honório no Caeté (hoje Fazenda Jaó) usava, fazia fogo com pururuca. Honório não era “nativo”. Nós usávamos isqueiro com fluído e algodão.	S	N
Molinilho engastado num cabo de flecha velho		N	N
Malhador de pedra para partir sementes de palmeira (Guató)	Quebrava babaçu para fazer o doce de furrundum ³⁷ . Quebrava o cumbaru, bocaiúva e usava para tirar óleo da mamona.	S	S

³⁷ “Furrundum é um doce de mamão verde com rapadura, aromatizado com canela, cravo e, geralmente, gengibre ralado, o que entrega sua herança portuguesa. O fato de ser popular até hoje parece ter explicação no aproveitamento da fruta ainda verde, já que o mamão maduro é alimento certo para os pássaros do Pantanal. Tem como companheiro inseparável um pedaço de queijo fresco ou meia-cura produzido nas fazendas” (MACHADO, 2020, p. 101).

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
Tigela de madeira Guató	Fácil de fazer. Fazia com alça e utilizava para comer. Quanto menores as crianças, elas comiam na gamela, antes a mãe dava para sentar no couro de boi ou bicho.	S	S
Tigela da couraça torácica de crocodilo (Guató)	Não conhecia.	N	N
Trançado de uma malha em um cesto Guató (Figura 169)	Faz os “trançados torcidos”. Fazia com talo da bananeira. Usava para deitar e descansar. Onde viviam existia pouca taboa, porque moravam “no alto”. A taboa é folha que “dá no brejo”, era para deitar e forrar tarimba ³⁸ , que é “pau fincado no chão” utilizado para dormir. A mãe fazia e “variava o trançado para ficar bonito”.	S	S
	Esse de macuma batido coloca na água e bate na pedra. Esse trançado faz para deitar e rede. Trança, enxágua e deita.		
A passagem do listrado horizontal para a direção vertical e vice-versa nos		S	N

³⁸ O sentido dicionarizado apresenta a seguinte definição: Estrado de madeira em que dormem os soldados nos quartéis. Qualquer cama dura, desconfortável.
<https://www.dicio.com.br/aurelio-2/>

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
trançados de folhas pinuladas			
Irregularidade que se apresenta no trançado ao se verificar a passagem ou mudança da direção horizontal para a vertical		S	S
Esteira ou rede de dormir dos Guató	É fácil de fazer, tinha alça. “Eu fazia, não trançava apertado, se trançar apertado fica uma rede dura demais, fazia trançado frouxo. Faz 35 anos que não faço”.	S	S
Abano para fogo dos Guató	Apenas a mãe fazia. Usava pouco. Para fazer melado.	S	N
Abano para fogo, incompleto		S	N
Cesto triangular com a nervura da folha de lado	“Cesto com alça para colher algodão que nós plantamos. Era grande e difícil de fazer”.	S	N
Cesto quadrangular com a nervura da folha de lado	Apenas a mãe fazia. O pai fazia as vezes. Colhia mangaba no mato, jabuticaba e ata. Trazia macuna, bambu, taboca, palha de babaçu e indaiá.	S	N
	As “coisas” para levar no barco a mãe aprendeu com a avó de Lourenço.		

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
	Como amarrar a ponta do cesto a mãe que fazia, as vezes o pai trazia macuna e taboa. Fazia também da palha do babaçu e indaiá.		
Desenho esquemático para mostrar como se prendem as pontas livres dos folíolos ao lado do cesto		S	N
Cesto dos Guató com a nervura na borda superior	“Cesto mais grosso não sei se é o de abrir e fechar. Tinha um com arremate de taquara. Era de palha, não de macuna”. Usava “tipo para roupa suja”.	S	N
	O macuna era batido, era duro, quem fazia os cestos era a mãe.		
Desenho esquemático para mostrar como se prendem as pontas livres dos folíolos no fundo do cesto	Usava para colocar roupa suja. Fazia com macuna. Mãe fazia.	S	N
Chapéu masculino Guató	Não utilizavam o junco. Nunca viu ninguém com chapéu.	N	N
	“As novidades feitas de tranças eram mais feitas pela minha mãe”.		
Cesto Guató		N	N

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
Esquema do trançado de fio duplo	Para fazer esteira da tarimba. Todo mundo fazia.	N	S
Arco para desfiar o algodão em rama (Figura 170)	Quando não fazia de aroeira, fazia de barro, a madeira de cedro. Isso é para afofar o algodão e dar a direção. A mãe usava uma lata de leite ninho e passava a mão.	S	S
Fusos Guató (Figura 171)	Quando não era feito de aroeira, era de barro. A madeira do cedro. Feito de aroeira ou cerâmica.	S	S
Esteira de junco para criança	Feito de macuna, tábua, talo de banana.	S	S
	Cestos com alça eram mais difíceis de fazer.		
Desenho esquemático do trançado em junco		S	S
Ponto de partida do trançado em junco		S	S
Trança na borda do trançado em junco		S	S
Abano de mosquitos de fibra de tucum		N	N

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
Abano de mosquitos de fibra de tucum para criança		N	N
Esquema do trançado relativo ao abano de mosquitos	Pouco se fazia.	N	N
Mosquiteiro de fibra de tucum		N	N
Esquema do trançado do mosquiteiro		N	N
Trançado e fio duplo na borda dos abanos para mosquitos tecidos (esquema)		S	N
Trançado e fio duplo na borda dos abanos para mosquitos tecidos (esquema)		S	N

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
Esquema do tecido			
Abano de mosquitos, tecido de algodão	A mãe fazia, durava muito tempo, era feito de algodão. Lourenço não fazia. Era fiado com fio grosso. Não era com fio para fazer rede. A mãe fazia 2 ou 3 e durava muito tempo.	S	N
	Abano para criança não tinha, era tudo igual. Defumava as casas com chifre de boi, flor boa noite nativa (“repelia” cupim). Espalhava fumaça. A defumação espantava insetos.		
	A folha da cobertura da casa era de acuri.		
Canto direito superior do abano de mosquitos	Desse tipo com fio duplo Lourenço não fazia.		
Facas para tecelagem dos Guató (Figura 172)	É o que une os fios no tear, passa o novelo, fica até brilhando. Tudo isso nós tínhamos e ficou nas Pedras. Feito com a aroeira, e vinhático.	S	S
Ligaduras para pulso dos Guató (Figura 173)	A mãe fazia. Feito de algodão. Usava na cintura para dor de coluna. Mulher enfaixava por mais de 15 dias, quando tinha filho. O natural era enfaixar. Feito da casca de pau. Usava jenipapo para colorir. “Eu não achava que isso era fabricação indígena, eu achava que isso era normal”.	S	N

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
Como se prende o fio duplo no final da cadeia da ligadura para pulso		S	S
Representação esquemática das malhas de tecido das ligaduras de pulso		S	S
Aguilhões de arraia empregados na dor de dente	Fazia garrafada para o parto ser rápido. Fazia com raspagem. Sem informações para uso para dor de dente.		
Desenhos Guató executados a carvão num tronco de árvore		N	N
Desenho Guató, representando uma vaca, feito a carvão num tronco de árvore		N	N
Corneta de alarme dos Guató (Figura 174)	“Fazia para caçar e chamar cachorro que era acostumado e a gente chamava de buzina”. Para pegar poaia. Confeccionado do chifre do boi. “A	S	S

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
	corneta era só a gente que usava, meu pai desde que veio do (rio) Sepotuba, era sinal que estava indo embora da poaia”.		
Instrumento de música e boneca de pano das crianças Guató (Figura 175)	As violas de cocho eram do mesmo tamanho que as originais “meu pai falava que as crianças, depois de crescerem, não quiseram mais fazer ganzá, roda de cururu, depois cresceram largaram de mão”. “Boneca de pano e boneca de barro minha mãe fazia para brincar, pintava elas”. As crianças também faziam. Fazia boneca de pano e a mãe fazia. Os pais faziam no começo, depois as crianças faziam.	S	S
Arco infantil Guató (Figura 176)	Os arcos eram do tamanho “da gente”. Os pais faziam os primeiros. “Tudo a gente vê e fica curioso. A gente nasce com isso, a gente passa a fazer, faz errado, faz outro. As flechas são a mesma coisa”.		
Flechas das crianças Guató (Figura 176)	Os arcos eram do tamanho “da gente”. Os pais faziam os primeiros. “Tudo a gente vê e fica curioso. A gente nasce com isso, a gente passa a fazer, faz errado, faz outro. As flechas são a mesma coisa”.		
Cuia Guató. Brinquedo de criança	Cuia para criança, minha mãe fazia tudo. Eles faziam e tinham um cuidado, passava para outro, não quebrava, valorizava muita coisa”.	S	N

Estudos de Etnologia Brasileira Max Schmidt	Informações de Lourenço Pereira Leite	Conhece S/N*	Fazia S/N*
Chocalho de casca de abóbora das crianças Guató (Figura 177)	O pai que fazia. Fazia com cabaça para usar no siriri. Ele que conhecia os versos.	S	N

Fonte: Schimdt (1942). Leite (2021a, 2022g). Elaborado pelo autor

As narrativas de Lourenço, ao identificar os objetos, trouxeram informações outras, para além da cultura material, mas não dissociadas dela, em especial, a de que a sua avó materna “trouxe muitos conhecimentos de como existir”, e que ela confeccionava o arco e a flecha (LEITE, 2021a). Sobre a avó paterna, informou que era parteira, conforme apresentado no terceiro capítulo.

A mãe de Lourenço, Sra. Maria Severina, “fazia da própria criatividade o artesanato”, e confeccionava o “jacá para colocar pacu vivo e levar para vender na cidade”. Esse jacá da imagem (Figura 155), difere daquele para transportar o peixe, por ter pezinhos e a “trança ser mais apertada”, a trança do jacá destinado para peixe “era ralo, para entrar água”. O lugar citado, nessa ocasião, foi a peixaria do Jacobina (Figura 156 e Figura 157), localizada na Praça Major João Carlos, em uma casa que era de adobe, atualmente, sede de uma clínica (LEITE, 2021a).



Figura 155 - Jacá semelhante aos usados para o transporte de peixe
Fonte: Google



Figura 156 - Sr. Jacobina em frente a sua peixaria e mercearia. Praça Major João Carlos
Fonte: Acervo da Família. <https://www.zakinews.com.br/noticia.php?codigo=19059>



Figura 157 - O Jacobina em frente a fachada de sua peixaria e mercearia.
Rua João Pessoa com a Praça Major João Carlos.
Fonte: Acervo da Família. <https://www.zakinews.com.br/noticia.php?codigo=19059>

O interlocutor informou que, com a finalidade de guardar mantimentos, utilizava-se a tuia, ressaltando que a cestaria com alça era mais difícil de fazer. E, ainda, que um de seus irmãos, o Alessandro, trabalha com trançado, confecciona pano, chicote, laço e cinto; ofício que aprendeu na cidade (LEITE, 2022g).

Ao discorrer sobre as imagens e os objetos utilizados, Lourenço se lembrou de plantas de uso medicinal, como o cachua e macunã - ambas utilizadas para combater a diarreia -, o cipó bálsamo, para cura de feridas (LEITE, 2022g). Informou, ainda, que para a dor de dentes, aplicava-se a “ferrada de novateiro” (LEITE, 2021a).

Sob outro aspecto do uso de animais domesticados e da flora local, com a finalidade de “espantar” mosquitos e cupim, queimava-se chifre de boi e flor de boa noite (LEITE, 2021a).

Outra informação foi sobre a introdução de agrotóxicos na região, afirmou que isso ocorreu no início da década de 1980, sendo que “a primeira roça de veneno em Cáceres, era de arroz e milho, na Fazenda Saturno (nome fictício), e causou grande mortandade de bichos” (LEITE, 2021a).

Sobre isso, é possível indagarmos: o modo de ocupação da família de Lourenço, no aterro construído em 1958, em termos de registro material, apresentaria que distinções, se comparado ao acampamento de um pequeno grupo doméstico de populações canoeiras em um período pré-colonial ou pré-industrial? Considerando, ainda, que esse grupo poderia ocupar uma pequena ilha, elevando o local, com o propósito de estar seguro das cheias.

Em resposta ao questionamento anterior, uma das distinções poderia estar relacionada às matérias-primas dos objetos confeccionados. A ocupação histórica teria, por tendência o uso, de materiais produzidos em escala industrial, no caso específico da família de Lourenço, ela teria utilizado tais materiais nos aterros? Em que escala de densidade?

Tais questões podem ser exemplificadas a partir das Figuras existentes no Quadro 6, não sendo o objetivo debater cada um dos objetos mostrados, contudo, cabe ressaltar os esclarecimentos de Lourenço sobre cada um deles. No que diz respeito aos materiais industrializados é importante destacar, o fato de Schmidt (1942) ou Lourenço não os evidenciar, não quer dizer que não fizessem parte de suas vidas. O Pantanal e o Chaco, historicamente compunham a trama das disputas ibéricas e de domínio do interior por parte das colônias a partir do século XVI. É importante

considerar que na costa atlântica, a conversão dos materiais nativos para aqueles industrializados que compunham as tralhas de pesca ocorreu na guinada do século XIX para o XX, até o momento da mecanização da pesca na década de 1960, essa última instância, a pesca industrial, não ocorreu no Pantanal. Por fim, acerca dessa relevante observação, é importante situar que a ponte para esse passado foi Lourenço, não obstante, seja cabível novos inventários para acessar a inserção de materiais industrializados na região.

Abaixo apresentamos algumas das imagens contidas em Schmidt (1942), as quais, apesar das ressalvas em termos de sua qualidade artística e visual, possibilitaram a Lourenço identificar os objetos que conhecia e fazia. Em outras palavras, se o pesquisador apenas falasse o nome do artefato sem mostrar, o resultado não seria o mesmo, ou ainda, a constatação não teria sido possível.



Figura 158 - Viola, instrumento de música
Fonte: Schmidt (1942)



Figura 159 - Caracachá
Fonte: Schmidt (1942)

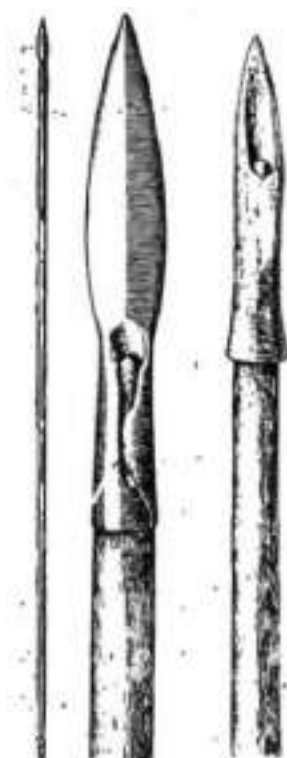


Figura 160 - Lança com ponta de ferro
Fonte: Schmidt (1942)

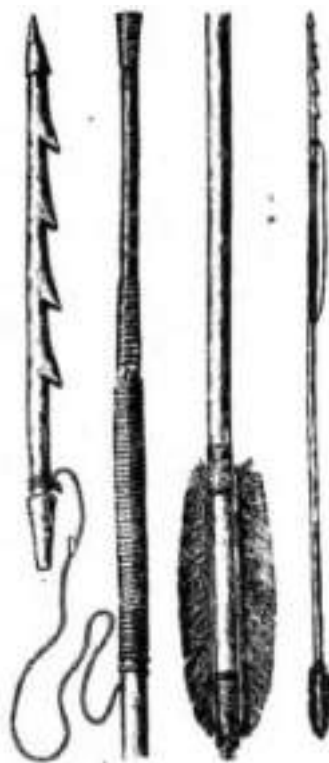


Figura 161 - Flecha-arpão com ponta de osso dos Guató
Fonte: Schmidt (1942)



Figura 162 - Arco com bola de barro
Fonte: Schmidt (1942)

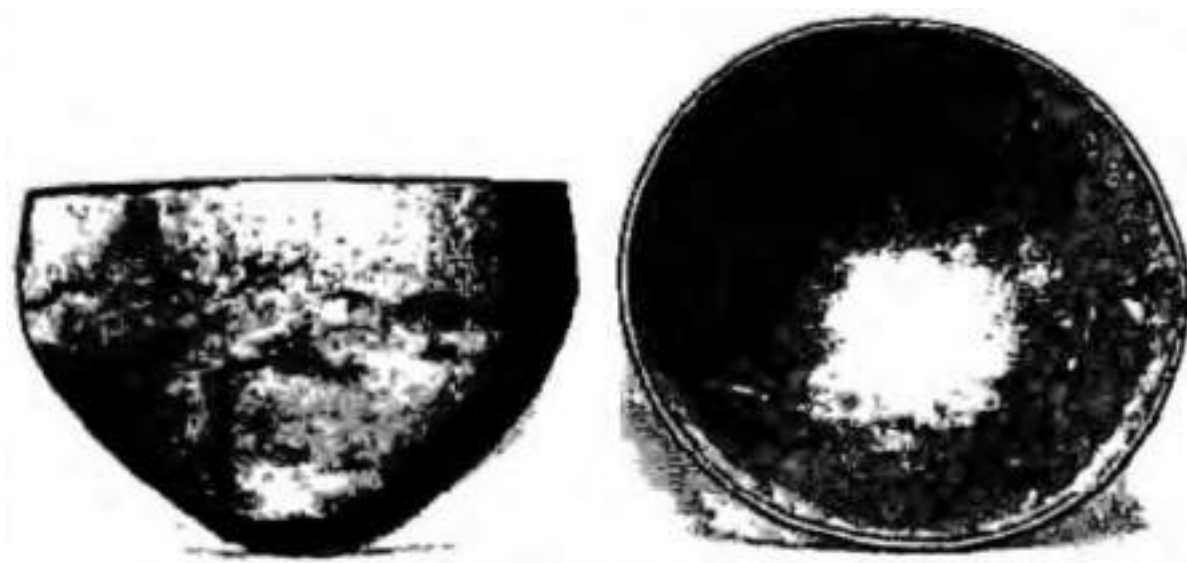


Figura 163 - Panela e tigela de barro
Fonte: Schmidt (1942)



Figura 164 - Panela de barro dos Guató
Fonte: Schmidt (1942)



Figura 165 - Panela de barro e tampa em forma de tigela
Fonte: Schmidt (1942)

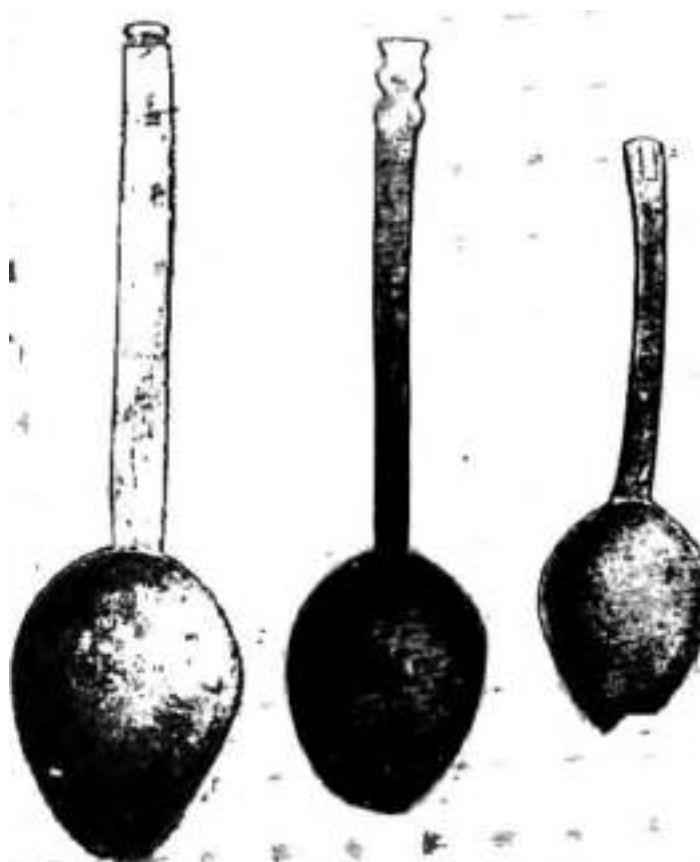


Figura 166 - Colheres de pau
Fonte: Schmidt (1942)

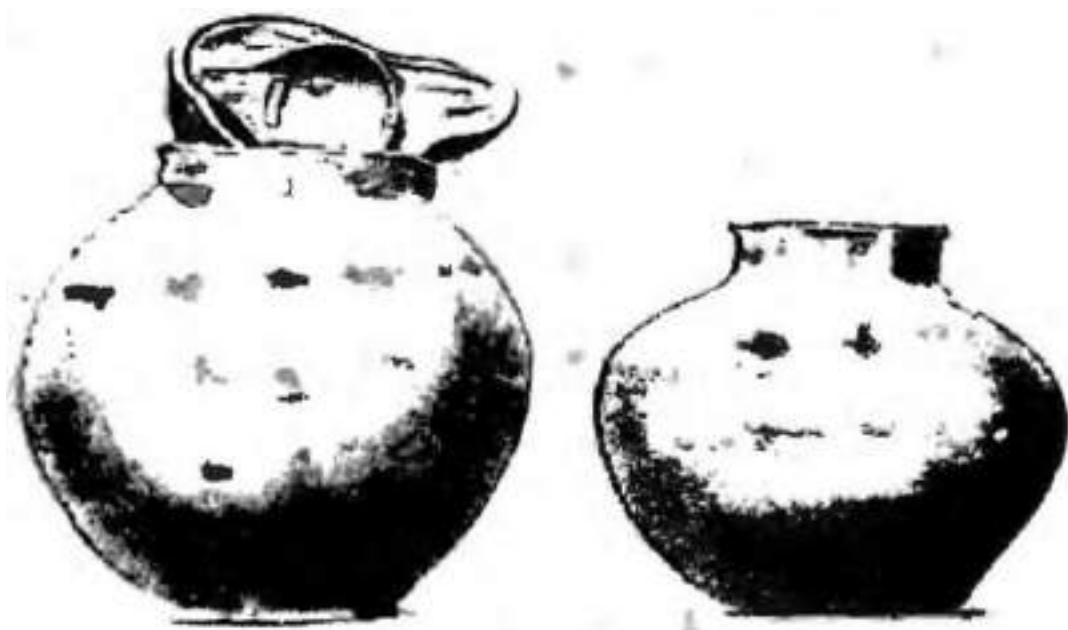


Figura 167 - Bilhas de barro
Fonte: Schmidt (1942)



Figura 168 - Xícaras ou chávenas de barro
Fonte: Schmidt (1942)

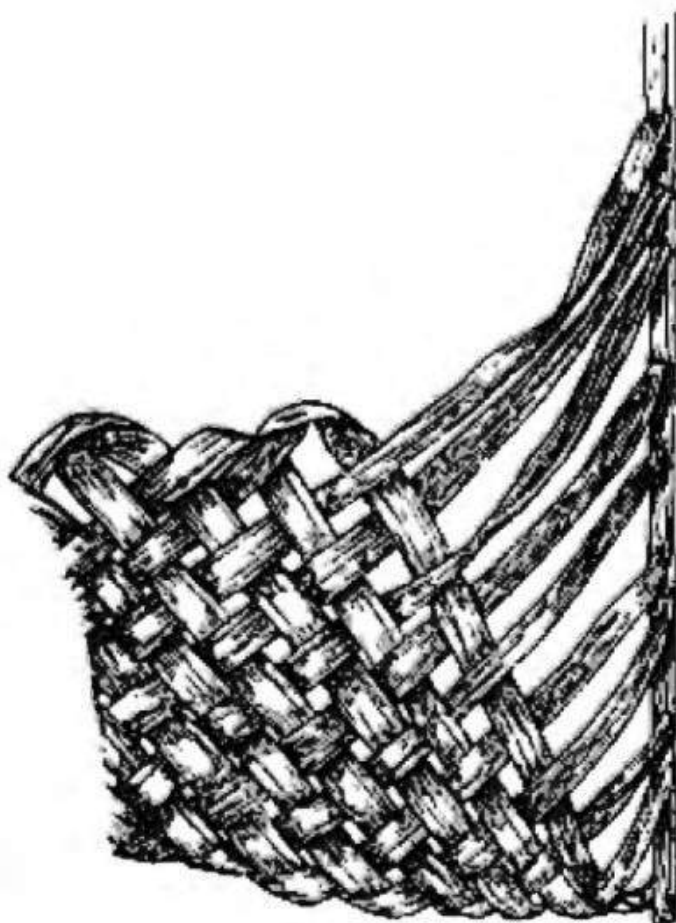


Figura 169 - Trançado de uma malha em um cesto
Fonte: Schmidt (1942)



Figura 170 - Arco para desfiar o algodão em rama
Fonte: Schmidt (1942)



Figura 171 - Fusos
Fonte: Schmidt (1942)



Figura 172 - Facas para tecelagem
Fonte: Schmidt (1942)



Figura 173 - Ligaduras para pulso
Fonte: Schmidt (1942)

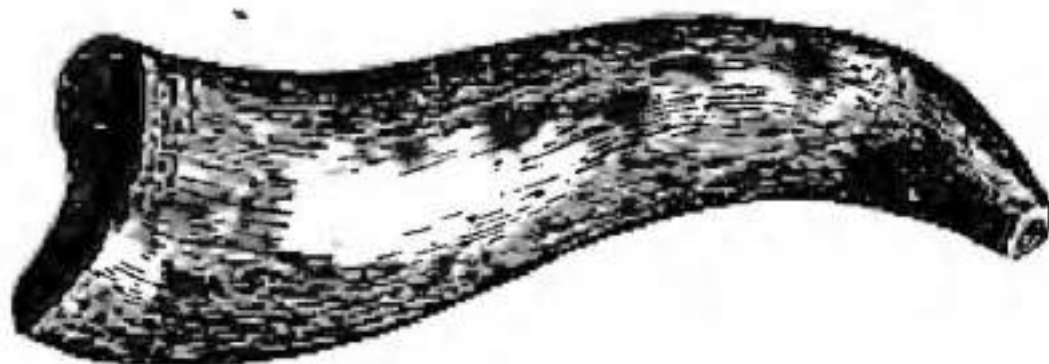


Figura 174 - Corneta de alarme
Fonte: Schmidt (1942)



Figura 175 - Instrumento de música (esq.) e boneca de pano das crianças (dir.)
Fonte: Schmidt (1942)



Figura 176 - Arco e flechas infantis
Fonte: Schmidt (1942)



Figura 177 - Cuia. Brinquedo de criança
Fonte: Schmidt (1942)



Figura 178 - Chocalho de casca de abóbora das crianças
Fonte: Schmidt (1942)

A partir da análise do Quadro 6 anterior sobre a cultura material fica evidente a quase inexistência de materiais industrializados; estes muito restritos, seja para caça, pesca, utensílios domésticos ou trabalho. Nessa direção, assim observou Lourenço sobre o arpão e a flecha, respectivamente:

As fisgas que fazíamos de tucum era a mesma coisa que um aço [...] isso corta muito. Com o tucum faziam-se as flechas e as fisgas. O ferro começou a ser usado só depois, quando se achava vergalhão [...]. Nós fisgávamos e flechávamos. A flecha e a fisga varavam osso e varava tudo. A fisga era de tucum, sem ponta de ferro e osso. Usava a pena de pato bravo por ser dura e forte [...]. A ponta de flecha era lavrada e apontada [...] no começo, era tudo na faca com delicadeza [...] depois chegou o progresso para nós e tivemos a lima [...] (LEITE, 2021a).

Essa seria uma das distinções, no que se refere à materialidade existente e a matéria-prima, entre os modos de ocupações da família do Lourenço e os canoeiros. Para melhor explicarmos, os aterros milenares de populações canoeiras e aqueles construídos por Lourenço e sua família tinham, basicamente, a mesma finalidade. O que os difere é o grau de técnicas e tipos de matérias-primas adotados para sua transformação em cultura material para o grupo, seja destinado para subsistência, finalidades religiosas e espirituais, ou, como visto, para servirem como vasilhames, destinados ao transporte “para vender na cidade” os gêneros da roça ou o peixe, respectivamente, a tuia e o jacá. Também a função do lugar era a mesma para ambos os grupos, pois precisavam se manter em um lugar de forma a constituir uma habitação, realizar as atividades corriqueiras de natureza diversa e aquelas extraordinárias. Em suma, a mesma analogia pode ser pensada para os casos dos aterros construídos em 1958, 1976, 2013, enquanto sítios arqueológicos.

É importante observar que a aparente inexistência de materiais industrializados, seja a partir de Max Schmidt ou nas memórias de Lourenço, não significa que não fossem presentes. O Pantanal e o Chaco foram parte das táticas de interiorização das coroas ibéricas desde o século XVI. Mesmo na zona costeira do Atlântico, a mudança entre os materiais nativos para os industrializados nas tralhas de pesca, ocorreram na passagem do XIX para o XX, até a mecanização definitiva da pesca na década de 1960. Entretanto, é relevante colocar que a metodologia de levantamento com referências da obra de Max Schmidt, muito provavelmente abriu uma janela específica para Lourenço observar seu passado e reavivar suas memórias.

A arqueologia é o exercício de interpretação dos vestígios materiais de uma sociedade e da transformação antrópica da paisagem, em suas diversas faces, sejam

elas econômicas, políticas, sociais, ambientais ou religiosas, dentre outras, o que, de forma geral, pode ser compreendido como cultura. Em outras palavras, trata-se de compreender, a partir da materialidade, como as pessoas viviam, modificaram seu espaço e o transformaram em um território. Isso ocorre por meio do trabalho, associado à uma organização social, que incorpora os diversos atores da sociedade, homens, mulheres, adultos, crianças e adolescentes. O conjunto de atividades, ações e agentes estabelece um outro, o de regras, em torno de diversificadas dimensões, como as: materiais, simbólicas, espirituais e comunicacionais. Nesse sentido, a Arqueologia é uma história contada por meio dos vestígios materiais, intencionais, ou, não.

Considerando as dimensões descritas, e colocando lado a lado dois aterros antropicamente construídos e, com intencionalidade, um milenar e, outro, da década de 1970, outra diferença entre eles pode estar relacionada a aspectos que respondam a duas questões: quando foram construídos? Quais materialidades existentes?

A ocupação mais recente, neste caso, a da família do Lourenço, tem por tendência ser reconhecida como sítio arqueológico daqui a 100 anos. Entretanto, não parece cabível esperar um século para que essa estrutura se torne um sítio arqueológico, isso porque, conforme visto no Quadro 6 e nas informações sobre os aterros, trata-se de ocupações que guardam peculiaridades informativas relevantes.

Em outras palavras, a ciência arqueológica define a dimensão de ser ou não ser sítio arqueológico, podendo relacioná-lo ao tempo que vivemos, cuja classificação é temporal. Essa definição pode, também, estar relacionada ao fato de que algumas pessoas e instituições definem o que (e o que não) é sítio arqueológico. Podemos, ainda, polemizar, a partir do seguinte questionamento: é possível haver uma ocupação sem vestígios materiais, em razão do tipo de material utilizado ser integralmente orgânico e perecível rapidamente? Em resposta à esta questão, ao analisarmos o Quadro 6, da cultura material Guató, e aquela produzida por Lourenço e sua família, percebemos que a maior parte dos objetos são orgânicos, ou seja, perecíveis.

Dessa maneira, pode-se pensar em uma noção de Arqueologia mais ampla, diversa, sensorial e cujo tempo não seja determinante, podendo ser assim definida:

Los sentidos son multi-temporales; son pasado y presente al mismo tiempo; suponen la comunión y coexistencia simultánea de percepción y memoria. Por otra parte, si en las cualidades duracionales de la materia se representan y activan múltiples tiempos, entonces tales representaciones se hacen posibles a través de conexiones multi-sensoriales que implican la

materialidad y más ampliamente la carne del mundo. Esta tesis supone la redefinición de la arqueología como una práctica multi-temporal, corporal y sensorial. Esta nueva disciplina estará atenta a las vidas sensoriales de las cosas y los materiales como entidades multi-temporales, a la naturaleza riesgosa e impredecible de lo sensorial, y a las vidas políticas de la materia: la coexistencia de múltiples tiempos hará problemático el uso de la arqueología como refugio, como escape a lejanos y remotos pasados “inofensivos”³⁹ (HAMILAKIS, 2015, p. 49).

A reprodução cultural e a confecção de objetos, relatados por Lourenço, por certo estavam condicionados a um território. Acerca do qual, podemos inferir, no contexto de Das Pedras e do despejo desse lugar, marcou-se uma ruptura e descontinuidade na materialidade e nas manifestações culturais.

4.1.1 A máquina levou tudo... alivia quando alguém escuta, valoriza e conversa: memória, cultura material e desterritorialização

Eu não sei dizer nada por dizer
 Então eu escuto
 Se você disser tudo o que quiser
 Então eu escuto
 Fala
 Se eu não entender, não vou responder
 Então eu escuto
 Eu só vou falar na hora de falar
 Então eu escuto

João Ricardo e Luhli

Lourenço representa, com bastante propriedade, algo muito comum para os ribeirinhos de Cáceres: a saída e a expulsão da comunidade das margens dos rios.

Halbwachs (2006 (1950)), ao definir a memória coletiva, conceitua os quadros sociais que a compõem. Ressalta a inexistência da memória exclusivamente individual, isso porque os indivíduos, indistintamente, estabelecem relações sociais diversas, interagem com a sociedade e são de diferentes maneiras acionados por ela.

³⁹ Os sentidos são multitemporais; eles são passados e presentes ao mesmo tempo; supõem a comunhão e coexistência simultânea da percepção e da memória. Por outro lado, se tempos múltiplos são representados e ativados nas qualidades duracionais da matéria, então tais representações são possíveis por meio de conexões multissensoriais que implicam materialidade e, mais amplamente, a carne do mundo. Esta tese supõe a redefinição da arqueologia como uma prática multitemporal, corporal e sensorial. Esta nova disciplina estará atenta às vidas sensoriais das coisas e materiais como entidades multitemporais, à natureza arriscada e imprevisível do sensorial e às vidas políticas da matéria: a coexistência de tempos múltiplos tornará problemática a utilização da arqueologia como refugio, como fuga para passados distantes e remotos “inofensivos” (tradução nossa).

Tal concepção pode ser observada no contexto apresentado, nesta tese, em que a memória coletiva se processa em termos das agências e instituições sociais, dentre essas, aquelas que acabam por influenciar a reprodução cultural de um grupo no uso do espaço e do território, no passado e no presente.

O aterro no lugar denominado Pedras e a materialidade neste local existente, respectivamente construídos e confeccionados pela família de Lourenço, mostram, de forma bastante evidente, a diferença entre dois elementos, espaço e território, termos que envolvem relações de poder e dominação. O espaço é físico e antecede ao território. O território é planejado e coordenado, simbolicamente, por um sujeito para se apropriar de um local; e, de forma “concreta ou abstratamente, o ator ‘territorializa’ esse espaço” (RAFFESTIN, 1993, p. 143-144).

A afirmação de Lourenço, no capítulo IV, de que “a cultura é no local” demonstra que a memória é constituída no presente e territorialmente constituída.

É possível afirmar, ainda, que as lutas políticas do nosso interlocutor para se manter pescando e reproduzindo culturalmente a sua tradição evidenciam uma apropriação da memória e recondução para o futuro. Isso porque ele planeja um futuro, tendo por base esse seu passado, seja ele material, simbólico ou afetivo.

Nesse contexto, os diferentes relatos do passado, as distintas formas de abordar a história, as memórias dos grupos e agentes sociais elencam preocupações levantadas pelo presente. Dessa maneira, é no presente que o passado se constrói, as narrativas entram em disputas, visando ao futuro (HALBWACHS, 2006 (1950)). O passado pode ou, não, ser lembrado, uma mesma experiência pode apresentar percepções e reações distintas. Em nosso caso, isso ocorre, quando Lourenço afirma que “as irmãs não gostam de falar sobre o assunto do passado”, em razão do despejo. Entretanto, para Lourenço, falar sobre o assunto, seus saberes e sua vida, nos dias atuais, conforme afirmado por ele, é uma “cura” (LEITE, 2021a).

Essa perspectiva deixa evidente uma preocupação das Ciências Sociais, na década de 1990, qual seja os estudos e a análise sobre espaço e lugar. Dessa maneira, os antropólogos passaram a se aprofundar sobre o assunto e a considerar o espaço e o lugar como elementos principais de discussão. Tais investigações norteiam pesquisas multidisciplinares referentes a povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, camponeses, pescadores e extrativistas, assim como a de outros grupos

vulneráveis aos impactos da globalização e que associam território e identidade (TAMASO, 2019, p. 284).

Sob outros aspectos, é necessário considerar para gestão patrimonial a forte vinculação entre memória e esquecimento. Tal problemática decorre do desejo de recordação total, acentuada na década de 1980. Isso foi suscitado pela aceleração do tempo, influência da mídia, sensação de defasagem, sentido de simultaneidade temporal e ansiedade em reter e preservar o passado (GUIMARÃES, 2004). Contexto que corresponde à ideia de que o patrimônio se associa à permanência do passado e à necessidade de resguardar elementos importantes para a identidade (FERREIRA, 2006).

Diante disso, é relevante situar três aspectos sobre os significados das narrativas de Lourenço para ele próprio: o primeiro refere-se ao caráter libertador de falar e contar histórias; o segundo, ao fato de se tratar de um passado bastante presente em sua vida de pescador; e o terceiro, à novidade que é produzir informações sobre a cultura material, pois, embora ele seja bastante procurado por pesquisadores, é a primeira vez que ele fala sobre esse tema. Nesse sentido, foi possível ao interlocutor visitar um passado pouco lembrado, cuja última imagem lembrada do despejo, talvez, seja a seguinte:

Quando nós saímos de lá a máquina levou tudo [...] meu pai queria trazer [...] tava lá nosso poço cacimba [...] quando deixamos a chácara, largamos muitas coisas, um dos potes ficou, qual era esse pote que ficou? (LEITE, 2021a).

Sobre o excerto, importante esclarecer a menção do interlocutor ao “pote” esquecido para trás, pois a lembrança ocorreu em meio à entrevista, quando viu um pote dentre as figuras do livro de Schmidt (1942).

Com o despejo, ocorre o deslocamento abrupto das margens do rio para a cidade, situação que marcou, de forma contundente, a relação entre desterritorialização, cultura material, reprodução de saberes e herança cultural.

Outro objeto citado, no contexto imediato ao despejo das Pedras, e fundamental para a família do interlocutor produzir itens importantes e diversos de uso cotidiano, que, ao mesmo tempo, pode ser associado ao manejo ambiental, patrimônio genético e às histórias, segundo ele, foi:

O tear de fazer rede nós jogamos na chácara, porque não achamos que íamos achar algodão para usar, ele era antigo, com mais de 50 anos, foi o irmão da minha mãe quem fez (LEITE, 2021a).

Essa percepção de sentido sobre a cultura material na memória de Lourenço, no momento da entrevista, pode ser assim afirmada:

Os atributos intrínsecos dos artefatos, é bom que se lembre, incluem apenas propriedades de natureza físico-química: forma geométrica, peso, cor, textura, dureza etc. etc. Nenhum atributo de sentido é imanente. O fetichismo consiste, precisamente, no deslocamento de sentidos das relações sociais – onde eles são efetivamente gerados – para os artefatos, criando-se a ilusão de sua autonomia e naturalidade. Por certo, tais atributos são historicamente selecionados e mobilizados pelas sociedades e grupos nas operações de produção, circulação e consumo de sentido. Por isso, seria vão buscar nos objetos o sentido dos objetos (MENESES, 1998, p. 91).

A memória sociológica situa a existência de um fenômeno construído coletivamente, sujeito a transformações e mudanças constantes (HALBWACHS, 2006 [1950]). Lourenço é o único da família que fala sobre esse passado com intensidade, lembra e narra as práticas culturais da vida ribeirinha. Isso significa dizer que o despejo traçou distintos caminhos e maneiras de lidar com a situação.

Nesse contexto, em uma mesma família, as experiências semelhantes compartilhadas evidenciaram diferentes percepções e reações, mostrando e sinalizando distinto “enquadramento da memória”, entendido como o que deverá ser lembrado, esquecido ou reiterado.

Diante disso, “as preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória”, bem como uma “ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade”. Dessa maneira, o sentimento de identidade está condicionado a três pontos: a unidade física (espaço, lugar, território); a noção de continuidade associado ao tempo (físico, moral e psicológico); “o sentimento de coerência” (a coesão e unificação de distintos elementos na formação do indivíduo) (POLLAK, 1992, p. 204).

Lourenço foi o único que se manteve no rio e na pesca. Nesse universo, ele persevera com a sua identidade, a qual está associada à manutenção e à defesa de seu território, à noção de continuidade e sociabilidade, e à de atividade econômica que possibilita parte de suas manifestações culturais. Dentre os pescadores e na luta política, nosso interlocutor é uma referência na defesa dos interesses do grupo.

O sentido reflexivo dessas questões é associar território e reprodução cultural de tradições em um mundo globalizado para afirmar que as identidades e as diferenças podem ser mantidas na modernidade. A situação reverbera-se, quando se busca controlar ou minimizar os impactos da evolução sistêmica capitalista. Os riscos

diante da perda da memória de referências culturais, a incerteza sobre possibilidades de sua continuidade e permanência e o interesse pelo registro oficial de um bem cultural, com propósito de sua preservação, é o que fomenta esta pesquisa, assim como as ações junto à Comissão PCI.

Lourenço é bastante consciente dos motivos que levaram a sua família e sua comunidade ao despejo, e do sofrimento causado a eles com a expansão do latifúndio e grilagem de terras em Cáceres. Diante disso, nos dias atuais, luta por seus objetos e apetrechos de pesca, representando fator de contra hegemonia e mostrando a coexistência entre cultura e meio ambiente. Desse modo, é evidente a compreensão sobre o papel e a força da cultura para si e para seu grupo social. Os resultados positivos na regulamentação dos barracos e tabuados, no contexto desta pesquisa, tornaram mais propício o levantamento e o registro das suas narrativas e conhecimentos.

Esta pesquisa oportunizou ao nosso interlocutor acessar em sua memória muitas recordações e imagens associadas a elas. Ele afirmou jamais achar que seria indagado sobre elas ou, ainda, que viesse a lembrá-las, porque, segundo ele:

Isso vai se acabando, nem achava que um dia alguém ia perguntar, quando tá lá parece normal, [...] fazia também muito tempo que (eu) não (me lembrava disso) porque não via imagem (LEITE, 2021a).

Ao se referir a “isso”, o interlocutor remete à uma cultura material sobre a qual existe uma biografia e genealogia, ou seja, existem saberes, conhecimentos, modos de fazer, herança cultural e trabalho coletivo envolvido. Dessa maneira, entende-se:

A ideia de que há identidade fora da representação - de que há um nós mesmos e uma linguagem pela qual nos descrevemos - é insustentável. A identidade está dentro do discurso, dentro da representação. Está construída em parte pela representação. A identidade é uma narrativa do eu; é a história que nós contamos sobre o eu para sabermos quem somos (HALL, 2006, p. 325).

A noção de “quem somos”, mencionada por Hall (2006), reporta-se a um outro aspecto, quando relacionada ao fato de tratar-se de um assunto ainda não pesquisado com Lourenço, preterido diante de outros temas, como por exemplo, o das polêmicas socioambientais e das relações de trabalho. Nesse sentido, à expressão “quem somos” é possível acrescentar, quais são os nossos objetos, como mantê-los e quais são as suas relações para que o grupo continue existindo física e culturalmente.

Nesse contexto, uma das considerações de Lourenço, quando indagado sobre o que estava achando da pesquisa, foi afirmar:

É bom lembrar, me alivia quando eu acho alguém para me escutar, quando valoriza, conversar com as pessoas, participar e viver a vida como tem que ser vivida (LEITE, 2021a).

As enunciações do interlocutor - “isso vai se acabando” e “é bom lembrar, me alivia” - evidenciam que a memória é dinâmica, apresenta-se em constante movimento e tem seus efeitos. Isso ocorre dentro de uma lógica entre a lembrança e o esquecimento, deformada em razão do tempo e das vulnerabilidades impostas pelos usos e pelas manipulações aos quais as memórias são submetidas, e, aqui, associadas à materialidade de Lourenço.

A memória é encoberta, latente e apresenta “repentinhas revitalizações”. O registro desses costumes e dessas tradições remete à reelaboração incompleta da história dos lugares, isso porque “a memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado” (NORA, 1993, p. 9).

O contexto de Lourenço, lugar e cultura material, reporta-se a uma situação bastante diversa, que, na atualidade, representa um conjunto de interesses e atores. Na atualidade, almeja-se o registro do patrimônio cultural da pesca artesanal de Cáceres, obteve-se o reconhecimento do grupo como portador de tradicionalidades e representativo da diversidade cultural. Dessa maneira, são amplas as possibilidades demonstradas sobre o potencial de etnografias da pesca, quando associado a pescadores artesanais. Além disso, localmente, contribui para o aprofundamento de uma história indígena Guató associada aos aterros e à cultura material desse povo.

4.1.2 As coisas da sobrevivência: herança cultural, práticas e saberes

Eis o que eu aprendi
 nesses vales
 onde se afundam os poentes:
 afinal, tudo são luzes
 e a gente se acende é nos outros.
 A vida é um fogo,
 Nós somos suas breves incandescências

Mia Couto

Os elementos que possibilitam desenvolver os temas sobre os aterros e a cultura material perpassam, inicialmente, a história de Joana Socoré, uma mulher de etnia Guató, casada com um boliviano, logo, muito provavelmente, um indígena. Joana conseguiu, em parte, reproduzir e ensinar a sua cultura indígena, fora de seu território de origem, para a família e os moradores locais, tornando-se, consequentemente, uma pessoa bastante importante e respeitada pela comunidade.

A herança cultural passada de Joana Socoré para uma de suas filhas, Maria Severina, tornou-se híbrida, dentre outros fatores, pelo fato de esta ter se casado com um afrodescendente, pai do nosso interlocutor e, que segundo ele, descendia de escravos, em suas palavras, “eram quilombolas”. Conforme nos afirmou, seu pai adquiriu muitos conhecimentos de sua esposa e de sua sogra. Esses saberes adquiridos têm, em grande parte, a seguinte procedência:

Esse pai da minha mãe e a mãe da minha mãe foram quem mais instruíram o povo. A família do meu pai era grande, mas não tinha essa sabedoria que eles ganharam com a minha avó, que era indígena, ela era conhecedora dessas coisas da sobrevivência, porque ela fazia pote, sabão de cinza e outras coisas dessas (LEITE, 2021a).

O excerto anterior traz duas particularidades importantes, o saber vinculado à sobrevivência, e o repasse de conhecimentos entendido como herança cultural. Nesse sentido, trata-se de conhecimentos, modos de fazer e objetos associados a saberes e sentimentos de pertencimento. Demonstra-se um universo de trocas culturais e ganhos, representados pela materialidade e pelos sentimentos, tanto no âmbito familiar, quanto nos grupos locais. Perspectiva que, conforme explicitada anteriormente, remete à construção de uma história indígena de longuíssima duração e que chega em Cáceres, nos dias atuais, por meio dessa construção memorial de Lourenço.

A pertinência de inventariar tais singularidades, para além da pesquisa e dos conhecimentos trazidos, contribui para a defesa da tradição e do grupo social ao qual Lourenço pertence na atualidade. Muito provavelmente, as informações e respostas, para melhor conhecer e desvendar aspectos sobre a presença Guató em Cáceres, estejam presentes nesse grupo de pescadores e pescadoras, os quais, muito provavelmente, mantiveram esse *ethos*, foram desterritorializados e, hoje, são profissionais da pesca.

Sob tais propósitos, os antecedentes históricos referentes a matrizes culturais étnicas e populares, sobre a salvaguarda de bens culturais é importante considerar:

Da mesma forma que um conjunto de documentos só poderá se transformar em fonte histórica pelo trabalho do historiador, igualmente os objetos que aprendemos a ver como patrimônio histórico só ganharam essa qualidade a partir de uma operação envolvendo diferentes esferas de produção de saberes e poderes (GUIMARÃES, 2008, p. 21).

As narrativas de Lourenço trazem também perspectivas sobre os objetos por ele conhecidos e confeccionados, os quais, quando comparados com aqueles produzidos pelos Guató, eram quase a sua totalidade. Dessa maneira, elas corroboram a afirmação de Salgado (2012), pois mostram o poder dos saberes e conhecimentos indígenas na transformação material e social de um lugar.

A família do pai de Lourenço “já existia no (Rio) Cabaçal”, tendo se mudado para o Rio Sepotuba. Foi ali que o Sr. Ambrósio conheceu a Sra. Maria Severina, sua esposa e mãe do interlocutor. Esta, por sua vez, aprendeu muitas coisas com a sua mãe, ensinamentos que não se restringiram apenas ao seu grupo familiar, mas a outras pessoas da comunidade:

Muita gente da região aprendeu as coisas com a minha avó, fazer anzol por exemplo, no começo não tinha muito contato com as pessoas, demorou desenvolver isso. Eles mais caçavam que plantavam, a família da minha avó (materna) não trabalhava nas fazendas para ninguém. Já o avô paterno tinha contato, trabalhava nas fazendas e pegavam poaia. Os avós maternos não tinham contato com o pessoal da Fazenda Porto do Campo. O meu pai (Ambrósio) trazia plantas medicinais para vender na cidade e que ele aprendeu a conhecer com a avó materna (Joana) e com sua mãe (Maria Severina) (LEITE, 2021).

A citação se refere a dois conhecimentos extremamente vitais, um deles refere-se à subsistência; e, o outro, à prática medicinal tradicional com o uso de plantas. Outras duas práticas vitais para família de Lourenço e relevantes para as demais pessoas da região, por se vincularem à própria sobrevivência, são o uso do arco e

flecha e a confecção de vasilhames cerâmicos, os quais eram ensinados, vendidos e trocados.

Sobre o uso do arco e flecha, Lourenço destacou que “devia estar no sangue, já fazia, meus pais e irmãos mais velhos faziam” “[...] meu pai era certo”, fazia duas ou três vezes e “depois não fazia mais”. O Sr. Ambrósio aprendeu a fazer o arco com a sogra, a Sra. Joana. Sobre o repasse das técnicas de construção de arco e flecha de sua avó à sua mãe, e, posteriormente, deixada como herança cultural a esse grupo social, Lourenço afirma:

Minha avó fazia arco e flecha para todo mundo [...] ela solucionou o problema de meio mundo daquela região. Quem morou ali e não tinha tanta descendência indígena, muitas coisas começaram a usar depois que a minha mãe chegou (LEITE, 2021a).

Existia grande interesse e curiosidade por parte dos moradores em “ver” como se pescava e caçava com o arco e a flecha:

Esse pessoal mais novo tinha arma, tinha tudo, mas se surpreendiam com esse pessoal, ia pescar e levava vara e nós levávamos flecha, nós achávamos mais prático. Eu gostava quando ia caçar (quando a lei permitia) mesma coisa, levava cachorro [...] não tinha espingarda, não tinha munição, como ia comer carne? A gente usava o bodoque e a flecha (LEITE, 2021a).

Segundo Lourenço, Joana não morou com ele e sua família, mas estava sempre presente e os ensinava suas habilidades, conforme ele enuncia: “não morou conosco, mas ela vinha e fazia todos os artesanatos que a gente precisava [...] nós tirávamos a seriva e o tucum para fazer o arco”. Joana e seu marido, Estanislau, “passavam por três rios para chegar. Por vezes, chegavam no remo e, às vezes, pelo mato, saindo do Sepotuba”. A sua avó (Joana) tinha encomendas para vender, os potes e as moringas, as quais eram feitas “para nossa comunidade das Pedras”.

Acerca de outros saberes de sua mãe, Lourenço relata sua habilidade como oleira:

Minha mãe estava virando artesã criada da própria criatividade dela, ela começou a fazer bruto, depois encheu a prateleira com (potes de) cores diferentes. Ela quebrava vidro para se misturar [...] e começou a criar ideias. Ela confeccionava peças de barro por inteiro e fazia o desenho chamado sobreiro, o qual parecia desenhar uma nuvem usada para fazer acabamento (LEITE, 2021a).

Na atualidade, as ciências humanas, de forma geral, incluindo a arqueologia e os estudos sobre patrimônio cultural, debatem, como um de seus pontos centrais,

questões afetas a continuidades, mudanças e variações culturais nas suas mais diversas interfaces. As observações acima demonstram esse contexto, por meio da memória e cultura material.

As singularidades apontadas pelo interlocutor podem ser remetidas a três perspectivas: 1) a tradição: que relaciona a enculturação em um grupo, ou seja, os valores culturais adquiridos e o modo de fazer tradicional; 2) a adaptação: tratando-se da inter-relação entre os grupos humanos no uso do ambiente físico; 3) a interação: aborda o contato e relações estabelecidas entre distintos grupos dentro de seus aspectos socioculturais (BINFORD, 1965, 1981; JONES, 1997). Como visto, os apontamentos de Lourenço se encaixam nas três perspectivas apresentadas, extrapolando a cultura material, mas sem dissociar-se dela, e, em maior ou menor grau, impactando positivamente os familiares e grupos próximos.

Joana Socoré conseguiu repassar a língua indígena Guató para Maria Severina, sua filha, mas segundo Lourenço:

Ela (Sra. Maria Severina) nunca gostou de falar para nós (Lourenço e seus irmãos) a linguagem que falava com minha avó (Sra. Joana) [...] sempre quando ela estava aqui, meu pai (Sr. Ambrósio) gostava de arremedá-la (a Sra. Joana) [...]. Minha mãe entendia alguma coisa. Meu pai deve falar e não gostava que meus irmãos falassem, não sei porque ele não gostava (LEITE, 2021).

Muito provavelmente, o motivo de a Sra. Maria Severina e o Sr. Ambrósio não apreciarem a comunicação em língua indígena se relacione ao fato de procurarem ocultar essa ascendência de diferença marcante. Isso deveria ocorrer, em razão de autoproteção, para evitar a discriminação linguística, manter e possibilitar maior interação com os grupos locais e, politicamente, garantir a integração social; além de evitar questionamentos sobre a procedência e origem de uma língua outra e, provavelmente, desconhecida na região.

No contexto apresentado por nosso interlocutor, o uso da língua indígena seria semelhante ao uso do cocar, de grande evidência e amostra. Lembrando que, conforme visto no Quadro 6 da cultura material, Lourenço não havia visto pontas de flecha rombudas para abate de pássaros para o melhor aproveitamento das penas de pássaros, por exemplo, para confeccionar adornos, ou seja, não existia a produção e uso desse artefato. Em ambas as situações, no caso local, tanto cocares como a língua indígena não eram elementos obrigatórios e necessários para manutenção e sobrevivência física da família. Em termos práticos de subsistência e estabelecimento

das relações sociais, pelo contrário, provavelmente pesaria negativamente, considerando o etnocentrismo, o interesse pelos territórios indígenas e sua mão-de-obra, o preconceito existente e a política integracionista. Nesse sentido, não demonstrar ou reproduzir a existência e uso de uma língua indígena era um resguardo.

Oliveira (2016) discute a necessidade urgente de revisão do paradigma historiográfico dominante, quando se refere à participação dos indígenas na formação do Brasil. Esse antropólogo destaca que, desde as primeiras formulações sobre a história do Brasil, no século XIX, até os historiadores marxistas, no século XX, “a presença indígena na formação da nacionalidade é tratada de forma exotizante e repetitiva, como fruto exclusivo de acasos, incidentes menores e relatos pitorescos” (OLIVEIRA, 2016, p.12).

Nessa direção, o autor demonstra como a narrativa que se construiu sobre a formação do Brasil produziu um apagamento dos indígenas e de suas participações frente aos avanços do projeto colonizador. Sob tal perspectiva, moldam-se categorias coloniais de cunho evolucionista, que definiram o lugar e o momento em que os indígenas aparecem, no período anterior ao Brasil. Uma vez iniciada a colonização, os indígenas seriam concebidos como “flores que fenecem” e que precisam ser descritas e compreendidas antes que “murchem e desapareçam”. Dessa maneira, a superioridade tecnológica e militar dos colonizadores, as violências e epidemias dariam conta de explicar, de forma bastante simplista e unidirecional, a sua extinção. Essa forma errônea e tendenciosa foi assimilada tanto pela elite, como por parte dos grupos populares (OLIVEIRA, 2016, p. 47-50).

Sob outro aspecto - não aquele da lembrança, mas do esquecimento e apagamento, conforme visto nos depoimentos de Lourenço ao tratar a identidade, a cultura e a língua indígena dentro de sua família -, é possível perceber que tais distinções eram omitidas, contudo, a cultura material era reproduzida naquilo que Lourenço chamava de importante para “sobrevivência”.

Segundo Connerton (2008), o ocultamento da identidade é definido por sete tipos de esquecimentos. Dentre estes, a questão acima pode, de forma direta ou indireta, com maior ou menor incidência, relacionar algumas destas tipologias: pressão da sociedade (esquecimento prescritivo); quando os ganhos superam as perdas; como no caso de imigrantes (esquecimento para formação de nova identidade); devido a saturação (esquecimento pela anulação); inerente ao

capitalismo e sociedade de consumo (esquecimento como obsolescência planejada); devido a fatos aviltosos ou intimidações (esquecimento como silêncio humilhado).

Diante da dos tipos de esquecimentos e apagamentos, apontados por Meneses (2018), e o perfil de relação descrito por Lourenço, pode-se inferir que este se situa, respectivamente, no esquecimento constitutivo de nova identidade e no prescritorial, pelas seguintes circunstâncias: a) a incerteza sobre o esquecimento acarretar perdas, e a nova identidade revitalizar *status* e hierarquia de papéis ocupados; a imprecisão dos limites entre o que deve ser esquecido e o que deve ser descartado para se assumir uma nova identidade; b) a obrigatoriedade, quase subentendida, do esquecimento (CONNERTON, 2008).

Contudo, retomando os dizeres do interlocutor, é necessário esclarecer que isso não significava que, nas atividades, a família não possuísse atuação marcante. Isso porque, no contexto dos aterros e da agricultura local, nas relações sociais, de trabalho e trocas, como visto, por exemplo, nos mutirões, observa-se uma grande capacidade de produção e organização. Sobre isso, assim afirmou Lourenço:

Meu pai sempre se dedicava para encabeçar os mutirões, sempre ficava na liderança do mutirão. O mutirão era, mais ou menos, escalado por uma liderança da região. Terminava um mutirão e meu pai (Sr. Ambrósio) falava que em tal lugar “nós faremos um mutirão para ajudar fulano”. É aquilo que eu estava falando, até ontem eu falei com o pessoal lá em casa, papai, das pessoas, das tiradeiras de reza, que sempre eles deixavam de fazer o deles para sair, para tirar reza e que durava três ou quatro dias para voltar pra casa, então essas pessoas eram recompensadas pelo sistema do mutirão (LEITE, 2022g).

O uso da identidade étnica é precedido de uma avaliação sobre vantagem e desvantagem, mas, também, reflete os valores afetivos e tradicionais que intermedeiam todas as relações sociais. Nesse processo, a identidade é negociada e reinventada em um mundo multifacetado (BARTH, 1998).

Existe, também, a preocupação em perpetuar e valorizar os conhecimentos tradicionais locais existentes, entendidos como conhecimentos repassados, ensinados e aprendidos, importantes para sobrevivência; e que, conforme visto nas narrativas de Lourenço, foi fator de alteridade e distinção da família (BARTH, 1998; TADEU SILVA, 2000). Acerca disso, conforme afirmado, os conhecimentos da sua avó “ajudaram meio mundo”.

As práticas culturais, adotadas pela família de Lourenço, eram exclusivas, pois “os vizinhos não faziam, eles olhavam que era diferente, mas não praticavam [...] nós

ficamos longe das casas e [...] afastados dessas famílias [...]". Os diálogos com os vizinhos se restringiam ao "contato com o papai e a mamãe, só, se preciso, as crianças ficavam em volta, e não tinham contato com outras crianças, muitas coisas eram avisadas". Lourenço afirmou que sob esse contexto:

A gente viveu muito, hoje eu falo que nós tínhamos uma aldeia ali. Se nós permanecêssemos ali não sei o que tá escrito (desse) conhecimento, nós tínhamos mantido esse rito e ritual, ia ficar entre nós mesmos. Por isso que eu falo, a retirada (de lugar) de certos tipos de povo muda (sua cultura), achava que era normal (o que fazíamos) (LEITE, 2021a).

A perspectiva referente ao *ethos* cultural, apresentado por Lourenço, quando remete aos aterros e à cultura material, vincula-se, preponderantemente, aos Guató; mas, também, mostra uma forte e marcante vinculação com a prática da agricultura, o saber fazer as canoas de um pau só e a religiosidade, práticas essas do repertório cultural do Sr. Ambrósio, pai de Lourenço, o qual teria aprendido a confeccionar as canoas, na Fazenda Porto do Campo, ou, no Rio Cabaçal. Dessa maneira, são conhecimentos adquiridos, trocados e diversos.

As técnicas de produção da canoa de um pau só são práticas associadas ao *habitus* de povos e grupos canoeiros. Sobre isso, importante destacar que a pesquisa da Comissão PCI identificou ao menos 21 pessoas, dentre vivos e falecidos, construtores desse tipo de embarcação. A produção de canoas mostra mais uma característica de grupos portadores de tradições. Nesse sentido, ela informa sobre práticas de longuíssima duração, que ocorreram em todas as partes do mundo e que fornecem pistas que podem ser cruzadas com o modo de fazer a canoa de um pau só junto a outros povos indígenas, pantaneiros e caiçaras. Tais práticas remetem, ainda, a um bem cultural de natureza imaterial registrado no estado de Mato Grosso como canoa pantaneira. Entretanto, a canoa representa também outra prática coletiva e organizacional, o mutirão, como podemos observar, a seguir:

Até para fazer a canoa fazia mutirão, porque às vezes fazia a canoa distante do rio e tinha que baldear essa canoa que era carregada. Ela não podia ser arrastada, porque, às vezes, trincava. Por isso fazia mutirão para fazê-la, derrubá-la, cavucar e trazer para o rio. Uma ou duas pessoas não aguentava carregá-la, porque, às vezes, a madeira estava verde e pesada, e porque, quando ela é recém feita, não é bom ficar forçando, ela pode trincar. Ela não tá acostumada, ela não tá madurada como nós falávamos, aí tinha que haver o mutirão (LEITE, 2022g).

O conjunto de cultura material, mostrado por Lourenço, demonstra uma organização social, manejo, coexistência ambiental e domínio de conhecimentos por

parte de sua família. Tais práticas e saberes possibilitaram a vivência dessas pessoas no rio, a habitá-lo e a se locomoverem por ele, como *práxis* essenciais.

O contexto apresentado mostra saberes repassados de geração a geração, representa um modo de vida em comunidade, desvela continuidades e descontinuidades. Os aterros, a materialidade e seus construtores significam processos da formação da identidade nacional, constituição territorial do país e um modo peculiar de vida, do passado até os dias atuais.

No caso visto e narrado por Lourenço, essa vida no rio pode ser compreendida como um passado-presente reivindicado, mas frágil diante das hegemonias políticas e econômicas, que colocam em risco as manifestações culturais de caráter tradicional. Dessa maneira, suas memórias e saberes, personificam uma tradição regional, alterada e, por vezes, suprimida, em razão dos processos de desterritorialização, o que foi verificado no despejo do aterro no Porto das Pedras.

Em Cáceres, Lourenço, não conhece outros construtores de aterros, além daqueles já citados por ele, anteriormente: os irmãos já falecidos Zé da Barra e Nazário, os quais conheceu pessoalmente; entretanto, eles não deixaram registro de suas memórias sobre os aterros construídos ou sobre a cultura material que confeccionavam.

Atualmente, parte dessa memória e relativa saída do anonimato dessas pessoas ocorre por meio de Lourenço, que assim se refere aos mais antigos construtores de aterros da localidade onde morava:

Eu acho que das pessoas antigas que faziam aterro é quem sempre morou em margem de rio. Para aquela região onde eu nasci é a família do Joaquim Pinto, eu inclusive tenho um cunhado que é sobrinho desse Joaquim Pinto. Esse Joaquim Pinto, quando nós mudamos para as Pedras, meu pai já o encontrou lá, ele é uma pessoa que viveu muito tempo lá. Há muito tempo ele morreu, mas eu cheguei a conhecê-lo, quando eu tinha meus 10 anos de idade. Ele era um velho, muito antigo naquela região. Como eles viviam toda vida naquela região que enchia, precisavam fazer aterro. Quando nós chegamos ali, nós já tínhamos esse conhecimento de fazer aterro. A família dele, o Joaquim Pinto, o Tomás Pinto, a família dos Pinto que morava naquela região sempre fazia aterro. Meu pai quando mudou ali, eles já moravam em aterro. Inclusive esses aterros já estão todos acabados. Onde eles tinham casa hoje é pasto que plantaram, porque hoje o rio não enche o suficiente para chegar no aterro dele. Mas, naquele tempo, precisavam de aterro. E, hoje, formaram aquelas fazendas na região onde eles moravam, eles moravam ali assim como nós morávamos, em terra da união, não era deles, como era beira de rio, nós achávamos que era da união e não tinha dono. Esse aterro deles era construído naquela fazenda onde eu nasci, tá no meio daqueles pastos aqueles aterros deles (da família Pinto), ainda tem algum vestígio dos aterros, certeza, faz tempo que eu não ando lá, mas ainda tem

algun aterro deles, eu sei que lá no meio do pasto onde foram construídos vários aterros da família dos Pinto (LEITE, 2021).

Segundo Lourenço, a família de Zé Maria do Tarumã, Dito Pinto e Joaquim Pinto foram os primeiros a migrarem do local, por volta da década de 1970. Eles moraram na terra da união por um certo tempo, e depois se mudaram para outro lugar, sendo que a maior parte deles foi para a cidade, neste caso, Cáceres. Atualmente, seus descendentes, sobrinhos e netos, moram no bairro Vila Irene. Essa é outra questão associada aos processos diaspóricos de grupos e famílias que saíam do rio: passar a morar próximos uns dos outros (LEITE, 2022g).

Na década de 1930, um grande contingente de trabalhadores da Fazenda Descalvados foi morar no bairro do Junco. Nesse bairro, que abriga grande número de pescadores, existe o Cemitério São João Arcanjo, no qual está enterrada a avó paterna de Lourenço, a Sra. Romana. Tanto o Vila Irene, quanto o Junco são bairros localizados relativamente próximos ao rio.

A história de vida de Lourenço atesta perdas, conquistas, novas ameaças e planos futuros sobre um território em uso. Além disso, ela mostra a presença de um segmento da cultura popular, nessa porção do Rio Paraguai, os pescadores, que os setores hegemônicos, econômica e politicamente, tencionam desalojar.

Os lugares e espaços, ocupados por Lourenço, são considerados continuidades dos aterros milenarmente construídos, cuja permanência para reprodução cultural e direito ao trabalho deve ser respeitado. Esse contexto popular de reocupação, de fato, contribuiria para manutenção sustentável na transformação da paisagem, respeito aos espaços e significados culturais existentes no Pantanal, assim como seria uma continuidade da ocupação milenar desse bioma, que mostra coexistência com o meio ambiente.

Essa continuidade representaria uma herança cultural, cujas atividades, realizadas pelo grupo do qual Lourenço faz parte, demonstram saberes e práticas culturais que envolvem relações familiares, religiosas e de trabalho, condicionadas pela permanência nos seus territórios de pesca. Em outras palavras, neste caso, essas práticas seriam parte da continuidade de uma história indígena de longuíssima duração representada nesse passado que ficou para trás.

Por outro lado, a cultura material existente e mostrada no Quadro 6, em quase sua totalidade não é mais confeccionada, sendo que daqueles objetos restaram apenas o remo e a tarrafa de *nylon*. Existe uma expectativa, por parte de Lourenço,

de construir, novamente, no local onde tem seu barraco, o Caminho do Peixe, um aterro, uma casa de pau a pique e uma canoa de um pau só, na qual possa pescar dentro da mata.

Na próxima seção, tomamos como objeto de discussão a canoa de um pau.

4.2 Sem medo: saber e fazer, viver e navegar na canoa de um pau só

Os sonhos não têm comportamento.
Sempre havia de existir nos sonhos daquele
menino o primitivismo do seu existir.
E as imagens que ele organizava com o
auxílio das suas palavras eram concretas.
Ele até chegou um dia a pegar na crina do vento.
Era sonho?

Manoel de Barros

Esta seção aborda a confecção da canoa de um pau só, também denominada canoa monóxila, canoa pantaneira ou, tão somente, canoa. O levantamento sobre esse objeto foi realizado com base nos dados coletados em entrevista com o interlocutor, não se tratando, portanto, de uma etnografia pautada na descrição, por meio de observação. A produção desse tipo de embarcação, conforme será visto, é um saber pertencente a poucos mestres, cujo conhecimento é transmitido de geração a geração, e, reconhecidamente, um verdadeiro patrimônio cultural, que retrata a sua coexistência com o meio ambiente, com os lugares e as pessoas.

Os riscos da não perpetuação dos conhecimentos sobre o modo de fazer da canoa de um pau só, no contexto apresentado por Lourenço, mostram interfaces com a territorialidade, dificuldades existentes da continuidade da pesca dentro das famílias e frustração com a legislação ambiental, que restringe o acesso às matérias-primas. Sob tais perspectivas, a manutenção da pesca profissional, a sustentabilidade no acesso aos troncos de árvores, a revitalização e valorização para reprodução e manutenção dessa prática cultural são pontos-chave (NÉMETH, 2011).

A canoa de um pau só, por ocasião das pesquisas realizadas pela Comissão PCI, junto a Lourenço, gera em todos os seus membros verdadeira fascinação e encantamento. Isso decorre de alguns motivos, dentre eles, o exercício intelectual envolvido nesse saber fazer, as diferentes etapas da cadeia operatória, as histórias que as canoas proporcionaram, seus múltiplos usos como objeto de sobrevivência.

Os propósitos e as problemáticas que envolvem a canoa de um pau só remetem às seguintes perspectivas: i) compreendê-la, conceitualmente, no campo da cultura material; ii) conceber que tais embarcações refletiram a sociedade local, sua organização e representações, e que esse conjunto configura um símbolo estabelecido do grupo; iii) entender que as narrativas, aqui levantadas, corroboram as práticas culturais e os conhecimentos mostrados, ao longo desta pesquisa, sobre os quais nomes de lugares, roças, plantas e manejo ambiental são vislumbrados (MALDONADO, 2001; NÉMETH, 2011). Dessa maneira, é mais um elemento que reafirma a concepção de uma identidade forte, embora, atualmente, seja negada, negligenciada e atacada.

Os levantamentos sobre a canoa de um pau só, realizados com Lourenço, foram feitos na residência do pesquisador. Metodologicamente, para identificar os aspectos técnicos e a sucessão das atividades, foram mostradas imagens e comentados os processos de sua realização. Esse material consta na pesquisa de mestrado de Victorino (2013 [2006]), que resultou no livro “Manaã: etnomatemática e o saber cultural do pantaneiro construtor de canoas”. O livro aborda o passo a passo da construção da canoa feita pelo Senhor Joaquim, à época com, aproximadamente, 70 anos de idade, na Comunidade Potreiro, mais especificamente na Fazenda São Bento, à 50 km de Cáceres, na estrada MT-343 e à 800 m do Rio Paraguai. Trata-se de uma pesquisa de abordagem dialógica ambiental, com o objetivo de prover a educação matemática e ambiental. Por ocasião da entrevista com Lourenço, este afirmou que o Sr. Joaquim foi compadre de seu pai, o Sr. Ambrósio. A dissertação desse autor (VICTORINO, (2013 [2006]) foram referências para subsidiar, com informações e registros fotográficos, o Memorial Descritivo da Secretaria de Cultura de Mato Grosso - SECEL para o registro da canoa pantaneira como patrimônio de natureza imaterial do Estado de Mato Grosso (SECEL, 2010).

As indagações feitas para Lourenço tiveram por orientação o Manual de Aplicação do Programa Mais Educação do IPHAN (2013), no que diz respeito aos quesitos contidos na categoria e ficha de objetos, a qual segue à duas linhas de questionamentos: i) identificação: nome, imagem, o que é, onde está, períodos importantes, história, significados; ii) descrição: pessoas envolvidas, materiais, técnicas ou modos de fazer, medidas, atividades relacionadas ao objeto, manutenção, conservação, avaliação.

Lourenço aprendeu a confeccionar a canoa de um pau só com seu pai, o Sr. Ambrósio, o qual, segundo o nosso interlocutor, teria aprendido as técnicas na Fazenda Porto do Campo, depois de morar até, aproximadamente, seus 20 anos de idade, no Rio Cabaçal (ver Figura 7). Perguntado com quem seu pai teria aprendido esse ofício e se os irmãos de sua mãe Maria Severina, os senhores Evilázio, João e Sebastião produziam canoas de um pau só, o interlocutor respondeu não saber com quem seu pai teria aprendido o ofício e que seus tios também eram construtores de canoas de um pau só (LEITE, 2022c, 2022g).

Lourenço, pelo que se lembra, conduziu sozinho uma canoa, pela primeira vez, aos 5 anos de idade, no ano de 1975. Sobre essa experiência, ele diz: “quando soltaram, eu comecei a rodear sem medo de fazer o que estava fazendo, tentando aprender sem medo, como se fosse uma criança. Ia entrar com medo? Eu não, eu entrei sem medo” (LEITE, 2022c).

A última vez que Lourenço utilizou esse tipo de canoa foi em 1995/1996, posterior ao despejo. Ele esclareceu que, mesmo após o despejo, sob ameaças e por necessidade, sua família frequentava o lugar em que moravam e pescavam. Isso ocorria para “comerem a semana toda” na cidade, chegavam na madrugada, pescavam durante o dia e saíam de madrugada (LEITE, 2022g).

Nessa oportunidade, o interlocutor e sua família usavam três canoas, que ficaram nas Pedras, para pescarem. Essas canoas foram destruídas pelo novo proprietário da fazenda, com a finalidade de impedir que eles voltassem ao lugar e as utilizassem. Fato é que, nessas ocasiões, eles aproveitavam para também colher cará, que haviam plantado para fazer a “mistura” com o peixe (LEITE, 2022g).

Este é um outro aspecto marcante da relação entre a canoa, o patrimônio cultural e a territorialidade, neste caso, afetando negativamente a segurança alimentar, para além, logicamente, de outros fatores diversos, incluindo aqueles psicológicos. De diferentes formas, esses impactos são presentes até os dias atuais, como visto, por exemplo, no capítulo II. Esse fato somado a outros aspectos tem relação com a salvaguarda da canoa.

4.2.1 A canoa de um pau só: breve referencial histórico

As canoas monóxilas estão diretamente associadas à criação da navegação, por meio de um tronco de árvore escavado. Isso ocorreu em todos os continentes, nos mais longevos tempos e diversas culturas. As suas características é a rusticidade, uso de poucas ferramentas e matéria-prima empregada em sua confecção, versatilidade para as mais diversas demandas e necessidades, vivacidade por milênios, e nos dias atuais, em acelerado ritmo de extinção em todas as regiões do país (IPHAN, 2008; ALVES, 2013; NEMETH, 2011).

A origem dessas canoas remonta ao período mesolítico, quando as comunidades montavam acampamentos para pesca e coleta, considerados como processo de sedenterização sazonal em uma estação específica. Isso ocorreu, posteriormente ao período glacial, entre 30 e 12 mil anos atrás. O fim desse período permitiu a formação dos grandes bosques temperados do mesolítico na Europa setentrional, no Canadá, nos Estados Unidos, e em regiões específicas do norte da Ásia e da América do Sul (NEMETH, 2011).

A mais antiga dessas canoas é de pinheiro, possui 3 m de comprimento e 40 cm de largura, foi encontrada no ano de 1955, na Holanda, e datada entre 8.200 e 7.510 anos a. C. A segunda canoa com maior datação foi encontrada na cidade de Noyen-sur-Seine, na França, e possui entre 7960 ± 100 anos atrás. Na África, a mais antiga embarcação é chamada de Canoa de Dufuna. As análises laboratoriais sugerem que tenha, aproximadamente, 8.000 anos, sendo essa a terceira das duas anteriores. Esta última não teria sido um princípio de confecção, mas, sim, resultado de um aprimoramento (BREUNING, 1996). Por volta de três mil anos atrás, as canoas já eram elementos fundamentais para as sociedades do Oceano Pacífico.

Na América, o diário de Cristóvão Colombo, datado de 1542, mais especificamente nos dias 13 e 26 de outubro, registrou a chegada dos indígenas no navio espanhol. O deslocamento havia ocorrido por meio de alguns barcos longos e outros menores “*hechas del pie de un árbol [...] y todo de um pedazo, y labrado muy a maravilla*”⁴⁰. Os barcos maiores levavam muitas pessoas; os demais, um reduzido

⁴⁰ Feito do pé de uma árvore [...] e tudo de uma peça, e esculpido maravilhosamente (tradução nossa).

quantitativo ou apenas um indivíduo. A descrição inclui ainda o uso do remo. No dia 26 de outubro, é registrado, pela primeira vez, em seu diário, o termo “canoa”.

Entre os primeiros registros iconográficos dos povos indígenas norte-americanos está a obra de Theodor de Bry “Admirandas Narratio”, na qual são mostradas cenas da confecção da canoa monóxila e de uma pescaria na Virgínia, em 1585 (Figura 179) (NÉMETH, 2011).



Figura 179 - Canoa monóxila - Gravuras de Theodor de Bry.
Fonte: John White, em Admirandas Narratio”

As embarcações tradicionais associadas à pesca vinculam questões afetas à identidade cultural, por esse motivo são objetos de grande apreço e interesse no Brasil. Tais embarcações foram focos de um grande número de inventários, pesquisas e publicações do IPHAN, as quais forneceram elementos para a instalação do Museu Nacional do Mar, na cidade de São Francisco do Sul.

As pesquisas historiográficas e etnohistóricas realizadas sobre as canoas indígenas contribuem para compreensão das técnicas, distintas denominações, tipologias, usos e matérias-primas utilizadas para navegação (WAGNER; SILVA, 2022; ALVES-CÂMARA, 1976 [1888]); AGOSTINHO, 2011 [1973]).

As sistematizações e os estudos desenvolvidos, desde o final do século XIX, foram substancializados, inicialmente, com Alves Câmara (1976 [1888]), e bastante significativas foram as pesquisas de Agostinho (2011 [1973]). O primeiro documenta

as canoas monóxilas da Bahia, Rio de Janeiro e Amazônia, afirmando que no primeiro estado citado, a canoa “apresenta mais variedade e mais perfeição”; e; no Amazonas; chamam-se ubás (ALVES-CÂMARA, 1976 [1888], p. 56).

Importante destacar que Vieira Filho (2015), em sua pesquisa de registro e documentação, afirmou que a diferenciação entre as tipologias das canoas, decorrem do local de navegação, corroborando a afirmação de Alves-Câmara (1976 [1888]), de que a maior ou menor verticalidade da proa relacionava-se ao encalhar na margem. Agostinho (2011 [1973]), ao retratar a navegação no Recôncavo Baiano, no mar interior e rios, atenta-se para a diversidade das embarcações, para o comércio e transporte de pessoas, observando que o acesso a outras formas para realização dessas atividades conduziu ao desaparecimento das canoas. E, ainda, prevê os riscos existentes do patrimônio arqueológico subaquático, chamando a atenção para eles (AGOSTINHO, 1989).

Essa importância para transporte de pessoas e comércio efetivado pelas canoas monóxilas, no mar e nos rios, permitia o contato entre povoados do litoral e as relações econômicas também na região oceânica de São Paulo e Rio de Janeiro (MALDONADO, 2004; CARUSO, 1990; DENADAI; GONÇALVES; TURRA, 2009). Na capital do estado de Santa Catarina, em Florianópolis, entre os anos de 1920 e 1940, essas embarcações eram o meio de locomoção para fornecer alimentos nas feiras, por esse motivo e utilidade são consideradas verdadeiros bens culturais (OROFINO et al., 2017).

Contribuições sobre práticas indígenas para pesquisas arqueológicas e etnohistóricas da região sudeste, no século XVI, são relevantes para compreensão e profundidade sobre o tema (WAGNER; SILVA, 2022). Contudo, suscitam a necessidade de ampliação espacial e temporal sobre o tema, e, ainda, a pertinência de serem replicadas para melhor demonstrar a “multiplicidade de influências étnicas da rica náutica brasileira”. Destaca-se que para as sociedades locais, no período colonial (e, também, em outros períodos), a canoa era, preponderantemente, o meio de locomoção diante da ausência de estradas (WAGNER; SILVA, 2022, p. 23; SLOCUM, 2005 [1894]).

A diversidade de embarcações tradicionais, a partir da bibliografia abordada, mostra-se presente nas regiões Nordeste, Norte e Bacia Amazônica, sendo, nesta última região, de extrema importância. Isso é demonstrado por Alves-Câmara (1976

[1888]), ao se reportar às distintas embarcações dos indígenas Paumari, habitantes do rio Purus, denominadas *yta-pábas* e *ubás*, respectivamente utilizadas para o período das cheias e vazante.

As embarcações tradicionais amazônicas aclimataram romances como “A Jangada”, de Júlio Verne; e a “A pesca na Amazônia”, de José Veríssimo. Sob outros aspectos, fez parte de uma “iconografia da pesca”, escrita por Lourdes Gonçalves Furtado; e mostrou toda sua pluralidade náutica, na obra “Embarcações típicas da costa brasileira”, de Mesquita (2009). Embora, nesta última, o autor afirme a existência de certa homogeneidade na confecção de canoas entre o Rio de Janeiro e Santa Catarina, em razão da similaridade na paisagem, observa a influência de canoas do nordeste na região de Lagos, estado do Rio de Janeiro (MESQUITA, 2009; VIEIRA FILHO, 2005; WAGNER; SILVA, 2022). Importante esclarecer que tanto Mesquita (2009), como Vieira Filho (2005) ressaltaram a redução na produção das monóxilas e de outras embarcações tradicionais.

Na região Nordeste, a inserção da “vela latina” nas “jangadas indígenas” possibilitou o aprimoramento da navegação e atingiu maiores distâncias no “mar de fora”. Essa navegação foi crucial para a história regional e pormenorizada por Câmara-Cascudo (2002 [1954]). Por sua vez, os elementos concernentes à multiplicidade cultural, construtiva, usos e sociabilidades da sociedade colonial da região Nordeste do Brasil foram analisados por Agostinho (2011 [1973]), Selling Jr. (1976) e Smarcevski (1996) (WAGNER; SILVA, 2022, p. 124).

A pesquisa e obra mais completa sobre as embarcações navais é o “Ensaio sobre as construções navais indígenas do Brasil”, do Almirante Antônio Alves-Câmara, a qual elenca minuciosamente as embarcações brasileiras. O que existe de comum entre esta obra e as demais citadas é o fato delas elencarem a “contribuição da náutica de Sagres ao patrimônio náutico brasileiro” (WAGNER; SILVA, 2022, p. 125).

Existem “duas grandes classes de embarcações” indígenas, no interior e na costa brasileira, as canoas e as jangadas. As questões apresentadas remetem, inicialmente, à etimologia da palavra jangada, e à possibilidade de sua origem tupi (ALVES-CÂMARA, 1976 [1888]). Câmara-Cascudo (2002 [1954]) afirma que a palavra jangada é asiática, procedendo do termo *jangar*, como os ingleses a chamavam. Essa denominação teria sido trazida pelos portugueses que serviam na Índia, e se

assemelhavam àquelas embarcações denominadas de *igarapeba* pelos tupis (WAGNER; SILVA, 2022, p. 127).

No que diz respeito à canoa, Alves-Câmara (1976 [1888]) afirma que a denominação assemelha-se aos termos “canoa”, em português, espanhol e italiano; *canot*, em francês; *canoe*, em inglês; *kahn*, em alemão; *kane*, em dinamarquês; e *kana*, em sueco. Por esse motivo, torna-se mais difícil afirmar a origem etimológica desse termo.

Entretanto, o termo ibérico adotado foi “almadia”, o qual remetia às embarcações movidas a remo e de porte reduzido, utilizadas pelas sociedades indígenas, segundo Caminha (1959 [1500]) (WAGNER; SILVA, 2022).

Com a perspectiva de fazer jus à contribuição indígena para a navegação brasileira e valorizá-la, Wagner e Silva (2022), em seus estudos publicados, utilizam as denominações originais dos povos. Nesse sentido, informam sobre a construção da *ygapeba* tupiniquim. Trata-se das jangadas confeccionadas com troncos leves para facilitar a boa flutuação, como os *apeyba*, os quais eram unidos com “fibras de tucum, algodão ou casca de árvore”. As *ygapeba* tupiniquins eram distintas das *piperis* tupinambás, em especial pela dimensão, sendo esta última mais lenta e de difícil manobras, ambas sendo utilizadas no transporte e na pesca (CAMINHA, 1959 [1500]; STADEN, 1999 [1554]; THEVET, 1978; SOUSA, 1879 [1587]; SOUSA, 1879 [1587]; LÉRY, 1961 [1557-1558]; WAGNER; SILVA, 2022, p. 128).

Diferente das embarcações anteriores, as *ygaras* são mais rápidas, pois são construídas da casca de árvore ou escavada a partir de um tronco, denominado monóxila. As *ygaras* de casca de árvore eram adotadas em grandes viagens (THEVET, 1978 [1555-1556]) e guerras, sendo os fatores preponderantes para o seu uso o “controle, velocidade e resistência a impactos no casco” (WAGNER; SILVA, 2022, p. 130). Aquelas de casca de árvore eram confeccionadas a partir de uma árvore denominada de *igaibira*, que possuía tamanhos variados. A construção dessas embarcações envolvia rituais como jejum alimentar e de líquidos para não causar azar durante a navegação; a matéria-prima era retirada por meio de uma armação, eram removidas do local de sua extração – na montanha – para serem produzidas na beira do mar, sofriam tratamento térmico e comportavam “até 30 homens” (THEVET, 1978 [1555-1556]; STADEN, 1999 [1554], p. 160; WAGNER; SILVA, 2022).

As *igát* ou *ygare* tupinambás apresentavam tamanho menor de comprimento e largura (THEVET, 1978 [1555-1556]), variação de suas dimensões e capacidade de levar um número de 30 homens (STADEN, 1999) ou ainda 50 (LÉRY, 1961 [1557-1558]).

As *ygaras* ou canoas monóxilas eram construídas a partir da espécie *ibiraigara* (CARVALHO, 1987). Conforme relatadas, desde o século XVI, no tupi antigo, chamadas de *ybirá-ygara*, mas também denominadas de *ygar'-eté*, que significaria “canoa legítima”, “canoa de madeira” ou *ypé-ygara* e “casca de árvore escavada” ou *ygar'upa-tyba*, entendida como canoa de madeira (CARVALHO, 1987, p. 307-310).

Segundo os cronistas, a construção das *ygaras* (ou canoas monóxilas) preconiza o planejamento para obtenção das matérias-primas (WAGNER; SILVA, 2022). O cedro era uma destas madeiras para essa finalidade (CARDIM, 1925 [1584], p. 348). A *ubiragara* ou jatobá possui cerne mole e, por esse motivo, é de fácil manuseio, possibilitando que as canoas fossem rapidamente concluídas (SOUSA, 1879 [1587], p. 201). As canoas produzidas com a espécie vinhático ou *sabigeguba* possuía uma madeira amarela, grande porte, ocas em seu interior, facilmente manipuladas e geravam canoas compridas (SOUSA, 1879 [1587]). As canoas eram compridas, largas e com capacidade de suportar algumas toneladas (CARDIM, 1925 [1584]). Estas canoas eram também usadas para grandes distâncias marítimas e menos propícias ao naufrágio, diferente das outras *ygaras* de casca de árvore (GÂNDAMO, 1964 [1572-1573]; (WAGNER; SILVA, 2022). Para a confecção dessas canoas usava-se pedra com corte em substituição de instrumentos de ferro (PIGAFETTA, 1985 [1519]). As perspectivas apresentadas sobre as canoas monóxilas abordam, em grande parte, o litoral sul e sudeste, em especial no século XVI.

Esta base contextual desperta para pertinência de realizar pesquisas análogas sobre a canoa monóxila do Pantanal. As fontes seriam relatos e narrativas de viajantes e oficiais do Estado, do período colonial até os dias atuais. Amplamente cabível e relevante seria inventariar pesquisas históricas, arqueológicas, etnoarqueológicas, etnográficas, das ciências naturais e outras áreas do conhecimento que tenham substancializado informações sobre a canoa monóxila do Pantanal. Os resultados forneceria elementos sobre o uso das canoas, desde as primeiras ocupações humanas até os dias atuais, revelando questões como deslocamento, relações e conflitos entre povos indígenas, distintas interações étnicas

com as coroas portuguesas e espanholas, apropriação, obtenção e uso dos recursos naturais.

A ocupação mais remota, em termos cronológicos, no Pantanal, é de pouco mais de 8.000 anos antes do presente (doravante, AP), com povos canoeiros nas escarpas e nos planaltos residuais que contornam a planície alagada (SCHIMITZ et al., 2009). Esta datação foi obtida no aterro denominado MS-CP-16, localizado na região de Jacadigo, município de Corumbá.

No Rio Paraguai, existem referências do século XVIII sobre os Paiaguás, povo que dominou a parte sul desse rio, para o qual a canoa era o “símbolo máximo de representação da cultura”. Segundo fontes entre os séculos XVI e XVII, o uso das canoas é citado sem detalhamentos, como dimensões e material utilizado. Já, a partir do século XVIII, pormenores como agilidade, comprimento, largura e a forma do remo são informados pelos relatos de jesuítas, com a distinção dentre aquelas utilizadas para pesca e viagens cotidianas e outras para guerra. As fontes explicam, também, as técnicas de confecção, caracterizadas por um tronco escavado (MAGALHÃES, 1999, p. 137; VANGELISTA, 2010, 2015).

Os conhecimentos de Lourenço sobre canoa de um pau só é parte substancial sobre um período histórico por ele vivenciado, e que representa parte de um todo sobre o tema.

4.2.2 Em cima da linha não e o fazer a canoa: medidas, técnicas, habilidades e finalidades

Nesta seção, voltamos às indagações feitas ao interlocutor, a partir da visualização das imagens do livro de Victorino (2013 [2006]) (Figura 180 a Figura 205).



Figura 180 - Canoa monóxila - Medição com cipó; marcação no cipó e medida do palmo; dobra do cipó quatro vezes e estabelecimento da largura da boca da canoa.
Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 181 - Canoa monóxila - Preparação da derrubada; derrubada da árvore.
Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 182 - Canoa monóxila - Avaliação do corte; acerto da extremidade
Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 183 - Medidas do tronco após o corte e caída

a) medida com trena; b) medida para o arrasamento; c) medida para equilíbrio; d) medida do centro; e) confirmação da medida do centro; f) marcação da linha do prumo e do bojo; g) medida do centro/prumo e do bojo; h) riscos com lápis para a demarcação das medidas

Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 184 - Preparo do tronco para bater as linhas

a) limpeza lateral; b) limpeza do outro lado; c) limpeza da proa e popa para as linhas.

Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 185 - Preparo do carvão para marcar as linhas.

a) carvão, jenipapo e água; b) mistura; c) barbante de algodão umedecido na tinta.

Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 186 - 6 (seis) linhas de arrasamento e de levantamento da popa e da proa.

Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 187 - Linhas para o levantamento de popa e proa (esq.); linha prumo ou centro da canoa (dir.).

Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 188 - Dez (10) linhas - centro/prumo, arrasamento e levantamento da popa e da proa.
Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 189 - Talhamento com motosserra (g); continuidade no talhar (h); uso do machado no talhamento (i); confirmação das medidas com compasso (j)
Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 190 - Continuidade e finalização do talhamento superior com machado
 Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 191 - Preparação (esq.) e bateção da linha de centro (dir.).
 Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 192 - Bateção das linhas do centro/prumo; bateção das linhas dos lados
 Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 193 - preparação (esq.) e retirada (dir.) das laterais
 Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 194 - Preparação para a limpeza (esq.); processo de “cavoucação” (dir.)
 Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 195 - Continuidade na "cavoucação"
 Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 196 - Correção dos defeitos decorrentes do uso da motoserra.
 Análise das laterais (esq.); bateção de linha corretiva (dir.)
 Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 197 - Correção dos defeitos decorrentes do uso da motosserra com machado.
 Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 198 - Finalização da "cavoucação" (esq.), Verificação da medida da boca.
 Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 199 - Quarta medida do perímetro do tronco (esq.), Preparação para virada do tronco (dir.).
Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 200 - Uso de alavanca para viração (esq.), Dificuldade na viração.
Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 201 - Outro ângulo da viração, viração, bateção de linha para levantamento da proa e popa, talhamento do fundo com motosserra.

Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 202 - Talhamento com machado (esq.), talhamento do fundo (dir.).

Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 203 - Finalização da limpeza na mata - viração (esq.), preparação e limpeza da canoa (dir.).
Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 204 - Arrastamento e uso de estivas.
Fonte: Victorino (2013 [2006])



Figura 205 - Transfência da canoa para acabamento – a) transferência da canoa, b) limpeza interna, c) limpeza final do fundo, d) limpeza das laterais com cipio, e) limpeza das laterais com cipio, f) acabamento geral.

Fonte: Victorino (2013 [2006])

Neste caso, em específico, Lourenço visualiza inicialmente a imagem em que o autor trata da escolha da árvore a ser tombada, ou, cortada para confecção da canoa, e ressalta o uso exclusivo do cipó de imbé para medir a madeira utilizada. Para essa finalidade, afirma: “dobrava para lá, dobrava para cá” nos distintos processos e etapas. A observação do nosso interlocutor sobre a utilização de ferramentas como

trena ou metro (Figura 206), compasso (Figura 207) e nível (Figura 208), o fez afirmar que para as canoas feitas por seu pai, e, conseqüentemente, as que ele próprio fazia, utilizava-se equipamentos rústicos, em grande parte provenientes do meio ambiente. Para ele, “essa (canoa) dele (Sr. Joaquim) é mais moderna” (referindo-se à imagem vista no livro de Victorino (2013 [2006])). Nas Pedras:

Nós fazíamos (o nível) com garrafa d'água, não tínhamos esse nível (Figura), a gente colocava a garrafa, enchia a garrafa (de água), deixava uma folga na garrafa d'água, deitava a garrafa e tirava o nível. A gente usava essas garrafas de pinga mesmo, tipo tatuzinho, o certo era a gente usar a (garrafa) branca para a gente ver certinho (LEITE, 2022c).

A partir desse nível e medidas, eram feitas as linhas com o uso de carvão, pelo fato de não possuírem lápis. Esse carvão podia ser apontado e era especialmente produzido para tal finalidade, riscar. A partir dos riscos “aqui e ali” era “batida a linha”, que era “levada”, a partir de pregos fixados. Para deixar a marca, a linha – que poderia ser feita de algodão com jenipapo ou cinza, era embebida “no carvão amassado” (Figura 185). O que diferenciava uma linha da outra, é que aquela feita com o fruto do jenipapo, permite um “alinhamento bem fixo”, resistente à água, das chuvas. O alinhamento produzido com o “carvão, borra, e, segundo o Sr. Ambrósio, era chamado de “linha mentirosa”; e que, por esse motivo, desaconselhava seu uso. Ele não recomendava acompanhar a linha mentirosa para “bater o machado”; mas caso isso ocorresse, o corte deveria ser feito “um pouco acima da linha” para evitar um erro incontornável. Já a “linha correta” era obtida com o lápis, jenipapo é “desse colorau que a gente chamava urucum” (LEITE, 2022c, 2022g).

O cipó e o nível permitem traçar as linhas (no total 25, sendo uma linha mestre) necessárias para realizar os cortes da canoa (VICTORINO, (2013 [2006])). Quanto à matéria-prima das linhas utilizadas nessa produção, elas possuem duas denominações, associadas à sua capacidade de perenidade: a de urucum e jenipapo, que produz a “linha correta”; e a de carvão, a “linha mentirosa”. Sobre as duas primeiras (urucum e jenipapo) é importante considerar seus múltiplos usos, pois, para além desse tecnológico, são utilizadas na culinária, conforme será visto no próximo capítulo; o jenipapo é utilizado, também, para fazer tatuagens entre alguns povos indígenas, e tanto uma quanto outra fornecem pigmentação para pinturas corporais entre esses povos; além de, no contexto local, serem utilizadas para pintar as bandeiras da festa de São José (LEITE, 2022g).



Figura 206 - Trena
Fonte: Google



Figura 207 - Compasso
Fonte: Google



Figura 208 - Nível
Fonte: Google

Ao visualizar no livro a imagem da canoa confeccionada pelo Sr. Joaquim, Lourenço identifica diferenças entre as técnicas de produção dela e aquelas aprendidas por ele com seu pai, como, por exemplo, a madeira tirada no meio. Para o nosso interlocutor, a madeira não é “desdobrada no meio”, mas, diferente disso, “vai pegar quase no meio da madeira”. A partir das imagens mostradas, Lourenço observa o “desconto” no corte para o levantamento da popa da canoa, o fato do bico da canoa não ocorrer no “arrepio da madeira” o aprofundamento de uma das linhas, e até onde chegar com os cortes, para que a popa e o bico não afundem (LEITE, 2022c).

Ao observar a parte branca da madeira, localizada entre a casca e o cerne da árvore, o interlocutor destaca três aspectos: i) o fato de uma das linhas pegar a metade da madeira, ii) a necessária valorização do cerne, iii) a necessidade do devido alinhamento em relação à parte branca, a fim de não comprometer o bico da canoa (local onde se localiza a parte branca da madeira), essa com menor durabilidade e que apodrecerá prematuramente (LEITE, 2022c).

Nosso interlocutor situa as implicações existentes nas linhas associadas à popa e à proa em relação ao “pé da madeira” mais grosso, e a sua extensão. Essa observação tem por objetivo fazer com que a “outra linha da madeira não fique na madeira branca”, pois, quando colocado “muito baixo” ou “muito alto” (Figura 182), “o bico vai sair na parte branca, porque a parte de lá é a mais fina da madeira”. Segundo ele, a implicação dessa diferença, “o pé da madeira” mais grosso e a outra extremidade mais fina, deve ser considerada no alinhamento, sob pena de o “bico” da canoa não ser devidamente “levantado” e afundar “se vier uma onda, se colocar peso”. Para evitar que isso aconteça, a “estratégia é dividir certinho na hora de fazer o primeiro alinhamento” (Figura 183) (LEITE, 2022c). A sequência da produção da canoa é a de “limpar para alinhar”. Essa etapa consiste na retirada da casca, utilizando-se o machado “de ponta a ponta”, posterior a isso, é feito o “alinhamento daqui” (Figura 184). Considerando a relação entre o “pé da madeira” e o “bico da canoa”, o alinhamento marcado na Figura xx, irá “descer um pouquinho” e se torna reto até a parte branca. A partir desse ponto, “tem que subir de novo dali para frente, normalmente é um 1,20 m, e subir para terminar lá, é o que nós chamamos de proa e popa” (Figura 186 e Figura 187) (LEITE, 2022c).

A partir da limpeza para fazer o alinhamento, uma das figuras visualizadas é a preparação do algodão e o vasilhame utilizado para o seu umedecimento com carvão

moído, jenipapo e água, sendo este uma “cabaça pequena” (Figura 185). Diferentemente do uso desse recipiente para o preparo das linhas a serem “batidas”, Lourenço informou que “no toco da madeira, a gente abria um buraco e aproveitava para amassar o carvão para molhar a linha, no topo do toco nós cavávamos” (LEITE, 2022c). A outra imagem analisada por Lourenço, diz respeito à existência de duas linhas, sendo que a mais alta, por ocasião da limpeza, não deve ser passada, por ser “a linha mestre, a de baixo, essa ele vai ter que respeitar”. Nosso interlocutor afirma que se a linha de baixo for a mentirosa, o artesão deverá “colocar pelo menos uns 2 cm (a mais), se não a canoa fica com os piques⁴¹ nas beiradas” (LEITE, 2022c, 2022g).

Conforme visualizado (Figura 189), a depender da habilidade de quem fizer o corte, principalmente se utilizada a motosserra, é prudente colocar uma linha para não chegar no ponto crítico. Segundo o interlocutor, quando existe destreza, a pessoa trabalha “em cima da linha”, e ratificou: “a gente fazia tudo isso no machado, a gente nunca usou a motosserra” (LEITE, 2022c).

A trajetória nos caminhos dos conhecimentos sobre as técnicas para confecção da canoa foi ampla para Lourenço, envolveu um processo de formação, desde criança até quando permaneceu nas Pedras em 1995. A sua atuação nessas produções foi, na maior parte das vezes, como colaborador de seu pai, embora, em uma circunstância, tenha feito uma canoa com seu irmão José Heleno, sem o auxílio de seu pai. Sob outros aspectos, Lourenço esclarece pontos relacionados à confecção, qualidade e comercialização da canoa, e informa comerciantes locais:

Eu ajudei a fazer mais de 20 canoas, porque o papai fazia para os outros e levava a gente junto (quando era feita), não tinha serviço, mas fazia que levasse a gente para ajudar. Eu falo para os meus guris, desde os 5 anos, a gente já acompanhava o papai, mesmo não estando fazendo nada, mas estava ali na roda dele. As canoas que ele fazia era trocada por serviço, às vezes, ele deixava de fazer alguma coisa e sabia que o pessoal ia fazer, sabiam que ele fazia (canoa) bem feita e ele dizia “eu vou lá fazer” e trocava o dia. E trazia também para vender na cidade, três e até quatro canoas. Ele vendia para o finado Totozinho, ele comprava para revender e morava na Rua da Manga, comprava poaia, armamento e bala, comprava de tudo, mel. A turma não gostava muito de vender (para ele), porque ele era muito barateiro, era um anão conversador. Para ele fazer um negócio só se desse muito lucro para ele. Ele alugava a canoa, vendia, ele era de rolo. As canoas que meu

⁴¹ Os piques são cortes feitos acima e fora da linha, que ultrapassaram e não tem como tirar a diferença, caso essa retirada ocorra, à beira da canoa fica ondulada. Segundo nosso interlocutor, o senhor Ambrósio batia duas linhas, aquela que não podia ultrapassar, e a mentirosa que podia ultrapassar (LEITE, 2022g).

pai fez devem ter acabado tudo, a turma achava que não ia precisar, ele trazia cinco, seis canoas novas para vender, só de madeira boa, fazia para vender, não fazia de madeira ruim (LEITE, 2022c).

As canoas, quando trazidas para a venda na cidade, vinham cheias de “trem, coisas e mantimentos”, para aproveitar o deslocamento. Tais mercadorias eram vendidas para os finados Totozinho (Figura 209 a Figura 211) e Modesto. Sobre este último, o interlocutor informa que, em sua família, todos eram pescadores (LEITE, 2022c).

Outra etapa da construção da canoa, observada por Lourenço, é a de cavoucar. Nesse momento, ele chama atenção para a boa qualidade da madeira utilizada, a ximbuva (por não possuir mancha); e, destaca: "quando a madeira é manchada aqui no meio, você sabe que vai tirar (no cavoucar), mas quando é manchada aqui de lado, corre o risco de apodrecer por ali. [...] uma manchinha todas as madeiras têm", entretanto, podem não interferir ou ser considerado como um risco. A mancha, quando removida, faz com que a “canoa dure muito, porque a gente tira a lateral boa, e quando o fazedor é meio esperto, ele abre a madeira, já vê a tortura da madeira, e já tenta tirar” (LEITE, 2022c).



Figura 209 - Comércio do Sr. Totozinho, local de venda das canoas (seta vermelha). Porto da Manga (seta amarela).

Fonte: Akio Kishi



Figura 210 - Antigo comércio do Sr. Totozinho (verde).
Local de compra, venda e locação de canoas. Ao lado, outras duas edificações de sua propriedade pretérita.
Fonte: Acervo do autor, 18 jan. 2023



Figura 211 - Antigo comércio do Sr. Totozinho (verde).
Local de compra, venda e locação de canoas. Ao fundo vista do Porto da Manga.
Fonte: Acervo do autor, 18 jan. 2023

Sobre a etapa vista “depois que tomba, que faz o fundo e cavouca, a virada a gente fazia desse tipo, amarrava que ficava mais fácil para virar” (Figura 199 a Figura 201), Lourenço, ao observar as imagens, ressalta que, à época, seu pai não utilizava as ferramentas e os instrumentos atuais para fazer as medidas, as quais definem as linhas; e define uma dessas práticas como “a experiência do cipó”. Um dos critérios para se estabelecer a dimensão da canoa, era o quantitativo de indivíduos a usarem a embarcação, como, por exemplo, “eu quero uma canoa para quatro pessoas”. Esse era o critério para a medição da beira da canoa. Caso não fosse possível atender ao pedido, adequava-se ao máximo às necessidades do solicitante. Já a profundidade e

a largura da embarcação era um traço bastante relevante, pois se ela ficasse funda e larga demais, dizia-se “fica louca”, perdendo-se o domínio sobre ela (LEITE, 2022c, 2022g).

A unidade de medida adotada para a construção das canoas não era o centímetro, como nos dias atuais, e, sim, em “palmas”. Isso porque, para o Sr. Ambrósio, “não adianta falar com quantos centímetros você vai fazer”, ele dizia, “essa canoa eu não sei, eu vou fazer tantos palmas” (LEITE, 2022g). Já as ferramentas utilizadas para escavar e alterar as formas e medidas da canoa eram as seguintes (Quadro 7): enxó ribeiro ou “enxozinho ribeiro”, enxó pé-de-burro, machado e trado.

Quadro 7 - Ferramentas para fazer a canoa de um pau só e suas finalidades

Ferramenta	Finalidade
O enxó ribeiro ou enxozinho ribeiro	Utilizado para escavar e fazer o acabamento. Era “quase um enxadão”.
O enxó pé de burro	“É o tortinho e não deixa marca nenhuma”
Machado	Corte
Trado	Era utilizado para “furar” o bico do barco com o objetivo de verificar a grossura. Entretanto, pela experiência, “o meu pai (Sr. Ambrósio) não furava para ver a grossura, porque usava era só o som”, com uma batida de mão, semelhante ao bater em uma porta. O som emitido em cada batida deveria ser o mesmo em toda a extensão da embarcação “Tinha que acompanhar daqui até ali, se desse diferença tinha problema (...) papai ele cavava dois centímetros e meio e batia (...)”
Formão	Para fazer o banco
Traçador	Para o corte da árvore e fazer tábua

Fonte: Leite (2022c, 2022g). Elaborado pelo autor

Lourenço ainda informou o local da cidade onde são vendidos os enxós, ressaltando que o enxó ribeiro, por ele visto, é “mais fraquinho” em comparação àqueles usados no passado.

O uso da canoa diz respeito ao fato de que, ao longo de todo o processo histórico da humanidade, nas diferentes sociedades, ocorreu o aprimoramento das

técnicas para transitar por ou atravessar sobre uma área líquida. No princípio, muito provavelmente, eram utilizadas as jangadas construídas pela união de vários pedaços de árvores; posteriormente, as canoas, estas construídas com o uso dos troncos das árvores, provavelmente escavados, com o uso do fogo e ferramentas de pedra, como machados e enxós (SILVEIRA, 2016). O machado e o enxó são duas das seis ferramentas utilizadas pelos mestres construtores de canoas, citados por Lourenço, acrescidas do formão e do trado.

O modo de fazer a canoa tem uma prescrição de etapas que, se não forem seguidas, o resultado, ou seja, o produto não será o esperado. Entretanto, trata-se de um projeto que existe apenas na cabeça do mestre (MALDONADO, 2001). Sob tal perspectiva, a construção da canoa é pensada como elemento de reflexão para Antropologia da Técnica.

O entendimento sobre alguns aspectos referentes à Antropologia da Técnica, mais especificamente a sua acessibilidade epistemológica ampla, quando associada à produção da canoa de um pau só, é demonstrativa de uma vida social e objeto técnico (INGOLD, 2012; LATOUR, 1994; TAVARES DE PINHO, 2019). Discussões sobre a canoa, nesse âmbito, possibilitam debates entre sujeitos humanos e não-humanos (INGOLD, 2012). As narrativas de Lourenço sobre esse tipo de embarcação, as práticas e técnicas de construção, associadas a sensações, sentimentos, emoções e memórias, remetem a conhecimentos e práticas transmitidas (MAUSS, 2003 [1934]). Em outras palavras, não se trata unicamente de uma materialidade, mas, sim, de dimensionar objetos, coisas ou cultura material, fundamentos e análises sociais, culturais, econômicas, políticas, territoriais e fundiárias, para as quais existe uma memória social, uma cadeia operacional e uma organização complexa (GOURHAN, 2002 [1965]).

Enquanto dispositivo técnico, o fazer a canoa possui interface com diversas áreas do conhecimento, dentre elas os estudos de antropólogos, historiadores, geógrafos, sociólogos e arqueólogos, dentre outros.

As imagens e os registros fotográficos mostrados para Lourenço sobre a cadeia operatória para confecção da canoa de um pau só (VICTORINO, 2013 [2006]) tiveram como objetivo estimular, visualmente, questões técnicas e simbólicas sobre essa produção. As imagens possibilitaram ao interlocutor algumas constatações, dentre similaridades e diferenças observadas; os registros estimularam nele algumas

lembranças, dentre elas a de que o Sr. Joaquim (cuja canoa construída estava exposta no livro) era compadre do Sr. Ambrósio, seu pai (LEITE, 2022g).

O resultado de ambas as estratégias remete à evidência de que é o processo de aprendizado que fomenta, fortalece, regra e estrutura a prática para viabilizar o fazer da canoa (SAHLINS, 2003). Nesse contexto, a cadeia operatória analisada e observada pelas imagens, muito provavelmente, incitaram as percepções de Lourenço sobre como as pessoas fazem as coisas, dentre elas as canoas, a qual é de extrema relevância para ele e seu grupo. Sobre isso, Ingold (2000) afirma:

It is high time to restore technique to its rightful place alongside economy, politics, religion and kinship as a proper object of social anthropological inquiry. (INGOLD, 2000, p. 322)⁴².

Na condução da entrevista sobre a canoa, realizada em uma mesma tarde, foi importante evidenciar que a cadeia operatória da construção dessa embarcação não se encerra em si mesma, e, sim, está presente nos lugares, nomes, sujeitos, instrumentos e ferramentas (LEROI-GOURHAN, 1984 (1943); 2002 (1965)). Essa afirmação torna-se evidente, quando contrastamos o fazer e o deixar de fazer a canoa, em sua relação com o tempo e o espaço, conforme exemplificado na primeira e na última canoa nas quais Lourenço navegou, citadas na apresentação deste capítulo.

A metodologia inicial adotada, na qual associamos texto a imagens (VICTORINO, 2013 [2006]), e alguns os vídeos enviados ao interlocutor estimularam nele recordações sobre a cadeia operatória e as diversas ações desempenhadas no fazer da canoa. Nesse contexto, conforme Peirce (2010), a escrita é integralmente simbólica, quando o etnógrafo representa o que observa. E, ainda, segundo esse autor, existem outros signos de representação, sendo eles o ícone e o índice. Questões estas refletidas e definidas na concepção de transdução de Simondon (2005) sobre a relação entre humanos e não humanos, assim definida:

Entendemos por transdução uma operação física, biológica, mental, social, pela qual uma atividade se propaga pouco a pouco no interior de um campo, fundando essa propagação uma estruturação do campo operada passo a passo: cada região de estrutura constituída serve de princípio de constituição à região seguinte, de modo que uma modificação se estende progressivamente e simultaneamente a esta operação estruturante (SIMONDON, 2005, p. 9).

⁴² É hora de restaurar a técnica ao seu devido lugar ao lado da economia, política, religião e parentesco como um objeto apropriado de investigação antropológica social (tradução nossa).

As ações dos mestres das canoas encontram-se no processo técnico, e esse processo, em si, é a técnica (SIGAUT, 2002). Para Leroi-Gourhan (2002 [1965]), trata-se do arranjo lógico dos gestos ou “comportamentos operatórios” empreendidos entre humanos e não-humanos em uma concepção dialógica e não determinista.

A técnica decorre do processo de aprendizagem, para a qual a linguagem é essencial. Para Leroi-Gourhan (2002 [1965], p. 31), a linguagem é “o facto fundamental [no humano], é a libertação do verbo, essa propriedade única de que o homem dispõe, a possibilidade de situar a sua memória à margem de si próprio, no organismo social.” A transmissão dos conhecimentos, por parte da antropologia, é relevante para examinar, por meio da observação atenta, as técnicas construtivas de um objeto técnico, e não somente o produto final. Leroi-Gourhan foi o primeiro a chamar atenção para essa questão, e afirmou:

Os quadros de classificação das técnicas não foram estabelecidos por tecnólogos, mas, sim, por etnólogos que mais do que uma análise de fabrico tinham em vista uma repartição em divisões cómodas dos produtos do grupo que estudavam. Por outras palavras, tiveram mais em conta a forja do que o trabalho do forjador, o cesto do que a cestaria, o vestuário do que o trabalho das fibras. Um quadro estabelecido com base nestes princípios satisfaz corretamente as necessidades da análise cultural, mas ignora problemas propriamente tecnológicos (LEROI-GOURHAN, 1984 [1943], p. 14).

As perspectivas de Mauss (2003 [1934], p. 407) sobre homem-artefato são relevantes por principiarem as reflexões sobre a técnica como “ação tradicional e eficaz”, ou seja, a técnica compreendida “como actos tradicionais agrupados com vista a um efeito mecânico, físico ou químico” (MAUSS, 1993 [1947], p. 42), ou ainda, segundo Ingold (2000, p. 315), “*refer to skills, regarded as the capabilities of particular human subjects*”⁴³.

A técnica é o ato transformador da matéria em outra coisa (MAUSS, 2003 [1934]), pensamento corroborado por Leroi-Gourhan (2002 [1965]), ao ressaltar que ela é a conversão e transformação inerente do ator, a ligação entre o agente, o ambiente e os recursos naturais existentes. Para esse arqueólogo, o gesto humano e a ação dos artefatos são indissociáveis, em especial, pelo fato de que a técnica é um ato essencialmente humano, sobre o qual podemos dizer que a ferramenta existe em razão do gesto, é uma forma de conexão e escolha técnica.

⁴³ Referem-se a habilidades, consideradas como as capacidades de determinados sujeitos humanos (tradução nossa).

Mauss (1991) influenciou autores como Creswell (1996) e Lemonnier (2013), para os quais o corpo é concomitantemente objeto técnico e meio técnico. Para estes pesquisadores, a concepção de técnica vincula-se aos signos expressos e enunciados, demonstra caráter sistêmico e é contextualmente estruturalista (LÉVI-STRAUSS, 1998), quando refletida em termos de cadeias operatórias como etapas, ações e resultados (LEMONNIER, 2013). Para Lemonnier (1992, p. 26), o termo “cadeia operatória” foi traduzido por “*operational sequence*”, sendo definida como:

*I consider that an operational sequence is more simply the series of operations involved in any transformation of matter (including our own body) by human beings. An operational sequence might further include such things as meteorological conditions during the technological operation; a description of the clan or lineage that did not participate, but gathered where the action was being performed; an explanation of why the main informant was sulky or why the alarm clock did not wake the ethnographer up on time.*⁴⁴

A antropologia da técnica analisa a transformação e a ação que o corpo efetiva sobre a matéria e a materialidade que fazem parte das sociedades e vida humana (INGOLD, 2000; COUPAYE, 2017; MILLER, 2007; TAVARES DE PINHO, 2019). Ao contrário do “modelo hilemórfico”⁴⁵, a compreensão das técnicas para fazer a canoa pretendem “*overthrow the model itself, and to replace it with an ontology that assigns primacy to the processes of formation as against their final products, and to the flows and transformations of materials as against states of matter*”⁴⁶ (INGOLD, 2011, p. 210).

É evidente que as ferramentas são extensões do corpo humano e de seus órgãos, cujos movimentos compreendem a filosofia biológica das técnicas e se relacionam com ela (SIMONDON, 2005, 2008; MAUSS, 2003a [1934]; SIGAUT, 2002; CANGUILHEM, 2011; VERNANT, 1990). Nesse sentido:

A artificialidade essencial de um objeto reside no fato de que o homem deve intervir para manter esse objeto em existência ao protegê-lo contra o mundo natural, dando-lhe um estatuto separado de existência. A artificialidade não é uma característica denotando a origem fabricada do objeto por oposição à

⁴⁴ Considero que uma sequência operacional é mais que, simplesmente, a série de operações envolvidas em qualquer transformação da matéria (incluindo nosso próprio corpo) por seres humanos. Uma sequência operacional pode ainda incluir coisas como condições meteorológicas durante a operação tecnológica; uma descrição do clã ou linhagem que não participou, mas se reuniu onde a ação estava sendo realizada; uma explicação de por que o informante principal estava mal-humorado ou por que o despertador não acordou o etnógrafo na hora (tradução nossa).

⁴⁵ Segundo Ingold (2011), para se criar qualquer coisa, Aristóteles pensou ser necessário reunir forma (*morphe*) e matéria (*hyle*). Posteriormente, ao longo da história do pensamento ocidental, tal modelo se enraizou de forma crescente, gerando sérios problemas.

⁴⁶ Derrubar o próprio modelo e substituí-lo por uma ontologia que atribui primazia aos processos de formação em relação aos seus produtos finais, e aos fluxos e transformações dos materiais em relação aos estados da matéria (tradução nossa).

espontaneidade produtora da natureza. A artificialidade é isso que é interior à ação artificializante do homem, quer essa ação intervenha sobre um objeto natural ou sobre um objeto inteiramente fabricado (SIMONDON, 1989 [1958], p. 46-7).

O sentido da técnica é fundamentalmente prático e coerente à uma lógica de efetividade real. Dessa perspectiva, compõe-se humanos e não humanos - condicionados pelas relações e pelos contextos existentes entre eles. Coupayne (2017) concebe a técnica como sistêmica e a exemplifica em três níveis: i) os componentes da cadeia operatória atuam em outras operações (um martelo usado para pregar um prego ou quebrar uma castanha); ii) a mesma técnica se manifesta em operações distintas (pregar um prego para fazer uma mesa ou crucificar uma pessoa; iii) o sistema técnico vincula-se ao sistema econômico, religioso ou político (pregar um prego para fazer uma igreja envolve pessoas em congregação, aporte financeiro e espaço para essa finalidade). Sob tais perspectivas, assim o autor afirma:

Methodology of the chaîne opératoire has been useful in two senses. Firstly, in a positive way, as it enables the precise description of practices that can be used for analysis and comparisons. Secondly, because the limitations I have encountered also prove to be informative in themselves. Not only do these limitations highlight some dimensions of the artefact studied, but they also confirm the fact that it is in the methodological margins that interesting properties and phenomena become more visible (COUPAYE, 2017, p. 436)⁴⁷.

Dessa maneira, as habilidades são repassadas e agregadas pelo saber e fazer (*skill*) das pessoas (INGOLD, 2012). Tais capacidades tornam-se mudanças, movimentos, alterações e transformações que funcionam como um guia, o qual reflete práticas, processos e habilidades (SAUTCHUK, 2007). Nesse sentido, a importância da cadeia operatória, enquanto ferramenta metodológica, é vista na seguinte consideração:

The chaîne opératoire is really a straightforward and stimulating concept for both archaeological and anthropological research. In its basic definition, the chaîne opératoire (literally 'operational chain' or 'sequence') refers to the range of processes by which naturally occurring raw materials are selected, shaped and transformed into usable cultural products (SHLANGER, 2005, p. 25)⁴⁸

⁴⁷ A metodologia da cadeia operatória tem sido útil em dois sentidos. Em primeiro lugar, de forma positiva, pois permite a descrição precisa de práticas que podem ser utilizadas para análises e comparações. Em segundo lugar, porque as limitações que encontrei também provam ser informativas em si mesmas. Estas limitações não só evidenciam algumas dimensões do artefacto estudado, como também confirmam o facto de que é nas margens metodológicas que propriedades e fenómenos interessantes se tornam mais visíveis (tradução nossa).

⁴⁸ A *chaîne opératoire* é realmente um conceito direto e estimulante tanto para a pesquisa arqueológica quanto para a antropológica. Em sua definição básica, a cadeia *opératoire* (literalmente “cadeia operacional” ou “sequência”) refere-se à gama de processos pelos quais matérias-primas naturais são selecionadas, moldadas e transformadas em produtos culturais utilizáveis (tradução nossa).

A narrativa de Lourenço sobre o saber fazer a canoa envolve todo o processo de sua confecção, desde a observação do melhor tronco, o cipó para as medições e as ferramentas utilizadas, assim como as rezas e os pedidos, antes de sair de casa, para que o trabalho fosse bem-sucedido. As técnicas e os costumes são praticamente os mesmos, desde os mais remotos tempos, tendo sido o nível adaptado com uma garrafa, e os outros instrumentos industriais, como o trado e o formão, são inovações em termos de matéria-prima no processo técnico.

As narrativas de Lourenço sobre o saber fazer as canoas mostram também um processo de aprendizado, que se inicia em sua infância, quando relata que ajudava ao pai não fazendo “nada”, apenas observando-o trabalhar.

4.2.3 Na roda dele: aprender a fazer a canoa de fogo

Tenho o privilégio de não saber quase tudo.
E isso explica
o resto

Manoel de Barros

Na técnica mais primordial da confecção das canoas, utilizava-se o fogo, conforme mencionado, anteriormente, neste capítulo. Trata-se de uma técnica de longuíssima duração, em que o uso do fogo tinha como propósito auxiliar e facilitar a etapa de escavação e extração de madeira do tronco de bitagem ou extração da madeira do tronco para criar a cavidade necessária para que o tronco da árvore se transforme em canoa do tronco, em uma época em que ferramentas de metal não existiam (ALVES, 2013; LINS JÚNIOR 2015). Essa técnica é comprovada por meio de fontes documentais e iconográficas (Figura 212, Figura 213).



Figura 212 - Confeção de uma canoa (ubá) de um só tronco.
Fonte: Bridgeman, 2009

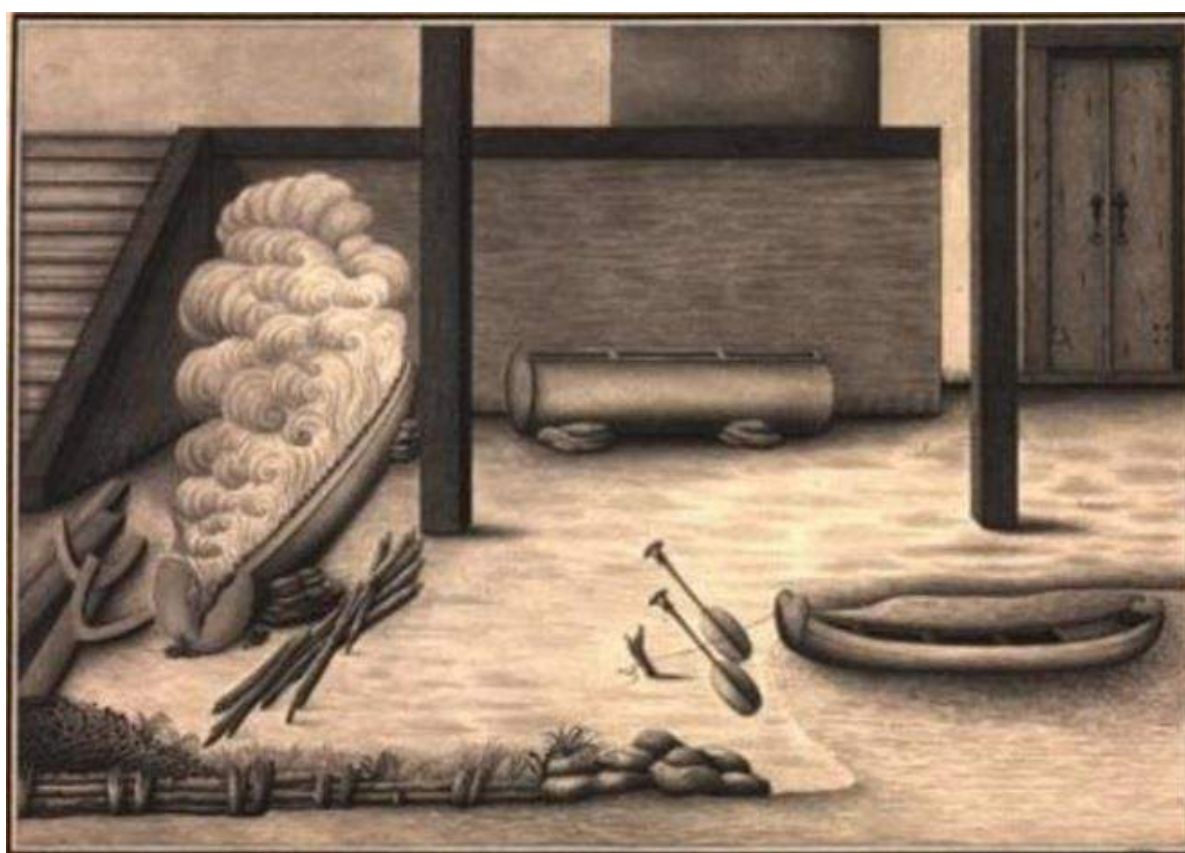


Figura 213 - Produção de canoas do tipo montaria. Alexandre Rodrigues Ferreira. Expedição Filosófica do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuyaba, 1784 – 1792.
Fonte: Németh (2011)

A canoa de fogo também era realizada pelo Sr. Ambrósio e sua confecção foi acompanhada por Lourenço, três vezes (LEITE, 2022c, 2022g).

Segundo Lourenço, a diferença entre a canoa de fogo e aquela exclusivamente escavada está na durabilidade superior da primeira. O modo de fazer desta última era semelhante à da primeira, o tombamento, as medidas e linhas e o tronco escavado acrescido do efeito do fogo. Contudo, o processo era mais “demorado”, pelo fato de que o “fogo não podia ser muito”, “tinha que ir devagar [...] ficar cuidando e ia escavando”. De forma alguma, podia haver excesso de fogo, o qual era colocado e retirado. Trata-se de uma técnica semelhante ao fazer o pilão e a gamela, sendo que o Sr. Ambrósio havia “feito vários” com as sobras das madeiras. A durabilidade do pilão feito com fogo é igualmente maior que aquele apenas “cavado” (LEITE, 2022c).

O uso do fogo para fazer canoa de fogo era paulatino e localizado, sendo colocado “nas partes”, o Sr. Ambrósio utilizava, com bastante frequência, a taquara seca para queimar. A sequência era a seguinte: coloca o fogo, apaga o fogo, “cavouca” a madeira, coloca fogo em “outro pedaço”, cavouca e apaga novamente. Isso tornava o processo moroso (LEITE, 2022c).

O objetivo dessa técnica de queima era “tostar a madeira”, aumentando sua durabilidade; e obter resultado estético marcante, contudo o trabalho sobre a madeira é mais árduo e, segundo o interlocutor, nesse processo, “a canoa fica meio manchadona e bonita [...], mas ela não cava fácil, porque ela vai tostando a madeira. [...] fica meio brilhosa, nunca fica uma canoa branca, fica assadinha, tostada, que nem chifre, quando fica alumando, parece que esfregou um trem nela, muito bonita, é trabalhoso, mas dura bastante” (LEITE, 2022c).

Enquanto uma “montaria⁴⁹ boa de 4,5 m” da “canoa cavada” demorava uma semana para ser feita, a de fogo levava um tempo muito maior. A diferença temporal na construção de uma e de outra não se deve apenas aos processos de queimar e escavar a madeira, como podemos ver no relato do Lourenço sobre o modo de produção do pai, Sr. Ambrósio:

Não fazia de madeira verde, meu pai derrubava na mingunte, três dias depois da mingunte de agosto. Esperava-se a hora que caíssem todas as folhas, derrubava ela (a árvore) e não fazia o apartamento, que era no machado, era o dia inteiro para fazer, você derruba, aí tem que torar ele (o tronco) retinho, não é muito difícil torar no pé, que normalmente é mais

⁴⁹ Denominação do interlocutor para canoa utilizada apenas para pescar.

grosso. Dá mais trabalho, é o dia todo para fazer o acabamento de uma tora, aí que você vai tratar (LEITE, 2022g).

O uso do fogo ocorria apenas cento e vinte dias depois de se “tombar” a árvore, porque, segundo o interlocutor, isso facilitava a queima da madeira. A canoa confeccionada com uma madeira retirada na fase lunar adequada, como o cedro e a araputanga, mais conhecida por mogno por exemplo, poderia durar por mais de 10 anos de uso; e, quando feita com o fogo, esse tempo poderia ser dobrado, chegando a 20 anos de uso (LEITE, 2022g).

Os apontamentos do interlocutor sobre a produção das canoas com o uso do fogo dizem respeito aos seguintes aspectos: a similaridade com outros objetos, utilizando-se a mesma técnica; a forma de utilização do fogo; a matéria-prima adotada para combustão e queima; a estética, a durabilidade, os ciclos naturais e lunares como fatores de influência.

Sobre o último aspecto, os ciclos naturais, trata-se de um tempo cíclico, que não se refere àquele marcado nos relógios, nem à uma cronologia temporal linear. Por esse motivo, as chuvas, a estiagem e a seca, o nível dos rios e os ciclos da lua regulavam a vida das pessoas em um sistema anual, condicionado às alterações naturais. Sobre tais elementos, é evidente a influência de fatores ambientais, ecológicos e simbólicos (EVANS-PRITCHARD, 1999), que, no contexto de Lourenço, somam-se aos políticos, no que tange, em especial, ao processo de desterritorialização sofrido por ele e sua comunidade. Esse conjunto de fatores altera todo o sistema no qual vivia a família de Lourenço.

Os fenômenos naturais mostram uma dimensão cíclica, com a qual combinam-se atividades e tarefas a serem desempenhadas, no tempo e no espaço, funções motoras e movimentos corporais, que norteiam estruturalmente a vida social em comunidade (INGOLD, 2012). Isso é identificado entre os mestres construtores das canoas, em relação à cadeia operatória dessa atividade:

La structure de la chaîne opératoire est présente à l'esprit du chef d'atelier qui met chacun en palce de telle manière que chaque série de pots franchisse toutes les séquences au meilleur rythme. Ici, c'est en jouant sur les deux niveaux (reconstitution de la série logique et observation vivante) que l'analyse opératoire éclairc les phénomènes de spécialisation et plus généralement les conditions sociales du travail (BALFET, 1991, p. 13)⁵⁰.

⁵⁰ A estrutura da cadeia operacional está presente na mente do gerente da oficina que coloca todos no lugar de forma que cada série de pots percorra todas as sequências no melhor ritmo. Aqui, é jogando nos dois níveis (reconstituição da série lógica e observação viva) que a análise operacional lança luz

A influência dos fenômenos naturais pode ser observada nas fases da construção das canoas, pois desde as etapas de derrubar, aparar, limpar e escavar o tronco, no ápice da estiagem, até o uso do fogo são previstos cento e vinte dias. Ao longo dessas atividades, processos de interação, sociabilidade, repasse de conhecimentos, saberes e fazeres, vinculados a questões etárias e de gênero fazem parte da cadeia operatória de produção da canoa. Isso pode ser observado na participação de Lourenço e seus irmãos, o primeiro ainda criança e os demais em fase intermediária, no processo de produção das embarcações, em que eles não se faziam presentes, para, de fato, construir canoas, mas ficavam por ali, perto do pai, durante a atividade; nas palavras do interlocutor, ficavam “ali na roda dele” (LEITE, 2022c, 2022g).

A cadeia operatória é inicialmente apresentada por Leroi-Gourhan (2002 [1965]) não como método científico, mas, sim, como um processo que compreende as ações humanas na confecção de um objeto, incorporando ferramentas e técnicas corporais nas memórias sociais, assim explicada:

A memória do homem encontra-se exteriorizada e contida na coletividade étnica. É isso que a distingue da memória animal, acerca da qual pouco sabemos para além do facto de se conter na espécie (LEROI-GOURHAN, 2002 [1965], p. 58).

A memória social é o que possibilita ao ser humano o advento da cadeia operatória e, por conseguinte, a composição de atos mais sofisticados e complexos, e é isso que as narrativas de Lourenço apresentam e esclarecem.

O fazer a canoa altera o tempo e o espaço do grupo social; e os mestres envolvidos nesse processo implica a alteração da rotina e do ritmo de vida desse grupo. Essas mudanças ocorrem porque o saber condiciona o fazer, os fatores ecológicos e as técnicas adotadas para a transformação da matéria, influenciando, assim, a estruturação do indivíduo socialmente por meio de práticas (BAUDRILLARD, 2012; SAUTCHUK, 2007; TAVARES DE PINHO, 2019).

O ato de fazer a canoa não deve ser visto em termos de objeto finalizado, mas, sim, como transformação do objeto por meio da técnica, pela análise do processo de construção. Este, por sua vez, traz elementos que informam sobre a “gênese de objeto

sobre os fenômenos da especialização e mais geralmente as condições sociais de trabalho (tradução nossa).

técnico” como parte do ser. Essa concepção remete à ideia de processo de devir do objeto técnico, com o qual se apreende as técnicas afetas à sua prática. Nesse sentido, o objeto técnico não precede seu devir, mas, sim, é imediato em todas as etapas desse devir (SIMONDON, 1989, 2008, p.1).

É sob tal contexto que emerge a concepção de técnicas corporais como elementos adquiridos no processo de socialização do indivíduo e sua associação com o corpo-artefato e a técnica (MAUSS, 1936, 1991). Esse eixo fundamenta a ideia da antropologia da tecnologia (LEMONNIER, 2013), caráter sistêmico, contextual sobre as técnicas e a cadeia operatória, que oferece aportes para reflexões das tecnologias como signos (LEROI-GOURHAN, 2002 [1965]).

Ao analisar a técnica e a tecnologia, Leroi-Gourhan (2002 [1965]) considera mais pertinente tratar-se do estudo da técnica. Mauss (2003 [1934]), por sua vez, ao refletir sobre as técnicas não industriais, enfatiza seu foco nos processos desenvolvidos para o fazer o objeto, e, não, no produto, propriamente dito.

O uso do fogo é refletido, também, em termos da ideia de criatividade, no sentido de “trazer as coisas à vida com o trabalho do artesão”, ao considerá-lo uma ferramenta (INGOLD, 2012, p. 37). Na qualidade de ferramenta, essas coisas são resultado e processo, mais do que funções e atributos, são narrativas e histórias contadas (INGOLD, 2000). Essa perspectiva pode ser observada na narrativa do Lourenço, ao discorrer sobre a canoa de fogo, enquanto sujeito, por conhecer e conceber essa história em sua memória (LINS JR., 2015). Essa narrativa remete a um outro espaço e tempo, recompondo um “ato tradicional eficaz”.

O fogo de origem antrópica ultrapassa a ação humana e adquire ritmos que extrapolam o gesto humano. Portanto, este o inicia e, mesmo quando encerrada a ignição, “o fogo, como qualquer vivente, possui uma potência própria (*dýnamis*) que o permite agir” (FAGUNDES, 2019a, p. 56). A tecnicidade do fogo manejado seria apropriada para ser abordada enquanto biotecnologia, cuja externalização fisiológica é a da digestão, diferente de uma ferramenta artificial, por esta ser extensão e exteriorização do corpo e de seus gestos, cuja analogia é a anatomia. Contudo, tanto a fisiologia do fogo, quanto a anatomia hominídea atuam, em conjunto, para o fazer a canoa, no golpear e raspar. Tal processo pode ser comparado ao de cozimento, para o qual existe a pirotecnologia (FAGUNDES, 2019b).

O fundamento das ferramentas é substituir o uso da força. No caso da canoa, o fogo se mostra como um processo, gesto, momento e movimento anterior à etapa da escavação e debitagem do tronco. Por sua vez, o fogo é controlado igualmente, por meio da sucessão das quatro ações, citadas acima, para não escapar ao seu propósito. Nesse intento existe uma sucessão de ações associadas ao combustível, à ignição, ao apagar, ao reativar a ignição, e, assim, sucessivamente, em repetidas vezes.

A canoa de fogo se mostrou, segundo Lourenço, exitosa, sob diversos aspectos como estéticos, de durabilidade e facilitação em sua confecção; e carrega consigo diversos signos, dentre eles o de manutenção e transmissão mais antiga desse conhecimento.

4.2.4 O braço, a mão e a perna: a canoa para mim é tudo

Posterior às duas maneiras de se fazer a canoa de um pau só, a escavada e a escavada com uso de fogo, mostramos ao interlocutor uma foto da canoa produzida pelo Sr. Joaquim vendida à Prefeitura Municipal de Cáceres, se encontrando na Secretaria de Turismo e Cultura (Figura 214). Ao observar, atentamente, uma das fotos dessa canoa, já finalizada, ele afirmou: “as canoas que a gente fazia” eram semelhantes a essa da imagem, “vontade de fazer uma canoa dessa!” (LEITE, 2022c). E esclareceu que as canoas de 5 m podiam ter até dois bancos, sendo que faziam, também, as de 5,40 m. O batelão possuía 6 m, e tinha que ter “mais boca”. Na sequência, as lembranças dele o levaram a falar sobre o remo e a canoa de tábua, sobre os quais nos deteremos, mais adiante, neste capítulo (LEITE, 2022c, 2022g).

O interlocutor informou sobre a existência de outras duas canoas de um pau só na cidade de Cáceres, uma da Colônia Z-2 (Figura 215 e Figura 216) e a outra da casa de um ex-prefeito. Tal evento narrado, a partir de suas lembranças, demonstra, por um lado, a possibilidade de quem conheceu, fez e utilizou a canoa relembra-la a partir do contato visual ou tátil; e a de quem não a conheceu, passar a conhecê-la pelos mesmos sentidos experimentados por Lourenço (a visão e o tato). Por outro, a existência de uma canoa desse tipo na Secretaria de Cultura e Turismo, encontra-se descontextualizada e desprovida de qualquer caráter informativo ou educacional (Figura 214).

Na pesquisa da Comissão PCI, as informações levantadas sobre a canoa presente na Colônia Z-2 é que ela pertenceu ao Sr. Ostácio de Moraes. No que lhe concerne, inicialmente, pertenceu a Xodão, que morava no Tuiuiu e teria sido presenteado com a canoa quando tinha cerca de 8 anos, em 1978. Em 2016, Xodão estava com 48 anos. Quem lhe presenteou foi seu irmão, o qual era dez anos mais velho. A canoa tem 10 cm de espessuras, carregava 100 kg ou 50 pacus, possui mais de 60 anos e é de araputanga. Pode ter sido confeccionada por Manoel Conceição que morava no Alegre. Outra versão é que seu estilo era do Cecílio Cabeça de Onça, pois não tinha levantamento de proa e nem corpo, e teria pertencido ao finado Leonardo.

O fato de existirem apenas duas canoas daquelas vistas pelo interlocutor na foto, conforme narrado por ele próprio, mostra um quase abandono e esquecimento desse bem da cultura popular de Cáceres, essencial, no passado; e, atualmente, ausente nas instituições públicas, ou quando presente, de forma inapropriada, sem considerá-la como um legado histórico da cidade. Isso demonstra aparente despreocupação ou descaso com a cultura local. Essa percepção, quando confrontada com as minuciosas e sofisticadas técnicas utilizadas para construção da canoa e sua história, torna mais problemática a situação. Assim como, e muito mais que isso, o valor que deveria ser concedido às pessoas comuns, localmente, mostram que as instituições perdem em não darem a devida importância a isso.

A identificação e o levantamento dos dados referentes às técnicas aplicadas na construção da canoa em termos sistemáticos (MAUSS, 2003 (1934)) e de cadeia operatória (LEROI-GOURHAN, (2002 (1965))), quando acrescidas das narrativas de Lourenço, reportam-se a outra questão: trata-se de um saber que deve ser dado a conhecimento público. Da maneira em que está, não se garante nem se favorece a salvaguarda desse bem cultural, para além do saber-fazer, das histórias, das memórias, dos lugares e das pessoas, o que impede, principalmente a sua continuidade, ao mesmo tempo em que é relegado ao esquecimento e apagado da memória cultural.



Figura 214 - Canoa de um pau só confeccionada pelo Sr. Joaquim. Secretaria de Cultura e Turismo de Cáceres
Fonte: Acervo Hélio Santana, 2022



Figura 215 - Canoa de um pau só na Colônia Z-2. Parte inferior.
Fonte: Acervo do autor, 2019



Figura 216 - Canoa de um pau só na Colônia Z-2. Parte superior.
Fonte: Acervo do autor, 2017

A existência das práticas que permeiam a construção da canoa fica evidente na resposta dada pelo interlocutor para a pergunta “o que é a canoa de um pau só?”, evidenciando afeto, reconhecimento, sensações, emoções, vivências, experiências e usos, como pode ser visto, a seguir:

A canoa, para mim, que ainda sou apaixonado por ela, e nasci, bem dizer, dentro de uma canoa, ela é o braço, a mão, a perna, é tudo para mim. Era com isso que nos locomovíamos, pensávamos, tirávamos o sustento, era de dentro dela, navegava, andava para tudo que é lugar para dar acesso a outros territórios, era nela, na canoa, para mim é tudo isso (LEITE, 2022c).

Lourenço citou que, recentemente à época da entrevista, o pescador Joari havia lhe mostrado um “remo bonito”, feito com a madeira louro, talhado com o auxílio de um facão e acabamento feito com caco de vidro (de fundo de um garrafão de cinco litros) (Figura 217). O caco de vidro é usado para “deixar lisinho” o objeto confeccionado. Informou, ainda, ter recentemente produzido ele próprio um “um remo novo, esse ano” (Figura 218 e Figura 219), porém com uso da garrafa de vinho Campo Largo de um litro (Figura 220), apanhada pelo nosso interlocutor em uma lixeira próxima a Colônia de Pescadores Z-2, alguns dos cacos de vidro foram recolhidos para registro (Figura 222 a Figura 224, Figura 226). O objeto confeccionado despertou o interesse das pessoas, dentre eles o encarregado direto da presidência da Colônia Z-2, mas ele foi categórico: “eu não vendo, é só do meu uso mesmo”. Tendo em vista o interesse do encarregado da Colônia Z-2 em comprar um remo igual, o interlocutor aventou à possibilidade de construí-lo, no período da piracema de 2022-2023. Promessa essa que foi condicionada ao acesso à matéria-prima necessária, que, segundo ele, está escassa. Em suas palavras: “não acha a madeira, o louro é muito difícil de achar”. No Caminho do Peixe Lourenço possui dois remos, um feito de cedro que possui aproximadamente 10 anos, é mais leve e igualmente usado e desgastado, o outro é de louro, possui por volta de 20 anos e está em perfeito estado (Figura 227) (LEITE, 2022c, 2022g).



Figura 217 - Garrafão de 5 litros de vinho. O caco de vidro do fundo é usado para alisar o remo.

Fonte: Google



Figura 218 - Remo de louro confeccionado por Lourenço em janeiro/2023.

Fonte: Acervo do autor, 30 jan. 2023



Figura 219 - Partes do remo confeccionado por Lourenço em janeiro/2023: pá, ombro e pescoço
Fonte: Acervo do autor, 30 jan. 2023



Figura 220 - Garrafa de 1 litro de vinho. O caco foi usado para alisar o remo
Fonte: Google



Figura 221 – Dimensões da garrafa de 1 litro de vinho
Fonte: Google



Figura 222 - Parte do conjunto de cacos de vidro usados para alisar o remo
Fonte: Acervo do autor, 31 jan. 2023



Figura 223 - Vidro para alisar o remo, sinal de uso em destaque
Fonte: Acervo do autor, 31 jan. 2023



Figura 224 - Vidro para alisar o remo, sinal de uso em destaque
Fonte: Acervo do autor, 31 jan. 2023



Figura 225 - Simulação do uso do caco de vidro no alisamento do remo.
Fonte: Acervo do autor, 30 jan. 2023



Figura 226 - Vidro para alisar o remo, sinal logo após o uso em destaque
Fonte: Acervo do autor, 30 jan. 2023



Figura 227 - Remos de louro e cedro. Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Remo de louro com 20 anos, mais pesado e para longa distância (esq.); remo de cedro com 10 anos, mais leve e desgastado (dir.)
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 228 - Pá, ombro e pescoço dos remos de cedro (esq.) e louro (dir.) confeccionados por Lourenço. Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai.

Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022

Ao indagar o interlocutor sobre a denominação canoa de um pau só, ele esclareceu também sobre a chegada da canoa de tábua, na região, quem a produziu e outras derivações desse contexto. Segundo ele, foi a partir da embarcação de tábua “que o pessoal começou a falar (canoa de um pau só) [...]”, com a finalidade de distinguir uma da outra. Assim, “não tinha outra concorrência de canoa sem ser ela, era só canoa, depois que começou aparecer essas canoas feitas de tábua” (LEITE, 2022c).

Para Lourenço, a denominação “canoa de um pau só” foi adotada, quando “começou aparecer outro tipo de condução (a canoa de tábua), porque antigamente só tinha esse tipo de canoa de um pau só”. A primeira dessas canoas de tábua pertencia ao Sr. Felipe, que vinha de Barra do Bugres para comercializar produtos diversos e ficava acampado na região.

Ao conhecer pessoalmente uma segunda canoa de tábua, Lourenço afirmou tê-la achado “muito bonita”, sendo ela pertencente e confeccionada pelo seu tio Inácio (irmão de seu pai), morador das Pedrinhas. Segundo o interlocutor, ele “era um cara bom de fazer esses artesanatos, caprichoso [...] chegou lá (nas Pedras) com uma canoa feita de tábua de cedro [...], mais ou menos em 1978, por aí, eu tinha uns 6 ou 7 anos”. A tábua foi tirada por esse seu tio

(...) no traçador (Figura 229), que é um serrote grande, aquele (cuja utilização é) de duas pessoas. Esse meu tio, chegou nas Pedras para pescar e levou uma canoa de tábua. Fiquei doido por causa da canoa, pintou ela, estava bonita”, era verde escuro, (...) bem feitinha, eu gostei (LEITE, 2022c).



Figura 229 - Traçador, ferramenta para corte
Fonte: Google

Nosso interlocutor não soube responder como o tio havia aprendido a técnica para a construção da canoa de tábua. Após esse contato pessoal de Lourenço com essa canoa, ele viu outra igual apenas “na década de 1990, aí começou a aparecer mais pessoas com canoa de tábua”. Foi sob tal circunstância que surgiu a canoa de tábua, na região, à qual o interlocutor se reportava e “divulgava que era feita de um pau só; e, a de tábua, era feita, às vezes, de várias tábuas”, embora esta última fosse rara (LEITE, 2022c).

O Sr. Inácio tinha o traçador que possibilitou confeccionar a canoa de tábua. Segundo Lourenço, essa ferramenta era “um trem muito moderno, na época, de última

geração”. Diferente das tábuas feitas com essa ferramenta, ele destacou que seu cunhado, Antônio fazedor de caixão, as produzia com machado e fazia o acabamento com serrote. Ao observar uma imagem do traçador, ele nos informa como o objeto era utilizado, devendo ser colocado um cabo, “um pauzinho”. Para a efetivação do corte, a madeira era inclinada sobre um jirau, “um embaixo e outro em cima (produziam as tábuas), eu até sei como que serve” (Figura 230) (LEITE, 2022c).



Figura 230 - Serra braçal antiga para fazer tábuas, barrotes, ripas.
Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=znHCk4iJ8Tc>

Não existem informações, até o momento, sobre como o seu tio havia adquirido o traçador, embora ele tivesse consciência da inovação, ao afirmar “que era de última geração”, fazendo uso profícuo da ferramenta “retirando muita madeira”.

Nos dias atuais, a construção da canoa de tábua – que pode ser feita a partir de diversificadas madeiras - está condicionada à aquisição de matéria-prima, em lojas especializadas. Essa embarcação vem sendo trocada pelos barcos de alumínio

industrializados, que, segundo Lourenço, “fazem mais barulho”. Em termos de emissão de ruídos, a mais silenciosa é a canoa de um pau só, seguida da canoa de tábua (LEITE, 2022c).

As informações mostram diferenças entre dois tipos de canoas, a partir de suas dimensões, a montaria e o batelão. Mas o que mais nos chamou a atenção, ao ser indagado sobre “o que é a canoa?”, foi Lourenço estabelecer analogias entre a canoa e os três membros do corpo humano: as pernas responsáveis pela movimentação e deslocamento, produção de trançados e artesanatos, incluindo o uso dos pés; as mãos e os braços pelo fazer, propriamente dito, como manipular e transformar a matéria em objetos para as mais diferentes finalidades como plantar e colher, preparar a comida, tocar um instrumento, segurar uma criança, dentre tantas outras. Os esclarecimentos sobre a definição do interlocutor para a canoa associam, diretamente, o acesso aos diversos “territórios”; e, nesse sentido, atrelado à locomoção sobre uma superfície líquida, sem se molhar, para acessar lugares pensados e garantir o sustento, por meio da navegação “dentro dela (da canoa)” (LEITE, 2022c).

Sobre outras informações do interlocutor, é importante destacar que ele faz menção ao batelão e ao remo. O primeiro, o batelão, tem a finalidade de transportar os produtos das roças para a sua comercialização na cidade (LEITE, 2022c, 2022g). O segundo, o remo, é abordado por ele por ser de extrema importância, e uma referência histórica para a comunidade, seja pelas técnicas utilizadas para sua confecção, seja por sua matéria-prima, forma e aerodinâmica.

A canoa de tábua foi um fator de motivação para adjetivar a canoa de um pau só, anteriormente chamada apenas de canoa. Sob outro aspecto, a sua confecção foi ressaltada, em razão da existência do traçador, ferramenta inovadora na produção de tábuas, outrora retiradas com machado, e vinculado à modernização e à maior produtividade.

A pergunta referente às canoas antigas, ainda existentes, na atualidade, demonstram que a prática de as construir e sua memória estão em perigo, por não existirem registros fotográficos, escritos e levantamentos sobre esse objeto. A identificação dos construtores desse tipo de embarcação, nos dias atuais e tempos pretéritos, só foi feita com Lourenço, mas, também, pela pesquisa da Comissão PCI.

Os dados levantados, nesta pesquisa, por exemplo, demonstram que essa prática agrega conhecimentos que demandam a sua salvaguarda, tanto em termos de sua continuidade, como em termos de inventário geral, para o conhecimento de sua historicidade.

A associação entre o indivíduo e a técnica, os corpos e os gestos conduzem à concepção de tradição e propagam-na como elementos indissociáveis para a transmissão de conhecimentos, por meio de saberes e fazeres (LEROI-GOURHAN, 2002 [1965]; MAUSS, 2003 [1934]).

Para Leroi-Gourhan (2002 [1965]), a compreensão do gesto vinculado à técnica é entendida como a própria transformação do ator, retratando os indivíduos e as pessoas que fazem as coisas. Por conseguinte, conhecer a cadeia operatória é tratar dos processos e das técnicas existentes (SIGAUT, 2002). A exclamação de Lourenço “vontade de fazer uma canoa dessa!” demonstra o desejo de materializar, nos dias atuais, saberes que vivenciou e os quais aprendeu, em tempos pretéritos. Esse gesto pode ser entendido como revitalização cultural, refazendo e recompondo uma cadeia operatória, que lhe foi transmitida, no passado, sob um novo contexto social, ambiental e político para o qual a canoa é um patrimônio de natureza imaterial, significando, também, conforme será visto, resiliência diante das mudanças climáticas.

Nesse sentido, pensar sobre o fazer da canoa e de um remo, conhecer a canoa de tábua, e produzir narrativas como essas, isto é, refazer esses percursos, permite ao interlocutor se deparar com vivências, experiências, composições mentais, recordações, memórias, emoções e afetividades. Esse conjunto mostra a relação existente entre o ambiente e aquilo que não é humano e, ao mesmo tempo, se faz nessa inter-relação.

Das canoas citadas, até o momento, a monóxila e a de tábua, Lourenço conheceu ambas e aprendeu suas técnicas de produção, entretanto, não confecciona a segunda, que é o tipo de embarcação mais usada, atualmente. É possível aventar, com bastante certeza, que o processo de desterritorialização e de despejo ocorrido, paulatinamente, entre os anos de 1985 e 1995, tenha rompido a relação entre a técnica e o indivíduo, não só em termos da canoa. Em outras palavras, foi o lugar onde morava e o contexto cultural, territorial, social e ambiental existente que tornaram

possíveis ao interlocutor adquirir conhecimentos diversos e matérias-primas necessárias para fazer a canoa.

4.2.5 Mais jeito de andar pelo rio, do que por terra: cidade, vizinhança, festas e roça

A pergunta sobre os períodos importantes da canoa suscitou diversos esclarecimentos sobre sociabilidade, solidariedade, vida em comunidade, questões etárias, processos de formação e saber-fazer e lugares. Tais elementos e relações possibilitam, hoje, escrevermos sobre esse tema, assim como esta tese, de forma geral.

Lourenço informou que a primeira vez que acompanhou os trabalhos realizados para a construção de uma canoa o fez acompanhando seu pai, nesse ofício. Em suas palavras, afirma: “fazer uma canoa, eu não fazia nada, mas meu pai levava nós”, foi uma canoa feita para “o finado Sebastião Cardoso” (LEITE, 2022c). Esse senhor é a mesma pessoa que sua família havia orientado sobre os procedimentos para construção de um aterro, conforme visto no capítulo III.

Sr. Ambrósio foi o mestre responsável pela construção da canoa do Sr. Sebastião Cardoso, porque este, ao chegar na região, não possuía uma, conforme esclarece o interlocutor: “ele chegou aqui, na nossa região, e não tinha canoa”. Por esse motivo, foi realizado um mutirão para essa finalidade, com a presença do seu cunhado, Antônio fazedor de caixão, seu pai, Sr. Ambrósio, dele próprio e de seus irmãos mais velhos (LEITE, 2022c).

Lourenço e seus irmãos se deslocavam “mais tarde” para o lugar onde a canoa seria feita, perto da Baía do Joaquim Pinto, por volta das 10 horas, conforme nos esclarece: “a gente chegava lá com o almoço para eles” e “já ficava o resto do dia lá com ele (Sr. Ambrósio)”. Nosso interlocutor disse que para que ele e seus irmãos não fossem embora, os adultos lhes diziam “que tinha onça na estrada”. De forma bem-humorada, no momento da entrevista, o interlocutor comentou que “para levar o almoço não tinha (onça), mas para vir e para nos segurar lá, tinha onça, [...] não vai, que tem onça. [...] aí, nós ficávamos lá olhando”. Com as sobras de madeira, os filhos do Sebastião Cardoso “inventavam de fazer carrinho para brincar e nós ficávamos lá o dia inteiro” (LEITE, 2022c).

Lourenço afirmou se lembrar de outras quatro situações dessa ocasião, sendo o local, a madeira utilizada, o tamanho da canoa, a sua idade, àquela época e a de quando começou a frequentar a escola, assim afirmando:

Até do lugar (lembro), foram feitas de cambará duas canoas, não eram muito grandes essas canoas, foi a primeira vez. Eu devia ter, mais ou menos, uns 6 anos, eu estava maior, eu devia ter de 6 a 8 anos, com 11 anos eu vim para Cáceres, em 81 (1981) eu vim estudar, fiquei dois anos aqui e voltei para lá (Pedras) de novo (LEITE, 2022c).

As duas canoas feitas para o Sebastião Cardoso foram de cambará (Figura 231). Trata-se das primeiras canoas que Lourenço afirma ter participado da construção, apenas observando todo o processo. Ele destacou ainda que o local onde as canoas eram confeccionadas “era um canjical”, com alguns cambarás grossos, e que as embarcações foram feitas com dois deles; e assegurou se lembrar “direitinho onde foi feito, o toco deve ter apodrecido, mas eu sei tudinho onde derrubaram as árvores” (LEITE, 2022c).

Posterior a essas canoas, nosso interlocutor afirmou terem sido feitas outras duas “montarias” para serem vendidas, sendo elas de araputanga “meio fina”, e que rendeu uma canoa menor (Figura 231). Nessa construção, ele desempenhou 4 atividades para seu pai: i) segurou a linha, ii) bateu o prego, iii) ajudou a nivelar, iv) auxiliou a virar a canoa (LEITE, 2022c).

Existia uma lógica e uma sequência prescrita na construção das canoas, o prego, por exemplo, era fixado e a linha tinha que ser segurada antes de sua “batida”, porque era necessário se certificar de que tudo seria feito de forma correta: “[...] se não ficar certo, não bate a linha”. Esses procedimentos estão associados ao bater o nível e ao tipo de material utilizado na linha para marcar a madeira; o uso do carvão para a marcação facilitava, em caso de erro, porque poderia ser apagado com um “pano”. Já as linhas de jenipapo e de urucum são permanentes; e, pelo fato de a marcação não poder ser apagada, em caso de erro, havia a necessidade de “cortar com machado e limpar de novo, aí tem que segurar” (LEITE, 2022c).

Sobre os usos das canoas feitas de araputanga, Lourenço esclarece que a “canoa pequena, só para pescar, papai chamava montaria”; ela não se destinava para “baldear a gente e cabia só uma pessoa, era daquele tipo que tem lá na Colônia Z-2” (Figura 215, Figura 216); e acrescentou que “essa foi feita pequena, mas também fazia canoa grande” (LEITE, 2022c).

Para a produção das canoas, nosso interlocutor se recorda de ficarem acampados, ao longo de todo processo, o que teria ocorrido, segundo ele, em 1981, por volta dos seus 10 anos de idade, balizando-se, novamente, pela época em que foi para a cidade estudar. Nessa ocasião, estavam presentes: Lourenço, Juca, João Batista, Sr. Ambrósio e o cunhado do nosso interlocutor, Antônio, que “gostava de fazer essas coisas de madeira”, e “morava conosco, lá” (LEITE, 2022c).

Para acessarem o local da empreitada, todos os envolvidos no processo de construção das embarcações saíam do Porto das Pedras, de canoa à remo, descendo o rio. Entravam na Baía do Joaquim Pinto, deixavam a canoa e montavam um barraco, no local, onde era feita a derrubada das madeiras, no mês de agosto. As duas canoas foram feitas em uma semana, posteriormente à essa etapa, e com a finalidade de “trabalhar” no acabamento, as embarcações foram levadas para o Porto das Pedras. O deslocamento delas da Baía dos Pinto para o Porto das Pedras foi feito por “nós, crianças, no remo. Subimos cada um dos meus irmãos numa canoa, porque elas não estavam acabadas” (LEITE, 2022c).

Depois de finalizadas, as canoas foram atreladas e abastecidas por completo “de mantimentos” para descer o rio com destino à cidade de Cáceres. Nesse local, tanto a canoa, quanto os mantimentos foram vendidos ao Sr. Totozinho. Lourenço teve dúvidas se estava presente nessa ida para cidade, ao mesmo tempo, afirma que não estava (LEITE, 2022c).

Posterior aos relatos, por meio do *Google Earth Pro*, Lourenço espacializou os seguintes pontos associados às canoas confeccionadas, sendo os locais: i) do acampamento montado; ii) de onde foram produzidas as duas canoas para o Sebastião Cardoso, e de outras duas construídas por sua família, posteriormente comercializadas; iii) de onde ficavam as canoas da família Pinto; e iv) de início da Baía do Joaquim Pinto (LEITE, 2022d).

A partir da definição da espacialidade dos locais mencionados, nosso interlocutor fez os seguintes depoimentos vinculados às questões ambientais: i) a Baía do Joaquim Pinto, quando ali vivia sua família, “fazia a boca para o rio”; ii) atualmente, a baía citada “assoreou tanto que, hoje, até tem árvore grande”; iii) a imagem mostrada, aparentemente, seria posterior aos grandes incêndios de 2020 (LEITE, 2022d).

As demais canoas, aproximadamente vinte, foram “feitas lá para o lado do Jatobazinho [...] para vender”. Todas elas com madeira de cedro, “madeira boa” e que, por isso “vendia rápido e tinha mais valor”. Existia a concentração dessa madeira, no local, pelo fato de “ali ser tudo mato”. Os cedros retirados eram “desse fundo aqui, agora não tem nada ali, cada cedrão que tinha” (Figura 231). A referência de localização como “fundo” deve ser pelo fato de estar à 350 m, em uma diagonal, atrás do aterro Jatobazinho; e, à 280 metros do Rio Paraguai, em uma reta. O Jatobazinho, conforme apresentado no terceiro capítulo, é um aterro para plantar “era tudo roça e nós ficamos acampados aqui (no Jatobazinho)” (ver Figura 111) (LEITE, 2022d).

Nas proximidades do aterro Caeté, outro aterro para plantar, também citado no capítulo III, foram feitas “umas três ou quatro canoas” de cedro, “nenhuma foi feita de madeira ruim” (Figura 231). A madeira estava mais próxima e, portanto, era mais fácil o acesso a esse aterro, por volta de, aproximadamente, sessenta metros. Mesmo havendo muita árvore de ximbuva, madeira com a qual é possível fazer boas canoas, a família de Lourenço não as utilizou, por seu alto valor comercial e facilidade de venda das canoas de cedro, como afirmado anteriormente (LEITE, 2022d).

Importante observar que, nos dias atuais, e desde que a pecuária se instalou de forma ampla na região, a ximbuva é alvo de derrubada indiscriminada pelo fato de suas sementes serem tóxicas para o gado (LEITE, 2022a).

A narrativa de Lourenço sobre as canoas evoca pessoas e contextualiza o meio ambiente. Ao referir-se ao Caeté, o interlocutor reafirma terem feito por volta de “três canoas tiradas tudo ali de perto da beira do rio”, por volta de setenta metros (LEITE, 2022d).

Nosso interlocutor afirmou que o local de onde foram retiradas as madeiras de cedro, para a construção das duas canoas, era próximo a duas vertentes de água⁵¹, distantes do Rio Paraguai 90 m e 120 m, respectivamente. Por sua vez, a distância do sopé da montanha da primeira vertente é de 490 m; e da segunda, 450 m (Figura 231). Ele afirma, ainda, que, no local, existia um “caetezal⁵², que foi tirado, era tudo mato”, tratava-se de um espaço que “nunca foi aberto, abriu depois que o pessoal (da grilagem e latifúndio chegou), o progresso de 90 (1990) para cá, isso aí abriu de 1990 para cá” (LEITE, 2022d).

⁵¹ Declive lateral de uma elevação pelo qual escoam as águas.

⁵² O que é e comentar de como a destroem usando diesel ou indaial

Ao observar o local pelo *Google Earth Pro* e, muito provavelmente, ativando a memória, o interlocutor reconsiderou o número de canoas: “eu tenho certeza que foram quatro canoas, que eu me lembre”. As referências de suas localizações remetem ao meio ambiente, em termos de presença de água e vegetação; e, também, às pessoas que ali moravam. Isso ficou evidente em termos de proximidade da vertente de água, do colonialzal⁵³, conforme descrito acima, do caetezal e do Sr. Joaquinzinho. Com a visualização do mapa, ele se lembrou de uma outra canoa, trazida por eles: “uma canoa bem grande que meu pai e a gente trouxe carregada”, cujo transporte “fazíamos banguê para carregar”. Essa canoa de maior dimensão era de cedro, tinha 7 m de comprimento e “como dizia meu pai, quatro palmos de boca”, o que corresponde a mais de meio metro de largura, “eu lembro que deu trabalho baldear ela também”. Para a canoa ser transportada, era colocado um “pau para atravessar por debaixo dela”. Essa embarcação “foi feita aqui, era uma nascente que nascia no morro, aqui passava na estradinha, essa estrada saía lá na casa de Seu Joaquinzinho” (LEITE, 2022g). Tratava-se de um sumidouro⁵⁴ localizado à, aproximadamente 360 m do local onde foi feita a canoa, 520 m de sua nascente, em área montanhosa da Província Serrana e à 280 m do Aterro Caeté (Figura 231).

Sobre o contexto de construção das canoas, informado pelo interlocutor, podemos destacar três aspectos: i) a certeza de terem sido construídas quatro canoas; ii) a segurança alimentar, o manejo ambiental e as práticas de agricultura, observáveis em seus dizeres, esclarecendo que eles comiam muita “fruta banana”, enquanto o “pessoal estava cavoucando, eu era criança, a gente não pegava no machado”; iii) a integridade física das crianças, nos momentos de produção da canoa, que, conforme citado anteriormente, realizavam atividades associadas ao bater da linha (LEITE, 2022c).

Lourenço insinua e, depois, afirma que outra grande canoa de cedro foi feita no Jatobazinho. Ao observar e analisar o local, esclarece haver “outro córrego bem aqui e desce”. O local é uma bocaina⁵⁵ e possui uma mina⁵⁶ de água, até os dias atuais.

⁵³ Segundo Lourenço é semelhante a uma pacova e bananeira, não possui fruto.

⁵⁴ Abertura por onde algo se escoar, se some; escoadouro. Curso subterrâneo de um rio, através de rochas. <https://www.dicio.com.br/aurelio-2/>

⁵⁵ Abertura ou depressão numa serra ou cordilheira; passagem estreita entre duas elevações de terreno. <https://www.dicionarioinformal.com.br/bocaina/>

⁵⁶ Áreas onde ocorre o afloramento das águas subterrâneas e que dão início à formação de pequenos riachos que, por sua vez, darão origem aos rios. Uma nascente, também é conhecida como olho d'água,

Entretanto, a água “não corre mais, só junta água lá [...], essa água corria até lá no rio (Paraguai)” (LEITE, 2022d).

A canoa de cedro possuía sete metros de comprimento por meio metro de largura, e foi levada para vender na cidade de Cáceres. As canoas maiores eram bem vendidas e feitas exclusivamente por encomenda, chamavam-se batelões, classificação recebida, quando possuía mais de quatro palmos de boca. Para a movimentação do batelão era utilizada a zinga (ver nota de rodapé nº 40) (LEITE, 2022c).

Sobre o batelão de sua família, Lourenço informou que, para além de ter sido feito de Araputanga - madeira melhor que o cedro - e bastante largo, servia para “baldear as coisas, ir para roça [...] vir para cidade”, possuía bastante durabilidade, tendo afirmado “eu cresci sobre ele, e me não lembro de quando meu pai o fez”. Relatou ainda ter sido o último batelão de seu pai, cuja confecção é anterior ao ano de 1975 - referência de suas lembranças -, e não ter visto esse batelão ter sido feito.

Por não ter participado da construção do último batelão do seu pai, o interlocutor considerou que ela pode ter ocorrido no Rio Sepotuba, no Alegre, antes do ano 1958, e, por isso, afirmou: “olha o tanto que durava [...] usou mais de 20 anos, muito mais de 20 anos”. E, concluiu, esclarecendo sobre o fim desse batelão, “nós usamos até ele acabar, até largar, e começar a usar a estradinha e parar de usar o rio [...] nós já tínhamos estrada, já tinha carreiro para vir na cidade, não era por ali não (estrada de rodagem atual)”. O caminho por terra era “por baixo”, seguindo as margens do rio e saindo do Cemitério Curimbatá (Figura 5). O uso do batelão fez o escoamento da produção e, por isso, segundo Lourenço “criou nós”, ele e seus 11 irmãos. Por fim, essa embarcação veio a “acabar-se ali, eu lembro, naquele canjical⁵⁷, quando o rio encheu e (o batelão) veio ali, não estava mais prestando, ficou ali [...] onde era a cacimba” (ver Figura 38 e Figura 39). Fato que teria acontecido entre 1980 e 1985, antes do início do processo de despejo (LEITE, 2022g).

Estes foram os lugares e as características dos locais onde as canoas eram produzidas, Baía do Joaquim Pinto, e os aterros Caeté e Jatobazinho (Figura 231).

mina d'água, fio d'água, cabeceira e fonte, nada mais é que o aparecimento, na superfície do terreno, de um lençol subterrâneo, dando origem a cursos d'água.

⁵⁷ Canjiquinha ou murici pode ser definida como uma das “plantas do futuro”, pelo seu valor nutritivo, múltiplos usos como para sorvetes e geleias e devido ao fato de ser subutilizada (SILVA; SILVA; SOUZA; OLIVEIRA; CASTRILLON, 2020)

O levantamento e a descrição das canoas confeccionadas, em sua relação com os lugares onde foram feitas, levaram Lourenço, invariavelmente, como aconteceu ao longo de toda a pesquisa, a dimensionar e a analisar a vinculação das manifestações culturais à territorialidade e ao acesso aos recursos naturais. Nesse sentido, esclareceu que sua família havia feito roça no Jatobazinho, depois se deslocaram para o Caeté, e retornaram ao Jatobazinho, este “foi o lugar no qual mais permanecemos com roça”. Para ele, a mudança para o Caeté significou:

Nós largamos o territórizinho que nós tínhamos ali (no Jatobazinho), tinha espaço, não precisava pedir (para ficar) para ninguém não. Esse mundo de mato que tinha, vamos fazer uma roça, a gente fazia, ninguém perturbava, pode aí. Nós fomos lá no Caeté e mexemos lá, trabalhamos uns cinco, seis anos. Voltamos para o Jatobazinho, quando voltamos já tinha muita gente encrenqueira ali, já tinham aparecido os donos, que falaram que eram donos, só que não mexeu com a gente. Depois, nós abandonamos ali, para ficar só nas Pedras (LEITE, 2022g).

Lourenço, ao ser indagado sobre o significado da canoa, relacionou-o à utilidade da embarcação para ele e sua comunidade, e respondeu que seria “quase a mesma resposta da utilidade que nós tínhamos (...) era a necessidade de se locomover, tanto para ir à cidade, quanto para ir à vizinhança, [...] às festas, [...] à roça”. Tais afirmações dizem respeito à predileção por estar no rio, “porque nós achávamos muito mais jeito de andar pelo rio, do que por terra”. Ao falar sobre a roça, ele considerou que se houvesse como caminho “uma estrada para ir pela beiradinha do rio, a gente ía, mas a gente usava canoa, para pegar a produção de lenha no cachuazal. Tudo nós apanhávamos de canoa, botava na canoa para chegar até em casa” (LEITE, 2022c).

A canoa é uma fonte de informação a ser discutida, que associa práticas materiais, a partir de saberes (CERTEAU, 1998). As narrativas do interlocutor mostram além das técnicas, sociabilidades, relações de parentesco, envolvimento familiar e memórias sobre o trabalho, a paisagem existente, a solidariedade e reciprocidade, elementos vistos, ao longo de toda a pesquisa, e com a canoa não é diferente, mostra-se conceitual.

Ser um mestre do fazer da canoa é ser um agente na transformação humana e na interação simultânea com não-humanos, relação que gera expressões materiais que, por sua vez, se reportam a tradições, valores, vínculos, convivências e matérias.

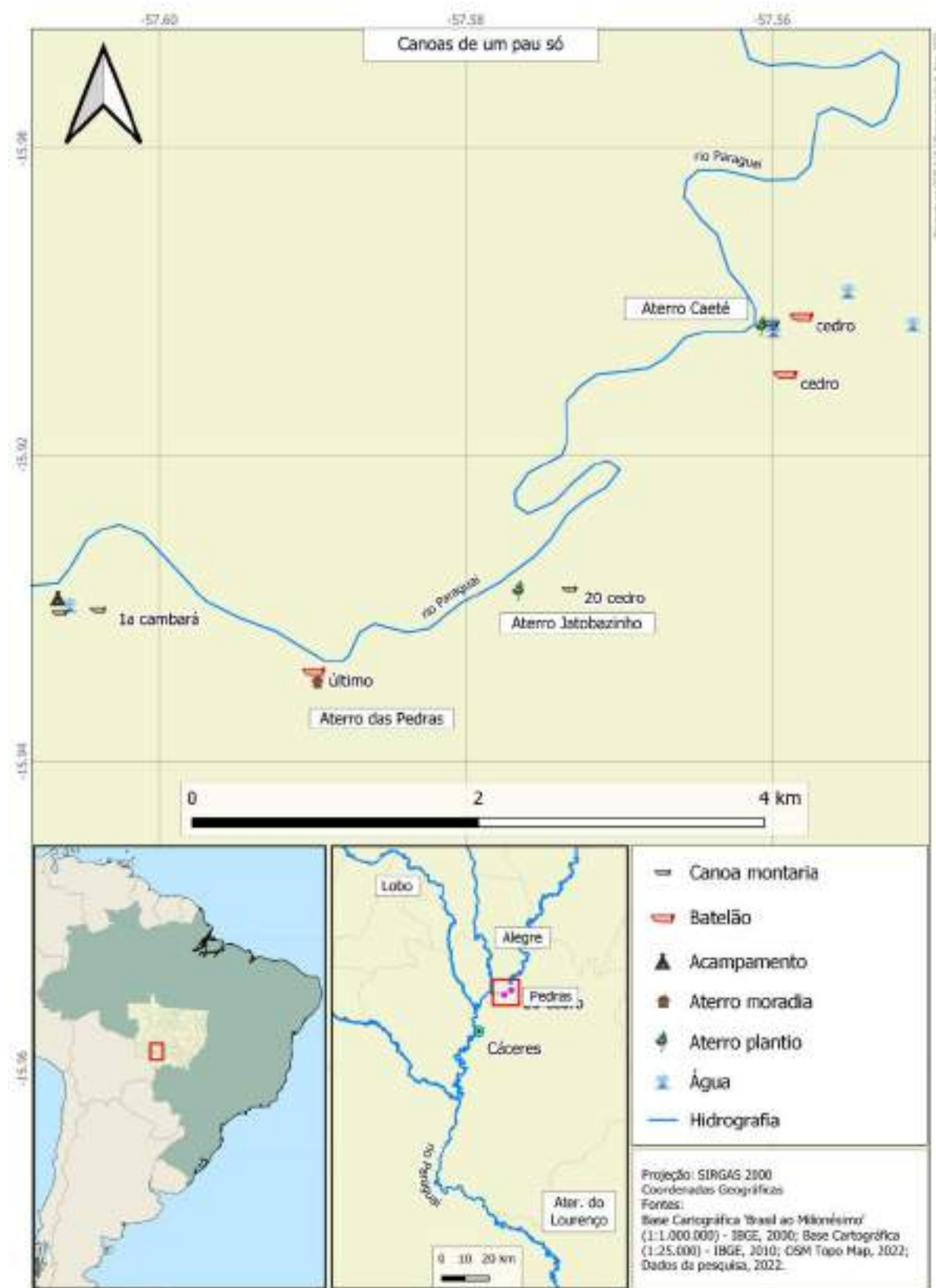


Figura 231 - Mapa - Localização das canoas de um pau só confeccionadas pelo Sr. Ambrósio e com acompanhamento de Lourenço
 Fonte: Dados da pesquisa

Sobre estes saberes e suas associações, Leroi-Gourhan nos diz:

Techniques involve both gestures and tools, sequentially organized by means of a 'syntax' that imparts both fixity and flexibility to the series of operations involved. This operating syntax is suggested by the memory and comes into being as a product of the brain and the physical environment. If we pursue the parallel with language, we find a similar process taking place (LEROI-GOURHAN, 1993 [1964], p. 114)⁵⁸.

O ambiente é outro elemento extremamente relevante na composição da cadeia operatória, a qual é integralmente parte da evolução humana, mas não desconectada do ambiente. É no contexto ambiental que a aprendizagem e a vivência do ser humano são desenvolvidas e efetivadas, assim como é onde se manifesta a memória coletiva, na intersecção entre a potencialização e desenvolvimento biológico e social (LEROI-GOURHAN, 1993 [1964]).

A compreensão sobre o termo “escolha técnica” remete a não somente o como é a sua produção, mas a todo o processo e funcionalidade existente (LEMONNIER, 2013; MURA, 2011; SAUTCHUCK, 2007). A concepção de atividade técnica relaciona o mestre e a matéria, sobre os quais existem duas incidências: i) os elementos físicos e químicos que concebem a vida do objeto (APPADURAI, 2008; LIMA FILHO, 2003; MURA, 2011); ii) a concatenação entre o social e o cultural sobre a “cultura material”. Em outras palavras, a transposição do “natural” para o “cultural” (MURA, 2011).

As indagações feitas para Lourenço foram bastante diretas e respondidas a partir de sua experiência de vida, que expressam sensações, sensibilidades, impressões e significados sobre o local e cosmologias existentes. O natural e o cultural são dicotomias estabelecidas pela tradição ocidental, que deriva também da ideia de humanidade e animalidade, assim como da divisão entre ciências humanas e ciências naturais (INGOLD, 2015). Nessa mesma linha, Latour (1994) sustenta que o pensamento moderno, com a epistemologia e sociologia, gerou a ideia de “purificação”, que polarizou as concepções entre natureza x sociedade-sujeito.

As dicotomias causaram grande prejuízo para os estudos e pesquisas, em especial àquelas que relacionam culturas populares e tradicionais, isso porque os

⁵⁸ As técnicas envolvem gestos e ferramentas, organizados sequencialmente por meio de uma ‘sintaxe’ que confere tanto fixidez quanto flexibilidade à série de operações envolvidas. Esta sintaxe operacional é sugerida pela memória e passa a existir como um produto do cérebro e do meio ambiente físico. Se seguirmos o paralelo com linguagem, encontramos um processo semelhante ocorrendo (tradução nossa).

objetos definem e associam-se a identidades e vínculos (LEROI-GOURHAN, 2002 [1965]; MURA, 2011). No contexto de Lourenço e sua família, tais identidades e vínculos são diversos, em termos de matrizes culturais, práticas e tradições transmitidas e vivenciadas.

As discussões empreendidas, a partir das narrativas de Lourenço, sobre os lugares onde foram confeccionadas as canoas permitem tratar o enfoque ecológico da percepção visual. O cenário apresentado mostra, em grande parte, questões relativas à água, em termos de rios, córregos, nascentes, vertentes e sumidouros, evidências essenciais para a existência da vida. Ao mesmo tempo, as suas explanações identificam a destruição e os impactos nos lugares aos quais se refere.

A teoria de percepção ecológica, de Gibson (1986), afirma que da mesma forma em que conhecemos o mundo, ele também nos conhece, assim como, quando influenciamos o mundo ao nosso redor, ele nos influencia, trata-se da ideia de semiotização do espaço. A percepção, vista pelo prisma do autor, é uma assimilação ativa de informação do agente, o qual diversifica as perspectivas de ações no ambiente. Nesse sentido, compreender o mundo é coperceber a si mesmo, no emaranhado de informações nas quais os indivíduos esquadrinharam o ambiente. Diante disso, a informação expressa os elementos do ambiente, em termos de dureza, forma, cheiro e textura, e balizam a ação de um organismo no sistema percepção-ação.

O ambiente assenta três diferentes elementos: o meio, as substâncias e a superfície (GIBSON, 1986). Essa formação possibilita pensar coisas em interação: i) o ar é compreendido como meio; ii) as pedras, rochas, areia e árvores são denominadas de substância; iii) a superfície é o lugar que transmite energia radiante, a qual é refletida ou absorvida. As vibrações mecânicas contidas no mundo, onde as substâncias podem vaporizar e se difundir, são transmitidas pelo meio. As relações, intencionalmente efetivadas, são entendidas como modo de comunicação entre humanos com não humanos, e ocorrem na superfície (GIBSON, 1986).

Na superfície, encontram-se materiais distintos e separados, como a pedra e o ar, entretanto, isso não significa a existência da dicotomia entre materialidade e imaterialidade. Isso porque existe uma infinidade de fluxos que se misturam, seja pela destilação, evaporação, solidificação, evaporação, dispersão ou precipitação, dentro de uma ordem permanente de transformação (GIBSON, 1986). Os materiais

utilizados, nas margens do rio, pela família de Lourenço, retratam uma combinação de matérias de diversas origens - vegetal, animal e mineral - como demonstrado também no Quadro 6 e nas narrativas do interlocutor sobre a canoa. Nesse último caso, seu uso, produção e conservação são demonstrativos desse contexto, seja na utilização de resinas, tinturas, colas, impermeabilizantes, hidratantes, combustores, cinzas, cascas ou madeiras. A exemplo, também, do que foi exposto, até o presente momento, e o que será mostrado, no próximo capítulo, como o sabão de cinza, as velas de resina de árvore e o uso da gordura de peixe.

O feitiço da canoa inicia-se com um pressuposto mental ou pré-projeto a incidir sobre os materiais, o qual não está escrito (MALDONADO, 2001, p. 109) e cujo resultado ocorre com o teste da canoa em água, posterior à derrubada da madeira, sua limpeza, acabamento grosso e acabamento fino. Trata-se, portanto, da encarnação e transformação de representações mentais em um sistema de valores e significados. A concepção de cultura material é contemporânea e remete à ideia de hilemorfismo, comentada anteriormente neste capítulo (INGOLD, 2012). A crítica a esse modelo é encontrada nas ideias de “materialidade bruta” (TILLEY, 2004) e “fiscalidade dura do mundo” (OLSEN, 2003, p. 88). A perspectiva para discordância desse modelo hilemórfico situa-se no fato de considerar que “o mundo tivesse interrompido sua mundificação e se cristalizado, na forma de um precipitado sólido e homogêneo, à espera de ser diferenciado pela sobreposição de uma forma cultural” (INGOLD, 2012, p. 34). Nesse sentido, destaca-se que o concreto não está apenas nas coisas, mas, também, no ar, o qual é transformador, conforme visto em relação ao fogo, por exemplo.

Os lugares onde foram feitas as canoas de um pau só, pela família de Lourenço, mostram que a materialização das coisas se encerra, paulatinamente, com a desterritorialização e a degradação ambiental. Hoje, o que restou dessa materialização são a tarrafa, o remo, os barracos e tabuados, a primeira feita de nylon, o segundo de louro, o terceiro de materiais diversos e o último de madeira.

Ao pensarmos a canoa e sua situação atual, percebemos a existência de uma disparidade, quando se verifica que ela faz parte de uma série de propagandas da afiliada de uma emissora de TV aberta do país, denominada “Valor da nossa Terra” (Figura 232).



Figura 232 - Canoa de cocho, Valor da Nossa Terra
Fonte: TV Centro América.

A nosso ver, o verdadeiro valor da nossa terra são as pessoas, seus conhecimentos e saberes, que tornam possíveis a reprodução e a manifestação cultural dos grupos produtores da canoa. Isso não significa dizer que o reconhecimento da canoa seja indevido, contudo, a salvaguarda desse bem cultural deve ser uma realidade.

4.2.6 Com direito: todo mundo queria uma canoa de um pau só

Nesta seção, discutimos, em especial, questões referentes à salvaguarda da canoa e sua relação com as mudanças climáticas. Isso porque, dentre os entraves para a salvaguarda da canoa como um bem cultural, podemos citar os aspectos que envolvem a extração de madeira para sua confecção, a falta de informações sobre os detentores desse saber fazer, no Pantanal, o envelhecimento e falecimento desses mestres. Nesse sentido, a salvaguarda desse bem cultural deve ser pensado com agilidade.

Uma das possibilidades a ser vislumbrada para, novamente, se produzir a canoa, é a de acompanhar e registrar o processo de sua confecção, incluindo a sua produção com ferramentas mais rústicas - como as confeccionadas no passado e relatadas pelo interlocutor -, com ferramentas industriais e outras inovações tecnológicas dos tempos atuais. Tal perspectiva colocaria uma experiência prática em um espaço organizado e planejado para isso, distinto daquele tradicional. Sob a concepção de “educar a atenção” (INGOLD, 2000), significa orientar e sincronizar a visão das pessoas para as coisas importantes, e a possibilidade de, talvez, restabelecer a prática e a experiência existente (SAUTCHUCK, 2015), entretanto, diante de novas situações.

A indagação inicial feita nesta seção, a salvaguarda da canoa e sua relação com as mudanças climáticas, nesse último caso, mais especificamente, do efeito das chuvas descontroladas e concentradas, sujando as águas e fazendo com que os peixes se desloquem para as matas. E, ainda, as questões apresentadas sobre a canoa neste capítulo envolvem passado, presente e futuro, em termos de antigos e falecidos mestres nas técnicas de produção de canoas de um pau só, assim como discute possibilidades para que as canoas voltem a serem produzidas.

A necessidade da canoa de um pau só, assim como a de madeira (canoa de tábua), esta última em menor proporção, reside no fato de facilitar o deslizamento da embarcação com o maior silêncio. O uso da segunda foi exemplificado por Lourenço, ao se referir ao pescador Camilo, natural da Comunidade do Taquaral, localizada na Província Serrana ou Morraria de Cáceres. Camilo possui uma canoa de tábua feita há 4 anos, que, sobre ela, afirmou: “eu joguei meu dinheiro fora, não chove mais, quando eu vou usar a canoa”, chamando-nos a atenção primeiro para a crise hídrica; e, segundo, para o fato de ter uma canoa e não a usar. Acerca disso, Camilo teria dito

ao interlocutor, em 2022, “quase que eu a vendi, o cara veio aqui para comprá-la, e eu falei, será que eu vendo? Não tem água mais no mato para eu usar a canoa”. Quando Lourenço foi entrevistado para falar sobre a canoa de um pau só, afirmou que Camilo “agora está usando a canoa e consegue entrar no mato, consegue pegar pacu no mato” (LEITE, 2022c). Essa é a realidade possível para os pescadores usarem as canoas de tábua, não obstante existam ameaças.

Nos últimos anos, desde 2019, com a mudança do capitão da Agência Fluvial da Marinha de Cáceres, a confecção da canoa de tábua deve ser, conforme ocorria anteriormente, cadastrada nessa instituição. Contudo, o pedido de cadastro deve ser acompanhado por um projeto, assinado por um engenheiro naval ou mecânico, o que torna a ação dispendiosa e inacessível aos pescadores pelos altos valores de custo. A alternativa é utilizar o mesmo cadastro de canoas de outrora, sendo assim com as mesmas especificações em termos de nome, número, dimensões e cor. Esse foi o caso da canoa de Lourenço, construída em 2022 chamada “O Vencedor” (Figura 233 a Figura 236) (LEITE, 2022g).

Por sua vez, ao comparar a canoa de tábua e a de um pau só, assim afirma:

A canoa de um pau só é muito melhor, não faz barulho, desliza mais fácil no mato, ela é muito mais viável. Eu vejo que, se tiver chance de cada um tirar uma árvore com direito, todo mundo queria uma canoa dessa, pelo menos na época de rio cheio. Porque na época do rio seco não tem mais, é muito barco, como que vai andar com uma canoinha, que, normalmente, é baixinha. Antes, não tinha esse movimento, como meu pai fala “carregava a canoa até na grimpá e não encontrava com ninguém”, agora, hoje, com barco daqueles afunda o cara. Mas, no mato, ainda tem essa utilidade, dá para fazer essa pescaria com ela, porque, no mato, desliza fácil (LEITE, 2022c).

A questão exposta, acima, persiste na atualidade, necessidade e possibilidade de uso da canoa exclusivamente para a pesca dentro da mata. Em tempos pretéritos, seu uso era diverso, desde o transporte de pessoas, carregamento de mantimentos e produtos e a pesca, utilizando-se a técnica de carrerear, que consiste em jogar a linha em frente ao barco e remar com as mãos.

A construção de canoas de tábuas é um capítulo pouco conhecido e registrado na história das embarcações de Cáceres, por esse motivo demandam pesquisas para identificação dos processos operatórios, e levantamento dos carpinteiros navais vivos e falecidos. Esta preocupação e demanda, muito provavelmente, reporta-se também para outros municípios do Pantanal. Trata-se de parte integrante da arte da pesca, tradição da cultura local, “conhecimento da vida e das atribuições da pesca (...)

desempenho e à praticidade das embarcações nas pescarias (...) criatividade (...) práticas de trabalho atravessadas pelos fluxos do ambiente (...) (ADOMILLI, ROMANI, CAMARERO, 2019, p. 124).



Figura 233 - Canoa de tábuas de Lourenço construída em maio de 2022. Estrutura armada. Colônia Z-2 às margens do Rio Paraguai
Fonte: Acervo do autor, 18 mai. 2022



Figura 234 - Canoa de tábuas de Lourenço construída em maio de 2022. Pintada e nomeada. Colônia Z-2 às margens do Rio Paraguai
Fonte: Acervo do autor, 18 mai. 2022



Figura 235 - Canoa de tábua de Lourenço construída em maio de 2022. Deslocamento para o rio. Colônia Z-2 às margens do Rio Paraguai
Fonte: Acervo do autor, 18 mai. 2022



Figura 236 - Lourenço testando a canoa de tábua construída em maio de 2022. Rio Paraguai.
Fonte: Acervo do autor, 18 mai. 2022

Os trabalhos para construção das canoas de tábua, conforme informações de Lourenço, assemelham-se aos procedimentos descritos por Adomilli, Romani, Camarero (2019), citados a seguir: i) pedido de construção da embarcação, mediante combinação do valor e efetivação de parte do pagamento, assim como a previsão de prazos e definição das matérias-primas; ii) início da construção, a partir dos procedimentos anteriormente prescritos e projetados, os quais envolvem cálculos e medidas, tratamento térmico das tábuas e o uso de ferramentas e materiais; iii) finalizada a embarcação, a segunda parte do pagamento é feita, e ao proprietário cabe pintar e colocar o motor (ADOMILLI, ROMANI, CAMARERO, 2019). O que difere é

Lourenço pagar o valor integral no ato do recebimento do orçamento, a partir das especificações anteriormente definidas em razão do cadastro já existente e prazo solicitado. Os materiais necessários foram todos comprados por Lourenço, as ferramentas pertencentes ao carpinteiro. Após o recebimento da canoa, o construtor recebeu do nosso interlocutor uma gratificação, o que é de costume fazer.

Sob outro aspecto, é cabível ressaltar algumas preocupações associadas à redução de construção dessas embarcações de tábuas pelos seguintes motivos: i) diminuição da demanda ocasionada pela menor atividade de pesca e estoques pesqueiros; ii) fatores geracionais, o envelhecimento dos mestres, a não renovação e repasse desse saber fazer (ADOMILLI, ROMANI, CAMARERO, 2019).

Outros fatores interferem na redução da confecção das canoas de tábua. Eles podem estar ligados às substâncias dos materiais trabalhados pelos artesãos, os quais impõe condições e limitações que mostram os traquejos dos mestres. As madeiras utilizadas, pelas fibras que possuem, determinam a “resistência, durabilidade e impermeabilidade” das embarcações confeccionadas, alterando a sua produção, como, por exemplo, a maior ou menor incidência de calor para curvar as tábuas, condicionado à resistência da madeira. Considerando outra interface dos materiais, os cortes da madeira em tábuas e a possibilidade de uma superfície “não totalmente lisa” comprometem negativamente a aplicação de tinta, aumentando a possibilidade de permeabilidade em alguns locais. Com o propósito de sanar esse problema, o olhar, o tocar e identificar imperfeições na madeira, assim como o uso de diversas lixas são necessários e envolve em um “trabalho intenso” (ADOMILLI, ROMANI, CAMARERO, 2019, p. 134).

Os metais, substâncias também usadas para a construção das canoas, são igualmente refletidos em termos de ferramentas e materiais, no caso, referindo-se aos pregos e parafusos de aço galvanizado. O processo de galvanização possibilita que esses materiais sejam suficientemente resistentes e com elasticidade, proporcionando o melhor uso em embarcações e a movimentação das tábuas, impedindo ou reduzindo quebras. Além disso, proporcionam a baixa corrosão do material, diferente do que ocorria com aqueles de cobre (ADOMILLI, ROMANI, CAMARERO, 2019).

As colas e a serragem são materiais misturados associados à prática do artesão. Elas devem ter uma textura específica “parecida com a do mel”, manipulada

“a olho”, e cuja consistência influencia no uso e no não desperdício. Existem outros fatores associados à sua aplicação que inferem no tempo de trabalho do carpinteiro, como, por exemplo, o processo de secagem. A cola de melhor qualidade demora mais tempo para secar, o clima úmido e sem sol torna muito mais lenta a secagem da mistura. O êxito desse material é observado na sua capacidade de não soltar da superfície da embarcação (ADOMILLI, ROMANI, CAMARERO, 2019). A última canoa produzida para Lourenço, em razão da metragem das tábuas não terem sido encontradas, ocasionou emendas nos vãos, os quais foram preenchidos com a cola KPO misturada com o “pó da serra”.

As tintas são primordiais para o acabamento estético e conservação das madeiras, seja pela ação e contato com a água ou sobre ela. Por esse motivo, a pintura tem relação com a superfície da madeira, a qual deve estar muito bem lixada. Esse caso permite notar a participação do pescador nas atividades e fazeres técnicos da carpintaria naval, sobre os quais, a tinta estabelece uma outra conexão entre o “carpinteiro e pescador”. A tinta apresenta duas características: i) a elasticidade: facilitando a aderência e se assentando na madeira, não se movimentando com as tábuas; ii) a impermeabilidade: redução máxima da absorção de água pelas tábuas, conservando as superfícies delineadas e consistentes para serem utilizadas (ADOMILLI, ROMANI, CAMARERO, 2019).

Tais contextos, sobre os quais interagem materiais, superfícies e substâncias, de forma diversa, são influenciados pelo trabalho humano e pelo ambiente. No caso, existe a prevalência do meio aquático, que envolve o tempo e o vento, sendo estes elementos de teste final da embarcação, colocando à prova sua resistência e seu caráter hidrodinâmico (Figura 236).

Quando Lourenço foi indagado sobre as pessoas que sabiam fazer a canoa de um pau só, o primeiro nome citado por ele como um “bom fazedor de canoa”, foi o Sr. Honório, que era cearense “e se infiltrou aí (na região) rapidinho”. Nosso interlocutor afirmou que a convivência desse senhor com o “povo nativo” fez com que ele aprendesse “rapidinho muitas coisas”, ao chegar. Outro “bom fazedor de canoa” era Sr. Dito Pinto, que criou “o meu cunhado, o Antônio fazedor de caixão, que até hoje faz uma canoa”. Dito Pinto era irmão da mãe do Antônio, a qual faleceu “assim que ele (Antônio) nasceu”. Nos dias atuais, Antônio trabalha com móveis planejados, seguindo uma linhagem de artesanato, que levou Lourenço a afirmar: “é de família gostar

de trabalhar com madeira”, essa relação entre a carpintaria para confecção de móveis e a carpintaria naval foi observada por Adomilli, Romani, Camarero (2019). Segundo o interlocutor, Antônio é “caprichoso, trabalha bem (...)”, a canoa dele não era picada de machado, tudo bem feito”. Zé da Barra também foi citado como fazedor de canoas, por sua vez, ele era do Sepotuba, outra região.

Os mestres construtores de canoas, na região das Pedras, segundo nosso interlocutor eram: Sr. Dito Pinto, já falecido; Sr. Ambrósio, que continuou fazendo canoas para a venda; Zé da Barra, para o uso no Sepotuba; e Antônio e “seu Inácio”, ambos irmãos do Sr. Ambrósio e tios de Lourenço. Antonio Fazedor de Caixão, Lourenço e João Heleno, irmão de Lourenço, estes três últimos ainda vivos.

Aproveitando a ocasião, apresentamos o

Quadro 8 com os nomes dos mestres construtores de canoa levantados pela Comissão PCI e com Lourenço.

Quadro 8 - Mestres construtores de canoas de um pau só

Mestres falecidos	Informações
Sr. Guilherme	Comunidade do Alegre
Sr. Manoel da Conceição	Comunidade do Alegre
Sr. Cecílio Cabeça de Onça	Não tinha levantamento de proa e nem corpo
Sr. Nazário	Irmão do Zé da Barra
Sr. Deca	
Sr. Antonio Pica Osso	
O pai do Poconé	
Mestres vivos em 2016	Informações
*Sr. Domingos Gago Batista da Silva	
*Sr. José Rodrigues ou Zé Penteado (Figura 239)	
*Sr. Poconé	Com 10 anos começou a fazer batelão de 12 metros.
*Sr. Miguel no Cabaçal	
*Sr. Feliciano	Não era pescador profissional, artesão, mora na Barra do Sepotuba – Paraguaizinho. Faleceu de Covid-19

Mestres falecidos	Informações
Quase todos os ribeirinhos que não são pescadores profissionais	
*Sr. Tomáz	Pai do Zé Eduardo cunhado Lourenço
*Sr. Ambrósio	Pai de Lourenço
*Sr. Joaquim	Vizinho Sr. Miguel
*Sr. Evangelista, 90 anos	

Fonte: Comissão PCI, 2018. Leite (2022c, 2022g). Elaborado pelo autor

*Mestres vivos

Lourenço observou que a canoa de tábuas era colada “com napiê, a cola de pau de cipó”, espécie de parasita que se mantém em outra árvore, em específico nos coqueiros. Esse cipó se reproduz e vive na água, jamais no chão; para ser transformado em cola, tinha seu tubérculo raspado, e utilizado não só nas canoas, mas, também, nas violas de cocho. Além dessa, também era usada a cola de “póca de piranha⁵⁹” (peixe) (LEITE, 2022c, 2022g).

Ao ser questionado sobre os procedimentos adotados para manutenção e conservação da canoa, o interlocutor respondeu que a primeira prescrição é a canoa ficar na sombra, para se manter “uma boa canoa”; a segunda, é a recomendação de seu pai sobre a necessidade de mantê-la em uso, pois segundo ele, seu pai dizia: “a canoa que é mais usada é a canoa que mais dura, (...) quanto mais a canoa fica parada, mais junta lodo e apodrece, (a canoa) tem que trabalhar” (LEITE, 2022c).

Ao ser perguntado sobre o uso de gordura para impermeabilizar a canoa, conforme consta na literatura (referência), Lourenço afirmou que utilizavam a resina de uma árvore chamada amescla, processo que envolvia o uso do fogo. A amescla é uma espécie nativa do cerrado, cuja semente assemelha-se ao café e a folha à da manga, é cheirosa, possui, aproximadamente, dez metros de altura, cuja casca do tronco é utilizada para fazer xarope para tosse. A resina da amescla era utilizada para fazer vela, quando misturada com gordura de peixe. Lourenço ainda informou que, próximo ao Cemitério do Tarumã, hoje, Aterro Sanitário, existia um grande número dessa espécie de árvore. Em síntese “a manutenção é o uso, a conservação é isso”, acrescida dessa resina fixada com fogo sob a canoa (LEITE, 2022g).

⁵⁹ Cola feita a partir da membrana respiratória dos peixes que, após o processo de cozimento, transforma-se em uma liga, usada na confecção do instrumento.

4.2.7 Acabar de usar e pôr para dentro de casa.

Posterior à regulamentação dos barracos e tabuados, no CEPESCA, em dezembro de 2018, novas perspectivas foram pensadas, dentre elas, a busca de formas para que a canoa de um pau só voltasse a ser produzida. Com esse propósito, o pesquisador desta tese e a professora do Curso de Direito da UNEMAT, Vivian Lara Cáceres Dan, em reunião com o coordenador da Estação Ecológica de Taiamã, no ano de 2019, fizeram a seguinte indagação: seria possível utilizar uma madeira morta de árvore dessa Estação para fazer a canoa de um pau só? A resposta foi negativa, por três motivos: i) a árvore deve ser mantida *in situ*, para que os processos ecológicos, sistêmicos, biológicos, físicos e químicos relativos à sua deterioração sejam mantidos; ii) a logística necessária para a construção da canoa, no local, interferiria, significativamente, na Estação Ecológica; iii) tal situação, por certo, não está prevista na regulamentação desse tipo de unidade de conservação. Contudo, o analista ambiental afirmou ser possível fazer uso de madeiras mortas fora da unidade de conservação, desde que a ação prevista seja informada e discriminada, no âmbito do Cadastro Ambiental Rural - CAR.

No ano de 2020, aconteceram os grandes incêndios no bioma Pantanal, amplamente divulgados na mídia nacional e internacional. As causas desses incêndios são amplas, holísticas, sistêmicas, sinérgicas e estão estritamente relacionadas às *commodities*. Não se trata unicamente de incêndios criminosos, por parte de latifundiários, com intenção de ampliar pastos, essa é uma explicação simplista e descolada da realidade mais complexa existente, embora esse, seja, sim, um dos fatores da ignição dos incêndios. Contudo, ações criminosas, como essas, são facilmente rastreáveis com o uso de tecnologia, e uma investigação ocorreu, a partir da ação do Ministério Público Estadual. De forma sintética, o fogo, no Pantanal, é contingenciado pela presença da água e umidade na planície alagada. Em razão da crise hídrica e fatores antrópicos, tais como desmatamento, assoreamento, instalação de hidrelétricas, destruição de nascentes, além do espraiamento e transbordamento da água da calha dos rios, isso não ocorreu, de forma satisfatória e suficiente (COSTA; SILVA, 2021). Em Cáceres os incêndios de 2020 chegaram em meados de agosto (Figura 237).



Figura 237 - Fogo surpreende pescadores no Pantanal.
Imagens registradas por um grupo de pescadores em Cáceres 20/08/2020.
Fonte: Perfilnews, <https://www.perfilnews.com.br/fogo-surpreende-pescadores-no-pantanal/> .

Com objetivo de identificar as árvores mortas pelos incêndios (Figura 238), e estimar a possibilidade de utilizá-las para fazer a canoa de um pau só, foi feita a seguinte indagação para Lourenço: onde estão as árvores mortas pelos incêndios? Além dessa informação, nosso interlocutor fez referências à ação dos pescadores contra os incêndios, sobre a qual ressalta-se a ausência de equipamentos e condições adequadas para o combate ao fogo, existindo o risco da integridade física.

Em resposta à nossa pergunta sobre a localização das árvores mortas pelos incêndios, o interlocutor informou que, no local de pesca do Sr. Virgílio, falecido no início de 2022, na chegada da Baía Taquara, “tem muita madeira morta na beira do rio que dá para fazer canoa”. A espécie encontrada, nesse local, é o guanandi, madeira muito boa e similar à araputanga (nacionalmente, conhecida como mogno) que, nas palavras dele, “[...] o fogo matou e muito (guanandi), não aguentou o fogo. Aqueles troncos estão todos mortos. Agora, você olha lá tem muita madeira” (LEITE, 2022c, 2022g).

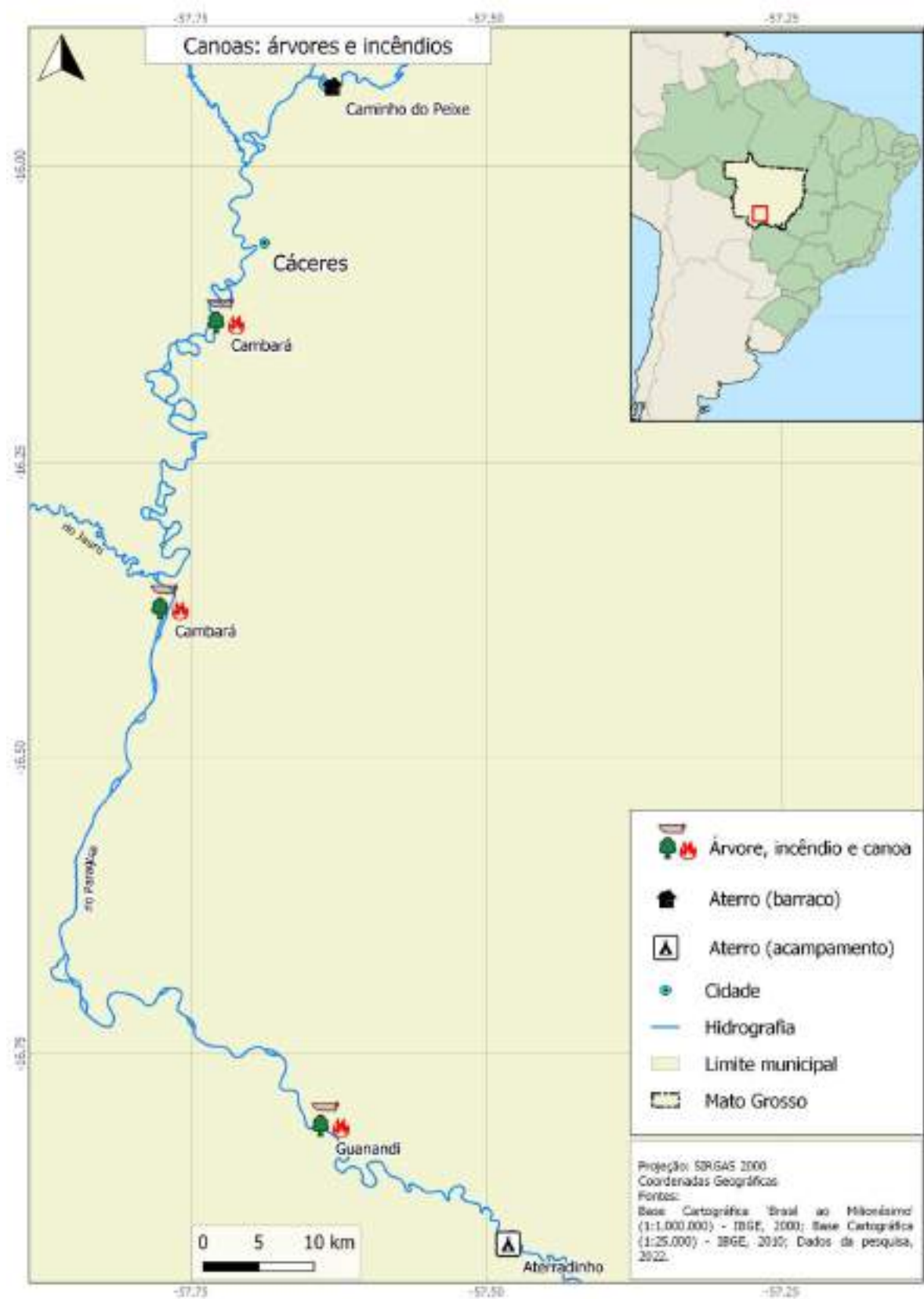


Figura 238 - Mapa - Árvores apropriadas para fazer canoa de um pau só mortas pelos incêndios de 2020

Fonte: Dados da pesquisa

Recordou-se, também, nesse contexto de apreço e anseio para fazer uma canoa desse tipo, que o Sr. Virgílio sempre falava “eu com uma tora dessa, colocava a minha lancha (Devagarinho) novinha” (Figura 239). Por fim, esclareceu que a beirada desse local foi toda queimada e que do acampamento do Sr. Virgílio “só ficou aqui esse cotovelinho que não queimou, porque ele não deixou queimar, mas esse fundo aqui queimou tudo” (LEITE, 2022c).



Figura 239 - Sr. Virgílio (esq.) e Sr. Zé Penteado (dir.). Lancha Devagarinho
Ambos são do Grupo de Trabalho da Comissão PCI
Fonte: Acervo do autor, 2019

Na jusante da Baía da Taquara, na Baía do Barreiro e na Baía Central, situadas a montante da cidade de Cáceres, existem “vários cambarás mortos de fogo, tem cambará morto que não acaba, fica para cima da Passagem Velha [...] e tem menos araputanga”. A localização das árvores mortas é, segundo ele, onde terminam as chácaras, à, aproximadamente, 9 Km da Praça Barão do Rio Branco. O interlocutor enfatizou que “o fogo foi tão bravo que esse é o lugar que mais marcou o pessoal que viu a queimada [...] deixando diversos cambarazeiros mortos [...] que dá canoa”. Esses grandes “pezões (de cambarás mortos)” são visíveis, quando “a gente passa no rio”, assim como o ipê roxo, tradicionalmente denominado piúva (LEITE, 2022C). A madeira desta última não pode ser utilizada para a confecção de canoas, por ser

pesada demais para esse tipo de embarcação; por outro lado, pode ser utilizada “para fazer coisa estúpida para durar, alicerce de casa, portal” (LEITE, 2022g).

A Barra do Rio Jauru, mais especificamente a Baía da Capivara, é um ponto com árvores frutíferas queimadas, cujas madeiras podem ser utilizadas para a construção da canoa. Esse local foi citado por Lourenço como sendo o local onde se situou originalmente o Marco do Jauru, referente a demarcação territorial estabelecida pelo Tratado de Madri (Figura 240), e hoje encontra-se uma réplica (Figura 241). Ele evidenciou a existência de “cada cambarazão grosso, tudo morto, aqui tinha aquela marmelada com que o Camilo pescava”, ressaltando que uma das baías existentes foi queimada. O impacto dos incêndios foi assim descrito “morreu tudo aqui, tinha cambará, era um marmeladal danado misturado com cambará, morreu tudo, aí tem muita madeira seca de cambará” (LEITE, 2022c).

No contexto das expectativas e perspectivas da canoa de um pau só, esclarece que o “cambará morto dura muito, se não vier outro fogo para queimar, fica o tronco”. Por sua vez, sobre a presença da marmelada e do roncador, Lourenço afirmou que esse lugar “era um mato muito rico de fruta para pescar pacu” (LEITE, 2022c). Ambas as considerações sobre as árvores e os frutos remontam à ideia de que o meio ambiente é decorrente do manejo realizado pelas pessoas em um passado de longa duração.

E, por fim, comentando sobre a durabilidade do guanandi, afirmou que:

É pau para toda a vida rapaz, fazer uma canoa de guanandi bem feita, com aquela que está no seco, vai ter madeira para pescador por séculos e séculos, porque a gente vai ter que tomar cuidado com elas, acabar de usar e pôr para dentro de casa (LEITE, 2022c).



Figura 240 - Marco do Jauru. Tratado de Madrid.
Fonte: Wikipédia



Figura 241 - Réplica do Marco do Jauru.
Fonte: Fotografia de Luís César Castrillon Mendes

4.2.8 Ativação patrimonial: zoneamento sócio econômico e ecológico e mudanças climáticas

As questões que se colocam, para além do fato de a canoa de um pau só, ou, canoa pantaneira, ser um bem acautelado no Estado de Mato Grosso, são as seguintes: i) qual seria o significado e a importância de reativar e viabilizar esse saber fazer para Lourenço? ii) essa ação seria representativa de um grupo social? Em que termos e condições? iii) a confecção da canoa contribuiria, de alguma forma, para a cidade de Cáceres e alhures? Quais seriam as repercussões? iv) qual pode ser uma ação de ativação patrimonial diante das problemáticas existentes em torno da canoa?

O modo de fazer a canoa, pela narrativa de Lourenço, seria uma possibilidade de publicizar vivências por ele guardadas e pouco conhecidas, de caráter individual, representativas de sociabilidades e suporte de aspectos simbólicos diversos. O seu fazer compreenderia a percepção de muitas lembranças, no refazer e reelaborar a canoa, no tempo presente.

As narrativas sobre a canoa, que emergem da memória de Lourenço, correspondem a signos e imagens, sob duas circunstâncias: i) os materiais com os quais ela seria confeccionada são resultado de um legado geracional, ii) por sua tipologia. Muito provavelmente, o fazer da canoa recobriria sua memória individual e subjetividade no campo do sensível, a herança cultural, familiar, tradições e antepassados. Sob tal perspectiva, memória e matéria não se dissociam, dialogam com o passado e o presente, apresentam múltiplos instantes e momentos, e possuem uma extensão temporal diversificada que se altera (BERGSON, 1999).

A expectativa de fazer a canoa tornaria o corpo do nosso interlocutor um suporte cambiante entre o passado e o presente, agrupando e selecionando, por meio da memória, os saberes necessários para o feito. Nesse sentido, em torno da memória, agem e reagem o tempo ecológico, o sistema anual das mudanças naturais, o ciclo lunar, a árvore e seu tronco, as ferramentas, os lugares e as sociabilidades. A memória sobre esse passado atuaria de duas formas, a primeira como propulsora condicionada pela conjuntura; a segunda, como recordações autônomas no reconhecimento do objeto, em termos de seus movimentos e representações (BERGSON, 1999).

A associação entre coisas e representações não é uma recordação de família, mas, sim, uma construção por meio do hábito, repetição e experiência. Por isso,

considerando que a canoa não é feita há bastante tempo, por ocasião da entrevista, Lourenço havia dito sobre a pertinência da presença do seu pai, à época da entrevista, ainda vivo. Agora, seria talvez cabível a participação de outros mestres para fazer emergir, de forma mais plural, esse passado representativo de sociedades tradicionais. Trata-se, portanto, de um patrimônio etnológico, que significa resistência, afetividade e conhecimentos. A memória do saber fazer é o fundamento que conduziria a produção da canoa, sobre a qual a interpretação e análise dos fenômenos existentes são evidenciados, em associação com a experiência humana, o suporte material e o corpo (RICOUER, 2007).

Diante desse intento, fazer alguma coisa que, há muito tempo não se faz, o jeito, o sentido e os gestos (MOREIRA, 2022) serão partes intrínsecas ao processo delineado pela memória, movimento e ritmo, o que caracteriza o comportamento operatório, dinâmico e sequencial (LEMONNIER, 2013; CRESWELL, 1996; COUPAYE, 2017). Nesse sistema, fundamenta-se a concepção de transformação transbordante, compreendida como a junção e mudança ou alteração de várias coisas em outras (SAUTCHUK, 2017), a exemplo: o tronco em canoa, a garrafa de vidro em nível, o jenipapo e o urucum em pigmentação para marcação de medidas e linhas, o couro em um banguê para a “puxada” da canoa ou deslocamento, movimento esse que o senhor Ambrósio chamava explanação (LEITE, 2022g), o fogo em ferramenta fisiológica e o ar como seu combustível, o vidro como instrumento para confecção do remo, o metal como matéria-prima para diversas ferramentas.

O fazer da canoa demonstra uma infinidade de singularidades culturais, as quais não são evidentes, difundidas ou correntes no mundo contemporâneo. Dessa maneira, é uma forma autônoma e diferenciada de coexistir no mundo ocidental moderno (ABREU, 2005), embora a técnica de fazer a canoa de um pau só esteja em risco de extinção e sua salvaguarda em Mato Grosso seja tardia.

Os desafios impostos, em um mundo cada vez mais homogêneo, para a sobrevivência e manutenção das tradições, dos costumes e das manifestações culturais intrínsecas à existência da canoa estão relacionados ao fato de eles deixarem de serem praticados, direta ou indiretamente, de maneira forçada. E, com isso, as sociabilidades, a coexistência holística e sustentável com os lugares e o ambiente foram sendo, paulatinamente, desabilitadas para essa prática, o fazer da canoa. Isso ocorre em razão de um mundo crescentemente mercantilizado,

desterritorializado para as comunidades e com regramentos legais que destituem tais grupos sociais de seus modos e formas de viver.

A produção da canoa mostraria a ação de mestres, a técnica e a cadeia operatória envolvidas nesse processo, isso iria desvelar o fazer, sobre o qual o tronco adquiriria outra forma, assim como o remo (SIGAUT, 2002; SAUTCHUK, 2017). No contexto das técnicas, o que existe são coisas em transformação, e, não, propriamente as coisas. Trata-se, portanto, de uma ação que não é exclusiva das pessoas, mas, sim, das diversas maneiras de mediação que elas exercem sobre o objeto, por meio da técnica (SAUTCHUK, 2017). A técnica é inerente à concepção humana e social, e vislumbra três aspectos: a técnica e a transformação (os recursos técnicos envolvidos e a reconfiguração da tecnologia a partir das relações); a técnica em transformação (a apreensão diacrônica e internalista); a técnica como transformação (os gestos e os comportamentos) (SAUTCHUK, 2017).

Os aspectos simbólicos, significativos, afetivos e sociais intrínsecos à prática de fazer a canoa, a manutenção dessa prática, que relaciona ecologia política e manejo ambiental, conforme será visto, ainda nesta seção, o uso da embarcação, propriamente dita, na pesca, dentro da mata, são fatores que trazem para atualidade dimensões diversas para sua salvaguarda.

Em torno do acautelamento da canoa pantaneira, em nível estadual, o autor desta pesquisa fez seis indagações para a Superintendência de Preservação do Patrimônio Histórico e Museológico da Secretaria de Estado de Cultura, Esporte e Lazer de Mato Grosso - SECEL/MT: 1) Existe um Plano de Salvaguarda para a canoa pantaneira? 2) Caso a resposta da questão anterior seja positiva, em que consiste e quais são os documentos que tratam sobre o assunto? 3) Existe legislação ambiental ou outra legislação (nacional, estadual ou municipal) que permita o uso da madeira/tronco para confecção da canoa pantaneira? 4) Caso a resposta da questão 3 seja positiva, quais são os documentos sobre o assunto? 5) Quais são os debates atuais sobre a canoa pantaneira empreendidos no âmbito dessa superintendência? 6) Quais são os problemas e desafios identificados em torno da canoa pantaneira no âmbito dessa superintendência?

Passamos a discutir as respostas dadas às três primeiras questões. Isso porque, quanto às demais (4, 5 e 6), o órgão informou que, “em âmbito Estadual, no

momento, não existem tais documentos, pois as propostas listadas no item 3 estão sendo movidas pelo IPHAN –MT”.

Quanto à primeira pergunta, a instituição esclareceu não haver plano de salvaguarda para a canoa pantaneira, e considerou que, no processo de registro, não foram identificados os detentores das habilidades para confecção da canoa e sua localização. Sobre a segunda, que trata dos documentos referentes à salvaguarda do bem, ela evidenciou que, pelo fato de ser um bem cultural registrado, pode concorrer aos Editais de Fomento da SECEL/MT para captação de recursos, embora não haja previsão específica para essa manifestação; bem como ressaltou que os editais são abertos para produtores culturais, artesãos e interessados. No que se refere à terceira, relativa à extração de tronco de árvore para fazer a canoa pantaneira, a SECEL afirmou não existir legislação com tal previsão, contudo, há uma discussão entre a SECEL e a Superintendência Regional do IPHAN – MT, datada do segundo semestre de 2021, no âmbito da revalidação do Registro Federal do “modo de fazer da Viola de Cocho (SECEL, 2022).

A analogia entre a canoa e o instrumento musical, registrado nacionalmente pelo IPHAN, decorre da semelhança entre as técnicas utilizadas para a confecção, tanto da canoa de pau, quanto da viola de cocho, e por se tratar “[...] de saberes tradicionais das mesmas comunidades” (SECEL, 2022). Por certo, estima-se que se trata das comunidades que viviam integralmente às margens dos rios. Concordamos com a instituição, quando destaca semelhanças entre as técnicas de fabricação de uma e de outra. Entretanto, a nosso ver, existem muitas minúcias envolvidas nesse processo, além de simplesmente debitar e escavar o tronco (como os traços e sofisticções específicos no fazer da canoa) que precisam ser levadas em consideração. No entanto, paira a dúvida, se, nos dias atuais, os cururueiros vinculam-se à pesca e se os pescadores são cururueiros. Isso porque os ribeirinhos tornaram-se pescadores artesanais/profissionais e se cadastraram como tal, a exemplo de Lourenço, Sr. Virgílio e Zé Penteado. Corrobora as questões discutidas, o fato de que, no processo de descrição da canoa pantaneira, esse bem cultural é “difundido por inúmeras comunidades históricas e localidades situadas às margens dos rios da planície pantaneira” (SECEL, 2010).

Sobre os esclarecimentos da SECEL, para os questionamentos feitos à ela, pontuamos quatro outros aspectos, já levantados no capítulo II, mas que se faz

necessário retomar: i) a desterritorialização das comunidades que viviam às margens do rio de Cáceres, ao longo da história; ii) apesar desse processo de remoções, os pescadores estão presentes nos rios de Cáceres e do Pantanal, de forma geral, durante os oito meses em que a pesca está aberta. Portanto, são ribeirinhos e ocupam as margens dos rios, mas, não, como em tempos pretéritos, com a totalidade de seus familiares, ao longo dos 365 dias do ano, sendo o rio a sua morada exclusiva e nele ocorrendo todas as suas manifestações culturais; iii) aqueles que sabem fazer a canoa de um pau só, nos dias atuais, é mais provável de serem encontrados dentro do grupo social dos pescadores artesanais/profissionais do que dentre os cururueiros; iv) em termos de um inventário geral profícuo, é condizente perguntar aos pescadores sobre sua relação histórica com a viola de cocho e o cururu, assim como indagar os cururueiros e fazedores dessa viola, sobre a sua relação com o rio e com a pesca. A exemplo deste último ponto, o Sr. Ambrósio confeccionava a viola de cocho, era cururueiro, realizava a Festa de São José e era mestre em fazer a canoa de um pau só. Lourenço quase se tornou cururueiro, não faz a viola de cocho, profissionalizou-se pescador, em 1998, e aprendeu a fazer a canoa de um pau só.

Ainda sobre a dúvida referente à extração de tronco de árvore para confecção da canoa pantaneira, no contexto dos diálogos com o IPHAN, a SECEL/MT apresentou as seguintes “propostas de ação”, as quais estão em fase de construção:

- 1) cadastro atualizado de artesãos detentores do saber, tendo por “base informações e cadastros das prefeituras municipais”;
- 2) concessão de título de "mestre das artes e saberes da cultura do estado de Mato Grosso", através de processo interno do Conselho Estadual de Cultura - CEC-MT, o qual favoreceria:

- i) “pontuação diferenciada em Editais de fomento à cultura”;
 - ii) contratação direta de serviços para realização de oficinas para transmissão dos saberes e cursos de iniciação musical usando a viola de cocho;
 - iii) cadastro nominal do artesão junto à SEMA (Secretaria Estadual de Meio Ambiente -MT) para autorização especial de uma certa cota anual de extrativismo das madeiras tradicionais para confecção dos instrumentos (SECEL, 2022);
- 3) fixação do “tema na categoria patrimônio cultural” nos editais de fomento, para “produção de filmes/documentários, livros e publicações impressas sobre o modo de fazer da viola de cocho e canoa pantaneira”, com a finalidade de garantir “que

biografias de mestres e técnicas empregadas no ofício sejam bem documentadas, socializadas e perpetuadas por autores regionais” (SECEL, 2022);

4) realização de propostas de “parcerias com os hortos florestais e secretarias municipais de meio ambiente e/ou agricultura, para produção de mudas de madeiras tradicionais (usadas na confecção da canoa e do instrumento) em escala industrial, a fim de realizar plantios, “ao longo do ano, em grandes eventos, em datas festivas (cívicas e religiosas) com ações de educação patrimonial, em locais degradados de margens de rios e matas tradicionais” (SECEL, 2022);

5) gestão junto a outros órgãos, como a Assembleia Legislativa de MT - para garantir “o uso sustentável e regular (contínuo e legal) de matérias-primas” (SECEL, 2022), objetivando a “criação de uma Lei que autorize a extração de uma cota anual de madeira nativa (nas espécies tradicionais usadas no artesanato), nominal para os mestres cadastrados, com contrapartida mitigatória de replantios” (SECEL, 2022); e a SEMA e prefeituras - para estabelecer, de forma construtiva, uma Instrução Normativa que regule o uso e o manejo das madeiras para tais finalidades, como chimbuva, sarã de leite, figueira, piúva, jatobá, peroba rosa, pinho cuiabano, jacarandá, cedro, louro preto e cambará (SECEL, 2022);

6) profissionalização do artesão: discutir para viabilizar parceria no SENAR-MT para realização de “uma oficina/curso de confecção de viola de cocho, canoa pantaneira e outros utensílios tradicionais nos seu programa de capacitação”. O propósito é a profissionalização desse ofício e o desenvolvimento desta tradição em Mato Grosso. Sobre isso, em razão “das competências distintas, indagações com respeito à legislação e ações em esfera nacional ou municipal, deverão ser consultados diretamente com os respectivos entes e órgãos competentes” (SECEL, 2022).

Sobre as seis propostas apresentadas pela SECEL-MT, evidenciamos os seguintes fatores que devem ser levados em consideração pelo órgão proponente:

- i) a necessária relação das instituições que atuam no patrimônio cultural junto aos órgãos ambientais como eixo;
- ii) a pertinência observada em associar, de forma propositiva, questões ambientais e de patrimônio cultural na Assembleia Legislativa;
- iii) o cuidado e a atenção no manejo da chimbuva, considerando a toxicidade de sua semente para bovinos, assim como, segundo Lourenço, na região das Pedras, essa espécie foi derrubada para implantação da pecuária;

- iv) Atenção aos critérios para a profissionalização do artesão da canoa pantaneira, considerando o fato de que, se ele for um profissional da pesca, aparentemente, deverá optar em se manter como pescador artesanal ou se tornar um mestre na arte de fazer a canoa. Isso porque, para possuir a carteira de pescador profissional, garantir seus direitos aos benefícios trabalhistas e recebimento do auxílio defeso (salário quando a pesca está fechada, devido à piracema), o pretendente deve se dedicar exclusivamente à pesca profissional;
- v) a importância da canoa em sua relação com o desenvolvimento de técnicas de pesca dentro da mata, dimensionado sob dois aspectos: maximizar a produtividade da atividade pesqueira para o grupo social de pescadores; a resiliência e adaptação frente aos eventos climáticos extremos;
- vi) consideração ao fato de que a essência e existência da canoa pantaneira, muito provavelmente, encontra-se, hoje, na pesca artesanal. Isso não desconsidera os mestres que não estão nesse meio ou estão aposentados;
- vii) A observância quanto aos aspectos envolvidos na produção da canoa pantaneira, em especial, os econômicos e comerciais. Isso porque, ao ressaltar a escala industrial da produção de mudas, por exemplo, o referido objeto pode se transformar em *souvenirs*, como já ocorre com a viola de cocho, mas deve ser relativizada. No caso do instrumento musical, ele pode ser vendido em seu tamanho original ou em miniatura (*souvenir*), por exemplo, no aeroporto; já, no da canoa, ela só poderia ser comercializada, nesse local, em miniatura, ou seja, como objeto de decoração/lembração regional; em tamanho original poderia ser comercializada como objeto decorativo para jardins, instituições públicas e privadas, hotéis, pousadas e residências;
- viii) a canoa pantaneira, como decoração, não demanda que a cadeia operatória seja cumprida como aquela destinada para navegação. Em outras palavras, é boa para os olhos, mas não para navegar;
- viii) em caso da profissionalização desse saber e sua adequação para navegação, questiona-se se pescadores teriam recursos para pagar por uma canoa dessas. Isso diz respeito à finalidade e ao perfil destinado para formação desse artesão da canoa pantaneira;

ix) a canoa pantaneira, como patrimônio cultural vivido e encarnado, fundamentar-se-ia, hoje, com o objetivo de agregar conhecimentos e técnicas a serem utilizadas por pescadores artesanais;

x) a canoa pantaneira poderia ter seu uso restrito à Marinha, em situação análoga à canoa de tábua, que, atualmente, precisa de um projeto assinado por engenheiro naval ou mecânico. Por esse motivo, a sua salvaguarda passa também pelo diálogo com essa instituição;

xi) a canoa, muito provavelmente, se meramente escavada para decoração, perderá conhecimentos referentes à antropologia da técnica. O que isso significa? Seria a mesma canoa?

xii) existe compatibilidade temporal na relação entre idade dos mestres que fazem canoas e a produção de mudas e posterior crescimento da árvore? Por exemplo, um cedro demora quarenta anos para crescer e estar pronto para transformar-se em canoa?

Os pontos aos quais nos reportamos emergem das discussões no âmbito de dois órgãos colegiados estaduais, um deliberativo, outro consultivo e sugestivo, sendo eles: a Comissão de Zoneamento Socioeconômico e Ecológico do Estado de Mato Grosso – CZSEE/MT⁶⁰ e o Fórum Mato-Grossense de Mudanças Climáticas –

⁶⁰ A CEZSEE/MT é composta pelos seguintes membros: I - 01 (um) representante da Secretaria de Estado de Planejamento e Gestão - SEPLAG; II - 01 (um) representante da Secretaria de Estado de Meio Ambiente - SEMA; III - 01 (um) representante da Secretaria de Estado de Agricultura Familiar e Assuntos Fundiários - SEAF; IV - 01 (um) representante da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Econômico - SEDEC; V - 01 (um) representante da Secretaria de Estado de Assistência Social e Cidadania - SETASC; VI - 01 (um) representante da Secretaria de Estado de Saúde - SES; VII - 01 (um) representante da Secretaria de Estado de Educação - SEDUC; VIII - 01 (um) representante da Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT; IX - 01 (um) representante da Secretaria de Estado de Segurança Pública - SESP; X - 01 (um) representante da Secretaria de Estado de Infraestrutura e Logística - SINFRA; XI - 01 (um) representante do Instituto de Terras de Mato Grosso- INTERMAT; XII - 01 (um) representante da Casa Civil; XIII - 01 (um) representante da Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT; XIV - 01 (um) representante da Fundação Nacional do Índio - FUNAI; XV - 01 (um) representante do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA; XVI - 01 (um) representante do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade - ICMBio; XVII - 01 (um) representante do Instituto Nacional de Ciências e Tecnologia em Áreas Úmidas - INAU; XVIII - 02 (dois) representantes das comunidades indígenas (FEPOIMT, OMICRIKANAS); XIX - 02 (dois) representantes das comunidades tradicionais; XX - 02 (dois) representantes de organizações não governamentais ambientalistas (Instituto Socioambiental e Associação Xaraiés); XXI - 02 (dois) representantes de organizações não governamentais sociais (OPAN –Operação Amazônia Nativa; Associação Sócio Cultural e Ambiental Fé e Vida); XXII - 02 (dois) representantes do setor da agricultura familiar; XXIII - 02 (dois) representantes do setor agropecuário (FAMATO - Federação da Agricultura e Pecuária do Estado de Mato Grosso; IMEA- Instituto Mato-Grossense de Economia Agropecuária); XXIV - 02 (dois) representantes do setor da indústria (CIPEM - Centro das Indústrias Produtoras e Exportadoras de Madeira do Estado de Mato Grosso, FIEMT – Federação da Indústria de Mato Grosso); e XXV - 02 (dois) representantes dos municípios (Associação Mato-Grossense dos Municípios).

FMMC⁶¹. Alguns aspectos apresentados, no capítulo II, tais como ativação patrimonial, espaço político, emoções patrimoniais e ecologia política, e a atuação de uma organização da sociedade civil, são pertinentes, embora não sejam, neste capítulo, novamente expostos em suas concepções.

O Zoneamento Ecológico-Econômico se configura como maior instrumento de planejamento e gestão territorial, no país, capaz de transformar as políticas públicas e de promover o ordenamento territorial. Os processos territoriais derivam-se de impactos e conflitos, os quais exigem distintos níveis de ação por ordenamento territorial. Contudo, como processo tecno-político/jurídico, o zoneamento é um dos mais de duzentos instrumentos de planejamento e gestão territorial existentes no país, dentre eles: planos diretores, resíduos sólidos, recursos hídricos, dentre outros. Entretanto, nenhum outro instrumento de planejamento (territorial) tem a mesma importância que o zoneamento.

Na CZSEE-MT, a Xaraiés representa, desde 2016, uma das organizações da sociedade civil filiadas ao Fórum Mato-Grossense de Meio Ambiente e Desenvolvimento (FORMAD). Em 2020, com a finalidade de situar a importância do

⁶¹ Em abril de 2010, com a Resolução FMMC n. 01 e n. 02 de 05 de abril de 2010 foram instaladas: a Câmara Temática de Política Mato-grossense de Mudanças Climáticas; o Grupo de Trabalho de Assuntos Relacionados a Biodiversidade, Florestas e Mudanças de Uso do Solo (Agropecuária e Outros), o Grupo de Trabalho de Assuntos Relacionados a Energia, Transporte, Indústria, Mineração, Construção Civil e Turismo; e a Câmara Temática de Mitigação, compostas pelas seguintes instituições: Assembleia Legislativa do Estado de Mato Grosso; Associação dos Produtores de Soja do Estado de Mato Grosso - Aprosoja; Casa Militar; Centro das Indústrias Produtoras e Exportadoras de Madeira do Estado de Mato Grosso – CIPEM; Comissão de Meio Ambiente da Ordem dos Advogados - OAB/MT; Cooperativa de Pescadores e Artesões de Pai André e Bonsucesso – COORIMBATÁ; Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – EMBRAPA; Federação das Indústrias no Estado de Mato Grosso – FIENT; Fórum Mato-grossense de Meio Ambiente e Desenvolvimento – FORMAD; Instituto Ação Verde; Instituto Brasileiro Do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA; Instituto Centro de Vida – ICV; Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia – IPAM; Instituto Naturae – INAE; Operação Amazônia Nativa – OPAN; Prefeitura de Marcelândia; Procuradoria-Geral do Estado de Mato Grosso; Secretaria de Estado de Desenvolvimento do Turismo – SEDTUR; Secretaria de Estado de Indústria, Comércio, Minas e Energia – SICME; Secretaria de Estado de Planejamento e Coordenação Geral – SEPLAN; Secretaria de Estado de Saúde – SES; Secretaria de Estado do Meio Ambiente - SEMA; The Nature Conservancy - TNC; Universidade de Cuiabá – UNIC; Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT. Por meio da Resolução FMMC n. 04 de 28 de outubro de 2010, foram inclusas, daquelas ainda não citadas nas câmaras técnicas a Associação de Reflorestadores de Mato Grosso – AREFLORESTA. Com a Resolução FMMC n. 03 de 25 de maio de 2010 foi incluída no FMMC a Federação de Agricultura e Pecuária do Estado de Mato Grosso – FAMATO. Em novembro de 2015, com a Resolução FMMC n. 05 de 30 de novembro de 2015 foi incluída no FMMC a Associação dos Engenheiros Agrônomos de Mato Grosso – AEAMT; Brasil Gestão Florestal Ltda – ONF Brasil. Com a Resolução FMMC n. 07 de 4 de junho de 2019 foram inclusas no FMMC as seguintes instituições: Earth Innovation Institute - EII; Fundação Ecológica Cristalino - FEC; Associação de Pesquisa Xaraiés; Associação dos Remanescentes do Quilombo Urbano Capão de Negro Cristo Rei - Várzea Grande-MT; Instituto Floresta de Pesquisa e Desenvolvimento Sustentável- IFPDS.

patrimônio cultural em um zoneamento socioeconômico e ecológico, dois pesquisadores foram convidados pela Xaraiés para explicar sobre o assunto, Marcos Olender pelo Comitê Científico de Patrimônio Imaterial do ICOMOS Brasil e Renato Fonseca, à época coordenador do Fórum de Entidades de Defesa do Patrimônio Cultural - Seção Mato Grosso.

No início do ano de 2021, por ocasião da Consulta Pública de uma proposta feita pela Secretaria de Estado Planejamento e Gestão de Mato Grosso - SEPLAG/MT, a Xaraiés apresentou uma propositura de inserção do patrimônio cultural de natureza material, imaterial e paisagens culturais, doravante, patrimônio cultural. Sobre a qual, recebeu contribuições da Superintendência de Preservação do Patrimônio Histórico e Museológico da SECEL/MT, com propósito de alinhamento; e por essa secretaria não possuir cadeira na CZSEE-MT.

A proposta da Xaraiés teve parecer contrário, por parte da Procuradoria Geral do Estado – PGE, sendo considerada inadequada para um zoneamento. Esse parecer foi revertido com uma Nota Técnica da Xaraiés, protocolada junto a CZSEE-MT, e apresentada em reunião ordinária. A Nota Técnica ressaltou os aspectos legais e científicos sobre o meio ambiente cultural, patrimônio cultural, licenciamento ambiental, serviços ecossistêmicos e democracia participativa. Mas, principalmente, informou e detalhou que o patrimônio cultural é um componente que integra o zoneamento socioeconômico e ecológico de, pelo menos, treze unidades da federação, desde, pelo menos, a década de 1990. Com isso, a inserção do patrimônio cultural no ZSEE/MT não foi contestada, e não demandou votação. Algumas partes da referida Nota Técnica subsidiaram, em parte, um documento da Federação de Povos e Organizações Indígenas do Estado de Mato Grosso para CZSEE/MT.

O patrimônio cultural acautelado estadual e federal deverá ser considerado e contemplado na lei de Zoneamento Socioeconômico e Ecológico de Mato Grosso. Nesse contexto, a Associação Xaraiés remeteu para CZSEE/MT a lista dos bens culturais de natureza material e imaterial acautelados pelo IPHAN⁶² e SECEL/MT⁶³,

⁶² O IPHAN respondeu em 27/07/2022 por meio da Nota Técnica nº 174/2022 DIVTEC/IPHAN-MT/IPHAN-MT; Nota Técnica nº 178/2022 DIVTEC/IPHAN-MT/IPHAN-MT, tendo como referência o Processo nº. 01425.000247/2022-11

⁶³ A SECEL respondeu por meio de mensagem eletrônica em 07/06/2022, enviando a Resolução nº. 002/2022 - CEC/MT - Conselho Estadual de Cultura de Mato Grosso, que publiciza a lista dos Bens Culturais Tombados ou Registrados atualizados até 16 de março de 2022, atendendo ao disposto na

ambas situações em resposta ao pedido de informações da Xaraiés. Além disso, a referida associação enviou noventa e cinco pontos de pesca tradicionais em Cáceres identificados pela Comissão PCI, no rio Paraguai e rio Sepotuba.

O patrimônio cultural existente nos municípios não consta agrupado em nenhuma lista. Diante disso, atendendo ao pedido da Xaraiés, o prefeito da cidade de Cláudia, Altamir Kurten, representante da Associação Mato-Grossense dos Municípios – AMM na CZSEE-MT, envida esforços para obter essa informação. Com esse propósito, a Xaraiés minutou um documento que indaga quais são os patrimônios culturais e naturais nos 141 municípios do estado, o qual foi encaminhado via AMM para todas as prefeituras municipais. É importante ressaltar que a Xaraiés, ao longo dos debates empreendidos nas reuniões ordinárias da CZSEE/MT, evidencia a necessidade que a SECEL e o IPHAN sejam chamados para o debate e consultados, o que ainda não ocorreu.

Em 2022, a SEPLAG contratou uma consultoria da Universidade Federal de Viçosa (UFV), com a finalidade de apresentar a proposta de ZSEE-MT a ser submetida à Assembleia Legislativa de Mato Grosso. Com objetivo de acompanhar os trabalhos e produtos dessa consultoria, em forma de cadernos temáticos, foi constituído o Grupo de Trabalho e Acompanhamento – GTA, no qual as entidades da sociedade civil produzem Notas Técnicas sobre os produtos da UFV, e reafirmam a necessidade de incluir o patrimônio cultural no ZSEE-MT.

Na terceira reunião da CZSEE/MT, considerando talvez a maior facilidade de realocamento de recursos, a Xaraiés sugeriu que a consultoria da UFV estabelecesse diálogo junto a pós-graduação em “Patrimônio Cultural, Paisagens e Cidadania” dessa mesma universidade.

É pertinente apontar que dentre os técnicos da UFV, não existiam profissionais das áreas do patrimônio cultural - seja arqueólogo, antropólogo, historiador, museólogo ou outra área relacionada. O GTA solicitou a inclusão de profissional da área do Direito e Antropologia. A SEPLAG, por sua vez, atendeu parcialmente à solicitação do grupo de trabalho, inserindo um profissional da área do Direito na consultoria da UFV, contudo o pedido de um antropólogo foi recusado.

Sobre o patrimônio cultural, O ZSEE/MT, no contexto apresentado, ressalta os seguintes pontos: i) uma organização da sociedade civil apresentou, propôs, debateu e incluiu essa área no ZSEE/MT; ii) sobre o acesso aos troncos e madeiras para confecção da canoa, a lei de ZSEE/MT não é o espaço para que isso seja implementado. Entretanto, existirá o reconhecimento do patrimônio cultural dentro deste instrumento de gestão territorial, isso favorece a geração de leis e políticas públicas de cadastramento, inclusão e proteção das atividades, a exemplo das propostas existentes a partir dos diálogos estabelecidos entre a SECEL e IPHAN, em termos de incluir a SEMA e a Assembleia Legislativa, assim como a destinação de madeiras ilegais apreendidas aos mestres; iii) a canoa pantaneira, quando vinculada ao grupo de detentores associados à pesca artesanal, é mais um componente que vincula sua tradicionalidade.

No parecer do IPHAN emitido para o Departamento de Patrimônio Imaterial sobre o pedido de registro da pesca artesanal de Cáceres, como patrimônio de natureza imaterial, destaca-se a inserção da canoa de um pau só.

O uso e a revitalização da canoa de um pau só, nesse contexto de reflorestamento em escala industrial, podem ser considerados como parte da restauração ambiental e da cobertura vegetal do Pantanal, contribuindo, assim, para a contenção da deterioração ambiental, diante da crise climática, hídrica e ambiental, sobre a qual as comunidades tradicionais são referências naquilo que se entende por ecologia política. Nesse quadro, em que pese o Pantanal ser um Patrimônio Natural da Humanidade, em fase de restauração ambiental, depois dos incêndios de 2020, os pescadores possuem um importante papel, não só local, mas para todo o mundo, ressaltando também que o Rio Paraguai passa por cinco países.

Os eventos climáticos extremos são um grande problema da atualidade, em todo o mundo. O Brasil, por suas especificidades, tem papel de destaque nesse cenário, e dentre as questões bastante emblemáticas, está o desmatamento a ser coibido e o reflorestamento a ser incentivado. A questão que se coloca é: de que maneira pescadores artesanais e matéria-prima para confecção da canoa de um pau só podem se articular diante das mudanças climáticas?

O primeiro ponto a ser ressaltado é o reconhecimento desse grupo social de detentores. Até o momento, nos espaços políticos, diretamente isso foi visto no CEPESCA, conforme apresentado no segundo capítulo, e indiretamente, na

CZSEE/MT, por meio da canoa pantaneira. Entretanto, a validação dos 95 pontos de pesca de Cáceres configura seus territórios, e é um objetivo a ser alcançado na CZSEE/MT, e, ainda, a perspectiva de vincular tais territórios, não só dos pescadores de Cáceres, mas de Mato Grosso, de forma geral, a uma economia florestal de baixo carbono. Essa vinculação e inclusão seria bastante benéfica para o Pantanal, haja vista que, nesse bioma, pelo menos no Estado de Mato Grosso, existem apenas duas terras indígenas na planície alagada. Essa perspectiva é confluyente com os debates entre a SECEL e o IPHAN, no que diz respeito à produção de mudas e reflorestamento de áreas degradadas. Diante disso, o grupo de detentores da pesca podem contribuir, mas é importante que sejam convidados ao diálogo, algo, a nosso ver, fundamental em uma gestão participativa.

Agora, passamos a esclarecer algumas questões sobre o segundo espaço político, no qual os pescadores estão envolvidos. Trata-se do Fórum Mato-Grossense de Mudanças Climáticas - FMMC, mencionado anteriormente nesta seção, órgão colegiado consultivo e sugestivo ligado à Secretaria de Meio Ambiente do Estado de Mato Grosso. O contexto de incluir o FMMC diz respeito aos debates sobre as salvaguardas socioambientais, povos e comunidades tradicionais, territórios e patrimônio cultural, diante disso, uma breve historicização é cabível.

O FMMC foi criado pela Lei 9.111, de 15 de abril de 2009, sua instalação e composição foi decretada pelo então governador do Estado de Mato Grosso, em outubro, desse mesmo ano. Nessa ocasião, o governador ressaltou que o fórum tinha como objetivo analisar não só o que havia sido realizado, mas também apresentar propostas de novas ações, não se atendo apenas ao desmatamento, mas discutindo “opções renováveis e tecnologia”, como por exemplo, a geração de energia solar. Ressaltou, ainda, a necessidade de maximizar a produção em uma menor área de terra. Nessa ocasião, a representante da organização da sociedade civil, a TNC, ressaltou a importância de políticas e “soluções negociadas juntas”.⁶⁴

⁶⁴ O FMMC será presidido pelo Governador Blairo Maggi e será composto por 27 membros da sociedade civil e instituições. Entre as instituições estão os Ministérios Público Federal e Estadual, Unesco, Ordem dos Advogados do Brasil, seccional Mato Grosso (OAB-MT), Associações de Povos Indígenas. Estavam presentes também doze secretarias de Estado e organizações não-governamentais como IPAM, ISA, ICV, TNC, Instituto Ação Verde e Fórum Mato-grossense de Meio Ambiente e Desenvolvimento (Formad). Assim como a FAMATO e FIEMT. <https://www5.sefaz.mt.gov.br/-/maggi-assina-decreto-para-instalacao-do-forum-mato-grossense-de-mudancas-climaticas>.

Em março do 2010, foram criadas e instaladas as Câmaras Temáticas de Política Estadual de Mudanças Climáticas e de Mitigação e do Grupo de Trabalho, que teria por finalidade elaborar o plano do programa de Redução das Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal (REDD)⁶⁵; assim como discutidos e apresentados os princípios desse programa, dentre eles, a construção dos indicadores socioambientais para REDD+.

Em 2013, em Mato Grosso, a Lei 9.878/2013 de REDD+ “cria o Sistema Estadual de Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal, Conservação, Manejo Florestal Sustentável e Aumento dos Estoques de Carbono Florestal - REDD+ no Estado de Mato Grosso e dá outras providências”.

No início de novembro de 2014, o Comitê de Padrões Sociais e Ambientais para REDD + do FMMC foi criado, com o propósito de estar à frente dos debates sobre as salvaguardas para ações de REDD+. Nos encontros anteriores a esse, já havia sido definidos princípios relacionados à participação dos “titulares de direitos e atores”, que atuariam, a partir de leis localmente estabelecidas, tratados e convenções. A projeção era a de manter e melhorar “a biodiversidade e os serviços ecossistêmicos, contribuindo para a boa governança e o alcance dos objetivos mais amplos de desenvolvimento sustentável e justiça social”, destacando “o reconhecimento e o respeito ao direito a terras, territórios e recursos”. Nesse período, contando com a Lei de REDD+, o FMMC trabalhava com a perspectiva de implantação do Comitê Gestor, Fundo Estadual, Painel Científico e os processos necessários para efetivação do Sistema Estadual de REDD +.

Em 2018, o Programa REM⁶⁶ iniciou a sua execução em Mato Grosso, com propósito de complementar o Sistema Nacional de REDD+ voltado para o

⁶⁵ A reunião em que ocorreram tais deliberações e encaminhamentos teve apoio do ICLEI – Governos Locais pela Sustentabilidade, por meio de seu projeto de Políticas Estaduais pelo Clima (PEClima). O ICLEI é uma associação cuja criação foi em 1989, e partiu do compromisso de 35 líderes de governos locais do Canadá e dos EUA e cientistas atmosféricos, com o apoio do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) e União Internacional das Autoridades Locais (IULA).

⁶⁶ “Este programa prevê o apoio a países e estados que implementaram iniciativas pioneiras em conservação de florestas e redução das emissões por desmatamento e degradação (...). O Programa fornece pagamentos baseados em resultados para redução de emissões por desmatamento verificadas, tornando-se assim uma iniciativa de REDD, de acordo com as decisões assumidas na Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC). O Programa, encomendado pelo Ministério Alemão de Cooperação e Desenvolvimento Econômico (BMZ), está sendo executado pela Agência Alemã de Cooperação Internacional (GIZ), que oferece cooperação técnica, e pelo Banco Alemão de Desenvolvimento KfW, que oferece cooperação financeira. Está sendo executado pela Agência Alemã de Cooperação Internacional (GIZ), que oferece cooperação

financiamento de serviços ambientais. Nesse mesmo ano, a Associação Xaraiés, nos contextos da Comissão PCI, dialogou com a Cooperação Internacional do Programa REM, em Mato Grosso. Inicialmente, a convidou para conhecer os debates sobre a regulamentação dos barracos e tabuados, conforme visto no capítulo II, e, também, para um evento sobre os impactos das hidrelétricas entre pescadores artesanais e povos indígenas (Figura 242).



Figura 242 - Convite - Seminário hidrelétricos, licenciamento ambiental e estoques pesqueiros. Sobre os impactos sobre as pescas artesanal, tradicional e de subsistência na Bacia do Alto Paraguai e sub-bacia do rio Juruena - rio Arinos. 09/10/2019
Fonte: FORMAD, FONASC-CBH, OPAN, Xaraiés, UNEMAT

Em decorrência dessas ações, dentre outras conversas, houve um convite para Xaraiés compor o FMMC. Essa adesão ocorreu por ocasião da primeira reunião ordinária de 2019, a qual debateu a atualização do Programa REM e a nova composição do Conselho Gestor de REDD+ para os anos de 2019-2021. E, ainda, nessa ocasião, discutiu-se questões afetas a salvaguardas de REDD+, em especial, maximizar os impactos positivos e reduzir os negativos, antevendo ameaças e riscos nos territórios e procurando mitigar tais impactos, principalmente aqueles em populações vulneráveis.

técnica, e pelo Banco Alemão de Desenvolvimento KfW, que oferece cooperação financeira (<https://remmt.com.br/novo2022/index.php/pt/o-que-e-2/o-rem-mt-2>).

Nos dias 05 e 06 de fevereiro de 2020, em Cuiabá, foi realizada a oficina “Povos e comunidades tradicionais e o programa REM: construindo caminhos”⁶⁷. O objetivo geral da oficina foi “iniciar o processo de inclusão participativa dos Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs) de Mato Grosso no Programa REDD+REM-MT”. Por sua vez, os objetivos específicos foram:

Levantar e validar dados e informações dos PCTs no Estado [...]; compartilhar informações sobre o Programa REM [...]; esclarecer dúvidas; definir um canal de comunicação para a construção de uma governança inclusiva e participativa dos PCTs no Programa REM MT (REM, 2020, p. 2).

Para esse evento, por indicação da Xaraiés, foi convidada uma delegação de sete pescadores e pescadoras de Cáceres, dentre estes, os presidentes da Associação dos Pescadores Profissionais de Cáceres - APPEC e da Colônia Z-2, e cinco membros do grupo de trabalho da Comissão PCI. Foi possível indicar, também, representantes dos quilombos Itambé, Coitinho e São Benedito. Nessa ocasião, de forma abrangente, fizeram-se presentes representantes de povos e comunidades tradicionais de diversas matrizes culturais⁶⁸, 16 representantes de órgãos do governo⁶⁹, 18 de órgãos de representação do Governo⁷⁰, assessorias de deputados estaduais⁷¹, organizações não governamentais⁷², universidades⁷³. Os povos indígenas foram reunidos em outros eventos e oficinas (Referência).

Com a finalidade de aperfeiçoar a participação dos PCT's, a oficina traçou as seguintes recomendações para o FMMC: i) planejar estratégias para garantia da representatividade social; ii) convidar novas instituições; iii) apoiar logisticamente

⁶⁷ A organização do evento foi realizada pelo Grupo de Coordenação do Programa REM MT, Subprograma Agricultura Familiar e Povos e Comunidades Tradicionais, IPAM (Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia), GIZ (Cooperação Técnica Alemã).

⁶⁸ Estavam presentes na oficina 97 representantes de PCTs: 1 artesã, 2 ciganos, 5 extrativistas da Reserva Extrativista (Resex) Guariba-Roosevelt, 10 morroquianos/as, 4 pantaneiros/as, 7 pescadores/as, 6 representantes de povos de terreiros, 55 quilombolas e 7 retireiros/as do Araguaia, aos quais se somaram 1 indígena e 3 agricultores/as familiares.

⁶⁹ SEMA, SEAF, EMPAER, IBGE, SETASC, SAI, dentre outros.

⁷⁰ Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais – CNPCT; Conselho Nacional das Populações Extrativistas–CNS; Comitê Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais – CEPCT; Conselho Estadual de Desenvolvimento Rural Sustentável da Agricultura Familiar – CERDS; Fórum Mato-Grossense de Mudanças Climáticas – FMMC; Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial - CEPIR; Conselho Municipal de Cuiabá de Promoção da Igualdade Racial – COMPIR.

⁷¹ Dep. Lúdio Cabral (PT) e Dep. Allan Kardec (PSB)

⁷² Centro Burnier, CTA, FASE, ICV, Instituto Gaia, Instituto Kurâdomôdo, Associação Xaraiés e Pacto das Águas.

⁷³ UNEMAT e UFMT.

representantes das comunidades; iv) ampliar a divulgação de informações sobre o fórum, por meio das redes sociais, outros canais e conselhos locais; v) constituir espaço virtual para acessar as documentações; vi) fazer reuniões regionais; vii) divulgar pautas de reuniões; viii) emitir atestado de comparecimento; ix) aperfeiçoar a comunicação; x) enviar pautas, documentos e agenda de trabalho com antecedência (REM, 2020).

Por sua vez, para as comunidades, elencou-se as recomendações, a seguir: i) executar ações de conscientização e educação para aumentar a participação comunitária, em especial, esclarecendo sobre o papel de um representante e conselheiro; ii) realizar capacitações sobre a questão ambiental e comunicação nas comunidades, incluindo a participação de jovens; iii) maximizar e estabelecer a comunicação entre as organizações de base e regionais, e entre comunidades e representantes dos espaços públicos; iv) mapear as comunidades e convidá-las a participar do FMMC; v) mapear os povos de terreiros; vi) efetivar a devolutiva das reuniões para toda a comunidade; vii) manter uma rotina de reuniões coletivas nas comunidades; viii) envolver a juventude (REM, 2020).

De forma geral, as recomendações demonstram o propósito de abranger um maior número de atores, sejam eles de comunidades, instituições e órgãos colegiados, assim como possibilitar e reconhecer a participação, e buscar a melhoria da comunicação. Aos representantes das comunidades e dos grupos sociais, cabe esclarecer questões sobre esse tipo de atuação, envolver a juventude, promover ações locais e regionais e repassar as informações ao coletivo.

Em 2020, já em período de isolamento social, no FMMC, a Xaraiés propôs e coordenou o *workshop* “Impactos dos efeitos das mudanças climáticas sobre o patrimônio cultural do Brasil” (Figura 243). Esse evento foi realizado em parceria com o Comitê Científico de Mudanças Climáticas do ICOMOS Brasil⁷⁴, e como avaliação dos resultados dessa ação, levantou-se a necessidade de manter o diálogo sobre a inserção do patrimônio cultural no FMMC. Essa é uma perspectiva futura a ser

⁷⁴ Em janeiro de 2019 foi aberto um edital pelo ICOMOS Brasil para revisar o documento do ICOMOS internacional *Outline of Climate Change and Cultural Heritage*, essa ação foi realizada em diversos outros países. No Brasil o encontro de pesquisadores com esse propósito gerou a criação do comitê citado, o qual vem realizando uma série de eventos, em especial destacando e colocando representantes de povos indígenas e comunidades tradicionais, dentre eles Lourenço (CARVALHO; CAMPOS; SILVA, 2020). O idealizador desse comitê foi Sílvia Zanchetti (UFPE), e atualmente é coordenado por Aline Carvalho (UNICAMP), sendo a primeira secretária Luana Campos (UFMS) e o segundo secretário Luciano Pereira da Silva (UNEMAT)

buscada pela Xaraiés, em diálogo com o CCMC do ICOMOS Brasil, pautando o grupo de pescadores tradicionais, suas demandas e contextos. Nesse mesmo ano, outras oficinas e *workshops* sobre temáticas diversas foram realizados.



Figura 243 - Convite - Fórum Mato-Grossense de Mudanças Climáticas
 Workshop - Impactos dos efeitos das mudanças climáticas sobre o patrimônio cultural do Brasil.
 Parceria entre o FMMC e o Comitê Científico de Mudanças Climáticas do ICOMOS Brasil

Em abril de 2022, no âmbito do FMMC, destaca-se a realização da “Oficina de Salvaguardas Socioambientais de REDD+ do Programa REM/MT”. O objetivo do evento foi apresentar os conceitos e objetivos das Salvaguardas Socioambientais, bem como a sua importância para os direitos de povos indígenas e comunidades locais, abordando temas como a proteção de seu conhecimento, patrimônio cultural. Para além disso, questões como territórios, consulta livre, prévia e informada, governança e transparência foram focos de discussões.

Nos dias atuais, em termos de Pantanal, um dos grandes objetivos, após os grandes incêndios de 2020, é a restauração florestal. No contexto das canoas, o diálogo entre SECEL, IPHAN e FMMC e os detentores vinculados à pesca artesanal

poderiam confluir para pretensa produção de mudas para o reflorestamento com espécies para produção das embarcações, assim como de espécies de frutas para dieta alimentar de peixes, as quais também foram altamente impactadas pelos incêndios.

Em nível local, na cidade de Cáceres, a Associação Xaraiés possui cadeira no Conselho Municipal de Meio Ambiente de Cáceres - CONDEMA⁷⁵, espaço em que esteve à frente da redação de dois projetos de lei, sendo eles: o “Código Ambiental de Cáceres” e a “Lei da Pesca Municipal em Cáceres”⁷⁶. Ambos os projetos incluem o patrimônio cultural, e, no momento, estão parados, em razão do CONDEMA ter realizado apenas três reuniões ordinárias, entre os anos de 2020 e 2022.

Outro espaço político, no qual a Xaraiés possui cadeira, é a Comissão Especial de Preservação e Tombamento - CEPT⁷⁷. Este poderia ser um espaço de incidência política e debate propositivo, dentre estas, realizar o pedido de registro da pesca artesanal de Cáceres como patrimônio de natureza imaterial, assim como buscar o alinhamento local com as pautas estaduais e nacionais.

Conforme explicitado, anteriormente, existe a expectativa, por parte da SECEL e IPHAN, de que os municípios, dentre eles, Cáceres, realizem o cadastro daqueles que confeccionam a canoa de um pau só, assim como da viola de cocho. O levantamento da viola de cocho vem sendo realizado dentro de um inventário de patrimônio imaterial, em decorrência de obras que impactaram a Praça Major João Carlos, no perímetro tombado do Centro Histórico de Cáceres. O levantamento sobre aqueles que produzem a canoa de um pau só é apresentado nesta tese.

Os espaços políticos citados, sejam eles deliberativos, como a CZSEE/MT, a CEPT, o CONDEMA e o CEPESCA, este último citado no segundo capítulo, assim

⁷⁵ Secretaria Municipal de Saneamento e Meio Ambiente; Secretaria Municipal de Educação; Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso – IFMT; Associação Sociocultural e Ambiental Fé e Vida; Sindicato Rural de Cáceres; Instituto de Pesquisa e Educação Ambiental – Gaia; Colônia de Pescadores Z2; Associação Xaraiés; Secretaria do Estado de Meio Ambiente - SEMA

⁷⁶ Ambos elaborados pelos intérpretes do Direito associados a Xaraiés, e professores dos cursos de Direito da UNEMAT, respectivamente dos campus de Cáceres e Barra do Bugres, Antônio Armando Ulian de Albuquerque e Vivian Dan Cáceres. Atualmente os representantes da Xaraiés nesse conselho são os biólogos Miguel Ângelo da Silva e Raoni Aleixo.

⁷⁷ A constituição da CEPT foi indicada por meio da Lei nº 891/1982, e efetivada pela sua criação por meio do Decreto nº 185 de 19 de abril de 1994. O seu ápice nas décadas de 1980 e 1990. Em 2002 as reuniões da CEPT já eram esparsas, sendo que neste ano, em 2006 e 2010 houveram tratativas para sua recomposição, mas sem sucesso. Em 2018 uma nova movimentação ocorre, a Xaraiés passa a fazer parte desta Comissão, tendo por representante a historiadora Manuela Areias. Em 2019 é apresentado e aprovado um novo regimento interno, nesse período a Xaraiés estava representada por Vivian Dan Cáceres. Posterior a isso a CEPT não mais se reuniu (FONSECA, 2014; LEITE, 2018).

como aqueles consultivos e sugestivos, como o FMMC, incidem direta ou indiretamente no patrimônio cultural. É necessário que o Estado e as instituições dialoguem e se alinhem, com propósito de maximizar resultados e minimizar esforços e burocracias, como, por exemplo, a PGE, no âmbito da CZSEE/MT, recusar a presença do patrimônio cultural, e o FMMC incluir, de forma contundente, o patrimônio cultural no contexto das salvaguardas socioambientais. A SECEL está presente no CEPESCA e na CEPT, o IPHAN na CEPT, contudo, a CZSEE/MT, a SECEL e o IPHAN não foram consultados, assim como o FMMC.

Ao que parece, favorecer esse diálogo entre as instituições citadas e os órgãos colegiados talvez seja um papel da sociedade civil reivindicar. Essa questão ocorreu no CEPESCA que, atualmente, acontece na CZSEE/MT, e se espera que seja restabelecida no FMMC com atuação do CCMC do ICOMOS Brasil. E, ainda, parece pertinente, no âmbito da CZSEE/MT, que as diretrizes sobre as salvaguardas socioambientais, alçadas no âmbito do FMMC, sejam aplicadas à lei de zoneamento socioeconômico e ecológico, os quais incluem o patrimônio cultural.

As discussões teóricas e metodológicas que poderiam ser aqui empreendidas, assemelham-se àquelas desenvolvidas na seção 2.4. Igualmente trata-se de uma organização da sociedade civil agindo em órgãos colegiados deliberativos, consultivos e sugestivos, compreendidos como espaços políticos, com propósito de pautar e inserir o patrimônio cultural nas políticas públicas de Mato Grosso. As questões colocadas, apresentam a inserção do patrimônio cultural de natureza material e imaterial, em esferas das políticas públicas, quando nenhuma das instituições partícipes destes espaços fizeram tal menção ou defesa, portanto, demonstra vacância. Analisar os pormenores dos debates efetivados nestes órgãos colegiados, os quais totalizam mais de meia centena de segmentos do poder público, sociedade civil e iniciativa privada, bem como, mais de uma centena de representantes, seria tarefa árdua e hercúlea a ser implementada nesta tese. Essa ação demandaria analisar as atas das reuniões e notas técnicas, dentre outros documentos, para evidenciar propostas, consensos e dissensos das instituições e seus representantes. A perspectiva desta subseção não é investigar tais elementos, mas sim mostrar proposições e estratégias, presenças e lutas. Isso ocorre em um Estado que, aparentemente, não existe tradição em pesquisas, formação de profissionais e atuação pragmática na área do patrimônio cultural, bem como, não sinaliza de forma

prol ativa para isso, mesmo que o potencial para patrimonializações seja elevado. Nesse sentido, procurou-se mostrar tentativas para reversão da situação, esforços realizados, alternativas buscadas e pautas inseridas.

Diante desse contexto, para além do diálogo e embate com as instituições, em termos de esclarecimentos e informações referentes ao patrimônio cultural, para instrumentalizar e favorecer as instituições em suas tomadas de decisões, em especial, para que possibilitem e favoreçam gestões verdadeiramente participativas e democráticas.

5. A viola de cocho e a Festa de São José

As discussões referentes à viola de cocho apresentadas, nesta seção, referem-se, mais propriamente, à relação desse instrumento musical com a manifestação da festa de São José. Por esse motivo, ao refletirmos sobre esse objeto - viola de cocho –, o associamos a questões que implicam: territorialidade, manifestações de práticas culturais, continuidades e descontinuidades, patrimônios e referências culturais.

Uma das razões para refletirmos sobre esse aspecto da festa reside no fato de o pai do nosso interlocutor Lourenço, hoje com 97 anos, ser artesão desse instrumento. Abordamos, em especial, o significado e a presença do instrumento musical em contexto cerimonial e religioso, bem como algumas de suas transformações. Para tanto, apresentamos a trajetória histórica da viola de cocho atrelado às vivências da família do interlocutor, a eventos de louvor e devoção na referida festa, posteriormente substituída pelas rezas de São José.

Como nos demais capítulos, a sequência do texto segue a ordem dos depoimentos de Lourenço, apenas em dois momentos ocorre o deslocamento. Isso ocorre pelo fato de percebermos o ordenamento e a composição memorial do nosso interlocutor, acerca dos quais a métrica das narrativas não é compartimentada, como ocorre, invariavelmente, com a lógica ocidental. Tal situação pode ser percebida, por exemplo, quando, ao narrar sobre as pessoas envolvidas na festa de São José, insere aspectos relativos às técnicas utilizadas para iluminação do local e para a produção do sabão de cinza, o que remete às perspectivas de uma antropologia das técnicas. Isso porque, no momento da narrativa sobre a festa, emerge de sua memória pessoas, saberes e práticas (MOREIRA, 2022). Nesse sentido, o passado é recobrado no tempo presente, e aquilo que era um lugar distante, perdido e esquecido no emaranhado das memórias, toma corpo e vida na entrevista.

Por fim, resta esclarecer que as indagações feitas ao interlocutor, apresentadas, neste capítulo, seguiram o Manual de aplicação do Programa Mais Educação do IPHAN (2013), considerando dois aspectos importantes: a identificação - buscando nomes, imagens, definição, local, períodos importantes, história e significados; e a descrição - com o objetivo de conhecermos programação, pessoas envolvidas, detalhes como os de alimentação e vestuário, acessórios, expressões corporais (danças e encenações) e orais (músicas, orações e outras formas de

expressões orais), objetos importantes (instrumentos musicais, objetos rituais, elementos cênicos, decoração do espaço e outros), estrutura e recursos necessários e/ou outros bens culturais relacionados.

5.1 Breve histórico da viola de cocho

As referências sobre a morfologia e a história da viola de cocho, que subsidiaram seu registro como patrimônio de natureza imaterial nacional, apresentadas nesta seção, são bibliográficas. Somados a essa fonte, destacamos as perspectivas patrimoniais locais para além da materialidade, enfatizando os contextos de uso e significados do referido bem cultural. A religiosidade, as músicas, as danças, as roupas, a alimentação, a organização e a preparação da festa de São José foram contempladas e compreendidas como a vida cultural, simbólica e social desse instrumento musical.

A viola de cocho é uma variação da viola regional brasileira, bastante presente e importante nas manifestações culturais e celebrações tradicionais, nas cidades da região do Vale do Rio Cuiabá e do Pantanal Mato-Grossense e cidades Sul Mato-Grossenses. O toque e a música acompanham os ritmos como o Cururu, o Siriri, a Dança de São Gonçalo, o Boi-à-Serra e outras festas religiosas tradicionais que ocorrem na zona rural. Cabe destacar que a viola de cocho é o único instrumento registrado como patrimônio imaterial no Brasil.

Trata-se de um instrumento musical bastante peculiar, por sua forma piriforme e sonoridade; mede, aproximadamente, 58 cm a 78 cm de comprimento, 10 cm de largura e possui cinco ou seis cordas (Figura 244, Figura 245). Normalmente, é confeccionado por violeiros, cururueiros e artesãos que detêm sua técnica de produção. As violas de cocho são confeccionadas, principalmente no cerrado e no Pantanal, e agregam singularidades culturais que possibilitaram a reprodução cultural desse instrumento, assim como das práticas culturais regionais a ele associados, tais como as danças do cururu, siriri e do São Gonçalo.



Figura 244 - Cururueiros.

Fonte: Federação dos Grupos de Cururu e Siriri de Mato Grosso. < <https://www.cururusiriri.com.br/>>. Acesso em 01 mar. 2023



Figura 245 - Viola de cocho.

Fonte: Federação dos Grupos de Cururu e Siriri de Mato Grosso. < <https://www.cururusiriri.com.br/>>. Acesso em 01 mar. 2023

O cururu é uma prática cultural que, tradicionalmente, é realizada exclusivamente por homens, e a cantoria apresenta-se configurada como um desafio, ou celebração manifestada por trovas de “louvação, toques de violas-de-cocho e dança em roda” (IPHAN, 2009, p. 51).

O siriri é “uma suíte de danças de expressão hispano-lusitana, fortemente aculturada no ritmo e andamento, com expressão africana bantu” (ANDRADE, 2006, p. 10; LOUREIRO, 2006; CARNEIRO, 1960). Dele participam homens, mulheres e crianças, em rodas ou fileiras por pares, ao som da viola de cocho, do ganzá⁷⁸ e do mocho⁷⁹ (Coleção Cadernos de Cultura / Siriri, 2006, p. 7). É considerada a dança mais festiva, por possibilitar a participação de todas as pessoas. Trata-se, portanto, de uma manifestação mais acessível a dinâmicas culturais, a inovações, a adaptações e a maior circulação em diversos espaços urbanos (PINTO, 2016).

A Dança de São Gonçalo é uma reza bastante singular, cantada, tocada e dançada por homens e mulheres, nas festas de santos. Nessa dança, que se assemelha à catira, os cururueiros, que não estão tocando, contribuem para organizar as filas com os dançarinos, que farão as voltas da dança. Nesse contexto, as voltas realizadas pelos dançarinos configuram-se como o pagamento da promessa. Isso porque a dança é o cumprimento de uma promessa, cuja intencionalidade pode ser conferida na letra, a exemplo do trecho “levantai os doentes”. Para tal, uma promesseira se situa ao pé do altar, segurando a imagem de São Gonçalo, enquanto os dançarinos, em fila, beijam o santo e se afastam dele de costas, porém mantendo-se frente ao altar, onde continuam dançando. Ao toque dos instrumentos musicais, os cururueiros, moradores da comunidade, beijam o santo, por até três vezes. Cada beijo significa uma volta sobre si mesmos, e os devotos os imitam.

Após essas rodadas (de saudação ao santo com o beijo) um viva a São Gonçalo é entoado, seguido de um intervalo e recomeço da dança. Na última rodada em torno do santo, a festeira se levanta e o tirador de reza inicia um Pai Nosso. Atesta-

⁷⁸ “O ganzá é um instrumento de percussão, uma espécie de reco-reco, sendo, em alguns lugares, também conhecido como cracachá ou caracachá. Com aproximadamente 50 cm de comprimento, é feito de taquara e possui diversos cortes transversais a seu comprimento (um corte a cada meio centímetro). Para fazer o instrumento soar, é necessário friccionar um pequeno pedaço de pau, osso ou pedra de cima para baixo e de baixo para cima, no sentido do comprimento do instrumento”. (IPHAN, 2009, p. 26)

⁷⁹ Além desses instrumentos, há também o tamboril “[...] um pequeno tambor apoiado em pés de madeira (geralmente cabos de vassoura), medindo aproximadamente um metro de altura [...]” (IPHAN, 2009, p. 26). Sendo também chamado de mocho.

se, em voz alta, que os compromissos foram cumpridos. Novos vivas a São Gonçalo são emanados e outras rodadas de cururu podem ser realizadas, cujas toadas referem-se à “despedida do altar, de São Gonçalo, das dificuldades da vida, de esperança, dos benefícios trazidos pelo canto”. Fogos de artifício são explodidos para evidenciar que a promessa foi cumprida (OLIVEIRA, 2014, p. 49-53).

Existe uma estreita relação entre a viola de cocho e as manifestações culturais até aqui apresentadas. Por esse motivo, impossível dissociá-las do contexto e história desse instrumento musical. Quanto à relação também existente entre o cururu e o siriri, especificamente, ela pode ser associada a um fato social total (OSORIO, 2012), conforme observa-se na descrição de Max Schmidt em uma viagem a Rosário Oeste, cidade na qual nasceu a senhora Romana, avó paterna de Lourenço:

Já no dia 31 de dezembro de 1900, a festa de Imaculada Conceição foi comemorada solenemente. Assim, para esse dia, uma das famílias transformou sua mísera cabana em um local de reunião, para o qual convergiu certo número de pessoas de todas as gradações de cor. No interior da casa, foi erigida uma espécie de altar. Um caixote de vidro, com diversas imagens de santo, havia sido enfeitado com papel de cor e fitas de pano; diante deles ardiam duas grandes velas. [...] Seguiram-se longas orações com cantos e música. Dois velhos negros ajoelhavam-se diante do altar orientando esses cantos e orações, ficando atrás deles muitas senhoras. Pouco depois, fez-se um intervalo em que foi servida aguardente e, então, agrupou-se em torno do altar certo número de dançantes, formando semicírculo para começar a dança do “cururu”, tão conhecida em Mato Grosso. Parte dos que dançavam acompanhava na “viola” os versos ali mesmo improvisados pelos cantadores. Outra parte dos presentes seguia o ritmo por meio de um pau que roçava numa ripa de bambu, instrumento que denominavam “caracacha”. Os dançarinos dispuseram-se em duas filas e, depois, em círculo fechado. Assim foi indo, cada vez mais animadamente, até a madrugada, sendo apenas interrompido o movimento, de vez em quando, para se afinarem os instrumentos de corda e dar aguardente aos cantores, o que lhes emprestava novas forças. Enquanto se dançava o cururu dentro de casa, lá fora se realizava outra espécie de dança, muito apreciada em Mato Grosso, o “siriri” acompanhado, também por música e versos cantados. Como não se dispunha de mais instrumentos, cobriram-se algumas cadeiras com couro à guisa de tambores e os pratos fizeram de caracacha, em que tocavam ritmicamente por meios de garfos. Dançarinos e cantadores formavam uma roda em que ia constantemente um par para o centro dançar. A dança tinha muitas variações e os movimentos eram cada vez mais rápidos, principalmente no fim, quando os dançarinos já não vinham em par e sim cada um de *per si*. Um rapazola negro mostrou resistência excepcional, mas a sua companheira preta não ficava atrás em sua flexibilidade. (SCHMIDT, 1942, p. 13-14).

O mocho (Figura 246) é um instrumento de percussão que, segundo Schmidt (1942), são “algumas cadeiras com couro”, que determinam o compasso da dança no siriri, devido ao som grave emitido por ele, semelhante a de um tambor, podendo haver diferenciação na forma e composição (Figura 248). Esse som é acompanhado pelos

cururueiros com suas violas e ganzás (Figura 247). Por ocasião das festas, era possível meninos e rapazes fazerem uso do mocho e do ganzá e entoarem os cantos do siriri, entretanto eram raros aqueles que tocavam a viola de cocho com os cururueiros mais velhos (PINTO, 2016).

Lourenço, quando indagado sobre o uso do mocho e a faixa etária dos cururueiros, esclareceu que os filhos do Zé Pretinho (importante cururueiro da região) eram os únicos a participarem das rodas de cururu, sendo eles: Júlio, Manoel e Virgílio, exceto este, que só participou delas, antes de se tornar evangélico. Nosso interlocutor destacou a presença do “bombo para cantar o siriri, se não tiver o batido não dá certo [...] esse é o instrumento principal do siriri” (LEITE, 2022g). Afirmou, ainda, que a adoção do termo “bombo” em lugar de “mocho” se deu com a entrada de pessoas de fora, compreendida como uma invasão cultural. Sobre a mudança do nome das coisas, Sr. Ambrósio, pai de Lourenço, afirma que tal situação “não se encaixa e não tem respeito pela nossa religião e cultura” (LEITE, 2022g).

As referências mais remotas à viola de cocho são de Karl Von Stein, no final do século XIX, quando se refere às festas religiosas associadas ao instrumento. Castelnau (1949) e Max Schmidt (1942), etnólogo alemão, em 1900/1901, citou a presença do instrumento entre os indígenas do povo Guató, bem como descreveu o cururu e o siriri em Rosário do Oeste (IPHAN, 2005; SCHMIDT, 1942). Eremites de Oliveira (2022b), por sua vez, atribui a origem desse instrumento entre os Guató a um período muito mais antigo, no século XVII, em razão da presença desse povo na Missão *Nuestra Señora de la Fé* (1631-1659), na região do Itatim; tal alvitre decorre, segundo o autor, no fato das missões serem espaços de catequização, ensino de música e confecção de instrumentos musicais.

Existe ainda a explicação de a viola de cocho ser um legado português (ANJOS FILHO, 2002). Nessa acepção, esse instrumento seria uma adaptação da viola de Braga (Figura 249) e da guitarra portuguesa (Figura 250) tendo sido remodelada e adaptada com matérias-primas locais, como a cola de póca e as cordas de fibra da palmeira do tucum, ou seja, foram brasileiras (IPHAN, 2009). Há, ainda, a versão de que o instrumento tenha origem árabe (Figura 251), conforme consta no encarte “Small Cuiabano’s Glossary”, de um CD de divulgação lançado por um grupo folclórico de Cuiabá chamado Flor Ribeirinha (Figura 252) (OSORIO, 2012).



Figura 246 - Mocho.

Fonte: Federação dos Grupos de Cururu e Siriri de Mato Grosso. < <https://www.cururusiriri.com.br/>>.
Acesso em 01 mar. 2023



Figura 247 - Viola de cocho, ganzá e mocho.

Fonte: Federação dos Grupos de Cururu e Siriri de Mato Grosso. < <https://www.cururusiriri.com.br/>>.
Acesso em 01 mar. 2023



Figura 248 - Mocho confeccionado com uma lata de 18 lt. de tinta e envolta de couro de boi. Quilombo Coitinho.

Fonte: Acervo de Manuela Areias Costa. (COSTA; SILVA, 2020b)



Figura 249 - Viola Braguesa.

Fonte: Caderno de Especificações para a Certificação. Ed: Câmara Municipal de Braga. 2017. http://www.aderecertifica.pt/assets/produtos-certificados/viola-braguesa/CE_Viola_Braguesa_Portugal_Ed_1_Marco_2017.pdf. Acesso em 01 mar. 2023



Figura 250 - Bandurra, 1870 (esq.); Guitarra Portuguesa, 1802 (centro); Guitarra Portuguesa, 2ª metade do século XIX (dir.).
Fonte: CASTELA, 2011

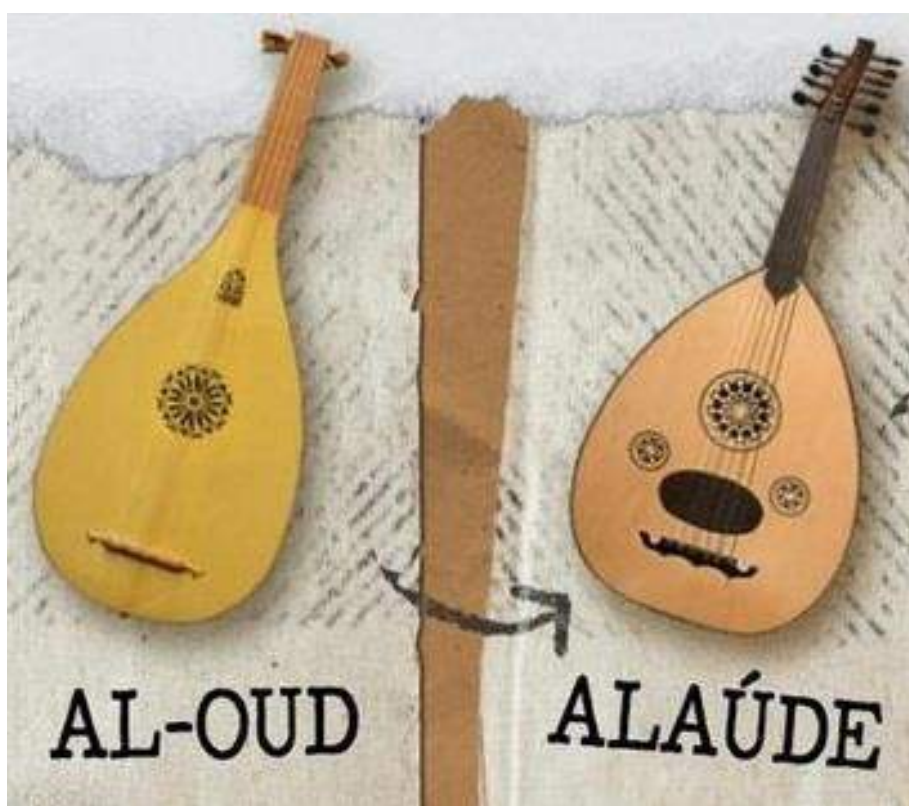


Figura 251 - Alaúde. Fonte:
Fonte: Facebook. História Islâmica. Mansur Peixoto. <<https://www.facebook.com/historiaislamica>>.
Acesso em 01 mar. 2023



Figura 252 - CD Flor Ribeirinha.

Fonte: Flor Ribeirinha. <<http://www.florribeirinha.com.br/>>. Acesso em 01 mar. 2023

Segundo a tradição popular, o surgimento da viola de cocho é atribuído ao contato de um ribeirinho e artesão - que confeccionava as canoas monóxilas ou canoa de um pau só, dentre outros objetos de madeira - com um viajante que esteve em sua comunidade portando uma viola. Esse ribeirinho teria se impressionado com a sonoridade do instrumento, e querendo possuir algo parecido ao que via e ouvia, produziu a viola de cocho com aquilo que o ambiente local lhe oferecia em termos de matéria-prima (IPHAN, 2009).

A viola de cocho, tradicionalmente conhecida no Brasil, é confeccionada a partir de uma madeira inteira, escavada (Figura 253 a Figura 260), cujo formato, depois de pronta, assemelha-se ao “cocho” (recipiente para alimentação do gado, nas áreas rurais).



Figura 253 - Medida do corte (esq.); corte da madeira com machado e modelagem com motosserra (dir.).
Fonte: IPHAN (2009)



Figura 254 - Viola de cocho - entalhe do corpo.
Fonte: IPHAN (2009)



Figura 255 - Viola de cocho - escavação
Fonte: IPHAN (2009)



Figura 256 - Viola de cocho – preparação, colagem e fixação do tampo.
Fonte: IPHAN (2009)



Figura 257 - Viola de cocho – preparação, colagem e fixação do tampo.
Fonte: IPHAN (2009)

Quanto à sua composição, o instrumento é constituído de: palheta, pestana, pontos, cordas, tampo, cavalete, corpo e cravelhas (Figura 258); pode se apresentar em dois tamanhos: o padrão (78 cm) e a violinha (60 cm). Ela tem por matéria-prima para confecção do corpo e braço da viola, a madeira da ximbuva e do pinho cuiabano; a figueira e o sarã, para o tampo; e o cedro-rosa, para as palhetas, cravelhas e pestanas. Além dessas, outras podem ser utilizadas, desde que sejam macias e tenham boas reverberações, como o imbiruçu, a mangueira e o cajá-manga (TAMIOZZO et al., 2020).

No que se refere ao processo de confecção, a viola é feita a partir das madeiras supracitas, faz-se nela o corte de uma tora de madeira, em forma de pranchas, estas são recortadas e escavadas, a partir do contorno, em forma da viola, traçado a lápis. O trabalho, na madeira, é feito de dentro para fora, sendo que a escavação proporciona a forma da caixa de ressonância e o braço (Figura 259) do instrumento. Isso a difere das outras violas, cujo processo de confecção e montagem é de fora para dentro (SASSO, 2011; TAMIOZZO et al., 2020).

Lourenço, ao ser indagado se possuía o lápis para o traçado da viola, informou que, localmente, às margens do rio, não; e que, em lugar dele, utilizavam carvão, de boa qualidade, apontado para riscar, não apenas o desenho da viola de cocho, como também as linhas de produção da canoa de um pau só. O carvão a que se refere o interlocutor trata-se de uma espécie de madeira que, quando queimada ao ponto ideal, torna-se dura e resistente, e pode ser apontada como um lápis. E, complementou, “meu pai fazia uma caieira, queimava a madeira por bastante tempo e já guardava para muito tempo, já tinha estocado (o carvão para riscar)”. As madeiras mais

utilizadas para tal finalidade eram o gonçaleiro, coração de negô e carvão vermelho (LEITE, 2022g).



Figura 258 - Viola de cocho - composição
Fonte: IPHAN (2009)



Figura 259 - Viola de cocho escavada
Fonte: IPHAN (2009)

Voltando ao processo de produção da viola, a partir da madeira, ela se dá em duas etapas, que envolvem a escavação da viola: a primeira, para extração do excedente de madeira, definição do contorno e produção da parte interna do instrumento; a segunda, a partir da madeira seca, para refinamento e redução das espessuras da viola, de 1 cm (da primeira etapa) para 3 mm de lateral e 5 mm de fundo. Posteriormente, é confeccionado o tampo, com a raiz da figueira, e colado no bojo da viola; e, por fim, as demais partes constituintes são afixadas no instrumento (Figura 259 e Figura 260).



Figura 260 - Viola de cocho - moldes para o corpo
Fonte: IPHAN (2009)

As matérias-primas utilizadas na produção das violas de cocho, até a década de 1980, como a cola de póca, as fibras da palmeira do tucum e, posterior a essas, a tripa de ouriço e macaco como cordas, atualmente, foram substituídas por materiais industrializados. As cordas de *nylon* e colas produzidas e vendidas no mercado, hoje, por exemplo, são utilizadas nesse processo. As ferramentas anteriormente utilizadas, como faca, enxó, goiva, plaina manual e o facão, foram também substituídas pelas

ferramentas elétricas, tais como furadeiras, serra tico-tico e motosserra (SASSO, 2011; TAMIOZZO et al., 2020).

Produzida a viola, a próxima etapa é lixar a madeira e passar o verniz, este último é de uso facultativo por aquele que a confecciona, com exceção do tampo, cujo envernizamento prejudicaria o som do instrumento produzido (TAMIOZZO et al., 2020). Depois de seco o verniz, as cravelhas - as quais, assim como as palhetas, podem possuir diferentes tamanhos e, por assim dizer, identificar seu produtor - serão postas para fixar as cordas por meio de 8 furos. Os trastes são fixados em três pontos do instrumento, cada um a 3 cm, 5 cm e 7 cm, respectivamente, da pestana. As cordas são confeccionadas com barbante e cera de abelha e são responsáveis pelas notas da viola.

A última etapa desse processo de produção do instrumento consiste no feitiço da cavilha da pestana, por onde passarão as quatro cordas de nylon e uma de aço. Cada uma das cordas tem uma denominação e numeração do *nylon*, sendo elas, por ordem da primeira para última ou de baixo para cima: i) prima - com *nylon* 045; ii) contra - com *nylon* 070; iii) corda do meio - com *nylon* 0100; iv) canotilho - com corda ré de aço de violão; v) de cima - com *nylon* 080 (TAMIOZZO et al., 2020). Segundo a literatura, a corda canotilho pode ser denominada canotil; e a “de cima” denominada “resposta” (FONSECA, 2004).

A manutenção e a salvaguarda da viola de cocho estão associadas à sustentabilidade ambiental, assim como o acesso à matéria-prima, a valorização e difusão do instrumento (IPHAN, 2009; IPHAN, 2018). Nos dias atuais, esse instrumento musical é comercializado como souvenir em miniaturas (Figura 261 e Figura 262) e peças de decoração (Figura 263), assim como, sofreram inovações técnicas e incorporação de ritmos e estilos musicais, como aqueles proporcionados pela viola de cocho elétrica (Figura 264 e Figura 265).



Figura 261 - Viola de cocho - souvenirs
Fonte: IPHAN (2009)



Figura 262 - Viola de cocho - souvenirs
Fonte: IPHAN (2009)



Figura 263 - Viola de cocho - decoração
Fonte: Facebook



Figura 264 - Viola de cocho elétrica de Billy Espíndola
Fonte: Facebook de Billy Espíndola < <https://www.facebook.com/billyespindolaoficial>>. Acesso em 01 mar. 2023



Figura 265 - Viola de cocho elétrica e mocho, novos ritmos. Billy Espíndola e banda
Fonte: Programa é Bem Mato Grosso

5.2 A patrimonialização da viola de cocho

A trajetória da viola de cocho, como patrimônio imaterial, inicia-se em 1988, por ocasião da exposição temática sobre esse instrumento e as danças do cururu e do siriri, realizada pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP)/Funarte, no Rio de Janeiro. Ela foi organizada, a partir de uma pesquisa, desenvolvida em Mato Grosso, pela antropóloga Elizabeth Travassos e pelo músico Roberto Correa. Estiveram presentes nela pesquisadores e cururueiros de Cuiabá e Santo Antônio do Leverger (OSORIO, 2019; IPHAN, 2009).

Em 2002, uma nova pesquisa, coordenada pela antropóloga Letícia Vianna, com financiamento da Petrobrás, foi desenvolvida nas cidades de Corumbá e Ladário, ambas do estado de Mato Grosso do Sul. No ano seguinte, em 2003, no âmbito do “Projeto Celebrações e Saberes da Cultura”, os estudos ampliaram-se para outras cidades de Mato Grosso. Nessa ocasião, adotou-se a metodologia do “Inventário Nacional de Referências Culturais”. À época, manifestou-se preocupação com a

eminência do desaparecimento desse bem cultural, principalmente em razão da idade adiantada dos cururueiros (OSORIO, 2019; IPHAN, 2009).

No mês de janeiro de 2005, a viola de cocho recebe o título de patrimônio cultural de natureza imaterial do IPHAN, sendo registrado, no Livro de Saberes, tendo como proponente o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular - CNFCP. Trata-se, como já mencionado, de um bem cultural confeccionado de maneira artesanal e com matéria-prima retirada da natureza (IPHAN, 2009). A viola de cocho é um instrumento musical da região do Pantanal e bacia do Rio Paraguai, que abrangem os estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. No estado de Mato Grosso, ela foi considerada oficialmente um patrimônio imaterial apenas nas cidades da Baixada Cuiabana, entretanto, é um bem cultural também na cidade de Cáceres, mesmo que de forma não oficial. O objeto foi motivo de disputa jurídica entre os estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, porque a viola de cocho estaria vinculada apenas ao primeiro estado, quando do registro da marca “viola de cocho” no Instituto Nacional de Propriedade Intelectual (OSORIO, 2019; ARIANO, 2017; VIANNA, 2007).

Os artesãos e tocadores da viola de cocho são de cidades de tradição histórica, assim como o cururu e o siriri, tradicionalmente, também ocorrem nelas, seja nas periferias das cidades ou em áreas rurais, quilombo, colônias de pescadores no Pantanal e povo indígena Guató.

Nos dias atuais, a realização do cururu e do siriri (manifestações culturais que significam com a viola de cocho) ocorre, por meio de dois modos de circulação: i) o institucional – pela Federação Mato-grossense das Associações e Grupos de Cururu e Siriri, caracterizada por performances e espetáculos, no âmbito das políticas municipais e estaduais de cultura; ii) o comunitário – neste, o destaque é a atuação de “líderes comunitários, festeiros, famílias, comunidades”, atrelada às questões “ritualísticas” e à premência do “vínculo social de comunidades” (PINTO, 2016, p. 37).

No modo de circulação institucional, a Federação Mato-grossense das Associações e Grupos de Cururu e Siriri procuram obter recursos financeiros, por meio de leis de incentivo à cultura, associado ao amparo de empresas na promoção e divulgação dessas manifestações, no ensejo da patrimonialização da viola de cocho. Já no modo de circulação comunitário, a relação entre a comunidade e as famílias envolvidas encontra o suporte para realização das manifestações culturais em pauta, associando-as à devoção a um santo padroeiro (da família ou da comunidade). O

cururu, em sua raiz, sustenta-se em pilares religiosos, como sua presença no ritual de levantamento e descida de mastro presente nas festas de santo. Nos dias atuais, as mudanças ocorridas nas manifestações do siriri e do cururu, no espaço urbano, envolvem mais as lógicas do mercado que as motivações religiosas (PINTO, 2016).

Conforme mencionado, anteriormente, um ponto de ruptura no processo de patrimonialização da viola de cocho reside no fato de que muitos dos experientes cururueiros possuem por volta de 70 anos de idade. Esse fator se apresenta como um problema geracional para manutenção de cururueiros, em que pese a dificuldade no repasse de saberes e conhecimentos tradicionais existentes, a relação entre mestre-aprendiz, e as habilidades para confecção da viola e o saber tocar e versar (PINTO, 2016).

5.3. Não fosse São José, eu não conseguiria resistir: começo, meio e fim da festa.

Ao iniciarmos a entrevista com Lourenço, sobre o tema viola de cocho, mais especificamente, a relação desse instrumento com a festa de São José, ele destaca e problematiza, em sua narrativa, questões ligadas a um elemento de salvaguarda desse bem cultural, em específico, o registro das músicas:

Eu fiquei de gravar ontem, o meu pai estava bom de conversa, os versos que ele cantava nas festas de São José foram todos feitos por ele. Tem um cara que é cururueiro (o Sr. Lourenço Mendes) que foi há muito tempo no meu pai e gravou muitos versos de autoria dele (o Sr. Ambrósio). Esse (verso) que ele fez ficou muito bem rimado, e eu acho que, para mim, ele não vai mais fazer isso (os versos). Minha mulher se interessou tanto, que eu disse “vai lá gravar, vai lá perguntar para ele”. Ontem, ele estava bom, se eu estivesse lá, na hora (gravaria). Porque ele pode estar ruim da cabeça, mas falou direitinho da forma que eles cantavam. Eram versos cantados, eram dois, três dias de cururu, cada um com suas modas, e ele tinha as (modas) de autoria dele (LEITE, 2022d).

Um dos elementos, posteriormente observado por Lourenço, refere-se ao fato de que os cururueiros de maior expressão local eram aqueles que compunham suas próprias músicas; outro elemento destacado refere-se às músicas do Sr. Ambrósio, seu pai, gravadas não por ele, mas pelo mais renomado cururueiro de Cáceres. Acerca deste último elemento, algumas questões podem ser levantadas: i) o Sr. Lourenço conseguirá perpetuar as músicas de autoria do Sr. Ambrósio? ii) os créditos de autoria das canções são atribuídos ao Sr. Ambrósio? iii) as músicas foram

registradas na modalidade escrita? De que maneira estão guardadas? Tais indagações se devem a três outros apontamentos: i) trata-se de saberes perpetuados, tradicionalmente, pelo registro oral da língua; ii) a transmissão desses saberes a gerações futuras parece incerta, tendo em vista que só ocorre pelo processo natural de envelhecimento das pessoas que detêm tais saberes; iii) a clareza do nosso interlocutor sobre a necessidade de registro escrito das músicas de seu pai.

Os apontamentos anteriores, em parte, polemizam com o poder público, no que tange à sua capacidade de inventariar tais manifestações tradicionais, em Cáceres, seja para proteção e garantia da sua reprodução cultural, seja pela necessidade de garantir a longevidade e manutenção desse conhecimento, para que não seja perdido. Neste caso, tal conhecimento vislumbra-se associado às canções do cururu, da viola de cocho e da festa de São José como um microcosmo representativo de um todo.

Na sequência das recordações do Lourenço sobre as músicas do cururu, na festa de São José, outros aspectos ligados à manutenção das festas tradicionais e suas manifestações são por ele apresentados. Trata-se de suas preocupações acerca dos riscos de se perder essas tradições, em função de novos processos de ocupação territorial que, a seu ver, podem se chocar com as manifestações tradicionais ligadas a aspectos como religiosidade, crença, devoção, rituais, organização e realização da festa, conforme se verifica, no excerto, a seguir:

Quando, no final (das festas de São José), ele (Sr. Ambrósio) falou que as festas começaram a ficar muito mais difíceis de fazer, porque o pessoal ficou mais agressivo, começou a desobedecer; e ele (Sr. Ambrósio) parou de participar do cururu. Ele tinha que dar assistência para lá e para cá, no começo, enquanto não subia o mastro, ele não saía do altar, cantava e rezava. Depois que subiu o mastro, era só no dia de descer, aí que ele interagia com o povo. No final, aqueles filhos mais velhos, no dia da festa, ele (Sr. Ambrósio) já os encarregava (das atividades) – “você vai receber os festeiros, você vai receber mala (Figura 266), você vai fazer não sei mais o que lá, você vai ajudar na cozinha, o outro vai ajudar não sei no que” - ele já escalava os filhos. Tinha os festeiros que eram chamados de irmandade, eu não sei se você já ouviu falar em irmandade, eram aqueles que patrocinavam e ajudavam a administrar a festa. (...) na festa, não tinham só organizadores, também tinham rei, rainha etc. Nossa festa tinha irmandade, tinha juiz (LEITE, 2022d).



Figura 266 - Maleta usual da época. “Algumas coisas fazem lembrar o passado”
Fonte: Google

As considerações acima remetem, conforme será visto, posteriormente, ainda neste capítulo, à chegada de novos participantes, de outras regiões, nas festividades, fato considerado por Sr. Ambrósio como desrespeitoso à religiosidade e à fé de sua comunidade, a seu ver, maior propósito da festa de São José. Os dizeres do excerto anterior “pessoal ficou mais agressivo” destacam, ainda, a violência existente, por parte de pessoas que não pertenciam à comunidade e que passaram a chegar no local, com maior intensidade, a partir da década de 1980. Fato este que contribuiu para a ausência do Sr. Ambrósio em alguns momentos da festa, culminando em sua decisão de deixar de participar dela, como enunciado pelo interlocutor: “ele parou de participar do cururu”.

É importante considerar que o Sr. Ambrósio, como dono da festa e grande devoto dessa celebração, deveria catalisar os processos organizacionais da celebração, e se sentir bastante responsável pelos ritos da celebração e bem-estar dos convidados, pois como enunciado pelo interlocutor, “enquanto não subia o mastro, ele não saía do altar, cantava e rezava” (Figura 267); e, ainda, participar da orientação e distribuição das atividades a serem realizadas pelos filhos, bem como motivar a

interação para a efetiva participação da irmandade, no processo de realização da festa (LEITE, 2022d).



Figura 267 - Batizado realizado no impalizado das Pedras. Sr. Ambrósio e Sra. Maria Severina. Impalizado onde ficava o altar da festa Festa de São José. Fotografia em dia de batizado. Da esq. para dir.: sra. Maria Severina (mãe de Lourenço), Antônio (afilhado), Sr. Ambrósio (pai de Lourenço), Sr. Ambrósio, Sra. Adelaide. Margens do Rio Paraguai.
Fonte: Acervo de Joaquim Estevão, início da década de 1990.

Essas festas são identificadas como festivais e festividades, e divididas como sacro-profanas, profanas e sagradas. As festas sacro-profanas são constituídas por referenciais mítico-religiosos que, por sua vez, são compostos por elementos profanos, tais como a música, a dança e o consumo de bebida alcoólica; esse é o caso das festas de Natal e de santos como as de São João, São Pedro e Santo Antônio. Nestas, o capitalismo detém um importante papel na inserção de atividades econômicas, com objetivo de comercialização de bens e serviços, motivo pelo qual algumas dessas festas perderam parte de suas características de natureza sagrada, passando a serem compreendidas como profanadas (AMARAL, 2008).

As festas consideradas sagradas possuem características mítico-religiosas como suporte, com poucos elementos profanos, a exemplo daquelas como as do Divino Espírito Santo, dos Reis Magos e da Páscoa. Por sua vez, as festas profanas, como as do Réveillon (Ano Novo) e as cívicas não possuem quaisquer características

associadas ao sagrado. Os festivais são encontros cujo cerne é a exposição de produtos, representados, anualmente, nas figuras dos reis, das rainhas e/ou princesas. Por fim, as festividades, representadas pelas micaretas e bailes, de caráter estritamente lúdico, são destituídas de razão mítica, religiosa, histórica e social (AMARAL, 2008).

Para Lourenço, os efeitos e as consequências da chegada de pessoas de outras regiões nas festividades da comunidade se devem às mudanças locais frente a novos domínios territoriais decorrentes do processo de grilagem de terras. A festa de São José é compreendida como um meio de comunicação, cuja manifestação já existia há algumas décadas, incluindo a sua manutenção diante da alteração do lugar onde era realizada - do Alegre para as Pedras. Dessa maneira, ela sobreviveu ao tempo, às mudanças espaciais ocorridas e aos novos processos organizacionais demandados, como as distintas irmandades que tiveram que ser formadas para execução da festa de São José: inicialmente, com a mesma irmandade do Alegre; posterior a ela, outras duas, especialmente mais próximas das Pedras, as irmandades do Pau d'Alho e, posterior a essa, a do Tarumã. Entretanto, a chegada do público na região, nas décadas de 1970 e 1980, causou demasiada desconfiança, seja em razão dos motivos pelos quais estavam ali, seja pela conduta destoante que tinham por ocasião da festa, o que, por consequência, dificultou o diálogo entre eles (LEITE, 2022d, 2022g).

Nessa direção, a globalização e os novos públicos existentes geraram, por certo, desconforto junto aos organizadores das festas, mas poderia haver a manutenção e o controle para convivência pacífica. Esse elemento, aparentemente encoberto e indireto que deveria aflorar os conflitos, era a cobiça pela terra. Por alguns anos, a festa de São José foi mantida com esses elementos de desgaste e violência associados a questões de territorialidade (AMARAL, 2008; SILVA, 2020).

Atualmente, a segurança das festas religiosas, em Cáceres, é um problema que envolve também a salvaguarda da viola de cocho e das manifestações culturais a ela associadas, em seus aspectos comunitários. Por vezes, esse aporte, a depender da dimensão da festa, é realizado por empresas ou seguranças contratados, o que onera seus custos de realização, tendo em vista os gastos com a banda, o som e a iluminação, o que pode se constituir como um fator de dificuldade ou, mesmo, de impedimento para tais festividades.

No ano de 2016, por ocasião das pesquisas da Comissão PCI, verificou-se diversos adeptos, frequentadores, organizadores e cururueiros das festas de santo, dentre eles o Sr. Virgílio, falecido em 2020, que realizava a festa de São Sebastião. No contexto dos debates dessa comissão e da realização do inventário das festas no Rio Paraguai, por ribeirinhos, polemizou-se sobre uma lei municipal que decretaria a obrigatoriedade de contratação de empresa particular para segurança das festas e sua taxaço. Diante disso, levantou-se, em plenária, a possibilidade de extinção das festas de santo, por falta de condições financeiras para arcar os custos de sua realização. Vale destacar que esse decreto não foi publicado, e as festas continuam acontecendo.

Lourenço foi indagado sobre as origens antecessoras das festas na comunidade, e respondeu que a festa de São José se iniciou no Alegre, localidade outrora bastante povoada, situada no Rio Sepotuba, posteriormente se deslocou para as Pedras e findou na cidade de Cáceres (Figura 268). Segundo ele, no Alegre, moravam seus avós paternos, sua mãe e seu pai Sr. Ambrósio, após terem se casado (LEITE, 2022d, 2022g).

A pergunta feita ao interlocutor abordou, especificamente, uma temporalidade ainda anterior à festa de São José, sendo ela a seguinte: “seu avô paterno, Sr. Oscarino, realizava alguma festa de santo? À qual o interlocutor respondeu negativamente, mas trouxe referências sobre seus avós maternos, a Sra. Joana e o Sr. Estanislau, moradores da Fazenda Porto do Campo, no Rio Sepotuba (ver Figura 21). As informações trazidas pelas lembranças do interlocutor remetem à realização da festa de São João, às mudanças nela ocorridas, às suas relações com a propriedade da terra, à não permanência do cururu e siriri e à comercialização de produtos, conforme visto, a seguir:

Acho que não (o Sr. Oscarino não devia fazer festa de santo). Essa Festa de São João, que é feita até hoje na (fazenda) Porto do Campo, quem fazia era meu avô, e, depois, os meus tios herdaram. Meu avô (Sr. Estanislau) morreu e meus tios ficaram responsáveis (por fazer a festa), o meu avô Estanislau que fazia, e a minha avó chama-se Joana, a festa era deles. Depois, a festa era do Seu Antenor Silva, que era o dono da fazenda (Porto do Campo), só que a festa era deles (dos meus avós). Esse dono que comprou (a fazenda Porto do Campo), agora eu esqueci o nome, quando a minha avó morreu, meus tios continuaram, o fazendeiro começou a interagir, hoje a festa é dele. A festa está totalmente em desacordo, porque hoje é diferente de tudo, não tem cururu, ele modernizou a festa e as coisas são vendidas, já tem coisa que é vendida (LEITE, 2022d).

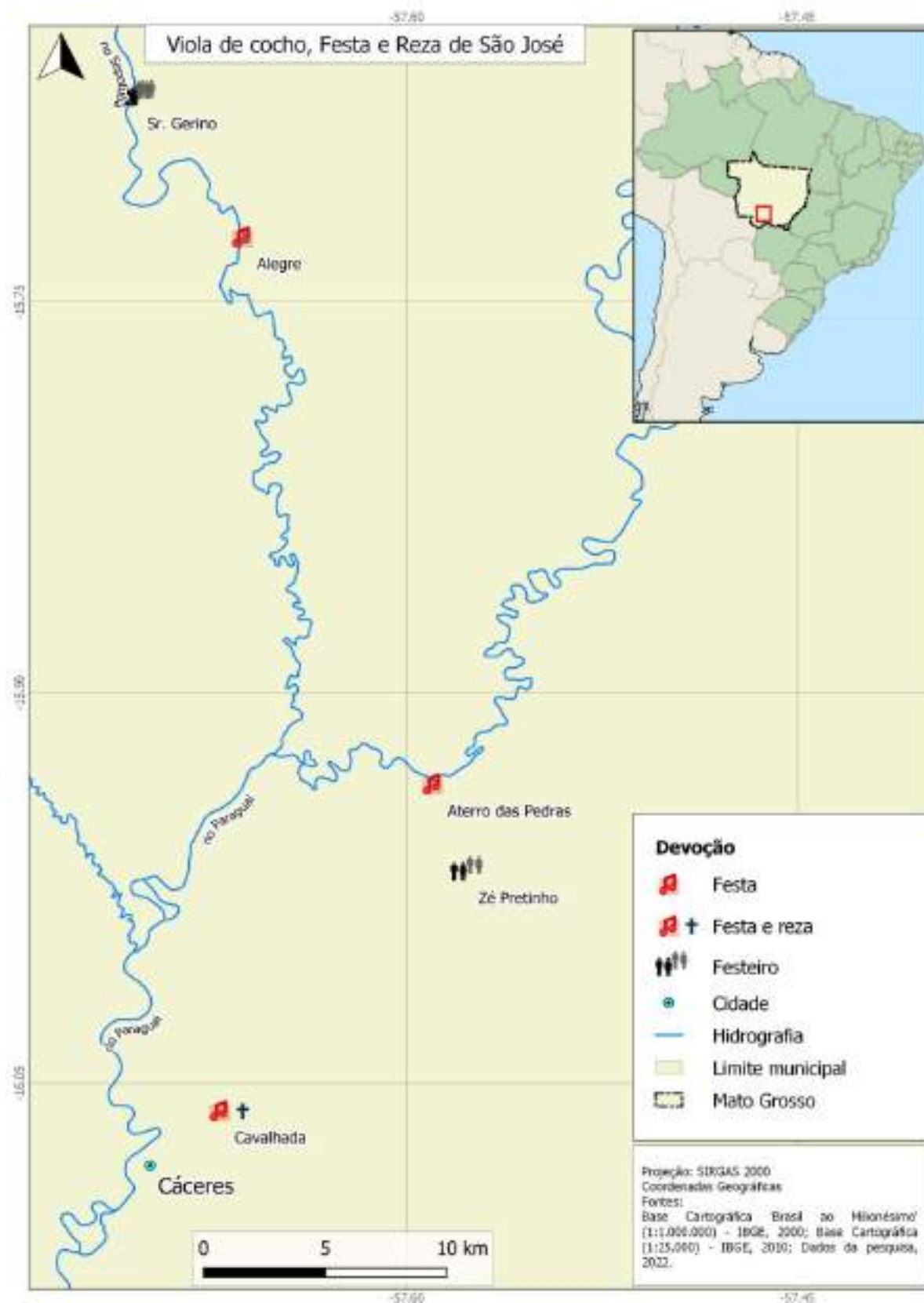


Figura 268 - Mapa - Viola de cocho, Festa e Reza de São José
 Fonte: Dados da pesquisa

As questões situadas por Lourenço instigam várias reflexões e indagações, como o início da festa de São João na Fazenda Porto do Campo, suas práticas e adeptos. Nesse contexto, lembramos que a Sra. Joana era uma mulher de origem indígena Guató, e o Sr. Estanislau provinha da Bolívia, acerca deste não existem informações referentes à sua pertença étnica sul-americana, africana, europeia ou relação entre alguma dessas etnias ou todas elas. Relembramos que o lado paterno, por ele informado, é afrodescendente.

Ainda sobre o excerto anterior, o casal Joana e Estanislau, avós do interlocutor, eram “donos” da festa de São João anteriores ao Senhor Antenor Silva (dono da Fazenda Porto do Campo) (LEITE, 2022d, 2022g). E se aqueles eram “donos” da referida festa, isso se deve, por certo, por serem devotos desse santo, para quem realizaram promessas, e tiveram as graças pedidas alcançadas; e que, por esse motivo, eram detentores de prestígio e respeito no local. Sobre isso, Lourenço informa que os seus tios herdaram do pai (Sr. Estanislau) as responsabilidades pela realização da festa, em razão do caráter hereditário e pelo fato de que a responsabilidade pelo pagamento da promessa permanece, mesmo com o falecimento daqueles que a fizeram e alcançaram a graça, sendo que os filhos, seus herdeiros, assumem a continuidade do pagamento da promessa, como discutido no capítulo III.

Como visto, o contexto da festa de São João se modifica, quando o dono da festa passa a ser o proprietário da fazenda, Sr. Antenor Silva, isso ocorre em um processo, denominado por Lourenço, modernização da festa, sobre a qual dois efeitos são citados: i) o cururu não é mais realizado e, por conseguinte, pela lógica, a presença da viola de cocho não deve ter-se perdurado; ii) a comercialização de algumas “coisas”. Ainda sobre essa festa, outros aspectos são pertinentes: i) atualmente, quem poderia fornecer as melhores informações sobre a celebração seria o Sr. Evilázio, filho da Sra. Joana e do Sr. Estanislau, e único herdeiro, ainda vivo, da festa citada; ii) seria cabível identificar outras festas de santo realizadas na Fazenda Porto do Campo e suas imediações.

A festa de São João, acima citada, ao longo de quase toda a sua trajetória, sempre foi uma manifestação da cultura e do catolicismo popular, representação de fé, devoção e louvor local. Isso se altera em função da inserção de práticas relacionadas ao capitalismo da festa, da retirada do cururu e siriri dela e a provável substituição dessas danças e suas canções pelas bandas no baile. Tal processo foi

entendido por Lourenço como modernização da festa, em que pese questões como tradição e transformação (AMARAL, 2008).

Esses fatores agem de forma bastante incisiva nos aspectos relacionados à comunicação de massa e os sentidos da festa. A retirada do cururu da festa envolvia diretamente os ritos religiosos dela, como o subir e descer do mastro, a roda no entorno do altar, as rodas que animavam a festa, o siriri e a Dança de São Gonçalo, provavelmente foram pontos de cisão de práticas e saberes associados à festa. Se, na Fazenda Porto do Campo, ocorriam outras festas de santos tradicionais, muito provavelmente, tais mudanças aconteceram nelas também e, saber como foi esse processo, a quem tais festas pertenciam, se existiam irmandades são indagações que permanecem.

As novas tecnologias das festas e dos bailes atuais, como a inserção das bandas, do som mecânico, das bebidas e dos alimentos industrializados podem facilitar a organização delas e maximizar o seu porte, tendo em vista que elas deixam de estarem condicionadas à produção agrícola e, por conseguinte, ao regime das chuvas associado às colheitas, bem como dissocia-se sua relação com a fé local. A animação da festa, nessa nova configuração, por meio do baile, está condicionada exclusivamente ao pagamento, não envolve a mobilização de cururueiros, sendo este um fator de sociabilidade na festa que deve ser considerado e que pode durar um ano todo. Esse conjunto de fatores apresenta riscos para os saberes e fazeres populares. Sob tal circunstância, é cabível que tradição e mudanças sejam suplementares e, não, excludentes; isto é, é desejável a coexistência do tradicional com o moderno, o que não implicaria a rejeição das transformações sofridas, mas as colocariam como um desafio a ser enfrentado e superado.

Sobre a festa de São João, é importante considerar alguns fatores: i) a alteração do seu caráter organizacional principiado pela mudança dos “donos” e organizadores históricos dela, o que, na origem, eram os trabalhadores da fazenda, ii) consequentemente, a possível ocorrência da supressão da irmandade, que poderia ser constituída por pessoas da localidade ou das comunidades próximas; iii) a substituição dos alimentos servidos, durante a festa, outrora provindos de doações, por aqueles comercializados; iv) a extinção da manifestação cultural do cururu e siriri nas festas dos santos; e v) as mudanças ocorridas nas festas, já relatadas, como possível atrativo para um público diverso do original. Diante do exposto,

questionamos: i) os trabalhadores da fazenda teriam condições financeiras para o consumo dos produtos, atualmente comercializados na festa? ii) as sociabilidades, anteriormente motivadas na antiga configuração da festa, mantiveram-se íntegras?

Evidentemente, tanto a festa de São João, quanto a de São José tiveram trajetórias e destinos diferentes, aquela continua sendo realizada, e esta findou-se, mas, em seu caráter estritamente sagrado, religioso, de fé e devoção, foi substituída pela reza. Dessa maneira:

[...] Não há mais como analisar as manifestações culturais, sejam referentes ao culto ou ao popular, sem perceber os seus cruzamentos, as hibridizações das tradições de classe, etnias e nações que se dão em novas modalidades de organização da cultura (CANCLINI, 1997, p. 283).

Com base no excerto anterior, destacamos que o processo de organização, planejamento e alteridade da cultura deve se manter sob atribuição e autodeterminação da comunidade (TADEU SILVA, 2020). Isso não ocorreu na festa da Fazenda Porto do Campo, por sua vez manteve-se no contexto da Festa de São José; contudo, no caso desta última, a grande implicação foi fundiária, o despejo da família de Lourenço, situação essa que não se dissociava da lógica capitalista. E, ainda, a Festa de São José deixou de ser realizada, dando lugar à reza, esta dentro da autodeterminação da comunidade, ou melhor, da estrutura familiar de Lourenço e daqueles que dela participam.

A vinculação ou relação do senhor Oscarino, pai do Sr. Ambrósio, com santos de devoção, não foi ponto de identificação no levantamento. Embora seja extremamente relevante situar que os saberes e as práticas religiosas do Sr. Ambrósio advieram de sua mãe, a Sra. Romana. Mais especificamente sobre a festa de São José, assim afirmou Lourenço:

[...] Eu vou perguntar para o meu pai por que ele fazia (a Festa de São José), se ele tinha feito algum tipo de promessa e qual foi o dia que ele tomou essa decisão. Porque ele já me contou quando ele trocou (adquiriu a imagem do santo São José), porque era trocado, não era comprado, o santo foi trocado com Davi Atala, que era mascateiro. Ele (Sr. Ambrósio) encomendou o São José, (...) quando começou a rezar para São José, mas ele não explicou se fez promessa e o que tem que cumprir. Essa imagem de São José eu não lembro quando foi trocada/comprada, ela tem 70 anos. O David Atala passou no (rio) Sepotuba, ele mascateava só no Sepotuba e daí na (fazenda) Palmital. Ele tinha uma lanchinha, era mais zinga, tinha um motor mas o trem era muito grande e não aguentava, eram cinco, seis homens ajudando e o motor funcionando. Ele ia para lá e para cá, era descida, era só troca, ele (David Atala) era comprador de poaia. O santo de São José eu acho que é de bronze (Figura 269 e Figura 270) (LEITE, 2022d).

As festas informam sobre os mais diversos assuntos e contextos, as afirmações de Lourenço, acima, reportam aos seguintes assuntos: i) a imprecisão sobre o motivo da realização da festa de São José; ii) a inexistência de dinheiro envolvido nas relações comerciais, as quais eram efetivadas por meio da troca; iii) um mascateiro - David Atala - cuja origem era Jerusalém e comercializava a poaia, planta medicinal mato-grossense exportada desde o final do século XIX (Figura 271); iii) a fazenda Palmital, outra relevante grande referência da pecuária, em Cáceres, na primeira metade do século XX, mas que, segundo Lourenço, diferente da afirmação de criação de gado, seria um engenho de produção de açúcar (LEITE, 2022g).

Quando indagado se poderíamos fotografar a imagem de bronze do São José, adquirido por Sr. Ambrósio, Lourenço comunicou haver uma outra ainda mais antiga:

Ele tem dois (São José), tem um que é mais velho de massa, e esse pequetitinho, que eu acho é de bronze (Figura 272), pequenininho e fininho, por dentro tem uma casquinha só (LEITE, 2022d).

O registro fotográfico dessas imagens dos santos acabou sendo um elemento bastante significativo desta pesquisa. Em 07/05/2022, foi marcada a visita à casa do Sr. Lourenço, combinada com o interlocutor, com expectativa, de que o Sr. Ambrósio informasse detalhes sobre o santo e a festa, apesar de sua dificuldade auditiva, devido aos seus 97 anos. Nosso objetivo era conhecer, dentre outros aspectos sobre o tema, particularidades sobre a origem do santo e da festa. Essas informações seriam relevantes para a tese. Logicamente, tudo o que pensamos em lhe perguntar não poderia se esgotar em uma tarde de entrevista, mas poderia ser um ponto de contato inicial.

Entretanto, segundo seus familiares, em razão de o Sr. Ambrósio ter sido informado (por Lourenço) sobre a nossa visita e seu objetivo, e por sua provável emoção ligada ao passado e suas histórias, ele não se sentiu bem e foi para o Pronto Socorro. Situação parecida, mas sem a necessidade de visita ao hospital, havia ocorrido, poucos dias antes, quando Lourenço mostrou-lhe as fotos do trabalho de campo que fizemos no Rio Sepotuba, em 22/04/2022, mais especificamente as imagens do Porto do Alegre e do Sr. Evilásio, cunhado do Sr. Ambrósio, incluindo o local onde está sepultado seu pai, o Sr. Oscarino, cujo cemitério tinha por referência uma palmeira de bocaiúva (ver Figura 4).



Figura 269 - São José com o qual se realizavam as procissões
Fonte: Acervo do autor, 07 mai. 2022



Figura 270 - São José com o qual se realizavam as procissões em destaque
Vela de sete dias como escala
Fonte: Acervo do autor, 07 mai. 2022



Figura 271 - Objetos da poia: Da esquerda para direita - facão, cutelo, precata, ponteiro, lâmpião a querosene
 Fonte: Acervo do autor, 15 jul. 2022



Figura 272 - São José feito de "massa" (acima e maior) e o de bronze (abaixo e menor)
 Fonte: Acervo do autor, 07 mai. 2022

Essas duas situações foram divisoras na pesquisa. Lourenço afirmou que seu pai não estava preparado para recordar certas situações, e, de nossa parte, existia o interesse em fazer algumas indagações. Assim como, no dia da ida para o Rio Sepotuba, nosso interlocutor expôs o desejo de levar seu pai nos lugares visitados por nós, naquele momento, entretanto essa intenção foi desfeita.

Contextualizando que, devido ao ocorrido por ocasião de nossa visita ao Sr. Ambrósio, não pudemos obter as informações e imagens dos santos, como pretendido. Sobre isso, podemos inferir que as imagens do santo, sua história e significados passam, então, a incorporar aquilo que pode ser compreendido como a salvaguarda familiar dos santos do Sr. Ambrósio, os quais possuem grande valor para toda família. Ou melhor, considerando que a festa envolve um coletivo, a importância do santo extrapola o familiar e atinge uma maior diversidade de devotos. De forma mais ampla, tal contexto, quando associado à viola de cocho, responde à sua reivindicação como patrimônio cultural de natureza imaterial, bem como as manifestações a ela vinculadas (POULOT, 2009, 2011).

A relevância das festas de santo e da imagem de São José (que dela fez parte) para nosso interlocutor e sua comunidade pode ser compreendida como representativa da alma popular. Tal entendimento, na década de 1980, alargou a concepção de pesquisadores sobre a definição de patrimônio. Se, anteriormente, o patrimônio reportava-se àquilo que tinha por origem as produções de intelectuais e artistas reconhecidos, a partir dos anos de 1980, considerou-se aquelas anônimas que reafirmam as identidades, cabendo sua salvaguarda, soberania e independência (FUNARI, 2006).

Lourenço, ao ser perguntado sobre o significado da festa de São José, afirma que ela se associa aos problemas existentes naquela comunidade e à necessidade de se manter a altivez, por meio da fé, o que, para ele, só é possível de se alcançar, recorrendo àquilo que ouviu de seu pai:

Era uma devoção que a gente tinha (na Festa de São José), ele (Sr. Ambrósio) fala “nem sei rapaz, eu passei por tanta dificuldade que se não fosse São José, eu não ia conseguir resistir”, é pela devoção (LEITE, 2022d).

A citação anterior reporta-se à crença de seu pai ao santo de sua devoção, por sua vez, a festa agrega a coletividade local, a perspectiva de continuidade, a manutenção de vínculos solidários e bem-estar pessoal diante de situações adversas que precisavam ser vencidas. A celebração fortalece as ligações do grupo em torno

do universo religioso, sobre o qual um de seus membros realiza seus agradecimentos (COSTA, 2009; RODRIGUES, 2014, 2016). Tal contexto remete à profunda relevância e existência do sagrado, este manifestado no espaço da festa e de suas práticas, nos gestos do “fazer e pagar” promessas, intrínsecos ao “imaginário social entre o devoto e o Santo” que perfazem as relações religiosas e pessoais (ROSENDAHL, 2003, p. 214), evidenciando a existência de um mito ou vetor de origem.

A festa de São José, conforme informado anteriormente, iniciou-se na região da antiga moradia de seus avós paternos, para onde os pais do interlocutor também se mudaram, após o matrimônio:

A Festa de São José começou no (rio) Sepotuba, no Alegre (ver Figura 268), perto da Barranqueira das Cobras (ver Figura 268). Esse Alegre pouca gente conhece por esse nome de Alegre, lá todo mundo já mudou de nome, mas fica na localidade Barranqueira das Cobras no Rio Sepotuba, perto da Fazenda Porto do Campo. O meu pai, nessa época, no Sepotuba, trabalhava com poaia, era forte a poaia, lugar da poaia, tem gente tradicional dessa época, o Gerino (ver Figura 26), ainda existe a dona Josefa, esse ainda era da época do papai, ele festejou muito na festa do papai. Esse Gerino era meio tocador de acordeão e de violão, tudo para o baile de São José. Meu pai morava lá no Alegre e eu nasci nas Pedras. O último irmão que nasceu lá foi José, os outros nasceram todos nas Pedras, eu fui o primeiro a nascer ali na década de 70 (1970). Ele (José) era cinco anos mais velho do que eu. Toda essa região do Sepotuba onde começa o firme⁸⁰ na beiradinha do rio tem ainda poaia, naquela área de APP, (onde vivia) aquele seu Feliciano que morreu de Covid e mexia com artesanato, às vezes ele pegava (LEITE, 2022d)

No relato anterior, o interlocutor reflete sobre alguns pontos, que merecem destaque: i) a mudança da mãe de Lourenço para a localidade onde residiam os familiares de seu pai; ii) os topônimos de lugares e suas alterações; iii) duas pessoas tradicionais do local, incluindo um festeiro e tocador de baile da festa de São José - o Sr. Gerino e a Sra. Josefa; iv) o ciclo econômico da poaia; v) a menção ao Sr. Gerino, recordado pelo interlocutor por ocasião da pesquisa de campo, em 22/04/2022, na qual o interlocutor ressaltou o fato desse senhor ter levado um boi vivo da Barranqueira das Cobras para a Festa de São José nas Pedras.

Especificamente sobre a festa, as recordações do interlocutor, no excerto em questão, fizeram despertar e suscitar informações sobre dois pontos distintos, a saber: a introdução do baile e alguns dos instrumentos musicais utilizados, que coexistiram com o cururu; o ciclo econômico da poaia e a relação com David Atala (de quem a

⁸⁰ Local nas margens do rio onde a terra é firme, “onde não alaga, não pega água por mais que o rio encha”

imagem do São José foi adquirida), e o fato de, até recentemente, a poaia ser coletada; a devoção de Gerino à festa.

O ato de celebração em uma festa demonstra circunstâncias nas quais sentimentos, afetos e memórias estão envolvidos e movimentam pessoas, bem como possibilitam as materializações e os aportes necessários para que as manifestações, envoltas de símbolos, aconteçam. Nesse sentido, “a memória não é só um fenômeno de interiorização individual, ela é, também e, sobretudo, uma construção social e um fenômeno coletivo” (SILVA, 2002, p. 67).

A memória de Lourenço, seja por meio das entrevistas ou da pesquisa de campo, reconstitui um passado que pode ser identificado como mostra de “lugares de memória”, sendo que eles se complementam ou, ainda, se contrapõem, em especial pelos usos atuais do solo. Ao apresentar as festas e os elementos religiosos (discutidos no capítulo III), o nosso interlocutor remete à ideia de que, a partir da memória, “irão se perpetuar mitos, tradições, práticas e ritos que formatam e dão identidade à celebração” (ARAGÃO, MACEDO, 2013, p. 123). Para o uso e benefício das gerações futuras, é fundamental a preservação dessa memória, em termos de conhecimento sobre a existência das pessoas e de suas práticas, já que a manutenção destas não está garantida, isso porque a sua salvaguarda é um trabalho, por vezes, intenso e difícil. Por outro lado, cabe destacar o papel do despertar de tais memórias, que, ao longo da pesquisa, aconteceu de algumas diferentes formas.

Em agosto de 2022, quando enviei para Lourenço uma reportagem sobre a família Atala, em Cáceres⁸¹, ele nos informou que a Barranqueira das Cobras pertencia a essa família, e que seu irmão mais velho, João Batista, tinha como padrinho o “já falecido Jamil (Atala)” (Figura 273). Disse-nos, também, que os Atala foram “os primeiros fabricantes de sorvete e picolé de Cáceres, e tinham uma sorveteria ao lado do cine (cinema), entre o (banco) Bradesco e a ótica” (Figura 274); e citou outros produtos que David Atala trazia para revender em Cáceres, como “lenha, gordura, peixe, banha de porco, essas coisas que o pessoal produzia na região” (LEITE, 2022d, 2022g).

Nesse sentido, inferimos que relações sociais de territorialidade e desterritorializações estão presentes, mesmo que associadas à economia das

81 Trata-se da notícia intitulada “Irmãos Atala: saga de mais de um século em Cáceres”. Disponível em: <<https://zakinews.com.br/noticia.php?codigo=12654>>. Acesso em: 01 mar. 2023.

comunidades. Agregando tais aspectos da economia familiar à festa, existe, evidentemente, uma relação entre geografia e religião em sua interface com o patrimônio cultural. As duas primeiras “se encontram através de uma dimensão espacial, uma porque analisa o espaço, a outra porque, como fenômeno cultural, ocorre espacialmente” (ROSENDAHL, 2002, p. 11).

Dessa maneira, os aspectos apresentados reúnem elementos sobre trocas e comercializações, e traz, ainda, uma inovação, que pode ter sido verdadeira fantasia no imaginário dos moradores de Cáceres, a introdução do sorvete e do picolé na cidade. Levantamos esse aspecto, porque Lourenço confirmou esse encantamento pelo sorvete, informando que as pessoas não sabiam, ao certo, como funcionava, e lembrou um fato curioso sobre uma pessoa da região que teria colocado uma grande quantidade de sorvete, na bruaca⁸², e levado para a comunidade, entretanto, ao chegar em casa, daria conta de que o sorvete já havia derretido. No bojo dessas lembranças, relatou que, pela proximidade de sua família com o proprietário da sorveteria, tomavam o sorvete no interior do estabelecimento, e que existiam muitas abelhas no local (LEITE, 2022d, 2022g). Fato que nos leva a inferir que a saúde ambiental era melhor, àquela época, que nos tempos atuais.

A mudança do Alegre (no Rio Sepotuba) para as Pedras (no Rio Paraguaizinho – denominado Rio Paraguai em sua porção mais estreita) ocorreu em razão do falecimento dos pais do senhor Ambrósio. A continuidade do depoimento do nosso interlocutor esclarece questões cronológicas associadas à instalação da família nas Pedras. As referências dizem respeito à construção do aterro; às mudanças no sítio, motivadas pelas enchentes, as quais balizaram a dinâmica ocupacional e a construção do aterro; e à motivação da festa de São José como uma promessa em razão da devoção ao santo:

Meu pai e minha mãe mudaram em 60 (1960) para as Pedras, porque eu nasci em 70 (1970). Nós já tínhamos morado uns dois anos sem estar ali onde eu nasci (ver Figura 53), ali naquele matinho que eu falei eles moraram alguns anos (ver Figura 40). Então veio a enchente e eles ficaram velhacos

⁸²“Surrão, saco de couro trazido por viajantes a cavalo. (...) Braz da Costa Rubim dá “buraca”, “pequeno saco de couro que usam os tropeiros de Minas”. Lassance Cunha colheu no Rio Grande do Sul forma idêntica à paulista, definindo-a “alforje de couro para condução de diversos objetos em cavalgadas”. — O “Novo Dicionário” registra o português burjaca, saco de couro de caldeireiros ambulantes, termo de origem castelhana. É claro que a forma brasil. Se relaciona com essa; mas como explicar o desaparecimento de j?” (AMARAL, 2019 [1920], p. 87).

de afundar e entraram mais para dentro do mato, foi onde eu nasci (ver Figura 53). A festa começou aí, amanhã eu vou especular mais o meu pai como e por que ele começou a fazer a festa, se foi alguma promessa, eu acredito, porque a festa de santo era tudo São José, se doença batia na criação pedia para São José, era o protetor da família (LEITE, 2022d).



Figura 273 - Davi Atala (em pé) e Jamil Atala (sentado)

Fonte: ZakiNews em 13/01/2020. <https://www.zakinews.com.br/noticia.php?codigo=12654>. Acesso em 01 mar. 2023



Figura 274 - Local da antiga sorveteria da família Atala (seta violeta).

Ao fundo indicação da localização da Catedral (seta amarela), e Marco do Jauru (seta vermelha)

Fonte: Acervo do autor, 07 jul. 2022

Lourenço acredita que a festa de São José se origina em uma promessa, por considerar o referido santo como protetor das pessoas e da criação de animais. Essa origem poderia ainda ser associada à necessidade do sucesso no cultivo da terra para plantação, entretanto o fato de a cobertura vegetal e o desmatamento, nesse período, serem menos intensos, o ataque das pragas às lavouras também o eram, ressalvas para os eventuais ataques de tucura (espécie de gafanhoto). Nesses casos, a comunidade recorria às rezas para sanar a situação da lavoura (LEITE, 2022d, 2022g).

Segundo o primeiro dicionário da língua portuguesa, de autoria de Rafael Bluteau (PRIORE, 2000), a palavra “festa” derivada do termo *festus* indica o sentido de celebração e culto aos deuses. Podemos inferir, a partir disso, que as boas colheitas, a fartura de alimentos e o sustento oferecido às pessoas pela abundância de terra e da água seriam motivos para a louvação, os agradecimentos e as reverências aos deuses, portanto, essas seriam as origens das festas e celebrações (FUNARI, 2009; FARINHA, CERQUEIRA, 2020). Caso contrário, se não fossem realizados os cultos e as cerimônias aos deuses, isso acarretaria efeito inverso e a insatisfação das divindades (FUNARI, 2009). No caso da festa de São José, o porte dessas celebrações estava condicionado não só ao fato de as chuvas oportunizarem boas colheitas, mas também à estrutura fundiária possível. Este último elemento alterou, significativamente, a continuidade da celebração, em função da diminuição de doações de alimentos, devido à paulatina remoção de pessoas, e consequente despejo da família Pereira Leite das Pedras. Essa localidade, por ocasião das festas e de todo contexto associado ao catolicismo popular (descrito no capítulo III) para aquela comunidade, poderia se configurar como lugar sagrado, de devoção, fé e louvor, sobre o qual vinculava-se memória coletiva e espaço:

Os lugares sagrados participam da estabilidade das coisas materiais ao se fixar sobre eles, confiná-los em seus limites e inclinando sua atitude à disposição deles, é que o pensamento coletivo do grupo de fiéis possui maiores chances de se imobilizar e de permanecer (HALBWACHS, 2006 [1950]). p. 157).

Na sequência da narrativa, Lourenço aborda o despejo das Pedras, a mudança para cidade e suas relações com a festa de São José, esclarecendo as problemáticas enfrentadas, a partir da década de 1980, como atitudes desrespeitosas e a agressividade de pessoas “de fora” (LEITE, 2022d). Esse evento fez com que a festa fosse realizada apenas uma vez, na cidade de Cáceres, em 1996, assim explicando:

Ainda continuou fazendo (a Festa de São José) quando nós viemos para cá (área urbana de Cáceres), fazer fizemos, só que aí ficou meio esquisito, muita gente diferente, e papai era enjoado⁸³ demais na festa dele [...]. Ele não gosta que comam e falem na hora da reza, ele mandava embora (LEITE, 2022d).

A última festa de São José foi realizada em 1996, um ano depois do despejo da família, em 1995, ano este em que a festa também não havia sido realizada, em função dos transtornos desencadeados pela remoção. As problemáticas associadas a situações desrespeitosas com o sagrado, como falar e comer durante as rezas, foram acrescidas como consequência da participação na festa de grande número de pessoas “diferentes” ou desconhecidas nessa celebração, o que contribuiu para o clima de agressividade no ambiente (LEITE, 2022d, 2022g).

O clima de agressividade na festa, em função da chegada de novos participantes, à época, parece destoar dos princípios vivenciados pela família do Lourenço, ao longo das décadas de realização da festa de São José, e se contradizer com os valores daquela comunidade, fundamentados em laços de solidariedade e amizade, mas, por certo, também constituído de eventuais inimizades entre os participantes. Entretanto, as desavenças que, porventura, surgissem, eram controladas pelas próprias pessoas da comunidade, conforme será visto ainda neste capítulo (LEITE, 2022d, 2022g).

As festas, para além de celebrações e expressões da religiosidade, fé e devoção, eram também momentos importantes para manutenção de relações socioeconômicas e efetivação negócios (GUARINELLO, 2001). Em outras palavras, os sentidos primordiais da festa foram minados por pessoas exógenas a ela, que se inseriram nessa comunidade e influenciaram negativamente o contexto tradicional, costumeiro e territorial dela. Em síntese, sobre a origem e cronologia das celebrações dessa festa, podemos concluir que seu início se dá por volta de 1946, em uma localidade conhecida como Barranqueira das Cobras, na Comunidade do Alegre; sua fase mais duradoura ocorre entre os anos de 1958 e 1994, nas Pedras; e sua última realização se dá em 1996, na cidade de Cáceres (LEITE, 2022d, 2022g).

Os estudos das festas religiosas são recentes na historiografia. As pesquisas desenvolvidas pela escola dos Annales e da história cultural permitiram que novos objetos, problemas e abordagens acessassem aquilo que Certeau (1995) denominou

⁸³ “Enjoado”, para Lourenço, denota seriedade sobre aquilo que deveria ser feito “corretamente”, termo que, neste caso, pode significar o respeito ao sagrado.

zonas silenciosas. Esse processo decorre da necessidade de pesquisar os aspectos que não se enquadram no escopo da história oficial. Dessa maneira, a identidade passa a compor uma história culturalmente diversa, que retrata, com mais veracidade e legitimidade, a realidade social e cultural, bem como atende a demandas históricas e socioculturais existentes.

Os estudos sobre festas retratam uma “ordem social” a ser restabelecida, e valores que precisam ser restaurados em um mundo social repleto de normas e regras (DURKHEIM, 1968; BATAILLE, 1973). A festa significa também um momento de ruptura, no qual as pessoas libertam-se de si mesmas, dessa maneira perfaz um período de transgressão (DUVIGNAUD, 1983); e corresponde à uma mediação, sobre a qual as bases são envoltas de significados que se associam à uma lógica sistêmica, pré-estabelecida e intersubjetiva, entendida como:

Mediação entre os anseios individuais e coletivos, mito e história, fantasia e realidade, o passado, presente e futuro, entre “nós” e os “outros”, revelando e exaltando as contradições impostas à vida humana pela dicotomia entre natureza e cultura (AMARAL, 2008, p. 5)

Somados a isso, interrogamos: o que a comunidade perde com a interrupção (ou provável extinção) da festa de São José?

5.4 A festa de santo era toda São José, o protetor da família: organização e rituais, territorialidade e conflitos

Da primeira para última realização da festa de São José, transformações foram notadas, em específico no que se refere à relação existente entre seu modo e o espaço físico de celebração, dentre elas, passamos a refletir sobre o papel da procissão, no âmbito dessa festividade:

(A procissão era) só lá na comunidade (do Alegre) onde tinham várias casas de parentes perto, e ele (Sr. Ambrósio) levava o santo nas casas no Alegre, na Barranqueira das Cobras, em todas as casas no dia de São José. Como a festa durava de quatro a cinco dias, fazia procissão nas casas, levava o santo de casa em casa. Nas Pedras, só fazia nas nossas três casinhas, levava numa casa, em outra e levava na cozinha. Nós tínhamos uma procissão nas nossas casas mesmo. Não íamos longe na casa dos vizinhos, porque elas não eram muito perto, o Cardoso ficava 700 metros, mas nós não levávamos na casa dele, levávamos só ali, nas nossas casas mesmo. Já, lá (no Alegre), como moravam parentes dele (Sr. Ambrósio), íamos de casa em casa rezando. Lá, no Alegre, era terreiro com terreiro as casas, os familiares dele (Sr. Ambrósio) e outros vizinhos. Lá (na Barranqueira das Cobras), hoje tem gente morando, tem o Gerino, a Dona Josefa, todos moram no mesmo

lugar, bom, eles conseguiram documentar a terra no nome deles, que virou um assentamento. Alguns foram assentados pelo INCRA e, como eles já estavam no lugar, pegaram o título da terra no nome deles. Os irmãos da minha mãe, dois que tinham terra lá, pegaram (o título da terra), nasceram na (fazenda) Porto do Campo, mas se casaram e com a família atravessaram do outro lado do rio (Sepotuba). E, quando lotearam, esse Silva, que era dono do Porto do Campo e do outro lado também, só não tinha documento. Quando ele vendeu o Porto do Campo é que viu que não tinha documento. O pessoal estava ali para trabalhar para ele, que era rico, ele não tentou tirar (as pessoas), como os outros fazendeiros ricos, que abusaram e colocaram a justiça para tirar. Ele largou de mão e deixou eles lá, só que eles (irmãos da Sra. Maria Severina) nunca (quiseram a posse da terra), eram pessoal sossegado, nunca tentaram documentar. E, quando o INCRA começou a assentar, arranhou documento para eles (da Barranqueira das Cobras) (LEITE, 2022d).

É importante observar que as questões ligadas à posse da terra e ao uso do solo foram vinculadas à narrativa do interlocutor, ao abordarmos o tema da procissão, dados que, a nosso ver, reforçam, mais uma vez, a importância, a relevância e a relação existente entre as manifestações culturais e a territorialidade.

Sobre o exposto na citação, destacamos que as manifestações culturais, elencadas nesta pesquisa, e os depoimentos de Lourenço explicam, ao menos em parte, os motivos dos processos de patrimonialização. Dessa maneira, chamamos a atenção para duas situações que se explicitam a partir dessa narrativa: i) a necessidade de proteção e manutenção das práticas culturais, como visto no segundo capítulo, sobre os barracos e tabuados; ii) os elementos levantados, que podem servir para o conhecimento, e como um alerta que corrobora a ideia de que as tradições são frágeis, como é o caso da extinta festa de São José. No primeiro caso, a salvaguarda dos barracos e tabuados foi estabelecida e construída, politicamente, a partir da ativação patrimonial, garantindo a permanência de pescadores nas margens do rio. Nesse sentido, para que continue existindo, no tempo e no espaço, "a ação preservacionista não incide sobre a cultura em si, mas, seletivamente, sobre seus suportes materiais e simbólicos produzidos e reproduzidos por grupos humanos" (KERSTEN, 2000, p. 33). O mesmo não ocorreu no caso da festa de São José, em que o acesso a tais suportes foi perdido e comprometeu a manutenção dessa manifestação.

Na sequência, sobre a indagação da presença da procissão na festa de São José, questões referentes a território de uso comum e relações de parentesco são informados, quando nosso interlocutor discorre sobre as suas mais remotas lembranças da festa, esclarecendo-nos:

Eu me lembro dessa festa, desde os cinco anos (de idade) para cá, eu me lembro de tudo, eu sou um cara que rapidinho lembra as coisas, (lembro) de quando meu sobrinho nasceu. Por isso, eu falo que lembro de coisas depois de cinco anos, eu sou diferente dos meus sobrinhos de cinco anos, eu lembro quando meu sobrinho nasceu e foi tudo repartido pela minha mãe. Meus sobrinhos mais velhos, que nasceram lá, e essa minha irmã, que era casada com o neto do finado Zé Maria, ela se casou e foi para as terras do Tarumã, que era grande. O primeiro filho (da irmã de Lourenço) nasceu lá, bom, eu lembro que eu chorava, minha irmã casou e me levaram para lá. No Tarumã, tinha duas professoras, a Tica e a Lindalva e tinha a Ledovina também. Meus irmãos estudaram lá, na escola do Tarumã, não era na beira do rio, é no firme mesmo. Onde nós morávamos tinha o Porto Jenipapo (Figura 275) e que tinha um (pé de) jenipapo, ali, deixava ficar a canoa do finado Zé Maria, Casemiro e seu Gibão. Quando os Castrillon começaram a baldear a pedra (do Porto das Pedras) (ver Figura 37), também fez depósito de pedra branca, e despejava lá para os caminhões pegarem (LEITE, 2022d).



Figura 275 - Porto Jenipapo, margens do Rio Paraguai
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022

As afirmações de Lourenço trazem para a reflexão os seguintes elementos: i) a referência de suas memórias associadas ao nascimento de seus sobrinhos; ii) a escola existente na Comunidade Tarumã e o nome das professoras que ali lecionavam; iii) o topônimo de um lugar, seus usos e descaracterização, em termos territorial, social, econômico e ambiental, o Porto Jenipapo e a morte desse fruto que nomeava a localidade; iv) o uso e, por conseguinte, a confecção das canoas de um pau só, outrora produzidas; v) a extração mineral de pedras para construção civil. A resposta sobre a festa, especificamente, foi bastante sintética e direta, entretanto ela

trouxe um marco representativo de suas lembranças, dentre outras questões vinculadas ao uso do solo e da água, à economia doméstica e à formação construtiva da cidade.

A vida de criança, retratada por Lourenço, ao longo de todos os seus depoimentos, possibilita vislumbrarmos diversos horizontes, como, por exemplo, o papel ativo que as crianças devem ter nos processos de educação patrimonial e a relevância desse princípio, por serem elas agentes imprescindíveis nos processos de reprodução cultural em suas diversas manifestações. Estas, por sua vez, quando voltadas ao patrimônio, proporcionam às crianças o “fazer contínuo” e a aquisição de instrumentais destinados a “recriar, transformar, usar e desfrutar o patrimônio cultural da sua região, do seu país e do mundo inteiro”, possibilitando-lhes “participar das mudanças da cultura de hoje e do amanhã” (GRUNBERG, 2000, p. 169).

Lourenço, ao se referir à festa, nos informa sobre pontos que reportam a processos de patrimonialização, como a canoa pantaneira de um pau só, patrimônio cultural do estado de Mato Grosso (SECEL, 2010); e, ainda, a extração de pedras (do local onde morava, e depositado no Porto Jenipapo), estas, usadas, posteriormente, tanto para o calçamento de algumas áreas do Centro Histórico de Cáceres ou em seu entorno, o qual é tombado nacionalmente, quanto para a construção da emblemática ponte Marechal Rondon, sobre o Rio Paraguai (Figura 276) (LEITE, 2022d, 2022g).



Figura 276 - Ponte Marchal Rondon sobre o rio Paraguai

Fonte: Site Invista em Cáceres. <<https://invistaemcaceres.com.br/>>. Acesso em 01 mar. 2023

A referência ao pé de jenipapo, que dá nome ao lugar a que se refere nosso interlocutor, o Porto Jenipapo, traz elementos de afetividade. Para além desse aspecto, o jenipapo possui uso tecnológico: para fazer as linhas utilizadas na confecção da canoa de um pau só; e para fornecer a tinta utilizada na pintura da bandeira da festa (LEITE, 2022g). Esse fruto pode ainda ser associado à religiosidade local, já que é utilizado para a produção do licor consumido na festa de São José e

em outras manifestações como as do Natal e Ano Novo; e como isca para a pesca. Com exceção do uso tecnológico, como tintura para pintar a imagem do santo, todas as outras utilidades do jenipapo foram afirmadas por Lourenço, declarando, inclusive, que o “pé de jenipapo é um pé que a gente tem saudade dele, não fomos nós que plantamos [...]” (LEITE, 2022g).

É possível percebermos a partir do que foi narrado, acrescido dos temas discutidos nos capítulos anteriores, advertências e ensinamentos sobre a coexistência sustentável com o meio ambiente, associados à festa, ao pescar, ao navegar e ao plantar, no Pantanal mato-grossense, Patrimônio Natural da Humanidade. Podemos inferir, portanto, que “cada vez mais, a preocupação em preservar está associada à consciência da importância da diversidade – seja a biodiversidade, seja a diversidade cultural – para a sobrevivência da humanidade” (FONSECA, 2003, p. 73). Nesse contexto, destacamos que os conhecimentos, saberes e modos de vida das comunidades tradicionais e sua manutenção remetem à ideia de que o “patrimônio cultural é garantia da sobrevivência social dos povos, porque é testemunho de sua vida” (POSSAMAI, 2008, p. 207).

As questões afetas à religiosidade e às festas, bem como a alimentação da festa - a utilidade do jenipapo para a isca do pescado e produção do licor -, levantadas por Lourenço, vinculam-se à territorialidade (LEITE, 2022g). Isso porque todos esses elementos possuem relação com conhecimentos tradicionais e estão associados ao patrimônio genético, modos de plantar, manejo ambiental, criação de animais e extrativismo, ligados, de forma bastante intrínseca, ao clima, à água e ao uso do solo.

Essas são algumas expressões associadas à religiosidade da festa que contribuem para o entendimento da sociedade que as praticam. Sobre isso, podemos dizer que a identidade e o sentimento de pertencimento são refratados nessas expressões e, conseqüentemente, fortalecem as tradições e a memória cultural, colaborando para reelaboração permanente de si mesma (SANTOS; NUNES, 2005).

Ao ser questionado sobre os períodos importantes da festa de São José, Lourenço faz referência às incertezas sobre o seu início, à aquisição do santo de devoção, à data da festa, à duração e ao processo de sua organização:

Eu precisamente acho que o papai ainda tem esse conhecimento basicamente certinho, de quando começou, ele sabe, mais ou menos, ele já tinha me falado, mas não estou muito bem recordado de quando ele começou a fazer (a Festa de São José). O santo ele (o pai) fala até quantos réis custou. Eu não estou lembrado de quando (começou a festa), ontem mesmo ele

estava bom de conversa, ele estava cantando os versos. Mas ele está certinho, pelo que eu lembro, está tudo rimado, certinho, cantando “acordam o São Francisco, acordou o São Francisco” é tudo rimado certinho, era desse tipo que eles cantavam. A festa durava 5 dias, começava na véspera do dia de São José, que é no dia 18 (de março), começava no dia 17 (de março) em diante até o dia 22 (de março). Ali, nas Pedras mesmo, teve festa grande que matou cinco bois. Os festeiros eram todos e o Eduardo (cunhado de Lourenço) pelos festeiros e pescando, era a irmandade que ajudava (fazer a festa) (LEITE, 2022d).

Do excerto anterior, destacamos aquilo que ainda não fora citado, anteriormente, a exemplo do porte da festa, que podia ser diferente uma da outra, se existia “festa grande”, como relatado por Lourenço, acerca da quantidade de bois para alimentar os participantes, estima-se outras de menor ou médio portes. A dimensão e as oferendas da festa, estavam relacionadas ao sucesso das colheitas, da produção animal e pesqueira, como forma de agradecimento por aquilo que a terra e a água ofereciam como sustento (FARINHA, CERQUEIRA, 2020).

Como já mencionado, anteriormente, as doações de alimentos e a confecção dos enfeites para a festa eram feitas pela irmandade, festeiros e festeiras. Sobre isso, inferimos que o ato de doar aloja-se nos pressupostos da “teoria da dádiva”, para a qual os objetos e os resultados do trabalho possuem alma, não sendo meramente matérias (MAUSS, 2003b [1934]). Disso, denota-se, considerando as ideias de “dom e contra-dom”, que da doação espera-se a retribuição, a qual estaria associada à manutenção da saúde, à cura de alguma doença, a boas colheitas e produções em sua diversidade, agrícola e extrativista.

Nessa direção, a partir do dizer do nosso interlocutor “teve festa grande que matava cinco bois”, é possível deduzir que a quantidade de alimento ofertada esteja relacionada à fartura nas colheitas e na pesca, nas criações sem doenças e no equilíbrio do clima. Isso significaria dizer dom e dádivas recebidas, agradecidas e retribuídas, por meio da festa. Entretanto, é importante lembrar que, atualmente, essa comunidade vive o esfacelamento da presença dos participantes na festa de São José e, como consequência, a diminuição do seu porte, em razão da grilagem de terras e da remoção de pessoas da comunidade.

A família do Lourenço foi uma das que mais resistiram à permanência na região, ao longo dos 10 anos (de 1985 a 1995), período de tramitação do processo judicial de despejo da família de Lourenço das Pedras. Contudo, nos últimos anos, as instituições de fiscalização haviam proibido que a sua família plantasse para própria subsistência, o que, logicamente, influenciou na realização das festas. Inferimos que o mesmo pode

ter ocorrido com outras famílias da região, ou seja, as questões e os impactos da territorialidade são muito amplos, e conduziam, também, à insegurança alimentar das pessoas, dentre elas as da família do nosso interlocutor. Dessa maneira, trata-se, aqui, de descontinuidades e rompimentos.

A relação entre a festa e a religião causa e motiva a ligação entre as pessoas ou indivíduos em sua condição de exaltação e transgressão às normas. A ideia de cerimônia religiosa, pela sua relevância, desperta prontamente as percepções que remetem à festa. Diferente disso, as festas demonstram traços de cerimônia religiosa, pelo fato de os intentos serem os de aproximar os indivíduos, movimentar o contingente de pessoas envolvidas e gerar o entusiasmo, o qual, eventualmente, têm relação com os aspectos religiosos. Por ocasião das festas, a pessoa é levada, de certa maneira, para fora de si mesmo, alheio a suas obrigações e inquietações laborais cotidianas. Nos dois casos, na euforia e na distração de agendas, cantos, músicas, gritos, danças e movimentos têm como perspectiva restaurar aquilo que é essencial e substancial para o meio social.

As festas populares podem ocasionar a abundância de excessos, a perda da linha divisória entre o lícito e o ilícito, motivar as transgressões nas celebrações e cerimônias religiosas, e o descumprimento das regras usualmente adotadas.

A religião e a festa comportam pontos intrinsecamente vinculados, sobre os quais o sagrado e o profano tornam-se elementos de confluência e estimulam a exaltação. Assim como as festas populares, a religião possui uma função primordial na cultura, cujos limites são estabelecidos e estão bastante próximos, por isso, as festas religiosas causam exageros, quebram restabelecem normas (DURKHEIM, 2003 [1968]). Contudo, invariavelmente, os ritos religiosos configuram-se como uma obrigação e suscitam a obediência às normas. Esses dois pontos, obrigação e obediência, para além da festa de São José, foram observados naquilo que ocupou seu lugar devocional e simbólico, a reza de São José, o que será melhor esclarecido ainda neste capítulo. Entretanto, os demais aspectos citados, deixaram de acontecer.

Sobre as transformações da festa, Lourenço as atribui à insegurança dos participantes e à falta de compromisso deles com os reais motivos dessa manifestação, sendo a religiosidade, a fé, o louvor e a devoção. Em suas palavras:

A festa foi mudando, conforme papai diz, na década de 80 (1980) para cá começou a entrar muita gente de fora (nas Pedras e região). Esse pessoal com quem papai mexia era muito ligado à comunidade, antigamente não

entrava tanta gente diferente. Na década de 80 (1980) começou a entrar muita gente de fora, que era gente mais perigosa de mexer, por isso já começou a sair briga. Bom, papai era enjoado demais na festa. Lotava de gente (a festa), mas era porque o pessoal gostava de estar na festa dele (do Sr. Ambrósio) que era muito bom, mas ele era enjoado, então começaram as dificuldades. Bom, ele começou a regradar a quantidade de pessoas, mandava convite, começou a diminuir a quantidade de dias de festa - “de tanto vai passar para tanto” - para diminuir os problemas. Quando (a festa de São José) veio para a cidade, quando foi na hora da reza, aquela montoeira de gente conversando fiado e gritando, ele já achava ruim. Então, ele resolveu parar. Hoje, a gente faz só a reza (de São José) mesmo. Aqui (na área urbana de Cáceres), só foi feita uma vez (a festa de São José), juntou muita gente, só que Deus me livre, a gente viu que não ia dar, não tinha como controlar o pessoal, muita gente, muita gente estranha que nem foi convidada, gente que a gente nunca viu, aí ele resolveu parar. Não tem jeito, porque ele não assume que era enjoado, mas pela coisa correta (LEITE, 2022d).

A partir de tais informações, é possível aventar que os interesses de cada uma das partes pela festa não convergiam e que o perfil dos novos participantes era muito distinto e oposto daquele que, tradicionalmente, participava da festa, o grupo local. Os membros deste, bastante “ligados à comunidade”, apreciadores dessa manifestação, apenas para estarem na presença do Sr. Ambrósio, “que era muito bom” (LEITE, 2022d). Isso porque, além de responsável por essa festividade, o pai do interlocutor era também um líder local, rezador, parteiro, conhecedor de plantas medicinais e organizador dos mutirões. Para aquela comunidade, esse senhor detinha conhecimentos, saberes, técnicas diversas e prestígio, tratando-se, portanto, de um sábio local. Os detalhes narrados apontam para a importância de elementos intrínsecos à realização dessas festas, como “[...] afetos, sentimentos, emoções experimentadas pelos participantes”; perspectiva pouco explorada em estudos sobre essa temática (GUARINELLO, 2001, p. 970).

A festa de São José, inicialmente realizada no Alegre; e, posteriormente, nas Pedras, mobilizou pessoas de diversas regiões, configurando-se como um espaço de referência e identidade local. Hoje, se, ali, ela tivesse se mantido, o impalizado e a capelinha, anualmente preparados (LEITE, 2022d), poderiam ser considerados como patrimônio cultural local, por fazerem parte da composição da identidade local, associarem-se à territorialidade, comporem parte dos elementos simbólicos, ritos e práticas da festa, ao longo de várias décadas, e que, logicamente, não se mantiveram estáticas. Se assim fosse, poderia oferecer “um sentido ao grupo, ao meio em que vive e ao destino de cada um” (CLAVAL, 2001, p. 296), tendo em vista que “o espaço é um sistema de valores, que se transforma permanentemente” (SANTOS, 2006, p. 67).

As mudanças advindas da nova lógica territorial e da alteração da sociabilidade transformaram, substancialmente, a festa de São José, haja vista que tinha como uma de suas finalidades a quebra, momentânea, dos desassossegos do dia a dia, por meio de grandes emoções, associadas aos tempos da criação, que possibilitaram o fortalecimento das pessoas e do grupo para desafiar o ciclo rotineiro (DURHKEIM, 2003). Tinha, ainda, como um de seus propósitos o afastamento do devir para almejar forças existentes nas dimensões da fé e da devoção, as quais fazem parte das forças todo-poderosas, que fortalecem os laços sociais, e promovem a purificação e a renovação, configurando-se como um fenômeno total representativo da glória da coletividade e “revigoração do ser” (CALLOIS, 1988, p. 166). O cotidiano festivo, outrora experienciado, estava sendo, paulatinamente, comprometido. Para além da territorialidade alterada, as sociabilidades, os interesses e laços para realização da festa foram, demasiadamente, alterados pela força do capital e ilegalidades fundiárias; e, sob tais circunstâncias, os laços tradicionais entre festa e religião foram corrompidos por forças externas.

Um dos efeitos do despejo da família de Lourenço das Pedras para a cidade, em razão da ordem judicial executada, sob forte aparato policial armado, foi a não mais realização da festa de São José. Dessa maneira, encerrou-se essa manifestação de fé e cultura, que unia o sagrado e o profano, a promessa e a festa, associados à viola de cocho, ao siriri e à Dança de São Gonçalo. Esses elementos estavam claramente distribuídos e ordenados por ocasião das festas, conforme serão melhor constatados, na sequência das narrativas de Lourenço, quando se reporta ao jantar, rezar, cantar, tocar e dançar.

A festa de São José que, para a sua realização, contava com o uso costumeiro e coletivo da terra devoluta como território de uso comum, no qual valores, conteúdos sociais e culturais estavam fixados, não pôde ser mais mantida, em razão da política agrária do país que, em especial, em Mato Grosso, fundamentou-se na grilagem de terras, retirando daquela comunidade seu lugar para manifestação dessa festividade. A festa, assim como outras diversas manifestações culturais, citadas por Lourenço, “não é apenas um receptáculo da história, mas condição de sua realização qualificada” (SANTOS, 2006, p. 82; JOHANSEN, 2015).

Era evidente a existência do rigor e respeito sobre os momentos sagrados da festa, contudo, tanto nas Pedras - em razão da violência -, quanto na cidade, tais

momentos foram transgredidos por pessoas estranhas. Tal situação destoava dos reais motivos da festa - os vínculos de fé, devoção e respeito - que ocorriam em parcimônia com o profano da celebração, como o beber, dançar e cantar. Com o rompimento da moderação e discernimentos necessários, e pelo fato de a família do Lourenço perceber não ser possível conter as pessoas na festa, nem julgar suas atitudes desrespeitosas ao sagrado, ocorreu a primeira e última realização da festa de São José, na cidade de Cáceres, em 1996.

Assim, a partir de 1996, a festa de São José deixou de ser realizada, entretanto, a manifestação de fé, louvor e devoção foi mantida, pois, em seu lugar, passou a ser realizada a reza de São José, em 1997. Lourenço, quando questionado sobre os participantes e os significados dessa reza, respondeu:

A gente vê que é uma continuidade, principalmente porque esse dia que nós comemoramos o Dia de São José, nós achamos que não deve passar em branco. Eu acho que a melhor alternativa é fazer essa reza. E, com certeza, depois que o meu pai faltar, somos nós que vamos ficar encarregados de ter essa reza e dar continuidade nela. E hoje mesmo eu me reuni com meus irmãos e conversamos tanto (sobre a reza), é uma coisa para levar por muito tempo, porque é uma coisa que meu pai fazia. Bom, aí falando do Jamil Atala, eu estava relembando da festa de São José que fazia na Barranqueira das Cobras no Alegre, no Rio Sepotuba, é um fortalecimento que nós vamos ter para sempre na nossa cultura. Pelo menos, lembraremos do nosso protetor com a reza de São José, eu acredito que nós levaremos muito e muito tempo, às vezes até vai ter pessoas que perguntarão por que motivo (acontece essa reza). E, hoje, nós temos muita explicação para darmos às pessoas sobre a relação que temos com São José, que é o padroeiro da família, e muitas pessoas que nos conhecem bem e conhecem a fé que nós temos (LEITE, 2022g).

A substituição da festa pela reza demonstra a mudança ocorrida no modo de manifestação cultural e religiosa ligada a São José, reiterando a importância da figura do santo, enquanto elemento de proteção. Nesse sentido, indagamo-nos: i) qual a pertinência do histórico da festa de São José compor a descrição de um hipotético pedido de registro da reza de São José como um bem de natureza imaterial da cidade de Cáceres, a qual em breve fará trinta anos de sua realização? ii) o lugar onde é realizada a reza, na casa do Sr. Ambrósio, pode ser considerado um território cultural, incluindo tudo que ali está condensado por uma pessoa e família repleta de histórias que retratam um microcosmo regional? iii) é cabível meramente considerar a festa de São José como parte da história dessa reza, sem outras perspectivas e objetivos?

Com efeito, ressaltamos que as mudanças culturais são evidentes, os objetos antropológicos não são estáticos e o patrimônio imaterial é dinâmico. Associando as

manifestações culturais às questões referentes aos espaços e territórios, considerando as perspectivas acima compreende-se que:

É a sociedade, isto é, o homem, que anima as formas espaciais, atribuindo-lhes um conteúdo, uma vida. Só a vida é passível desse processo infinito que vai do passado ao futuro, só ela tem o poder de tudo transformar amplamente (SANTOS, 2006, p. 70).

Voltando à citação de Lourenço, é possível percebermos que ela traz também os pressupostos da memória comunicativa (ASSMANN, 2008). Essa memória reporta a um período de três gerações, acerca da qual Lourenço afirma “eu estava relembando da festa de São José que fazia na Barranqueira das Cobras no Alegre, no rio Sepotuba”. A questão é que ele nasceu em 1970, aproximadamente doze anos após a saída de seus pais desse local, ocorrida por volta de 1958. Portanto, trata-se de questões que associam tempo, identidade e memória de um tempo em que ele ainda não havia nascido, mas da qual se apropriou. São referenciais que fizeram com que nosso interlocutor e seus irmãos discutissem a perpetuação da reza de São José como parte da festa. Bem como, é possível que os netos e bisnetos do Sr. Ambrósio, assim como os filhos, netos e sobrinhos de Lourenço estejam conhecendo essa manifestação, participando e se apropriando dela. Sobre os participantes da reza, nosso interlocutor esclareceu que eram pessoas vizinhas, familiares e aquelas que também moravam nas Pedras (LEITE, 2022g).

As festas tradicionais são marcadas pela oralidade, rituais e entrega e, dessa maneira, estabelecem e originam um movimento concatenado, externo ao tempo e ao espaço. Esse movimento se modifica, sob novos contextos, e adquire elementos atuais, entretanto, sem deixar de lado as tradições, o essencial e os valores. Em seus aspectos organizacionais, a festa mobiliza e reúne indivíduos em torno de ideais e propósitos coletivos a serem realizados, sendo a celebração carregada de símbolos, significados e imagens a ela associada, cujo transmissor central é um mito de origem (SILVA, 2020). A reza de São José é igualmente portadora de tais fundamentos, contudo, é um outro tipo de manifestação.

E, ainda, considerando que o catolicismo popular, em suas características, remete a uma longa duração e espaço, compreende-se que tal contexto é representativo de uma memória cultural (ASSMANN, 2008). Isso porque mostra um caráter intercontinental luso-brasileiro e diverso culturalmente, de tradição cristã, elementos indígenas e de matriz africana.

Retomando o que ocorria na Festa de São José, quando realizada nas Pedras, e mais especificamente as questões da “agressividade” e violência informadas por Lourenço, alguns elementos devem ser pontuados para melhor compreendermos a problemática. É importante enfatizar que inimizades e animosidades são inerentes a todas sociedades e grupos sociais, sem exceção, os conflitos existem em qualquer lugar e tempo. Isso quer dizer que, anteriormente à década de 1980, era possível que desavenças, por motivos diversos, pudessem acontecer na Festa de São José. Entretanto, tais eventos eram controlados internamente e domesticamente, por meio da organização e liderança que fazia parte da irmandade, respeito, caráter preditivo, preventivo e de mediação. O controle tinha por finalidade que eventuais conflitos não tomassem rumos extremamente indesejados, conforme afirmado, a seguir:

Lá (na região) todo mundo andava armado, mas chegava (na Festa de São José) dava-se (a) arma para ele (Sr. Ambrósio). Esse pessoal vinha do sítio e cada um vinha com a espingarda, com revólver. Chegava, ali, e entregava para o seu Ambrósio, ele não sabia ler e marcava, pegava um carvãozinho e riscava. Ele sabia de tudo, de todo mundo, saco e mala. Naquele tempo, ninguém carregava a mala, era uma maleta quadrada, um bauzinho quadrado, mas quem era chique, o mais (utilizado) era um saco, carregava as roupas no saco e entregava para ele (Sr. Ambrósio). Quem precisava (pegar de volta) falava para ele (Sr. Ambrósio), que dizia para (o solicitante) ir falar com o chefe do almoxarifado, era aquele que ficava cuidando para entregar e fazia a entrega. Quando era arma, ele (Sr. Ambrósio) pedia para tirar a munição, colocava numa sacola na presença do cara, faca, todos esses treus tinham que ser entregues (LEITE, 2022d).

Lourenço afirmou, ainda, que, na festa de São José, nunca ocorreu nenhuma morte ou ameaça desse tipo. A questão da segurança associada às brigas é representativa de uma problemática atual das festas. Conforme dito, anteriormente, nos dias atuais, em Cáceres, as festas de santo poderiam ser proibidas, caso não possuíssem segurança privada, o que culminaria, muito provavelmente, na impossibilidade de sua realização.

É muito provável que brigas e atitudes mais agressivas tivessem ocorrido nas Pedras antes ainda da década de 1980, e que isso não devia ser fato isolado, quando comparado a qualquer outra localidade. O que a diferenciava das demais era a sociabilidade existente entre a comunidade local e as pessoas que ali se instalaram, a partir dessa década. As pessoas recém-chegadas, de certo modo, acabam por cobiçar o lugar daquelas já estabelecidas na comunidade, o que acentuou a animosidade entre elas.

Anterior ao tempo apresentado na narrativa do interlocutor, o porte de armas de fogo era corriqueiro, entretanto, havia um sistema de organização respeitado e coordenado pelo Sr. Ambrósio, cujas ações preveniram eventuais desavenças e evitaram que se tornassem graves ou incontornáveis. Assim, desarmar as pessoas, no momento de ingresso à festa, já que ela durava alguns dias, demonstra que não existia um purismo por parte das pessoas que a frequentavam e, sim, o controle de questões adversas, como as brigas (LEITE, 2022d).

As brigas em festas populares, sejam elas profanas ou sagradas, não são uma novidade. A título de exemplo, podemos vislumbrar uma das tradições da cidade de Corumbá-MS, durante o carnaval, por volta do fim do século XIX. Nessa ocasião, uma das manifestações era o entrudo: banho de água dado pelos foliões nos transeuntes que, invariavelmente, aderiam “à brincadeira”. Entre as famílias da elite eram realizadas as guerras de limão-de-cheiro, as quais, normalmente, culminavam em baile. Por sua vez, poderiam ocorrer excessos e desvios, como misturar outros líquidos ao limão-de-cheiro, como tinta e pimenta, o que poderia ocasionar brigas (SOUZA, 2004).

A análise do “frevo”, antes de se referir ao gênero musical tão conhecido nos dias atuais em Pernambuco, reportava-se a uma movimentação “dançante da multidão no Carnaval” ligada aos “capoeiras”. No início do século XIX, a capoeira que, hoje, é patrimônio cultural brasileiro, não era uma arte marcial afro-brasileira. Esse termo era utilizado para denominar um grupo social considerado “perigoso” nas brigas de rua e no uso de armas, como cacetes e punhais. Existiam rivalidades entre as bandas e clubes carnavalescos que desfilavam em Recife e Olinda, os quais colocavam à frente grupos de capoeiras, com a finalidade de abrir espaço e protegê-los de seus rivais. Isso ocorria por meio de movimentos corporais, os quais teriam originado, ao longo do século XX, a dança do frevo, como, atualmente, conhecida (SANDRONI, 2013, p. 75).

Outro exemplo de brigas nas grandes cidades nordestinas, por ocasião de festas, são as disputas das quadrilhas nas festas Juninas, na fase final dos concursos. Em razão disso, é efetivada a prevenção para que não ocorram situações mais violentas entre os grupos. Com a finalidade de coibir tal situação, está previsto no regulamento, a desclassificação dos envolvidos, a proibição de garrafas e facas em todo o perímetro e entorno do local do concurso (CHIANCA, 2013).

Em Parintins-AM, pode-se tratar do boi-bumbá ou auto do boi, levado ao estado por migrantes nordestinos, na época da extração da borracha. Nas décadas iniciais do século XX, os bois fixaram as “relações de identidade com o bairro” em que os praticantes da festa habitavam. Afora o significado do Boi Bumbá, que trata da morte e ressurreição do boi, existiam as suas apresentações nas ruas da cidade, as quais acabavam em conflitos, quando dois grupos distintos se encontravam. Os embates se iniciavam com os versos de desafios, depois, os bois iam para o confronto direto, o que, invariavelmente, se estendia para os torcedores. Isso ocorria, em especial, pela não aceitação da derrota, percebida como humilhante, principalmente pelo fato de o vencedor hostilizar os perdedores com versos, e, mais ainda, quando se destruía a armação ou se arrancava a cabeça do adversário (SILVA, 2013).

Na Festa do Divino Espírito Santo, em Pirenópolis, existem conflitos decorrentes da criação da Folia do Padre (também chamada folia original) e a “folia tradicional”, aquela valorizando os aspectos religiosos, esta sendo da roça e mais antiga. Nesse embate, os pousos, os patrocínios e as doações são objetos de disputas. Por sua vez, a Folia da Roça transformou-se em um evento de massa fomentado pelos bailões com som eletrônico. Devido a esse caráter grandioso, nos últimos anos, essa folia perdeu espaço para Folia do Padre, em razão da destruição de plantações, perda de animais, acúmulo de lixo, brigas e acidentes nas estradas (IPHAN, 2017).

A interface entre o turismo e as festas pode ter como consequência a antipatia dos moradores, contribuir para dismantelar a cultura e a organização social local, seja pelo afrouxamento das regras, demasiado uso de bebidas alcoólicas, brigas e descontrole organizacional (IPHAN, 2017). O turismo advindo da realização das festas, em muitos casos, pode provocar a aversão dos residentes, pelo fato de estes considerarem que a cultura local está sendo descaracterizada e banalizada. Por vezes, o turismo pode, até mesmo, desestruturar cultural e socialmente a comunidade, quando se observa, durante a festa, por exemplo, o relaxamento de regras sociais que acarretem excesso de consumo de bebidas, brigas, violência e descontrole social. A diferença apresentada nesses contextos mostra que brigas e conflitos, por ocasião das festas, ocorrem em razão de desentendimentos, desafetos e disputas, assim como, mais recentemente, em razão do turismo. Entretanto, no caso das Pedras e da

feira de São José, tais ocorrências se devem, muito provavelmente, a questões fundiárias.

O que foi exposto por Lourenço, ao tratar desse assunto, foi que as questões de territorialidade e o despejo da sua família, o perfil das pessoas exógenas à região, a nova sociabilidade, baseada na grilagem de terra imposta, e o desrespeito ao sagrado são os elementos que alteraram, significativamente, a realização da festa de São José e determinaram o seu fim. No entanto, essa festa, em função do seu contexto sagrado, pode ter tido continuidade ou diferente recomeço, na forma da reza de São José, em área urbana de Cáceres.

A sequência de indagações sobre o significado da festa de São José estendeu-se, também, para aquilo que deriva dela, ou seja, a reza de São José; no sentido de aproveitar o ensejo de sua realização e compreender a sua transformação na cidade. Conforme já explicitado, a festa de São José iniciou-se no Rio Sepotuba, na comunidade do Alegre; posteriormente, passou a ser realizada, ao longo de trinta e cinco anos, nas Pedras; e depois, por uma única vez, foi realizada na cidade de Cáceres. Por isso, a reza de São José passou a ocupar, conforme relato do Lourenço, esse lugar sagrado, de fé e devoção que era a festa.

No ínterim entre a transcrição da entrevista com o interlocutor sobre a festa e a construção deste texto, além de indagá-lo se a reza seria a continuidade da festa, questionamos também quem eram as pessoas que dela participavam e quais eram os pedidos feitos nesse contexto. Sobre os participantes, assim respondeu:

Em relação à reza de São José que a gente faz, participam a (nossa) família, algumas pessoas vizinhas, e ainda pessoas da festa (de São José), quando a gente fazia lá nas Pedras. A gente convida aquelas pessoas que todo ano participam, nós vamos fazer a reza e os chamamos. Esse ano mesmo, quem tirou a reza foi a Dita, ela é boa para tirar reza, eu gostei da tiração de reza dela, eu nunca tinha visto uma reza tirada por ela. Ela tirou a reza para nós esse ano, e ano que vem eu acredito que vai ser ela mesma que vai tirar a reza para nós (LEITE, 2022g).

O que é informado diz respeito, de certa maneira, à algumas continuidades diante de rupturas, desterritorialização e novos processos de territorialização em área urbana. Isso ocorreu, em parte, devido ao fato de a ocupação tradicional e popular da região das Pedras, como antes ocorria, ter sido quase que integralmente banida. Entretanto, os vínculos sociais e afetivos foram mantidos, assim como, em alguns casos a proximidade geográfica entre as pessoas daquela comunidade em mesmo bairro da família de Lourenço, faziam-se presentes na reza de São José. Outro

aspecto a ser levantado do excerto anterior refere-se ao fato de a reza se manter aberta à participação de novos personagens, como a da senhora Dita, que protagonizou e tirou a última reza de São José, evidenciando que a manifestação se mostra, de certa maneira, renovada e receptiva às mudanças.

Sobre os pedidos durante a reza, os dizeres do interlocutor, a seguir, apontam para outras adaptações e adequações, como a supressão dos elementos profanos, inerentes à festa. Ao contrário disso, remetem aos pedidos e agradecimentos, os quais foram, muito provavelmente, diferentes daqueles feitos em toda história da festa e da reza de São José realizadas por sua família:

Nós aprendemos isso desde criança (fechar os olhos para rezar, pedir e agradecer), quando nós fazemos nossa reza em casa mesmo junto com nossos pais. Nós aprendemos a fazer a reza que nosso pai ensinou, a rezar todo dia no escurecer. Antes de nós dormirmos, nós rezamos. Nosso meio de concentrar nos pedidos e na nossa fé era, normalmente, fechando o olho, eu acredito que nós buscamos, tem o objetivo e ajuda. Eu considero que fortalece a concentração que a gente sente na fé no santo, é fechando o olho para fazer os pedidos, e os agradecimentos. Porque, graças a Deus, esse ano, a reza de São José para o ano que vem, nós já vamos ter um grande agradecimento, que é estar saindo de uma pandemia, apesar de ter tido bastante perdas, mas a gente está saindo de uma pandemia, se Deus quiser. Para o outro ano, vai ser bem melhor, então, a nossa fé vai ser voltada, mais ou menos, nesse sentido. E, hoje, a gente tem o nosso pai, estar ao lado do pai da gente com essa grande fé, que deu esse aprendizado para nós, de seguirmos essa fé. E a forma de sentir a fé e louvor, e sentir a presença do espírito religioso é fechando o olho, eu tenho comigo (que) a gente se sente próximo de São José, de corpo e alma mesmo, é a forma que nós achamos (LEITE, 2022g).

As perspectivas evidenciadas, no excerto anterior, apontam para distintas dimensões. Uma delas, refere-se à memória comunicacional, por se tratar de ensinamentos sobre o ato de rezar transmitidos de geração a geração, como de pai para filho. Lourenço afirmou que a influência religiosa do candomblé de seu pai, o Sr. Ambrósio, assim como outros diversos conhecimentos, como o poder curativo das plantas, vinha de sua avó, a Sra. Romana, a qual nosso interlocutor não conheceu. A outra relaciona-se à memória cultural existente no catolicismo popular, e que, como vimos, circula entre os membros da família de Lourenço, até os dias atuais.

Sob outros aspectos, novas promessas e compromissos, em razão da proliferação do vírus da Covid-19, foram incorporados à reza, em especial pelo fato de a pandemia parecer estar terminando, como deseja o interlocutor, no excerto anterior. É importante lembrar que a avó e dois tios-avós maternos do Lourenço, dentre outros familiares, na Fazenda Porto do Campo, foram vítimas fatais do

coronavírus (LEITE, 2022g). Os detalhes e significados da pandemia para grupos mais vulneráveis não serão debatidos, nesta tese, apenas buscamos demonstrar como esse evento retratou um fortíssimo processo de exclusão e de alta vulnerabilidade para aquela comunidade. Isso pode ser comprovado pelas inúmeras vezes em que nosso interlocutor se refere ao tema Covid-19, em seus depoimentos.

5.5 Eleitos pelo santo: irmandades, festeiros e colaboradores da festa de São José

A narrativa do Lourenço, até o momento, aludiu, em sua maior parte, à historicidade da festa de São José. Agora, seguem os aspectos relativos à sua organização e realização. O trecho no excerto, a seguir, foi informado na sequência da sua explanação sobre o almoxarifado da festa. A citação aborda, em um primeiro momento, a receptividade e hospitalidade oferecida aos festeiros, associados aos meios de condução e transporte da época, e o valor e cuidados com os animais, sendo assim esclarecido:

O cavalo, quem ia montado e queria festar, nem esquentava a cabeça com o cavalo, com o carro de boi, com o boi e com o boi de carga. Tinha aquela turma escalada, se eram dois dias, “você vai ficar um dia cuidando dos bois e cavalos, dando água, cuidando para não brigar, cuidando para não embarçar. Amanhã você vai festar porque já estava cuidando”, era assim. Era tudo organizado, porque a condução era essa, quem tinha canoa e cavalo, chegava de cavalo e de boi de canga, chegava lá e entregava. O cara que ia festar não tinha o trabalho de ficar cuidando do cavalo, nem nada, tinha uma pessoa para cuidar e a mala também era desse tipo (LEITE, 2022d).

Se compararmos o relato do excerto com o que apresentamos, no capítulo III, sobre o apoio mútuo local e regional, é possível inferir que convidar as pessoas e recebê-las na festa, assim como deixá-las tranquilas para melhor aproveitarem o evento, não parece estar dissociado daquilo que é estabelecido nas relações cotidianas. A receptividade, na festa, é um elemento que espelha a sociabilidade existente, nesse peculiar momento de celebração, manifestação de fé e diversão, de quem a organizava para quem nela chegava.

A citação mostra a preocupação dos organizadores com as pessoas, e os cuidados e zelos no trato com os animais, seus meios de transporte. A organização possibilitava aos trabalhadores da festa, que também se divertissem nela. Isso ocorria, muito provavelmente, em razão de os animais, como meios de condução, fazerem

parte do dia a dia e do trabalho daquelas pessoas. Historicamente, a festa não se dissocia disso, ela é “parte da estrutura do cotidiano de todas as sociedades humanas, como produto desse cotidiano”, [...] “não como uma dimensão particular da existência humana, mas como o tempo concreto de realização das relações sociais” (GUARINELLO, 2001, p. 971).

A relação existente entre os aspectos organizacionais, motivacionais, contextuais e de influência para realização da festa de São José pode colocar em questão uma ideia sobre território, enquanto:

Tentativa, por um indivíduo ou grupo, de atingir, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relacionamentos através da delimitação e afirmação do controle sobre uma área geográfica (HAESBAERT, 2002, p. 133).

Por sua vez, a perspectiva de territorialidade remete à concepção de um grupamento de condutas e manifestações realizadas por representantes da referida fé, com propósito de controlar um território em especial (ROSENDAHL, 2002).

As festas de São José, em seus processos organizacionais, não mostravam esse nível de entendimento - o controle - os quais se parecem próximos a ações coercitivas, maior intenção sociopolítica e interesses. Entretanto, é inegável que a mudança de domicílio da festa (do Alegre para as Pedras) (Figura 268, Figura 277), a permanência da irmandade do Alegre na realização da festa, e, posteriormente a ela, o envolvimento de outras duas comunidades mais próximas como irmandades - Pau d'Alho e Tarumã - denotam o prestígio do Sr. Ambrósio, como organizador das festas. Esse senhor, como já informado anteriormente, detinha conhecimentos, saberes e disposição em oferecê-los em benefício da comunidade, o que, aparentemente, não tem relação com viés de controle ou domínio territorial ou cultural de uma região e suas comunidades.

Por ocasião do trabalho de campo nas Pedras, realizado em 22/04/2022, Lourenço, em diálogo com Lourival Motta, afirmou a compreensão do pai sobre o uso da terra em sua relação com o comercial e o privado:

Era isso que meu pai falava, vender terra era pecado, a terra é coisa de Deus, ele achava que Deus fez de graça e não ia mudar. E eu falo que vivia no mesmo mandato dele (Sr. Ambrósio) e tinha o mesmo pensamento. Por isso que eu digo que aprendi muito de um tempo para cá, tem gente da minha família que continua pensando do mesmo jeito (LEITE, 2022).

Nesse contexto, que envolve as relações sociais empreendidas entre as pessoas, ao refletir sobre as festas como manifestação de grupos sociais e eventual patrimônio cultural, o significado dessas manifestações parece ganhar maior relevância, segundo relato do interlocutor:

Esse significado, porque no percorrer do tempo, as coisas vão mudando, vão se acabando e vão morrendo. Dava uma praga na galinha, morria pinto e galinha, nós pedíamos para São José no dia das festas e da reza que eram feitos (os pedidos). Se eram quatro dias (de festa), eram quatro dias que tínhamos que fazer a oração para São José. Nesses quatro dias, era o agradecimento, tanto os vizinhos que faziam, que tinham sua fé, vinham falar e fazer o pedido também. E nós, que éramos festeiros também, que fazíamos a promessa e que tínhamos que cumprir, fazendo a fala e agradecendo. É a gratidão que a gente tinha que ter pela boa colheita e boa pescaria (LEITE, 2022).



Figura 277 - Porto da Comunidade do Alegre, margens do Rio Sepotuba
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022

A afirmação remete, em essência, ao que já fora explicitado, anteriormente, como a origem das festas, à questão do “dom e contra-dom”, recebimento e agradecimento, fartura e escassez. Lourenço esclarece, também, o vínculo entre as pessoas, a sobrevivência e o uso do solo e da água. Esses elementos perpassam aspectos relativos à saúde da criação de animais e à cura de enfermidades, para as

quais o grupo social – familiares e vizinhos do interlocutor - recorre à ajuda do santo de sua devoção, São José, por meio dos pedidos e pagamentos das promessas.

As graças recebidas e os agradecimentos foram também citados por Lourenço, na sequência da afirmação, acima, ao reportar-se à “boa pescaria”, em termos da necessidade de retomar a realização da Festa de São Pedro, o padroeiro dos pescadores, na agremiação a qual pertence, a Colônia Z-2. Nosso interlocutor afirma que a retomada da Festa de São Pedro deve ocorrer nos moldes tradicionais, com o cururu e o mastro, assim como respeitar os ritos da festa:

Vamos fazer do início, eu como já tenho o conhecimento e muitas outras pessoas que tenham conhecimento, vamos botar as pessoas para fazer esses agradecimentos, mostrar a fé que a gente ainda tem na Festa de São Pedro, que é o protetor dos pescadores (LEITE, 2022d).

Tal afirmação traz consigo a complexidade de se reivindicar a realização de uma “festa”, cuja origem etimológica do termo (derivado do latim *festus*) carrega o significado de um dia santificado, de contentamento e regozijo (PRIORE, 2000). Essa acepção remete à ideia do sagrado, diferentemente das esferas do profano e do cotidiano, entretanto, é possível observar que o interlocutor traz, em seu dizer, também características do profano, como constituintes da festa, quando menciona a necessidade de incluir na festividade o cururu e seus aportes tradicionais.

Segundo Lourenço, na última festa realizada, as bebidas e os alimentos foram ofertados pela diretoria da Colônia Z-2, o que não caracteriza uma troca comercial direta, já que existe uma mensalidade paga à essa entidade administrativa, embora a realização da festa não esteja prevista em seu regimento. Ou seja, a diretoria não se obriga a contribuir na realização das festas e, se o faz, considera como colaboração à comunidade. Portanto, esse ato caracteriza-se como uma prática simbólica característica das relações sociais existentes entre as partes envolvidas. Isso porque a manifestação de fé, por meio da Festa de São Pedro, guarda singularidades, reconhecimentos e agradecimentos, em especial, por ser realizada pelos próprios pescadores e para eles como devoção ao seu santo padroeiro.

Dessa maneira, é possível inferir que o sujeito é a representação de todos os participantes; neste caso, a diretoria da Colônia Z-2 representa os pescadores, os organizadores, bem como os espectadores da festa.

Realizada essa menção, retomamos, então, os questionamentos sobre a programação da Festa de São José, desde a sua organização, nos meses que a antecederam, passando pela semana anterior ao evento e os dias de sua realização.

Primeiro papai reunia as irmandades, seis meses antes. O primeiro aviso, como era tudo distante e os (membros) da irmandade não estavam todos perto, ele ia em tal região mais próxima reunir com os membros para saber “o que você vai doar? Como vai ser? Como será a entrega? Três meses antes fazia a última reunião de todas as irmandades. Papai não adia a festa, a festa dele não tinha adiamento, mesmo se fosse no meio da semana. Hoje, se a festa cai no meio de semana, o pessoal faz no final de semana. A festa dele se caísse na segunda-feira era na segunda-feira que começava. Se tivesse mesmo (a festa) escalava tudinho, a reza, se a irmandade tinha alguma coisa para apresentar, além do que era apresentado, tinha que mostrar antes de ir e até a festa começar, porque a irmandade tinha direito (LEITE, 2022d).

Na sequência, o interlocutor esclarece aspectos sobre o cronograma de organização da festa, os processos para definição e escolha dos cargos a serem ocupados na irmandade e as atribuições dos escolhidos (Quadro 9):

As irmandades tinham um rei e uma rainha, para escolha deles, colocava-se os nomes num copo, chacoalhava e tirava (o nome) no último dia da festa, então desce o mastro. A irmandade é chamada, se eu for o rei e quiser colocar (outra pessoa), eu tenho que colocar um filho meu, eu não posso colocar outra pessoa, tem que ser da minha família, não pode, pelo menos a regra do papai não aceitava, era seguimento. Não podia ser parente mais longe, no caso eu sei, como rei eu quero continuidade na irmandade, só que se não vai ser eu, eu tenho que colocar meu filho, (coloca) o nome do meu filho (no copo) para ele tirar, se vai sair para um rei, se vai sair um juiz, alferes da bandeira. Era assim, tinha rainha e capitão do mastro, eram só esses, só podia dar essa sucessão aos parentes mais próximos, porque papai dizia que era muito mais fácil de mexer. Aquela pessoa (da irmandade) poderia concluir em dois ou três anos, mas, se quisesse mudar, tinha que indicar uma pessoa da família e mais próxima a ela, não podia colocar um neto, no caso ele tinha que colocar um filho dele. Então, era uma pessoa (com) quem ele falava normalmente, ficava fácil, porque as pessoas estavam entreveradas na festa, sabiam o movimento e como funcionava a regra. Esses cargos de rei e juiz eram da irmandade, eles tinham que ajudar a administrar a festa, ajudavam a organizar com antecedência, traziam seus convidados, também tinham direito de convidar as pessoas que eles achavam que iam estar lá também, eles tinham direito de fazer sua lista de convidados (LEITE, 2022d).

Quadro 9 - Irmandade da Festa de São José: cargos e atribuições

Cargo	Atribuição
Rainha	Representação símbolo da festa. Era coroada no dia do sorteio e encarregada de fazer os reparos e enfeitar o altar no dia da festa.

Cargo	Atribuição
Rei	Era responsável pela coroa. Tinha atribuições semelhantes à da rainha.
Juíza	Assumia a parte da alimentação, a cozinha, os doces e os bolos servidos. Suas atividades começavam bem antes da festa. Era uma cultura ter o cardápio anteriormente definido e ela organizava os dias em que os diferentes alimentos seriam servidos, e avaliava se os gêneros alimentícios seriam suficientes. Era responsável exclusiva pela logística da alimentação.
Juiz	Encarregado pelo recolhimento e repasse das prendas para o realizador da Festa de São José, o Sr. Ambrósio. Normalmente, doava apenas aquilo que ele próprio podia; grande parte das vezes, não buscava parcerias. Na “nossa festa tinha um juiz só, mas, às vezes, tinha três ou quatro bois, porque esse juiz buscava parceria com outras pessoas para trazer para festa”. A prenda obtida era anunciada, por ocasião da festa, fazendo referência ao doador que a fez em nome do santo ou de uma promessa feita ou “simplesmente uma doação” para reza. Nas rezas e no cururu eram feitos versos em agradecimento aos doadores e à irmandade, os nomes eram repassados pelo juiz para serem citados.
Capitão do Mastro	Festeiro responsável por trazer de casa o mastro, enfeitar, fazer e acompanhar o seu levantamento. “Na nossa casa, já tínhamos o mastro, porque era festa todos os anos e guardávamos no impalizado; ele durava muito tempo, era de pururuca, árvore reta que dava na beirada do morro, no cerradão, leve e parecida com a teca, mas nativa da nossa região, a pururuca já acabou.”

Cargo	Atribuição
Alferes da Bandeira	Encarregado de trazer e colocar a bandeira com a imagem de São José no mastro. Esse é o principal fundamento desse festeiro: “a arrumação da bandeira”. Responsável por trazer alguma outra prenda. A representação dele é a imagem do santo.

Fonte: Leite (2022g). Elaborado pelo autor

Os estudos sobre as irmandades, na sua relação com a salvaguarda do patrimônio cultural, são relevantes e marcos referenciais. Essa importância está presente nos debates sobre o tombamento da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, em 1995 (PBH, 1995a, 1995b; LOTT, 2021); no levantamento das Irmandades Negras de Belo Horizonte, realizado pela prefeitura local e publicado em 2014; e, no levantamento das Irmandades Negras mineiras, cuja execução está em andamento pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de Minas Gerais (IEPHA/MG).

No que tange à cidade de Cáceres, é importante destacar a existência de irmandades associada à realização de festas de santo; bem como a ausência de pesquisas e levantamentos sobre elas. A relevância de tais estudos, em termos de relação teórica entre as irmandades e as festas vinculam discussões entre a história e a antropologia.

Considerando a lacuna existente sobre o tema, em Cáceres, questionamos: i) pesquisas sobre o assunto contribuiriam para que algumas das festas realizadas, nos dias atuais, ou irmandades ativas fossem oficialmente reconhecidas como patrimônio cultural e, conseqüentemente, de ações de salvaguarda? ii) os reinados e cargos nas irmandades possuiriam que tipo de implicação em uma eventual e hipotética espetacularização das festas na cidade (LOTT, 2021)?

Devido à falta de informações e ao fato de não serem objeto desta pesquisa, tais questões não serão discutidas, porém, no que se refere ao contexto da espetacularização do Cururu e Siriri, em Cuiabá, faremos menção a ele, no final deste capítulo. Entretanto, esses questionamentos servem para marcar a importância do tema, seja para conhecer e comparar com o que ocorre em outros lugares e contextos, seja para que as informações e historicidades não sejam perdidas. Isso porque são

irmandades que se encontram, em grande parte, na oralidade, salvo aquelas que criaram associações, na forma de organizações da sociedade civil, sem fins lucrativos, e, por ocasião das assembleias, produzem as atas.

Sobre isso, Lourenço afirmou que, nos dias atuais, as festas realizadas por irmandades são aquelas que “vem de longa data” e que está “se acabando (...); quando são feitas, é (são) de outro jeito” (LEITE, 2022g). Segundo ele, as festas que ainda são realizadas pelas irmandades são as de: i) São Sebastião - originalmente realizada pelo falecido Sr. Cirilo, sogro do Zé Boi, morador da Comunidade Tarumã, local onde se originou a festa, e que continua a ser realizada por ele; ii) São Benedito - pertencente ao Sr. Elisio, pescador aposentado e cururueiro, também participante das rodas do cururu, nas festas de São Pedro da Colônia Z-2; iii) São Sebastião – inicialmente realizada pelo falecido Sebastião (oleiro que fazia tijolinhos e tijolos de adobe), e, atualmente, por sua filha Rose (LEITE, 2022g).

Lourenço traz, no bojo de sua narrativa, conhecimentos e práticas que dizem respeito a continuidades de entidades principiadas no período colonial, que atravessaram o tempo, se mantiveram ao longo do século XX, e, hoje, ainda estão presentes. Dentre essas práticas está a coroação, que se refere a um título da nobreza ibérica concedido aos negros provenientes do Congo em Portugal. Nas festas da localidade do interlocutor, essa prática da coroação foi incorporada, com outros títulos, como, por exemplo, o capitão do mastro e o alferes da bandeira. Isso diz respeito às heranças portuguesas nas festas de santo (RODRIGUES, 2016). No que concerne à escolha dos cargos, que poderia ser motivo de embates entre seus membros, parece se dar de forma tranquila. Segundo Lourenço, a escolha ocorria de um ano para o outro, da seguinte forma:

No último dia da festa que fazíamos nas Pedras, (depois de) três ou quatro dias de festa, quando desce o mastro, se reúnem as pessoas habilitadas. É uma votação (em que ocorre uma eleição, o eleito do santo), a pessoa coloca seu nome (escrito em um papel) dentro do copo, daí sacode e sacode, e a pessoa tira (o papel). Tem muito papel em branco que fica dentro (do copo), era assim na nossa festa, não tinha nome nenhum, cargo nenhum. Se a pessoa tira um papel vazio, que não tem nenhum cargo, ela (a pessoa) não faz parte da irmandade, isso é escolhido pelo santo, era considerado isso. Se uma mulher tira a rainha ali dentro daquele copo que ela sacudiu, se tirar um papel que não esteja escrito nome, nenhum cargo, ela não foi escolhida pelo santo. Nós não indicávamos as pessoas, quem quisesse participar, podia, mas tinha que ser uma pessoa com bastante crença, era a exigência do meu pai, a crença no santo São José, podia concorrer, não era só da família, não precisava ser liderança. Ninguém indicava, a pessoa ia lá no copo, sacudia e sacudia, se ele tirasse o cargo na irmandade, ele era (da irmandade) (LEITE, 2022g).

Sobre os pré-requisitos para pertencer à irmandade, nosso interlocutor destacou quatro aspectos: i) não é necessário ser um líder de sua região; ii) fundamental que o(a) escolhido(a) tenha fé no santo em questão; iii) que se candidate livremente e de forma irrestrita ao cargo pretendido; iv) ser escolhido ou eleito pelo santo, por ocasião do sorteio, com papéis em branco. A versão para escolha de membros da irmandade, apresentada aqui, difere ou pode ser uma variação daquela anteriormente citada pelo interlocutor. A primeira de que a sucessão teria que ser por vínculo de parentesco muito próximo ao antecessor, e a segunda, diferente disso, que não existia tal necessidade e que a escolha era do santo por meio exclusivamente do sorteio. Tal diferença pode advir de conversas realizadas com familiares, dentre eles o Sr. Ambrósio, ou até mesmo da lembrança e casos vivenciados (referência). As informações sobre as irmandades, o rei, a rainha, e demais cargos assumidos na festa permitem-nos aventar questões referentes à memória comunicativa e à memória cultural, incluindo continuidades, rupturas e resistências, ainda mais, em Cáceres, sobre as quais poucas informações sistematizadas existem.

A história das irmandades remonta à estrutura organizacional das pessoas devotas do catolicismo romano em associações leigas, podendo ser compreendidas como uma herança das corporações de ofícios da Europa medieval. Em Portugal, as irmandades surgem, sem exatidão, por volta do século XII, sendo seu auge o século XIV (SÁ, 1998; PONTES, 2008).

No Brasil colonial e imperial, o catolicismo foi submetido ao poder do Estado, naquilo que se conhece como sistema de padroado, sobre o qual o fomento às práticas católicas era obrigação do Estado, por meio da Ordem de Cristo. Esse feito, muitas vezes, não era cumprido como esperado. Por isso, em diversas vezes, a população assumiu a responsabilidade sobre a continuidade e efetividade das manifestações católicas, práticas assistencialistas e de caridade. Os leigos se organizavam de duas maneiras, por meio das confrarias e irmandades religiosas, invariavelmente sob a proteção de um santo padroeiro, com vistas a estimular a devoção (PONTES, 2008).

A irmandade era uma organização de pessoas em torno da crença, e envolvia aspectos étnicos e econômicos, em um contexto de incertezas, temores, esperanças e medo da morte (SCARANO, 1976; BURKE, 1989; PONTES, 2008). Estar em uma irmandade não se restringia a uma necessidade de fé, era uma demanda social, e,

por vezes, uma obrigação (BORGES, 2005; PONTES, 2008). A inserção em uma delas representava ao provável membro a aceitação social e elevação de *status* dentro de uma sociedade hierarquizada, esta, conseqüentemente, sendo compreendida como sistema simbólico, por referendar o que estava estabelecido como “instrumentos por excelência da integração social” (BORDIEU, 2005, p. 10). Tal perspectiva pode ser compreendida como “construtora de consenso acerca do sentido do mundo social”, associada à ideia de poder simbólico (BOURDIEU, 2001, p. 8).

A Independência do Brasil, em 1822, não alterou o quadro das relações entre o Estado e a Igreja, mudou apenas o mandatário, agora, não mais Portugal e, sim, o Império brasileiro (OLIVEIRA, 2001; PONTES, 2008). Em síntese, as terminologias “irmandade”, “confraria” e “associação”, entre os séculos XVII e XIX, foram responsáveis pela promoção dos cultos a santos devotados, sendo eles “os principais agentes do catolicismo popular” (COUTO, 2010, p. 64). A irmandade e confraria “associavam pessoas por devoção, ofício, cor de pele ou estatuto social, e difundiam o culto católico, por meio de festas, procissões e sepultamentos, manifestações que cadenciavam os elementos do sagrado e do profano (MATTOSO, 1992, p. 397).

As irmandades configuraram-se como ambientes de sociabilidade, formulação de identidade social, étnica e cultural, e de contestação, mas também de conflitos e disputas internas (REIS, 1991); dispunham de uma organização interna regulamentada, formalmente constituída e com cargos distribuídos (BOSCHI, 1986); pautavam-se na solidariedade e, para além de serem representativas de uma religião, possibilitaram a formação de um coletivo que informa sobre as compreensões do mundo (PONTES, 2008). Além disso, elas prescreviam normas de conduta a serem adotadas, sendo estas controladas no interior de uma rede de interdependência, na qual cada um dos indivíduos controlava automaticamente os outros, fixando, assim, critérios sobre as relações sociais, forma de dominação e disciplinarização (ELIAS, 1994; FOUCAULT, 1979). É relevante mencionar a existência de irmandades de negros, as quais possuíam, com exclusividade, a coroação de reis e rainhas, tais associações existiam em torno de um santo protetor e de um altar para seu culto, com as funções de “ajuda mútua, socialização e diversão” (SOUZA, 2002, p. 183).

A capitania de Mato Grosso, no período colonial, possuía duas comarcas eclesiásticas, a de Mato Grosso e a do Cuiabá; nesta última estava a Freguesia de São Luiz, em Vila Maria do Paraguai, atualmente, a cidade de Cáceres. Essa freguesia

e a de Santa Ana da Chapada possuíam como motivo precursor de sua criação a instalação de indígenas. É, na segunda metade do século XVIII, que governadores e capitães-generais passam a agir na recém capitania de Mato Grosso, balizando que, em 1803, define-se um prelado para Prelazia de Cuiabá.

A formação da nova capitania decorreu da expansão bandeirante luso-paulista com propósito de aprisionar indígenas e explorar as minas de ouro. No campo religioso, o catolicismo foi a maior referência, sendo composto por “brancos, reinóis, indígenas, africanos e seus descendentes escravizados e libertos, situados numa sociedade marcada pela hierarquização, pela diferenciação entre indivíduos e grupos sociais”. Esses segmentos faziam parte das irmandades religiosas, sobre as quais, podemos dizer que, até 1826, nenhuma irmandade da Freguesia de São Luiz havia sido aprovada pela Mesa da Consciência e Ordens (FRANÇA SILVA, 2015, p. 22).

O século XIX, pode-se dizer, herdou aquilo que se definiu como “religiosidade colonial” ou “catolicismo barroco”, como as manifestações vistas em festas, procissões e funerais (REIS, 1991; ABREU, 1996). Nesse período, as ordens religiosas não chegavam a todas as pessoas, e couberam aos leigos a missão de propagar o catolicismo barroco. Esse catolicismo, plenamente permeado por manifestações pagãs, politeístas camufladas, superstições e feitiços, marcava técnicas religiosas e mágicas provenientes de Portugal, de indígenas e negros, e, por isso, identificadas como “hibridismo cultural” (GRUZINSKI, 2001). Tal contexto catalisa o sagrado e o profano dentro de uma variedade de manifestações, como aquelas vistas nas festas, compreendidas no domínio da cultura popular, e que se opõe à ideia de religiosidade oficial e erudita (SOUZA, 1986; VAINFAS, 1989; ABREU, 1996).

O “exteriorismo” - relação entre o sagrado e o profano, o oficial e o popular -, na Europa, foi banido com as reformas religiosas, em especial a protestante, após o século XVI, por sua vez, na colônia portuguesa se manteria e se renovaria (SOUZA, 1986). O século XIX apresenta continuidades, mas, logicamente, trazem também mudanças decorrentes do cientificismo e controle do Estado, por meio das autoridades policiais e municipais, coibindo as mais diversas práticas culturais. Eram contrapostas as ideias de civilização e progresso – o atraso e o obscurantismo, acerca das quais as primeiras eram defendidas pela elite liberal, e as segundas levavam os

líderes religiosos a se preocuparem, pois, na época, foram consideradas precariedades do catolicismo brasileiro (ABREU, 1996).

Reportando esse universo das irmandades e do catolicismo popular ao contexto local, é cabível apresentar um evento ocorrido ao final do século XIX, por ocasião da Guerra do Paraguai. Segundo a tradição oral, o coronel Antônio Aníbal da Motta, em Corumbá, atualmente, cidade do Mato Grosso do Sul, juntamente com suas tropas foi atacado pelo exército paraguaio e dali se retirou. Antônio Aníbal tinha grande receio que Vila Maria, atualmente, Cáceres, e local onde morava sua família, fosse igualmente dominada pelas tropas paraguaias. O coronel, juntamente com outros 12 militares, considerando que uma eventual resistência por eles empreendida seria batida pelos paraguaios, passaram a rezar para Santo Antônio, protetor do Coronel Aníbal da Motta. Esperava-se, com isso, que o santo intercedesse e impedisse a “invasão de Vila Maria pelos paraguaios e protegesse as suas famílias”, se atendidos “seriam eternamente gratos” (GARCIA, 2011, p. 59-60).

A graça foi alcançada, as tropas paraguaias tiveram, sim, o propósito de atacar Vila Maria, mas foram impedidos de avançar nas imediações da lagoa Gayva, por uma grande quantidade de aguapés, que formaram uma “tapagem”, acumulando-se nesse ponto do rio Paraguai, o que não permitiu o avanço das embarcações paraguaias. Segundo a tradição oral, foi tamanha a força de Santo Antônio que, em 13 de junho de 1867, dia desse santo, Corumbá foi liberta dos paraguaios. Com esses dois episódios, estava claro que Santo Antônio protegeu os brasileiros, em sua luta contra os paraguaios.

Findando a Guerra do Paraguai, o Coronel Aníbal da Motta principia o pagamento da sua promessa, em 1868, fazendo todo ano, uma reza com treze dias de duração, cada dia na casa de um devoto de Santo Antônio. O ápice seria a grande reza e a festa na casa de Aníbal da Motta, por ocasião das festas juninas. Essa festa é realizada até os dias atuais, em Cáceres, e, entre os meses de maio e junho, a reza, denominada “Trezena de Santo”, é organizada pela Irmandade de Santo Antônio, a qual foi paulatinamente sendo constituída. A irmandade possui como relíquia uma imagem de Santo Antônio, trazida pelo próprio Coronel Aníbal da Motta de Corumbá. A questão apresentada pode instigar duas questões: em 1868, a festa de Santo Antônio teve cururu? Em sua trajetória de 154 anos, o cururu fez parte dessa festa?

Em 1888, às vésperas da Proclamação da República, portanto, vinte anos depois do início da “Trezena de Santo Antônio”, publicava-se o Código de Postura da Câmara Municipal De Cáceres. Esse documento, determina, em seu Capítulo 14º: “Dos jogos, reuniões ilícitas, vozerias e offensas a moralidade publica”, artigo 38 e parágrafo segundo, “fica expressamente proibido: (...) § 2º. Fazer sambas, cururus, batuques e outros brinquedos ou divertimentos, que produzam estrando e dezordem, d’esta cidade” (CÓDIGO DE POSTURAS DE CÁCERES, 1888).

Nesse contexto, há ainda duas outras festas de santo tradicionais, a de São João e a de São José. A primeira, realizada na Fazenda Porto do Campo, talvez tenha sido iniciada por volta de 1930, ou, após essa data; a segunda tem início em, aproximadamente, 1950, no Alegre. Ambas possuíam o cururu, o siriri e a Dança de São Gonçalo, o que nos leva ao seguinte questionamento: as realizações dessas festas seriam um demonstrativo de persistência e resistência diante da imposição de controle? Ou a continuidade delas seria reflexo de um policiamento precário?

Na capital do Brasil, as festas de santo mostram “uma grande janela e um maravilhoso palco para se acompanhar a cultura popular” (ABREU, 1996, p. 418). Na região Centro-oeste, mais especificamente em Cáceres, essa afirmação seria igualmente aplicada?

A realização, continuidade e manutenção de práticas culturais marginalizadas, em nome de uma ordem social e disciplinar, remetem também ao partejar, rezar e benzer, temas discutidos no capítulo III. Nos dias atuais, o cururu e o siriri, ao menos em Mato Grosso, possuem outra dimensão, aquela da espetacularização e da mercantilização dessas referências e manifestações culturais.

Até o momento, foram apresentados aspectos relativos às irmandades, ligados à sua origem, instalação no Brasil colônia e sua manutenção em solo brasileiro, com a finalidade de ampliar o escopo histórico sobre a organização da Festa de São José, perceber permanências, continuidades e rupturas.

Retomando o tema, no locus pesquisado, a realização das festas contava com os seus colaboradores, os quais, conforme informou nosso interlocutor, ofereciam-lhes a força do seu trabalho, motivados pela fé e pelos laços de solidariedade. Segundo Lourenço:

Tinham os colaboradores, eram várias pessoas, eu lembro do finado Ricardo. Ele não falava, era surdo e mudo, mas uma semana antes (da festa), todo ano ele estava lá. Nós batíamos a cabeça aqui, na cidade (nos afazeres para

festa). Ele era primo desse meu cunhado Antônio Pinto, ele ia lá, mas quem falava para ele da festa? Faltando uma semana, ele ia todo ano. Ia para lá ajudar a rastelar e varrer. Ele tinha uma mão atrapalhada, rachava a lenha só com uma mão, não falava também, ajudava apanhar lenha, ele ouvia muito pouco. Mas sabe o que que foi? Ele teve sarampo, aí entortou tudo, ficou todo torto, não falou mais. A mãe dele falou, antes de morrer, que ele tinha sarampo. Era só falar e ele olhava, mandava ele apanhar lenha e ele sabia, apanhar água, molhar planta e tudo ele sabia. Bem cedo ele se levantava, dobrava a rede dele, botava num lugar e já ia fazer o que tinha que fazer, todo ano ele ia, não perdia, chegava uma semana antes, ele ia sempre (LEITE, 2022d).

Ao mencionar o colaborador Ricardo, o interlocutor apresenta algumas informações sobre: i) os trabalhos por ele realizados e recordados por Lourenço; ii) as limitações físicas e de comunicação existentes; iii) a fé e a devoção atreladas aos serviços prestados, anualmente, às festas. Diante delas, levantamos alguns questionamentos: i) haveria alguma promessa que o motivasse à essa colaboração nas festas? ii) qual seria seu entendimento sobre a festa de santo e seus ritos sagrados – as rezas, cantos, danças, o cururu e o siriri? iii) como seria o universo de um surdo e mudo, naquela época e lugar, momento em que a Língua Brasileira de Sinais (Libras) não era conhecida? iv) a presença de Ricardo, como um dos colaboradores da festa, pode incitar debates, nos dias atuais, sobre inclusão social de portadores de necessidades especiais e patrimônio cultural? v) não fosse a lembrança de Lourenço sobre o papel de Ricardo, na Festa de São José, ele seria lembrado pelos moradores daquela região?

Ricardo teve problemas físicos, com aproximadamente, 10 anos de idade, e já possuía familiaridade com a festa de São José, ele era primo mais velho do cunhado de Lourenço, o Antônio, fazedor de caixão. A fé e devoção de Ricardo estavam presentes, assim como os símbolos da festa eram por ele compreendidos, pois, segundo Lourenço, ele “entendia tudo, tocava ganzá, quando descia o mastro e participava de rodada de cururu”, ou seja, mesmo com suas limitações físicas no braço, segurava e tocava o instrumento musical, durante a festa. Na dança do siriri, ele também “entrava”, respondendo ao convite das pessoas que ali estavam e compreendendo a comunicação. Ricardo ajudava e se divertia também “como as outras pessoas, não tinha diferença” (LEITE, 2022g). Para ele, assim como para os demais, na festa, tratava-se do “momento de verdade em que um grupo ou uma coletividade projeta simbolicamente sua representação de mundo, e até filtra metaforicamente todas as suas tensões” (VOVELLE, 1987, p. 246).

Outras recordações sobre os colaboradores são apresentadas, com bastante carinho, por Lourenço, e podem sugerir que a festa seja parte de um processo formativo e etário:

Uma semana antes (da Festa de São José) tinha gente lá (nas Pedras), seu Honório (era um deles, mesmo) depois que mudou de lá (das Pedras). Seu Honório foi um dos primeiros moradores lá do Caeté, ele fazia fogo com a mão, com taquara e pau podre. Esse seu Honório, depois que ele mudou das Pedras, todo ano ele ia ajudar, ele tinha uma carroça de roda de pau e quatro burros. Ele chegava lá com a filharada dele, ele tem um filho que mora ali perto de casa, ele era colaborador, era festeiro um tempo e continuou (depois de se mudar). Ele pegava e ia a semana inteira com a família dele ajudar, fazia como meu pai dizia, derretia vela para clarear, porque não tinha luz, clareava com vela, com gordura de peixe e com lamparina. Era desse tipo, era para isso, clareava o caminho para o rio, ajeitava os porcos, fincava pau para colocar os piquetes onde ficavam os cavalos dos festeiros, era tudo isso que (ele) fazia naquela semana. Com a gordura de peixe fazia fogo, eu estava falando para minha mulher juntar gordura de peixe. E falei também que papai ainda dá conta de fazer o sabão de cinza, era só caçar a (árvore) de mulher pobre e queimar para fazer um pouquinho. Eu aprendi a fazer sabão, não é difícil, era bater e quando espumava que está a soda, por cima, troca de água três vezes, já ficou só na pura que vai espumando, e você lava cinza. Lá, nós tínhamos um tambor de enformar rapadura - derrubava a massa da rapadura, aí escorria nas formas. (Para o sabão) nós botávamos cinza, e a cinza derramava por baixo, ficava aquela parte dura, essa parte não presta, não, aquela parte de cima que espuma. Aí, quando estiver espirrando é que já está no ponto para enformar. A gente já fazia até sabão bonito na forminha, ele ficava cinzento e preto, no começo fazia a pelota, depois a gente começou a enformar e a cortar, ele ficava a mesma coisa que sabão em barra (LEITE, 2022d).

O primeiro ponto abordado por Lourenço diz respeito às sociabilidades e espacialidades, isso porque o colaborador Sr. Honório, mesmo tendo se mudado das Pedras, continuou a frequentar a festa. O segundo refere-se aos saberes e às habilidades desse senhor, como a de fazer fogo com “taquara e pau podre”. Acerca disso, fica a indagação: como, por que e com quem teria aprendido essa técnica de fazer fogo?

Ainda sobre os saberes e fazeres citados, duas técnicas pretéritas são abordadas e cogitadas para serem refeitas: a produção da gordura de peixe e o sabão de cinza. A primeira se refere também à iluminação do local, tanto para o dia a dia, quanto para a realização da festa. Segundo Lourenço, a vela era produzida a partir da resina de uma madeira específica, a amescla, a qual fornecia a melhor matéria-prima para essa finalidade, embora fosse possível produzi-la a partir da resina de “toda madeira”. As velas eram feitas sem pavio, e para não entrar em combustão, a resina era colocada no interior de uma vasilha, lata, cano de ferro, ou, em substituição a este último, uma taquara envolta de lata. Na sequência, misturava-se a resina à gordura

(neste caso, a de peixe ou reutilizada) para facilitar a queima da vela. Nas palavras do interlocutor, “colocava a resina socada no cano, despejava um pouco de gordura, e queimava noite e dia, gastava pouco e clareava bastante”. O Sr. Honório era nordestino e, para Lourenço, por suas técnicas e seus saberes, ele poderia ter vivido em alguma aldeia indígena; e, posteriormente, ter constituído família na região (LEITE, 2022g).

Indagado sobre a produção da gordura, Lourenço afirmou que ela, embora pudesse ser extraída de outros peixes, como o pacupeva e a piraputanga, o era, especificamente, dos lambaris, e para durar o ano todo. A captura do pescado ocorria em temporada definida, quando esses peixes subiam o rio; e era feito com um “peneirão trançado de tucum ou cipó mucunã”, confeccionado pela Sra. Maria Severina, sua mãe. A cada passada da peneira, na água, pegava-se entre três e cinco quilos de lambaris, que eram despejados na canoa, posteriormente armazenados em tacho com água e fervidos. Quanto à técnica da preparação, a primeira camada de gordura era retirada da superfície com uma colher de pau, armazenada em outro local para a conclusão da secagem, até “apurar”, restando apenas a gordura. O lambari utilizado nesse processo, era misturado à banana e mandioca, e, assim, transformado em ração para os porcos e galinhas. Além das utilidades já explicitadas, a gordura do lambari também tinha finalidade tecnológica, como para: cozinha, iluminação, produção do sabão de cinza e de cremes hidratantes para o corpo, em especial pernas e lábios (LEITE, 2022g).

No Pantanal, por ocasião da lufada⁸⁴, em tempos pretéritos, a pesca de lambari foi de grande importância para a economia e a cultura das comunidades ribeirinhas. Isso porque extraía-se dele a gordura para ser estocada e usada ao longo do ano, com a qual, para além de fazer comida e untar a pele nos tempos de frio, iluminava-se os caminhos nas procissões e festas de Santa Cruz, no mês de maio (DA SILVA, 1995).

Essas formas de (re)utilização dos pescados remetem à concepção sobre a antropologia da técnica, por configurarem modos de fazer e processos técnicos de fabricação, sobre os quais, em eventual desvirtuamento ou afastamento das prescrições, não há êxito na sua produção. Os procedimentos e a descrição do passo a passo das técnicas não são, aqui, objetos de discussão, mas, objetivamos chamar

⁸⁴ Migração em larga escala de peixes das áreas alagáveis para os rios (DA SILVA, 1990).

a atenção para o fato de que o lugar de memória reflete também técnicas antepassadas, fundamentadas em práticas corpóreas, que indicam contextos socioculturais daqueles que dominam o saber fazer (NORA, 1993; MAUSS, 2003 [1934]). Dessa maneira, memória, técnicas e saber fazer configuram-se como aportes materiais, simbólicos e apresentam função social (CASEY, 1996; MOREIRA, 2022, TAVARES DE PINHO, 2019). Para além disso, consideramos que a técnica se associa diretamente a uma prática, para constituição de pessoas (humanas e não humanas), conforme ordenamento existente, habilidades no saber fazer e aptidão daquele que faz (INGOLD, 2012). Nesse sentido, as habilidades existentes determinam o movimento e a transformação, os modos de relações implementados, as práticas, os processos, a individuação, a destreza, a perícia e a habilidade (SAUTCHUK, 2007).

Outro aspecto, citado por Lourenço, diz respeito ao fato de o Sr. Honório ir para festa com a “filharada”, no total treze filhos, ou seja, um grande número. Isso nos parece um dado importante, porque os aspectos associados à identidade da festa, em suas características intergeracionais, encontram aqui um ponto de discussão. Sobre isso, as sociabilidades entre as crianças de diferentes lugares eram estabelecidas, e os preparativos da festa e o pós-festa tornavam-se um lócus de saberes e fazeres, que envolviam passado, presente e futuro da reprodução cultural da festa. Um exemplo disso, é o fato de que seis dos treze filhos desse senhor tinham a mesma idade do nosso interlocutor e, quando crianças, brincaram de roda, cavalo de pau e confeccionaram “brinquedinhos de fruta de embiruçu”. Ainda, no final da festa, essa família permanecia no local, para auxiliar na arrumação e limpeza, e que as crianças:

Pareciam que ficavam bem focadas na festa, aí cantava siriri, cururu, no transcorrer e depois que acabava a festa a gente fazia essa brincadeira ainda, nós crianças daquela época. Eu tenho saudades desse tempo que já faz uns quarenta e poucos anos, como as coisas já mudaram muito, Luciano. (LEITE, 2022g).

As crianças representam o futuro de uma sociedade e a “sustentabilidade das nações”, por esse motivo devem ter seus direitos, como os de brincar, aprender, o de ter um nome e nacionalidade, garantidos pelo Estado. Essas são algumas das bases de seus direitos responsáveis por estruturarem a identidade de uma criança e assegurar o reconhecimento de sua existência. As responsabilidades pelas crianças são delegadas, de forma bastante enfática, à família; entretanto, consideramos que, tanto a comunidade em que vivem, quanto o Estado e a sociedade civil são

corresponsáveis pela criação de um ambiente de proteção, para que, de fato, elas possam ter condições favoráveis ao brincar e ao aprender. Ao reportarmo-nos às raízes e à memória dessa identidade e proteção, encontramos na educação a garantia do respeito aos direitos fundamentais como um patrimônio da infância (GUBERNATIS, 2009).

Ao nos transportarmos ao contexto do universo infantil das crianças, nas festas de São José, questionamos: i) é possível vislumbrar a vinculação do direito da criança ao brincar com a ideia de patrimônio cultural? ii) a festa seria como tema focal para educação patrimonial voltada às crianças? iii) a narrativa de Lourenço sobre a sua infância, em uma sala de aula, incluindo o tema da festa, seria proveitosa como ação de educação patrimonial para o público infantil?

Os saberes e as práticas de Lourenço remetem à uma gama enorme de conhecimentos, os quais foram adquiridos, paulatinamente, desde sua infância. Atualmente, nesta pesquisa, esses conhecimentos refletem experiências que são verdadeiros patrimônios culturais, seja no saber construir um aterro, fazer a canoa de um pau só, edificar uma casa de pau a pique, seja na habilidade de informar detalhes sobre a festa de São José em sua relação com a viola de cocho e relatar práticas religiosas diversas. Esses elementos são verdadeiros legados.

Os aspectos levantados sobre a importância das memórias da infância podem ser refletidas sob três perspectivas, as da: i) ativação da memória para lembrar situações pessoais, tendo em vista que, no contexto desta pesquisa, de forma geral, Lourenço recordou-se de diversos contextos, materialidades e pessoas, incluindo fortemente a sua infância, em todos os temas; ii) emoção como sentimento que motiva a memória a buscar mais informações e conhecimentos sobre a infância para a preservação dessa memória, haja vista que o nosso interlocutor trouxe diversas histórias e situações experienciadas, e demonstrou grande bem-estar ao trazer à tona suas recordações; iii) motivação para o despertar das memórias de Lourenço, que criaram circunstâncias, nas quais foi perceptível o seu interesse em falar dos seus tempos de infância, em distintas faixas etárias (LAMÊDA; ARRUDA, 2007).

As dimensões apresentadas sobre a antropologia da técnica (as práticas e os saberes construídos desde a infância) e a importância da memória ativada pelas recordações da infância levam-nos a crer que a interpretação e a compreensão dos

fatos narrados, a partir das memórias do interlocutor, estão atreladas à perspectiva analítica da afecção.

A perspectiva da afecção é concebida a partir da teoria da percepção, para a qual memória e matéria são indissociáveis, e esfera tátil e visual tornam-se a percepção. Isso significa que a percepção é o início das experiências corpóreas, dos hábitos e das repetições. Trata-se, portanto, do processo internalizado pela consciência e manancial de aprendizagem, que se articulam com os afetos, entendidos como sensações, e incitam as lembranças de ensinamentos armazenados pelo corpo. Dessa maneira, afecção é a combinação de percepções e sensações (BERGSON, 1999).

5.6 Os cardápios eram discutidos: referentes culturais alimentares, território e histórias de vida

Os aspectos relativos à organização da festa trazem, também, questões referentes à gastronomia local. De forma semelhante aos outros assuntos, aqui abordados, esse tema mostra o acionamento da memória do nosso interlocutor sobre diversos aspectos. As indagações sobre o que era servido como alimento, por ocasião da festa, suscitaram no interlocutor lembranças associadas aos vínculos familiares e ao grupo de organização da festa, aos debates sobre as relações sociais, os períodos históricos, os ciclos econômicos, a geopolítica, os assuntos fundiários, as músicas e os cururueiros. Ao ser perguntado sobre as refeições servidas na festa, assim respondeu Lourenço, em um primeiro momento:

Até os cardápios eram discutidos antes (da festa), o cardápio da festa, se fizesse, hoje, ninguém comia. (Antes) Era carne com mandioca, peru, leitoa, churrasco, furrundum, (...) doce de batata doce, de abóbora e de mamão, tudo feito de rapadura, não fazia com açúcar, também doce de laranja. Essa mãe do meu pai (Sra. Romana) era respeitada por fazer o tal de doce, ela era fazendeira de doce para esse patrão dele (do Sr. Ambrósio). A dona Romana é respeitada por fazer o doce de laranja, o doce de laranja que ela fazia dizia-se que até derretia, ela fazia para o falecido Alfredo Dulce, ela era sua cozinheira. Dias atrás eu estava vendo, não sei onde, eu vi aqui numa história do Pantanal que o Franco Valério (atual vereador em Cáceres) levantou, eu vi que papai (disse), (que o Alfredo Dulce) tinha uma fazenda aqui, (era) o dono dessa fazenda e onde ele criava o boi de engorda, e, aqui, era só cria. A mãe de papai era cozinheira na fazenda dele (Alfredo Dulce), que não morava aqui, diz que ele vinha aqui (Cáceres) e ia (retornava) para o Rio de Janeiro, ia de barco para Corumbá e Campo Grande. Ele não ia por terra para o Rio de Janeiro, ele ia de barco de Corumbá, pegava trem, não sei o que eles faziam. Eles eram dos caras mais ricos da época aqui (LEITE, 2022d).

A narrativa do interlocutor traz informações sobre a gastronomia da festa, que agregam diversos valores associados ao saber fazer o produto final, mas, também, ao plantar, colher, criar animais, coletar e pescar, em síntese àquilo que se relaciona ao consumo na festa. Nesse sentido, nessa etapa da festa, está incluída a estrutura de poder historicamente constituída “e definição do papel ou lugar de cada participante em sua execução” e seu protagonismo para que essa parte da festa tenha êxito (GUARINELLO, 2001, p. 973).

O fato de Lourenço conhecer as histórias de sua avó paterna, por meio de seu pai, associa-se à memória comunicativa. Isso porque, mesmo sem tê-la conhecido e provado seu doce, acaba por reproduzir histórias e saberes dessa avó. A associação da figura da avó Romana ao contexto da festa ocorre, segundo seu relato, por ela ter sido uma ilustre doceira e cozinheira de Alfredo Dulce; este, por ser filho do Coronel José Dulce, estabelece no contexto familiar um expressivo cosmopolitismo.

Assim como associa à perspectiva de ator-rede, sobre o qual existe a movimentação entre seres e coisas, dessa maneira, pessoas, coisas, animais, objetos e instituições são atores interativos e interagentes (LATOUR, 1994, 2000, 2001, 2012).

José Dulce nasceu em 1847, na cidade de Gênova, Itália e, com dezenove anos, chega em Buenos Aires, Argentina, onde atua como trabalhador no comércio local e, posteriormente, no comércio ambulante. Na esteira da Guerra do Paraguai (1864-1870), acompanhando as tropas em combate, consolidou-se como comerciante e mascate. Em 1871, chega em Vila Maria, inserindo-se comercialmente na localidade, formando família, adquirindo poder político e falecendo em 1921 (MONTECCHI & MONTECCHI, 2011).

Com a abertura da navegação no Rio Paraguai, ao término da Guerra do Paraguai, o controle do capital mercantil, no Brasil e na região do rio da Prata, foi dominado por imigrantes, e exerceram forte influência em Mato Grosso. No ano de 1871, José Dulce e o italiano Leopoldo Livio D’Ambrósio fundaram a José Dulce & Vilanova (Figura), casa comercial de importação e exportação de mercadorias, dentre essas, animais silvestres e ervas medicinais. Em 1890, inaugurou a casa comercial denominada Ao Anjo da Ventura (Figura 278 a Figura 280), a qual era também agência de crédito e representação do Banco do Brasil. Posteriormente à dissolução da sociedade e aquisição da outra parte por José Dulce, ele passa a transportar cargas,

como a seringa perfumada e defumada, e passageiros, no trajeto entre Cáceres - Corumbá, no lendário barco a vapor Etrúria (Figura 281). Para além dessas atividades, possuía setenta mil alqueires de terras na região (MONTECCHI & MONTECCHI, 2011). Segundo Lourenço, teria sido proprietário também da Fazenda Porto do Campo (LEITE, 2022g).

José Dulce, com a finalidade de presentear seu filho Alfredo Dulce, manda construir a icônica Casa Rosa (Figura 282), talvez a referência mais suntuosa do patrimônio edificado no Centro Histórico tombado de Cáceres. A Casa Rosa foi uma nobre e ímpar moradia, com características neoclássicas e do movimento *art nouveau*, representativa da influência europeia e das casas da elite. Para essa obra, foi contratado o mestre de obras português José Bexiga, na década de 1920 (PEDROSO et al., 2017).

A história de José Dulce diz respeito às relações capitalistas existentes nessa porção do Pantanal, e trazem a avó materna de Lourenço para esse contexto, sendo ela encarregada pela alimentação de um de seus filhos, Alfredo Dulce, quando de sua estada em Cáceres. É cabível situar que, muito provavelmente, a gastronomia local deveria se diferenciar, logicamente, daquela consumida na cidade do Rio de Janeiro.

Sobre o talento da doceira, avó paterna de Lourenço, Sra. Romana, alguns pontos podem ser evidenciados, segundo o que afirma Lourenço: i) as condições de trabalho dessa senhora, em seu local de origem, Rosário do Oeste/Nobres, eram análogas à escravidão, apesar de a abolição da escravatura já ter acontecido, no Brasil, à essa época; ii) o trabalho oferecido ao senhor Alfredo Dulce não era remunerado, “ganhava-se alguma coisinha” em troca; iii) os doces por ela produzidos não eram comercializados; iv) das filhas dessa senhora, apenas a irmã mais nova do Sr. Ambrósio fazia doces para comercialização; v) a espécie de laranja utilizada na produção dos doces, atualmente, não mais é encontrada (LEITE, 2021, 2022g).

JOSÉ DULCE & CIA.
“AO ANJO DA VENTURA” • São Luiz de Cáceres

Endereço tel: “DULCE” **IMPORTADORES e EXPORTADORES** Coligação: AM, CM e Ribeiro

Fundado no ano de 1871 pelo Cardeal JOSÉ DULCE
 Sócios componentes: Cardeal JOSÉ DULCE e Major LEOPOLDO AMBROSIO
 Compra e venda de produtos estrangeiros e nacionais

Especialidades:

Tecidos:
 Perfumarias
 Lâmpadas
 Grilhões
 Móveis
 Ferragens
 Brinquedos
 Chapéus
 Roupa feita para homens e mulheres
 Artigos de fantasia
 Armas de fogo de toda espécie
 Calçados
 Arranjos

Representantes do BANCO DO BRASIL
 Banquete das Sociedades: Casa Geral das Famílias, Truquidade, Sal Amarelo
 Vapor “ETERNITA”, de 50 toneladas, na linha Campanha, com acomodações para 15 passageiros de 1ª Classe, fardado
 Viagens regulares entre Cáceres e S. L. de Cáceres.
 Preço do frete: R\$ 10,000.
 Para o transporte de cargas cobra-se com a carga de 100 toneladas de capacidade total.




Figura 278 - Anúncio - Ao Anjo da Ventura
 Fonte: Album Graphico do Estado de Matto Grosso (1914)



Figura 279 - Ao Anjo da Ventura
 Fonte: Album Graphico do Estado de Matto Grosso (1914)



Figura 280 - Ao Anjo da Ventura

Fonte: Rosane Michelis. Cáceres de Antigamente
<<https://www.facebook.com/caceresdeantigamente>>. Acesso em 01 mar. 2023



Figura 281 - Vapor Etúria

Fonte: Album Graphico do Estado de Matto Grosso (1914)



Figura 282 - Casa Rosa

Fonte: ZakiNews, 26 abr. 2021. AntonioCosta.
<https://www.zakinews.com.br/noticia.php?codigo=16504>>. Fotografia de Wilson Kishi

No estado de Mato Grosso, a rapadura, o bolo de arroz⁸⁵, o furrundum (ver nota 44) e o pixé⁸⁶ são reconhecidos como doces da Baixada Cuiabana. Todos esses faziam parte do cotidiano da família de Lourenço, nas Pedras, inclusive seu pai era produtor da rapadura. O pixé, segundo Lourenço, era o doce mais servido para as crianças (LEITE, 2022g). As receitas nas notas de rodapé não procedem de

⁸⁵ O bolo de arroz é uma receita de aproveitamento: para não se jogar fora as sobras do arroz branco, junta-se a ele leite, um pouco de queijo nicola ralado, manteiga, cebola, ovos e farinha de trigo. A mistura é disposta em latas de sardinha e levada ao forno para assar. Costuma ser oferecido entre as refeições. Ingredientes: Arroz, mandioca, açúcar, manteiga derretida, fermento, coco ralado sal, canela, erva-doce, água quente (MACHADO, 2020, p. 132).

⁸⁶ “Especialidade da culinária cuiabana, o pixé é uma farofa doce à base de milho torrado e moído, canela e açúcar, vendida em cones de papel ou potinhos de plástico. A farofinha de pixé pode ser usada para enriquecer doces ou mingaus ou simplesmente misturada ao leite e sucos (...)”. Ingredientes: Banha, milho seco em grãos (de pipoca), açúcar, sal, canela em pó. (<https://guilhermescardini.com/almanaquecuiaba/artigo/pixe-a-pacoca-cuiabana>). Almanaque Cuyabá de Cultura Popular

cozinheiras, e sim de publicações atuais em livros e sites, entrevistar aquelas da época é bastante cabível, mas para o momento não foi possível.

O bolo de arroz, também típico deste estado, era servido no café da manhã, e o furrundum, após às refeições principais da festa de São José (LEITE, 2022d, 2022g). Uma perspectiva de análise sobre os doces servidos, tanto na festa, quanto na culinária cotidiana das comunidades das margens do rio, é refletida sobre a atualidade dessa gastronomia de Cáceres. Podemos pensar que alguns desses saberes possam ter sido patrimonializados, uns em nível municipal, e outros, em estadual. Entretanto, sabemos que não existem processos de patrimonialização, em nenhum desses níveis.

As vivências de Lourenço indicam aspectos gerais que ocorreram ou podem ocorrer em outros lugares, comunidades e grupos sociais, por isso conhecer e proteger os referentes alimentares é relevante.

A rapadura, em algumas cidades da Baixada Cuiabana, é fator importante de geração de renda, sendo, provavelmente, ponto focal das secretarias de agricultura familiar. Algo similar ocorre em Cáceres, no que se refere à produção da farinha, em assentamentos rurais.

O bolo de arroz, produzido em Cáceres, segundo uma pesquisa por meio de entrevista com uma doceira local, foi herdado da avó e remonta a um passado cultural português e indígena. A comercialização dessa iguaria é realizada pelos boleiros, nas ruas da cidade, utilizando-se da bicicleta como meio de transporte (MANCUSO, CALDEIRA, 2017).

Ao observarmos o processo de produção e venda dos doces populares, importante considerar que alguns deles demandam processos maiores de conservação, como a refrigeração, e, por isso, são mais vulneráveis, exigindo de seus produtores, obrigatoriamente, maior rigor entre o momento de produção, escoamento e acesso ao mercado, como é o caso do furrundum, a fim de que sua qualidade seja preservada para o consumo. Este último continua a ser produzido, em Cáceres, como para a realização das festas de Nossa Senhora do Carmo da Comunidade Taquaral, e de quilombos, como o Coitinho em Poconé.

É cabível, como baliza, mesmo com realidades institucionais voltadas para o patrimônio cultural bastante distintas, refletir sobre o doce produzido em Cáceres como um patrimônio cultural de natureza imaterial. Essa exemplificação parte da cidade de Pelotas, cuja história do doce serve para incitar reflexões, pelo fato de ser

um patrimônio cultural de natureza imaterial nacional. As análises existentes sobre esse patrimônio dizem respeito a questões geográficas, étnicas e transformações ocorridas em razão da popularização e melhor comercialização dos doces.

Em Pelotas, os doces tinham duas marcantes tradições: i) os doces finos ou de confeitadores, em seu princípio, tradicionais nas famílias remanescentes de latifúndio e das charqueadas, foram conhecidos, inicialmente, como doces portugueses, devido ao fluxo do processo de colonização; e, posteriormente, como doces pelotenses, na virada do século XIX para o XX; ii) os doces coloniais de frutas seriam aqueles, de fato, tradicionais, associados à migração italiana, francesa e pomerana/alemã, que constituíram colônias baseadas no minifúndio e na agricultura familiar, na Serra do Tapes, e forneciam víveres para as áreas urbanas. As árvores de frutas foram largamente plantadas e, posteriormente, produziram-se doces de massa de frutas, cristalizados e em passas. Na segunda metade do século XIX, essa região foi ocupada por imigrantes de outras matrizes, como os irlandeses e os prussianos (CERQUEIRA, SILVA, 2016; CERQUEIRA, FERREIRA, 2016).

Um exemplo das mudanças ocorridas na produção desses doces, em Pelotas, foi o abandono da fabricação da marmelada branca, marcadamente um doce colonial. Isso ocorreu, devido à inserção de outros doces, com melhor colocação no mercado e adequação aos processos de produção, incluindo o fornecimento de matéria-prima (CERQUEIRA, SILVA, 2016; CERQUEIRA, FERREIRA, 2016).

A produção dos doces, na localidade em questão, remete a duas perspectivas: a doméstica associada à tradição familiar; e a comercial e econômica, igualmente relacionada à tradição. A fabricação desses doces, em um primeiro momento, foi fomentada pelo ciclo econômico das charqueadas, porque o doce era permutado com o açúcar produzido no nordeste do Brasil; consequentemente, os doces se tornaram caros e de acesso restrito. Posteriormente, com a crise das charqueadas, essa produção tornou-se uma alternativa econômica para as famílias da elite, que mantinham com elas os segredos de suas receitas.

Em ambas as atividades econômicas, nas charqueadas e na produção dos doces, é importante destacar a presença do trabalho negro, ao longo e no final do século XIX, e início do século XX. Um dos primeiros registros da tradição doceira de Pelotas ocorreu em 1840, nessa ocasião foram distribuídos doces pela Irmandade do Santíssimo Sacramento e São Francisco de Paula, no dia da procissão do santo

padroeiro da cidade. No contexto dos doces finos, o componente afrodescendente na sua produção é visto como elemento “(...) da cozinha sagrada relacionada aos cultos afro-brasileiros” (CERQUEIRA, FERREIRA, 2016, p. 80-81). As perspectivas do doce, em Pelotas, foram redimensionadas diante de adaptações associadas às novas situações. Entretanto, a peculiaridade dele se mantém, no passado e no presente. Por um lado, o doce reporta-se ao conceito de um fato social total e de identidade nacional, sobre o qual elementos locais, estrangeiros e interétnicos estão presentes, e cujo “traço identitário português” é renovado. Por outro, é marcante a modernização no processo de sua produção, em razão do “princípio da economicidade e praticidade”, o que culmina em mudanças (CERQUEIRA, FERREIRA, 2016, p. 102). Importa dizer, todavia, que a fama dos doces pelotense se deve, inicialmente, aos doces industrializados e em compotas: pêssego e outros.

Voltando aos dados desta pesquisa, quando Lourenço se refere à sua avó, como doceira respeitada, e ao seu doce de laranja “que derretia”, considerava, certamente, que existia uma lógica entre os ingredientes selecionados e os modos de fazê-lo, exclusivos dela. Tratava-se da prática, experiência, percepção, dos sentidos do olfato, tato e audição envolvidos nesse processo, que poderiam estar ligados, também, à repetição das receitas existentes apenas na memória, sem terem sido registradas na modalidade escrita da língua. Esses são fatores que se agregam entre si e seu conjunto remete à ideia de conhecimento e memória sensorial (CERQUEIRA, FERREIRA, 2016).

A Sra. Romana, avó do interlocutor, fabricava os doces com melaço de rapadura. Esse modo de preparo remete a duas técnicas, o saber fazer o melaço de rapadura e o doce, propriamente dito (LEITE, 2022d, 2022g). Entretanto, é preciso considerar, também, que a produção dessas iguarias estava condicionada à necessidade de um território para plantar e cultivar a cana-de-açúcar e as frutas, bem como para as instalações do engenho, como a moenda, o tacho e a forma. Sobre essa necessária territorialidade, lembramos que, das comunidades existentes no Rio Sepotuba, nenhuma se manteve, apenas algumas poucas famílias no assentamento Barraqueira das Cobras. Esse mesmo processo de retirada, desocupação e desterritorialização ocorreu em todas as margens dos rios de Cáceres.

Retomando a gastronomia da festa de São José, Lourenço informou que, no café da manhã, eram servidos: “sopa de macarrão, mandioca e osso da carne do boi”,

aquilo que se conhece por quebra-torto⁸⁷; os chás, como os de capim cidreira, erva cidreira e canela; o bolo de arroz e biscoito de polvilho, sendo este produzido a partir do polvilho, da araruta e do amido da mandioca, normalmente, levados pelos festeiros; e o bolo de milho (feito na palha pela comunidade), na época da colheita do milho, que coincidia com a festa de São José (LEITE, 2022g).

Como um dos pratos principais era servido o que, atualmente, é denominado churrasco pantaneiro, mas para àquela comunidade, à época, era simplesmente churrasco. Para a sua preparação, abria-se um buraco cavado no solo, adicionava-se, no seu interior, a madeira de angico que, ao ser queimada, transformava-se na brasa que assava a carne (Figura 283). Nos dias atuais, o churrasco pantaneiro possui grande expressão cultural, e por esse motivo, assim como a canoa de cocho, possui uma propaganda televisiva denominada Valor da Nossa Terra (Figura 284).

Ao mostrarmos ao interlocutor a imagem do que seria o buraco feito para o churrasco, ele informou não ser como o demonstrado, porque a abertura feita no solo era menos quadrada e mais comprida, para o “churrasqueiro poder ficar mexendo” e “virando de um lado só” para “assar mais carne” em intenso calor. As carnes eram colocadas em espetos de madeira verde, posicionadas sobre um jirau, “fincados em volta” da abertura feita no chão. Esses espetos não eram guardados após a realização do churrasco (LEITE, 2022g).

As madeiras usadas na confecção dos espetos eram oriundas do pé de boi, da pururuca e do carijó. Para o interlocutor, esse era o “estilo pantaneiro” de fazer churrasco.

⁸⁷ “As comitivas que deslocam boiadas no Pantanal deixam, entre outros legados, as comidas preparadas na hora do rancho, como o inusitado macarrão de comitiva, feito com carne de sol e macarrão quebrado e frito na própria gordura da carne. Prato de panela única, cozinhado numa só boca da trempe, simplificando a jornada. Pantaneiro acorda de madrugada, e a primeira refeição do dia é o quebra-torto, prato de sustança que mistura arroz e carne de sol. A lida exige muito esforço naquele ambiente que ora alaga, ora expõe a exuberância de sua fauna e flora, no leva e traz do gado, ora pra se fartar das pastagens verdinhas, ora pra fugir das águas” (MACHADO, 2020, p. 11). “É comida da madrugada, servida entre 4 e 5 horas da manhã, quando a peonada parte para a lida no campo, sem hora certa pra voltar. Arroz carreteiro, ovos, mandioca, farofa, acompanhados de leite com açúcar queimado, café, caldo de cana ou algum suco de fruta fazem parte do quebra-torto. Surpreendentemente, o prato faz todo sentido quando você está imerso no contexto pantaneiro. Certamente você vai encontrá-lo ao visitar as fazendas da região. Claro, é um prato típico de Mato Grosso do Sul que você precisa experimentar. Inclusive, o quebra-torto é servido com mais requinte e variedades de pratos, em hotéis e pousadas de Mato Grosso do Sul e do Pantanal”. (<https://osulmatogrossense.com.br/culinaria-ms/quebra-torto-a-primeira-refeicao-do-pantanal/>)



Figura 283 - Churrasco pantaneiro.
Fonte: Machado (2020)



Figura 284 - Churrasco pantaneiro - Valor da Nossa Terra.
Fonte: TV Centro América

Os pedaços das carnes eram grandes, as partes menores eram cortadas apenas no momento de servir a comida; eram temperados apenas com o sal grosso, mas também preparavam um molho e a mandioca cozida como acompanhamentos. O molho era “bastante simples pelo que eu vejo, hoje, as pessoas fazerem”, era apenas “sal e óleo de babaçu que a minha mãe colocava, alho, cebola bem picadinha miúda e água morna, e colocava açafrão para dar uma cor nele” (LEITE, 2022g).

Indagado sobre a denominação tradicional dos cortes das carnes do Pantanal, nosso interlocutor, após confirmar com o pai, Sr. Ambrósio, que estava em sua companhia, informou as denominações adotadas, no passado, por sua comunidade, porém, atualmente, não mais conhecidas. São elas: “catunim – parte do coxão mole que se usa para fazer carne de sol; tatu – lagarto; sete – parte da costela; surtum – parte sobre a paleta do boi; granito – parte da ponta do peito; chichulim – parte do intestino delgado” (Figura 285) (MACHADO, 2020, p. 46). A parte mais apreciada do churrasco era o “costelão”, o qual era colocado inteiro no espeto, sendo retiradas apenas “as bandas da costela” (LEITE, 2022g). Sobre o corte granito, Jorge Eremites de Oliveira (comunicação pessoal, 23 de março de 2023) esclareceu que a peça inteira também é chamada de “panambi”, palavra de origem guarani que significa “borboleta”, haja vista a forma do corte inteiro da ponta de peito ou simplesmente peito.

Fazia parte da cultura das festas, na região, servir a feijoada. Esse momento era compreendido pelos participantes como um sinal de que a celebração estava chegando ao fim e que deveriam retornar às suas casas. A feijoada representava o fim da festa, porque, por vezes, no terceiro ou quarto dia da celebração, as pessoas não queriam ir embora. Para a preparação desse prato, juntava-se osso do boi, bucho, sobra de churrasco, tripa, orelha e pés de porco. Lourenço esclareceu que, até hoje, essa tradição é repetida, por ocasião da festa do Sr. Elisio, seu vizinho (LEITE, 2022g).

Na sequência das questões relacionadas ao cardápio da festa, perguntamos sobre o peixe servido na festa, e o interlocutor respondeu:

Tinham os festeiros que iam mais para comer o peixe, como era o seu Nicolau que já morreu, quase toda a família dele festejava, ele ia só para comer peixe. Quem saía para pescar era o meu cunhado, o seu Antônio fazedor de caixão, ele gostava de pescar o pacu, fazia peixe salgado e peixe frito. Tinha um grupo que pescava até o dia da festa, o peixe era fresco. Dois dias (antes) da festa, esse grupo já ia no lugar respeitado (para pescar). Faziam oração para pedir (uma boa pescaria), vinham com quinze, vinte pacus. No dia da festa, diziam sobre eles “os pescadores vão buscar o peixe, nós vamos fazer uma oração para os pescadores saírem”. Era ali, nas Pedras, (onde) os pescadores iam, em um lugar que já tinha uma reserva para aquele dia e para

aquele lugar, era ali na frente mesmo, não era difícil, era o peixe no mangueirão. Naquele tempo, o rio estava cheio para caramba no mês de março. O rio estava cheio, pegava as frutas ali mesmo naquele canjical e saía na batida⁸⁸, rapidinho quinze, vinte, trinta pacus. Fazia até prenda de pacu assado, por isso os cantadores recebiam prenda, aqueles cantadores, que cantavam o verso mais bonito, tinham uma avaliação do pessoal, “ah que Fulano cantou melhor que o Fulano, cantou mais verso e não repetiu”, é, tinha isso (LEITE, 2022d).

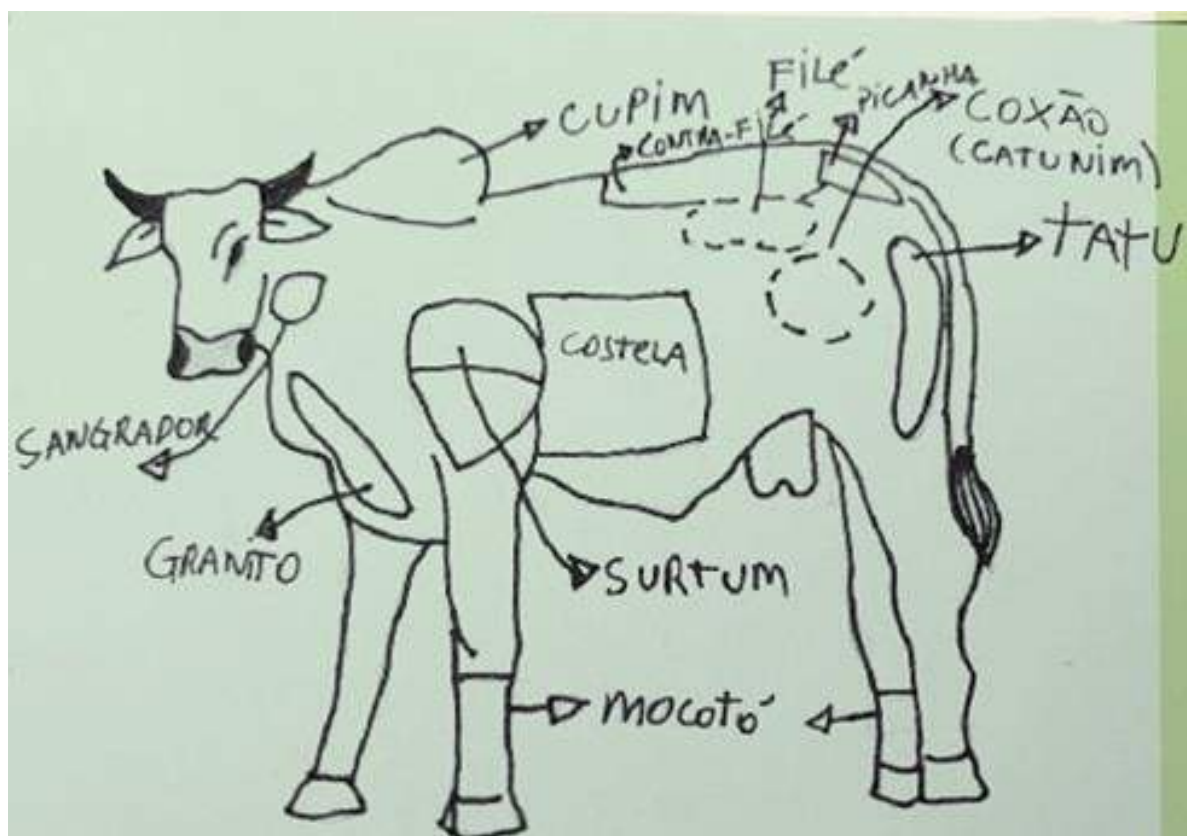


Figura 285 - Denominações dos cortes de carne
Fonte: Machado (2020)

Os apontamentos de Lourenço levantam os seguintes elementos: i) nomes de pessoas, um apreciador exclusivo de peixe e o cunhado de Lourenço, que, no cotidiano da comunidade, tinha um trabalho de destaque e, por ocasião da festa, pescava uma determinada espécie de peixe, o pacu; ii) duas maneiras de preparo do peixe, sendo uma delas proibida, nos dias atuais, em razão das normas sanitárias, o peixe salgado; iii) a existência de um grupo específico de pescaria e de um lugar apropriado para pesca, no dia da festa - “o mangueirão”; iv) a pesca associada à organização de trabalho e cooperação, espacialidade e toponímia (o “peixe do mangueirão”); v) a fé manifestada por meio da oração pescadores; vi) a relação

⁸⁸ Técnica de pesca

passado e presente ao retratar a enchente e vazante do rio - “naquele tempo”; vii) o tipo de isca utilizado no local, a canjiquinha, e que foi removida com uso de “correntão” (referencia); viii) a técnica da batida utilizada; ix) a fartura de peixe, a qual pode ser um referencial atual para comparar estoques pesqueiros; x) o pacu assado como objeto de disputa e prêmio entre os cantores de cururu; xi) os critérios de elegibilidade dos melhores cantadores.

Os referentes alimentares apresentados, no excerto anterior, mostram dois pontos: a importância do cardápio da festa em sua relação com a irmandade; e a especificidade dele que, segundo Lourenço, não seria ofertado, nos dias atuais, pois “ninguém comeria”, sendo composto por “carne com mandioca, peru, leitoa, churrasco, furrundum, doces de batata, abóbora e mamão, tudo feito de rapadura”.

Já as bebidas oferecidas na festa de São José, são:

[...] licor e aloa. Os licores eram de laranja, pequi, jenipapo e mangaba de leite. Aloa é a mesma coisa que chicha, só não é azedado, é torrado na hora. Hoje, eu gosto de tomar gelado, gela água e torra o milho, fubá e coloca na água gelada e toma (LEITE, 2022d).

Sobre o consumo de bebidas alcoólicas pelos cururueiros, Lourenço informou que, na festa, nem todos bebiam, para se manterem despertos nas madrugadas. Explicou que alguns dos festeiros consumiam o aloa e o guaraná ralado⁸⁹, sendo este bastante tradicional e consumido até os dias atuais. O guaraná não era encontrado ralado, e, sim, em forma de bastão, sendo denominado localmente, à época, “guaraná em pão” (Figura 286). O guaraná era ralado por sobre um pequeno pedaço de couro de cutia com uma grossa que, por predileção do Sr. Ambrósio, tinha de ser bastante usada/velha, porque só dessa forma o guaraná “sai fininho [...], não fica nem a borrinha no fundo do copo [...]. Isso porque, quando a grossa é nova sobra uma borra no fundo do copo, estraga guaraná e não é gostoso” (LEITE, 2022g). O “guaraná em pão” era comprado nos comércios, às margens do Rio Paraguai, dos senhores Totozinho (ver Figura 209 a Figura 211) e Dito Gato (Figura 287), e, também, no do Sr. Jarino, localizado na rua São Jorge, próximo à Praça da Cavallhada, onde, à época, havia uma grande figueira (Figura 288), ponto de parada de tropeiros e carros de boi.

⁸⁹ A importância do guaraná ralado no estado de Mato Grosso foi oficialmente manifestada na Lei nº 9.536, de 25 de maio de 2011, que “Declara a “Maria Izabel” como prato típico e o “Guaraná Ralado” como bebida símbolo do estado de Mato Grosso e dá outras providências”. A fundamentação do guaraná é por ser “aquele ralado na hora e usado tradicionalmente por muitos em jejum com o objetivo de renovar energias, adquirir disposição, boa saúde e bem receber”.



Figura 286 - Guaraná em pão

Fonte: Centro Especializado em Plantas Aromáticas, Medicinais e Tóxicas – UFMG. CEPLAMED



Figura 287 - Dito Gato, local que vendia o guaraná em pão

Fonte: 21/02/2022. Antonio Costa. <https://www.zakinews.com.br/noticia.php?codigo=18664>. Acesso em 01 mar. 2023



Figura 288 - Praça da Cavallhada - figueira em destaque, ao fundo Coreto
Fonte: Acervo do autor, 31 jan. 2023

O reconhecimento do patrimônio alimentar vincula-se aos saberes e às práticas, e deve ser mantido por retratar aspectos culturais e ecológicos da sociedade e de grupos sociais (COSTA; SERRES, 2020). Os alimentos, os doces e as bebidas, quando analisados no contexto da festa de São José, demonstram ser representativos das memórias, vivências, experiências e dos conhecimentos. Os depoimentos de Lourenço são repletos de significados, o universo simbólico de identidade, territorialidade e afetividade é evidenciado nos saberes e fazeres relativos à comida, às bebidas e aos doces (MONTANARI, 2008).

Ao considerarmos os alimentos servidos na festa, observamos que os aspectos levantados, acima, são notados em diversos momentos, pois fazem parte do cotidiano da comunidade e tornam-se referências identitárias para o grupo. Isso ocorre no plantar, cultivar, criar animais e pescar. Por outro, a preparação da comida envolve técnicas e processos físicos e químicos diversos, como, por exemplo os usos do fogo,

sua densidade e tempo na transformação do alimento; e de temperos e misturas, nos diferentes momentos do preparo. Nesse sentido, a comida é cultura, porque é produzida e configura um indicador da diversidade cultural existente (MONTANARI, 2008; MENASHE, 2013).

Os corpos são caracterizados socialmente, em outras palavras, o sentido dos cheiros, sons, sabores, das imagens e do tato são composições, por isso o corpo é um lugar identitário e relacional (POLLACK, 1992). Certeau (1994) chama atenção para o fato de a mulher desempenhar um papel central na cozinha de uma casa. O antropólogo Lévi- Strauss (2004 [1964]), ressalta que a cozinha é o espaço da domesticação do fogo e, por conseguinte, de transformação da comida crua em comida cozida, ato esse exclusivamente humano e consciente.

Assim, extrapola-se a razão exclusivamente biológica sobre a alimentação, destacando-se, assim, os aspectos intangíveis dos referentes culturais alimentares, os quais são compostos de “saberes, sentidos” e “suportes materiais” para serem produzidos. Tais elementos definem os bens a serem patrimonializados, em contraposição à “industrialização” dos alimentos e a sua “uniformização” (COSTA; SERRES, 2020, p. 138). É, nesse contexto, que as matérias-primas e os produtos locais tradicionais passam a ser valorizados, dessa maneira, ressaltando as distinções existentes, sublinhando as diferenças entre regiões, evidenciando a concepção de territorialidade e destacando a perspectiva de herança cultural a ser passada para as futuras gerações (MONTANARI, 2008). É, diante dessas preocupações, que perpassam a visão de manutenção dos referentes alimentares, associados ao território e à cultura, que é concebida a ideia de patrimônio alimentar. Conceito esse que abrange *“además de los alimentos, objetos, espacios, prácticas, representaciones, expresiones, conocimientos y habilidades, fruto de la acción histórica continuada de comunidades y grupos sociales”*⁹⁰ (GONZALEZ-TURMO, 2010, p. 197).

Em razão de dessa ideia, o patrimônio alimentar associa-se à paisagem existente, necessária para reprodução cultural das manifestações culturais, as quais vinculam práticas agrícolas, rituais e crenças, e a festa de São José foi um exemplo disso. Esse tipo de patrimônio retrata comportamentos e dinâmicas que não são

⁹⁰ Além de alimentos, objetos, espaços, práticas, representações, expressões, saberes e habilidades, fruto da ação histórica continuada de comunidades e grupos sociais (tradução nossa)

estáticas e se reportam à identidade e continuidade, aos processos de seleção, à adaptação e reinterpretação (MATTA, 2016; CANO 2019). Desse modo:

Ao vincular noções como identidade, territorialidade, valor (afetivo e econômico) e transmissibilidade (baseada na noção de legado), os referentes culturais alimentares seriam adotados como bens passíveis de representar a memória e a identidade de coletividades (COSTA; SERRES, 2020, p. 138).

Ao discorrer sobre o papel central do cardápio na festa, Lourenço situa a discussão sobre a sua produção, desde a fase da concepção à da organização. Para tal, a irmandade (que ocupa papel central nessa atividade) leva em consideração a alimentação do grupo, em função do tempo e espaço de duração da festa, para que tudo transcorra da melhor forma possível. Destaca-se, ainda, nesse contexto, a oferta das prendas por essa irmandade e o momento em que ela seria ofertada aos participantes da festa. Nesse sentido, “espacialidade, temporalidade e organização sociocultural” relacionam-se diretamente com a festa, a comida e as bebidas (OLIVEIRA; FERREIRA, 2020, p. 193).

Nos debates sobre o cardápio da festa, Lourenço cita a habilidade de sua avó na preparação dos doces, qualificando-a como uma sumidade nesse assunto, pois, segundo ele, o doce feito por ela “derretia”. No que tange à forma como nosso interlocutor apresenta sua avó como doceira, mesmo sem tê-la conhecido, traz a perspectiva de corporalidade da memória, da produção alimentar e gestualidade.

Essa forma de apresentação denota a existência de conhecimentos e habilidades particulares a ela, mas representativo de um grupo social remanescente de escravizados que viviam em fazenda e fugiram desse tipo de condição, que ainda vigorava. Ainda, ao enunciar, com afetividade, que a sua avó fazia “o doce de laranja que derretia”, o interlocutor recorre à sua memória sensorial e olfativa (GONZÁLEZ-TURMO, 2010; COSTA, SERRES, 2020; FERREIRA, CERQUEIRA, RIETH, 2008). Para além disso, sua forma de dizer remete à ideia de reconhecimento do protagonismo feminino em torno do patrimônio cultural, e desloca o centro da valorização do bem cultural para os sujeitos (MENASSCHE, 2013). Lourenço corrobora a perspectiva da força da mulher, quando esclarece que os saberes da avó ligados ao universo religioso, o candomblé e a cura com o manuseio das plantas, era herança cultural da Sra. Romana, sobre a qual afirmou ser a “chefe de casa”.

Os alimentos do cardápio da festa de São José estabelecem também relação com a viola de cocho e corroboram a perspectiva de que a cultura e as tradições, em

sua família e na região em que viviam, é demonstrativa de uma “identidade forte”. Definição essa que caracteriza diversas manifestações culturais (GUARINELLO, 2001).

Contudo, a festa de São José e todas as tradições agregadas a ela foi altamente impactada pelas perdas dos territórios sofridas por essa comunidade e, como consequência, pelas restrições ao seu uso, ameaças que persistem até os dias atuais. Isso inclui, também, riscos aos referentes alimentares, estes associados ao patrimônio genético, quando é vedado à comunidade o plantio de pequenas roças. Essa prática, que ficou, em larga medida, no passado de pescadores e ribeirinhos, ao menos em Cáceres, garantia manutenção e perpetuação de sementes e mudas das mais diversas espécies, cujos cultivos são compreendidos como sistema agrícola. Reconquistar essa possibilidade de uso das Áreas de Preservação Permanente (APP) é um objetivo dos pescadores tradicionais, conforme mencionado, no segundo capítulo, no contexto dos barracos e tabuados. Entretanto, existem sementes de, aproximadamente, 100 anos preservadas informadas por Lourenço, dentre elas as de pepino caipira (LEITE, 2022g)

Como consequência, a restrição dos territórios impactou, também, a realização da festa de São José, no que se refere à produção alimentar oriunda das roças – utilizada tanto no cotidiano quanto nas festas. Isso porque ela foi reduzida e sufocada, em razão da proibição do plantio imposta à família de Lourenço, consequência da tramitação do processo de despejo, que durou dez anos (LEITE, 2022g). É importante lembrar que essa festa se iniciou na localidade Alegre, tendo sido transferida para as Pedras, e que os moradores daquela se deslocavam para esta para a participação nas festividades. Para as quais, eles levavam suas ofertas, em forma de alimentos, como é o caso do Girino, que levou um boi vivo em um batelão para o churrasco (LEITE, 2022). De igual modo, outras diversas comunidades tradicionais também realizavam essas ofertas. Dessas comunidades, muitas, ou, quase a totalidade delas foram extintas, dentre elas a da Pedrinhas, local onde a família de Lourenço trocava mudas e sementes, conforme abordamos no terceiro capítulo.

Diante disso, os processos de desterritorialização associam-se à redução ou à supressão da produção de alimentos e, por conseguinte, da continuidade da gastronomia local, não apenas para a realização da festa, mas também para o

cotidiano das comunidades. Podemos afirmar que, hoje, tal cenário poderia se configurar como uma situação de insegurança alimentar propiciada pelo Estado.

As questões ecológicas associadas à problemática dos referentes alimentares, bem como sua abundância e escassez, em relação ao tempo e espaço, são notáveis. Por ocasião da narrativa de Lourenço sobre as pescarias para a festa de São José, percebem-se dois aspectos levantados por ele: a regularidade do ciclo hidrológico – pelo fato de a cheia do rio ocorrer no mês de março; e a abundância de peixes – responsável pelas exitosas pescarias de pacu. Ambas as situações não são verificáveis, nos dias atuais (LEITE, 2022g). Em relação ao segundo aspecto, importante observar que, embora o desenvolvimento de estudos sobre estoques pesqueiros seja extremamente necessário, atualmente, ele inexistente, tanto no Pantanal de Mato Grosso, quanto em todo o estado.

Somados a isso, consideram ainda prejudicial para a saúde ambiental, o desmatamento, o assoreamento, as dragagens, o despejo de esgoto, a destruição de nascentes, a instalação de hidrelétricas, a mineração e os incêndios florestais

O Pantanal vem sendo altamente transformado destruído, ao longo dos anos, e altamente impactado por um conjunto de fatores, cujas sinergias maléficas são desconsideradas pelos órgãos responsáveis. É importante lembrarmos que o Pantanal é um Patrimônio Mundial da Humanidade, e maior área alagada contínua do planeta. Por esse motivo, e levando em consideração os impactos já existentes e sofridos por esse bioma, cabe indagarmos: i) é possível empreender tudo o que se espera para atender aos interesses das *commodities* e, ii) ao mesmo tempo, manter o sensível pulsar das águas do Pantanal, o respeito às pessoas que nele vivem, a garantia da segurança alimentar e a manutenção de suas manifestações culturais, dentre elas, pescar, plantar e viver? Em outras palavras, sobre um bioma tão peculiar, é possível fazer tudo o que o sistema hegemônico, baseado nas *commodities*, deseja?

Atualmente, as pretéritas práticas populares de preparação dos doces e da alimentação tradicional, em Cáceres, carecem de informações sistematizadas, seja para protegê-las ou dá-las ao conhecimento do presente e do futuro, o que representa um desafio a ser superado. Para tal, informações que respondam às perguntas seguintes são essenciais: i) quem preparava os doces e os alimentos tradicionais, no passado? ii) quais as técnicas empregadas? iii) qual a materialidade envolvida? iv) qual a matéria-prima empregada? v) como se processa essa relação como herança

cultural? vi) quais os lugares de sua produção? vii) de que maneira ocorreu a comercialização desses produtos? viii) quais eram as classificações dos alimentos e doces? ix) como as tradições são (re)inventadas e (re)construídas⁹¹? Trata-se de lacunas que necessitam serem preenchidas, associando-as a questões étnicas, a partir da composição de uma cartografia cultural dos referentes alimentares, em Cáceres.

5.7 Criando a versão para o santo e para o dono da casa: música, letra e dança

Conforme mostrado por Lourenço, os referentes alimentares possuem relação com outros momentos da festa, que estimulam reflexões sobre a dança do cururu. Dessa maneira, amplia-se a relação entre o cururu, a territorialidade e as formas comunitárias e institucionais para a realização dessa manifestação, sob os aspectos mencionados (a dança e o território). Trata-se, mais especificamente, de questões que podem ser levantadas, a partir da ideia de “prenda de pacu assado” para o melhor cantador, e dos critérios para a escolha e definição do ganhador desse prêmio, a exemplo, “não repetir o verso”, conforme se verifica, a seguir:

[...] Tinha no dia (da festa a escolha do melhor cantador), mas não era o tempo todo. (A prenda) Era “de tal hora até tal hora vai avaliar, e vai concorrer a tal coisa”. Então, o cara cantava um verso, outro cantava em dupla, também podia. Podia cantar só outra hora, um tocava e só um cantava, e outro cantava, outro cantava. O finado Zé Pretinho era o avaliador, o juiz, ele falava em voz alta (Lourenço o imita) e aí ficava aquela coisa “ah eu cantei melhor” aí ficava aquela moagem. O Zé Pretinho morava lá no Tarumã, era respeitado, o Zé Pretinho vivia só de muxirum, porque ele estava o mês inteiro em festa, ele era tradicional, ele tinha verso de tudo que é tipo de versão, ele

⁹¹ Como um exemplo citamos o “Circuito Gastronômico - Edição Cáceres 2022”, com o *slogan* “Comida pantaneira: você vai querer conhecer!”, promovido pela Prefeitura Municipal de Cáceres e Pró-Pantanal/SEBRAE, informamos, sem pormenores e análises, salvo comentar a ausência do pacu, alguns pratos associados a matérias-primas ou produtos citados, ao longo desta seção, aqui distribuídos em carne, peixe e doce. Carnes: espetos com batata doce com furrundum; gratin de polenta de pequi com carne na brasa, dadinho de tapioca com carne seca e banana frita; torta salgada de carne seca com banana; risoto de abóbora com carne seca; risoles de carne, carne seca com banana; túnel cremoso com carne seca e catupiri. Peixes: pintado na brasa com bechamel de abóbora; pintado frito com maionese de pequi; creme de manga com ceviche de manga; yakisoba com molho de rapadura; ceviche de mamão verde; ceviche de banana da terra; usuzukury de peixe branco curado na beterraba com molho tare de tamarindo. Doce: brigadeiro de furrundú; bolo com calda de rapadura de leite e crumble de granola, creme de manga com ceviche de manga e Crumble de castanha de cumbaru. Disponível em: <>https://cloud.divulga.sebraemt.com.br/circuito-gastronomico-caceres?utm_source=cp-circuito-gastronomico-caceres&utm_medium=facebook-instagram&utm_campaign=redes-sociais-sebraemt&fbclid=IwAR37PJZhkVdzVA6RTUM5FqVQg4bxKTYZF4sprGil773oUMPsFAv_Ykg6ho8>. Acesso em: 01 mar. 2023

era um cara muito respeitado no cururu até aqui na cidade. Ele morava no Tarumã, lá no (atual) Aterro Sanitário (LEITE, 2022d).

A narrativa do interlocutor revela quatro situações que podem ser associadas ao uso da viola de cocho, aos cururueiros e à música: a disputa de quem canta melhor, a figura do avaliador, o muxirum ou mutirão, e o local onde o avaliador morava.

Acerca das disputas entre os cantores, relembramos que “o cururu é realizado apenas por homens, podendo se apresentar como cantoria em forma de desafio, ou como uma celebração marcada por trovas de louvação, toque de violas-de-cocho e dança em roda” (IPHAN, 2009, p. 51). O cururu está originalmente associado à religiosidade, a qual deveria estar presente na manifestação e não podia faltar, em essência, no levantamento e descida do mastro na festa. Esse ritual de subida e descida do mastro era chamado “função”, e incluía o círculo de cururueiros ao seu redor e o semicírculo perante o altar (IPHAN, 2009)

A cantoria e a dança do cururu são denominadas “brincadeiras”, as quais, invariavelmente, são “[...] versos e toadas, ora recordando, ora saudando, ora lembrando amores presentes ou distantes [...]” (PÓVOAS, 1982, p. 160-161). Era corrente também a porfia, desafio em forma de perguntas sobre temas bíblicos, lançadas entre os participantes da roda, assemelhando-se aos desafios dos repentistas (PINTO, 2016). Na região da Baixada Cuiabana, as “provocações para o desafio” tinham como ponto de partida uma batida com os dedos no tampo da viola de cocho e uma ligeira inclinação do corpo em direção ao desafiado, ação denominada “pisa no pé”. Na atualidade, em razão das discórdias geradas, a porfia é pouco praticada, pelo fato de os cururueiros não virem com bons olhos o desafio e a possibilidade da derrota (PINTO, 2016).

O fato de o cururu restringir-se ao universo masculino e religioso, e a sua parte lúdica - o desafio – ser pouco praticada mostra que ele é pouco permeado de novidades, entretanto esses não seriam os maiores e mais significativos obstáculos dessa manifestação cultural (PINTO, 2016). Lourenço, quando indagado sobre as denominações “função”, “brincadeira”, “porfia” e “pisa no pé”, afirmou ter conhecimento dos dois primeiros termos, entretanto as manifestações associadas aos outros dois termos também ocorreram.

Lourenço citou, ainda, a festa de São Gonçalo, da família do Sr. Silvestre, no bairro Olho D'Água, na qual se realizam o cururu e o siriri, dançados exclusivamente pelos familiares, sendo que as pessoas fora dela podem apenas assistirem as danças.

Esses são alguns exemplos da existência de tais festas e manifestações. Contudo, faz-se necessário um estudo aprofundado que apresente um levantamento das festas realizadas nas áreas urbanas ou rurais de Cáceres, com o cururu, a dança de São Gonçalo e o siriri; bem como um inventário dos cururueiros ainda vivos e aqueles já falecidos (LEITE, 2022g). Tais manifestações culturais são singulares e oferecem informações importantes sobre a cultura local, regional e nacional. E, ainda, neste último caso, por tratar-se de manifestações culturais associadas ao único instrumento musical registrado como patrimônio cultural de natureza imaterial no país, a viola de cocho.

A prática do muxirum ou mutirão, conforme visto no capítulo III, estende-se também para alguns cururueiros, os quais, pela lógica, eram considerados pelas pessoas da comunidade prestadores de serviços e a eles se juntavam para realizar tarefas como limpar a roça. Lourenço faz referência a Zé Pretinho - cururueiro de destaque e respeitado - como avaliador e juiz para a escolha dos melhores cantadores, e a antigos cururueiros da região, às músicas e ao respeito que possuíam:

Aquelas mesmas pessoas como o Zé Mato Grosso, que está para morrer também, eu não sei onde ele mora, ele está doente, é um velho cururueiro, fiquei sabendo esses dias que ele está ruim. Ele era cururueiro respeitado, tinham uns cururueiros que iam lá (nas festas) e arrastavam pessoas, porque os cururueiros eram bastante inteligentes. Eles (os cururueiros), dentro daquele momento, se parassem um pouquinho, criavam uma moda, não ficavam repetindo, então, os cururueiros dessa forma, eram mais respeitados nas festas, porque criavam uma versão para o santo, uma versão para o dono da casa. Aquilo lá (criar versão e não repetir) é que nem o Zé Pretinho do Tarumã, o Elísio, esse Zé Mato Grosso também é bom para isso. Essas pessoas eram muito mais graduadas que os cururueiros que ficavam só ali repetindo os versos dos outros, que escutavam em outras festas ou, ali, mesmo, ficavam ali sapeando e faziam parte. Já o Zé Pretinho era respeitado e era analfabeto também, e sabia as coisas de cabeça, ele sabia muita cantoria. É por isso que eu falo, a roça dele era grande e era tocada mais por mutirão que a turma fazia, “tem uma festa para o Zé Pretinho cantar”, ele ia, mas sabia que chegava de lá e a roça dele estava toda limpa. Todo mês tinha festa, porque ele era cururueiro bom. Rezador, as parteiras também, se ela ia partejar um parto a turma achava que tinha que ir lá (na sua casa) fazer alguma coisa para ajudar na roça deles (cururueiros, rezadores e parteiras), (era) fazer uma casa, cavoucar uma cacimba, cavar um poço, abrir um caminho, tudo estava ajudando, dessa forma que era. Zé Pretinho, Elísio e Zé Mato Grosso moravam perto ali do Olho D'Água, eles eram nativos dali, por ali eles sabiam de tudo o que acontecia. Esses festeiros que gostavam de festa iam longe, eles já farejavam festa, esse pessoal dessas comunidades, aí partiu tudo para lá (para as festas). Zé Mato Grosso acho que mora ali no Jardim (Padre Paulo), mas morou, os parentes dele, tudo ali no Olho d'Água, ele é nativo dali. O Elísio é descendente de Poconé, a família dele é quase tudo poconeana. Valeriano, esse povo é todo cantador de cururu, Donato e Teodoro, Donato já faleceu (Quadro 10) (LEITE, 2022d).

A narrativa de Lourenço nos apresenta alguns contextos, tais como: i) os critérios para definição dos bons cururueiros - aqueles que criavam a música, no momento e circunstância, tanto para o santo, quanto para o dono da festa; ii) a inteligência do cururueiro desassociada do seu grau de alfabetização; iii) os tipos de atividades realizadas pelo mutirão - abertura de cacimba, poço, caminho, e limpeza da roça; iv) o local onde moram e moravam os cururueiros; v) as áreas, região e frequência de festas e atuação dos cururueiros.

Dessa maneira, é possível afirmar que as festas de santo atreladas ao cururu e às demais manifestações existentes, tiveram e têm grande relevância para a manutenção da vida social e da identidade das comunidades rurais, periféricas e urbanas⁹². Isso porque a fé e a devoção aos santos católicos agregam, de forma bastante plena, as atividades da comunidade, ao longo do ano, por meio de encontros e ações comunitárias (PINTO, 2016).

Quadro 10 - Cururueiros

Cururueiro	Local em que morou	Local em que mora	Situação atual
Zé Pretinho	Tarumã	Olho D'Água	Falecido
Zé Mato Grosso	Olho D'Água	Jardim Padre Paulo	Participando de festa
Elisio	BR-070. Próximo ao Km 120	Olho D'Água	Está vivo. Faz a Festa de São Benedito
Valeriano	Olho D'Água	Olho D'Água	Está vivo. Em tratamento de saúde. Fazia a reza de São Gonçalo

⁹² No dia 05/12/2015, em um sábado, um total de 120 festeiros de santo de Cáceres foram homenageados pela Câmara de Vereadores, por iniciativa do Vereador Tarcísio Paulino (PSB). Tal homenagem foi compreendida como um reconhecimento às festividades, mas se aproveitou a circunstância para solicitar apoio que viabilizasse a manutenção dessa tradição. Dentre elas, a do pintor Sebastião Pires, representando seu pai Avelino do Prado, que afirmou realizar a Festa de São Sebastião, no Bairro Rodeio, há mais de 60 anos, cujo costume trouxe de Poconé. Na oportunidade, Sebastião ressaltou que para que as famílias possam continuar fazendo as festas, a Polícia Militar e a Prefeitura “não deveriam cobrar taxas”, destacando, ainda, que ofertar a comida e oferecer o baile era possível, mas arcar com as taxas seria bastante dificultoso. Disponível em: <http://www.jornaloeste.com.br/noticias/exibir.asp?id=36381&noticia=8203festeiros_querem_incentivo_para_manter_tradicao>. Acesso em: 28 fev. 2023.

Cururueiro	Local em que morou	Local em que mora	Situação atual
Donato	Olho D'Água	Olho D'Água	Falecido
Teodoro	Olho D'Água	Olho D'Água	Falecido
Maurício	Pedreira	Vila Irene	Vivo

Fonte: Leite (2022g). Elaborado pelo autor.

Os detalhes sobre os cantadores de cururu e as melhores versões criadas por eles foram contextualizadas em sua relação com um dos referentes alimentares da festa de São José, o pacu assado. E, sobre essa associação, foram apresentados nomes de cururueiros, a sua distribuição espacial, o mutirão e as festas de santo.

Na sequência, quando perguntado sobre as vestimentas dos cururueiros e dos participantes da dança, Lourenço respondeu:

Os cururueiros tinham camisa de manga comprida de seda e gravata, era o lenço que eles colocavam no pescoço, todos os cururueiros tinham. Eles gostavam de camisa de seda azul e branca, era mais azul para os homens e lenço no pescoço era colorido.

Com relação à seleção das cores das vestimentas, ela pode estar associada ao santo de devoção. Costumeiramente, não ocorria o uso de traje especial para a dança, sendo de hábito a vestimenta do dia a dia (Figura 289). Entretanto, em ocasiões especiais, eram selecionadas as melhores roupas, como se pode verificar:

É boca da noite, quase na hora de começar. Já chegaram o Alferes de Bandeira, que é sempre uma mulher, o Capitão do Mastro, a Rainha e o Juiz de Ramos: O grupo de festeiros. Não há indumentárias especiais: todos, incluindo os cantadores, trajando suas roupas comuns, as novas, de festas (RAMOS; DRUMMOND, 1978, p.12).

Como visto, no excerto, o interlocutor traz também a informação de que, nas Pedras, o Alferes de Bandeira da festa de São José, era sempre do sexo masculino (LEITE, 2022g).

Sobre os ritos sagrados da festa, as danças e cantorias existentes, nosso interlocutor responde que eles eram rigorosamente distribuídos, destacando o papel do Sr. Ambrósio, na qualidade de dono e organizador da festa:

As danças que tinham eram siriri e São Gonçalo, o cururu era tirado nos dias das festas. As músicas do cururu eram aquelas que o cururueiro tirava com a viola. São Gonçalo, cururu e siriri eram mais para os festeiros, para divertir aqueles festeiros que vinham como convidados. Aqueles que vinham como

cururueiros eram mais o cururu, e que ficavam até mais ou menos separados, tinha o impalizado com o siriri, era separado, o siriri continuava e o cururu também, não paravam. O São Gonçalo parava, era só na reza de São Gonçalo (que acontecia), o pessoal do cururu parava e só ficava o São Gonçalo. O que, normalmente, acontecia, papai (Sr. Ambrósio) não gostava de rezar tarde, sempre jantava cedo, no máximo (a janta iniciava) às 6 horas (18 h.), às 8 horas (20 h.) encerrava a janta, daqui para frente é reza, então parava o cururu. Os curureiros jantavam mais cedo, era por equipe, tinham uns vinte cururueiros, dez iam jantar, e dez (ficavam) no cururu, não parava, os cururueiros voltavam e pegavam (a roda) e os (outros) dez iam jantar. Depois da janta, os festeiros e os convidados paravam tudo. Ia muita gente fazer pedido, colocava água na hora da reza, aqueles festeiros e promesseiros todos iam para a roda do altar começar a reza. Quando a minha irmã cresceu, ela sabia ler, inclusive eu vou tirar foto e vou te mostrar o caderno de reza que ela tem, minha irmã quer pegar o altar para puxação da reza. O papai ia, era meu pai e ela que puxavam a reza, depois da reza voltava o cururu. O mastro já tinha levantado no primeiro dia da festa, então era o cururu. No último dia de festa, era o descimento dos mastros, eram dois mastros para descer. Se eram quatro dias (de festa), a reza continuava nos mesmos horários, no mesmo horário era o cururu, jantava às 6 horas (18 h.) a primeira turma e a segunda turma depois. O pessoal acabava de jantar e vinha rezar, depois o São Gonçalo, vinha o siriri, e tinha um baile, passou a ter baile com banda já no final, tinha violão, mas esse era separado de quem ia dançar o siriri. O siriri era com a mesma turma, quem tocava o cururu era quem tocava o siriri, o Zé Pretinho não mexeu com siriri, ele ficava só lá no cururu, mas sempre tinha (LEITE, 2022d).



Figura 289 - Cururueiros. indumentária. Quilombo de São Benedito – Festa de São Benedito. Fonte: Acervo do autor, 2016

A citação evidencia os seguintes elementos: i) as danças, músicas e práticas realizadas: o cururu, o siriri, a Dança de São Gonçalo, o baile, a reza, levantamento e

descimento do mastro; ii) a disposição cronológica e distribuição das manifestações e atividades, sagradas e profanas; iii) um dos espaços de realização das atividades, o impalizado; iv) os ritos associados aos promesseiros e a realização de pedidos; v) a água, no momento da reza, e a sua transformação em água benta (LEITE, 2022g); vi) os dois grupos organizados de cururueiros e o quantitativo existente; vii) o letramento associado ao registro escrito das rezas familiares; viii) a partilha da reza entre o Sr. Ambrósio e uma de suas filhas. De forma geral, os esclarecimentos, na citação acima, informam sobre os ritos da festa, tanto em seus aspectos sagrados e profanos.

Lourenço, ao discorrer sobre os objetos relevantes da festa de São José, chama a atenção para distintas materialidades associadas à música, às manifestações religiosas, aos rituais e aos processos organizacionais em sua relação com irmandade:

O que tinha de mais importante eram os instrumentos, a viola e o ganzá que eram utilizados. O mastro era ritual e tinha a colocação da bandeira, aonde vem os festeiros que recebem as suas funções, que faziam suas obrigações. Ali, na hora de levantar o mastro, durante a reza, o próprio cururueiro chamava no próprio verso, ele rimava o verso, chamando a irmandade para fazer o comparecimento, para a rainha receber a coroa, a rainha recebe a coroa na hora que sobe o mastro. Aquela coroa pequena fica na cabeça dela, e aquela (coroa) maior vai em cima do mastro, em cima da bandeira, na ponta do mastro vai uma coroa, ela fica na cabeça da rainha até a hora de subir o máximo, aí fica a coroinha pequena na cabeça da rainha. E só desce de lá, na hora do sorteio (da irmandade), se ela continuar (sendo rainha) fica na cabeça dela, e se não for, já vai para a cabeça daquela que é sorteada (para ser a próxima rainha) no outro ano (LEITE, 2022d).

Conforme esclarecido, no início deste capítulo, a origem do cururu é étnica, possui algumas versões e assimila elementos do catolicismo popular comuns nas festas de santo. Segundo a literatura, que corrobora as informações de Lourenço, a irmandade reunia os recursos para festa, podendo, ainda, segundo nosso interlocutor, o juiz buscar apoio externo para as doações, principalmente de alimentos, ajuda essa que era anunciada na festa.

A ordem das práticas e manifestações existentes era denominada funções, neste caso, mais amplas que apenas subir e descer o mastro, como apresentado, anteriormente, neste capítulo. As funções aqui tratadas são assim dispostas: cururu, reza, ladainha para o santo, formação e composição do reinado, o mastro erguido e a continuidade da cantoria dos cururueiros, ao longo de toda a madrugada. Essa ordem das funções pode variar, a depender do santo a ser homenageado e da tradição local.

Segundo o presidente da Associação Folclórica de Mato Grosso, o cururu assemelha-se à uma peça de teatro (FONSECA, 2004).

O siriri é um conjunto de movimentos ininterruptos ou suíte de dança desenvolvida em par. Pelo fato de ser realizado por homens, mulheres e crianças, diferencia-se do cururu, que é exclusivamente masculino e desempenhado por pessoas mais velhas.

A dança do siriri pode ser vinculada às festas tradicionais de santos ou, ainda, ser considerada como expressão folclórica similar à uma quadrilha. O movimento sequenciado dos dançarinos é chamado de fornadas, nas quais destacam-se três passos: nhandaia, a serra e a ciranda. Lourenço informou conhecer o termo “fornada, e, segundo ele, “a turma chamava de ciranda” (a qual era dançada em grupo) que era avaliada “para ver quem fazia melhor na dança”, e que, para “ficar mais engraçado e animado, tinha gente que não dançava nada e ia lá só para participar mesmo”. As pessoas que dançavam só em seu grupo eram motivadas pela competitividade existente, e pela “prenda para aqueles que apresentavam o siriri melhor”, incluindo grupos que possuíam roupas coloridas apropriadas para o momento, sobre as quais Lourenço afirmou que “ficava mais bonito” o siriri (LEITE, 2022g).

Como já explicitado, no início deste capítulo, o conjunto de instrumentos do cururu é a viola de cocho, o ganzá, o mocho e o adufo, respectivamente: i) instrumento pertencente à família dos alaúdes curtos; ii) espécie de reco-reco; iii) tambor em forma de banco envolto de couro de veado, ou ainda couro enrolado; iv) instrumento que se assemelha a um pandeiro, o qual, em 2004, estava considerado “praticamente extinto” (FONSECA, 2004, p. 115).

Segundo Lourenço, o adufo fazia parte do “arsenal do ritual do siriri, sem esse os toques não ficam igual, toda vida teve”. Dentre os tocadores desse instrumento estavam João Marcelino, irmão de Lourenço e Fermينو. O adufo era feito de madeira de jacarandá, em razão da sua coloração e couro de cutia, quando permitida a caça ou velhos couros antigos desse animal que tinha que ser “bem espichado”. A parte de madeira se chamava “arco”, a de couro tinha essa mesma denominação “couro”, e às tampinhas de garrafa amassadas conferia-se o nome de cincêro⁹³ (Figura 290, Figura 291) (LEITE, 2022g).

⁹³ Cincêro (s.m.) — campana que se coloca no pescoço das madrinhas de tropa, das vacas leiteiras etc. Usado em todo o sul do Brasil — Do castelhano cencerro. (AMARAL, 2019 [1920], p. 111)

A fim de argumentarmos sobre as relações existentes entre a música e o patrimônio cultural, passamos a refletir sobre os estudos da música. Nessa direção, a expressão musicologia diz respeito à disciplina de estudos científicos da música, entretanto existem imprecisões sobre essa acepção. Por um lado, remete a um campo interdisciplinar em que os músicos seriam os pesquisadores apropriados. Por outro, a Musicologia acadêmica, até, aproximadamente os anos de 1980, atrelou-se, exclusivamente, a apenas uma de suas ramificações, a Musicologia Histórica (BAIA, 2010). No princípio, a Musicologia contemplava uma visão mais ampla, que retratava a plenitude de características; entretanto, na academia, acabou por restringir-se à história da música ocidental em sua identificação como arte elevada, em termos de objeto e abordagem.

As pesquisas atuais situam-se em algum ponto entre as perspectivas mais amplas e aquelas estreitas (KERMAN, 1985). Cook (2006) esclarece que a institucionalização da musicologia como disciplina ocorreu em seu sentido mais restrito e, em decorrência disso, a Etnomusicologia inicia-se como um campo independente. Esse termo é primeiramente utilizado, em 1950 (KUNST, 1959), embora suas origens, polemicamente, reportem-se, para alguns pesquisadores, por volta da década de 1880 (NETTL, 1995), e, para outros, ao início do século XX (PINTO, 2004; SEEGER, 1961). Na primeira metade do século XX e o XXI, o termo Musicologia Comparada foi cautelosamente usado, mas, de forma geral, suas distintas concepções incidem sobre o mesmo objeto de investigação, músicas não ocidentais ou de tradições orais (MERRIAM, 1977). Em 1955, um impulso nessa área de estudo foi a criação da *Society for Ethnomusicology*⁹⁴, nos Estados Unidos, que passou a ocupar o lugar da *American Society for Comparative Musicology*⁹⁵ instituída na década de 1930.

Essas mudanças de nomenclaturas foram relevantes e bem-vistas como anseio de transformação. Nessa perspectiva, propondo o diálogo entre a antropologia e a musicologia, bem como a realização de pesquisas e compreensão do processo existente sobre a música na cultura, definiram-se as premissas e a conceituação de Etnomusicologia. Para o etnomusicólogo antropológico, o som da música é uma peça do emaranhado de práticas, definições e costumes associados à música. Por sua vez,

⁹⁴ Sociedade de Etnomusicologia.

⁹⁵ Sociedade Americana de Musicologia Comparada.

o etnomusicólogo musicológico tem como perspectiva o som da música (MERRIAM, 1964). Tais perspectivas conduzem a convergências que, atualmente, influenciam a relação entre a história da música ou Música e História (BAIA, 2011).



Figura 290 - Adufo, detalhe na costura

Fonte: Edson Grandisoli <https://www.flickr.com/people/edgrandisoli/>. Acesso em 01 mar. 2023



Figura 291 - Adufo, detalhe na forma pouco irregular

Fonte: Edson Grandisoli <<https://www.flickr.com/people/edgrandisoli/>>. Acesso em 01 mar. 2023

Sobre tais vieses contextuais, acrescidos da materialidade, música, instrumentos, festa e cotidiano, dentre outras diversas questões, Cerqueira (2016) apresenta um quadro bastante atual sobre o tema e sua relação com o patrimônio cultural. Para ele, a música possibilita, também, “uma perspectiva para pensar o passado da humanidade” e refletir sobre as “sociedades pretéritas”. O arqueólogo considera a música como um fato social total, a partir do qual vai-se “costurando uma rede de sentidos que permeiam e constituem a cotidianidade humana”. Sobre outros escopos, o pesquisador ressalta ser melhor, quando em comparação ao estudo da história da música popular, analisar “os comportamentos e sons do passado” de forma epistemologicamente ampliada e interdisciplinar, abarcando as relações entre etnologia, arqueologia e música. Essa percepção decorre das condutas musicais do ser humano, por destacarem objetos e fontes diversos, vinculados sempre às pessoas e à sua música (CERQUEIRA, 2016, p. 105).

Explicando sobre a Arqueologia da Música, nesse cenário, torna-se clara a existência de um conjunto de disciplinas correlatas a essa área, sobre as quais dois campos são situados: i) o das “fontes escritas” e a das “tradições musicais vivas”. O primeiro refere-se aos estudos filológicos e históricos, como a vida de músicos e obras. O segundo trata das pesquisas realizadas por antropólogos pensando a Antropologia da Música e o desenvolvimento de análises etnomusicológicas. As pesquisas etno-históricas baseiam-se nas informações de práticas de povos não letrados ou naqueles em que a escrita esteve ausente por um longo tempo. ii) o daquele que se refere a outras disciplinas e fontes, em especial a duas categorias, os artefatos que geram sons, denominados instrumentos musicais, e as “representações visuais de cenas musicais”. Dessa maneira, perfazem os estudos sobre os instrumentos musicais aqueles mantidos pelas tradições ou localizados arqueologicamente, sendo assim estudados pela organologia e arqueorganologia. Cerqueira (2016) esclarece que essa área pode interagir com a física, enquanto elemento da acústica. As representações visuais fomentam três disciplinas, sendo elas a organologia, a arqueologia e a iconologia musical (CERQUEIRA, 2016, p. 106).

Ao se referir à Arqueologia da Música e à Iconologia Musical, Cerqueira (2016) expõe que, em 2012 e 2013, como produto de conferências realizadas pelo *Répertoire Internationale d'Iconographie Musicale*⁹⁶ - RIdIM, em Salvador, publicou-se, no

⁹⁶ Diretório Internacional de Iconografia Musical

âmbito da “*Music and Art International Journal for Music Iconography*”⁹⁷, a coletânea “Estudos luso-brasileiros em iconografia musical”. Inicialmente, a ênfase dos pesquisadores foram as produções visuais católicas com manifestações musicais, atualmente, volta-se também para estudos de fotografias e capas de discos.

Sobre os aspectos relacionados ao patrimônio cultural musical, Cerqueira (2016) esclarece que, atualmente, esse tema tornou-se preocupação central, no que se refere à sua natureza imaterial. Para tanto, cita o projeto *European Music Archaeology Project*⁹⁸, originado em 2006, e que envolve nove países europeus. O objetivo do projeto é entender os sons do passado e reconstruir instrumentos musicais. O autor enfatiza que, a partir do diálogo entre o patrimônio cultural e a memória social, dos debates entre a Música e a História e a cooperação entre antropólogos e musicólogos, outra interface é vislumbrada. Trata-se dos conhecimentos que envolvem tradições vivas, à margem do “protagonismo econômico e social contemporâneo”, sendo essas tradicionalidades frágeis, alicerçadas na relação entre identidade, memória e gerações pretéritas e que necessitam do registro para não serem olvidadas (CERQUEIRA, 2016, p. 110).

Sobre isso, Cerqueira (2016) ainda destaca que os pesquisadores estão atentos ao fato de que tais canções, de domínio popular, refletem a “memória social do grupo”, para além das letras, mas também à luz da análise técnica, rítmica, harmônica e melódica, pelo fato de portar “heranças culturais étnicas”, reportar-se à “memória de acontecimentos” e funcionar como “relato e atualização da memória coletiva”. Os depoimentos de Lourenço sobre a viola de cocho, os instrumentos musicais e as manifestações culturais a ela vinculadas podem ser refletidas a partir da visão desse autor (CERQUEIRA, 2016, p. 110-112).

A última indagação feita a Lourenço, diz respeito aos recursos necessários para realização da festa de São José:

Naquele tempo, não tinha essa necessidade de movimentar isso, no caso dinheiro, até o arranjo de enfeite os próprios festeiros podiam contribuir, traziam flor nativa. Um trazia uma coisa de casa, trazia um enfeite que tinha lá na casa dele, já era um meio de ajudar para festa pegar um ritmo e um jeito da festa, dar a demarcação de uma festa que existe, é mesma coisa que uma festa junina, normalmente é marcada por um tipo de coisa. E a festa de São José tinha um jeito de marcar mais ou menos nisso o festeiro já contribuiu, e a programação, muitas vezes, um festeiro fazia parte hoje, mas ele não gostou e ano que vem pode melhorar. Esses três meses antes da festa, ele

⁹⁷ Revista Internacional de Música e Arte para Iconografia Musical

⁹⁸ Projeto Europeu de Arqueologia Musical

(o festeiro) já apontava para o dono da festa, que era o senhor Ambrósio, meu pai, “vamos fazer desse tipo que vai ficar melhor, o ano passado teve mais gente, vamos fazer um impalizado”, que é um galpão aberto. “Aquele mesa que estava lá naquele lugar, vamos colocar em tal lugar”, era tudo conversado, tudo cabeça, é um grupo de pessoas pensando. É no impalizado que aconteciam as celebrações, que era para não misturar, lá tinha o siriri e tinha um baile. Aqui, então, vamos fazer separado, porque se o cara gostava de siriri e não gostava de outra coisa, ele fazia um impalizado para isso, fazia já os bancos e lá tinha que enfeitar também. Os bailes começaram a ter (início) quando eu já era bem adulto, foi de 80 e poucos (1980) para cá, 85, 83 (1985, 1983). Nas Pedras, já teve baile, o pessoal não tinha cultura de dançar essas modas, era só no cururu mesmo, era cururu, siriri e bumba meu boi. Lá, tinha o tal do Bumba Meu Boi, nas Pedras tinha um pouquinho, mas poucas horas, porque Bumba Meu Boi precisa ter fôlego para dançar. O Bumba Meu Boi tocava um pouquinho, um dava chifrada em outro, tem que ter fôlego para caramba. Como eu dizia, para o tal, eu esqueci o nome, mas ainda ele é vivo, tudo mancando, mas, na hora do Bumba Meu Boi, Deus me livre, sarava tudo, era um velhinho todo encolhidinho, mas o Bumba Meu Boi, era o finado Nery, que era doente fora de festa, no dia de festa, pensa um homem leviano (LEITE, 2022d).

Os esclarecimentos de Lourenço trazem diversas particularidades, sendo a primeira bastante significativa: i) a inexistência de dinheiro para que a festa ocorresse; ii) a relevância dos arranjos e enfeites e a contribuição dos festeiros; iii) a demarcação da festa com os enfeites; iv) o coletivo existente e organizado dialogando constantemente para o aprimoramento da festa; v) os espaços existentes para realização das manifestações e práticas da festa; vi) o início dos bailes e o estranhamento de suas danças e músicas; vii) a influência do nordeste com o Bumba meu Boi na festa de São José, de Cáceres; viii) a empolgação do Sr. Nery.

Os referentes culturais constituintes da festa de São José correspondem com as perspectivas sobre festas populares e festas de santo. Ao longo deste capítulo, foi possível identificar na festa atributos como: sobre-elevação das distâncias entre os indivíduos, produção de estado de efervescência coletiva, quebra ou transgressão das normas coletivas (DURKHEIM, 2003 [1968]).

Foram igualmente evidentes na festa de São José as considerações conceituais de Pieper (1999 [1965]), sendo elas: excepcionalidade, espontaneidade, importância de algo perdido, o significado e a relevância por si só, qualidade ademais de quantidade, contemplação, renúncia, esbanjamento, afeto, fruição, memória e afirmação do mundo. Por sua vez, Brandão e Marques (2015, p. 14) alteram os referenciais propostos por Pieper (1999 [1965]) e acrescentam outros: mito ou vetor de origem, sujeitos da festa, relações sociais, singularidades, espontaneidade, estética, esbanjamento, memória, renúncia, espaço, estrutura física e equipamentos, sentimento de pertencimento. O conjunto de elementos que definem as festas, a partir

desses quatro autores, tem como ponto central a ideia de mito ou vetor de origem, a partir do qual o sujeito reflete os participantes, organizadores e espectadores.

Destes, destaca-se que a memória, muito provavelmente, seja o mais importante dos aspectos da festa, por identificar-se com a história dela e com sua origem. Ressaltando que o elemento de coesão das pessoas é o sentimento de pertencimento, por possibilitar a instauração das redes, os vínculos, as articulações e o entrelaçamento de todos os pontos acima citados (DURKHEIM, 2003 [1968]; BRANDÃO, MARQUES, 2015; PIEPER, 1999 [1965]; SILVA, 2020).

Estes são os atributos da festa de São José, sobre os quais vislumbra-se, tratar-se de um fato social total. Tal patamar de fato social total reporta-se à perspectiva da religiosidade, do catolicismo e da cultura popular existente, em sua relação com a música e a festa, mais especificamente, a viola de cocho, esta como um patrimônio de natureza imaterial registrado no Brasil.

No ano de 2004, portanto há dezoito anos, duas afirmações foram feitas. A primeira é que:

Por um lado, a imagem dos cururueiros e artesãos é utilizada como a “legítima e autêntica cultura nativa” pelo poder público; por outro, eles não recebem qualquer apoio institucional que lhes permita viver desse saber e de seu fazer artesanal (FONSECA, 2004, p. 5)

A segunda foi a de que os cururueiros entrevistados à época (2004) manifestaram-se pessimistas e desesperançosos quanto à transmissão das tradições do cururu e siriri para os mais jovens, mesmo com a existência de associações e grupos folclóricos. Dentre os fatores que influenciaram essa percepção, estão: a mudança de religião; a indústria da cultura de massa com advento do baile; o êxodo rural e o fácil acesso aos divertimentos e a preferência a esses, em detrimento do cururu, sendo que, para este último são necessários a dedicação e os aprendizados como o de fazer a viola, cantar e tocar, ou seja, “tem que ter inclinação” (FONSECA, 2004, p. 6).

As recordações, relatos e depoimentos do interlocutor retomam um tempo passado, mais especificamente, a partir de 1975, quando tinha, aproximadamente, cinco anos de idade e vivia nas Pedras. Segundo seus relatos a realização da última Festa de São José, em Cáceres, se deu em 1996 (ano seguinte ao do despejo de sua família das Pedras), na casa de seu pai, após setenta e seis anos de existência de uma festa que teria começado por volta de 1946.

5.8 O Festival de Cururu e Siriri de Cuiabá: breves considerações

Atualmente, como afirmado anteriormente neste capítulo, a realização do cururu ocorre de duas maneiras, a primeira e provavelmente a mais difundida, é a versão dos festivais e a espetacularização da manifestação; a segunda, de modo tradicional e comunitário acompanhado das práticas religiosas.

Na cidade de Cuiabá, nos meses de agosto ou setembro, desde o ano de 2002, ocorre o Festival de Cururu e Siriri, no qual grupos da capital e de outras regiões do estado se fizeram presentes desde a primeira edição⁹⁹. No sétimo festival, em 2008, em seus quatro dias de realização, reuniram-se 24 grupos de siriri e 4 de cururu. No oitavo, no ano de 2009, participaram 18 grupos de siriri e 5 de cururu. Em 2010, em sua nona edição, apresentaram-se 36 grupos (OSORIO, 2019). Em 2022, a décima quarta edição do evento aconteceu em outubro e contou com a participação de nove grupos de siriri e um de cururu¹⁰⁰.

A primeira edição do Festival de Cururu e Siriri teve como patrocinadores o Serviço Brasileiro de Apoio às micro e pequenas Empresas (SEBRAE), o Governo do Estado de Mato Grosso, a Prefeitura de Cuiabá, o Banco Real, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), a Central Única de Favelas (CUFA), a UNIMED e o Boticário, além da Federação das Associações dos Grupos de Cururu e Siriri. A estrutura montada comportou um público de até 15.000 pessoas, incluindo arquibancadas, praça de alimentação¹⁰¹, banheiros químicos, posto médico e cobertura da mídia impressa e televisiva (OSORIO, 2019).

Nesses festivais, alguns contextos são bastante diferenciados daqueles apresentados nesta tese, em termos de inovações, como: as formas e conteúdos performáticos, a indumentária e as coreografias, a mostra pública para um grande público, as vinculações com a administração pública e privada da cidade e a utilização da mídia (Figura 292 a Figura 294) (OSORIO, 2019).

⁹⁹ Mimoso, Planalto da Serra, Figueiral, São Pedro de Joselândia, Chapada dos Guimarães, Cáceres, Santo Antônio do Leverger, Tangará da Serra, Barão de Melgaço, Nossa Senhora Livramento, Rosário Oeste, Nova Mutum e Poconé.

¹⁰⁰ Disponível em: <<https://www.gazetadigital.com.br/editorias/cidades/atras-da-14-festival-de-siriri-de-cuiab-comeam-nesta-sexta-feira-programe-se/710779>>. Acesso em: 28 fev. 2023

¹⁰¹ No festival de 2022 foram comercializados para comer e beber os seguintes itens: pastéis, cachorro quente, hambúrguer, espetos, churros, suco de laranja, refrigerante, água e cerveja.



Figura 292 - Festival de Cururu e Siriri

Fonte: Foto de Luzo Reis. <https://pensarcultura.com.br/festival-de-siriri-celebra-os-300-anos-de-cuiaba/>. março/2019. Acesso em 01 mar. 2023



Figura 293 - Festival de Cururu e Siriri de Cuiabá, grupo Flor Ribeirinha

Fonte: <https://www.sonoticias.com.br/cultura/grupo-flor-ribeirinha-de-mato-grosso-se-apresenta-em-festival-na-franca/>. Julho/2018. Acesso em 01 mar. 2023



Figura 294 - : Festival de Cururu e Siriri de Cuiabá

Fonte: Foto de Davi Valle / Prefeitura de Cuiabá <<https://www.leiagora.com.br/entrete/3422/fotos-festival-de-siriri-de-cuiaba-reune-18-mil-pessoas>>_Acesso em 01 mar. 2023

Cabe informar que, em Cáceres, não é realizado festival de cururu e siriri e que a cidade não possui Associação Cururu Pantaneiro. Trouxemos as informações sobre o festival realizado em Cuiabá para a percepção dos contrastes entre as manifestações realizadas em festas de santos (objeto de estudo deste capítulo) e aquelas promovidas como um espetáculo à sociedade. Isso não significa ignorarmos que tais festivais possam colaborar para a manutenção de práticas culturais tradicionais, como as mencionadas. Embora, explorar os aspectos de realização de festivais como os que ocorrem em Cuiabá não seja objetivo desta tese, trabalhos futuros podem ser desenvolvidos, a fim de investigar como eles se estruturam e se organizam, quais suas parcerias, particularidades, semelhanças ou diferenças entre os grandes festivais e o cururu e o siriri atrelados às festas de santos em comunidades ribeirinhas.

Os apontamentos entre os festivais de cururu e siriri e o patrimônio cultural podem ser elencados das seguintes maneiras: i) a atuação dos antropólogos, as políticas públicas, a invenção de conceitos e a aplicação de metodologias para os planos de salvaguarda; ii) a viola de cocho como patrimônio reivindicado e sua

apropriação para promoção de políticas públicas, sob dois contextos territoriais: os grupos de cururu e siriri nas periferias urbanas e áreas rurais. iii) Os propósitos de manutenção da cultura da comunidade, a obtenção de melhorias em seus bairros; iv) transposição de problemas geracionais, repassando os saberes dos mais velhos para os mais jovens, incluindo o manejo do instrumento musical e aqueles ligados à religiosidade; v) análise da relação entre o patrimônio e os festivais, em termos de abarcar duas emergências e tempos: a dos festivais de cultura popular e a dos patrimônios.

Desse conjunto de apontamentos, destacam-se: a vinculação entre o festival e o protagonismo da viola de cocho, as políticas públicas e a salvaguarda dos patrimônios imateriais, neste caso, complexificando a discussão entre os “folgedos populares na contemporaneidade”. Sobre este último pesa, ainda, o fato que os “festivais de cultura popular são campos de batalha, constituídos por interações sociais alicerçadas em redes de parentesco, vizinhança, pela ideia de tradição, mas, também, pelo entretenimento e turismo, pela mídia, patrimonialização e pelas esferas administrativas e políticas locais, regionais e nacionais (OSORIO, 2019, p. 175).

A análise de Osorio (2019) sobre o Festival de Siriri e Cururu realizado em Cuiabá considera que a protagonista nas festas de santo é a religião; entretanto, nos palcos do festival, a religiosidade ocupa papel de “coadjuvante”, não adentrando nesse espaço de apresentação. Isso não significa a sua inexistência, ela se faz presente no festival, quando “é montada uma tenda que comporta um altar fixo com imagens de vários santos com velas acesas”. Ao pé do altar, os cururueiros “aquecem suas violas”, bem como, nos momentos que antecedem as apresentações, “rezam e dançam” e, no decorrer do festival, podem ser vistos, nesse lugar, conversando (OSORIO, 2019, p. 177).

Sob outro aspecto, por seu caráter “global”, o festival não se centra no “lugar e na sociedade local”, por associar-se ao consumo e estar distanciado das identidades e da participação local. Ao verificar o papel da transgressão e inversão vinculadas à cultura popular, mesmo que elas existam, nos festivais mostram-se “relativamente fracas de significativa transformação”. Entretanto, elas continuam relevantes e abertas a reflexões acerca do “desejo humano pelo reencantamento do mundo”, diante das mais diversas crises, econômicas, sociais, políticas e ambientais (OSORIO, 2019, p. 175).

No campo etnográfico, o festival significa “expressão de pertencimentos diversos”, reconhecimento de “processos de construção de uma identidade regional e manifestação de pertencimentos a uma cultura ribeirinha e à comunidade e aos bairros locais”. Sob tais questões, afirma-se que o festival “é o lugar que ajuda a produzir e a sustentar patrimônios”. Mesmo que os festivais sejam “repletos de tensões e [...] possam provocar deslocamentos de significados e mudanças significativas nas sociabilidades festivas, desempenham um papel importante na continuidade das formas de expressão populares em novos cenários e contextos” (OSORIO, 2019, p. 177-179).

Como dissemos, anteriormente, o Festival de Siriri e Cururu não existe em Cáceres, ou seja, a manutenção dessa manifestação cultural é realizada exclusivamente pelo meio comunitário.

Em Cáceres, não existe um inventário oficial de cururueiros e festas de santo com a presença do cururu, siriri e Dança de São Gonçalo. A Secretaria de Cultura e Turismo, por ocasião dessa pesquisa foi questionada por correio eletrônico sobre essa questão.

Em 2011, o Pontão de Cultura da Casa Cuiabana Centro Cultural da Viola de Cocho, a partir de um convênio com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e a Secretaria de Estado de Cultura de Mato Grosso, realizou levantamentos e inventários sobre a viola de cocho. O setor de patrimônio imaterial do IPHAN/MT, desenvolve desde 2019 o cadastro e mapeamento dos detentores dessa manifestação cultural. Em 2020, o IPHAN se aproxima da AMFMT - Associação das Manifestações Folclóricas de Mato Grosso, e disso veio a proposta para que a referida associação efetivasse o mapeamento e identificação dos artesãos de Viola de Cocho na região da Baixada Cuiabá. Em 2021, foram apresentados 16 artesãos que confeccionam a viola de cocho, de Cáceres, o senhor Lourenço da Guia. Assim como a canoa de cocho e o churrasco pantaneiro, a viola de cocho também é Valor da Nossa Terra (Figura 295).

A viola de cocho teve sua Revalidação do Registro do Modo de Fazer Viola-de-Cocho, como Patrimônio Cultural do Brasil, na 99ª Reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural do IPHAN em 09 de dezembro de 2021¹⁰².

¹⁰² IPHAN – Processo Administrativo nº 01450.013090/2004-03



Figura 295 - Viola de cocho - Valor da Nossa Terra
Fonte: TV Centro América

6. Ver, rever, ouvir e falar: a casa de pau a pique no Caminho do Peixe

Oh Deus, salve o Oratório
 Oh Deus, salve o Oratório
 Onde Deus fez a morada, oiá, meu Deus
 Onde Deus fez a morada, oiá
 Onde mora o Cálix Bento
 Onde mora o Cálix Bento
 E a Hóstia Consagrada, oiá, meu Deus
 E a Hóstia Consagrada, oiá
 De Jesse nasceu a vara
 De Jesse nasceu a vara
 Da vara nasceu a flor, oiá, meu Deus
 Da vara nasceu a flor, oiá
 E da flor nasceu Maria
 E da flor nasceu Maria
 De Maria, o Salvador, oiá, meu Deus
 De Maria, o Salvador, oiá

Milton Nascimento

Nos capítulos anteriores, refletimos sobre a história, a luta e a resistência de Lourenço para se manter pescando no rio. O lutar, resistir e se manifestar foi precedido de um silenciamento de, aproximadamente, dezenove anos, período entre o despejo da localidade as Pedras, em 1995, e o início do seu diálogo com Cláudia de Pinho, Coordenadora da Rede de Comunidades Tradicionais Pantaneiras, em 2014. Posterior a isso, ele se encontra com Silvano Carmo, da Comissão PCI, em 2016, e se inicia o processo de inventário dos barracos e tabuados, e suas rodas de conversas e histórias, sucedidas do pedido de registro da pesca artesanal de Cáceres, como patrimônio de natureza imaterial, junto ao IPHAN. Por fim, mas não menos importante, suas narrativas passam a constituir dados de análise desta pesquisa.

É possível notar, nessa trajetória, a persistência do interlocutor na luta por manter suas tradições. Essa persistência é acompanhada de conhecimentos, memórias e desejos, como fazer a canoa de um pau só, elevar seu aterro e construir sobre ele uma casa de pau a pique, e reflorestar o lugar com espécies nativas. Nessa casa, ele almeja construir um oratório para os santos de seu pai e guardar objetos importantes da sua vida.

Para que isso ocorra é fundamental a sua permanência na área de APP. Este capítulo tem como um dos objetivos reforçar essa necessidade e intenção, por motivos humanitários, sociais, de segurança alimentar, acesso ao trabalho, geração de renda, manifestação e reprodução cultural e preservação ambiental. As ameaças de remoções, diretas ou indiretas, contra pescadores e pescadoras dos rios de Mato

Grosso é uma constante, um exemplo disso foi visto, no segundo capítulo, e, por isso, essa preocupação existe.

As perspectivas de Lourenço no Caminho do Peixe, são demonstrativas do que se compreende por território, em termos de ser um espaço e meio físico reivindicado, utilizado, cujos recursos existentes são manejados e controlados. Tais questões reportam-se a fixação e materialização de relações sociais, as quais são representativas de um grupo social que reflete saberes e imaterialidades destes espaços (BEGOSSI, 2004; DIEGUES, 1997, 1998, 2000, 2004; MALDONADO, 1994), nos quais os fatores sociais, físicos e biológicos são indissociáveis (MALDONADO, 1993). Nesse sentido, a concepção de território vincula-se ao contexto geográfico e formas de representação nele existente e manifestado, pensado nas conjunturas de Lourenço, o território associa-se diretamente ao conhecimento tradicional, podendo-se afirmar que “conhecimento é território e território é conhecimento” (WAGNER; SILVA, 2021b, p. 127). A relação estabelecida por Lourenço no Caminho do Peixe, conforme apresentaremos ao longo deste capítulo, extrapola as relações de trabalho e produtivas. Isso pelo fato de corporificar as sociabilidades e tradicionalidades, e serem representativas da elaboração e construção simbólica da pesca, cujo território relaciona diretamente conhecimento. Tais perspectivas mostram-se de antemão no topônimo Caminho do Peixe, lugar onde Lourenços está, utiliza, reflete, pensa e realiza suas estratégias de pesca, defende e constrói o *ethos* do grupo da pesca artesanal tradicional (BEGOSSI, 2004; DIEGUES, 1997, 1998, 2000, 2004; MALDONADO, 1993, 2000).

O outro objetivo pretendido é o de trazer a narrativa de Lourenço sobre o lugar que ele ocupa às margens do rio, nos dias atuais, e as perspectivas existentes sobre ele. Consideramos que o contexto de vida do interlocutor tem relação com a concepção de reparação, pelo fato de o despejo, de 1995, ter se iniciado, em 1985, no final da ditadura cívico-militar (1964-1985), ocorrida no Brasil. O período de exceção citado estabelece uma forte ligação com a grilagem de terra e com o sistema econômico e político existente, à época (PRIETO, 2017). Posterior ao fim da ditadura militar, não ocorreu, de forma contundente, a ruptura nas questões fundiárias; e a grilagem de terras, na Amazônia Legal, é uma realidade, até os dias atuais.

A grilagem de terra conduziu à "perda de legitimidade do Estado que intensificou a desorganização social, a violência, a corrupção, a desobediência civil e

esse quadro tornou possível o fenômeno da pistolagem”. Em tal quadro, verifica-se que o Estado, juntamente com grupos hegemônicos e empresários mandatários, estabeleceram uma “ordem social” associada à pistolagem (LOUREIRO, GUIMARÃES, 2007, p. 229). Tal situação pode ser entendida como um tipo de perseguição, que gerou a aniquilação de grupos no período ditatorial (MENEGUELLO; BORGES, 2018).

O quadro apresentado por Lourenço relaciona perspectivas de um patrimônio dissonante, sombrio, difícil, marginal e de dor (MENEGUELLO; BORGES, 2018). A compreensão dos lugares visitados e revisitados na memória do interlocutor foi uma experiência individual, proporcionada por este estudo, e, não, coletiva, como, a nosso ver, poderia sê-lo, tendo em vista que as questões que o inquietam e o mobilizam à luta não são só dele, mas, também, de seus familiares e comunidade. Entretanto, Lourenço traz revelações e presença de seu grupo de trabalho, fé e familiar. Em muitas oportunidades das entrevistas, ele foi levado mentalmente até o local onde morava com a sua família – nas Pedras -, que, atualmente, foi completamente alterado em sua razão social, e as pessoas que lá viviam tornaram-se vigiadas e tiveram o acesso ao local restringido. Como se isso não bastasse, teve, ainda, as canoas de um pau só, pertencentes à sua família, quebradas, para que não mais retornassem ao local para pescar e comer, conforme visto no capítulo anterior (LEITE, 2022g).

No Brasil, os patrimônios difíceis são discutidos ao tratar a ditadura cívico-militar (1964-1985). Trata-se de “lugares que testemunham o sofrimento humano”, e possuem, como propósito, “salvar do esquecimento” o passado doloroso de perseguidos, torturados e mortos, por isso museus foram criados (BEZERRA; SERRES, 2018, p. 371). Logicamente, o perfil da família de Lourenço não era de militantes políticos, nem configurava suposta ameaça comunista, e não se enquadrava na lógica do sistema e do capital. Portanto, não se enquadra diretamente no contexto acima, mas, sim, naquele do conflito agrário e da disputa de terras, o que não significa que também não tenham sido perseguidos, incluindo pelos seus traços culturais tradicionais. Um exemplo disso foi a tortura psicológica e física praticada por agentes de fiscalização ambiental, quando Lourenço tinha cinco anos, por volta de 1975, conforme explicitado no capítulo I e ao longo dessa pesquisa (LEITE, 2022, 2022g).

A remoção da localidade das Pedras foi o mais contundente fator de ruptura de territorialidade, da coexistência, afetiva e cultural, de Lourenço e sua família, com a natureza, gerando traumas familiares, que persistem por quase três décadas entre seus irmãos.

As entrevistas realizadas com Lourenço contribuíram para a restituição memorial do nosso interlocutor e, em parte, de diversos outros atores que apareceram na pesquisa. Os esclarecimentos e as narrativas evidenciam um passado/presente de desterritorialização, comum a muitas pessoas da região, incluindo pescadoras e pescadores, que foram/são ribeirinhos, indígenas, afrodescendentes, descendentes de escravizados e europeus empobrecidos, matrizes culturais que caracterizam o pantaneiro.

As questões discutidas, neste capítulo, têm, ainda, como propósito incitar discussões sobre o Caminho do Peixe, lugar que o interlocutor ocupa, atualmente, e que nos mobilizam a alguns questionamentos: as historicidades e práticas nesse local contribuem para que remoções forçadas e esbulhos não se repitam e sejam contidos? Quais são os bens que vinculam a memória aos saberes e fazeres de Lourenço? Os bens culturais associados às narrativas podem ser pensados ou protegidos como bens culturais? (SOARES; QUINALHA, 2011).

As indagações feitas para Lourenço sobre a casa de pau a pique foram realizadas a partir do Manual de Aplicação do Programa Mais Educação do IPHAN (2013), mais, especificamente, dos quesitos na categoria de objetos: nome, imagem, o que é, onde está, períodos importantes, história, significados, pessoas envolvidas, materiais, técnicas ou modos de fazer, medidas, atividades relacionadas ao objeto, manutenção, conservação, avaliação.

6.1 Você está em um bom lugar, está no Caminho do Peixe

Naquele dia eu estava um rio.
 O próprio.
 Achei em minhas areias uma concha.
 A concha trazia clamores do rio.
 Mas o que eu queria mesmo era de me aperfeiçoar quanto um rio.
 Queria que os passarinhos do lugar escolhessem minhas margens para pousar.
 E escolhessem minhas árvores para cantar.
 Eu queria aprender a harmonia dos gorjeios.

Manoel de Barros

O Caminho do Peixe é o local onde Lourenço ocupa metade do tempo da temporada de pesca e zela quando no período da piracema, atualmente, desde o ano 2000. Trata-se de um lugar de memória, cultura, sustentabilidade e ativismo político, como é possível perceber, no excerto, a seguir, quando indagamos o interlocutor sobre o nome do lugar onde está seu barraco, e sua posição quanto à possibilidade de apresentarmos, na tese, a denominação Caminho do Peixe, já que todos os demais aterros, já citados, tiveram seus nomes identificados. Assim ele respondeu:

O aterro onde eu vivo, hoje, é no Caminho do Peixe. É conhecido pelo pessoal tradicional e os mais antigos, principalmente o seu Felipe, que tem uns 85 anos, ainda vivo, mora um pouco em Cáceres e um pouco em Barra do Bugres com os filhos. Quando eu resolvi ficar naquele lugar e me fixar ali, (foi) porque, antigamente, eu acampava um dia em um lugar, outro dia em outro, e, com isso, a gente foi perdendo o território, porque aumentou muito pescador, aumentou mais gente que nem é pescador fazendo barraco no rio. Por isso eu tive que demarcar aquela área para ficar definitivamente. Então, eu resolvi ficar ali definitivamente. O seu Felipe falou “Lourenço você está em um bom lugar, você está no Caminho do Peixe”. Portanto, ele mesmo falava que ali era o caminho do peixe. E ali é mesmo um bom lugar de pegar peixe, ali eu sempre pego peixe. Aquele lugar é conhecido pelos mais antigos como Caminho do Peixe (LEITE, 2022g).

O excerto anterior remete a três aspectos sobre a localidade: 1) as toponímias como referência temporal e parte da herança cultural, o nome dos “antigos” lugares; 2) a concepção de territorialidade associada à perda e conquista de espaços, à ocupação das margens do rio, ao aumento do número de pescadores e não pescadores; 3) a concepção do interlocutor e da comunidade sobre o que é “um bom lugar”.

A discussão, a seguir, sobre topônimos ocorre em razão de que o nome dos lugares foi frequentemente uma preocupação manifestada por Lourenço, que percebia o ato de mudar o nome dos lugares como uma espécie de apagamento de parte de sua própria história.

Retomando os três aspectos levantados, a partir do excerto do interlocutor, importante destacar que eles são confluentes, uma vez que se associam à ideia de territorialidade. Esse tipo de investigação faz parte de um ramo da Linguística denominado onomástica, cujos aportes procedem de duas disciplinas: a toponímia, que aborda o significado dos nomes e lugares; e a antroponímia, que aborda o significado do nome das pessoas (DICK, 1990).

A análise dos topônimos fundamenta-se nos aspectos históricos, socioeconômicos e da antropologia cultural (DICK, 1990; SANTOS, 2015), busca compreender como os habitantes identificam seus lugares (ISQUERDO, 1996; SANTOS, 2015). A assimilação e a apropriação popular do lugar, frequentemente associa-se à concepção de território. Isso porque, conforme Santos (2000), trata-se da relação entre as pessoas e o meio, e é por esse motivo que, nessa perspectiva, o território vincula questões sobre identidade e pertencimento ao meio ambiente (ROSA, 2019).

Sobre a realidade e a preocupação manifestadas por Lourenço, preconiza-se a perspectiva de área de domínio, a identificação do lugar por seus habitantes e suas necessidades (HOLZER, 1997; HAESBAERT, 1999; SANTOS, 2000). Esse conjunto associado – lugar, toponímia e habitantes – dimensiona a acepção de identidade verbal que afere o reconhecimento (TUAN, 1975). Os nomes dos lugares são relevantes por trazerem seus antigos topônimos, nos diferentes cursos de água e que são alterados. Nesse sentido, pode-se pensar a questão como parte de processos de apagamentos e novas formulações de identidade e territorialidade. Pelo fato de essas mudanças serem incontornáveis e inevitáveis, cabe o registro levantado pela oralidade e referente a um período histórico.

O atual local de ocupação de Lourenço nas margens do rio, no passado, anterior a presença de Lourenço, foi aterrado, em razão do fluxo de enchente e vazante, necessida vislumbrada e verificada nos dias atuais (Figura 296 a Figura 300).



Figura 296 - Barraco de Lourenço. Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Sazonalidade: enchente em processo. Escada de acesso (abaixo), da esq. para dir. jirau, acuri, barraco, inscrição de despejo (34/2), piúva, escorredor de peixe (travessão)
 Fonte: Acervo de Fernando Ozorio de Almeida, 29 jan. 2022



Figura 297 - Barraco de Lourenço. Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Sazonalidade: enchente. Barco aportando na porta do barraco (ver Figura 312)
 Fonte: Acervo de Lourenço Pereira Leite, 23 de mar. 2022



Figura 298 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai.
Sazonalidade: enchente em processo. Área de empréstimo para formação do aterro em destaque
Fonte: Acervo de Fernando Ozorio de Almeida, 29 jan. 2022



Figura 299 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai.
Sazonalidade: enchente. Lourenço dentro da área de empréstimo. Nível de água entre 1 m. e 1,30 m.
Fonte: Acervo de Lourenço Pereira Leite, 23 de mar. 2022



Figura 300 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Sazonalidade: vazante. Área de empréstimo para formação do aterro.

Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022

O nosso interlocutor nos explica melhor sobre o aterro Caminho do Peixe, associando à narrativa a história do lugar e de sua vida ali:

Esse meu barraco aqui era no começo do aterro. Aqui onde está o bambu o pessoal salgava o peixe (Figura 301), era onde tirava a terra que levantou aquela cordilheira, hoje está tudo cheio de água. Aqui, eu planto abóbora e melancia (Figura 301 a Figura 303) [...]. Naquela época, o Valdir (filho do Dem) falou: “Lourenço eu fui lá no seu barraco e disse que não tinha interesse nenhum em ficar”. (Continua citando Valdir) onde tem o pé de taquara”, para trás do meu barraco, “meu pai acampava, ali ele (o Dem) levantou. Eu era criança, quando nós botávamos o depósito de peixe salgado. Quando o rio enchia muito, aí nós botávamos jirau. Papai (Sr. Dem) falou “nas horas vagas, a gente vai baldear a terra e levantar isso para o outro ano a gente não ficar com jirau mais”. São os “cacuruto” alto que tem e não enche, lá está alto, e, mais atrás, é onde eu estou com ideia (de fazer a casa de pau a pique) (Figura 304), é onde era o formigueiro, onde eles acampavam e botavam terra também. Nesse lugar, foi colocado terra pelo Dem, o filho dele, o finado Nazário ajudou e o finado Pedro Surdo, que eu cheguei a conhecer, quando era criança. Ele pescava nessa região. Eu uso esse lugar para plantar; hoje, esse lugar está no fundo da água (Figura 298 a Figura 300). Essa parte aqui, a água está bem no pé de acuri (Figura 305). Eles plantavam acuri para segurar o aterro, já pensava nisso. Esses dias vai estar forte de água ali, bem aqui tem uma partezinha meio baixa. Eu desconfio que vai cortar uma água aqui, vai passar uma corridinha de água e vai continuar a encher. Mas eu estava analisando o material que eles colocaram, um barro duro onde está resistindo, e onde eles colocaram barro mais mole está corroendo (LEITE, 2022b).

Do excerto anterior, podemos pontuar os seguintes aspectos sobre a localidade: a) o aterro é anterior à chegada de Lourenço, e atualmente, Lourenço intensifica o manejo ambiental local (Figura 308 e Figura 309). Um dos seus construtores foi o Dem, nascido no Barreiro, e criado no Flecheiro, próximo à Fazenda Porto do Campo, onde nasceu a mãe de Lourenço; b) o contingente de pessoas que construiu o aterro era baixo, e, parcialmente, constituído por pessoas de uma mesma família; c) uma das pessoas envolvidas na construção do aterro foi o Sr. Nazário, irmão do Zé da Barra, ambos citados no capítulo III; d) um dos motivos da construção do aterro foi a necessidade de trabalhar no processo de salgar peixe no jirau; e) o salgamento do peixe, à época, era permitido, e foi, posteriormente, proibido; f) a sazonalidade do rio - enchente e vazante; g) o uso do local para plantio de subsistência e temporário; h) o topônimo “cacuruto” para se referir aos aterros; i) o plantio de acuri para reter a terra e evitar desbarrancamentos no período de cheias; j) dois tipos de barro para aterrar, a observação e constatação de Lourenço sobre a questão (LEITE, 2022b).

Esse conjunto de imagens mostra o papel da sazonalidade do rio, enchente e vazante, o que para as pessoas que vivem no Pantanal evidencia três distintos momentos, respectivamente: 1) enchente iniciando com dequada¹⁰³ e plantios realizados (29/01/2022) (Figura 306 a Figura 308); 2) enchente acentuada e área de empréstimo com aproximadamente 1,50 m de água, e barco aportando há menos de dois metros da escada do barraco de Lourenço (23/03/2022) (ver Figura 297 a Figura 299); 3) vazante em processo acelerado, área de empréstimo seca (22/04/2022) (ver Figura 300). Segundo Lourenço, a vazante desse ano ocorreu de forma acentuada e rápida (LEITE, 2022b).

Por área de empréstimo, lembrando o que foi colocado no terceiro capítulo, entende-se o local para retirada da terra para fazer o aterro. Lourenço informou que essa área, ao se encher de água das chuvas, e ao iluminá-la, à noite, observa-se que “fica tudo cheio de corimba e trairão, tem peixe, virou uma baía ali” (Figura 298 a Figura 300) (LEITE, 2022g).

¹⁰³ Fenômeno químico quando as cinzas das queimadas são carregadas para o rio pelas águas das chuvas, alterando a composição da água, matando peixes, causando problemas de pele e gástricos. Lourenço colocou também que esse efeito abarca a vegetação chamadas de “praga” que nasceram depois dos incêndios, não resistem com a enchente e prejudicando a qualidade da água.



Figura 301 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai.
 Histórico e manejo ambiental. Sazonalidade: enchente em processo. Local pretérito para salgamento do peixe (vermelho), plantio de abóbora (amarelo). Área de empréstimo.
 Fonte: Acervo de Fernando Ozorio de Almeida, 29 jan. 2022



Figura 302 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Plantio de melancia
 Fonte: Acervo de Fernando Ozorio de Almeida, 29 jan. 2022



Figura 303 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Melancias. Sazonalidade - enchente em processo.

Fonte: Acervo de Lourenço Pereira Leite, 19 jan. 2023



Figura 304 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Planejamentos. Local pretendido para elevar o aterro em 30 cm. e fazer a casa de pau a pique em destaque. Ao fundo palmeira acuri com cacho de fruto.

Fonte: Acervo de Mariano Bonomo, 29 jan. 2022



Figura 305 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai.
Local pretendido para elevar o aterro em 30 cm. e fazer a casa de pau a pique. Pés de milho (variedade caiana (maior) e híbrido (menor) e ao fundo palmeira acuri.
Fonte: Acervo do autor, 22 abr. 2022



Figura 306 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora. Frutas para alimentação de peixes. Laranjinha (círculo alaranjado), coquinho (linha alaranjada), cabacinha (azul esq.), goiabinha (vermelho), água com dequada (azul dir.). Área de empréstimo. Sazonalidade: enchente em processo. Fonte: Acervo de Fernando Ozorio de Almeida, 29 jan. 2022

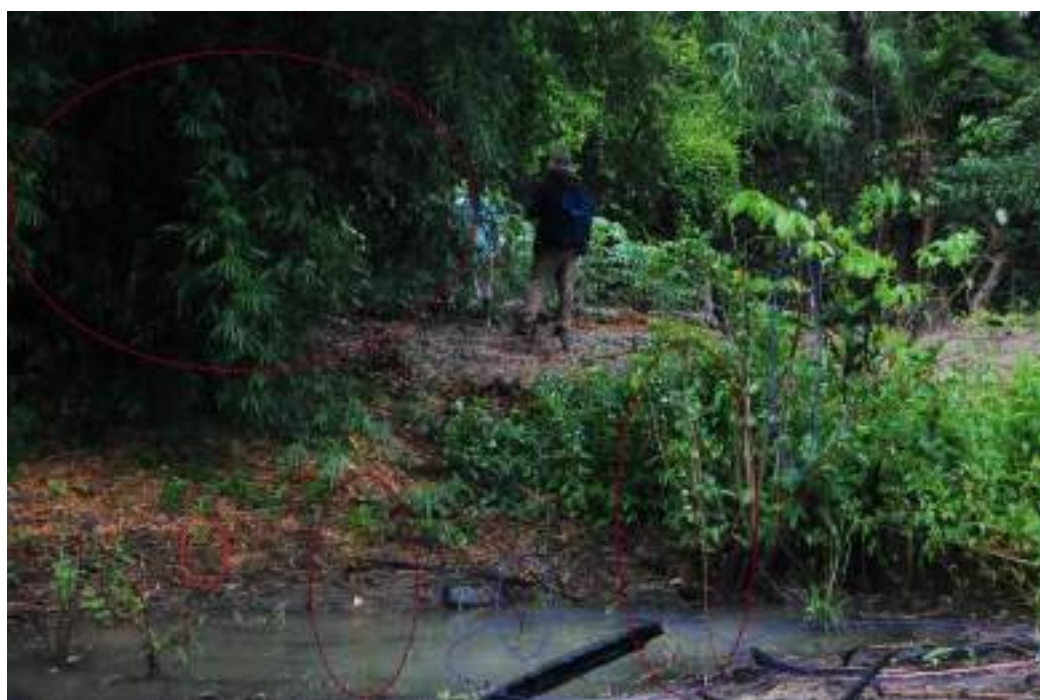


Figura 307 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora, pesca e frutas. Frutas para alimentação de peixes. Taquaral de 8 anos para fazer varas de pescar e penduras (acima, vermelho), paineira (esq.), goiabinhas (vermelho). Poça de água com dequada. Área de empréstimo. Sazonalidade - enchente em processo. Fonte: Acervo de Fernando Ozorio de Almeida, 29 jan. 2022



Figura 308 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora, patrimônio genético e sementes. Diferença de nível entre o aterro e a área de empréstimo (linha vermelha). Acuri (palmeira em vermelho), mamão (alaranjado); laranja de semente originalmente da Fazenda Porto do Campo, levada seguir para Comunidade do Alegre, Pedras, chácara na BR -070 em Cáceres e agora no aterro Caminho do Peixe (azul); goiaba (vermelho dir.)
 Fonte: Acervo de Fernando Ozorio de Almeida, 29 jan. 2022



Figura 309 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Diferença de nível vista da área de empréstimo para o aterro. Poça com dequada (seta)
 Fonte: Acervo de Mariano Bonomo, 29 jan. 2022

6.2 Eu vi tudo mato: breve síntese histórico ambiental

Em silêncio, finquei os pés na areia como se estancasse um rio. E era o choro que eu estancava. Melhor teria sido deixar o pranto acontecer. Dizia a nossa mãe que, quando choramos, a alma segue o exemplo da Terra, sob a chuva: torna-se barro. E o barro dá-nos casa, o barro é quem molda a nossa mão.

Mia Couto

A entrevista sobre a casa de pau a pique foi realizada na mesma ocasião que se identificaram os distintos lugares por meio do Google Earth, por esse motivo, visualizar os lugares, possibilitou uma espécie de diagnóstico geral, sobre o qual evidenciaram-se as seguintes questões: impactos ambientais, água, assoreamento e desmatamento; jazida de argila para confecção de vasilhames cerâmicos; técnicas de pesca e frutos; sociabilidades; matéria-prima para obtenção de madeiras para casa de pau a pique (Figura 310) (LEITE, 2022e).

Lourenço, ao discorrer sobre a casa de pau a pique, que pretende construir, como, muitas vezes, enuncia nas entrevistas, faz referência a questões ambientais. Sobre a crise hídrica, ele afirmou ser “muito grave e preocupante o estado em que já está, tem gente que abafa muito esse caso, falando que ainda tem muita água, não tem, a gente já teve muita água com facilidade, água pura para ser consumida”. Ao observar o *Google Earth*, informa que a grande e tradicional Baía da Figueira está “soterrada” e assoreada, assim como a sua nascente, prejudicando o fornecimento de água, “está assoreando, está secando”, incluindo o local onde, no passado, era um poço (LEITE, 2022e).

Analisando o mapa, Lourenço reporta-se ao passado, recordando-se do “rebojão”, a única jazida de onde se extraía a “argila boa”, com a qual faziam “pote, panela e moringa” (Figura 310) (LEITE, 2022e).

Nosso interlocutor fez referências ao Porto Jenipapo, local onde: havia uma árvore desse fruto, utilizado para a produção do licor e como isca para a pesca; aportava a canoa do Sr. Zé Maria do Tarumã (já apresentado no capítulo III); e de onde o caminhão apanhava seixos rolados usados na construção civil (ver Figura 37 a Figura 39, Figura 275).

Nos dias atuais, o rebojo - que era um poço - e o pé de jenipapo não existem mais; o primeiro, devido ao assoreamento, e o segundo, porque a árvore morreu, por motivos desconhecidos.

Na sequência, o interlocutor recordou-se, do Porto das Pedras, levantado por ele e sua família, assim enunciado: “fomos nós que levantamos”; e continua: “nós chegamos e fomos para dentro desse mato, acho que, nesse lugar, ainda tem uns paus fincados. Nós ficamos mais longe do rio, porque a gente já tinha sido ameaçado pela enchente” (LEITE, 2022e). O curioso do fato narrado, mas não incomum para a memória, é que ele ocorreu em período anterior ao nascimento de Lourenço. Trazê-lo aos seus dizeres, utilizando-se da primeira pessoa do plural “nós”, permite-nos inferir tratar-se de um passado que não é seu, mas que passa a sê-lo, como uma memória coletiva.

O interlocutor lembrou-se, também, do canjical existente, no passado, e que, depois do despejo, foi passado o correntão e “não deixaram um pé de árvore, virou tudo é capim, tudo acabado”. Ele enuncia ter nascido nesse aterro, construído por seu pai, local em que, até o dia dessa entrevista, “não tinha capim. O capim estava em volta, mas lá não tinha capim”, devido ao cupim compactado. Do local onde, segundo ele, retiravam a terra para fazer o aterro, “foram plantadas mangueiras e os buracos encheram”. Nessa última citação, considerando que a edificação do aterro foi anteriormente explicada, situa-se a maneira como as áreas de empréstimo de terra para o aterro eram manejadas para não deixar cavidades (LEITE, 2022e).

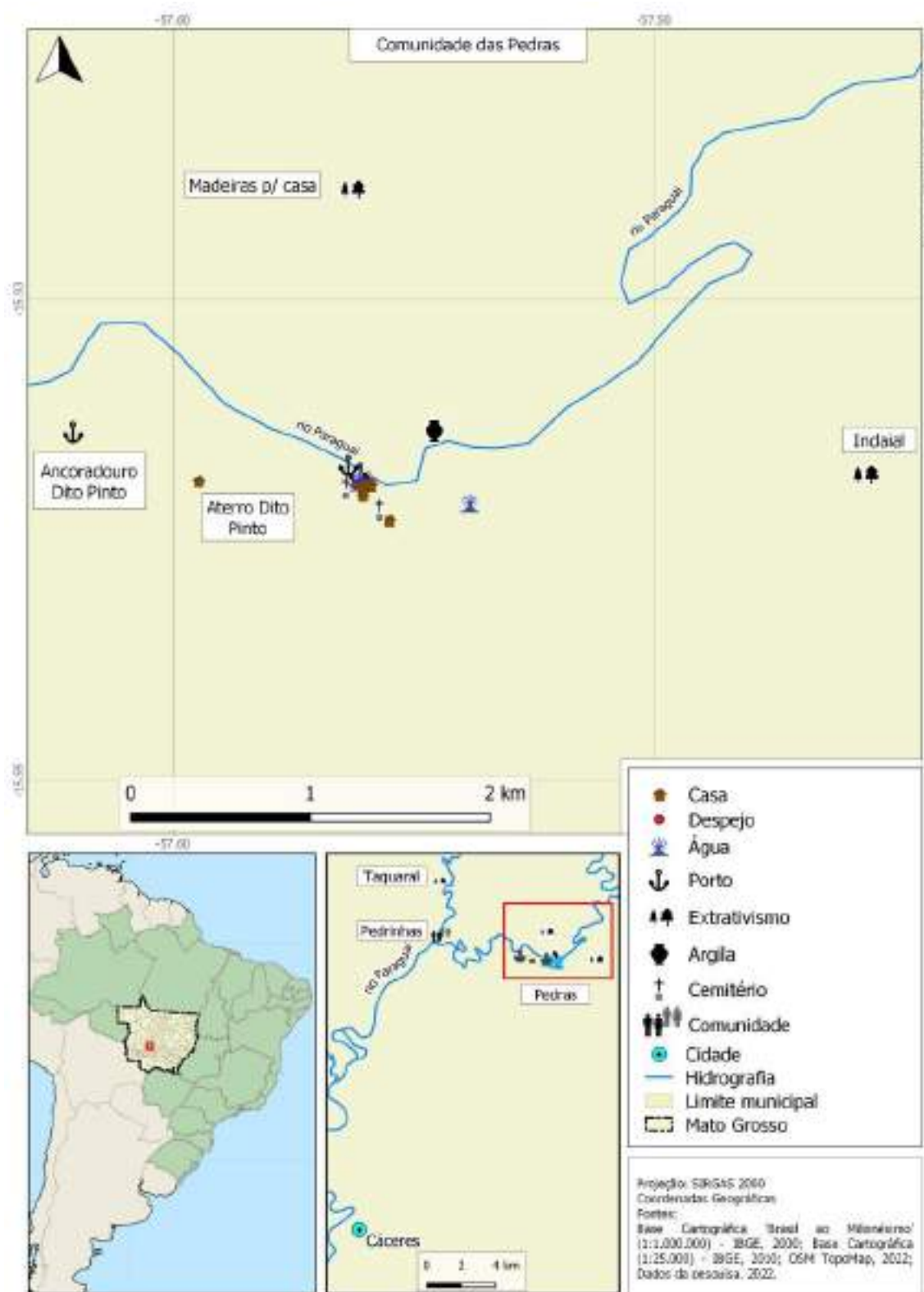


Figura 310 - Comunidade das Pedras e usos do meio ambiente
Fonte: Dados da pesquisa

6.3 A réplica da casa onde eu nasci: a arquitetura na minha cabeça

Se eu fosse casa escolhia ser janela.
Porque a janela é da casa o que não é, o vazio onde ela sonha ser mundo

Mia Couto

As indagações realizadas com Lourenço sobre a casa de pau a pique, foram estimuladas com imagens mostradas, a exemplo do que ocorreu com o levantamento sobre a canoa de um pau só (GALDINO; SILVA, 2009).

Um dos planos futuros de Lourenço é “fazer uma réplica idêntica da casa” onde nasceu, e se recorda: “eu lembro de tudo como ela é”. Para alcançar o objetivo pretendido, o interlocutor conta com o apoio de sua filha, que, por curiosidade e interesse instiga o pai a lhe falar sobre o projeto que, nas palavras dele, são assim enunciadas: esse projeto de “arquitetura que está só na minha cabeça”.

A casa feita por eles, à época da existência do aterro do Porto das Pedras, tinha “uma janelinha”, para não ficar escura. A base da casa foi assim descrita:

O alicerce era a maioria de vinhático, pau amarelo e fácil de trabalhar, durava a mesma coisa que a aroeira, (a casa era) todo de pau roliço cavado e que acabou [...]. Os barrotes não eram colocados direto no chão. Nos dias atuais, o vinhático está em extinção, era pouco na região e acabou (LEITE, 2022e).

Ao ser indagado sobre o nome da casa, Lourenço afirmou que ela deverá ser chamada de “pau a pique”, complementando que, “antigamente”, os mais “modernos” ou pessoas “de fora”, quando “chegaram lá para morar”, chamavam-na “casa de barro”, denominação diferente daquela dada pela comunidade local (LEITE, 2022e). Situação essa que se reporta a processos vinculados à mudança de topônimos, conforme apresentado, no início deste capítulo.

Ao ser questionado se possuía imagens da casa descrita, o interlocutor respondeu afirmativamente, entretanto, as originais teriam sido extraviadas, e insinuou a possibilidade de elas terem sido escaneadas (LEITE, 2022e). Sobre essas imagens, esclareceu que se tratava de fotos de uma plantação de arroz em uma roça de teco. Aventa, ainda, a possibilidade de sua irmã ter um grande álbum de fotografias antigas, mas que não as mostra, em razão do trauma existente. Posteriormente indaguei nosso interlocutor sobre a existência ou não desse álbum, sobre a pergunta, acrescentando uma pequena percepção sobre os mapas das Pedras que estavam em processo de produção pelo autor da pesquisa, assim Lourenço respondeu:

A vantagem que a gente tem em ter esse mapa é tudo isso mesmo, a gente recorda, lembra de muita coisa boa que faz a gente esquecer esse trauma (despejo de 1995). Eu acredito que a minha irmã e irmãos, para falar a verdade, por não falar, não ouvir ninguém e não conversar sobre isso, eles tentaram esquecer tudo, eu acredito foi por não falar e nem se aproximar das pessoas. Eu fui o contrário, foi querendo falar que eu me liberei desse trauma (o despejo). No começo eu não achava as pessoas ideais para comentar sobre isso. Às vezes as pessoas quando falavam, chegavam diretamente no assunto, é a mesma coisa que uma foto. Eu acredito que ela (minha irmã) até já jogou essas fotos para não lembrar mais de nada, porque lembrar das coisas sem ter um ombro amigo não era fácil. Hoje eu vejo ser mais fácil, porque a gente tem esse ombro amigo que é você, tem algumas outras pessoas que você nos apresentou. Normalmente quando a gente fala se sente engasgado, mas vocês fortalecem a gente. É difícil a gente pegar um álbum desse e ver, sem ter para quem olhar, sem ter para quem, como diz, aconchegar a gente nesse momento, porque eu já lembrei de muitos momentos e não tinha ninguém perto de mim. Eu achava muito ruim ver uma coisa longe de pessoas que podiam ver e abraçar a causa, no caso ajudar a gente em alguma coisa para resolver, o que vinha de dor na gente em recordar e ver. Eu acredito que meus irmãos, eles pensam e pensaram (nessa dor), desde aquele momento que aconteceu o despejo até hoje. Porque hoje eu sou uma pessoa que gosto de falar, eu me sinto cada vez melhor quando encontro pessoas para conversar sobre isso. Eu acredito que eles (os irmãos) são traumatizados mesmo. Porque eu passei todo esse tempo, mais de vinte anos, bem dizer engasgado com isso. Hoje, às vezes, eu sinto dor em falar, vem aquela ruim e tudo, mas eu consigo falar, é o que me faz sentir aliviado. Eu acho que isso fez com que eles (os irmãos) não queressem mais ver nós sofremos de olhar o que nós eramos como era lá (nas Pedras). Eu acho que eles fizeram isso, esconder muita coisa que podia trazer essa lembrança, para não sofrer mais. E hoje, eu estou preparado para ver, rever, ouvir e falar para qualquer pessoa que interessa. Para mim hoje, como diz, eu consegui me restaurar (LEITE, 2022g).

Essa resposta é bastante significativa, ao nos reportarmos também, sobre os referenciais de Arqueologia terapêutica apresentados no capítulo I desse trabalho (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2008).

Acerca do significado da casa de pau a pique para o interlocutor, ele narra que seria:

A mesma coisa que a canoa, eu vi gente fazendo com bastante modernidade. [...] A gente fazia e era tudo estupidamente medido, não usávamos trena e metro, era tudo no palmo, meu pai não usava nada, só o palmo. Era o estilo bruto mesmo, esse é o significado de casa de pau a pique feita de cipó (LEITE, 2022e).

O cipó utilizado para a construção da casa de pau a pique, citado no excerto anterior, também existe no Caminho do Peixe, localidade de sua atual moradia. Ao relembrar uma conversa sua com Zé Eduardo, seu cunhado e parceiro de pesca, esclareceu:

Vou cortar e deixar lá para fazer a minha casa de pau a pique, vou tirar na lua certinha, porque era amarrado com ele. Por isso durava 50 anos, 40 anos.

Por que, hoje, não dura? É que tem que fazer a coisa certa. Essa casa de pau a pique era feita de cipó, não tinha arame, não tinha nada. O significado disso era de coisa sem modernização nenhuma, era coisa toda tirada da natureza (LEITE, 2022e).

Nesse contexto, Lourenço exemplifica o que seria uma casa de pau a pique com traços de modernidade, a partir da visão de Maria Rita, moradora de um distrito de Cáceres, com quem ele dialogou sobre o assunto, trocou informações, e afirmou “eu aprendi muito com ela”. Sobre a casa de pau a pique dela, disse “está bonita, mas lá tem caco de vidro, que eu não vou colocar, tem pedaço de tábua, ela foi pegando as matérias-primas colocando, está quase correto” (LEITE, 2022e).

O “quase correto”, enunciado pelo interlocutor, se refere ao fato de Maria Rita ter utilizado “garrafa entre o tijolo e o bambu amarrado”, para, então, ser coberto com barro. Este último, foi coletado em ponto distante, porque, no local no qual reside, o existente “não dá liga, é muito arenoso”. Ele achou interessante aprender sobre o feitiço do “banheiro ecológico com areia e serragem”, informando que instalará um similar no Caminho do Peixe. Dessa maneira, ocorreu uma benéfica troca de informações, a partir da qual “ela aprendeu com outras pessoas, e eu fui lá para passar o que eu sabia” (LEITE, 2022e).

O piso da casa de Lourenço será feito com alicerce e madeira em seu entorno. Para isso, escavará e cortará chanfrado o barrote, que será “embirrado” no alicerce para que a casa construída não fique diretamente no chão, como a que possuía, no passado, conforme afirma: “a nossa era assim” (LEITE, 2022e).

A partir disso, os barrotes são montados e amarrados em outra taquara ou com um pau atravessado, sendo “costurado” com cipó. Na sequência, é passada três camadas sucessivas de barro, após a secagem de cada uma das etapas, sendo que, na última, Lourenço diz: “já vou fazendo o arremate e alinhando” (LEITE, 2022e).

Quando indagado sobre os cuidados com a manutenção do acabamento da casa, o interlocutor respondeu que, nos dias atuais, ele rebocaria a casa com um tipo de barro encontrado nas proximidades de seu barraco, “meio areiento”. A primeira camada de barro secaria em, aproximadamente, três dias; seria adicionada a segunda camada; e, por fim, a terceira e última, com o reboque. Segundo ele, a casa não pode, de forma alguma, ser rebocada em única vez, para evitar rachaduras nas paredes, pois, se “rachar, cai tudo”. O procedimento narrado para o reboque da casa é o mesmo utilizado na compactação do aterro. Nesse último caso, eleva-se uma camada, bate, umedece e bate, e, então, aplica-se a nova camada. Ele destaca: “se quer (elevar) 30

cm eu vou fazer 60 cm”. A previsão para um bom aterro são “três compactadas [...], porque se eu o fizer alto, terá vão que não ficará bem compactado, ficará meio solto, e pode provocar o umedecimento e a entrada de água” (LEITE, 2022e).

Esses eram os procedimentos ou “ideias que nós tínhamos”, fazer o reboque em camadas e “tudo na mão, não usava material, colher nem nada, alisava tudo na mão”. Lourenço fez referência ainda ao uso de pequena quantidade de cinza misturada ao barro, com o objetivo de a parede ficar “bonita, meio branca e mais lisa”; no entanto, ressalta: só “depois de pronto coloca cinza”. O mesmo ocorria, semanalmente, com o fogão a lenha: o barro tinha necessidade de ser pisoteado (LEITE, 2022e).

E, continua, “nossa casa de pau a pique” não era alinhada como as casas atuais, de tijolo industrial. Entretanto, “os barrotes não apareciam” para que não “apodrecessem”, por serem “a sustentação, a base da parede”. Dessa maneira, para a manutenção é fundamental rebocar a casa “para não deixar a madeira exposta, porque ela tem que permanecer dentro do barro, então ela conserva a parte da parede e a parte do telhado”. Foram mostradas imagens de casas de pau a pique em diferentes momentos de sua edificação, sobre isso, Lourenço confirmou que os processos seguidos pela sua família eram os mesmos (Figura 311 a Figura 314) (LEITE, 2022e).

Quando perguntado sobre outras casas de pau a pique, informou não conhecer “nenhuma, não na região”, embora tenha citado uma dessas casas na Comunidade do Limão, contudo com “telha muito antiga [...], os paus estão podres [...] e, sem perguntar, deve ter mais de 30 anos que não mora ninguém nela” (LEITE, 2022e).



Figura 311 - Casa com esteios, cobertura e barrotes
 Fonte: Galdino, Silva (2009)



Figura 312 - Casa com madeiras de chão: esteio, barroto e ripa (esq.).
 Colocação de barro no barroto e ripa (dir.)
 Fonte: Galdino, Silva (2009)



Figura 313 - Casa sendo barreada (esq.). Casa finalizada (dir.)
Fonte: Galdino, Silva (2009)



Figura 314 - Casa de pau-a-pique
Segundo Lourenço, quartos na frente e cozinha no fundo, a separação era prevenir incêndio
Fonte: Galdino, Silva (2009)

A primeira participação de Lourenço, na construção de uma casa de pau a pique, foi entre os 10 e 12 anos de idade. Segundo ele, “criança desse tamanho já ralava”. Com essa idade, afirmou que “baldeava vinte e cinco palhas, duas dúzias de palha, que aguentava arrastar lá do lado do Indaial até em casa, minhas irmãs já eram quatro dúzias, cinquenta palhas” (LEITE, 2022e).

O indaial pode ser entendido como o conjunto de indaiás (ver Figura 112 e Figura 310), uma espécie de palmeira daquela região, que eram extraídos na atual Fazenda Saturno (nome fictício). Sobre esse lugar, Lourenço informou que, posterior à saída de sua família da localidade das Pedras:

Ficou pasto, aqui tudo tinha indaial, só que aqueles (que formaram a fazenda) quebraram com máquina, tentaram formar pasto, mas era um meio cerradão brabo e não deu muito certo, aí ficou aquela parte limpa, nem pasto e nem formação, nem uma coisa e nem outra. Não virou nada, só destruiu, aí que era o indaial que a gente tirava (folha) (LEITE, 2022e).

À medida em que os irmãos de Lourenço se casavam, ele ajudava na construção de suas casas, na localidade das Pedras. Ele também construiu a sua própria casa, que dividiu com seu irmão, em meia parede, por dois anos, até ser construída a casa deste último. Na época do despejo, nosso interlocutor possuía a sua casa, que, segundo ele, “não era no aterro. A única casa compactada com aterro de cupim era a casa grande do papai”, as demais foram feitas “direto no chão, no alicerce”. As pessoas dessa comunidade moravam todas umas perto das outras, formando uma espécie de “vilinha” (ver Figura 38 e Figura 39) (LEITE, 2022e).

A palha utilizada para cobrir a casa era retirada desse mesmo indaiá. Os moradores locais - “pessoal do Tarumã, do José Maria” – seguiam procedimentos específicos de manejo para a retirada das folhas. Para isso, eram definidas as pessoas que retirariam as folhas de indaiá, de um ano para o outro, em especial “porque não era muita folha”. Os critérios adotados para a retirada: “não tirar verde, não cortar o broto; e, quando tirava, largava com três ou quatro folhas para não prejudicar o broto. Tinha que tirar certinho, na lua certa e na época de agosto, quando estava maduro”. A durabilidade da casa, obedecendo a tais critérios, era de 10 a 15 anos. Lourenço ressaltou ainda que o indaiá “não cresce muito, é uma palmeirinha pequena”, e seus frutos, quando retirados no mês de agosto, muitas vezes, eram enterrados nos buracos de tatu para nascerem novas árvores, o que, invariavelmente, ocorria (LEITE, 2022g).

O cunhado e parceiro de pesca de Lourenço, José Eduardo, construiu a sua casa mais próxima ao rio; Antônio Pinto já possuía uma com cobertura de sapê, tendo resolvido fazer outra com 250 dúzias de folhas de indaiá (LEITE, 2022e).

O interlocutor, com base nas orientações recebidas de seu pai, observa que, para uma boa casa feita com folhas de Indaial, eram necessárias 350 dúzias delas, porém “[...] o Indaial já estava quase extinto”, e que, por esse motivo:

Colocava mais ralo (a folha de indaiá), porque quanto mais dobrado e perto, consome mais folha. Por isso dobra e trança, dobra e pega uma folha e coloca uma dentro da outra, como passarinho fazendo seu ninho, coloca dobra pega uma folha, põe outra por cima, pega outra e coloca para baixo e vem pegar outra e joga por cima, eu sei fazer até hoje. Eu sei trançar palha de acurizeiro (LEITE, 2022e).

Quando questionado sobre quem eram as pessoas envolvidas nos processos de construção das casas de sua família, nosso interlocutor esclareceu que isso ocorreu “só uma vez, quando a gente não tinha carroça, não tinha nada” e esse tipo de transporte foi utilizado para o transporte das folhas das palmeiras. A carroça a que ele se refere era do seu cunhado, José Eduardo, que “recém-saído de uma fazenda, aproveitou a carroça que pertencia à Fazenda Júpiter (nome fictício), hoje, dentro do perímetro da Fazenda Saturno”. O casamento de seu cunhado com a sua irmã foi para a família deles um fator de mudança, “ele saiu da fazenda para ir morar ali com a gente, mexer com roça e pesca, porque ele migrou para pesca” (LEITE, 2022e).

Nessa ocasião, ao falar do uso da carroça, Lourenço esclareceu questões de um outro tipo de banguê, além daquele citado no capítulo III, e assim utilizado:

Para baldear as madeiras, os barrotes e os indaiás, antes usávamos muito o banguê, mas não o banguê de ombro, o banguê arrastado de cavalo, que era de couro de anta, botava as palhas em cima, amarrava e arrastava com animal. Esse não tinha cabo, era para cavalo puxar, de animal e já puxava muita palha, era em cima, amarra e vai tocando o cavalo, nós tínhamos cavalo e puxava (LEITE, 2022e).

O uso do banguê, por sua vez o banguê de mão, cuja finalidade era transportar o cupim para os aterros, conforme discorreu-se no terceiro capítulo, foi objeto de diálogo com os arqueólogos Mariano Bonomo e Fernando Ozorio de Almeida, os quais visitaram o Caminho do Peixe em janeiro de 2022. Nessa ocasião lhes mostrou o local onde a casa seria construída (ver Figura): nos fundos do seu barraco; esclareceu-lhes que a altura da casa teria como baliza o nível de alcance da água nas cheias anteriores. Sobre isso, afirmou:

A água vem pegando a altura de 50 cm, que eu já vi; com mais 30 cm, são 80 cm, já é muito alto. Pode um dia o clima estar bem bagunçado e cobrir a cidade também, e eu não vou escapar, nem de lá (Caminho do Peixe) e nem daqui (cidade). Mas lá (no Caminho do Peixe), eu já vou cobrir uns 30 cm compactados, para dar uma baixada mesmo, compactado não vai mais baixar, eu já vou começar a colocar cupim batido e que onde parar, ele fica. Tem essa vantagem o cupim, ele não vai fazer diferença, se o cara levantar com uma base já compactada no cupim não dá diferença, ele vai bater toda a vida isso (LEITE, 2022e).

Ao ser indagado sobre o significado das casas de pau a pique planejadas para ele, nos dias atuais, assim respondeu:

Eu acho que, hoje, é o símbolo da minha existência, desde o passado, mesmo já tendo mudado muita coisa para mim no meu passado, do meu jeito de viver, do meu jeito de ser e do jeito de me alimentar. Eu acho que dentro de uma casa dessa (de pau a pique), eu estou vivendo a vida de como eu nasci. Para mim, é assim (LEITE, 2022e).

Na sequência, perguntamos a Lourenço como ele construiria essa sua casa, nos dias atuais. Em sua resposta, lembrou-se do diálogo sobre o tema que teve com Agnaldo, um indígena Chiquitano, em evento socioambiental na cidade de Cáceres, e que, àquela época, havia lhe dito que, por ocasião do Encontro das Águas, não seria possível coletar a palha necessária para a casa, e que sua “programação de fazer e começar a mexer no aterro era nessa piracema (2022-2023)” (LEITE, 2022e).

O interlocutor estima que não precisará subir muito o aterro para construir a base da casa: “não vai ter que subir muito, eu vou fazer o quadro primeiro, fazendo o quadro dá para fazer a casa”, e projeta o acabamento para o momento em que a casa estiver finalizada. Agnaldo, por sua vez, afirmou que um fazendeiro vizinho poderia doar-lhe a palha, pelo fato de não ter interesse por ela e nem pela palmeira. A logística do transporte envolveria a locação de um pequeno caminhão, porque a casa, segundo Lourenço, “não vai ser muito grande, essa casinha mesmo não vai ser igual a casa do papai”, que possuía 250 dúzias de palhas da palmeira, enquanto a sua precisaria de 125. Sendo assim, o transporte seria possível, porque 100 dúzias de palha não dariam excesso de peso, entretanto, excederia em altura, por isso esperariam que elas secassem, para, então, transportá-las, amarradas. O transporte levaria a matéria-prima até a Fazenda Saturno, de lá até o Caminho do Peixe, seria levada de lancha: “eu empresto a lanchinha lá do cara, coloco e levo tudo, só dá volume e não dá muito peso”. Entretanto, posterior a pesquisa de campo no rio Sepotuba em 22/04/2022, ao observar o pacoval e conversar com seu pai, optou por essa espécie para fazer a

cobertura da sua casa de pau-a-pique, pela facilidade logística e durabilidade de pelo menos cinco anos, quando extraída de forma correta (LEITE, 2022e).

Para levantar o barroto e construir o teto da casa, o interlocutor afirma haver “um reduto que tem bastante pururuca”. Entretanto, ressalta que, anteriormente, utilizavam para a construção do barroto, “o carijó, que tem um pouco, quase já não tem mais” o “carijó e espeteira essas não têm mais, onde tinha virou pasto” (Figura 310) (LEITE, 2022e). As espécies de madeiras e palhas mostradas no Quadro 11 ao Quadro 15, informam sobre aquelas outrora utilizadas, e que nos dias atuais, não são mais usadas por motivos diversos, seja escassez ou restrições na legislação, assim como apontam para possibilidades de uso nos dias atuais de madeiras já mortas, principalmente pelos incêndios de 2020.

Quadro 11 - Espécies de madeiras utilizadas na construção da casa de pau a pique

Madeira de chão	A ser usada em futuro próximo	Usada no passado	Observações
Piuva	X		
Aroeira		X	Proibida extração e uso
Foia largo		X	
Uva		X	
Gonçaleiro		X	Não tem
Taquara		X	Extinta. Existe em APP nas Pedrinhas
Canela preta		X	
Guanandi		X	
Ingarana		X	
Cumbaru		X	
Taquara de espinho		X	
Cambarazinho		X	
Pau de mastro		X	

Madeira de chão	A ser usada em futuro próximo	Usada no passado	Observações
Cambará		X	“Tem alguns em APP”
Jenipapo		X	
Crindiúva		X	“Tem mais”
Canela amarela		X	“Tem mais”
Assa-peixe		X	
Embaúva		X	
Tucum de espinha		X	
Anjico		X	
Canafisto		X	
Pururuca		X	
Perova		X	

Fonte: Leite (2022e); Galdino, Silva (2009, p. 92). Elaborado pelo autor

Quadro 12 - Espécies de madeiras mais utilizadas na construção da casa de pau a pique

Função	Madeira que era utilizada no passado	Madeira que será utilizada
Esteio	Aroeira	Piúva seca e morta
	Gonçaleiro	
	Canela-preta	
	Canafisto	
	Guanandi	
Barrote	Foia Largo	Purururuca
		Roncador
Ripa	Uva	Taquara

Fonte: Leite (2022e); Galdino, Silva (2009, p. 92). Elaborado pelo autor

Quadro 13 - Espécies utilizadas na construção de casa de pau a pique (cobertura)

Madeira cobertura	Madeira que será utilizada	Madeira que era utilizada	Observação
Carijó espeteira		X	
Pururuca	X		
Cambarazinho			
Marmelada		X	
Foia largo			
Perova		X	
Cambará		X	
Ingarana		X	
Piúva		X	
Uva			Não era usada
Pau de mastro			
Jenipapo			
Guanandi			
Gaiuvira			Não conhece por esse nome
Taquara		X	
Roncador	X	X	Tem bastante
Cedro		X	
Cumbaru		x	
Aricá			Não conhece por esse nome
Oururuca		X	
Gonçaleiro		X	
Jatobá		X	
Canafisto		X	

Fonte: Leite (2022e); Galdino, Silva (2009, p. 92). Elaborado pelo autor

Quadro 14 – Espécies de madeiras mais utilizadas na construção de casa de pau a pique (cobertura)

Madeira de cima	Madeira que será utilizada	Madeira que era utilizada	Referência
Travessa	Pururuca	Carijó	Piúva
	Roncador		
Caibro	Pururuca	Carijó	Ingarana
	Roncador		
Frexá			Jenipapo
Cumeira			Jenipapo, roncador, Cambará
Ripa			Taquara

Fonte: Leite (2022e); Galdino, Silva (2009, p. 92). Elaborado pelo autor

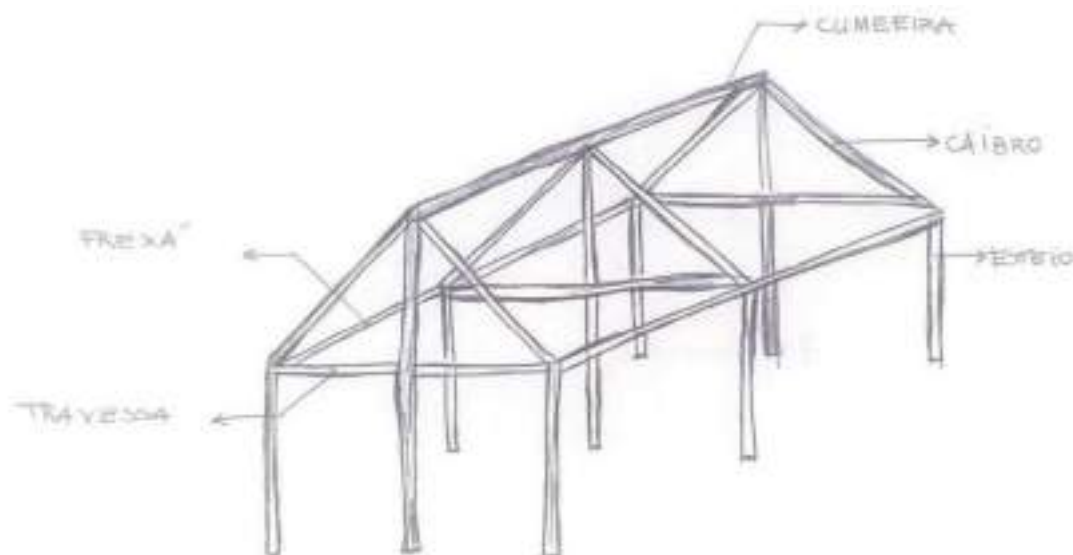


Figura 315 - Desenho esquemático das madeiras de cima

Fonte: Galdino, Silva (2009, p. 67).

Quadro 15 - Espécies de palha utilizadas na cobertura de casa de pau a pique

Palha Cobertura	Usada no passado	Será usada	Características
Indaiá	X		Durava entre 15 a 20 anos
Acuri	X		Dura menos que o indaia. Fazia rancho
Babaçu	X		Dura menos que o indaia. Fazia rancho
Caité	X		Folha fraca, estilo bananeira, mini bananeira, baixa durabilidade
Pacova		X	Durava aproximadamente 5 anos

Palha Cobertura	Usada no passado	Será usada	Características
Sapé	x		Durava aproximadamente 5 anos

Fonte: Leite (2022e); Galdino, Silva (2009, p. 92). Elaborado pelo autor

Sobre as dimensões da casa, Lourenço explicou que sua expectativa é a de fazer uma edificação de 6 m de comprimento x 4 m de largura, o que é considerada uma pequena e boa dimensão para “não ocupar muito o aterro. Vou fazer ela em cima do aterro mais alto”. Ao redor da casa, o aterro terá mais 2 m de comprimento, o qual “vou fazendo e vou compactando, vou fazer de 8 metros”. O motivo desse acréscimo de dois metros é “ter uma sombrinha na beirinha do aterro, o resto eu vou fazendo devagar o aterro, vou compactar 8 m x 6 m x 0,30 cm de altura a mais daquele (aterro) que já está lá”. Complementar às dimensões do aterro, fazer a casa e aprimorar a sensação térmica dentro dela com uma “sombrinha” são elementos de motivações.

Outras questões relacionam estoques pesqueiros, reflorestamento e proteção do aterro:

Porque, com o tempo, estou querendo parar de ir lá para baixo (pescar depois da Estação Ecológica do Taiamã). Eu pesco aqui (Caminho do Peixe), agora, que está no período de água. Na seca, eu acredito que não vai ter mais peixe para gente pescar duro mesmo, para gente tentar pegar, porque não vai adiantar, e o que eu vou fazer no período da seca, quando estiver ruim de peixe? Eu vou mexer no aterro. Eu vou pescando os peixinhos, vou mexendo nele (aterro Caminho do Peixe), vou ampliando e aumentando para manter a posição daquele outro (aterro no Caminho do Peixe), porque aquele bambu e o acuri estou com quase 300 sementes para fazer a muda. Já está na terra (as sementes), se ela nascer, eu vou fazer uma parede de acuri para o aterro não ir para o pau. Então, eu vou fazer é lastrar o acuri plantado tudo pertinho, de meio em meio metro um pé de acuri, vai criar uma barreira para não ter perigo mesmo do aterro destruir. Esse é o meu projeto, que estou falando para pouca gente, eu nem falei para minha menina (filha), eu tenho todo o meu projeto pronto [...]. Se a semente nascer como deve, eu estou esperando que nasça esse ano, porque demora nascer um ano, enquanto ela está na areia, quando ela der sinal de nascer, vai para sacolinha. Eu colocarei (plantarei) na época em que a chuva começar, de meio em meio metro uma mudinha, para ficar bem fechado e criar um paredão para não ter perigo, porque dá muita raiz e a raiz ajuda a segurar o aterro, a minha expectativa é essa, ele (o aterro) vai ficar bem fechado, vai fazer sombra para mim e vai segurar o aterro para não ter erosão nenhuma (LEITE, 2022e).

Para fortalecer e segurar a terra, como narrado no excerto anterior; e, com a intenção de que a plantação forneça frutos, parte da dieta alimentar de peixes, relata ter realizado outros plantios na área de empréstimo do aterro, como é possível observar:

Enchi de pé de laranjinha, porque, quando crescer, vai fazer uma barragem para segurar o aterro e, ali, eu tenho a fruta, está cheio de laranjinha e goiabinha. Você está vendo as estaquinhas aqui, tudo isso aqui é a goiabinha. Eu vou reflorestar de laranjinha e goiabinha (Figura 306, Figura 307) (LEITE, 2022e).

Por tais motivos, destaca-se que a presença de Lourenço, no local, traz benefícios não apenas para si, mas para o planeta, de forma geral, em especial ao Pantanal, por ser um Patrimônio Natural da Humanidade, já devastado pelos incêndios de 2020. Sobre isso, ele afirmou:

Aqui, nesse lugar, eu cultivo todo ano. Então, veio o grande incêndio (de 2020), que queimou e matou tudo. Por isso, plantei e, hoje, estou reforçando com as goiabinhas. Isso tudo, aqui, é goiabinha e está dessa altura, está no fundo da água, ela resiste à água (Figura 316). A goiabinha é própria para resistir à água, por isso meu projeto vai vingar. Lá (no meu barraco), eu tenho onde plantar e tem muitos lugares. Por isso que eu estou preparando as minhas mudas, só para isso, estou coletando para plantar. Ali já está plantado. Enquanto puder plantar para me alimentar, eu vou plantando, quando crescer mais, eu paro de plantar, a hora que baixar, eu vou plantar melancia, feijão catador, essas coisas (LEITE, 2022e).

Nosso interlocutor complementou a perspectiva de reflorestamento, acrescentando a existência de “mais” acurizeiros (Figura 318, Figura 319), que não saíram na foto, e estão “só beiradeando”. Afirmou terem sido plantados no passado, “eles já tiveram essa inteligência, mas, naquela época, a gente não sabe com quem que eles aprenderam ou se foi algum indígena que passou para eles que plantando isso aí (acuri) segura”. Com esse mesmo objetivo, Lourenço plantou “o bambu (Figura 316 e Figura 317, Figura 320 a Figura 323) pensando nisso, aquele mandiocal que eu tenho ali, a laranjinha foi plantada esse final de ano (2021), quando começou a chuvarada, aí está tudo muito a pequeno” (ver Figura 306). Como já dissemos, as espécies de árvores frutíferas para além de segurarem a terra, seus frutos servem de alimento. Sobre isso, ele informou ter imensa satisfação em se alimentar de peixe e mandioca, e se sentir muito satisfeito pelo fato de que, nessa temporada, o “saco de arroz ainda está lá”. Além disso, os bambus servem de vara de pescar e para fazer o pendurão (Figura 321 e Figura 322) (LEITE, 2022e).



Figura 316 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora.
Da esq. para dir.: acuri, abóbora, taquaral, goiabinha que sobrevive imersa em água (círculos vermelhos na área de empréstimo)
Fonte: Acervo de Fernando Ozorio de Almeida, 29 jan. 2022



Figura 317 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora.
Banana da terra (circundada) e bambu (acima)
Fonte: Acervo de Mariano Bonomo, 29 jan. 2022



Figura 318 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora.
Da esq. para dir.: cebolinha (vermelho), boldo (azul), acuri (alaranjado), lima (violeta) e abóbora (círculo vermelho maior)
Fonte: Acervo de Fernando Ozorio de Almeida, 29 jan. 2022



Figura 319 - Caminho do Peixe,. Flora. margens do Rio Paraguai.
Da esq. para dir.: seputa (azul), marmelada (violeta), acuri e cacho de fruto do acuri (vermelho e violeta respectivamente), milho (alaranjado), local destinado para o futuro aterro e casa de pau a pique (retângulo vermelho)
Fonte: Acervo de Fernando Ozorio de Almeida, 29 jan. 2022



Figura 320 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora e pesca.
Taquaral de 3 anos (vermelho), tarumã preto (azul)
Fonte: Acervo de Fernando Ozorio de Almeida, 29 jan. 2022



Figura 321 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora e pesca.
Bambu para varas
Fonte: Acervo de Mariano Bonomo, 29 jan. 2022



Figura 322 - Varas para pescar, margens do Rio Paraguai, Colônia Z-2.
Procedentes do Caminho do Peixe com destino ao Aterrado do Lourenço.
Fonte: Acervo do autor, 19 mai. 2022



Figura 323 - Pescar e manejar: varas de pescar, margens do Rio Paraguai, Colônia Z-2.
Muda de bambu procedente do Caminho do Peixe com destino ao Aterrado do Lourenço. Colônia Z-2.
Fonte: Acervo do autor, 19 mai. 2022

Como consequência proativa dos grandes incêndios de 2020, Lourenço produziu centenas de mudas de frutas para alimentação dos peixes, que não são vendidas, apenas doadas (Figura 324). Por ocasião desta pesquisa, a partir de uma lista inicial de espécies comestíveis de frutas (MORAIS; DA SILVA, 2010, p. 198 -200), ele foi indagado sobre quais mudas foram por ele produzidas, e quais ainda pretende produzir, e qual o grau de escassez delas. Sobre esse aspecto, importante destacar alguns pontos: 1) as mudas não produzidas, em razão de maior complexidade, foram detalhadas os motivos da maior dificuldade de germinação e crescimento; no entanto, pelo fator tempo, não foram aqui sistematizadas; 2) a flora mais impactada no Pantanal pelos incêndios decorre do tipo de casca que apresentam, diferente das espécies do cerrado adaptadas ao fogo; 3) a escassez da flora no “firme” ou terra firme, local que não alaga mesmo no período de enchente decorre do desmatamento; 4) três das frutas apresentadas ao interlocutor, ele disse desconhecer, sendo possível que as conheça por outro nome (Quadro 16) (LEITE, 2022e).



Figura 324 - Restauração da flora após os incêndios de 2020. Mudas produzidas por Lourenço sendo transportadas em sua canoa para o Caminho do Peixe em janeiro de 2021
Fonte: Acervo de Lourenço Pereira Leite, 28 jan. 2021

Quadro 16 - Frutas que os peixes se alimentam

Espécie	Conhece	NC*	Usa	Grau de Escassez **	Produziu muda 2020/ 2021	Produzirá mudas	Incêndios em 2020 Impacto Densidade Intensidade
Parada	-----	X	--	-----	-----		-----
Roncador	X		X	TP	Sim	-----	Sim
Marmelada	X		X	TP	Sim	-----	Sim
Coquinho	X		X	TP	Sim	-----	Sim, devastou
Sardinheira	X		X	TP	Não	Sim	Sim
Timbó	X		X	TP	Não	-----	Não existe. Efeito do desmata-mento
Jenipava	X		X	TP	Não	Sim	Sim
Taiuiá	-----	X	---	-----	-----		-----
Acaiá	X		X	TMP		Sim	Sim
Canjiqueira	X		X	TMP		Sim	Não existe na área alagada. Existe apenas no firme
Coquinho preto	X		X	TMP		Sim	Sim. Baixo Pantanal
Coquinho amarelo	X		X	TP		Sim	Sim. De Cáceres

Espécie	Conhece	NC*	Usa	Grau de Escassez **	Produziu muda 2020/ 2021	Produzirá mudas	Incêndios em 2020 Impacto Densidade Intensidade
							para cima
Sarã de espinho	X		X	TMP		Sim	Não teve impacto
Goiaba	X		X	TMP	Sim		Muito impactado
Cabaça brava	X		X	TMP		Sim	Sim. É um cipó
Paineira	X		X	TP		Sim	
Cachuá	X		X	TMP		Sim	Muito impactado. Existe no firme
Figueira	X		X	TP			Sim
Pimenteira	X		X	TMP		Sim	Sim
Goiaba brava	X		X	TP	Sim		Sim
Acuri	X		X	TMP		Sim	Sim
Bocaíuva	X		X	TMP	Sim		
Carandá	X		X	TMP		Sim	Muito impactado
Cabaça grande	-----	X	-----	-----	-----	-----	-----
Ingá de botoado	X		X	TP		Sim	Sim. Efeito do desmatamento
Juá vermelho	X		X	TMP		Sim	Sim

Espécie	Conhece	NC*	Usa	Grau de Escassez **	Produziu muda 2020/ 2021	Produzirá mudas	Incêndios em 2020 Impacto Densidade Intensidade
Pateiro	X		X	A		Sim	Sim
Caneleira	X		X	TMP		Sim	Sim. Existe no firme. Usado para fazer cerca
Manga	X		X	TM			Médio

Fonte: Leite (2022); Moraes; Da Silva (2010, p. 198 -200). Elaborado pelo autor

*Não conhece

**Grau de escassez: Tem pouco = TP; Tem muito pouco = TMP; Acabou = A; Tem muito = TM

O local onde Lourenço possui seu aterro, de certa maneira, pode ser considerado reflorestado com espécies nativas e nenhuma exótica. Em grande parte, são espécies comestíveis para peixes, e que favorecem também a formação de microclima, evitam o assoreamento e desbarrancamentos. Além disso, fornecem matéria-prima para instrumentos usados na pesca, como é o caso de bambu para o pendurão. Os incêndios deixaram duras marcas em seu aterro, o qual, para além de risco, sobretudo para sua integridade física, queimaram muitas árvores (Figura 325 a Figura 327) (LEITE, 2022e).

Em síntese, sobre a questão da ocupação do Caminho do Peixe, anterior a Lourenço, ele explicou o plano de elevá-lo com cupim, pois, anteriormente, foi suspenso apenas com terra e se tratava de local onde ficavam as formigas. Nele, plantará apenas mandioca e espécies que possam ser retiradas quando necessário, e construirá sua casa de pau a pique. Esse local está aos pés de um acuri, que se queimou, em 2020, e “sem sinal de cupim”. A presença de cupim estava “mais na frente (imediações do barraco atual) onde existia uma parte mais dura” (LEITE, 2022e).



Figura 325 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Incêndios 2020
Caneleira incendiada e morta em 2020

Fonte: Acervo de Fernando Ozorio de Almeida, 29 jan. 2022



Figura 326 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Incêndios 2020
Tronco de ingá branco incendiado e morto em 2020 (abaixo), mandioca (centro), bambuzal (acima)

Fonte: Acervo de Fernando Ozorio de Almeida, 29 jan. 2022



Figura 327 - Caminho do Peixe, margens do Rio Paraguai. Flora e utensílios de pesca.
Da esq. para dir.: boldo (vermelho), piúva incendiada em 2020 (alaranjado), acuri (vermelho), “secador de peixe” – travessão (vermelho), tabuado (vermelho, abaixo dir.)
Fonte: Acervo de Fernando Ozorio de Almeida, 29 jan. 2022

6.4 Liberdade ainda: vivendo o que vivi e o que pretendo viver

Invento para me conhecer.

Manoel de Barros

Quando perguntado sobre as atividades relacionadas à casa de pau a pique, a primeira declaração do interlocutor foi: “eu ainda quero me deitar na rede, novamente, é outra coisa que eu falei também”. A segunda, diz respeito à conservação da casa, sobre a qual ressaltou dois pontos: i) defumar a casa com canapiá, “de vez em quando”; ii) utilizar-se da correição¹⁰⁴ das formigas, “quando ela chegar, eu quero largar a casa para elas”. Nesse segundo caso, a correição contribui para conservar a casa, por afugentar ou comer baratas e escorpiões, pois as formigas conseguem “entrar em tudo que é cantinho”, por isso, “quando ela chega na casa é aquele barulho”, ratos também saem em fuga e “inseto nenhum ficava nela”, incluindo o cupim. Lourenço recorda-se que, nas Pedras, na casa de pau a pique na qual

¹⁰⁴ Procura de alimentos, abrigo e reprodução.

moravam, quando a correição “chegava, papai dizia ‘você vão dormir lá no terreiro, deixa a casa para elas’”. Contudo, existiam peculiaridades e contextos históricos, ao explicar sobre o assunto:

A estratégia de dormir, era só colocar algodão no punho da rede que não sobe, não passa (a formiga). O algodão era batido para ficar fofinho, ele enrola o pezinho nele (na formiga). O poaieiro fazia isso por causa da formiga e do carrapato indoneiro, (esse carrapato) era aquele que, se puxasse, virava ferida. Quando grudava no cara, ele mascava um fumo, ele (o poaieiro) fumava fumo forte, botava (no carrapato) e ele caía, na hora. Então, o poaieiro colocava algodão no punho da rede e na corda que vinha para o punho da rede, fofava bem o algodão e colocava igual, fazendo aquele rolinho o inseto não passa (LEITE, 2022e).

Sobre a periodicidade da correição, Lourenço afirmou: “tínhamos um ditado: que ela anda mais, na época da quaresma e na mudança do tempo”. Uma das referências de mudança e deslocamento do grupo de formigas, é quando “o filhotinho não está comendo e está na boca (da mãe) caçando lugar para esconder da chuva”. Essa situação é uma indicação meteorológica, a qual havia sido comentada por Lourenço com seu cunhado e companheiro de pesca dizendo: “Zé, vai chover bastante, porque eles (os insetos, as formigas) estão tudo mudando com filhotinho”. Diferente disso, o grupo de formigas “estão caçando alimento, não estão com filhotinho na boca, estão enturmados e abertos, não andam um atrás do outro, estão em busca de alimento”. Nesse contexto, explica que a correição se alimenta de outro inseto e possui “hábito noturno que vai caçar”, se distinguindo “de outras formigas que comem fruta” (LEITE, 2022e).

A respeito da defumação com canapiá para a conservação da casa, ela é feita com o acréscimo de “folha de guiné, que tem o cheiro ruim”, casca de alho e chifre de boi queimado, “o cheiro não fica bom, o inseto não fica onde faz essa fumaça”. Lourenço esclareceu que a mistura desses ingredientes “é o defumador de casa de pau a pique”; que utilizará a defumação, “porque, hoje, é uma coisa que tem veneno, as pessoas falam ‘ah, mas bota veneno’. Sobre isso, ele tem como propósito “conservar (a casa) da forma que era conservado. Hoje, tem veneno, ninguém vai perder tempo fazendo fumaça para matar inseto de casa de pau a pique” (LEITE, 2022e).

Nosso interlocutor disse que, em conversa com Maria Rita - que possui canapiá em seu sítio -, enfatizou que a maior ameaça para casa de pau a pique “é rato e cupim, se pegar acaba com ela, tem que tomar cuidado”. E, acrescenta: “nós defumávamos,

eu não sei se era ilusão nossa, mas dava certo”. Chamou a atenção para o fato de Maria Rita desconhecer essa técnica de conservação, mesmo tendo o canapiá nativo em casa e afirmou: “é cheiroso na fumaça, não é fedido; o guiné é fedido, era o meio que a gente tinha para espantar os insetos para não estragarem a casa” (LEITE, 2022e).

As respostas do interlocutor para a indagação sobre a manutenção da casa elencam três técnicas: a correição, a defumação e o não uso de veneno, afirmando que a experiência “vai servir até como uma pesquisa lá para frente, porque eu vou ter a prova, com o tempo, que assim era conservado”. Para ele, essas técnicas estão associadas à conservação e ao conforto térmico da casa, como afirma, a seguir:

Então, eu quero conservar desse tipo (com a correição e defumação) e deitar na rede, porque a casa de pau a pique é fresca, não é uma casa quente, não tem tanta entrada de ar, mas ela não esquenta, porque a palha é diferente de uma eternit, de uma telha. Na palha, não ultrapassa o calor, é fresquinho dentro de uma casa de pau a pique (LEITE, 2022e).

O significado da casa, o conjunto de questões, técnicas de confecção, matérias-primas, conservação, temperatura e recusa de veneno, remetem ao sentido que a casa tem para ele e seu significado. Relacionam-se ao seu passado, presente e futuro e àquilo que ele concebe como liberdade: “o significado de eu dar importância dentro de uma casa de pau a pique, vivendo o que eu vivi, e pretendo viver, pelo menos, ter essa liberdade ainda”. Em outras palavras, saber e fazer, relembrar e reviver (LEITE, 2022e).

Além de garantir ao interlocutor seu conforto, a casa de pau a pique é seu lugar de segurança, pois como ele afirma: ela “vai me ajudar também a pescar, porque eu vou permanecer lá”. Somado a isso, conseguirá atender a um pedido de seu pai, abrigando os santos dele. Isso porque, ele ainda se lembra da interrogação de seu pai a ele e às suas irmãs: “meus santos para onde vão?” Para assumir esse compromisso com o pai, ele declara que faria uma “janelinha” na casa, colocaria um pau no meio, e faria um oratório:

É uma coisa que meu pai sempre pede antes de morrer, de não deixar acabar a reza e quem que vai fazer que se cumpra? Eu não assumi, mas falei “pai eu vou tentar, não sei se vai ficar igual, mas eu quero tentar fazer mais ou menos né (LEITE, 2022e).

Ao relatar como seria ornado o oratório construído por ele, diz que o faria com uma mesa antiga, que já possuía, enfeitada com panos coloridos e flores artificiais,

tudo confeccionado por ele: “[...] uma mesa muito antiga que nós temos, que é pequena, mas é antiga. [...] vou colocar (nela) o nicho dos santos, e até a minha irmã deve ir para lá fazer”, com panos de morim comprados, pintados por ela e dobrados para cobrir a mesa. Segundo ele, nos tempos em que viviam nas Pedras, eles mesmos faziam as pinturas dos panos e declara que faria igual nessa casa de pau a pique: “a gente fazia e pintava com urucum e jenipapo, era uma tinta meio verde escuro, da cor da pintura que tem aí na janela (da casa do pesquisador). Então, pintar com isso da forma que era lá” (LEITE, 2022e).

Quanto às flores para o ornamento do oratório, disse que as fará com garrafas pet e, segundo ele, “vai dar certo”. Em tempos pretéritos, produzi-las era mais difícil, pois era raro encontrar a “borracha grossa” apropriada para tal, ela “não existia lá (em sua comunidade)” (LEITE, 2022e).

Para Lourenço, conseguir realizar o feito de construir a casa de pau a pique, com os detalhes que apresenta, significa trazer para o presente as lembranças do passado. Em suas palavras: “vai ter o significado do passado. Para mim, aquilo lá é uma lembrança igual, se não é igual já traz à mente como era a nossa casinha, eu quero (um lugar para) colocar e guardar umas varas (de pescar)” (LEITE, 2022e).

Relembrar a vara de pescar despertou em Lourenço memórias sobre outras duas materialidades: o anzol e a linha de pescar. E informou que, quando ele e seus irmãos eram crianças, era sua mãe quem fazia os anzóis (Figura 328 a Figura 330), da seguinte forma:

O anzol era afiado na pedra, a gente não tinha lima, não vinha na cidade comprar. O anzol era batido, fazia o acabamento na pedra e na gordura do peixe, mamãe temperava. Nós achamos um pedaço de tela velha, quase que ficamos rico de tanto anzol que minha mãe fez. Eu não sei quem ensinou ela, a tela velha era de aço, minha mãe fazia (anzol) mais pequetinho (ou pequenininho). Para temperar, colocava a gordura de peixe no fogo, e o anzol destemperado, então batia para lá e para cá, ficava fininho e, quando ficava mole, fazia o furinho dele. Ela já tinha certinho fincado um prego, pegava dois pregos, botava o arame e dobrava os primeiros anzóis. Ela não sabia fazer a bundinha dele e furava enquanto estava quente, era furado fácil (por estar) mole, ficava aí e furava, colocava a linha no buraco do furo, não dobrava. Depois que ela aprendeu a fazer dobrado, achava mais fácil furar, só que furado, muitas vezes, cortava a linha, falgava o peixe e cortava a linha bem no furo do anzol. Durou muito tempo fazendo o furo, e perdia muito anzol, porque a gente não tinha o jeito de fazer a dobradinha, depois que começou a ver que dobrado é o mais certo para temperar. Esses dias, veio um cara fazendo (anzol) com a gordura do peixe também, ele tempera na água e tempera na gordura do peixe, é bonito o anzol que ele faz na beira do rio, com churrasqueirinha e com pedra. Eu fiquei curioso, o dele é idêntico a esses comprados, bem feitinho, só que ele já tem vários equipamentos, tem a dobradeira ali, uma daquelas de três quinas. (O anzol) Fica como ele já fala

“eu só não consigo passar aquele niquelado e fica preto”, mas é um aço duro que ele tempera, ele faz bem. Aí mamãe passou a fazer o anzol (Figura 328 a Figura 330) (LEITE, 2022e).



Figura 328 - Anzóis de pata (industrializados) e anzóis artesanais.
Anzóis industrializados (os dois da esq.); os últimos dois anzóis confeccionados por Maria Severina há 35 anos (os dois da dir.)
Fonte: Acervo de Lourenço Pereira Leite, 11 fev. 2023



Figura 329 - Anzóis artesanais com escala
Fonte: Acervo do autor, 12 fev. 2023

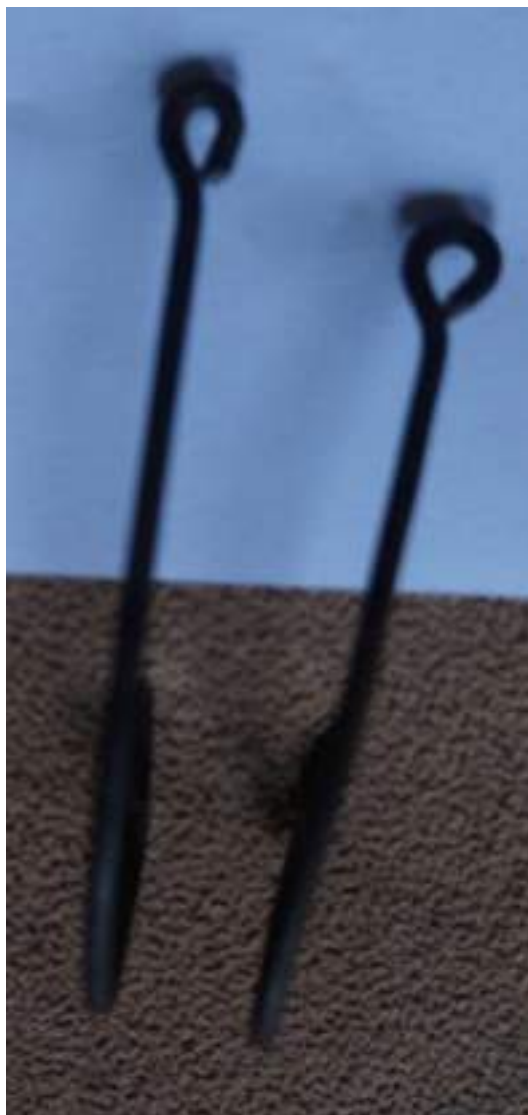


Figura 330 - Anzois artesanais confeccionados por Maria Severina.
Detalhe da argola ou fundo do anzol
Fonte: Acervo do autor, 12 fev. 2023



Figura 331 - Anzol de pata, industrializado. Detalhe com escala
Fonte: Acervo do autor, 12 fev. 2023



Figura 332 - Anzol de pata. Fundo do anzol
 Fonte: Acervo Lourenço Pereira Leite, 11 fev. 2023



Figura 333 - Anzóis que se assemelhavam aos confeccionados por Maria Severina segundo Lourenço.
 Os anzóis nº 4 e 15 são os indicados
 Fonte: Ferreira (1968)

Quanto à linha para pescar, ela era feita com sacos de cebola, era forte:

Nós tirávamos para emendar e emendava 15 braças, 10 braças, já tinha uma linhada para nós pescarmos, 15 braças já dava uma linhada [...] para cada um (dos filhos), tudo isso mamãe fazia para nós. Papai nunca gostou de fazer (linhada) (Figura 334 e Figura 335), ele fazia para ele e não gostava que a gente pegasse. Não gostava que pegasse o remo e as varas dele pescar. Ficava tudo ali, naquele lugar, eram anos e anos, naquele mesmo lugar, e você acha que alguém mexia? (LEITE, 2022e).



Figura 334 - Linhada de 25 braças de 40 anos Enrolado na bóia e que já havia sido dividida em três partes. Pertencente ao Sr. Ambrósio. Fonte: Acervo do autor, 12 fev. 2022



Figura 335 - Anzol fundo de agulha. Pertencente ao Sr. Ambrósio. Fonte: Acervo do autor, 12 fev. 2022

Essa é outra expectativa de Lourenço, transformar a casa de pau a pique em um lugar de guarda daquilo que lhe é importante, não sem ressaltar a necessária segurança que o acervo deva ter. Dentre os objetos citados por ele: os santos, a mesa, a flor, as varas, o anzol e a linhada, sendo que apenas os dois primeiros existem.

Ao refletir sobre os santos de seu pai, considerou que alguns podem ir para o Caminho do Peixe, por ser o lugar onde pretende fixar moradia, como afirma: “eu vou

permanecer lá, e vou fazer aquele oratório igualzinho ao que tinha lá em casa no sítio (nas Pedras)”. Os demais seriam doados por sua irmã à Catedral de São Luiz de Cáceres, por ser bastante ativa nos trabalhos dessa comunidade religiosa, e por haver interesse dos padres nas imagens pertencentes ao seu pai. Sobre estas, ele afirma:

Temos, lá, a primeira imagem de São José, que está na casa do meu pai, e que tem 70 anos, uns 80 anos. Tem isso em um oratório, ainda tem também (santo) que minha mãe e minha irmã mandaram restaurar bonitinho (LEITE, 2022e).

Sobre essa questão, é importante destacar dois momentos, ambos posteriores à entrevista sobre a casa de pau a pique (16/04/2022). O primeiro em maio de 2022, logo após o trabalho de campo e visita à Fazenda Porto do Campo (22/04/2022); e, o segundo, em uma troca de diálogos via aplicativo de mensagens instantâneas em dezembro de 2022. Trata-se da ideia de pensar o aterro Caminho do Peixe e a casa de pau a pique como espaço para exposição e divulgação cultural.

No primeiro caso, Lourenço foi indagado sobre o seu interesse em tornar o Caminho do Peixe um espaço de visitação, sobre o qual respondeu afirmando ser uma de suas perspectivas, isso ocorreu em maio de 2022. Ressaltou ainda possuir alguns objetos a serem colocados na nova casa de pau a pique. Em dezembro de 2022, posteriormente ao falecimento do Sr. Ambrósio, seu pai, ele foi indagado sobre dez objetos e imagens que poderiam ser expostos no Caminho do Peixe, estas últimas poderiam ser desenhadas ou pintadas. Um dos dez objetos que Lourenço citou foram os utensílios de ralar guaraná de seu pai. Outros dois, haviam sido anteriormente por ele sugeridos, a balança (Figura 336) com a qual “pesei o peixe que criei a minha filha” e uma rocha redonda que veio em sua tarrafa, a qual, por segurança, é deixada enterrada em seu aterro. Diante da indagação sobre os dez objetos, complementou que a partilha daquilo que era de seu pai teria que ser conversado com seus irmãos. Sobre as imagens, ele afirmou que seriam aquelas fotos de montagens em que aparecem todas as pessoas felizes, informando ainda haver um sobrinho artista que poderia pintar as imagens (LEITE, 2022g).



Figura 336 - Balança
 Fonte: Acervo do autor, 07 mai. 2022

Na próxima seção, apresentamos reflexões acerca da continuidade dos aterros de Lourenço e da casa de pau a pique.

6.5 Eu fico na água, eu fico na lama - a memória do Lourenço está ali: reparações

Eu tenho essa única saudade.
 Que caia um muitão de chuva, até chover dentro de mim, pingar-me os tetos da cabeça, me aguar o
 coração e eu sentir que Deus me está lavando das poeiras que a vida me sujou.

Mia Couto

Esta seção trata da edificação da casa de pau a pique e do uso dos aterros. Sobre isso, perguntamos ao interlocutor: i) Para você, o que significavam os aterros,

antes desta pesquisa? ii) Para você, o que significam os aterros, depois desta pesquisa? iii) Qual é a importância dos aterros para você?

Sobre a primeira pergunta: “Para você, o que significavam os aterros, antes desta pesquisa?”, Lourenço respondeu o seguinte:

Uma vez eu tinha conversado, em Cuiabá, na formação do CAR (Cadastro Ambiental Rural). Era uma reunião do pessoal da SEMA e me chamaram. O professor Silvano (Carmo) chamou e perguntou se eu queria ir lá falar se tem aterro, se tem cacuruto, nós chamamos de cacuruto no Pantanal o que nós usamos. Eu falei que a minha família fez aterro e que Fulano fez, como a família do Zé da Barra, citei os aterros que eu já conhecia. Com o pessoal (da reunião do CAR), comecei a ver que o que nós fazíamos era uma obra de arte, até lá eu não sabia. O pessoal disse que vocês faziam, tinha uma pessoa que era estudante e me chamou para conversar, anotou tudinho e até ligou várias vezes, mas eu não pude conversar, porque eu chegava do rio. Ele disse que, várias vezes, queria falar comigo, mas não ligou mais para tentar conversar, eu disse que fazia e que vivia no aterro. E, hoje, nós acampamos em cacuruto, nesse período eu já estava com ideia de fazer lá (no Caminho do Peixe). (Nessa reunião do CAR) falaram que podia impactar o lugar diferenciado, foi falado. E eu disse - eu vou para lá e fico na água - se eu tenho a minha criatividade para não ficar na água, eu ia fazer o aterro para ficar. Mas disseram que “não podia, se a natureza é assim você está fazendo o que não deve na natureza”. Mas a minha vida, a vida da minha família se estava incomodando, como solucionar? Eu não vi que deu impacto nenhum na região, falei assim, mas aí eu estava no meio só do pessoal que falou que eu não podia (fazer). Falaram que eu não podia fazer o aterro, mas quando eu vou para lá, eu fico na água, eu fico na lama, mas eu sei (como) fazer para evitar tudo isso ali. Mas eles falaram e eu achei melhor deixar quieto, porque tão implicando comigo, eu vou fazer o trem devagarinho para sair da umidade. O objetivo nosso, desse aterro, eu acho que a família da minha mãe que vivia diretamente nesse Pantanal, eles construíram aquele aterro grande como o Bananalzão, porque ali vivia a tribo toda. Para nós, que vivíamos em família menor e já no alto Pantanal, fazíamos mais aquilo (o aterro) nas Pedras e no Jatobazinho, não tinha necessidade de aterro, mas acho que é um jeito de cultura e jeito de viver. Fazia (mesmo) não estando pegando água, mas dá umidade quando está chovendo. Por isso vamos apanhar cupim, quero compactamento de aterro, levantar a parte de baixo, continuar fazendo, só que já teve nos baixos, não é tão alto como aquele aterro do Zé da Barra compactado, que tem mais de metro o dele, é bem alto. O Aterro nós fizemos como sobrevivência e passei a ver que ele é uma obra de arte a partir desse tempo (reunião do CAR). Quando você me chamou para falar de aterro pensei, será que esse cara já viveu para estar tão interessado, se ele nunca viveu em um aterro e quer saber muito de aterro, para nós era uma coisa do nada (LEITE, 2022c).

Descobrir que o aterro é uma obra de arte, em meio a uma reunião com o Estado cerceador apregoando o mito da natureza intocada (DIEGUES, 1996), diante de uma situação de sobrevivência para não ficar na água e na lama e o interesse de um estudante sobre o tema é a dimensão do depoimento de Lourenço. Contrastar o que significam os aterros para Lourenço com a visão do Estado sobre eles, não só desvela o que o poder público desconhece sobre os aterros, como, também, evidencia

uma natureza, seletivamente, intocada em desfavor, por exemplo, de pescadores e ribeirinhos.

No que se refere à segunda pergunta feita ao interlocutor “Para você, o que significam os aterros depois desta pesquisa?”, este respondeu:

Hoje, o aterro é um marco da minha vida interna, porque eu acredito, hoje, que aquele aterro, onde eu vou fazer uma casa de pau a pique, que, se eu morresse hoje, e se tivesse um documentário, um documento daqui a mil anos, se alguém descobrir, eu acredito que vai ser um marco que ali pisou o Lourenço. A memória do Lourenço está ali para sempre, eu acredito que é o único meio do ser humano fazer uma demarcação internamente, por milhões de anos, e deixando esse tipo de coisa, é um marco sem impactar nada. Se a terra acabar e voltar a ser habitada, eu acredito que alguém vai ter um quebra-cabeça para desvendar no pós mundo se ali for habitar. Eu vejo no Pantanal tanta coisa, falta recurso para o pessoal desvendar muitos desses aterros, tem muito custo e tem muito mistério. (Os aterros) têm que ser conservados por nós, a nossa vida também tem que ser conservada ali, tem muito mistério que tem que ser conservado para nossa vida ser conservada, e se não tiver estudo, estão destruindo sem uma salvação da vida. Eu vejo a mesma coisa na Amazônia, que está sendo destruída, não tem proteção, não tem tanto estudo assim como deveria (LEITE, 2022c).

A resposta de Lourenço nos traz valiosas dimensões referentes aos aterros, sendo elas as seguintes: i) um marco sobre a sua presença no local; ii) a importância desse marco para as pessoas no futuro; iii) o fato de sua estada, naquele local, não gerar impactos à natureza; iv) a apropriação desses monumentos por parte do nosso interlocutor; v) uma referência da ocupação humana; vi) percepções sobre o que são estudos arqueológicos; vii) necessidade de proteger para poder conhecer; viii) perspectivas de que tais lugares devem ser protegidos por “nós”, aqui entendido como o grupo social de pescadores; ix) falta e necessidade de investimentos para pesquisa; x) relação com outro importante bioma, a Amazônia; xi) a percepção sobre o processo de ocupação humana, no Pantanal, passado, presente e futuro.

O propósito das dimensões apontadas por nós, mas evidenciadas nos dizeres do interlocutor, fomentam discussões sobre problemas vitais para ele e para a humanidade, de forma geral. O olhar e a condução dos debates devem trazer reflexões sobre o como a pesquisa pode contribuir para beneficiar a vida do Lourenço.

As duas primeiras questões apresentadas a Lourenço, o significado dos aterros antes e depois da pesquisa, tiveram como princípio e ênfase compreender o sentido que os aterros têm para a sua vida, bem como entender de que maneira tais estruturas configuram verdadeiros sustentáculos simbólicos e funcionais. Elas, por um lado, associam-se a outros capítulos desta pesquisa, por abordarem os aterros como

lugares onde diversas manifestações culturais acontecem e aconteciam, sejam elas religiosas, materiais, náuticas, musicais, alimentares, dentre outras. Por outro, nos dias atuais, vinculam uma profissão, a de pescadores artesanais, e, por conseguinte, atrelam trabalho, geração de emprego e renda e o sistema de produção, de forma geral. A luta dos pescadores e pescadoras artesanais, na atualidade, associa força produtiva e cultura.

O contexto para uma Arqueologia, em Mato Grosso, a partir das narrativas de Lourenço, deve vincular passado arqueológico e presente etnográfico, patrimônio e referências culturais de natureza material e imaterial, continuidades e descontinuidades. Nesse sentido, é possível, e bastante factível, pesquisas que abordem informações orais e históricas para refletir hipóteses arqueológicas. Dessa forma, a compreensão de continuidades e descontinuidades pode se reverter em benefícios para as comunidades, transformação social e política (BENAVIDES, 2011).

A Arqueologia Social Latino Americana (ASLA), datada, inicialmente, na década de 1970, compreende a “ciência crítica” como referência para mudança social. Nesse propósito, ela aplica o conceito de “utilidade social”, propondo a unidade entre produção do conhecimento científico e atividade política. As críticas efetivadas, nessa época, refutaram o turismo e o colecionismo colonialista como utilidade social, e a concepção de que a Arqueologia seria simplesmente um conjunto de técnicas aplicadas para se chegar ao passado descrito (LORENZO et al., 1976; FUENTES, SOTO, 2009; TANTALEÁN; AGUILAR, 2012).

Do ponto de vista das abordagens empregadas, considerou-se a existência da diversidade teórica, como, por exemplo, as feministas, trazendo assim uma sociedade diversa. Mostrou-se ênfase sobre as linhas teóricas desenvolvidas e a inter-relação da arqueologia com outras disciplinas, fundamentando modelos interpretativos que não se limitam a determinados aspectos econômicos (LANATA et al., 2004).

As discussões realizadas, a partir da década de 1970, em países latino-americanos, inicialmente no México, tiveram como propósito aplicar a metodologia do materialismo histórico e do indigenismo. E, dessa maneira, opondo-se às concepções positivistas e ao nacionalismo (FUENTES, SOTO, 2009; ROLLAND, 2005), compreende a cultura como totalidade da conduta social (LUMBRERAS, 1981, p. 24), problematizando a ideia de dominação na ordem global, e privilegiando projetos

culturais ativos e reativos dentro de uma perspectiva pós-colonial (BENAVIDES, 2011).

Por um lado, as pesquisas centraram-se na produção do conhecimento e ação política (TANTALEÁN, 2014), significando dizer, por um lado, o exercício de uma arqueologia comprometida com as lutas sociais e protagonizadas pelas classes exploradas (FUENTES, SOTO, 2009). E por outro, buscou-se a melhor compreensão das manifestações de desigualdade no passado (ROLLAND, 2005). A crítica sobre a Nova Arqueologia recaiu sobre seu caráter funcional em defesa do capitalismo e influência exercida na ocupação dos espaços de poder na institucionalização da disciplina (OYUELA-CAYCEDO et al. 1997).

Os aspectos apresentados pretendem demonstrar o seguinte: i) a interpretação arqueológica impõe resistência ao nacionalismo, colonialismo externo e colonialismo interno (TRIGGER, 1984; ROCHA et al. 2013; EREMITES DE OLIVEIRA, 2015); ii) o diálogo necessário a ser estabelecido com as comunidades tradicionais, em lugar de ignorá-las, iii) o fato de que a interação dentro do sistema mundial é condicionado pela hierarquia dos países e influenciam a natureza da pesquisa arqueológica (TRIGGER, 1984).

As linhas teóricas utilizadas foram desenhadas conforme demandas. Elas, por um lado, são ações contra hegemônicas frente à ideologia estatal, aos modelos desenvolvimentistas, segregações e racismos debatidos pela arqueologia (BENAVIDES, 2011); e, por outro, refletem continuidades e descontinuidades no processo de formação dos sítios arqueológicos.

Lumbreras (1981) tinha como um de seus propósitos desacreditar a ciência arqueológica burguesa e exploradora, para constituir uma disciplina libertadora das classes oprimidas. Por meio de trabalhos experimentais, o autor buscou identificar um método científico próprio e local, no caso, o contexto andino de forte presença indígena, até os dias de hoje. No contexto local, Lourenço, a partir de sua compreensão sobre os aterros, lança olhares sobre as perspectivas de Lumbreras (1981).

Ao discutir conceitos de cultura e forças produtivas, Lumbreras (1981) define como totalidade social o conjunto composto pelo sistema econômico, social e político-cultural, dialeticamente associado à base e a superestrutura, buscando reconstruir a cultura, por meio dos objetos. Compreende-se o modo de produção como objeto de

conhecimento, que contribui para corrigir a herança de pobreza e indicar formas de negociar as políticas culturais e de identidade que “pudessem suportar projetos de desenvolvimento políticos viáveis” (BENAVIDES, 2011. p. 167; LUMBRERAS, 1981).

Na década de 1990, um grupo de arqueólogos, descontentes com uma arqueologia conservadora da Espanha, aplica os princípios do materialismo histórico e do neo-marxismo, naquilo que foi denominada “teoria das práticas sociais” (CASTRO et al., 1996; FUENTES, SOTO, 2009; GONZALO, 1992). O propósito foi explicar a condição objetiva dos materiais, em termos de compreender a sua relação com a produção da vida social.

A análise das discussões relaciona presente e passado das comunidades nos seguintes aspectos: análise dos fenômenos de produção e reprodução da vida social; interesses de homens e mulheres (agentes sociais); vinculação com as condições materiais vividas (mundo dos objetos); acontecimentos vinculantes das interações entre agentes sociais, condições materiais e objetos. Tais elementos são constituintes das práticas sociais (CASTRO et al., 1996).

A “sociedade concreta” identifica-se com a totalidade social, compreende a complexidade da realidade social (estruturas-sujeitos) e a interpretação do registro arqueológico. Nesse sentido, a sociedade deve ser analisada, sob três aspectos essenciais: formação econômico-social, modo de vida e cultura (ROLLAND, 2005). Dessa maneira, o entendimento sobre a “sociedade concreta” trata de uma concepção dialética da realidade social (FUENTES, SOTO, 2009) e da necessária estimativa imaginativa sobre o que os nossos antepassados podiam ter pensado (HODDER, 1994; JOHNSON, 2000).

Uma das perspectivas vislumbradas, quando se pensa em sítios arqueológicos, é a dos acervos deles gerados, sua composição e como transformam a paisagem, os aterros de Lourenço não são diferentes. Contudo, como se percebe no início desta seção, a partir da citação de Lourenço sobre o que era o aterro antes desta pesquisa, existem problemas, invisibilidades e percepções destoantes da realidade por parte do Estado. É notável que o poder público, em termos das suas instituições de fiscalização, regulamentação e promoção da justiça, desconsiderem ou desconheçam a dimensão da dinâmica humana sobre o meio ambiente e formação das paisagens; em termos de continuidades culturais e manejo ambiental, e caindo na problemática ideia de “mito da natureza intocada”. Talvez, mais que isso, exista uma contrariedade

ou negação em reconhecer as tradicionalidades como sustentáveis e benéficas na transformação da paisagem, como visto, no caso de Lourenço, que refloresta, com espécies nativas, o seu lugar, auxilia na redução do assoreamento, produz alimentos para peixes e contribui para conservar um patrimônio genético.

Esse contexto demonstra, também, a necessidade de esclarecimentos para transpor obstáculos existentes entre a Arqueologia e a sociedade, nesse sentido, o “olhar museológico” é essencial (MORAES WICHERS, 2014) e enfatiza dois contextos:

1º) identificar e analisar o comportamento individual e/ou coletivo do homem frente ao seu patrimônio. 2º) desenvolver processos técnicos e científicos para que, a partir dessa relação, o patrimônio seja transformado em herança e contribua para a construção das identidades.” (BRUNO, 1996, p. 10).

Muito se considera a necessidade de programas de educação ambiental ou patrimonial para o público comum, mas é importante ressaltar a necessidade que tais fundamentos e interações cheguem, também, aos agentes públicos, nas diferentes instituições em suas distintas missões. A museologia deve ocupar um espaço de excelência nesse processo.

Conforme discutido, na apresentação deste capítulo, para haver a continuidade da formação do aterro Caminho do Peixe, a construção da casa de pau a pique e, por conseguinte, o hipotético espaço para a guarda e divulgação dos objetos importantes para Lourenço, é necessário que o interlocutor ali-permaneça, por ser membro de uma comunidade tradicional em usufruto de APP.

Sobre outro aspecto, qual seja o da cultura material, existem três indagações, duas delas foram feitas ao interlocutor; a outra é uma lacuna, pelo fato de o tempo da pesquisa se esgotar, mas que será feita em momento propício, são elas: i) Lourenço poderia fazer uma coleção de objetos utilizados para construção dos aterros? (Quadro 6); ii) Qual o levantamento preliminar e a identificação de objetos a serem colocados na casa de pau a pique, seus significados e simbolismos?; iii) e, a terceira, não realizada, diz respeito aos objetos do ítem anterior, nos seguintes termos: a) Lourenço poderia fazer uma coleção de objetos confeccionados por ele, na época em que vivia no aterro das Pedras? b) quais seriam os artefatos, significados e motivos de escolha? c) existiriam problemas a serem enfrentados para que essa coleção fosse produzida?

A questão que se coloca sobre tal contexto é a seguinte: a situação e os intentos apresentados demandam, de forma imediata, ou, não, ativação patrimonial e debate sobre institucionalização?

Sobre a primeira questão, a saber: “Lourenço poderia fazer uma coleção de objetos utilizados para construção dos aterros?” Nosso interlocutor respondeu afirmativamente e, de forma imediata, que atenderia ao pedido do pesquisador. Em razão da pesca estar aberta, para não comprometer vida financeira do interlocutor, o pesquisador se propôs a pagar diárias, provindas de recurso próprio, pelos dias de trabalho que utilizaria para confeccionar os objetos, o que foi prontamente recusado por ele, sem justificativas.

Nosso interlocutor afirmou, ainda, que faria os objetos na casa do pesquisador, para possibilitar o registro, por meio de fotos e filmagens. Entretanto, a produção de tais objetos não foi realizada, os motivos foram os seguintes: i) dificuldade e impossibilidade de aquisição da madeira para fazer o soquete e o couro de boi, devidamente curtido “especado” (Figura 338) para confeccionar o banguê e arco; ii) a acelerada vazante do Rio Paraguai e o consequente deslocamento de Lourenço para pescar mais distante. Um pedido de doação de uma espécie de árvore chamada teka foi realizado, em 21/03/2022, em uma grande empresa de reflorestamento, o deferimento da solicitação ocorreu em 05/05/2022 e, em 20/05/2022, Lourenço foi trabalhar mais distante da cidade de Cáceres, mais próximo do seu aterradinho. Sua viagem foi precedida de preparativos, como arrumar varas e caixa térmica (Figura 337), assim como trabalhar e preparar seu novo barco (ver Figura 233 a Figura 236), em outras palavras, esteve bastante ocupado. Por sua vez, sobre outra matéria-prima necessária, apesar de bastante procurado, o couro especado e curtido não foi obtido por ser pouco ou raramente beneficiado (Figura 338).

No segundo caso, “qual o levantamento preliminar e a identificação de objetos a serem colocados na casa de pau a pique, seus significados e simbolismos?”, as problematizações de Lourenço dizem respeito aos seguintes entendimentos: i) a confecção da casa de pau a pique sobre um novo aterro teria trinta centímetros para, certamente, não ser alagado; ii) a preocupação sobre extravio ou furto de seus objetos na casa de pau a pique; iii) o diálogo que deveria ter com seus irmãos e irmãs para reintroduzir, nesse espaço, os objetos e utensílios de seu pai.



Figura 337 - Caixas térmicas de Lourenço
Fonte: Acervo do autor, 18 mai. 2022



Figura 338 - Couro especado e curtido

Fonte: José Medeiros. culturacaipirablog
<https://www.tumblr.com/culturacaipirablog/103115402346/couro-de-gado-especado-para-confec%C3%A7%C3%A3o-de-la%C3%A7o>

Por sua vez, no terceiro e hipotético caso, que remete a indagação anterior nos seguintes termos: a) Lourenço poderia fazer uma coleção de objetos confeccionados por ele, na época em que vivia no aterro das Pedras? b) quais seriam os artefatos, significados e motivos de escolha? c) existiriam problemas a serem enfrentados para que essa coleção fosse produzida?”. Além dos objetos que Lourenço disse ter confeccionado, no passado, e que constam no Quadro 8, lançamos as seguintes questões: i) para quais dos objetos o interlocutor se lembraria do modo de fazê-los, nos dias atuais? ii) quais seriam os de maior significado para ele? Por quê? iii) existiriam restrições ambientais quanto ao uso de matérias-primas para a confecção de algum desses objetos? Se, sim, quais seriam? Seria possível contorná-las? iv) qual a relação entre o artefato a ser produzido e o território? v) independentemente de o interlocutor se lembrar do modo de fazer os objetos e das possibilidades de acesso às matérias-primas, quais seriam os objetos escolhidos por ele e por quê?

Essas questões incitam discussões e demandam tempo, por esse motivo não foram possíveis de serem realizadas. Isso porque, para haver escolhas, os objetos deveriam ser novamente visualizados, sob novos olhares. Tais olhares estariam carregados de reflexões e exigiriam do interlocutor rememorar cada uma das cadeias operatórias, para que ele pudesse avaliar a possibilidade de confeccioná-los. Realizada essa etapa, haveria o cruzamento entre objeto, acesso à matéria-prima e legislação ambiental. A última questão direcionada a ele demandaria a visualização de todos os objetos e uma nova historicização afetiva, para além daquela já realizada, que foi mais informativa, o que, igualmente, demandaria um tempo inexistente para o momento. Entretanto, fazer esse levantamento parece técnica e simbolicamente interessante de se realizar.

Sobre as três ramificações dos conjuntos de objetos - as ferramentas para o aterro, os objetos da família, e aqueles manufaturados do tempo nas Pedras – é possível dizer que o primeiro, o das ferramentas para o aterro, remete a um plano de realização e projeto atual; o segundo, os familiares, ao atendimento a um pedido de seu pai, o Sr. Ambrósio, em relação aos santos; o terceiro, os manufaturados no tempo nas Pedras, à ideia de um resgate memorial de saberes e fazeres, possível transposição de restrições e regras ambientais e territoriais e situações de escassez ou extinção de matérias-primas para o feito. Neste caso, evidentemente, tudo dentro da lei, o que seria uma atividade de ativação patrimonial, e de diálogo com as

instituições necessárias, os proprietários de terras e financiadores. Somados a isso, para os deslocamentos de pessoas para atuarem nos distintos processos de eventual musealização do e no Caminho do Peixe, auxiliares, registro, vídeo, documentação e divulgação, e, do ponto de vista deste pesquisador, pró-labore para Lourenço, essa última situação poderia esbarrar em questões previdenciárias do nosso interlocutor como, exclusivamente, pescador.

Em termos territoriais, dentre outros vários pontos, seria possível um mapeamento de desterritorialização e cultura material, dos anos de 1975 até os dias atuais. Possibilidade essa vislumbrada pelo interlocutor, ao longo de toda a pesquisa, nas entrevistas e áudios, via aplicativo de mensagens instantâneas, nos mais diversos temas.

No artigo “Museus como zonas de contato”, Clifford (2016) discute o encontro entre representantes do povo indígena tling com antropólogos e outros especialistas, para debaterem uma coleção de artefatos desse povo, com o objetivo de reinstalar a coleção no Museu de Arte de Portland, no Canadá. Diferentemente das expectativas dos profissionais do museu, os indígenas utilizaram a ocasião para que suas vozes fossem ouvidas, a partir de problemas atuais, quando acessados e vistos os objetos confeccionados por seus antepassados. Nesse sentido, enfatizaram problemas associados ao seu território e à regulamentação dos recursos naturais pelas instituições.

Para esse povo indígena, o interesse maior era estabelecer vínculos e parcerias com os diversos profissionais do museu para defesa de seus interesses. Devido a essa situação, foi notável a existência de uma agenda complexa e diversificada, decorrente das várias narrativas, manifestações, danças e cantos dos tling, deixando a indagação sobre o que caberia ao museu privilegiar. A densidade e dificuldade vistas deveriam remeter à ênfase da exposição, em especial, considerando que seria estabelecida dentro de um mesmo projeto e estrutura museal, sobre a qual existem vários agenciamentos complexos e interesses. Os museus são lugares de cruzamentos, seleções e escolhas múltiplas, traduções e apropriações, contexto que polemiza os debates sobre a colaboração museológica atual.

É importante considerar que uma das questões relacionadas à formação de coleções envolve recursos financeiros em sua relação também com a pesquisa e reciprocidade. Esse momento “depende de situações de contato muito específicas”, e

estão condicionadas às “localizações do poder a partir das quais o termo usado, devem ser observados”, isso porque “noções de troca, justiça e reciprocidade” foram fatores associados à “luta e negociação”, (CLIFFORD, 2016, p. 7).

Os museus compreendidos como zonas de contato “sua estrutura organizacional enquanto coleção se torna uma relação atual, política e moral concreta – um conjunto de trocas carregadas de poder, com pressões e concessões de lado a lado”, que envolve relações de poder que são estabelecidas e artefatos como “pretextos para contar suas histórias” (CLIFFORD, 2016, p. 2 - 5). As questões do nosso interlocutor, ao longo de pesquisa, podem ser refletidas, em termos de uma “zona de contato”, em que seja discutida a relação entre pesquisado e pesquisador, reciprocidade, simetrias e assimetrias, e que foi assim compreendido:

É uma tentativa de se invocar a presença espacial e temporal conjunta de sujeitos anteriormente separados por descontinuidades históricas e geográficas cujas trajetórias agora se cruzam. Ao utilizar o termo “contato”, procuro enfatizar as dimensões interativas e improvisadas dos encontros coloniais, tão facilmente ignoradas ou suprimidas pelos relatos difundidos de conquista e dominação. Uma “perspectiva de conta” põe em relevo a questão de como os sujeitos são constituídos nas e pelas suas relações uns com os outros. Trata as relações entre colonizadores e colonizados, ou viajantes e “visitados”, não em termos da separação ou segregação, mas em termos da presença comum, interação, entendimentos e práticas interligadas, frequentemente dentro de relações radicalmente assimétricas de poder (PRATT, 1999, p. 32).

Em relação às narrativas de Lourenço, ao longo de toda a pesquisa, os problemas referentes a perdas de território, supressão e restrições ambientais, em face à atuação de órgãos de regulamentação. Essa é uma atualidade constante, e, diante disso, existe uma ação do pesquisador, conforme visto, por exemplo, nos debates para regulamentação dos barracos e tabuados.

No âmbito dos museus indígenas brasileiros, os quais contribuem para visões diferenciadas dos aspectos etnográficos, Ribeiro (1994) discutia sobre as possibilidades de realizar pesquisas em reservas técnicas de museus etnográficos no país. Athias e Gomes (2016) se manifestam em prol de entender e definir museus indígenas do ponto de vista antropológico, na atualidade. Lima Filho e Athias (2016, p. 80) polemizam a relação entre pesquisa em museus e sua relação com esse “outro”, mais especificamente, como pautar suas preocupações e demandas nos espaços museológicos. Para esses pesquisadores, as narrativas nos museus deveriam ocorrer na primeira pessoa do plural, compreendida como a visão dos pesquisadores e dos “outros”, com isso, ampliar-se-ia a compreensão dos acervos etnográficos como

estímulo de memórias. Nos processos de descolonização, os museus apresentam nova configuração, principiam uma nova relação com povos indígenas, passando a serem compreendidos como cúmplice e não unicamente autoridade e lugar de representação do “outro” (LIMA FILHO, ATHIAS, 2016; CURY, SILVA, 2008).

No âmbito dos debates sobre pescadores do mar, Nunes (2003) enfatiza as dificuldades desse grupo social diante dos aspectos econômicos e políticos. Ao mesmo tempo situa perspectivas, desejos e vontades para construção de um imaginário, em que pese suas particularidades sociais e culturais. Garrido (2014), ao corroborar a ideia de fragilidade de tais grupos, e procurar trabalhar com ela, sua cultura material e imaterial, dentre estas o barco, adota o sentido de “trans-histórica” para definir e explicar o que é da terra e o que é do mar. O intento é engendrar uma memória, que, constantemente, e, por diversas vezes, é construída, e se fixa, por meio de esquemas atemporais das representações e narrativas a ela associadas. Tal acepção considera, em especial, a formação de artefatos como objetos de memória, os quais são detentores de valor simbólico-narrativo e tendem a incorporar valores coletivos.

Dessa maneira, os museus se perfazem, novamente, e se reconfiguram na sociedade, buscando motivar a memória na composição da identidade, não apenas expressando um passado, mas se preocupando com a salvaguarda da cultura de um local. O museu, como espaço, tem como propósito requerer o componente imaterial referente ao tempo e socialmente constituído na elaboração e constituição das representações. Em outras palavras, não se trata unicamente da materialidade, mas, também, o imaterial, este como sustentáculo e revelação de períodos e tradições (GARRIDO, 2014).

Os museus devem ser expressão das mudanças, heranças contidas e contribuições existentes, no caso explicitado, representativo da relação entre o mar junto às comunidades, dessa maneira, inculcando “em expressões, materiais ou simbólicas” na relação entre tempo e espaço. O objetivo dos museus, nesse contexto, é a preservação da memória em sua vinculação com a identidade, herança cultural, história e sociabilidades das comunidades em sua fundamentação como patrimônio e preocupado com o território (RIBEIRO, 2016, p. 90).

Para Lourenço, o território é aquilo que lhe é mais relevante para sua permanência em seu barraco, no Caminho do Peixe, e para realizar seu sonho, elevar

trinta centímetros onde construirá a casa de pau a pique. Na casa, guardar suas relíquias; e, no espaço total, reflorestar com espécies nativas.

Para existirem, os museus, enquanto instituições, precisam se materializar e demandam uma base social para se manter, podendo ser compreendidos como dimensão histórica-geográfica-social-cultural-ambiental. O Caminho do Peixe, quando associado a tal perspectiva, dentre outras, pode ser pensado em termos de um ecomuseu. A questão é diversa, interdisciplinar e agrega uma multiplicidade de referenciais teóricos, a partir das quais é interessante a indagação de quem faz parte ou integra o que? considerando os poderes e as relações sociais existentes, como as redes globais, reais e virtuais, em termos de agências e institucionalidade.

A ideia de espaço está relacionada às relações sociais e forças entre classes e grupos sociais, nos quais costumes, hábitos e comportamentos são vivenciados. O espaço configura-se como o acúmulo de história e cultura que caracterizam um *ethos* social dominante (BOURDIEU, 1974; ELIAS, 1997), em uma lógica concernente às esferas do social, cultural e política. A dimensão espacial local mostra atores, sujeitos, indivíduos e ações que se identificam e se entrecruzam com as articulações e conexões gerais e globais, universais entre a nação, o Estado, a sociedade civil e setores da política.

É nessa relação limiar que se encontra a capacidade de ação do museu, e, por meio da noção entre território e região, é que se vincula um “feixe de forças e significados sociais” (ALMEIDA; VALENÇA, 2019, p. 2-3). A ideia de território social “desnaturaliza” a concepção de região, tornando-se um espaço de relações de poder e representação social (SOJA, 1993; SANTOS, 1988, 1982, 1979).

É, nesse contexto, que um hipotético ecomuseu, no Caminho do Peixe, se encontraria, em termos de representatividade de um grupo social e de seus interesses, mais especificamente, neste caso, demonstrativo da coexistência sustentável com o meio ambiente. E, além disso, por exemplo, conforme verificamos na descrição sobre a conservação da casa de pau a pique, compreendida como um patrimônio arquitetônico vernacular, ela é um espaço de informação para pesquisa e valorização de bens culturais materiais, imateriais e do patrimônio natural (ALMEIDA; VALENÇA, 2019, p. 4).

O conceito de museu integral foi criado por ocasião de um debate ocorrido no Chile, sobre o qual questionou-se as “noções consagradas do universo museológico”,

em especial, pelo fato de existir patrimônio não considerado pela musealização, e devido à relevância da atuação comunitária. Tais perspectivas fizeram com que novos procedimentos, metodologias e formação profissional fossem repensadas (BRUNO; ARAÚJO, 2010, p. 19). A primeira conceituação de ecomuseu, segundo Brulon (2014), foi a de Blanc em 1972, que afirmou ser um museu próprio do meio ambiente referência de conhecimento e um repertório de nexos no espaço, efetivados ao longo do tempo e contextos históricos.

O Ecomuseu de Meio Ambiente, como aperfeiçoamento do museu tradicional, seria o aprimoramento dos “museus ao ar livre” escandinavos e “casas do parque” norte-americanas. Tais espaços seriam exemplos de progressos técnicos, em razão de seus limites territoriais, integração entre homem e meio - o cultural e o natural, e a inquietação sobre as adversidades atuais.

O Ecomuseu de Desenvolvimento Comunitário se caracteriza pelo perfil experimental de “origem e essência comunitária”. As técnicas, princípios temporais e espaciais, assemelham-se ao do Ecomuseu de Meio Ambiente, mas ressalta-se a recusa de normatização, servindo exclusivamente como aparato para a comunidade e sujeito de sua criação, ação e animação, isso com apoio de outras associações igualmente comunitárias.

O Ecomuseu é um novo tipo museal decorrente de uma emergência pelo novo, a Nova Museologia e o Ecomuseu. Talvez, por esse motivo, não se associar ao velho, fez o termo virar moda, na década de 1980 (BRULON, 2015; SANTOS, 2017).

François Hubert afirma a existência de três gerações de Ecomuseus: i) a primeira seriam os Parques Regionais, com propósito de valorizar a cultura local, dinamizar a economia com o turismo e enfrentar os problemas ambientais; ii) a segunda é tipificada pelo *Ecomusée Le Creusot-Montceau-les-Mines* (Creusot, França), preocupado com as dinâmicas internas das populações, aspectos democráticos, participativos e de autogestão, e com as identidades e preservação do patrimônio no próprio sítio; iii) a terceira caracteriza-se pelos ecomuseus pouco fundamentados, por ele considerados “desvios” (BARBUY, 1995, p.215). Entretanto, Balerdi (2002) não os considera assim, enfatizando, sim, a existência da diversidade de metodologias, como reflexo das iniciativas para escapar de padronizações, modelos e técnicas específicas, ressaltando que a maior preocupação existente é o meio ambiente social. Uma quarta geração estava prevista pelo autor para acontecer.

O termo Ecomuseu é adotado a partir da segunda geração; já a terceira utiliza o termo Museus Comunitários, Museu de Vizinhança, terminologias que vinculam pertencimento, participação e gestão dos patrimônios locais (BALERDI, 2002).

As práticas relacionadas ao reflorestamento de nativas, no Caminho do Peixe, desde o seu início, com a coleta de sementes, produção de mudas e seu ensacamento, até seu plantio e manutenção necessária, enquadram-se nos escopos de análises e percepções citadas. Essa ação contribui, de forma interdisciplinar, para o desenvolvimento ambiental, tecnológico, científico, econômico e social, no Pantanal, um Patrimônio Natural da Humanidade.

Sobre esses dois últimos aspectos, o econômico e o social, em que pese a questão do plantio de mudas, por um lado, elas contribuem para os diferentes segmentos das atividades econômicas do Pantanal, desde as várias modalidades do turismo, mas, também, para a pesca artesanal. E, por outro, é um exemplo de referência para ecologia política, em termos de guiar e mostrar caminhos viáveis e sustentáveis (LEFF, 2015; ZANIRATO, 2016), ainda mais em tempos de eventos climáticos extremos, assim como contribuindo para mitigação dos problemas ambientais. Em tempos que esse debate fomenta investimentos internacionais, é possível afirmar que Lourenço desempenha um papel bastante relevante nesse processo.

A dimensão, acima citada, é bastante diversa e importante. As considerações sobre a definição de Ecomuseu, em 1973, enfatizaram o caráter interdisciplinar, a convergência com a comunidade, a participação comunitária e as instituições coordenadoras e outras secundárias, isso para interpretação, conscientização e intercâmbio em torno da questão (VARINE-BOHAN, 1992). Em relação ao conceito de 1976, tratava-se de um museu do homem, da natureza, do tempo e do espaço, com o propósito de realizar ações para formar especialistas, incentivar a população, conhecer os problemas da comunidade e ser um laboratório de campo (HUBERT, 1993; BRULON, 2014). Por esse motivo, o ecomuseu se enquadra nas perspectivas da Nova Museologia, incumbindo-se de “diferentes atitudes e comportamentos com a comunidade, provenientes de uma concepção antropológica de serviço e desenvolvimento social”. O objetivo “torna-se um instrumento de desenvolvimento sociocultural a serviço de uma comunidade concreta dentro de uma situação democrática” (ALONSO FERNÁNDEZ, 1999, p.138-139).

Desvallées (2015), ao analisar o Ecomuseu, aponta que este museu não se trata de um museu por se voltar para o passado, presente e futuro, à natureza, as coisas, as ações das pessoas que concebem a cultura e as pessoas propriamente ditas. O museu, sob essa perspectiva, importa-se com os dias atuais ou contemporâneos, mas, também, constitui-se como instituição preocupada com a estruturação e planejamento do futuro, em que o público é ator e gestor desse processo. Desse modo, o museu se torna um patrimônio em si.

Existem dois pontos relevantes sobre os ecomuseus: o ecológico e a participação da comunidade local (RIVIÈRE, 1993). No segundo caso, a comunidade no entorno é essencial para formulação, execução e manutenção da instituição (DESVALLEES, 1992). O ecomuseu compõe-se da inter-relação de distintas forças sociais, estabelecidas a partir da noção de território e concepção ampla de patrimônio, o que torna esse conjunto uma acepção de desenvolvimento socioambiental vinculado às comunidades (ALMEIDA; VALENÇA, 2019, p. 6).

Essa concepção de ecomuseu, da década de 1980, situa-se como um instrumento, esclarece as ações do poder público e da população e vincula a instituição aos poderes políticos formais. A ideia sobre o museu articula três elementos - lugar, objeto e tempo-, manifestando as distintas formas de mostrar a informação, sendo uma delas a exposição, a qual se refere aos referidos elementos. O ecomuseu seria um laboratório, conservatório e escola para compreensão da diversidade cultural, no qual a “população não está fechada em si mesma” (HUBERT, 1993, p. 102). O processo constituinte desses elementos de articulação, quando analisados, permitem o debate sobre a imaterialidade existente. Esse conjunto de elementos concebe a ideia do que ficou sendo chamado de ecomuseu (VARINE-BOHAN, 1992), perspectiva essa inicialmente apresentada como museu ecológico, da relação com o homem e natureza em um território em que vivem pessoas (RIVIÈRE, 1993). A denominação serviu para qualificar a perspectiva de “novo museu”, que vincula contexto, mudanças e permanências, no qual o público não é tão somente visitantes, mas, sim, habitantes (HUBERT, 1993).

As coleções, quando movimentadas dentro dos elementos de articulação e processo, associadas ao uso e ocupação de espaços midiáticos, possibilitam novas aderências e ampliações entre lugar, objeto e tempo. A noção de tempo é concebida pela trajetória humana, orienta saberes adquiridos e transmitidos e constitui a

experiência humana e “saber social adquirido”, cujo acúmulo do saber “contribui para a modificação da convivência humana e para que se alterem as figurações formadas pelos homens” (ELIAS, 2001, p. 38). Assim, lugar, objeto e tempo ser considerados uma abertura para se conhecer outros tempos, práticas, costumes, mudanças e dinâmicas culturais diversas, pontuadas não na dicotomia entre cultura e natureza, mas, sim, em sua interação.

Rivard (1984, p. 66-68) define Ecomuseu adequando-o ao contexto da Nova Museologia e suas mudanças, alterando o olhar voltado ao “edifício-coleção-público” (ações empreendidas por especialistas) para “território-patrimônio-população” (ações empreendidas por especialistas e comunidade). Rivière e Varine-Bohan, em suas definições, não explicitam os termos, acima citados. Entretanto, chamam a atenção para a necessidade de se observar o território de forma diferenciada, como plano de atuação do Ecomuseu; de redimensionar o ponto de vista sobre o patrimônio natural, material e imaterial; e de atentar-se para a percepção da população como público ativo, participativo e gestor.

Sobre a relação com a comunidade ou “sentimento de comunidade”, enfatiza-se a percepção de coesão e organização, que possibilitariam o ensejo para criação e dinâmicas do ecomuseu, sendo relevante identificar o que a comunidade deseja. As comunidades apresentam-se como três elementos: o parentesco, a vizinhança e a amizade. No primeiro caso, trata-se dos membros de uma mesma família e associação, força e sabedoria. O segundo, atrela o que existe em termos de vida comum dentro de um território compartilhado, o trabalho e a organização, os quais associam costumes, conhecimentos e tradições. O terceiro vincula interesses e pensamentos em comum, similaridades de atividades e encontros. A ideia de grupos comunitários é estabelecida pela integração afetiva, coesão e homogeneização, assim como conhecimentos, objetivos, práticas e modos de agir e pensar em consonância (TONNIES, 1995).

Para Anderson (2008), as comunidades maiores do que aquelas concebidas no universo do contato face a face são imaginadas, e se distinguem não pela sua falsidade/autenticidade. Por ocasião do V Encontro Internacional de Ecomuseus e Museus Comunitários, em 2015, no curso “Memória e Cidadania na Diversidade Cultural”, Wellington Pedro da Silva, do Museu do Taquaril, de Belo Horizonte, definiu comunidade como representação, na qual “existem comunidades dentro de

comunidades”, e acrescentou ser inverossímil conseguir inserir todas as memórias existentes, por esse motivo os museus fazem escolhas para que algumas sejam apresentadas e mostradas, enquanto outras são silenciadas, mesmo merecendo ocupar um lugar. Ressaltou, ainda, que a Museologia Social ocupa papel de destaque na transformação social de práticas e conceitos, os quais não estão isentos de “disputas e poderes”. E, por esse motivo, fazem emergir identidades, optando por algumas memórias e apagando outras, tanto nos discursos como nas ações museológicas (SANTOS, 2017, p. 117).

Para Bellaigue (1993), a ação museológica apresenta quatro fundamentações: população, território, tempo e patrimônio. Sobre tais pontos, alguns conceitos são relevantes, como: participação comunitária, coesão social, relação espaço-tempo e passado-presente, valorização de múltiplos saberes (comunitários e de especialistas), educação patrimonial e ampliação do conceito de patrimônio. Para a autora, o termo Ecomuseu não é mais recorrente, embora o conceito deva ser mantido.

O Ecomuseu, em termos de sua concepção, pode ser considerado “inovação revolucionária do campo da museologia”, contudo, não obteve o completo êxito em seus propósitos, mas gerou relevantes debates, ao discutir os ecomuseus e museus comunitários, o primeiro em termos de sua criação, e o segundo sobre a gestão. Os ecomuseus, originalmente, na França, tiveram por propósito o turismo em regiões com *déficit* de vivacidade e elevado êxodo rural, ou seja, tratava-se de uma política de estado imposta para as comunidades, em outras palavras, “de cima para baixo” (BARBUY, 1989, p. C4). Contudo, o viés do turismo e sua aplicação nos ecomuseus, por vezes, afastou a comunidade neles inserida, sendo ela o público de maior referência (BRULON, 2014). É importante destacar e valorizar os seus princípios democráticos, como os três comitês, compostos pela administração urbana, financiadores, universidades e população local em suas organizações (BARBUY, 1989).

A perspectiva de autogestão e automuseologia é considerada ilusória, pelo fato de que, aparentemente, a própria comunidade não está apta para a gestão de seu próprio patrimônio (BRULON, 2014). Essa percepção está bastante atrelada à forma como vivencia-se a democracia, em larga escala, com a representativa, diferente da participativa, está restrita a poucos espaços. No entanto, experimentá-la e favorecer

que isso ocorra é importante para que a sociedade dela não se afaste, pelo contrário, se aproxime cada vez mais (SANTOS, 2017; FREIRE, 2013).

Para Barbuy (1989), não se trata da falta de participação da comunidade, mas, sim, das relações e divisões de poder existentes, problema que deve ser superado. No exercício de uma democracia efetivamente participativa, as identidades, potencialidades físicas, culturais, sociais e humanas dos territórios poderiam, de fato, concatenar passado e presente, a partir de um quadro dos problemas atuais. A pesquisadora chama a atenção para que o discurso e a prática estejam associados, em especial, no processo de formação e recursos necessários para as atividades. Nesse sentido, Moutinho (1993, 2007) afirma que a resolução de tais questões e embates encontra-se na constituição de redes de apoio e parcerias.

Para finalizar, é importante considerar cinco “mitos fundadores” existentes em torno do ecomuseu, compreendido como “museu de vanguarda”, “novo tipo impreciso de museu” e “modelo experimental” (BRULON, 2014, p. 30-43). É importante destacar que a localização dos ecomuseus, invariavelmente, ocorrem em regiões periféricas, à “margem do sistema hegemônico” e cuja criação envolveu “mitos fundadores”, sendo eles os seguintes: institucionalização, comunidade, público, participação e democratização (BRULON, 2014, p. 39-43).

O primeiro dos mitos é o da institucionalização, sobre o qual Riviére (1992) afirma que os Ecomuseus “são a realidade e não uma representação institucionalizada do real”, entretanto existe diferença entre a “realidade e aquilo que os museus re-apresentam”. Isso ocorre mesmo quando os museus são constituídos a partir de um real, sobre o qual a “performance museal se diferencia da realidade”. Tais instituições oferecem “algo a mais para seus públicos, algo que está além do mundo das coisas comuns que existem fora da cadeia museológica”. Nesse sentido, a concepção de que o ecomuseu mostra o “cotidiano a própria comunidade que o vivencia é um dos mitos primeiros que foram instaurados pelos teóricos da ecomuseologia”. Nesse mito, considera-se que o objeto, quando removido do seu contexto original para o museu, parte expressiva de seu passado “é deixada para a imaginação” (BRULON, 2014, p. 34). Entretanto, para haver ação museal, com a performance do grupo, deve haver institucionalização, a qual passa inicialmente pelo processo de legitimação e compreensão da comunidade local e seus problemas. Esse

processo de inclusão, participação e compreensão dos significados envolvidos, é o que difere o ecomuseu dos museus em sua forma tradicional.

O mito da comunidade se refere ao fato de que ela é uma “entidade ilusoriamente estável”, cuja definição varia e está condicionada pelo contexto. O entendimento contrário desse apresentado pode conduzir a uma pretensa ideia de unidade e convertê-la em “monumento e objeto do culto laico” e elemento do “acervo de ilusões” do ecomuseu (BRULON, 2014, p. 38).

O mito do público envolve a perspectiva de Rivière, ao ressaltar o público externo às comunidades, enquanto visitantes. Já Varine-Bohan destacava o público interno, os moradores. Nesse segundo caso, o autor chama a atenção para o fato de que os moradores deveriam ser um público para verem suas vidas de outra forma ou com “os olhos dos outros”. Dessa maneira, não tratando com normalidade suas ações cotidianas, mas, sim, refletindo-as no tempo e no espaço, na relação entre centro e periferia, dentre outras dualidades (BRULON, 2014, p. 40). Tal aspecto é parte da concepção de “processo museal” em distinção aos museus tradicionais, assim assim definido:

O museu comunitário, ou o ecomuseu, ou o museu de território procede de outra forma: para ser representativo, sem, entretanto, repousar sobre uma coleção, ele deve emanar do território e de sua população. Seu trabalho se faz em pleno dia, associando a cada instante tal e tal elemento do patrimônio, tal e tal habitante ou grupo de habitantes: é o que chamo de processo ecomuseal, que é essencialmente cooperativo. A composição do público das exposições importa pouco, pois a atividade pública do museu corresponde à totalidade e à globalidade do seu processo. Poderá haver públicos identificáveis, grupos escolares ou turistas por exemplo, mas eles serão apenas um produto derivado da atividade principal, pois tal museu não tem visitantes, mas habitantes (VARINE-BOHAN, 2005, p. 4).

No que se refere ao público, enquanto uma comunidade urbana, gera debates sobre a centralização do poder, a representatividade coletiva, o discurso e a prática nas decisões e escolhas. As definições devem ser as mais inclusivas e representativas possíveis, mesmo sabendo-se ser pouco provável que toda comunidade participe do processo (BRULON, 2014; SILVA, 2015).

O “mito da participação” é consonante, inicialmente, no próprio significado do prefixo “eco”, do grego “*oikos*”, que significa casa em grego, isso já refletiria a perspectiva participativa (BRULON; SCHEINER, 2009). No campo museológico, a ideia de participação remete ao século XIX, quando tais instituições se abrem para os mais diversos públicos, mas não sem polêmicas. Tal perspectiva, desde então, até os

dias atuais, ampliou a noção de público, e sua ação de passivo para ativo na compreensão do que é patrimônio. Por esse motivo, a ideia de participação é compreendida como polissêmica, e a manifestação museológica ocorre de variadas formas (BRULON, 2014).

O último dos mitos é o de democratização, sobre o qual algumas experiências museológicas tiveram sua vitalidade esgotada e consumida em razão do "incessante fluxo de debates, votações e assembleias" (BRULON, 2014, p. 46). Sobre esse contexto, Brulon (2014) enfatizou as complicações em exercer e efetivar a democracia participativa, em termos de convocação de reuniões, objetividade nas propostas, debates e encaminhamentos. A ideia de democracia participativa está atrelada à de gestão participativa, e sua efetividade relaciona-se à coesão social da comunidade. A concretização disso, no plano dos museus, decorre da existência de similaridades nos interesses, perfil, características e necessidades dos grupos sociais (BELLAIGUE, 1993). Essa consonância impede que os interesses pessoais sobreponham os coletivos, assim como que os vieses políticos sejam sobrepostos aos do patrimônio (SCHEINER, 2012, p. 26), ou ainda, outros desvirtuamentos que levem à dispersão e fuga do interesse museológico. Em outro plano, situam-se as pessoas das comunidades que desempenham suas atividades laborais, impondo dificuldade em participar no dia a dia das atividades museológicas, diferente de crianças, jovens e idosos. Contudo, Brulon (2014) ressalta que a qualidade dos resultados das ações coletivas, necessariamente, não corresponde ao maior tempo despendido, ou a presença de todas as pessoas envolvidas em tempo integral (BRULON, 2014, p.?). Diferente disso, importa cumprir a pauta e resolver os problemas que impeçam as ações, dentre estas, a própria falta de tempo.

Ao abordar questões referentes à preservação do patrimônio cultural, à arqueologia, aos museus, aos acervos e às coleções, Ribeiro (2017, p. 268) explica as quatro "crendices" patrimoniais, sendo elas as seguintes: i) a errônea ideia de que acumular itens em museus é preservar; ii) o equívoco ao pensar que o patrimônio é aquilo determinado por lei; iii) o engano em considerar a existência de um "patrimônio de nascença [...] e herança indiscutível"; iv) a falha em afirmar que o "objeto é portador de conhecimento".

As narrativas de Lourenço e suas discussões mostraram diversos conhecimentos, muitos patrimônios, experiências e vivências do nosso interlocutor,

sobre as quais ele queria muito falar. A sua cultura material, conforme afirmado por ele, no capítulo IV, era aparentemente sem importância, e, sobre esse tema, não achava que seria indagado, e, por ser corriqueira, a vida cotidiana “vai se acabando” (LEITE, 2021a). A pesquisa desenvolvida procurou “dar vida” às sociabilidades existentes nas materialidades de Lourenço, assim como à “força simbólica” que possuem; estas podendo ser entendidas como semióforo, tanto às coisas, como aos acontecimentos.

O resultado da pesquisa e a percepção de Lourenço apontaram para caminhos e revelaram discursos que demonstraram que o valor das coisas, objetos ou cultura material “não é imanente; ele é ativado” (RIBEIRO, 2017, p. 272). Por sua vez, a ativação junto ao nosso interlocutor pode ter suscitado a perspectiva de guardar e expor as coisas que lhe são de valor na casa de pau a pique que planeja fazer no Caminho do Peixe. Diante do exposto, afirma-se,

É preciso também não esquecer que, enquanto portadora de uma alma, de um espírito, as coisas não existem isoladamente, como se fossem entidades autônomas; elas existem efetivamente como parte de uma vasta e complexa rede de relações sociais e cósmicas, nas quais desempenham funções mediadoras fundamentais entre a natureza e cultura, deuses e seres humanos, mortos e vivos, passado e presente, cosmos e sociedade, corpo e alma, etc. (GONÇALVES; GUIMARÃES; BITAR, 2013, p. 08).

As narrativas de Lourenço incorporaram uma rede de atores humanos e não humanos, a partir da qual “mortos vieram à vida e o passado voltou ao presente”, de forma muito intensa e vívida. Foi citada uma infinidade de personagens, ainda não contabilizados, que envolvem as materialidades e sociabilidades, as quais instigam a possibilidade de identificar e ouvir “outras camadas de narrativas [...]” e “fazer com que as pessoas enxerguem os fantasmas que habitavam o lugar”, a partir das coisas materiais (RIBEIRO, 2017, p. 274-275).

As materialidades e as práticas sociais narradas e discutidas, ao longo da pesquisa, trouxeram, também, muitos dos que já partiram, notadamente ao evidenciar as pessoas vinculadas ao conjunto das penduras e dos barracos; os aterros; os partos, as rezas e curas, as procissões, os andores e o candomblé; a cultura material de herança indígena Guató; a canoa de um pau só, o anzol e a linhada de pescar enrolada na boia; a viola de cocho, o cururu, o siriri e a Dança de São Gonçalo; a casa de pau a pique; a grosa, o couro de cutia, o guaraná ralado, os santos de devoção e o oratório do Senhor Ambrósio. Esta última sequência, em três atos, foi a última

experiência, em vida, do pai de Lourenço, o qual, como de costume, após ralar e tomar seu guaraná, foi rezar, e defronte a seu oratório, por volta das 5 horas da manhã, faleceu.

Ao retomar a ideia de que as coisas e os objetos para Lourenço eram de pouca relevância, normais e iam “se acabando”, a perspectiva do Museu pode ser a de “fornecer uma segunda chance de vida à cultura material”, ou outra possibilidade e outro viés para sua compreensão e difusão. Isso por considerarmos a possibilidade de o interlocutor ter reavaliado seu ponto de vista e reavivado a importância das suas coisas e dos seus objetos, na memória ou ainda presentes. No contexto de Lourenço, em uma hipotética ideia de patrimonialização, seria cabível voltar-se não apenas para o que é móvel, mas, também, para “os processos de patrimonialização, os próprios processos são musealizados” (RIBEIRO, 2017, p. 274-278).

Sobre o espaço manejado, no Caminho do Peixe, vislumbra-se uma Arqueologia do Presente em movimento, cujas narrativas, em parte, foram registradas e apresentadas nesta pesquisa. A previsão para nova elevação do aterro e construção da casa de pau a pique pode ser objeto de tentativas para que sejam documentadas, proporcionando informações e comunicações integradas e interdisciplinares, as quais tenham como propósito tornarem-se produtos finais a serem consumidos pelo público. Em especial, por possibilitar demonstrar que a preservação significa “conhecer as formas, as apropriações e como as pessoas enxergam o passado, hoje” (RIBEIRO, 2017, p. 286).

Bezerra (2017, p. 13-17), no artigo “Teto e afeto: sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia”, discute a relação entre pescadores de uma vila, na Ilha de Marajó, e o patrimônio cultural; mais especificamente aborda como as pessoas no presente vinculam-se às coisas do passado, interpretam os objetos e lugares arqueológicos, demonstrando “afeto”. A arqueóloga polemiza a ideia de patrimonialização conservadora, que “esvazia a sua carga simbólica”, afirmando que, por vezes, os contextos arqueológicos não possuem relação com as pessoas e o fato de haver a construção de outras paisagens e narrativas, haja vista que o passado recente ocupa espaço de destaque. Essa relação entre as pessoas do presente e as coisas do passado é compreendida como arqueologia da memória e do afeto. Os sítios arqueológicos, quando apropriados pelas pessoas, são relevantes para refletir as vinculações estabelecidas com as coisas e com o próprio “paradigma da

preservação”, sendo que está normativa impede a compreensão da percepção das pessoas, no presente, sobre as coisas e os lugares associados ao passado. A ocupação e o uso desses espaços e dessas coisas faz parte de um processo de construção de patrimônios, tanto pelos “sentidos” atribuídos, como pelo “uso propriamente dito”.

As discussões empreendidas, subsidiam as possibilidades para reflexões sobre o Caminho do Peixe, dinâmicas, afetos, manifestações culturais, práticas, saberes e fazeres. Contudo, para que isso ocorra, é importante em primeiro lugar que Lourenço permaneça nesse local. Essa permanência, em virtude do seu bem viver, seria compreendida como uma reparação histórica, a qual permitiria ao nosso interlocutor ficar nas margens do rio, elevar seu aterro, construir a casa de pau a pique, fazer a canoa de um pau só, zelar pelo patrimônio genético de suas sementes, cuidar e contribuir para proteção do planeta, da água e do ar.

Considerações finais

Tudo na vida
Se faz por recordações.
Ama-se por memória.

Álvaro de Campos (Fernando Pessoa)

O que faz andar a estrada?
É o sonho. Enquanto a gente sonhar
A estrada permanecerá viva.
É para isso que servem os caminhos,
Para nos fazerem parentes do futuro.

Mia Couto

A realização desta pesquisa, inicialmente, teve por objetivo levantar e discutir informações sobre a memória social de Lourenço, em termos dos seus diversos saberes, fazeres e patrimônios associados à sua vida. As entrevistas realizadas e os debates empreendidos mostraram que seus conhecimentos e sentimentos coexistem com memórias traumáticas e perturbadoras, tanto dele, quanto de sua família nuclear. O trauma tem por causa o desenraizamento territorial do local onde ele nasceu e viveu metade da sua vida, como consequência de uma política fundiária questionável, entre as décadas de 1970 e 1990. Em decorrência do despejo, em 1995, diversas práticas culturais realizadas por sua família deixaram de acontecer.

A pesquisa procurou se pautar em uma escuta atenta às afirmações de Lourenço, a partir das quais o gesto de falar e de ser ouvido tornou-se, também, um ato de libertação e redenção de um passado sombrio, opressor e de apagamentos sucessivos. A luta pelo seu direito de existir, possuir territórios para usar e pescar continua. O sistema de múltiplas e sistêmicas opressões não cessou, por esse motivo tais contextos não são parte de um passado remoto, mas, sim, presenças atuais.

A luta continua, e o trabalho com Lourenço não se encerra com esta pesquisa. Ao contrário, ele suscita uma série de possíveis desdobramentos, que serão, neste encerramento, comentados. Especificamente, aventamos alguns deles, a seguir: i) aprofundamentos, novas questões, abordagens e objetos a partir das entrevistas; ii) divulgação da história e dos saberes do interlocutor; iii) possibilidade de favorecer e viabilizar espaços para que o próprio Lourenço exerça o uso da sua voz e palavra; iv) realização de outras formas de registro e documentação de suas histórias,

conhecimentos e lugares; v) contribuir para que as construções do aterro no Caminho do Peixe, da casa de pau a pique e da canoa de um pau sejam garantidas; vi) atenção e monitoramento às políticas públicas lesivas ao grupo de pescadores artesanais; vii) acompanhamento do processo de pedido de registro da pesca artesanal de Cáceres como patrimônio de natureza imaterial junto ao IPHAN; viii) solicitação do registro da pesca artesanal de Cáceres como patrimônio imaterial junto ao governo do Estado de Mato Grosso e ao município; ix) encaminhar e articular na Câmara Municipal de Cáceres uma homenagem aos pescadores e pescadoras envolvidos na Comissão PCI e proposta de projeto de lei para que cinco pescadores e pescadoras se tornem nome de novas ruas em Cáceres, sendo eles os seguintes: Virgílio, Zé da Barra, Sueli, Nazário e Dem. Os três últimos pontos já foram estão em andamento ou já foram deliberados pela Comissão PCI.

Como pesquisas a serem realizadas ou aprofundadas, ressaltamos: analisar as especificidades na produção e manejo de mudas; levantar os sinais emitidos pelos animais indicadores do tempo e clima; debater a visão de longo prazo em relação ao plantio e o patrimônio cultural, como, por exemplo, plantar um cedro para fazer uma canoa.

Em outra linha, duas questões podem ser pormenorizadas: a percepção e receptividade de Lourenço sobre a pesquisa realizada, questão relevante, mas que foi pouco abordada, embora, conforme dito, o efeito libertador foi bastante evidenciado e dito pelo nosso interlocutor. Nesse contexto, foi interessante, já no fechamento dos levantamentos, a geração dos mapas para tese a partir das informações de Lourenço e seus discursos entusiasmados ao recebê-los. Os mapas foram os primeiros resultados do trabalho e seu uso foram diversos e de diferentes formas vivenciado. Os mapas foram mostrados para toda sua família, os irmãos mais velhos lembraram de pessoas, lugares e histórias, os sobrinhos netos do nosso interlocutor conheceram de outra maneira sua vida e a trajetória da família, Lourenço navegou e sentiu as curvas do rio, seus irmãos, irmãs e parentes reconheceram e melhor entenderam do que se tratava a pesquisa. Nas diferentes mensagens instantâneas, à medida que os distintos mapas eram produzidos, as narrativas de Lourenço clarificaram que se tratava de outro horizonte da pesquisa, o contato entre o interlocutor com parte do resultado da pesquisa.

Pretendemos também analisar o processo judicial do despejo da família de Lourenço, pelo fato de que as ações judiciais, possibilitam o acesso e o entendimento da cultura popular, inspirando estudos de História e História do Direito, e dialogando com inventário geral do patrimônio cultural e a arqueologia. E ainda, as entrevistas realizadas, assim como outras que podem ser feitas, permitem pesquisa na área da linguística possíveis de execução no âmbito do programa de pós-graduação existente na UNEMAT.

Sobre o panorama dos patrimônios culturais acautelados no Estado de Mato Grosso, três deles foram citados, nesta pesquisa, sendo eles: os sítios arqueológicos, a viola de cocho e a canoa monóxila, também chamada de canoa de cocho e canoa de um pau só. Estes bens culturais, muito provavelmente, constaram na lei de zoneamento socioeconômico e ecológico de Mato Grosso, apresentada, em linhas gerais, no capítulo IV; sobre a qual relembramos é o mais relevante instrumento de ordenamento territorial existente no país.

No dia 10/02/2023, a Câmara Técnica de Conformidade da SEPLAG remeteu os relatórios elaborados pela Universidade Federal de Viçosa (UFV), consultora da CZSEE/MT, referentes aos seguintes produtos: i) Relatório de respostas e adequações aos questionamentos e sugestões do Grupo de Trabalho e Acompanhamento (GTA) da Comissão de Zoneamento (CZSEE) sobre os Indicadores Utilizados no Novo Índice Social e Novo Índice Econômico; ii) Relatório de respostas ao item “Unidades Geológicas-Integração do Meio Físico e Biótico”.

Do primeiro documento citado, acima, esclarecemos que tivemos acesso a ele no dia 15/02/2023 e que, à indagação do GTA da CZSEE/MT, no qual as organizações não governamentais propuseram a “inclusão de Categoria de áreas do Patrimônio Cultural”, a UFV respondeu que “não há óbice por parte da equipe da UFV em incluir as áreas de patrimônio cultural, desde que exista base de dados georreferenciada [...] para elaboração de políticas públicas e diretrizes com o propósito de sua salvaguarda e amparo”.

Em 14/02/2023, a Associação Xaraiés remeteu à coordenação do GTA da CZSEE, um documento com objetivo de orientar a inclusão do Patrimônio Cultural na lei de zoneamento. Solicitou-se que o referido expediente fosse encaminhado para a UFV. E, ainda, que a Superintendência do IPHAN, em Mato Grosso, e a Superintendência de Patrimônio Histórico e Museológico, da SECEL, sejam

convidadas para a discussão sobre o tema. O cerne desse documento mostra como o patrimônio cultural foi incluído nas Leis de Zoneamento Ambiental em diversas unidades da federação, em termos de proteção, gestão, pesquisa, serviços ecossistêmicos, valorização e reconhecimento. O expediente serviu, ainda, para apresentar as Notas Técnicas do IPHAN sobre os bens acautelados em nível federal, bem como para a criação da Resolução nº. 002/2022 - CEC/MT - Conselho Estadual de Cultura de Mato Grosso, que publiciza a lista dos Bens Culturais Tombados ou Registrados, atualizados até 16 de março de 2022, atendendo ao disposto na Lei Estadual nº 11.323 de 23/03/2021. A inserção do patrimônio cultural do ZSEE/MT favorece uma gama de perspectivas para políticas públicas. Essa ação junto à lei de zoneamento pode ser considerada como ativação patrimonial.

Nos dias atuais, a viola de cocho não está mais diretamente associada à vida de Lourenço. Por sua vez, a canoa de um pau só, sim; e, por esse motivo, espera-se que ela venha a fazer parte da vida do nosso interlocutor, novamente. Espera-se, ainda, que os aterros que ele constrói - o Aterrado do Lourenço e o Caminho do Peixe - possam ser registrados como sítios arqueológicos do passado recente e tempo presente no IPHAN.

O capítulo I, denominado “Lugares de Lourenço”, teve por objetivo apresentar distintos contextos: a área de pesquisa, o meio biótico, histórico e étnico; o encontro entre Lourenço e o pesquisador, a cosmologia e os lugares que conceberam o pensamento, o conhecimento e os saberes de Lourenço, nosso interlocutor. O capítulo está disposto em cinco seções, sendo elas as seguintes: Cáceres e o Pantanal; Aspectos étnicos e culturais de Cáceres; Encontros; A família de Lourenço; Tem gente que traumatizou demais: lugares de memórias e despejo.

O capítulo II, intitulado “Pontes para os aterros: inventários e ativação patrimonial na comissão de registro de patrimônio imaterial da pesca tradicional de Cáceres”, está disposto em quatro seções. Nelas, refletimos sobre os antecedentes, as trajetórias previstas e os desdobramentos não estimados da Comissão de Registro de Saberes dos Pescadores e das Pescadoras Tradicionais Artesanais da cidade de Cáceres. Nesse contexto, pesa a ideia de esvaziamento sociocultural nas políticas públicas de pesca em Mato Grosso. Em síntese, sobre aquilo que não estava previsto acontecer, explicamos de que maneira foi possível garantir o uso de objetos e apetrechos importantes para o grupo de profissionais da pesca, de Cáceres e do

Estado de Mato Grosso, por meio de resoluções que regulamentam tais artefatos. Essa ação foi efetivada no CEPESCA e beneficiou, aproximadamente, 10.000 (dez mil) pescadores e pescadoras profissionais e de subsistência e suas famílias. O processo que conduziu e possibilitou essa ação é compreendido como ativação patrimonial, na qual dialogamos com diversas instituições.

A ação prevista, no âmbito da referida comissão, era o pedido de registro da pesca artesanal tradicional de Cáceres como patrimônio imaterial junto ao IPHAN, cujo parecer da Superintendência em Mato Grosso foi favorável. Entretanto, pelo fato de o processo estar em tramitação, abstermo-nos de discuti-lo. Por um lado, o pedido pautou-se em um patrimônio reivindicado e essencial para vida dos detentores. Por outro, evidenciou a existência de um patrimônio vivido e encarnado, cujos embates e desafios transpostos mostram a presença de um grupo pulsante e vigoroso, que, na luta por sua cultura e seus direitos de estar no rio e pescar, estabelece e elege seu patrimônio cultural. O texto apresentado abordou o conjunto das penduras (pendurinha, pendura e pendurão), os barracos e os tabuados.

Na seção 2.1, fundamentamos o conceito de esvaziamento sociocultural nas políticas de pesca, no Pantanal do Estado de Mato Grosso, e esclarecemos a origem da Comissão PCI.

Na seção 2.2, apresentamos o “inventário para proteção” e o “inventário geral”, ambos realizados pela referida Comissão PCI, entre os anos de 2016 e 2017. Esses documentos possibilitaram à referida Comissão argumentar, por meio de um discurso com base no patrimônio cultural, a defesa pela manutenção e regulamentação de objetos e apetrechos, assim como pela própria presença dos profissionais da pesca em sua atividade e meio de sobrevivência.

Na seção 2.3, refletimos sobre a relação entre patrimônio cultural imaterial, cultura material e territorialidade, considerando o conjunto das penduras (pendurinha, pendura e pendurão), os barracos e os tabuados. Além disso, vinculamos a presença do grupo social em discussão à perspectiva de coexistência com o meio ambiente e ecologia política.

Na seção 2.4, discutimos a ideia de consciência política, a partir do embate e das soluções políticas, jurídicas, sociais e históricas que permitiram a regulamentação dos barracos e tabuados, em dezembro de 2018. As discussões refletem perspectivas sobre gestão compartilhada, reconhecimento da identidade e cidadania patrimonial no

CEPESCA, órgão colegiado deliberativo, consultivo e sugestivo responsável pelas políticas de pesca no Estado.

O CEPESCA é um espaço político de extrema importância, no qual Lourenço é conselheiro, possuindo direito à voz e ao voto sobre decisões essenciais para sua vida. Nesse conselho, estão previstos importantes debates, para os próximos anos. Um dos receios dos pescadores de Cáceres, assim como de Lourenço, é a manutenção dos acampamentos de pesca em APP nas fazendas. Em caso de restrição por parte dos proprietários das fazendas ao uso dessa área, esse fato tem como possibilidade de reversão a efetivação de acordos de pesca.

No CEPESCA, por ocasião da primeira reunião ordinária deste ano, ocorrida em 02/02/2023, o conselheiro pela Operação Amazônia Nativa – OPAN apresentou a pauta “Governança de Territórios Pesqueiros e Acordos de Pesca em Mato Grosso”. A compreensão é que os “acordos de pesca são estratégias de administração pesqueira, que reúnem um número significativo de membros das comunidades dos pescadores, dos representantes dos órgãos ambientais, dos demais usuários de recursos pesqueiros e naturais de uma determinada localidade, definindo normas específicas, regulando, assim, a pesca, de acordo com os interesses da população local e com a preservação dos recursos pesqueiros” segundo instruções normativas nº29/2002 e nº 05/2008, respectivamente do IBAMA e da SEMA/MT.

A apresentação do referido conselheiro pautou-se na Portaria SEMA nº 134/2011, que “Institui o acordo de pesca na área da Microbacia do Rio Juruena localizada nos municípios de Brasnorte, Juína, Juara, Castanheira, Nova Bandeirante e Juruena, às margens dos Rios do Sangue, Juruena, Vermelho e Arinos”, e possui como atores envolvidos os indígenas das etnias Rikbatsa, Enawenê Nawê, dos pescadores da Colônia Z 20 de Juína, pescadores amadores, representantes das fazendas da região e entidades públicas. Dentre outros aspectos, o acordo de pesca envolve também o Ritual Yaokwa, patrimônio cultural imaterial pelo IPHAN e UNESCO. Sobre a explanação, o painelistas fez as seguintes indagações: quais as formas de monitoramento, por parte da SEMA, dos Acordos de Pesca em MT? Quais são os Acordos de Pesca existentes, em Mato Grosso, monitorados pela SEMA? Como o CEPESCA e a SEMA podem contribuir na construção de um possível Acordo de Pesca na bacia do Juruena?

A conselheira pelo FONASC, nessa mesma reunião, propôs a realização de uma “Conferência Estadual sobre a pesca artesanal e tradicional, em Mato Grosso”, com a finalidade de debater assuntos represados nos últimos anos.

As representações de organizações da sociedade civil no CEPESCA – FONASC, OPAN e Xaraiés – se reunirão, em breve, para traçar as estratégias do referido Conselho para o ano 2023.

No âmbito local, em Cáceres, no Conselho Municipal de Meio Ambiente, em fevereiro e março de 2023, foram retomados os encaminhamentos da “Lei da Pesca de Cáceres” para o executivo municipal, isso porque os debates já foram realizados e não houve óbices. A referida lei considera, também, as questões culturais da pesca artesanal. E, ainda, nesse mesmo órgão colegiado, tramita o “Código Ambiental de Cáceres”. Em ambos os casos, a referida associação teve um papel fundamental em sua elaboração, conforme mencionado no capítulo IV.

O capítulo III, intitulado “Liberdade para viver na beira do rio: aterros, fé e devoção”, está organizado em quatro seções. Nele, discutimos os aterros de um passado recente, construídos e conhecidos por Lourenço, em termos do que é, dos procedimentos para edificação, dos objetos e das ferramentas utilizados, da organização social, das técnicas e dos significados; assim como da importância destas elevações antrópicas, no tempo atual, e em futuro próximo.

Os aterros identificados possuem distintas finalidades, e isso altera sua composição, sendo eles para morar, plantar e pescar. Os valores simbólicos existentes são debatidos, a partir da religiosidade local, compreendida e fundamentada no catolicismo popular. As lembranças e vivências de Lourenço, a relação entre os aterros, a cultura material, a territorialidade e a identidade foram evidenciadas nesse capítulo. A temporalidade demarcada pelas narrativas parte do ano 1958 até os dias atuais, e dizem respeito a continuidades e discontinuidades e às mudanças ocorridas nos aterros, em razão do despejo de 1995. Para Lourenço, anteriormente a esta pesquisa, esse seu saber fazer aterros seria de pouca importância para os “outros”.

A seção 3.1 discutiu, especificamente, a tipologia, as relações sociais e culturais, a sustentabilidade e o manejo ambiental nos aterros: das Pedras, Jatobazinho, Caeté, estes presentes apenas na memória e naquilo que restou deles, conforme visto no capítulo I; Aterrado do Lourenço (em processo de construção);

e o do Zé da Barra, sobre o qual Lourenço serviu de guia e ofereceu explicações sobre o local, nas visitas realizadas pelo pesquisador desse trabalho e outros dois.

A seção 3.2 apresentou as técnicas, práticas sociais e etapas para edificação dos aterros, relacionando a esses elementos divisão do trabalho, gênero, faixa etária, reciprocidade, cooperação e sociabilidade. Na sequência, a seção 3.3 discutiu o partejar, rezar e benzer na região das Pedras, buscando polemizar questões afetas aos limites e alcances dos inventários para proteção e geral.

Na última seção, a 3.4, refletimos sobre a territorialidade e sua relação com as manifestações culturais, apresentadas no decorrer do capítulo III, tais como: formação da paisagem, organização social e do trabalho comunitário e práticas religiosas no passado, presente e futuro. Diante de tais questões, os aspectos abordados, na seção, apontaram para reflexões sobre procedimentos que podem ser adotados na gestão do patrimônio cultural, quando os territórios estão em transformação, e os comportamentos e costumes em constantes mudanças. O partejar, rezar e benzer são práticas que, em determinados locais e grupos sociais, são ainda bastante presentes e configuram patrimônios culturais reconhecidos, oficiais ou, não; são elementos relevantes para pesquisa da cultura popular. Nesse contexto de religiosidade, simbolismos e cosmologias, destaca-se a ascendência negra da avó paterna de Lourenço, a senhora Romana, no repasse de tais saberes.

Sobre Cáceres, tais manifestações, assim como outras relativas ao patrimônio cultural, ensejam alguns questionamentos e debates, os quais demandam pesquisas e não constituem foco de discussão deste trabalho, contudo, dentre as possibilidades, podemos citar a seguinte questão para futuras pesquisas: qual é a capacidade de resposta do poder público local (estadual e municipal) e instituições de pesquisa realizarem inventários sobre patrimônio cultural, sejam eles para proteção ou conhecimento?

No que diz respeito ao aterro Caminho do Peixe e ao Aterrado do Lourenço, ambos em processo de formação, um dos caminhos para assegurar e reconhecer a presença de Lourenço nesses locais pode ser o cadastro desses locais como sítios arqueológicos do tempo presente e passado recente. Sobre isso, cabe ressaltar que tal situação não altera, em absolutamente nada, o *status* de propriedade privada do local, ou seja, se for uma fazenda, assim se manterá.

O capítulo IV, intitulado “Cultura material e canoa de um pau só” está dividido em duas seções. Nas seções 4.1 e 4.2, apresentamos e discutimos a cultura material conhecida e confeccionada por Lourenço, a qual foi repassada pela senhora Joana Socoré, avó Guató do nosso interlocutor, para sua filha, Maria Severina, e desta para os filhos, filhas e seu marido. Explanamos, ainda, sobre a canoa de um pau só, como elemento essencial da cultura no Pantanal, sendo o senhor Ambrósio o mestre detentor dos conhecimentos para sua produção e quem ensinou as técnicas para Lourenço, o qual tem o sonho de fazê-la e usá-la novamente. O conjunto da materialidade exposta e a canoa de um pau só relaciona territorialidade e matéria-prima. Nesse contexto, discutimos mais especificamente, a produção da canoa, a antropologia da técnica e a salvaguarda do referido bem cultural de natureza imaterial, registrado pelo estado de Mato Grosso, com a denominação de canoa pantaneira.

Na seção 4.1, refletimos sobre a cultura material conhecida por Lourenço, quando vivia no aterro das Pedras. A base de referência mostrada ao nosso interlocutor foi a obra “Estudos de Etnologia Brasileira”, de autoria de Max Schmidt. A cultura material associada ao aterro dimensiona esse espaço vivido como um sítio arqueológico.

A subseção 4.1.1 abordou a percepção sobre a saída e a expulsão da família de Lourenço das margens dos rios. Nesse contexto, ressaltamos três aspectos relevantes: o significado desta pesquisa para Lourenço, como possibilidade de ele falar sobre a sua história de vida a partir da cultura material; o despejo de 1995, como bastante presente em sua vida; e o fato de o interlocutor ser indagado, pela primeira vez, sobre a cultura material.

A subseção 4.1.2 abordou as vivências locais, as práticas culturais, a vida material e a herança cultural indígena de Lourenço. Tais conhecimentos, compreendidos por Lourenço como importantes para sobrevivência, em razão da relação com o meio ambiente, eram bastante relevantes, por esse motivo os saberes de sua mãe eram fatores de distinção no local, tornando-a uma pessoa importante e respeitada pela comunidade.

A seção 4.2, distribuída em oito subseções, abordou a confecção da canoa de um pau só e questões relacionadas a sua salvaguarda. Evidenciaram-se preocupações desse saber fazer, pelo fato de ser de domínio de poucos mestres

habilitados, associadas à territorialidade e à legislação ambiental, fatores de risco para manutenção e perpetuação das técnicas para confecção dessa canoa.

A subseção 4.2.1 fez uma breve historização das canoas monóxilas, como fator de criação da navegação, em todas as partes do mundo por distintas culturas.

A subseção 4.2.2 discutiu as narrativas de Lourenço sobre as técnicas adotadas para a produção das canoas, a partir da visualização de imagens das diferentes etapas da produção da canoa e de indagações. Nosso interlocutor discorreu sobre o processo de aprendizado, as finalidades e os aspectos próprios das concepções da Antropologia da Técnica.

A subseção 4.2.3 abordou a confecção das canoas, utilizando a tecnologia do fogo, que facilitava a sua produção, em razão das poucas ferramentas existentes, proporcionando-lhes maior durabilidade e beleza.

A subseção 4.2.4 apresenta o significado da canoa de um pau só para Lourenço, o qual vincula esse significado à sua vida e às suas experiências, memórias, emoções e afetividades. Nessa parte, o interlocutor informou sobre a primeira canoa de tábua da região, fator esse que acrescentou o adjetivo de cocho ao substantivo canoa.

A subseção 4.2.5 esclareceu e evidenciou fatores como sociabilidade, solidariedade, vida em comunidade, questões etárias, processos de formação do saber-fazer e os lugares onde foram produzidas as canoas. Nesse sentido, Lourenço lembrou as pessoas, contextualizou o meio ambiente onde foram confeccionadas e relacionou a degradação ambiental ocorrida com as novas levas de ocupação, em especial em torno da água. Apresentamos, ainda, um quadro com o nome dos artesãos de canoa, ainda vivos e já falecidos, levantados junto a Lourenço, mas, também, a partir de dados da Comissão PCI.

A subseção 4.2.6 problematizou a salvaguarda da canoa em sua relação com as mudanças climáticas, os problemas para extração de madeira, a falta de informações sobre os detentores desse saber fazer, o envelhecimento e falecimento desses mestres.

A subseção 4.2.7 identificou os lugares onde existem árvores mortas pelos incêndios de 2020, com as quais é possível confeccionar a canoa de um pau só, sendo essa uma das possibilidades aventadas por nós.

A subseção 4.2.8 refletiu sobre o que significaria o processo para se fazer novamente uma canoa de um pau só, em Cáceres, em termos simbólicos e políticos, os quais poderiam ser compreendidos como medidas para ativação patrimonial. O texto teve como ponto de partida o acautelamento da canoa pantaneira, em nível estadual, e seis indagações sobre a salvaguarda do referido bem cultural, remetidas pelo pesquisador à Superintendência de Preservação do Patrimônio Histórico e Museológico da Secretaria de Estado de Cultura, Esporte e Lazer de Mato Grosso - SECEL/MT.

Nos aspectos relativos à ativação patrimonial, gestão e visibilidade do grupo social de pescadores e pescadoras, outras duas instâncias são incluídas, a Comissão de Zoneamento Socioeconômico e Ecológico do Estado de Mato Grosso e o Fórum Mato-Grossense de Mudanças Climáticas. Em termos futuros, caso haja o registro da pesca artesanal de Cáceres como patrimônio imaterial, em nível estadual e municipal, esforços para produção da canoa de um pau só podem ser enviados dentro de um contexto de patrimônio oficial; ao mesmo tempo em que projetos para obtenção de recursos para a confecção (via editais) e registro (por audiovisual) da canoa podem ser buscados.

O capítulo V, intitulado “A viola de cocho e a festa de São José”, foi disposto em sete seções, abordou a viola de cocho e a Festa de São José, celebração realizada pelo senhor Ambrósio, o qual era cururueiro e confeccionava a viola de cocho. As reflexões trataram de pontos como territorialidade, manifestações de práticas culturais associadas ao instrumento, continuidades e descontinuidades, patrimônio e referências culturais. A religiosidade, as músicas, as danças, as roupas, a alimentação, a organização e a preparação da festa de São José são entendidas como a vida cultural, simbólica e social associada ao instrumento musical.

A seção 5.1 apresentou a morfologia e a história da viola de cocho, elementos que fundamentaram o seu registro como patrimônio de natureza imaterial nacional, e que envolve manifestações como o cururu, o siriri e a Dança de São Gonçalo. A manutenção e a salvaguarda desse instrumento musical estão diretamente ligadas ao acesso à matéria-prima, valorização e difusão do instrumento.

A seção 5.2 esclareceu questões relativas ao registro da viola de cocho como patrimônio imaterial, processo iniciado em 1988, e que, em janeiro de 2005, recebeu o título de patrimônio cultural de natureza imaterial do IPHAN, sendo revalidado em

dezembro de 2021. São citados os dois modos de circulação do referido bem cultural e das manifestações culturais associadas, o institucional e o comunitário.

A seção 5.3 discutiu temas como o registro das músicas de autoria do senhor Ambrósio, problematizou a manutenção das festas religiosas tradicionais e polemizou o impacto do processo de colonização e ocupação territorial nas Pedras, nas décadas de 1970 e 1980, e seus efeitos na Festa de São José. A consequência do despejo, em 1995, foi o fato de essa festa não ter sido realizada, nesse ano, e sua execução ter acontecido apenas uma vez na cidade de Cáceres. A Festa de São José foi substituída pela reza de São José, efetivada pelo pai do interlocutor, até os dias atuais; e, agora, após seu falecimento, deverá ter continuidade, por meio de seus filhos e filhas.

A seção 5.4 apresentou inicialmente a procissão na festa de São José, as mudanças ocorridas em sua realização, a história e a imagem de São José, nesse contexto. A trajetória da festa é discutida desde o local de sua origem, na comunidade do Alegre; sua mudança, em 1958, para as Pedras; até a última festa, na cidade de Cáceres, em 1996, tendo sido realizada por, aproximadamente, setenta anos. A reza de São José, que assumiu o lugar de fé da festa, no ano de 2022, incorporou as promessas associadas à Covid-19.

A seção 5.5 discorreu sobre a organização e realização da festa, a receptividade, a mobilidade existente à época e a rede de apoio local e regional que possibilitavam a execução da celebração. Discutiu-se a programação da festa, a participação e o papel da irmandade, festeiros e colaboradores. Lourenço elencou as festas de santo realizadas, atualmente, nas quais existe o cururu e o siriri, e, por conseguinte, a presença da viola de cocho.

A seção 5.6 apresentou questões referentes à gastronomia da festa, entendida como referentes alimentares, tema esse que acionou uma série de lembranças do nosso interlocutor, como vínculos familiares, organização da festa, relações sociais, períodos históricos, ciclos econômicos, geopolítica, assuntos fundiários, o centro histórico tombado de Cáceres, músicas e cururueiros. As informações dizem respeito, também, ao plantar, colher, criar animais, coletar e pescar, assim como mostra o impacto do processo de despejo na alimentação da festa, a qual, nos últimos anos de sua realização, já vinha mostrando perda de vitalidade, em razão da proibição das roças anteriormente feitas.

Na seção 5.7, estabelecemos relação entre referentes alimentares e música, mais especificamente entre a premiação e os critérios para escolha do melhor cururueiro; e associações entre o cururu e os cururueiros, a territorialidade, as formas comunitárias da manifestação cultural, as relações sociais e de trabalho vinculadas ao significado do cururueiro nessa sociedade.

A seção 5.8 mostrou a forma institucional da manifestação do cururu e siriri, e, por conseguinte, a presença da viola de cocho. Isso ocorre por meio dos festivais e espetáculos, forma essa que difere do modo tradicional e comunitário, o qual é acompanhado das práticas religiosas e distintas formas de organização e alimentação, entre outras diferenças. A referência foi o Festival de Cururu e Siriri, que ocorre na cidade de Cuiabá, desde 2002. Essa seção possibilitou comparar e compreender o que muda entre estas duas formas de manifestação do cururu, siriri e da viola de cocho, a institucional e a comunitária.

Sobre a viola de cocho, na vida de Lourenço, ela é uma lembrança de múltiplas representações, dentre elas, a presença de seu pai, a Festa e a reza de São José. No que diz respeito a possibilidades de ativação patrimonial sobre esse bem cultural, dois espaços políticos são possíveis de serem aventados e podem contribuir para ações de salvaguarda e políticas públicas. Em nível estadual, trata-se da lei de Zoneamento Socioeconômico e Ecológico de Mato Grosso, por meio da CZSEE/MT; e, em nível municipal, da Comissão Especial de Preservação e Tombamento de Cáceres. Em ambos, a Associação Xaraiés possui cadeira e é propositiva.

O capítulo VI, intitulado “Ver, rever, ouvir e falar: a casa de pau a pique no Caminho do Peixe”, distribuído em cinco seções, pautou-se no trauma do interlocutor, ocasionado pelo despejo de das Pedras, em 1995; em seu silêncio por, aproximadamente, dezenove anos, e em sua luta acompanhada pelo falar sua história, persistir para manter suas tradições e continuar pescando. Abordou o objetivo do nosso interlocutor elevar o aterro no seu acampamento, no Caminho do Peixe, construir sobre ele uma casa de pau a pique e reflorestar o lugar com espécies nativas. Nessa casa, ele almeja fazer um oratório para os santos de seu pai, e guardar objetos importantes da sua vida. Tais perspectivas associam-se à concepção de reparação histórica, sobre a qual os diversos saberes e muitos patrimônios associados à vida de Lourenço mostram-se, também, dissonantes e repletos de dor.

A seção 6.1 caracterizou o Caminho do Peixe como lugar de memória, cultura, sustentabilidade, ativismo político, diversos significados e símbolos.

A seção 6.2 adverte sobre a degradação do meio ambiente atual, em comparação com aquele que Lourenço conheceu, quando viveu nas Pedras. Tais questões evidenciam impactos ambientais, problemas com a água, assoreamento e desmatamento. Apresenta, ainda, características que relacionam a sociabilidade existente, a cultura material e as matérias-primas outrora existentes.

A seção 6.3 mostrou o propósito de Lourenço em fazer a casa de pau a pique, a qual será igual àquela em que viveu nas Pedras. Nosso interlocutor explica seu projeto de arquitetura dessa casa, em termos de técnicas, matéria-prima, história da casa de pau a pique que existiu nas Pedras, troca de experiência com outra pessoa, manejo ambiental local e adensamento florestal de espécies nativas. Por fim, define que essa casa de pau a pique será um símbolo da sua existência.

A seção 6.4 esclarece como será a conservação da casa, excluindo o uso de veneno, e ressaltando o uso de defumação e entrega da casa para correição de formigas, explicando que, no futuro, tais técnicas podem ser objeto de pesquisa. O nosso interlocutor considera o conforto pessoal que a casa propiciaria, em termos de menor temperatura, pelas matérias-primas utilizadas, e associa viver nessa casa ao fator liberdade. Acrescenta que essa casa contribuiria para sua pescaria, atenderia ao pedido de seu pai, abrigando seus santos em um oratório. Para nosso interlocutor, o significado da casa seria reviver o passado e lembranças.

A seção 6.5 tratou do significado e da importância dos aterros antes e depois desta pesquisa. As questões esclarecidas por Lourenço demonstraram que tais estruturas mostram a sua presença e de outras pessoas, nesse lugar, em outros tempos. A coexistência de tais estruturas com o meio ambiente, a apropriação simbólica e fonte de pesquisa para ele fundamentam a necessidade de serem protegidos e pesquisados.

Por fim, a última seção, a 6.6, discutiu o desejo e o interesse de Lourenço em que a casa de pau a pique e o aterro sirvam para visitação. Nesse propósito, vislumbram-se pontos de vista próprios da museologia, que relaciona patrimônio, herança e identidades.

As discussões empreendidas em todos os capítulos desta tese serviram para que Lourenço trouxesse, do passado para o presente tempo, suas histórias de vida e

da cultura material, tendo problematizado questões como território e regulamentação dos recursos naturais. Dessa maneira, tratou-se, também, de reivindicações, que foram atentamente ouvidas e registradas pelo pesquisador.

Por um lado, a vivência de Lourenço, no Caminho do Peixe, sua história e coexistência com o meio ambiente, permite pensar questões sobre os ecomuseus e Arqueologia do presente e passado recente. Por outro, os saberes e fazeres de Lourenço, associados a diversos referentes e patrimônios culturais, dimensionam para reflexões necessárias sobre a noção de território e concepção sobre desenvolvimento socioambiental relacionado às comunidades e os detentores de saberes e fazeres.

Por fim, Lourenço indica e ensina caminhos sustentáveis ambientalmente e socialmente respeitosos, fundamentais para serem apreendidos por gestores públicos, pesquisadores, entidades privadas, sociedade civil organizada, espaços políticos deliberativos, consultivos e sugestivos e toda a sociedade de forma geral, local, regional, nacional e mundial. Assim como, clama para o compromisso e engajamento social, para que a diversidade cultural existente na pesca tradicional seja mantida no Pantanal.

Fontes

LEITE, Lourenço Pereira. **Aterros**. Entrevista [16 de jul. 2021]. Entrevistador: Luciano Pereira da Silva. Arquivo mp3 (124 min.). Cáceres, 2021.

_____. **Cultura material**. Entrevista [27 de out. 2021]. Entrevistador: Luciano Pereira da Silva. Arquivo mp3 (175 min.). Cáceres, 2021a.

_____. **Casa de pau a pique**. Entrevista [16 de abr. 2022]. Entrevistador: Luciano Pereira da Silva. Arquivo mp3 (44 Min.). Cáceres, 2022e.

_____. **Espacializações via google Earth; Viola de cocho na Festa de São José**. Entrevista [16 de abr. 2022]. Entrevistador: Luciano Pereira da Silva. Arquivo mp3 (149 min.). Cáceres, 2022d.

_____. **Canoa de um pau só; Zona de Contato**. Entrevista [19 de abr. 2022]. Entrevistador: Luciano Pereira da Silva. Arquivo mp3 (207 min.). Cáceres, 2022c.

_____. **Parteiras, rezadeiras e procissões. Descrição imagens do Caminho do Peixe**. Entrevista [20 de abr. 2022]. Entrevistador: Luciano Pereira da Silva. Arquivo mp3 (172 min.). Cáceres, 2022b.

_____. **Dúvidas restantes. Definições e acordos sobre polêmicas**. Entrevista [01 de jun. 2022]. Entrevistador: Luciano Pereira da Silva. Arquivo mp3 (98 min.). Cáceres, 2022f.

_____. **Mensagens instantâneas via WhatsApp**. Entrevista [2022]. Entrevistador: Luciano Pereira da Silva. 416 arquivos Opus. Cáceres, 2022g.

_____. **Mensagens instantâneas via WhatsApp**. Entrevista [2023]. Entrevistador: Luciano Pereira da Silva. 105 arquivos Opus. Cáceres, 2023.

_____. **Rio Sepotuba; Fazenda Porto do Campo, Flecheiro, Taquaruçu, Alegre, Pedras, Caminho do Peixe e aterro do Zé da Barra**. Entrevista [22 de abr. 2022]. Entrevistador de Campo: Luciano Pereira da Silva. Arquivos mp3 e Opus diversos. Cáceres, 2022.

_____. **Roteiro das procissões com andor. Tarumã, Varzearia e Pedras**. Entrevista [16 de jun. 2022]. Entrevistador de Campo: Luciano Pereira da Silva. Arquivos mp3 e Opus diversos. Cáceres, 2022f.

Referências bibliográficas

ABREU, Martha. **O Império do Divino – Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

AB'SABER, Aziz Nacib. O pantanal mato-grossense e a teoria dos refúgios. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, v. 50, n. esp., p. 9-57, 1988.

ACUTO, Félix. A. Paisaje y dominación: la contitución del espacio social en el Imperio Inka. In ZARANKIN, A. & ACUTO, F. A. (Ed.). **Sed Non Satiata. Teoria Social en la**

Arqueología Latinoamericana Contemporánea, Buenos Aires: Tridente, 1999, p.33-75.

ADOMILLI, Gianpaolo K. Arte de pescar, arte de narrar: notas etnográficas sobre a dimensão cultural do trabalho em uma comunidade pesqueira. **Revista MétiS – História & Cultura**, Caxias do Sul, v. 8, n. 16, p. 97-119, jul./dez. 2009.

_____. **Trabalho, meio ambiente e conflito: um estudo antropológico sobre a construção da identidade social dos pescadores do Parque Nacional da Lagoa do Peixe – RS**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

ADOMILLI, Gianpaolo K. **Terra e mar, do viver e do trabalhar na pesca marítima: tempo, espaço e ambiente junto a pescadores de São José do Norte – RS**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

ADOMILLI, Gianpaolo K. Romani, Francisco, Camarero, Letícia. D. A arte da construção naval na pesca artesanal: sobre saberes e habilidades de carpinteiros navais do litoral do extremo sul do Brasil. **Cadernos do Lepaarq**, Pelotas. V.16, n.32, p. 122-137. 2019.

AGOSTINHO, Pedro. **Embarcações do Recôncavo, um estudo de origens**. Salvador: Oiti-OAS, 160p. 2011 [1973].

ALEXIADES, Miguel. **Selected guidelines for ethnobotanical research: a field manual**. New York: New York Botanical Garden. 1996.

ALINCOURT, Luís. D'. Reflexões sobre o systema de defesa que se deve adoptar na fronteira do Paraguay, em consecuencia da revolta e dos insultos praticados ultimamente pela nação dos indios Guaicurus ou Cavalleiros. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 20, p.360-365, 1857.

ALMEIDA, Gelsom Rozentino de; VALENÇA, Vivianne Ribeiro Ecomuseu: reflexões sobre tempo, território e comunidade. VALENÇA, V. R.; ALMEIDA, Gelsom Rozentino de. Ecomuseu: reflexões sobre tempo, território e comunidade. In: **30º Simpósio Nacional de História - História e o futuro da educação no Brasil**, 2019, Recife. Anais do 30º Simpósio Nacional de História - História e o futuro da educação no Brasil. São Paulo: ANPUH, 2019. v. 1. p. 1-13.

ALMEIDA, Marli Auxiliadora. **“Índios Fronteiriços”: A política indigenista de fronteira e políticas indígenas na Província de Mato Grosso entre a Bolívia e o Paraguai (1837-1873)**. Tese (Doutorado em História) - PPGH UFRGS. Porto Alegre, 2013.

_____. **Cibáe Modojobádo: A Rosa Bororo e a “pacificação” dos Bororo Coroados (1845 – 1887)**. Dissertação (Mestrado em História) – UFMG. Cuiabá, 2002.

ALMEIDA, Rosely Batista Miranda de. A Guerra do Brasil com o Paraguai: A presença de grupos indígenas no conflito (1860-1870). In: **Anais do XXIII Simpósio Nacional**

de História – História: guerra e paz. Londrina: ANPUH, 2005. Disponível em <https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548206573_96e9b60f77444cbbd7b8b9eaf237cb51.pdf>. Acesso em 30 jan. 2022.

ALONSO FERNÁNDEZ, Luís. **Introducción a la Nueva Museología.** Madrid: Alianza Editorial, 1999.

ALVES, Francisco J. S. A tradição monóxila náutica em Portugal e no Brasil: achegas para um debate sobre problemáticas comuns. In: CAMPOS, Juliano Bitencourt; ZOCHE Jairo José; CERZER, Jedson Francisco e OOSTERBEEK, Luiz Miguel (orgs.), **Arqueologia Iberoamericana e Transatlântica: Arqueologia, Sociedade e Território.** Instituto Terra e Memória (ITM) e Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), Habilis Editora, Erechim, RS. 2013. p. 263-297.

ALVES-CÂMARA, Antônio. **Ensaio sobre as construções navais indígenas do Brasil.** São Paulo: Brasiliense. 1976 [1888].

AMARAL, Amadeu **O Dialeto Caipira.** Livro Digital n. 306. São Paulo: Iba Mendes Editor Digital, 2019 [1920].

AMARAL, R. Festas, Festivais, festividades: algumas notas para a discussão de métodos e técnicas de pesquisa sobre festejar no Brasil. Rio Grande do Norte, Brasil. **Anais do II Colóquio Festas e Sociabilidades.** Natal: UFRN. 2008.

AMARAL, Rita. **Festa à brasileira: sentidos do festejar no país que ‘não é sério’.** São Paulo, Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

ANA - AGÊNCIA NACIONAL DE ÁGUAS. **Elaboração de Estudos de Avaliação dos Efeitos da Implantação de Empreendimentos Hidrelétricos na Região Hidrográfica do Rio Paraguai. Potenciais impactos de barragens sobre o regime hidrológico nos rios da RH Paraguai.** Brasília: ANA. 2019.

ANA. Agência Nacional de Águas e Saneamento Básico. **Diagnóstico de Ictiofauna, ictioplâncton e pesca na RH-Paraguai.** Brasília:ANA, 2020.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Paula Rodrigues de. **O patrimônio da cidade: arquitetura e ambiente urbano nos inventários de São Paulo da década de 1970.** 2012. Dissertação (Mestrado - Área de Concentração: História e Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo) - FAUUSP, São Paulo, 2012.

ANJOS FILHO, Abel Santos. **Viola-de-cocho: Novas Perspectivas.** Cuiabá: Ed. UFMT, 1993.

ANTUNES, Paulo de Bessa. **Direito ambiental.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000.

APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural.** Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

ARAGÃO, Ivan Rêgo, MACEDO, Janete Ruiz. Festa, Memória e Turismo Cultural-Religioso: A Procissão ao Nosso Senhor dos Passos, em São Cristóvão-Sergipe. **Revista Rosa dos Ventos**, Caxias do Sul, v. 5, n. 1, p. 15-28, 2013.

ARANTES, ANTONIO. Sobre inventário e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaio de antropologia pública. **Anuário Antropológico**, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil, v.33, n. 1, p. 173-222, 2008.

ARDREN, Traci. 2011. The Divine Power of Childhood in Ancient Mesoamerica. In: **(Re)Thinking the Little Ancestor: New Perspectives on the Archaeology of Infancy and Childhood**, Oxford: Edited by M. Lally and A. Moore, BAR International, Archaeopress, Series 2271, p. 133-138, 2011.

ARIANO, Heloisa Afonso. VIOLA DE COCHO: Controvérsias em torno do Registro de Propriedade de um Símbolo Regional. **ACENO**, v. 4, n. 7, p. 153-171. Jan. a Jul. de 2017.

ARIÑO, Antonio. La invención del patrimonio y la sociedade del riesgo. In: RODRIGUEZ MORATÓ, Arturo (Coord.). **La sociedad de la cultura**. Barcelona: Ariel, 2007. p. 71-88.

ARRIETA URTIZBEREA, Inaki. **Activaciones patrimoniales e iniciativas museísticas ¿Porqué? Y ¿Para qué?** Pais Vasco, Argitalpen, Servicio Editorial de la Universidad del Pais Vasco, 2016. Disponível em: <<http://docplayer.es/24543886-Activaciones-patrimoniales-e-iniciativas->>

ARRUDA, Renato Fonseca de. **Patrimônio cultural, sistemas e ações articuladas: a experiência de Cáceres e a formação de um sistema de preservação**. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2014. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dissertacao_Renato_de_Arruda.pdf.

ASSMANN, Jan. Communicative and Cultural Memory. In: ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (org.). **Cultural Memory studies: an international and interdisciplinary handbook**. Berlin: De Gruyter, 2008.

ATHIAS, Renato; GOMES, Alexandre. **Coleções etnográficas, museus indígenas e processos museológicos**. Recife: EDUFPE, 2016.

AUGE, Marc. **Los no lugares: Espacios del anonimato, una antropologia de la sobremodernidad**. Barcelona: Gedisa. 2002 [1992].

_____. **Não lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade**. Lisboa: 90 Graus. 2005 [1992].

AYALA, Cardoso; SIMON, Feliciano. **Álbum Graphico de Matto-Grosso (EEUU do Brasil)**. Corumbá; Hamburgo: Ayalas & Simon Editores, 1914.

AZZI, Riolando. Elementos para a história do Catolicismo popular. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 36, 1976.

- BAHKTIN, Mikhail. **A estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BAIA, Silvano Fernandes. **A Historiografia da Música Popular no Brasil**. Tese de Doutorado em História. São Paulo: FFLCH – USP, 2010.
- BALDUS, Herbert. **Bibliografia crítica da Etnologia Brasileira**. São Paulo: Comissão do 4º Centenário da Cidade de São Paulo, v.1, 1954.
- BALERDI, Ignacio Díaz. Qué fue de la Nueva Museología? El caso de Québec. **Artigrama**, n. 17, 493-516, 2002.
- BALFET, Hélène. Des chaînes opératoires, pour quoi faire? In: BALFET, Hélène. **Observer l'action technique: des chaînes opératoires, pour quoi faire?** Paris: Centre National de la Recherche. p. 11-19. 1991.
- BARBOSA, Yêda. Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis – Goiás. **Dossiê IPHAN 17**. Brasília: IPHAN, 2017.
- BARBUY, Heloisa Maria Silveira. A Conformação dos Ecomuseus: elementos para a compreensão e análise. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo: USP, v.3, n.1, p.209-236, jan./dez. 1995.
- _____. A experiência dos ecomuseus. **Folha de São Paulo**, São Paulo, Caderno Cidades, p.4, 26 jan. 1989.
- BARRETO, Inês Teixeira. O livro de São Cipriano: uma circularidade entre Brasil e Portugal. ANPUH – Brasil. **31º Simpósio de História**. Rio de Janeiro, 2021.
- BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1998. p. 187-227.
- BASTOS, Rossano Lopes; SOUZA, Marise Campos de. **Normas e gerenciamento do patrimônio arqueológico**. 3ª ed. São Paulo: 9º SR/IPHAN, 2010.
- BATAILLE, Georges. **Theorie de la religion**. Paris: Gallimard, 1973.
- BAUDRILLARD, Jean. **O sistema dos objetos**. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- BAXTER, Jane E. The Archaeology of Childhood. Children, Gender and Material Culture. **Gender and Archaeology**, Walnut Creek. CA, Altamira Press, Series 10, 2005.
- _____. The Archaeology of Childhood. **Annual Review of Anthropology**, v.37, p.159– 75, 2008.
- BECK, Anamaria. **Lavradores e Pescadores – um estudo sobre trabalho familiar e trabalho acessório**. Monografia. Livre Docência (Professor Titular), Universidade Federal de Santa Catarina. 1979.
- BEGOSSI, Alpina. Áreas, Pontos de Pesca, Pesqueiros e Território na Pesca Artesanal. In: BEGOSSI, A. (Org.). **Ecologia de Pescadores da Mata Atlântica e da Amazônia**. São Paulo: NUPAUB-USP/HUCITEC/FAPESP/NEPAM-UNICAMP, p.223-255. 2004.

BELLAIGUE, Mathilde. Uma nova visão do passado. *Memória*. São Paulo: **Eletropaulo**, v. 5, n. 19, p. 74-77, jul./dez. 1993. Entrevista concedida a Heloisa Barbuy.

BELTRÃO, LUIZ. **Folkcomunicação: A comunicação dos marginalizados**. Rio de Janeiro: Cortez, 1980.

BENAVIDES, Hugo. Retornando à origem: arqueologia social como filosofia latino-americana. Tradução de Sérgio Almeida Loiola, Maria Lemke e Alecsandro José P. Ratts. **Revista Terceiro Incluído**. Goiânia, v.1, n.2, p. 164-194, 2011.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória: ensaio da relação do com o espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERTAZZONI, Esther Campagna; DAMASCENO-JÚNIOR, Geraldo Alves. Aspectos da biologia e fenologia de *Oryza latifolia* Desv. (Poaceae) no Pantanal sul-mato-grossense. **Acta Botanica Brasilica** 25 (2), p. 476-486. 2011.

BESPALEZ, E. **Levantamento arqueológico e etnoarqueologia na Aldeia Lalima, Miranda/MS: um estudo sobre a trajetória histórica da ocupação indígena regional**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

_____. Levantamento arqueológico na Aldeia Lalima, Miranda/MS: uma contribuição ao estudo da trajetória histórica da ocupação indígena regional. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v.23, n.2, p.118-43, 2010.

_____. **As formações territoriais na Terra Indígena Lalima, Miranda/MS: os significados históricos e culturais da Fase Jacadigo da Tradição Pantanal**. Tese de Doutorado em Arqueologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

_____. Levantamento arqueológico e história indígena na aldeia Lalima, Miranda/MS. In: Chamorro, Graciela & Combès, Isabelle (org.). **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais**. Dourados, MS: UFGD, 2015, p.73-92.

BEZERRA, Daniele Borges; SERRES, Juliane Conceição Primon. Como conservar o que resta da vida nos hospitais-colônias? A memória como patrimônio das pessoas que viveram o isolamento compulsório. In: FRAGA, Hilda Jaqueline de Fraga; SCHIAVON, Carmem G. Burgert, Carla Rodrigues Gastaud (Org.). **Patrimônio no plural: práticas e perspectivas investigativas**. Porto Alegre: Selbach & Autores Associados, 2018.

BEZERRA, Márcia. O Pegador de Peixe: os pescadores, as camboas e a arqueologia na Vila de Joanes, Ilha do Marajó, Amazônia, Brasil. In: _____. **Teto e Afeto: sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia**. Belém: GK Noronha, p. 21-48. 2017.

BIFULCO, Raffaele. **Lavorare nei beni culturali: le possibilità di inserimento**. Disponível em: <http://www.diritto.it/materiali/informatica/cv_fuxa.html> Acesso em: 10 dez. 2005.

BINFORD, Lewis Roberts. **A tradução do registro arqueológico. Em busca do passado.** Lisboa: Europa/América, 1991. p. 28-36.

_____. Archaeological systematics and the study of culture processes. **American Antiquity**, Menasha, 31: 203-210. 1965.

BLOCH, M. **Os Reis Taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOGGIANI, Guido. Etnografía del Alto Paraguay. **Boletín del Instituto Geográfico Argentino**, Buenos Aires, n.18, p. 613-625, 1898.

BONOMO, Mariano, POLITIS, Gustavo Gabriel, GIANOTTI, Camila. Montículos, jerarquía social y horticultura em las sociedades indígenas del delta del río Paraná (Argentina). **Latin American Antiquity**. v.22, n. 3, p. 297–333. 2011.

BORGES, Ana Carolina da Silva. Os “ribeirinhos” do Pantanal Norte: por uma reflexão sobre práticas rurais e os códigos legais (1870-1930). **Revista Territórios e Fronteiras**, Dourados, v.3, n.1, p. 269-292, Jan/Jun 2010.

BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX.** Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

BORGES, Moema da Silva; PINHO, Diana Lúcia Moura; SANTOS, Silvéria Maria dos. As representações sociais das parteiras tradicionais e o seu modo de cuidar. **Caderno Cedes**, Campinas, v. 29, n. 79, p. 373-385, set./dez. 2009. Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: 13 mar. 2023.

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais.** São Paulo: Ática, 1986.

BOSI, Ecléa. **Tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social.** São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder. Simbólico.** Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. **A economia das trocas simbólicas.** Organização de Sérgio Miceli. São Paulo, Perspectiva, 1974.

BRACCO, Roberto, CABRERA, Leonel; LÓPEZ MAZZ, José. La Prehistoria de las tierras bajas de la cuenca de la Laguna Merín. En: Durán, A y BRACCO, Roberto. **Arqueologia de las Tierras Bajas**, Montevideo: MEC. 2000. p.13-38.

BRACCO, Roberto; C. URES. Ritmos y dinámica constructiva de las estructuras monticulares. Sector sur de la cuenca de la laguna Merín. Uruguay. En: LOPEZ, J.M. SANZ, M. **Arqueología y Bioantropología de las Tierras Bajas**, Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, 1999, p.13-33.

BRACCO, R., MONTAÑA, J., NADAI, O., GANCIO, F., 2000. Técnicas de construcción y estructuras monticulares, termiteros y cerritos: de lo analógico a lo estructural. In:

DURÁN, A., BRACCO, R. (Eds.), **Arqueología de las Tierras Bajas**. Ministerio de Educación y Cultura, Montevideo, p. 285–300, 2000.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**. São Paulo: Editora S.A., 1980.

_____. **Sacerdotes de Viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais**. Petrópolis: Vozes, 1981.

BRASIL. Decreto nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007. **Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**. 2007.

_____. Lei nº 12.651 de 25 de maio de 2012. **Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa**. 2012.

_____. MEC. Ministério da Educação e Cultura. Lei n 11.645/2008 de 10 de março de 2008. **Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”**. 2008.

_____. MEC. Ministério da Educação e Cultura. Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003. **Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências**. 2003.

BRASIL, A. E.; ALVARENGA, S. M. Relevô. In: **Geografia do Brasil**. Rio de Janeiro, IBGE, v.1, 1989, p.53-72.

BRAZIL, Maria do Carmo. **Rio Paraguai: “mar interno” brasileiro**. Campo Grande: Editora UFMS, 2014.

BREUNIG, Peter. The 8000-year-old dugout canoe from Dufuna (NE Nigeria). In: PWITI, G. and SOPER, R (eds.). **Aspects of African Archaeology. Papers from the 10th Congress of the PanAfrican Association for Prehistory and related Studies**. University of Zimbabwe Publications, Harare, p. 461-468, 1996. Disponível em: <http://wysinger.homestead.com/canoe.html>. Acesso em: 21 fev. 2023.

BRITTO, Rosyan C. de Caldas. **Modernidade e tradição: construção da identidade social dos pescadores de Arraial do Cabo-RJ**. Niterói: UFF, 1999.

BRULON, Bruno. A invenção do ecomuseu: o caso do Écomusée du Creusot Montceau-Les-Mines e a prática da museologia experimental. **Mana**, v.21, n.2, p. 267-295, 2015.

_____. Os mitos do ecomuseu: entre a representação e a realidade dos museus comunitários. **MUSAS - Revista Brasileira de Museus e Museologia**, Brasília, n.6, p.30- 47, 2014. Disponível em: <https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2015/01/Revista-Musas-6.pdf>. Acesso em 12. Mar. 2023.

BRULON, Bruno; SCHEINER, Tereza. A ascensão dos museus comunitários e os patrimônios 'comuns': um ensaio sobre a casa. In: **X Encontro Nacional da Associação Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação**. A responsabilidade social da ciência da Informação, 2009, João Pessoa: Ideia Editora, 2009.

BRUNELLI, Giovanni Angelo. De flumine Amazonum. In: PAPAVERO, Nelson; CHIQUIERI, Abner; OVERAL, William L.; SANJAD, Nelson; MUGNAI, Riccardo. **Os escritos de Giovanni Angelo Brunelli (1722-1804), astrônomo da comissão demarcadora de limites, sobre a Amazônia brasileira**. Belém: Fórum Landi, 2011, p. 122-163.

BRUNO, M. C. O. 1996. Museologia: algumas ideias para a sua organização disciplinar. **Cadernos de Sociomuseologia**, n.9. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.1996.

BRUSADISN, Leandro Benedini. O turismo e a história sob a ótica do patrimônio cultural: interlocuções entre o campo do saber, práticas e representações. In: In: CHUVA, Márcia; NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos (orgs.). **Patrimônio cultural: políticas e perspectivas de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad X, p.35-46, 2012.

BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CABEZA DE VACA, Álvaro Nunez. **Naufrágios e Comentários**. Tradução de J. S. dos Santos. Porto Alegre: L&PM, 1987.

CÁCERES, L. P. Dr. Carlos Pusineri Scala: apasionado por nuestra historia. **Noticias Domingo**, Asunción, v.3, n.153, p.12-13, 22 oct. 2000.

CADERNOS DE CULTURA – SIRIRI. Cuiabá-MT: **Central de Texto**. 2006.

CALDARELLI, Solange. Arqueologia preventiva: uma disciplina na confluência da arqueologia pública e da avaliação ambiental. **Habitus**, Goiânia, v. 13, n.1, p. 5-30, jan./jun. 2015.

CALI, Placido. **Políticas municipais de gestão do patrimônio arqueológico**. Tese (Doutorado) - Museu de Arqueologia e Etnologia. Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2005.

CALLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1988.

CÂMARA-CASCUDO, Luís. **Jangada: uma pesquisa etnográfica**. São Paulo: Global Editora. 2002 [1954].

CAMELLO, João Antonio Cabral. Notícias Praticas Das minas do Cuiabá e Goyazes, na Capitania de S. Paulo e Cuiabá, que da ao Rev. Padre Diogo Soares, o Capitão João Antonio Cabral Camello, sobre a viagem que fez ás Minas do Cuiabá no anno de 1727. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, n.4, p.487-500, 1842.

CAMINHA, Pero Vaz de. Carta de Pero Vaz de Caminha Escrita do Porto Seguro de Vera Cruz. In: POMBO, Rocha. **História do Brasil, vol 1**. Rio de Janeiro: José Olympio, 64-83pp. 1959 [1500].

CAMPOS, Antônio Pires de. 1862. Breve notícia que dá o capitão Antonio Pires de Campos do gentio barbaro que há na derrota da viagem das minas do Cuyabá e seu reconcavo. **Revista Trimensal do Instituto Historico Geographico e Ethnographico do Brasil**, Rio de Janeiro, tomo 25, 437-449, 1862. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:campos-1862-breve-noticia>>. Acesso em: 30 jan. 2022.

CAMPOS, Eduardo. **Medicina popular: superstições, crendices e mezinhas**. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1955.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**. São Paulo: Edusp, 1997.

CANCLINI, Néstor Garcia. **O patrimônio cultural e a construção imaginária no nacional**. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Brasília: Iphan, n. 23, p. 94 - 115, 1994.

CANDAU, Joël Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade. **Revista Memória em Rede**. v. 1, n. 1, p. 46 – 47, 2009.

_____. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.

CANO, Delphine. La fabrique du patrimoine gastronomique dans les musées départementaux de l'Ain: une aventure croisée entre botanique, histoire, ethnologie et arts. In: **Situ Revue des Patrimoines**, n. 41, p. 1-20, 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/insitu/26190>; DOI: <https://doi.org/10.4000/insitu.26190>. Acesso em 13 mar. 2023.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil: introduções e notas de Baptista Caetano, Capistrano de abreu e Rodolpho Garcia**. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia, 1925. 434 p.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2000.

CARNEIRO, Edison. Ciriri de Cuiabá. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 11 set. 1960.

CARUSO, Mariléa L. **O desmatamento na Ilha de Santa Catarina de 1500 aos dias atuais**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1990.

CARVALHO, Aline; CAMPOS, Luana; SILVA, Luciano. Mudanças climáticas, patrimônios e a crise da humanidade. In: CASTRIOTA, Leonardo Barci (org) **Patrimônio y crisis – Patrimônio & Crise**. Belo Horizonte: IEDS, p. 181-196. 2020.

CARVALHO, Moacyr Ribeiro de. **Dicionário tupi (antigo) português**. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 314 p. 1987.

CARVALHO, Silvia Meri S. Chaco: encruzilhada dos povos e “melting pot” cultural. In CUNHA, M. C. da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo, Fapesp/SMC/Cia das Letras, 1982, p.457-474, 1992.

CASCON, Leandro Matthews. **Indo à raiz da questão: repensando o papel de plantas cultivadas no passado Amazônico através da Etnoarqueologia entre os Assurini do Rio Xingu**. Tese de Doutorado São Paulo. Universidade de São Paulo (USP). Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE). 2017

CASEY, Edward S. How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological Prolegomena. **Senses of Place**. Santa Fe: School of American Research Press, p.13–52. 1996.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTELNAU, Francis de. **Expedição às regiões centrais da América do Sul**. Tomo II. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1949.

CASTRIOTA, Leonardo Barci. Patrimônio cultural: valores e sociedade civil. In: MIRANDA, Marcos Paulo de Souza, ARAÚJO, Guilherme Maciel e ASKAR, Jorge Abdo (org). **Mestres e Conselheiros: Manual de atuação dos agentes do Patrimônio Cultural**. Belo Horizonte: IEDS, 2009. p. 40-48.

CASTRO, Iná Elias de. O espaço político: limites e possibilidades do conceito. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. **Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. p. 43-72.

CASTRO, Pedro; CHAPMAN, Robert; GILI, Sylvia; LULL, Vicente; MICÓ, Rafael, RIHUETE, Cristina; RISCH, Roberto; SANAHUJA, M. Encarna. Teoría de las prácticas sociales. **Complutum Extra**, Madrid, v. 6, n.II, p. 35-48, 1996.

CAVALCANTE, Roselli Aparecida. **Fundação de Vila Maria com a presença Chiquitana: os povoadores da fronteira oeste da Capitania de Mato Grosso (1778-1827)**. Dissertação (Mestrado em História), PUCRS, Porto Alegre, 2015.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História**, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 349-371, 2011.

CAVALCANTI, Cecília, MATOS, Carolina da Rocha. TEMPOS DO CONHECIMENTO EM EXPOSIÇÃO - Tecnologias da Memória e Preservação Digital do Patrimônio. **Revista Mídia e Cotidiano**, v. 2, n.1, 173-190. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/ppgmc.v12i1.9868>. Acesso em 12 mar. 2023.

CERQUEIRA, Fábio Vergara. Um campo emergente: a arqueologia da música e suas interfaces com o patrimônio. **Revista Arqueologia Pública**, Campinas, SP, v. 10, n. 2, p. 101–114, 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8640959>. Acesso em: 4 mar. 2023.

CERQUEIRA, Fábio Vergara; FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi. O doce e a festa: os odores da celebração. Doces finos pelotenses, tradição e identidade étnica. Entre o signo local (Pelotas) e a autenticação de origem (Portugal). In MICHELON, Francisca Ferreira; LEAL, Noris Mara Pacheco Martins; NUNES, João Fernando Igansi (org.). **Os doces sentidos: poesias, estudos, imagens, receitas**. Pelotas: Ed. dos autores, 2016.

CERQUEIRA, Fábio Vergara; SILVA, Tiago Lemões da. O doce e a cidade: os sabores da história. Narrativas e memória da tradição dos doces de marmelo: entre a permanência e a ruína patrimonial. In MICHELON, Francisca Ferreira; LEAL, Noris Mara Pacheco Martins; NUNES, João Fernando Igansi (org.). **Os doces sentidos: poesias, estudos, imagens, receitas**. Pelotas: Ed. dos autores, 2016.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

_____. **A cultura no plural**. Campinas: Papirus, 1995.

CHAIX, Louis; MÉNIEL, Patrice. **Éléments d'Archéozoologie**. Paris: Errance, 1996.

CHASTEL, André. A invenção do inventário. **Revue de l'Art**, Paris, CNRS, n. 87, 1990. Disponível em: <www.cidadeimaginaria.org/pc/ChastellInventaire.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2023.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia**. São Paulo, 1997.

CHIANCA, Luciana. "O auxílio luxuoso da sanfona": tradição, espetáculo e mídia nos concursos de quadrilhas juninas. In: **Dossiê Festa em Múltiplas Dimensões**. Revista Observatório Itaú Cultural. São Paulo, n.14, 2013.

CHOAY, Françoise. **A Alegoria do Patrimônio**. São Paulo: UNESP. 2001.

CHUVA, Márcia. Patrimônio Cultural em perspectiva decolonial: historiando concepções e práticas. In Alice Duarte (ed.), **Seminários DEP/FLUP**, v.1. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras/DCTP, p. 16-35, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.21747/9789898969682/seminariosv1a1>>. Acesso em 06.fev.2022

_____. Preservação do Patrimônio Cultural no Brasil: uma perspectiva histórica, ética e política. In: CHUVA, Márcia; NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos (orgs.). **Patrimônio cultural: políticas e perspectivas de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

CLAVAL, Paul. **A geografia Cultural**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.

CLEMENT, C. R. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. I. The relation between domestication and human population decline. **Economic Botany**, Berlin, v. 53, n. 2, p. 188- 202, Apr. 1999.

_____. Landscape Domestication and Archaeology. In: SMITH, Claire. (org) **Encyclopedia of Global Archaeology**, 1 ed. New York: Springer, v. 7, p. 4388-4394, 2014.

CLIFFORD, James. Museus como zonas de contato. **Periódico Permanente**.n.6 fev.p.1-37, 2016.

COBRAMAB- Comissão Brasileira para o Programa Rede Brasileira Reservas da Biosfera. **O Homem e a Biosfera**. Brasília: UNESCO, Ministério do Meio Ambiente. 2016.

Código de Posturas de Cáceres. Arquivo Público Municipal de Cáceres. nº 788. 1888

COLÓN, **Cristóbal**. Diario de a bordo del primer viaje. **Madrid**: Edaf Antillas, 2006. Disponível em: https://es.wikisource.org/wiki/Diario_de_a_bordo_del_primer_viaje_de_Crist%C3%B3bal_Col%C3%B3n. Acesso em 02.mar. 2023.

CONFERÊNCIA DE NARA. De 6 de novembro de 1994. **Conferência sobre autenticidade em relação a convenção do Patrimônio Mundial**. UNESCO, ICCROM E ICOMOS. 1994.

CONNERTON, Henry. **La Production de l'espace**. Paris: Anthropos, 2000.

CONNERTON, Paul. **Como as sociedades recordam**. Lisboa: Celta, 1993.

_____. Seven Types of Forgetting. **Memory Studies**. v.1, p. 59-71, 2008.

COOK, Nicholas. **Agora somos todos (etno)musicólogos**. Salvador: UFBA, n. 7, 2006.

CORRÊA FILHO, Virgílio. **Pantanaís Matogrossenses (devassamento e ocupação)**. Rio de Janeiro: IBGE/Conselho Nacional de Geografia, 1946.

_____. **História de Mato Grosso**. Rio de Janeiro: INL-MEC, 1969.

CORTESÃO, J. (Org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. 1952.

COSTA E SILVA, Paulo Pitaluga. **Índios Xarayes**. Cuiabá: Instituto Homem Pantaneiro, 2009.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. Guató: Povo das Águas. In CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle. (Org.) **Povos Indígenas em Mato grosso do Sul - História, cultura e transformações sociais**. Dourados: UFGD, 2015, p.199-216.

COSTA, Luciana de Castro Neves; SERRES, Juliane Conceição Primon. A patrimonialização de referentes culturais alimentares no Brasil. **Revista Confluências Culturais**. Alimentação no contexto de patrimonialização e construções memoriais, Joinville, v.9, n. 2, p. 135-146. 2020.

COSTA, Luciana Martinez de Oliveira. **A presença de povos indígenas Chiquitano, Bororo, Guató E Guaná em Vila Maria do Paraguai e São Luiz de Cáceres (1778-1874): uma abordagem de temática indígena na educação básica**. Dissertação de mestrado, Programa de Pós- Graduação de Mestrado Profissional em Ensino de História, UNEMAT. 2020.

COSTA, Manuela A., SILVA, Luciano P. da. Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais em Mato Grosso: Patrimônio Cultural e Lutas Políticas. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, v.12, n. 23, p.128–152. 2020a.

_____. Patrimônio Cultural, Festas e Lutas Políticas em Comunidades Quilombolas de Mato Grosso. **Revista Memória em Rede**, v. 12, p. 47, 2020b.

_____. Mudanças climáticas e patrimônio cultural de povos indígenas e comunidades tradicionais no Pantanal. **Patrimônio e Memória**, Assis, UNESP, v. 17, n. 2, p. 103-123, julho-dezembro de 2021.

COSTA, Maria de Fátima da. **História de um país inexistente: o Pantanal entre os séculos XVI e XVIII**. São Paulo: Estação Liberdade/Kosmos, 1999.

COSTA-NETO, E. M.; ALVES, R. R. N. Estado da arte da zooterapia popular no Brasil. In: COSTA-NETO, E. M.; ALVES, R. R. N. (org.). **Zooterapia: os animais na medicina popular brasileira**. Recife: NUPEEA, v. 2, n. 1, 2010.

COUPAYE, Ludovic. Cadeia operatória, transectos e teorias: algumas reflexões e sugestões sobre o percurso de um método clássico. In: SAUTCHUK, Carlos E. (org.). **Técnicas e transformações: perspectivas antropológicas**. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2017. p. 495-475.

COUTO, Edilece Souza. **Tempos de festas: homenagem a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940)**. Salvador, Edufba, 2010.

CRESWELL, Robert. **Prométhée ou Pandore?** Propos de Technologie Culturelle. Paris: Éditions Kimé, 1996.

CRUZ, Zoraide Vieira. **O ato de partejar: memórias, saberes e práticas de parteiras tradicionais do sudoeste baiano**. Tese (doutorado) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, Vitória da Conquista, 2019.

CUNHA, Celina Gontijo. **A prática da benzedeira: memória e tradição oral em terras mineiras**. Dissertação (Mestrado em Letras) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2018.

CURY, Marília Xavier; SILVA, Fabíola Andréa. Museus, identidades e patrimônio cultural. MAE/ USP. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, Suplemento 7, p. 4-8, 2008.

CUSTÓDIO, Helita Barreira. A questão constitucional: propriedade, ordem econômica e dano ambiental. Competência legislativa concorrente. In: BENJAMIN, Antonio Herman (Coord.). **Dano ambiental: prevenção, reparação e repressão**. São Paulo: Revista dos Tribunais, p. 124-125. 1993.

DA SILVA, Carolina Joana. **Influência da variação do nível da água sobre a estrutura e funcionamento de uma área alagável do Pantanal Mato-grossense (Pantanal de Barão de Melgaço, Município de Santo Antônio de Leverger e Barão**

de Melgaço-MT). São Carlos. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de São Carlos. 1990.

_____. **No ritmo das águas do pantanal**. São Paulo: NUPAUB/USP, 1995.

DA SILVA, Carolina Joana da, SILVA, Joana Fernandes da. **No ritmo das águas do pantanal**. São Paulo: NUPAUB/USP, 1995.

DA SILVA, Carolina Joana Fernandes; SILVA, Carolina Joana da. **Estratégias de sobrevivência de comunidades tradicionais do pantanal mato-grossense**: Série Estudos de Caso. Núcleo de Apoio à pesquisa sobre populações humanas e áreas úmidas brasileiras. USP, Série Estudos de Caso, São Paulo: NUPAUB, 1992.

DAGNINO, Evelina. Sociedade civil, espaços públicos e a construção democrática no Brasil: limites e possibilidades. In: DAGNINO, E. (org.). **Sociedade civil e espaços públicos no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, p. 279-301. 2002.

DAN, Vivian et. al. Uso ilegal do fogo e a banalização da vida das populações indígenas no pantanal matogrossense. In OLIVEIRA, Valter Lúcio; RIBEIRO, Ana Motta; LOBÃO, Ronaldo (org.). **O Brasil que arde e a boiada que passa [recurso eletrônico]: instituições, conflitos e relações de poder**. Rio de Janeiro: Autografia, 2020.

DEBARY, Octave. A pedra e o sofrimento: representações e historicizações do holocausto. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v.7, n.13, Jul./Dez. 2015.

DEL PRIORE, Mary Lucy. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DENADAI, Márcia R.; GONÇALVES, Maria A. O.; TURRA, Alexander. **Com quantas memórias se faz uma canoa: a cultura do uso e feitiço das canoas de “um só pau” no município de Ubatuba**. São Paulo: Edição do autor, 2009

DESVALLÉES, André. O ecomuseu: museu grau zero ou museu fora das paredes? **Anais do Museu Histórico Nacional**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Museu Histórico Nacional, v.47, p.21-26, 2015.

_____. Vagues: une anthologie de la nouvelle museologie. Paris: W M.N.E.S. In: CÂNDIDO, Manuelina Maria Duarte. **Ondas do pensamento museológico brasileiro**. v.1, p. 15-17. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias: Lisboa 1992.

DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. **Motivação Toponímica e a realidade brasileira**. São Paulo: Arquivo do Estado, 1990.

DIEGUES, Antônio Carlos S.; MOREIRA, André de Castro (orgs.). **Espaços e recursos naturais de uso comum**. São Paulo: Nupaub-USP, 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

_____. O mito do paraíso desabitado. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, MEC, n. 24, 1996, p.141-51.

_____. **Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar.** São Paulo: Ática, 1983.

_____. **Povos e águas. Inventário de áreas úmidas brasileiras.** 2.ed. São Paulo: Nupaub-USP, 2002.

_____. **Pesca e Marginalização no Litoral Paulista.** Dissertação. Mestrado em Ciências, Universidade de São Paulo. 1973.

_____. (org.). **A imagem das águas.** São Paulo: Hucitec. 2000.

_____. Tradition and change in brazilian fishing communities: towards a social anthropology of the sea. In: DIEGUES, A. (Org). 1997. **Tradition and social change in the coastal communities of Brazil.** São Paulo: NUPAUB, p. 1-24. 1997.

_____. **Ilhas e mares: simbolismo e imaginário.** São Paulo: HUCITEC. 1998.

_____. **A sócio-anthropologia das comunidades de pescadores marítimos do Brasil: uma síntese histórica.** São Paulo, NUPAUB. 1999.

_____. **A pesca construindo sociedades.** São Paulo: NUPAB- USP. 2004

_____. Traditional fisheries knowledge and social appropriation of marine resources in Brazil. **Mare Conference: People and the sea,** Amsterdam. 2002.

DILLEHAY, Tom D. El paisaje cultural y público: el monumentalismo holístico y circunscripto de las comunidades araucanas. In A. Duran and R. Bracco (eds) **Arqueologia de Las Tierras Bajas,** Montevideo: Ministerio de Educacion, 1994.

DINIZ, Carmen Simone Grilo. **Entre a técnica e os direitos humanos: possibilidades e limites das propostas de humanização do parto.** São Paulo, São Paulo. Tese de doutorado. Faculdade de Medicina/USP, São Paulo, 2001.

DOMANSKA, Ewa. Toward the archaeontology of the dead body. **Rethinking History** n.9, p.389–413, 2005.

DUARTE, Luiz F. D. **As redes do suor: a reprodução social dos trabalhadores da produção do pescado em Jurujuba.** Rio de Janeiro. Dissertação. Mestrado Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1999 [1978].

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Durkheim, Émile. **Les formes elementaires de la vie religieuse.** Paris: PUF.1968.

_____. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Da divisão do trabalho social.** Tradução de Eduardo Brandão. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro.1983.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Organizado por Michael Schröter. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ELIAS, Norbert. **Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ELISABETSKY, Elaine. Etnofarmacologia. **Ciência e Cultura**, Campinas, v.55, n.3, p.35-36. 2003.

EMBRAPA. **Monitoramento das alterações da cobertura vegetal e uso do Solo na Bacia do Alto Paraguai – Porção Brasileira – Período de Análise: 2012 a 2014**. Brasília: Instituto SOS Pantanal, WWF- Brasil, 2015.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. **Os argonautas Guató: aportes para o conhecimento dos assentamentos e da subsistência dos grupos que se estabeleceram nas áreas inundáveis do Pantanal Matogrossense**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, PUCRS. 1995.

_____. **Guató: argonautas do Pantanal**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

_____. Acuri, a palmeira dos índios Guató. **Suplemento Antropológico**, Asunción, v.36, n.1, p.355-386. 2001^a.

_____. A História Indígena em Mato Grosso do Sul: dilemas e perspectivas. **Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v.2, n.2, p.115-124. 2001.

_____. **Da pré-história à história indígena: (re) pensando a arqueologia e os povos canoieiros do Pantanal**. Tese (Doutorado em História/Arqueologia) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

_____. Sobre os conceitos e as relações entre história indígena e etnohistória. **Prosa**, Campo Grande, v. 3, n 1, p. 39-48, 2003a.

_____. Da pré-história à história indígena: (Re) pensando a arqueologia e os povos canoieiros do Pantanal. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v. 16, n.1, p. 71-86, 2003b.

_____. **Arqueologia das Sociedades Indígenas no Pantanal**. Campo Grande: Editora Oeste, 2004.

_____. **Arqueologia Pantaneira: história e historiografia (1875-2000)**. Dourados: Editora UFGD, 2008.

_____. Arqueologia de contrato, colonialismo e povos indígenas no Brasil. **Amazônica**, Belém, v.7, n.2, p. 354-374, 2015.

_____. **Laudo pericial de natureza antropológica e histórica sobre a área denominada Terra Indígena Baía dos Guató, localizada no município de Barão de Melgaço, estado de Mato Grosso.** Processo n. 0017708-79.2011.4.01.3600. Cuiabá: Justiça Federa. 2018.

_____. Prefácio. In Lucas Antonio da Silva; Gustavo Peretti Wagner. **Imagens da pesca: uma etnografia arqueológica na região das lagoas do Rio Grande do Sul.** Madrid: JAS Arqueología Editorial. 2022a.

_____. **Origens Guató da viola de cocho.** 29 jan. 2022b. Disponível em: <https://youtu.be/jrah0HjwT18>.

_____. Duas décadas depois da publicação do artigo “Da pré-história à história indígena”. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 36, n. 1, p. 35–48, 2023. DOI: 10.24885/sab.v36i1.1067. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/1067>. Acesso em: 23 mar. 2023.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; ESSELIN, Paulo Marcos. Uma breve história (indígena) da erva-mate na região platina: da Província do Guairá ao antigo sul de Mato Grosso. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v.9, n.3, p. 278-318, 2015. Disponível em: < <https://doi.org/10.22456/1982-6524.54747>>. Acesso em: 07 fev. 2022.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; MILHEIRA, Rafael Guedes. Etnoarqueologia de dois aterros Guató no Pantanal: dinâmica construtiva e história de lugares persistentes. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 26, n.3, p. 1-39, 2021. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/mana/a/bFQnz4rnKqw3r4mtCwJ9r4K/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 07 fev. 2022.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; VIANA, Sibeles A. O Centro-Oeste antes de Cabral. **Revista USP**, São Paulo, v.44, n. 1, p. 142-189, 2000.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; FERREIRA, Zaqueo Souza. Guató, o povo pantaneiro: a história de uma das comunidades mais antigas da região explica a origem e a ocupação de suas terras. **Quatro cinco um**. Especial Pantanal. 2022.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Os Nuers: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota.** São Paulo: Perspectiva, 1999.

FABRE, Daniel. **Émotions patrimoniales.** Paris: Maison Des Sciences de L'homme, 2013.

_____. Catástrofe, descoberta, intervenção ou o monumento como evento. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v.11, n.21, Jul./Dez.2019.

FAGUNDES, Guilherme Moura. Fazer o fogo fazer: manipulações e agenciamentos técnicos na conservação do Jalapão. **Equatorial: Dossiê abordagens antropológicas contemporâneas sobre técnica e tecnologia**, Natal, v. 6, n. 10, p. 16-49, jan./jun. 2019b. Disponível em:

<https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/15640/12173>. Acesso em: 01 mar. 2023.

_____. **Fogos gerais: transformações tecnopolíticas na conservação do cerrado (Jalapão - TO)**. 2019a. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2019a.

FARIAS, Degiane da Silva. **Entre o parto e a benção: memórias e saberes de mulheres que partejam**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará, Campus de Bragança, Programa de Pós-Graduação em Linguagem e Saberes na Amazônia, Bragança, 2013.

FARINHA, Alessandra Buriol; CERQUEIRA, Fábio Vergara. A Festa de Nossa Senhora dos Navegantes de São José do Norte, Brasil: devoção popular e memória cultural. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v.12, n.22, Jan/Jun.2020.

FELICIANO, Marcella; PEIXOTO, José Luís; PIREAUX, Jean-Jacquesuy; DEMORTIER, G.; RODRIGUES FILHO, Ubirajara Pereira. Estudos arqueométricos de cerâmicas indígenas pré-coloniais das lagoas do Castelo e Vermelha, localizadas no Pantanal sul-mato-grossense. **Revista do Museu de Arqueologia de Xingó**, Canindé, v.4, p.325-68, 2004.

FELICÍSSIMO, Marcela P.; PEIXOTO, José Luiz; PIREAUX, Jean-Jacques; DEMORTIER, Guy; PEREIRA-RODRIGUES FILHO, Ubirajara. Estudos arqueométricos de cerâmicas indígenas pré-coloniais das lagoas do Castelo e Vermelha, localizadas no Pantanal sul-mato-grossense. Canindé **Revista do Museu de Arqueologia de Xingó**, v. 4, p. 325-368, 2004.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem filosófica ao Rio Negro**. Belém: Círculo do Livro; Museu Emílio Goeldi, 1983.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Conquista Colonial, Resistência Indígena e a Formação do Estado Nacional: os índios Guaicuru e Guaná no Mato Grosso dos Séculos XVIII e XIX. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 52, n. 1, p.97-136, 2009.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio de língua portuguesa**. Curitiba: Positivo, 2004.

FERREIRA, Lúcio Meneses. Patrimônio, Pós-colonialismo e Repatriação Arqueológica. **Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura**, v. 2, n. 2, p. 37-62, 31 out. 2008.

FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi. Patrimônio: discutindo alguns conceitos. **Diálogos**, v.10, n.3, p.79-88, 2006.

FERREIRA, Maria Leticia Mazzucchi; CERQUEIRA, Fabio Vergara; RIETH, Flavia Maria da Silva. O doce pelotense como patrimônio imaterial: diálogos entre o tradicional e a inovação. **Métis: história & cultura**, Caxias do Sul, v.7, n.13, p.91-113. 2008.

FERREIRA, Octávio da Veiga. V. Algumas notas sobre a pesca na Antiguidade. **O Arqueólogo Português**. Lisboa :Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia. Lisboa. v. III. p. 113 - 134. 1968.

FERREIRA, Silvia Lucia; NASCIMENTO, Enilda Rosendo do; PAIVA, Miriam Santos. **O pensamento feminista e os estudos de gênero experiências na Escola de Enfermagem da UFBA**. Salvador: EDUFBA: NEIM, 2012.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Conquista Colonial, Resistência Indígena e a Formação do Estado Nacional: os índios Guaicuru e Guaná no Mato Grosso dos Séculos XVIII e XIX. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 52, n. 1. p.97-136, 2009.

FERRER, Diogo. Carta Ânua do padre Diogo Ferrer para o provincial sobre a geografia e etnografia dos indígenas do Itatim (21-8-1633). In: CORTESÃO, Jaime (org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596- 1760)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v.2, 1952, p.29-49.

FILIZOLA, Bruno de Carvalho e Sampaio, Maurício Bonesso. **Boas Práticas de Manejo para o Extrativismo Sustentável de Cascas**. Brasília: Instituto Sociedade, População e Natureza. 2015.

FIORILLO, Celso Pacheco. **Curso de direito ambiental brasileiro**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2004.

FLEISCHER, Soraya Resende. **Parteiras, buchudas e aperreios: uma etnografia do atendimento obstétrico não oficial em Melgaço** Belém: Paka-Tatu, Edunisc. 2011.

FLORENCE, Hércules. Viagem **fluvial do Tietê ao Amazonas: 1825 a 1829**. Trad. de A. d'E. Taunay, São Paulo: Cultrix/Edusp, 1977.

FOGOLARI, Everson Paulo. Conhecimento Científico e Patrimônio Cultural. p. 26. In: FUNARI, Pedro Paulo e FOGOLARI, Everson Paulo (org.). **Estudos de Arqueologia Histórica**. Erechim: Habitus, 2005.

FONSECA, Edilberto. Uma abordagem etnomusicológica do Cururu e do Siriri de Mato Grosso: a experiência de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional –IPHAN. **Anais do V Congresso da Seção Latino Americana da Associação Internacional para o Estudo da Música Popular**. Rio de Janeiro, 2004.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, Regina & CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

FORMAN, Shepard. **The raft fishermen**. Bloomington, Indiana: University Press, 1970.

_____. **The raft fishermen: tradition and change in the Brazilian.** Peasant Economy. Illinois: Indiana University Press. 1970.

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. In: **Microfísica do poder** (R. Machado, Trad.). Rio de Janeiro: Graal. p.79-98. 1979.

FRANCO, M. do S. M.; PINHEIRO, R. **Geomorfologia**. Projeto Radambrasil. Folha SE.21 Corumbá e parte da folha SE.20. Rio de Janeiro, Ministério das Minas e Energia, p.161-224, 1982.

FRANCO, Maria Ignez Mantovani. **Museu da Cidade de São Paulo: um novo olhar da Sociomuseologia para uma megacidade**. Tese de Doutorado, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa. 2009.

FUENTES, Miguel M.; SOTO, Marcelo C. Un acercamiento a la Arqueología Social Latinoamericana. **Cuadernos de História Marxista**, Santiago, v.1, n.4, 1-69. 2009. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/259684858_Un_acercamiento_a_la_Arqueologia_Social_Latinoamericana. Acesso em: 20 mar. 2023.

FUNARI, Pedro Paulo. **Arqueologia**. São Paulo: Contexto, 2010.

FUNARI, Pedro Paulo. Gregos. In: FUNARI, Pedro Paulo (org.). **As religiões que o mundo esqueceu: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses**. São Paulo: Contexto, 2009.

FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra. **Patrimônio histórico e cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

FURTADO, Lourdes F. G. **Curralistas e redeiros de Marudá: pescadores do litoral do Pará**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. 1987.

GALDINO, Yara S. N.; SILVA, Carolina J. d. **A casa e a paisagem pantaneira: conhecimentos e práticas tradicionais**. Cuiabá: Carlini & Caniato. 2009.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **História da Província de Santa Cruz e Tratado da Terra do Brasil. Com introdução e comentários de João Capistrano de Abreu**. São Paulo: Obelisco,. 95 p. 1964 [1572-1573].

GARCIA, Domingos Sávio. Santo Antônio nos protegeu e a “tapagem” impediu os paraguaios de invadir Vila Maria. In CHAVES, Otávio Ribeiro; ARRUDA, Elmar F. **História e Memória de Cáceres**, Cáceres: Editora UNEMAT, p. 50-65. 2011.

GARRIDO, Álvaro. (2014). Ser do mar: O Museu Marítimo de Ílhavo como lugar de projeto. In: **Revista do Patrimônio**, n.º 2 (Nov. 2014), p. 126-131. 2014.

GASPAR, Madu Gaspar. Considerations of the sambaquis of the Brazilian coast. **Antiquity**, Cambridge, n.72, p.592-615, 1998.

_____. Datações, construção de sambaqui e identidade social dos pescadores, coletores e caçadores. In KERN, A. A. (org.). **Anais da VIII Reunião**

Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira. Porto Alegre: PUCRS, v.1, p.376-398, 1995.

_____. **Sambaqui: Arqueologia no litoral brasileiro.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIBSON, James Jerome. **The ecological approach to visual perception.** London: Lawrence Erlbaum Associates, 1986.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O queijo e os vermes.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GNECCO, Cristóbal. La arqueología (moderna) ante el empuje decolonial. In: SHEPHERD, N.; GNECCO, C.; HABER, A. **Arqueología y Decolonialidad.** Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2016, p.71-122.

_____. Da arqueologia do passado à arqueologia do futuro: anotações sobre multiculturalismo e multivocidade. **Amazônica**, Belém. v.2, n.1, p. 92-103, 2010.

GODOI FILHO, J. D. de. Aspectos geológicos do Pantanal Mato-grossense e sua área de influência. In **Anais do I Simpósio sobre Recursos Naturais e Sócio-econômicos do Pantanal.** Brasília, EMBRAPA, p.63-76, 1986.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Assim se benze em Minas Gerais.** Juiz de Fora: EDUFJ/Mazza Edições, 2004.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio enquanto categoria de pensamento. In: ABREU Regina; CHAGAS, Mário (org.). **Patrimônio e memória: ensaios contemporâneos.** Rio de Janeiro/FAPERJ, DP&A, 2003.

GONÇALVES, José Reginaldo; GUIMARÃES, Roberta; BITAR, Nina. **A Alma das Coisas: patrimônios, materialidade e ressonância.** Rio de Janeiro: Mauad X, Faperj, 2013.

GONZALES-VARAS, Ignacio. **Conservación de bienes culturales.** Madrid: Cátedra, 2003.

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. Time to destroy: an archaeology of supermodernity. **Current Anthropology**, v.49, n.2, p.247-279. 2008.

_____. De la etnoarqueología a la arqueología del presente. In: SALAZAR, J.; DOMINGO, I.; ASKARRÁGA, J.; BONET, H. (orgs.). **Mundos tribales: una visión etnoarqueológica.** Valencia: Museo de Prehistoria, p. 16-27, 2009.

GONZALEZ-TURMO, Isabel. La dieta mediterránea como objeto patrimonial. **Quaderns de la Mediterrània**, Barcelona, n. 13, p. 197-201. 2010. <https://ethno-terroirs.cnrs.fr/gestion/applis/apetit/fichiers/gonzalesdietemed.pdf> 2010.

GONZALO, Almudena Hernando. **Enfoques teóricos en Arqueología**. SPAL, Sevilla, v.1, p.11-35,1992.

GRUNBERG, Evelina. Educação Patrimonial: Utilização dos bens culturais como recursos educacionais. Chapecó, **Cadernos do CEOM**, v. 14 n. 12: Educação Patrimonial e Fontes Históricas. 2000.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUARINELLO, Norberto L. Festa, trabalho e cotidiano. In: **Festa: Cultura & sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: HUCITEC/ EDUSP/ FAPESP/ Imprensa Oficial. 2001.

GUERNATIS, Helena. Crianças e Patrimônio. **Revista Pedra & Cal**, Lisboa, n. 44, 2009.

GUERRA, Angélica. et al. O futuro da BAP. In: RABELO, Angelo Paccelli Cipriano; SOUZA, Marcel Garcia de (Org.). **Bacia do Alto Paraguai: uma viagem no tempo**. Brasília, DF: Ibict, 2021. p. 66-89.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado História, Memória e Patrimônio. In OLIVEIRA, Antonio José Barbosa de (org.). **Universidade e lugares de memória**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Fórum de Ciência e Cultura, Sistema de Bibliotecas e Informação, 2008. p. 17-40.

HAESBAERT, Rogério. Precarização, reclusão e “exclusão” territorial. **Terra Livre**. São Paulo, v. 2, n. 23, p.35-51, 2004.

_____. **Des-Territorialização e Identidade: a rede “gaúcha” no nordeste**. Rio de Janeiro: EDUFF, 1997.

_____. **Dos Múltiplos Territórios à Multiterritorialidade**. Porto Alegre: UFRGS. 2004.

_____. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Zeni; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: UERJ, 1999. p. 169 – 190.

_____. Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: HAESBAERT, Rogério; ARAÚJO, Frederico Guilherme de. **Identidades e Territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Access, 2007.

_____. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à Multiterritorialidade**. 7 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

_____. **Territórios alternativos**. São Paulo: Contexto/ EdUFF, 2002.

HAESBAERT, Rogério; LIMONAD, Ester. O território em tempos de globalização. **Revista Etc, espaço, tempo e crítica**, Rio de Janeiro, v.1, n.2, agosto. 2007.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro. 2006 (1950).

_____. **Les Cadres Sociaux de la Mémoire**. Paris: Albin Michel, 1994.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A. 2006.

_____. Quem Precisa de Identidade? In: TADEU SILVA, Tomaz (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes. 2005.

HALL, Stuart; CERNICCHIARO, Ana Carolina (trad.). Etnicidade: identidade e diferença. **Crítica cultural**, Palhoça, SC, v.11, n.2, p.317-327, jul./dez. 2016.

HAMILAKIS, Y. Arqueología y sensorialidad. Hacia uma ontologia de afectos e flujos. **Vestígios – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**. Belo Horizonte v. 9, n.1, p. 31-53, 2015.

HARTOG, François. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**. Paris: Editions du Seuil, 2003.

_____. Tempo e patrimônio. **Varia História**, v. 22, n. 36, p. 261-273, dez. 2006.

HEIDEGGER, Martin. Construir, Habitar, Pensar. In: **Ensaio e Conferências**. (Trad.) Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes. 2002.

HERBERTS, Ana Lúcia. **Os Mbayá-Guaycuru: área, assentamento, subsistência e cultura material**. Dissertação (Mestrado em História) –Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo. 1998. Disponível em: <<http://www.anchietano.unisinos.br/publicacoes/textos/herberts1998/herberts1998.htm#download>>. Acesso em 29 jan.2022.

HODDER, Ian. **Interpretación en Arqueología: corrientes actuales**. Traducción de María José Aubet. Barcelona: Crítica. 1994.

HOLZER, W. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de Paisagem e Lugar, Território e Meio Ambiente. **Revista Território**, Rio de Janeiro: n. 3, Ano II, jul/dez, 1997.

HORTA, Maria de Lourdes; GRUNBERG, Evelina; MONTEIRO, Adriane Queiroz. **Guia Básico de Educação Patrimonial**. Brasília:IPHAN, Museu Imperial, 1999.

HUBERT, François. Historia de los Ecomuseos. In: RIVIÈRE, Georges Henri Rivièrè INGOLD, Timothy. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. Londres e Nova Yorque; Routledge. 2000.

_____. História de los Ecomuseus. In: RIVIERE, Georges Henri, **La Museología – Curso de Museología/Textos y testimonios**. Tradução Antón Rodríguez Casal Madrid: Ediciones Akal, p.195-206, 1993.

INCRA. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Coordenação-Geral de Regularização de Territórios Quilombolas. **Quilombolas**. 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/quilombolas>. Acesso em 23 fev. de 2023.

INGOLD, Tim. **Estar vivo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. Repensando o animado, reanimando o pensamento. **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, v.7, p.10-25, 2013.

_____. Los materiales contra la materialidade. Buenos Aires, **Papeles de Trabajo**, Buenos Aires, v.7, p.19-39, 2013a.

_____. **The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and Skill**. London, Routledge. 2000.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, jun. 2012. Disponível em: 2023 <https://www.scielo.br/j/ha/a/JRMDwSmzv4Cm9m9fTbLSBMs/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 15 mar 2023.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Dossiê Iphan: modos de fazer da Viola de Cocho. **Dossiê IPHAN 8**. Brasília: Centro Nacional de Cultura Popular. 2005. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_modos_fazer_viola_coch_o.pdf>. Acesso em: 13. Mar. 2023.

_____. **O universo cultural do babaçu**. Empresa Brasileira de Pesquisa agropecuária. Departamento de Orientação e Apoio à Programação de pesquisa, Brasília, DF. Babaçu: Programa Nacional de Pesquisa. Brasília. EMBRAPA-DDT, 1984.

_____. **Requerimento registro da pesca Processo 01435.000272/2020-12**. Brasília: Iphan, 2020.

_____. Museu do mar: São Francisco do Sul - SC. **Série Preservação e Desenvolvimento. Monumenta**. Brasília: IPHAN, 2008.

_____. **Dossiê Parteiras Tradicionais do Brasil: Referente à Pesquisa dos Sabores e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil**. Recife: UFPE/IPHAN. 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/assuntos/noticias/aberta-consulta-publica-sobre-os-saberes-e-praticas-das-parteiras-tradicionais-do-brasil>. Acesso em 06 mar 2023.

_____. **Educação Patrimonial: Manual de aplicação: Programa Mais Educação**. Brasília: Iphan/DAF/Cogedip/Ceduc, 2013.

_____. **Inventário Nacional de Referências Culturais: manual de aplicação**. Brasília: Iphan, 2000.

_____. **Modo de fazer Viola - de - Cocho**. Brasília: IPHAN, 2009.

_____. **Mapeamento dos Cururueiros de Corumbá-MS e Região – Contratação via TED (Termo de Execução Descentralizada) com a UFMS Unidade Pantanal**. 2018.

_____. **Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil. Consulta Pública.** <https://www.gov.br/iphan/pt-br/assuntos/noticias/aberta-consulta-publica-sobre-os-saberes-e-praticas-das-parteiras-tradicionais-do-brasil> . 2023.

ISQUERDO, Aparecida. Negri. **O Fato Lingüístico como Recorte da Realidade Sócio-Cultural.** Tese (Doutorado em Letras). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 1996.

JAMES, Alisson; JENKS, Chris; PROUT, Alan. **Theorizing childhood.** Cambridge: Polity Press, 1998.

JOHANSEN, Elizabeth. A construção da territorialidade de um patrimônio cultural: o estudo da casa do divino. In: **II Congresso Internacional de História UEPG-UNICENTRO**, 2015, Ponta Grossa. Anais eletrônicos do II Congresso Internacional de História UEPG-UNICENTRO. Ponta Grossa, 2015.

JOHNSON, Matthew. **Teoría Arqueológica: una introducción.** Barcelona:Ariel. 2000.

JONES, S. **The Archaeology o f ethnicity: constructing identities in the past and present.** Londres: Routledge, 1997.

KANT DE LIMA, Roberto. **Pescadores de Itaipu: a pescaria da tainha e a produção ritual da identidade social.** Niterói: EDUFF. 1997 [1978].

KERMAN, Joseph. **Musicologia.** Coleção Opus. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

KERSTEN, Márcia. **Os rituais do tombamento e a escrita da história: bens tombados no Parana entre 1938-1990.** Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2000.

KNACK, Eduardo Roberto Jordão; FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi; POLONI, Rita Juliana Soares. **Memória e patrimônio: temas e debates** [recurso eletrônico] / Eduardo Roberto Jordão Knack; Maria Letícia Mazzucchi Ferreira. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

KOSLOWSKY, Julio. 1895. Tres semanas entre los índios Guatós. Excursión efectuada en 1894. La Plata, **Talleres de Publicaciones del Museo.** (Separata de la Revista del Museo de La Plata, 6).

KOTTAK, Conrad. P. **Assault on paradise: the globalization of a little community in Brazil.** New York: McGraw-Hill, 2005.

_____. **The structure of equality in a Brazilian Fishing Community.** PHD (Thesis). University of Columbia, Columbia, 1966.

LAMÊDA, Adriana Maria da Conceição. ARRUDA, Maria Aparecida **Patrimônio Histórico Cultural E Suas Aplicações Na Educação Infantil: Uma Possibilidade De Alfabetização Cultural.** In: **IV Congresso de Pesquisa e Ensino de História da Educação Em Minas Gerais**, 2007, Juiz de Fora. IV Congresso de Pesquisa e Ensino de História da Educação Em Minas Gerais. Juiz de Fora: Produtora de Multimeios, 2007.

LANATA, José Luís et al. La reacción de la década de 1980 y la diversidad teórica postprocesual. In: AGUIERE, Ana M.; LANATA, José Luís (Ed.). **Explorando algunos temas de Arqueología**. Buenos Aires: Gedisa Editorial/UBA, 2004a, p.35-59.

LANATA, José Luís; GURÁIEB, Ana Gabriela. Las bases teóricas del conocimiento científico. In: AGUIERE, Ana M.; LANATA, José Luís (Ed.). **Explorando algunos temas de Arqueología**. Buenos Aires: Gedisa Editorial/UBA, 2004b, p.17-34.

LANATA, José Luis. Los componentes del paisaje arqueológico. **Revista de Arqueología Americana**. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, n. 13, p.151-165, 1997.

LANDI, Antonio Giuseppe. O código: descrição de varie piante, frutti, animali, passeri, pesci, biscie, rasine, e altre simili cose che si ritrovano in questa Cappitania del Gran Paràca. 1772]. In: PAPAVERO, Nelson; TEIXEIRA, Dante Martins; CAVALCANTE, Paulo. B.; HIGUCHI, Horácio. **Landi: fauna e flora da Amazônia brasileira**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi; Ministério da Ciência e Tecnologia, 2002.

LANGSDORFF, Georg Heinrich Von. **Os diários de Langsdorff**. SILVA, Danuzio Gil Bernardino da (org.). Campinas, Associação Internacional de Estudos Langsdorff. Rio de Janeiro, Fiocruz, 1997.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura, um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LATOUR, Bruno. **A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos**. Bauru: EDUSC, 2001.

_____. **Ciência em ação**. São Paulo: Unesp, 2000.

_____. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre ciência. In: NUNES, João Arriscado; ROQUE, Ricardo. **Objectos Impuros: Experiencias em estudos sobre a ciência**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

_____. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. Terceira fonte de incerteza: os objetos também agem. In: LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Salvador: EDUFBA, 1994a. p. 97-128.

_____. **Reagregando o social**. Bauru, SP: EDUSC; Salvador, BA: EDUFBA, 2012.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora Unicamp, 5 ed. 2003.

LEAL, Noris Mara Pacheco Martins; NUNES, João Fernando Igansi (org.). **Os doces sentidos: poesias, estudos, imagens, receitas**. Pelotas: Ed. dos autores, 2016. p. 117 -126.

LEFEBVRE, Henry. **La Production de l'espace**. 4^a éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000.

LEFF, Enrique. Political Ecology: a Latin American Perspective. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 35, p. 29-64, dezembro. 2015.

LEITE, Maria Solange Sá. **A Cidade de Cáceres/MT e o seu Patrimônio Cultural: Produção de um guia didático-histórico**. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História. UNEMAT, Cáceres, 2018. Disponível em: <https://educapes.capes.gov.br/bitstream/capes/431766/2/A%20Cidade%20de%20C%C3%A1ceres-MT%20e%20o%20seu%20Patrim%C3%B4nio%20Cultural%3AProdu%C3%A7%C3%A3o%20de%20um%20guia%20did%C3%A1tico-hist%C3%B3rico.pdf> . Acesso em: 03 mar de 2023.

LEMONNIER, Pierre. Elements for an anthropology of technology. **Anthropological Papers**, Michigan, Museum of Anthropology n. 88. 1992.

_____. Cadeias operatórias míticas. In: **Amazônica: Revista de Antropologia**, Belém, v. 5, n. 1, p. 176-195, 2013.

LEMONNIER, Carlos A.C. **O que é patrimônio histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

LEROI-GOURHAN, André. **Evolução e técnicas I - O homem e a matéria**. Lisboa:Edições 70. 1984 [1943].

_____. **Gesture and Speech**. London: October book. 1993 [1964].

_____. **O gesto e a palavra 2 – memória e ritmos**. 70 ed. Lisboa: Perspectivas do homem, 1965.

_____. **O Gesto e a Palavra 2**. Lisboa: Edições 70. 2002 [1965].

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil: tradução integral e notas de Sérgio Milliet segundo a edição de Paul Gaffarel com colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas de Plínio Ayrosa**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 220 p. 1961[1557-1558].

LEVERGER, Augusto [Barão de Melgaço]. Roteiro da navegação do rio Paraguay desde a foz do S. Lourenço até o Paraná. **Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geográfico e Ethnográfico do Brasil**, Rio de Janeiro, tomo 25, p.11-284. 1862

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. **Tristes trópicos**. Trad. de R. F. d'Aguiar, São Paulo: Companhia das Letras.1998.

_____. **O cru e o cozido: Mitológicas I**. São Paulo: Cosac & Naify. 2004 (1964).

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. O futuro do passado da Cidade de Goiás: gestão, memória, identidade. **Habitus**, Goiânia, v. 1, n. 1, p. 447-459, 2003

LIMA FILHO, Manuel; ATHIAS, Renato. Dos museus etnográficos às etnografias dos museus: o lugar da antropologia na contemporaneidade. In: RIAL, Carmen;

LOPES, Raimundo. Pesquisa Etnológica sobre a Pesca Brasileira no Maranhão. **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 2, p. 51-86. 1938.

SCHWADE, Elisete (Org.). **Diálogos antropológicos contemporâneos**. Rio de Janeiro: ABA, 2016. p. 71-83.

LIMA, Tania Andrade; LÓPEZ MAZZ, José Lopez. La emergencia de complejidad entre los cazadores recolectores de la costa atlántica meridional sudamericana. **Revista de Arqueología Americana**, México, ed.17-19, p.129-175, 2000.

LINS JÚNIOR, Hamilton Marcelo Moraes. **Arqueologia marítima: a evolução da canoa monóxila em Pernambuco, Brasil (séc. XVI – XX)**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Recife, 2015.

LOPEZ MAZZ, José Maria Y BRACCO, Roberto. Cazadores recolectores de la Cuenca de la Laguna Merin. **Arqueologia**, São Paulo, v. 5, p.: 51 - 63, 1994

LÓPEZ MAZZ, José María. Aproximaciones a la génesis y desarrollo de los cerritos de la zona de San Miguel (Dpto de Rocha). **Ediciones del Quinto Centenario**, Universidad de la República, Montevideo. p.76-96. 1992.

_____. Desarrollo de la Arqueologia del paisaje en la Cuenca de la Laguna Merín. **Arqueologia**, São Paulo, v. 19-20, p. 633 - 647, 1998.

LOPEZ MAZZ, José Maria. Las estructuras tumulares (cerritos) del Litoral Atlántico uruguayo. **Latin American Antiquity**, Montevideo, 12, p. 1-25, 2001.

_____. Las estructuras tumulares (cerritos) del litoral atlántico uruguayo. **Latin American Antiquity**, Cambridge, v.12, n.3, p. 231-255. 2001.

_____. Trabajos en tierra y complejidad cultural en las Tierras Bajas del Rincón de los Indios. Em: DURAN, Alicia; BRACCO, Roberto (Eds.). **Arqueología de las Tierras Bajas**. Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura, Comisión Nacional de Arqueología. 2000. p. 271-285.

LÓPEZ MAZZ, José María; BRACCO, Roberto. Relación Hombre-Medio Ambiente en las poblaciones prehistóricas de la Zona Este del Uruguay. En O. Ortiz-Troncoso y T. van der Hammen (Eds.), **Archaeology and Environment in Latin America**. Amsterdam: Instituut voor Pre en Protohistorische Archeologie Albert Egges van Giffen, Universiteit van Amsterdam. 1992. p.259-282

LORENZO, José Luis et al. (eds.). 1976 **Hacia una arqueología social: reunión de Teotihuacán**. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México D.F.

LOTT, Wanessa. **As festas como patrimônio cultural: um caminho para a espetacularização?** Universidade Estadual Paulista (UNESP) – Câmpus de Assis **Centro de Documentação e Apoio à Pesquisa (CEDAP)**. Assis, SP, v. 17, n. 2, p. 287-304, julho-dezembro de 2021.

LOUREIRO, Violeta; GUIMARÃES, Reflexões sobre a pistolagem e a violência na Amazônia. **Revista Direito GV**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 221 – 246. 2007. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/revdireitogv/article/view/35207>. Acesso em: 10 mar. 2023.

LOUREIRO, Roberto. **Cultura mato-grossense: festas de santos e outras tradições**. Cuiabá: Entrelinhas, 2006

LOURENÇO, Sônia Regina. A emergência de comunidades étnicas das comunidades quilombolas da Chapada dos Guimarães. **Afro-Ásia**, Salvador, n.52, p. 9-40, 2015.

LOURES, Rosamaria; BRANFORD, Sue. Indígenas Munduruku resgatam urnas sagradas desenterradas durante construção de hidrelétrica. In: **Mongabay Series: Infraestrutura na Amazônia**. 30 Janeiro 2020 Disponível em:< <https://brasil.mongabay.com/2020/01/indigenas-munduruku-resgatam-urnas-sagradas-desenterradas-durante-construcao-de-hidreletrica/>>. Acesso em: 04 fev. 2022.

LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. **Revista Projeto História**, São Paulo: PUC-SP, n. 17, nov. 1998, p. 63-201.

LUMBRERAS, Luís Guillermo. Sobre el método y los objetivos de la Arqueología In: **La Arqueología como ciencia social**. México: Ediciones Librería Aliende S.A. p.15-132, 1974.

_____. **Arqueologia de la América Andina**. Editorial Milla Batres: Lima, 1981.

MACHADO, Paulo Affonso Leme. **Direito ambiental brasileiro**. São Paulo: Malheiros, 2006.

MACHADO, Paulo. **Cozinha pantaneira: comitiva de sabores**. São Paulo: BEI Editora, 2020.

MAGALHÃES, Basílio de. **Expansão Geográfica do Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Epasa, 1944.

MAGALHÃES, Jose Vieira Couto de. **O Selvagem**. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.

MAGALHÃES, Magna Lima. **Payaguá: Senhores do Rio Paraguai**. Dissertação de mestrado. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. 1999.

MAGALHÃES, Nícia Wendel de. **Conheça o Pantanal**. São Paulo, Terragraph. 1992

MAGGIOLO, Marcio Veloz. Arqueología, Historia y identidad. **El Caribe Arqueológico**, Santiago de Cuba, n. 3, p.20-27, 1999.

MAISONNAVE, Fabiano; ALMEIDA, Lalo. **Abandonados pelo poder público, primeiros habitantes do perdem 83% do território para o fogo**. Folha de São Paulo. Caderno Meio Ambiente. 17/09/2020.

MALDONADO, Simone. **Mestres e mares, espaço e indivisão na pesca marítima**. 2. ed. São Paulo: Annablume. 1994.

_____. O caminho das pedras: percepção e utilização do espaço marinho na pesca simples. In: DIEGUES, A. (Org). **A imagem das águas**. São Paulo: Hucitec, p.59-68. 2000.

MALDONADO, Wanda. **Da mata para o mar: a construção da canoa caiçara em Ihabela/SP**. Dissertação (Mestrado) Programa de pós-graduação em ciência ambiental (PROCAM) Universidade de São Paulo. São Paulo. 2001.

_____. MALDONADO, Wanda. A construção material e simbólica da canoa caiçara em Ihabela. In: DIEGUES, A. C. (org.). **Enciclopédia caiçara**. v. 1. São Paulo: Hucitec / NUPAUB-CEC, p. 297-320. 2004.

MANCUSO, Maria Inês Rauter; CALDEIRA, Regiane; SILVA, Silvine Ramos Lopes da. Saber e sabor na fronteira do Mato Grosso: o bolo de arroz. **XXXI Congreso ALAS. Las encrucijadas abiertas de América Latina. La sociologia en tiempos de cambio**. Montevideo. 2017.

MARCHESAN, Ana Maria Moreira. **A tutela do patrimônio cultural sob o enfoque do direito ambiental: uma abordagem transdisciplinar**. Dissertação (mestrado) - Centro de Pós- Graduação em Direito da Faculdade de Direito. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2006.

MARIA DE CAMPOS, S., e SANTOS, R. Disputas Pelos Partos: Discursos Sobre As práticas de Partejar e as parteiras em Cáceres-MT (1960-1980). **Faces de Clio**, Juiz de Fora, v.8, p. 274-303. 2022.

MARIA DE CAMPOS, Sônia. **Sangue, Água, Criança e magia: a prática de partejar na cidade Cáceres nas décadas de 1960 e 1970**. Monografia, Departamento de História/Universidade do Estado de Mato Grosso – Campos Universitário de Cáceres. 2003.

MARQUES, Luana Moreira; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. As festas populares como objeto de estudo: contribuições geográficas a partir de uma análise escalar. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 9, n. 3, p. 7-26, dez/2015.

MARTELLI, Andréa Cristina. Entrelaçando memória e experiência na tessitura da narrativa. **Travessias**, Cascavel :UNIOESTE, v. 1, n. 1, p. 01 – 09, 2007.

MARTINS, Gilson R.; KASHIMOTO, Emília M. **Resgate arqueológico na área do gasoduto Bolívia/Brasil em Mato Grosso do Sul**. Campo Grande: UFMS, 1999.

MARTINS, Gilson R.; KASHIMOTO, Emília M.; TATUMI, Sonia H. Datações arqueológicas em Mato Grosso do Sul. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n.9, 1999.

MARTINS, Gilson Rodolfo; KASHIMOTO, Emilia Mariko. Projeto “Salvamento Arqueológico na Área Impactada pelo Gasoduto Bolívia/Mato Grosso: Trecho Brasileiro”. **Clio Série Arqueológica**, Recife, n.14, p. 353-363, 2000.

MATO GROSSO. Lei de Pesca nº 9.096 de 16 de janeiro de 2009. **Dispõe sobre a Política da Pesca no Estado de Mato Grosso e dá outras providências.** 2009.

_____. Lei nº 9.794 de 30 de julho de 2012. **Altera dispositivos da Lei nº 9.096, de 16 de janeiro de 2009.** 2012.

_____. Resolução CEPESCA Nº 003 de 12 de agosto de 2016. **Dispõe sobre a regulamentação letra "c" e definição da "amoladinha", do inciso V, do art. 25 da Lei nº 9.096/2009 e suas alterações.** 2016. Disponível em: <http://www.sema.mt.gov.br/site/index.php/decisao-colegiada/conselho-estadual-da-pesca/category/278-resolu%C3%A7%C3%B5es> . Acesso em: 20 mar. 2023.

_____. Resolução CEPESCA 005 de 28 de dezembro de 2018. **Institui o grupo de trabalho para discutir a regulamentação dos tabuados e barracos dos pescadores tradicionais de Cáceres.** 2018a. Disponível em: <http://www.sema.mt.gov.br/site/index.php/decisao-colegiada/conselho-estadual-da-pesca/category/278-resolu%C3%A7%C3%B5es> . Acesso em: 20 mar. 2023.

_____. Resolução CEPESCA n. 006 de 28 de dezembro de 2018. **Dispõe sobre a regulamentação de Barracos e Tabuados de Pescadores Artesanais.** 2018b. Disponível em: <http://www.sema.mt.gov.br/site/index.php/decisao-colegiada/conselho-estadual-da-pesca/category/278-resolu%C3%A7%C3%B5es> . Acesso em: 20 mar. 2023.

_____. Moção CEPESCA n.º 001 de 28 de dezembro de 2018. **Aprova Moção com o objetivo de orientar as salvaguardas necessárias para a gestão do patrimônio cultural imaterial (PCI) de pescadores e pescadoras artesanais, de subsistência, ribeirinhos e ribeirinhas, com base nas determinantes constitucionais.** 2018c. Disponível em: <http://www.sema.mt.gov.br/site/index.php/decisao-colegiada/conselho-estadual-da-pesca/category/278-resolu%C3%A7%C3%B5es> . Acesso em: 20 mar. 2023.

MATTA, Raúl. Food Incursions into Global Heritage: Peruvian Cuisine's Slippery Road to UNESCO. **Social Anthropology**, v. 24, n.3, p. 338–352, 2016.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Bahia, Século XIX – Uma Província no Império.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. "Malineza": um conceito da Cultura Amazônica. In: BIRMAN, Patrícia et al (Org.). **O mal à brasileira.** Rio de Janeiro: EDURJ, p. 32-45.1997.

MAUSS, Marcel, HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. In: Marcel Mauss. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1934]. p. 47-181.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify. 2003 [1934].

_____. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, p. 183-315. 2003b [1934].

_____. Les techniques du corps. **Journal de Psychologie**, XXXII, n. 3-4, 15 mars-15 avril, 1936.

_____. **Manual de Etnografia**. Lisboa: Publicações Dom Quixote. 1993 [1947].

_____. As técnicas do corpo. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, pp.399-422. 2003a [1934].

_____. **Techniques, technology and civilization**. New York: Durkheim Press/ Berghahn Books. 1991.

MEIRA, Ana Lúcia. **O passado no futuro da cidade: políticas públicas e participação popular na preservação do patrimônio cultural de Porto Alegre**. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

MELO, Júlia Morim de; MÜLLER, Elaine; GAYOSO, Daniella B. Parteilas tradicionais de Pernambuco: Saberes, práticas e políticas. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 10**, Florianópolis, 2013.

MENASCHE, Renata. Cuando la comida se convierte en patrimonio: puntualizando la discusión. In: Jose Luis Mingote Calderón (Org.). **Patrimonio inmaterial, museos y sociedad. Balances y perspectivas de futuro**. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España, 2013.

MENDES, Sandro Miguel; VIEIRA, Raquel dos Santos; PINTO, Luiza Stopasolla. **Fandango Caiçara no Litoral do Paraná**. Curitiba: UFPR, 2019.

MENEGUELLO, Cristina; BORGES, Viviane. Patrimônio, memória e reparação: a preservação dos lugares destinados à hanseníase no estado de São Paulo. **Patrimônio e Memória**. São Paulo, Unesp, v. 14, n. 2, p. 345-374, julho-dezembro, 2018.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Memória e Cultura Material: Documentos Pessoais no Espaço Público. **Memória e Cultura Material**. Estudos Históricos, São Paulo, v. 11, n. 21.p.89-103,1998.

_____. Os museus e as ambiguidades da memória: a memória traumática. **Conferência de abertura do 10º Encontro Paulista de Museus**. São Paulo: Sistema Estadual de Museus de São Paulo. 2018. Disponível em: <https://www.sisemsp.org.br/wp-content/uploads/2018/08/Ulpiano-Bezerra-de-Meneses.pdf> . Acesso em: 06.fev.2022.

MERRIAM, Alan. Definitions of “Comparative Musicology” and “Ethnomusicology”: An Historical-Theoretical Perspective. **Ethnomusicology**, v. 21, n. 2, p. 189-204, 1977.

_____. **The Anthropology of Music**. Northwestern University Press,1964.

MESQUITA, João. **Embarcações Típicas da Costa Brasileira**. São Paulo: Terceiro Nome, 262p. 2009.

MÉTRAUX, Alfred. Estudios de etnografía chaqueña. En: **Anales del Instituto de Etnografía Americana**. Tomo 5, p.263-314, 1944. Acesso em: <<https://bdigital.uncu.edu.ar/13614>>. Acesso em: 07 fev. 2022.

_____. Etnography of the Chaco. In STEWARD, J. H. (Ed.). **Handbook of South American Indians**. 2 ed., New York, Cooper Square Publishers, v.1, p.197-370, 1963a.

_____. **Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza**. 2 ed., Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. The Guató. In STEWARD, J. H. (Ed.). **Handbook of South American Indians**. 2 ed., New York, Cooper Square Publishers, v.1, p.409-419, 1963b.

_____. The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso. **Bureau of American Ethnology Bulletin**, Washington, n.134, p. 1-182, 1942.

MIGLIACIO, Maria Clara. **A ocupação pré-colonial do Pantanal de Cáceres, Mato Grosso: uma leitura preliminar**. 2000. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

_____. **O doméstico e o ritual: cotidiano Xaray no Alto Paraguai até o século XVI**. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-06112006-153507/pt-br.php>>. Acesso em: 07 fev. 2022.

_____. A ocupação indígena no Pantanal de Cáceres, Alto Paraguai - do período pré-colonial aos dias atuais. **Revista do Museu Antropológico**, Goiânia, v.5/6, n.1, p. 213-50, 2000-2001.

MILARÉ, Édís. A nova tutela penal do ambiente. In: **Congresso Internacional de Direito Ambiental**, 3. São Paulo. Anais... São Paulo: IMESP, v. 1, p. 139-183, 1999.

_____. **Direito do ambiente**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

MILLER, Daniel. Consumo como cultura material. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 13, n. 28, p. 33-63, jul./dez. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/68xnZMhnd73FV347vdBrvSH/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 mar. 2023.

MILLER, Francisca de Souza. **A organização social de uma comunidade de pescadores-agricultores do litoral sul do Rio Grande do Norte**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento De Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1992.

MIRANDA, Marcos Paulo de Souza. Municípios devem exigir avaliação de impactos no patrimônio arqueológico. **Ambiente Jurídico**. 2018. Disponível em:<<https://www.conjur.com.br/2018-mar-24/ambiente-juridico-municipio-exigir-avaliacao-impactos-patrimonio-arqueologico>>. Acesso em 29 jan.2022.

_____. **Tutela do patrimônio cultural brasileiro: doutrina, jurisprudência, legislação.** Belo Horizonte, Del Rey, 2006.

MONTANARI, Massimo. **Comida como cultura.** São Paulo: SENAC SP, 2008.

MONTECCHI, Acir Fonseca; MONTECCHI, Inêz Ap^a. Deliberaes. Anjo da Ventura: A cidade e o espelho. In CHAVES, Otávio Ribeiro; ARRUDA, Elmar F. **História e Memória de Cáceres**, Cáceres:Editora UNEMAT, p. 148-174. 2011.

MONTEIRO, Nayara de Lima. **Rezadeiras e erveiras do Cariri: o fio decolonial tecedor das práticas de cura em abya yala.** Universidade Federal de Santa Catarina, 2018.

MONTENEGRO, Carlos Antonio, SANTOS, Flávia C. dos, REZENDE-FILHO, Jorge. Anemia e gravidez. **Revista HUPE**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, abr-jun/2015, p. 29-33.

MONTICELLI, M. **Nascimento como um rito de passagem: abordagem para o cuidado às mulheres e recém-nascidos.** São Paulo: Robe Editora, 1997.

MORAES WICHES, Camila. A. de. Dois enquadramentos, um mesmo problema: os desafios da relação entre museus, sociedade e patrimônio arqueológico. **Revista de Arqueologia**, v. 26, n. 2, p. 16–39, 2014. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/380>. Acesso em: 10 mar. 2023.

MORAES, Jose Geraldo Vinci de Moraes (org.). **História e Música no Brasil.** São Paulo: Alameda, 2010.

MORAIS, Fernando Ferreira; DA SILVA, Carolina Joana. Conhecimento ecológico tradicional sobre fruteiras para pesca na Comunidade de Estirão Comprido, Barão de Melgaço - Pantanal Matogrossense. **Biota Neotropica**, Campinas, v. 10, n. 3, p.197-203, jul.-set. 2010. Disponível em: <http://www.biotaneotropica.org.br/v10n3/pt/abstract?article+bn03510032010>.

MORAIS, José Luiz; MOURÃO, Henrique A. Inserções do direito na esfera do patrimônio arqueológico e histórico-cultural. In: WERNECK, Mário *et al.* (Coord.). **Direito ambiental: visto por nós advogados.** Belo Horizonte: Del Rey, 2005. p. 341-393.

MOREIRA, Gleidson de Oliveira. **"Vai pono sintido": os saberes das lavadeiras da Cidade de Goiás no saber fazer sabão de bola.** Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2022.

MOURÃO, Fernando. [1971]. **Os pescadores do litoral sul do Estado de São Paulo.** São Paulo: Hucitec, NUPAUB-USP. 2003.

MOURÃO, Henrique Augusto. **Patrimônio arqueológico: um bem difuso - Subsídios do Direito Ambiental Brasileiro à Participação das Associações Civis**

na Promoção e Proteção do Patrimônio Arqueológico. Tese de Doutorado em Arqueologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

MOUTINHO, M. Definição evolutiva de Sociomuseologia. In: **XIII Atelier Internacional do MINOM**, Lisboa-Setúbal. Atelier Internacional do MINOM, Lisboa: Setubal, 2007.

MÜLLER, Elaine; MORIM, Júlia. Entre parteiras, afetos e museus: uma narrativa acerca da experiência com o museu da parteira. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13 th Women's Worlds Congress** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017. Disponível em: http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499461025_ARQUIVO_ENTREPARTEIRASAFETOSEMUSEUSMULLEREMORIM.pdf. Acesso em 03 mar 2023.

MURA, Fabio. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia. **Horizontes Antropológicos**, ano 17. n. 36. p. 95-125, Porto Alegre. 2011.

MUSSOLINI, Gioconda. O Cêrco da Tainha na Ilha de São Sebastião. **Sociologia: revista didática e científica**, v. 7, n. 3, p. 135-147p., 1945.

_____. **O Cêrco Flutuante: uma rede de pesca japonesa que teve na Ilha de São Sebastião como centro de difusão no Brasil.** Sociologia: revista didática e científica, v. 8, n. 3, p. 172-183, 1946.

_____. Aspectos da cultura e da vida social no litoral brasileiro. **Revista de Antropologia**, v.1, n.2, p. 81-97. 1953.

NASCIMENTO, Danielle Gomes do. **Tradições discursivas orais: mudanças e permanências nas rezas de cura e benzeduras populares da região de Itabaiana.** Dissertação (Mestrado em Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

NÉMETH, Peter Santos. O FEITIO DA CANOA CAIÇARA DE UM SÓ TRONCO: A cultura imaterial de uma nação, em 25 linhas. **Dossiê para instrução de processo de registro de bem cultural de natureza imaterial junto ao IPHAN.** São Paulo: IPHAN, 2011.

NERY, Vanda Cunha Albieri. Rezas, Crenças, Simpatias e Benzeções: costumes e tradições do ritual de cura pela fé. In: **VI Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom**, Uberlândia/MG. **Anais.** 2006.

NETTL, Bruno. The Seminal Eighties: A North American Perspective of the Beginnings of Musicology and Ethnomusicology. **TRANS – Revista Transcultural de Música**, n. 1, 1995.

NEUBAUER, Fernanda. Uma criança brasileira nasce: introdução ao dossiê temático sobre a Arqueologia da Infância. **Revista de Arqueologia.** Especial: Arqueologia da Infância v. 31 n. 2, 2018.

NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos; RAMOS FILHO, Vagner Silva. Afinal, o que é patrimônio? Conceitos e Trajetórias. In: NETTO, R. (org.); HOLANDA, C. R. (Coord.). **Curso Formação de mediadores de educação para patrimônio**. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, f.1. 2019.

NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, v.10, 1993.

NUNES, Francisco Oneto. O trabalho faz-se espetáculo: a pesca, os banhos e as modalidades do olhar. **Etnográfica**, v. VII, n.1, p. 131-157, 2003.

OLENDER, Marcos; SILVA, Luciano. Princípio ativo de humanidade: A Covid-19 e os povos e comunidades tradicionais brasileiros. In: CASTRIOTA, Leonardo Barci (org) **Patrimonio y crisis – Patrimônio & Crise**. Belo Horizonte: IEDS, 2020. p. 263-300.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. A Questão Agrária no Brasil: não reforma e contrarreforma agrária no governo Lula. In: Conselho Regional de Economia, Sindicato dos Economistas e Centro de Estudos para o Desenvolvimento. (Org.). **Os Anos Lula - contribuições para um balanço crítico**. Rio de Janeiro: Garamond, v. 01, p. 287-328, 2010.

OLIVEIRA, Carla Mary S. Migração, etnicidade e identidade no Brasil. **Caos - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, João Pessoa, DCS-UEPB, n. 3, dez. 2001.

OLIVEIRA, Edigelcio A. **Cururueiros, rezadores em Mato Grosso**. Dissertação (mestrado). UFMT, Instituto de Linguagens, Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea, Cuiabá, 2014.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. **O que é benzeção**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro, EdUFRJ. 1999.

_____. **O Nascimento do Brasil e Outros Ensaio: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Conta Capa. 2016.

OLIVEIRA, Maria Amália S. A.; FERREIRA, Helena C. H. Festa, sociabilidade e patrimônio alimentar: Tira-caqui e Marejada cultural no contexto das lutas por identidade e território. **Revista Confluências Culturais. Alimentação no contexto de patrimonializações e construções memoriais**, v. 9, n. 2. 2020.

OLIVEIRA, Nanci Vieira de; SILVA, Luciano Pereira da. Rituais funerários na região do pantanal de Cáceres, Mato Grosso, Brasil. In OMENA, Luciane. M.; FUNARI, Pedro. P. A. (Orgs.). **As experiências sociais da morte: diálogos interdisciplinares**. Jundiaí: Paco Editorial, p. 211-236. 2017.

OLSEN, Bjornar. Material culture after text: re-membering things. **Norwegian Archaeological Review**, v. 36, n. 2, p. 87-104, 2003.

OROFINO, Gabriela G.; ROQUE, Thais V.; FONSECA KRUEL, Viviane S. da; PERONI, Nivaldo; HANAZAKI, Natalia. **Local knowledge about dugout canoes reveals connections between forests and fisheries. Environment, development and sustainability**, v. 20, n. 6, p. 2.773-2.793, Disponível em:

https://ideas.repec.org/a/spr/endesu/v20y2018i6d10.1007_s10668-017-0016-8.html. 2017.

OSORIO, Patrícia Silva. Festivais e Patrimônios: o caso da patrimonialização da viola de cocho. In TAMASO, Izabela; GONÇALVES, Renata de Sá; VASSALLO, Simone (Org). **A antropologia na esfera pública: patrimônios culturais e museus**. Goiânia: Editora Imprensa Universitária, 2019.

_____. Os Festivais de cururu e Siriri. **Anuário Antropológico do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)**, 2012 Disponível online em: < <http://aa.revues.org/337>>. Acesso em 3 de junho de 2015.

_____. Do bolo co tcha ao cake with tea: siriri e processos de mediação cultural". In: João Gabriel Lima Cruz Teixeira e Leticia Costa Rodrigues Vianna. (Org.). **Artes Populares no Brasil Central: Performance e Patrimônio**. Brasília: Idade da Pedra, v. 1, p. 359-372, 2012.

OYUELA-CAYCEDO, Augusto et al. Social Archaeology in Latin American? Comments to T. C. Patterson. **American Antiquity**, v.62, n.2, p.365-374. 1997.

PALHARINI, Luciana Aparecida; FIGUEIRÔA, Silvia Fernanda de Mendonça. Gênero, história e medicalização do parto: a exposição "Mulheres e práticas de saúde". **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.25, n.4, out.-dez. 2018, p.1039-1061.

PASSOS, José Afonso de Moraes Bueno. **Alguns petróglifos em Mato Grosso com apêndice sobre outros do Paraguai e Bolívia**. Tese de Livre-Docência. São Paulo, USP. 1975.

PBH – PREFEITURA MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE. **Processo de tombamento da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá**. nº 010869309568. Belo Horizonte, 1995b.

_____. Secretaria Municipal de Cultura. **Inventário da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá**. Belo Horizonte, 1995a.

PEARCE, Susan. Pensando sobre objetos. In: GRANATO, Marcus; SANTOS, Claudia Penha dos (orgs.). **Museus Instituição de Pesquisa**. Rio de Janeiro: MAST, 2005, p. 11-21.

PEDROSO, Anne Louise de Almeida et al. CASA ROSA: O patrimônio arquitetônico civil em Cáceres/MT. In: **Anais do Simpósio Científico 2017 – ICOMOS**. Belo Horizonte, 2018. Disponível em: <https://educapes.capes.gov.br/bitstream/capes/431766/2/A%20Cidade%20de%20C%C3%A1ceres-T%20e%20o%20seu%20Patrim%C3%B4nio%20Cultural%3AProdu%C3%A7%C3%A3o%20de%20um%20guia%20did%C3%A1tico-hist%C3%B3rico.pdf>. Acesso em 13 mar. 2023.

PEIXOTO, José. L. S.; BEZERRA, Maria Angélica O. Os povos ceramistas que ocuparam a planície aluvial antes da conquista europeia. In: **IV Simpósio sobre**

recursos naturais e socioeconômicos do Pantanal. Corumbá. Anais. Corumbá: Embrapa, 2004.

PEIXOTO, José L. S. **A ocupação dos povos indígenas pré-coloniais nos grandes lagos do Pantanal Sul-mato-grossense.** Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica. Porto Alegre, 2003.

PELLI, Victor Saúl. Notas para uma Tecnologia Apropriada à Construção na América Latina. In Lúcia Mascaró (coord.). **Tecnologia e arquitetura.** São Paulo: Nobel, 1990.

PERASSO, José Antonio Gómez. Estudios arqueológicos en el Paraguay: análisis interpretativo. **Etnografía Paraguaya**, Asunción, v.1, n.2, p.1-32, 1978.

PEREZ CÁCERES, L. P. Dr. Carlos Pusineri Scala: apasionado por nuestra historia. **Noticias Domingo**, Asunción, v. 3, n. 153, p. 12-13, 22 oct, 2000.

PETRULLO, V M. Primitive peoples of Matto Grosso. **The Museum Journal**, Philadelphia, v.23, n.2, p. 81-179. 1932.

PIEPER, Josef. **In tune with the world: a theory of festivity.** Indiana: St. Augustine's. Press, 1999 [1965].

PIGAFETTA, Antônio. **A Primeira Viagem ao Redor do Mundo. Diário da Expedição de Fernão de Magalhães.** Porto Alegre: L&PM, 202p. 1985 [1519].

PINTO, Carlos Benedito. **Cururu e siriri: das festas de santo à circulação institucional na grande Cuiabá. 2016.** Dissertação (Mestrado em Estudos de Cultura Contemporânea) - Universidade Federal de Mato Grosso, Faculdade de Comunicação e Artes, Cuiabá, 2016.

PINTO, Tiago de Oliveira. Cem anos de Etnomusicologia e a “era fonográfica” da disciplina no Brasil. In: **Anais do II Encontro Nacional da ABET.** Salvador, 2004.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand.** Recife. UFPE, 1995.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.5, n.10, p.200-212, 1992.

_____. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v..2, n.3, p.3-15,1989.

POMBO, Rocha. **História do Brasil**, vol. 1. Rio de Janeiro: José Olympio, 64-83pp. 1959[1500].

PONTES, Annie Larissa Garcia Neves. **Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos: festas e funerais na Natal oitocentista.** Dissertação (mestrado). PPGH/CCHLA/UFPB. 2008.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Imagem e representação do índio no século XIX. In GRUPIONI, L. D. B. (org.). **Índios no Brasil.** Brasília, MEC, 1994, pp.59-7.

POSSAMAI, Zita R. Destruição legal e ilegal do patrimônio histórico. In: HEINZ, Flávio M.; HARRES, Marluza M. (Orgs.). **A história e seus territórios**. São Leopoldo: Oikos, 2008.

POULOT, Dominique. Cultura, História, valores patrimoniais e museus. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 27, n. 46: p.471-480, jul/dez 2011.

_____. **Uma história do patrimônio no Ocidente**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

PÓVOA, M. B. **Arqueologia dos Abrigos Cera, Aquidauana/MS: cultura material e inserção na paisagem**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

PÓVOAS, Lenine C. **História da Cultura Mato-grossense**. Cuiabá: Instituto Histórico Geográfico de Mato Grosso. Academia Mato-grossense de Letras, 1982.

PRADO, Simone M. **Da anchova ao salário mínimo: uma etnografia sobre injunções de mudança social em Arraial do Cabo**. Niterói: UFF, 2002.

PRATS, L. Concepto y gestión del patrimonio local. **Cuadernos de Antropología Social**, n. 21, p. 17-35, 2005. Disponível em: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/4464>. Acesso em 14 mar. 2023.

_____. El concepto de patrimonio cultural. **Política y Sociedad**, n. 27, p. 63-76, 1998. Disponível em <http://docencia.uaeh.edu.mx/estudios-pertinencia/docs/cultural/99.pdf>. Acesso em 14 mar. 2023.

_____. La mercantilización del patrimonio: entre la economía turística y las representaciones identitarias. **PH. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico**, n. 58, p 72-80, maio 2006.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação. Trad. de Jéssio Hernani Bonfim Gutierre**. Bauru/SP: EDUSC, 1999.

PRIETO, Gustavo Francisco Teixeira. A aliança entre terra e capital na ditadura brasileira. **Mercator**, Fortaleza, v. 16, n. 26, jan. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mercator/a/XLfjxSkqJSjjgbWB9xwJTmd/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 06 mar. 2023.

QUINTANA, Alberto M. **A Ciência da benzedura: mau olhar, simpatias e uma pitada de Psicanálise**. São Paulo: EDUSC, 1999.

RAFFESTIN, Claude, Repères pour une théorie de la territorialité humaine. In: **Réseaux Territoriaux — Transports & Communication**, Paris. n. 14, p.263-279, 1988.

_____. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RAMIRES, Mário. 1987. A volta de maguató, o frango d'água pantaneiro. **MS Cultura**, Campo Grande, n.7, p.37-46, 1987.

RAMOS, Otávio; DRUMMOND, Arnaldo F. Função do Cururu. **Cadernos Cuiabanos - 8**. São Paulo: Ed. Planimpress. 1978.

REDE DE COMUNIDADES TRADICIONAIS PANTANEIRAS, COLÔNIA Z-2, INSTITUTO GAIA, 2022. **Protocolo de Consulta e consentimento dos pescadores e pescadoras artesanais do Pantanal de Cáceres – MT**. Cáceres, 2022.

REGO, Maria do Carmo de Mello. Artefactos indígenas de Matto Grosso. **Archivos do Museo Nacional do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, n.10, p. 175-184, 1899.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REM. **Povos e comunidades tradicionais e o Programa REM: construindo caminhos**. Mato Grosso. Relatório de Oficina. 2020.

RIBEIRO, Diego Lemos. Dados científicos e a sociedade: reflexões sobre algumas credences patrimoniais. **Revista Arqueologia Pública**. Campinas, SP v.11 n.2 p. 264 Novembro/2017.

REZENDE, Jorge de. **Obstetrícia Fundamental**. 8 ed., Rio de Janeiro: Editora Guanabara.2000.

RIBEIRO, Berta. Etnomuseologia: da coleção à exposição. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 4, p. 189-201, 1994.

RIBEIRO, Camila Rios Graça. **Patrimônio, Memória e Identidades Marítimas. Proposta de Implantação de um Museu Digital Marítimo para o Extremo Oriente das Américas** – Paraíba/Brasil. Dissertação de Mestrado em História, Especialização em Museologia -Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Universidade de Coimbra, 2016.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza**. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. **Os índios e a civilização**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

RIBEIRO, Diego Lemos. Dados científicos e a sociedade: reflexões sobre algumas credences patrimoniais. **Revista Arqueologia Pública**. Campinas, v.11 n.2, p. 264, Novembro/2017.

RINDOS, D. **The Origins of Agriculture An Evolutionary Perspective**. New York, NY Academic Press, 1984.

RIVARD, René. Nueva Museologia y Transformacion Social. In: **Memoria del Seminario Territorio-Patrimonio-Comunidad (Ecomuseos)** – “El Hombre Y Su Entorno”, Oaxtepec, Morelos, p.17-18, 63-69, 1984. Disponível em: http://www.minom-icom.net/_old/signud/DOC%20PDF/198403304.pdf. Acesso em: 10 mar. 2013.

RIVIÈRE, Georges Henri. Definição evolutiva do ecomuseu. In: **Revista Museum. Imágenes del ecomuseo**. Paris, UNESCO, v. XXXVII, n. 148, p. 182-183. 1985.

_____. Definição Evolutiva do Ecomuseu. **La Museología – Curso de Museología/Textos y testimonios**. Madrid: Ediciones Akal, p.195-206, 1993. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=WcsnkN4w2xUC&pg=PA201&lpg=PA201&dq=definicion+evolutica+del+ecomuseo&source=bl&ots=mdFQcQAQYW&sig=Q_AoTI6Nn9KexPvJxD2hCZjup7o&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjK1sanj4nTAhVCIJAKHeCyDWsQ6AEIYzAJ#v=onepage&q=definicion%20evolutica%20del%20ecomuseo&f=false. Acesso em: 04 mar. 2023.

RIVIÈRE, Georges Henri. L'écomusée, um modèle évolutif (1971-1980). In: DESVALLÉES, André; DE BARRY, Marie Odile & WASSERMAN, Françoise (coord.). **Vagues: une antologie de la Nouvelle Muséologie**. Lyon: Éditions W-M.N.E.S., 1992.

ROCHA, Bruna Cigaran; JÁCOME, Camila; STUCHI, Francisco Forte; MONGELÓ, Guilherme; VALLE, Raoni. Arqueologia pelas gentes: um manifesto. Constatações e posicionamentos críticos sobre a arqueologia brasileira em tempos de PAC. **Revista de Arqueologia**, v. 26, n.1, p.130-140. 2013.

ROCHA, Lecy Figueiredo. **Guerreiros Cabaçais: A Luta deste Povo Bororo pela Sobrevivência na Região do Guaporé**. Jundiá: Paco Editorial, 2016.

RODRIGUES, Cislene Dias. Espaços de fé, conflitos e resistência. **VII Congresso Brasileiro de Geógrafos**. Vitória. 2014.

RODRIGUES, Cislene Dias. **Fé, festa e tradição: aspectos de uma devoção familiar no espaço-tempo da modernidade**. Dissertação (mestrado). UFMT, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Cuiabá, 2016.

RODRIGUES, Donizete. Patrimônio cultural, Memória social e Identidade: uma abordagem antropológica. **Revista Ubimuseum**, n. 1, [S.d.] Disponível em: <<http://www.ubimuseum.ubi.pt/n01/docs/ubimuseum-n01-pdf/CS3-rodrigues-donizete-patrimonio-cultural-memoria-social-identidade-uma%20abordagem-antropologica.pdf>> Acesso em: 06 fev. 2022.

RODRIGUES, José Eduardo Ramos. Importância e responsabilidade dos conselhos municipais do patrimônio cultural. In: MIRANDA, Marcos Paulo de Souza, ARAÚJO, Guilherme Maciel e ASKAR, Jorge Abdo (org). **Mestres e Conselheiros: Manual de atuação dos agentes do Patrimônio Cultural**. Belo Horizonte: IEDS, p. 25-39. 2009.

_____. Patrimônio cultural e seus instrumentos jurídicos de proteção: tombamento, registro, ação civil pública, estatuto da cidade. In MILARÉ, Edis (Coord). **A ação civil pública após 20 anos: efetividade e desafios**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.

RODRIGUES, Marly. **Imagens do passado – a instituição do patrimônio em São Paulo, 1969-1987**. São Paulo: Unesp; Imesp; Condephaat; Fapesp, 2000 [1994].

ROGGE, J. H. & SCHMITZ, P. I. Projeto Corumbá: a cerâmica dos aterros. In ROGGE, Jairo Henrique. A ocupação antiga do Pantanal do Mato Grosso do Sul. **Clio Arqueológica**, Recife, n.14, p. 343-352, 2000.

ROGGE, Jairo Henrique; SCHMITZ, Pedro Ignácio. Projeto Corumbá: a ocupação pelos ceramistas pré-coloniais. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v. 8, n.2, p. 169-180, 1994.

ROHDEN, F. **Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.

ROJAS, José Luis. **La Etnohistoria de América. Los indígenas, protagonistas de su historia**. Buenos Aires: SB, 2008.

ROLLAND, Jorge Calvo. Yo (tampoco) soy marxista. Reflexiones teóricas em torno a La relacion entre marxismo y arqueologia. **Complutum**, v. 16, p.7-32, 2005.

RONDON, Cândido Mariano da Silva. **Relatório dos trabalhos realizados de 1900-1906 pela Comissão de Linhas Telegráficas do Estado de Mato-Grosso**. Rio de Janeiro, Departamento de Imprensa Nacional, 1949.

RONDON, Frederico. **Na Rondônia ocidental**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938.

RONDON, J. Lucídio. **Tipos e aspectos do Pantanal**. São Paulo: Urupês, 1972.

_____. **No Pantanal e na Amazônia em Mato Grosso**. São Paulo: Urupês, 1971.

ROOSEVELT, Theodore. **Através do sertão do Brasil**. Trad. de C. Erichsen, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1944.

ROSA, João Henrique. **Modelagem preditiva para identificação de potencial arqueológico como suporte a políticas de planejamento ambiental**. Tese (Doutorado em Desenvolvimento e Meio Ambiente). PRODEMA - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

ROSENDAHL, Zeny. "Espaço, cultura e religião: dimensões de análise". In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2003. p. 187-226.

_____. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

RUSSI TAVARES DE MELLO, A. Coleções etnográficas, povos indígenas e práticas de representação: as mudanças nos processos museais com as experiências colaborativas. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 21, n. 1, 2018. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/54881>. Acesso em: 10 mar. 2023.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Práticas de caridade e salvação da alma nas Misericórdias metropolitanas e ultramarinas (séculos XVI-XVIII): algumas metáforas. **Oceanos** (Dossiê "Misericórdias: cinco séculos"), Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, n. 35, p. 42-50. 1998.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SALGE JR., Durval. **Instituição do bem ambiental no Brasil, pela Constituição Federal de 1988: seus reflexos jurídicos ante os bens da União**. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2003.

SANCHIS, Pierre. **Arraial Festa de um Povo: As Romarias Portuguesas**. Lisboa: 1992.

SANDRONI, Carlos. "...Do frevo e do maracatu": música e festa no carnaval pernambucano. In: **Dossiê Festa em Múltiplas Dimensões**. Revista Observatório Itaú Cultural. São Paulo, n.14, 2013.

SANT'ANNA, Marcia. **Arquitetura primitiva**. Disponível em <http://www.arqpop.arq.ufba.br/tags/arquitetura-primitiva>. 2014. Acesso em: 21 fev. 2023.

SANTILLI, Juliana; EMPERAIRE, Laure. A Agrobiodiversidade e os Direitos dos Agricultores Tradicionais. In: RICARDO, Carlos Alberto; RICARDO, Fany. (org.). **Povos Indígenas no Brasil 2001/ 2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.100-103.

SANTOS DA SILVA, Claudia. Rezadeiras: Guardiãs da memória. In: **V ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura** 27 a 29 de maio de 2009. Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil.

SANTOS, Francimário V. dos. O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar. **Revista CPC**, São Paulo, n. 8, p. 6-35, maio 2009/out. 2009.

SANTOS, Luiz Eduardo Neves. Toponímia, poder e identidade: uma abordagem dos logradouros centrais em São Luís, Maranhão. **Geo UERJ**, Rio de Janeiro, n. 28, p. 171-195, 2016.

SANTOS, Magno.F. de J., NUNES, Verônica. M.M. Na Trilha dos Passos do Senhor: a devoção ao Senhor dos Passos de São Cristóvão/Se. In: **Revista da Fapese de Pesquisa e Extensão**. Aracaju, 2, p. 97-110. 2005.

SANTOS, Maria do Carmos Mattos Monteiro dos. **Musealização em Projetos de Arqueologia Consultiva: perspectivas patrimoniais para a Estrada de Ferro Carajás (MA/ PA)**. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Museologia, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa. 2011.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: EDUSP, 2006.

_____. **Espaço e sociedade**. Editora Vozes, Petrópolis, 1979.

_____. **Metamorfoses do Espaço Habitado**. São Paulo: HUCITEC, 1988.

_____. **Pensando o espaço do homem**. São Paulo: HUCITEC, São Paulo, 1982.

_____. **Por uma outra Globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANTOS, Suzy da Silva. **Ecomuseus e museus comunitários no Brasil: estudo exploratório de possibilidades museológicas**. Dissertação (Mestrado em Museologia) - Museologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.

SASSO, Wilson. **Manual de construção da viola de cocho**. Curitiba: Ed. do Autor, 2011.

SAUTCHUK, Carlos. Aprendizagem como gênese: prática, skill e individuação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 21, n. 44, p. 109-139, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/BvJFDcrDVtshMwJZNjdCYhq/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 12 mar. 2023.

_____. **O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuruji, Amapá)**. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Brasília, Brasília, 2007. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/1166>. Acesso em: 20 mar. 2022.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Distrito de Diamantino no século XVIII**. São Paulo: Companhia. Editora Nacional, 1976.

SCHLANGER, Nathan. Introduction, In: MAUSS, Marcel. **Techniques, technology and civilization**. New York, Oxford: Berghahn Books. 2006

SCHMIDT, Max. Anotaciones sobre las plantas de cultivo y los metodos de agricultura de los indígenas sudamericanos. **Revista do Museu Paulista** (Nova Série), São Paulo, n.5, p. 239-252, 1951.

_____. Die Guato und ihr Gebiet. Ethnologische und archäologische Ergebnisse der Expedition zum Caracara-fluss in Matto-Grosso. **Baessler-Archiv**, Berlin, v.4, n.6, p.251-283, 1914.

_____. **Estudos de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

_____. Reisen in Matto Grosso im Jahre 1910. **Zeitschrift für Ethnologie**, Berlin, v.44, p.130-174, 1912.

SCHMITZ, Pedro I. O Projeto Corumbá, oito anos de pesquisa no Pantanal do Mato Grosso do Sul. In: SOUZA, S. M. F. M. de (Org.). **Anais do IX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira**. Rio de Janeiro, SAB. (cd-rom). 2000.

_____. Projeto Corumbá, balanço e prospecção. **Clio. Série Arqueológica (UFPE)**, Recife, n.14, p. 273-280, 2000a.

_____. Arqueologia em Mato Grosso do Sul. In: CHAMORRO, G., COMBÈS, I. (org.) **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais** - Dourados: UFGD, 2015.

_____. Pantanal: os primeiros passos da pré-história. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, v. 22, n.129, p. 36-45, 1997.

_____. (Org.). **Trabalhos apresentados no VI Simpósio Sul-Rio grandense de Arqueologia**: Novas Perspectivas: São Leopoldo, IAP-UNISINOS, 1993, p.40-47.

_____. Programa Arqueológico do MS – Projeto Corumbá. In SCHMITZ, Pedro Ignácio; ROGGE, Jairo Henrique; BEBER, Marcus Vinícius; ROSA, André Osorio. Arqueologia do Pantanal do Mato Grosso do Sul - Projeto Corumbá. **Os Maiores Sucessos Extra**, Campo Grande, v. 1, n.1, p. 11-26, 2001.

SCHMITZ, Pedro Ignácio; ROGGE, Jairo Henrique; ROSA, André Osorio; BEBER, Marcus Vinícius. Aterros Indígenas no Pantanal do Mato Grosso do Sul. **Pesquisas. Antropologia**, São Leopoldo, n. 54, p. 1-271, 1998.

SCHMITZ, Pedro Ignácio; ROGGE, Jairo Henrique; ROSA, André Osorio; BEBER, Marcus Vinícius; FREITAS, Ellen Augusta Valler de. Aterros da Tradição Pantanal nas fazendas Sagrado Coração de Jesus e Bodoquena, Corumbá, MS. **Pesquisas. Antropologia**, São Leopoldo, n. 67, p. 321-374, 2009.

SCHMITZ, Pedro Ignácio; ROGGE, Jairo Henrique. 8.400 anos de ocupação indígena nas margens do rio Paraguai. In: CHAMORRO, G., COMBÊS, I. (org) **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais**. Dourados: UFGD, 2015.

SCHUCH, Maria Eunice J. **Xaray e Chané: índios frente à expansão espanhola e portuguesa no Alto Paraguai**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 1995.

SECEL. Secretaria de Estado de Cultura, Esporte e Lazer de Mato Grosso. Superintendência de Preservação do Patrimônio Histórico e Museológico. **Parecer Técnico para tombamento da Canoa Pantaneira n. 011/2010**. 2010.

_____. **Plano de Salvaguarda para a canoa pantaneira**. 2022.

SEEGER, Charles. Semantic, logical and political considerations bearing upon research. **Ethnomusicology**, vol. 5, n. 2, pp. 77-80, 1961.

SELLING, Theodor Jr. **A Bahia e seus Veleiros, uma tradição que desapareceu**. Rio de Janeiro: SDMRJ, 116p. 1976.

SHANKS, Michael. **From a postprocessual to a symmetrical archaeology**. 2004 Disponível em: <http://traumwerk.stanford.edu:3455/symmetry/822>. Acessado em 2 de Dezembro de 2010.

SHOCK, Myrtle Pearl; MORAES, Claide de Paula. A floresta é o domus: a importância das evidências arqueobotânicas e arqueológicas das ocupações humanas amazônicas na transição Pleistoceno/Holoceno. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 14, n. 2, p. 263-289, maio-ago. 2019.

SIGAUT, François. Technology. In: INGOLD, Tim. **Companion encyclopedia of anthropology**. London: Routledge, 2002. p. 420-59.

SILVA, Edielson Alves da. **Símbolos estético-barrocos presentes na concepção de andores: aspectos sobre o imaginário católico**. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso), Design Universidade Federal de Pernambuco, 2020.

SILVA, Gilian Evaristo França. **Espaço, poder e devoção: as irmandades religiosas da fronteira Oeste da América portuguesa. (1745-1803)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

SILVA, Helenice Rodrigues da. “Rememoração” / Comemoração: as utilizações sociais da memória. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v.22, n.44, p. 425-438. 2002.

SILVA, José Afonso da. **Direito ambiental constitucional**. São Paulo: Malheiros, 1994.

SILVA, Lucas. **Pescadores da Barra do João Pedro, um estudo etnoarqueológico**. Dissertação. Mestrado em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 2012.

_____. Com vento a lagoa vira mar: uma etnoarqueologia da pesca no litoral norte do RS. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 10, n. 2, p. 537- 547, maio-ago. 2015.

_____. **Os materiais de pesca fluindo. Uma arqueologia com os pés na água**. Tese. Doutorado em Arqueologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2018.

SILVA, Lucas; GASPAR, Madu. Anzóis, redes e pescadores: reflexões sobre a arqueologia da pesca. **Revista de Arqueologia**, v.32, n.2, Edição especial Museu Nacional (volume 1), p. 4-15. 2019.

SILVA, Maira Ferreira da; SILVA, Elisangela Francisca da; SOUZA, Wisllene da Silva; OLIVEIRA, Ingrid Leite de; CASTRILLON, Solange Kimie Ikeda. Uso e conservação de *Byrsonimacydoniifolia* A. Juss. na cidade de Cáceres, Mato Grosso. **Cadernos de Agroecologia** - Anais do XI Congresso Brasileiro de Agroecologia, São Cristóvão, Sergipe - v. 15, n. 2, 2020.

SILVA, Priscila Roberta Soares da. **A patrimonialização das festas populares: um estudo de caso da Bugiada e Mouriscada (Portugal) e do Pastoril (Brasil)**. Dissertação (Mestrado em Comunicação Arte e Cultura) – Universidade do Minho, Braga, Portugal. 2020 Disponível em:< https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/67927/1/10_Tese_PriscilaSilvao_cx.pdf>. Acesso em 28 fev.2022.

SILVA, Verone Cristina da. **Missão, aldeamento e cidade: os Guaná entre os Albuquerque e Cuiabá**. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação do Departamento de História, do Instituto de Ciências Sociais, UFMT, 2001.

SILVA, José Maria da. Festas e identidades na Amazônia. In: **Dossiê Festa em Múltiplas Dimensões**. Revista Observatório Itaú Cultural. São Paulo, n.14, 2013.

SILVEIRA, Dauto J. da. **Alienação e emancipação: a produção da existência dos pescadores artesanais do território de pesca no baixo Vale do Itajaí e Tijucas**. Tese (Doutorado em Sociologia): Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luís. **Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SIMONDON, Gilbert. **A individualização à luz das noções de forma e de informação: Introdução**. São Paulo: Editora 34, 2020.

_____. **Du mode d'existence des objets techniques**. Paris: Aubier, 1989 [1958].

_____. **I – Objeto Técnico Abstrato E Objeto Técnico Concreto**. Tradução: Pedro Ferreira. 2008 Disponível em <https://cteme.wordpress.com/publicacoes/do-modo-de-existencia-dos-objetos-tecnicos-simondon-1958/i-objeto-tecnico-abstrato-e-objeto-tecnico->

_____. **El Modo de Existencia de los Objetos Técnicos**. Buenos Aires: Promoteo. 2008.

SLOCUM, Joshua. **A Viagem do Liberdade**. São Paulo: Planeta, 156p. 2005.

SMARCEVSKI, Lev. **Graminho, a alma do saveiro**. Salvador: Odebrecht, 147p. 1996.

SOARES, Inês Virgínia Prado; QUINALHA, Renan Honório. A memória e seus abrigos: considerações sobre os lugares de memória e seus valores de referência. In: **Revista Anistia Política e Justiça de Transição**. Ministério da Justiça, n. 4, jul./dez. 2010. Brasília: Ministério da Justiça, 2011.

SOJA, Edward. **Geografia Pós-Moderna: a reafirmação do espaço na teoria social crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587: edição castigada pelo estudo e exame de muitos codices manuscriptos existentes no Brasil, em Portugal, Hespanha e França, e acrescentada de alguns commentarios á obra por Francisco Adolpho de Varnhagen**. 2. ed. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva. 382 p. 1879[1587].

SOUSA, José Maria. **Manuscritos de Vila Maria: edições fac-similar e semi diplomática**. Cuiabá, MT. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos), UFMT. 2013.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **Bens culturais e sua proteção jurídica**. Imprensa: Curitiba, 2005.

SOUZA, João Carlos de. O caráter religioso e profano das festas populares: Corumbá, passagem do século XIX para o XX. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 24, n. 48, p.331-351. 2004

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Marina de Mello. **Reis Negros no Brasil Escravista: História da Festa de Coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

SOUZA, Silvano Carmo de. **Educação ambiental dialógico-crítica no Pantanal de Mato Grosso: a voz e o silêncio das pescadoras e dos pescadores tradicionais**. Tese (doutorado), Programa de Pós-graduação em Ciências Ambientais, UFSCAR, 2017.

SOUZA, Silvano Carmo; LOGAREZZI, Amadeu José Montagnini. Educação ambiental e participação comunicativa: diálogos com pescadoras e pescadores artesanais no pantanal de Mato Grosso. **Revista Brasileira de Educação Ambiental**, São Paulo, v. 13, n. 1. 2018. p.322-343.

STADEN, Hans. **A Verdadeira História dos Selvagens, Nus e Ferozes Devoradores de Homens**. Rio de Janeiro: Dantes, 190p. 1999[1554].

SUSNIK, Branislava. **Chamacocos I: cambio cultural**. 2 ed. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1995.

_____. **Etnologia del Chaco Boreal y su periferia (siglos XVI y XVIII)**. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1978.

_____. Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia (enfoque etnológico). **Suplemento Antropológico**, Asunción, v.7, n.1-2, p. 85-107, 1972b.

_____. **Dispersión Tupí-Guaraní prehistórica: ensayo analítico**. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1975.

_____. Material arqueológico del area alto-paraguayense. **Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico Andrés Barbero**, Asunción, n.3, p.81-103, 1959.

SPU. Secretaria do Patrimônio da União. Portaria n. 404 de 28 de dezembro de 2012. **Cessão de espaço físico em águas públicas**. 2012.

_____. **Lista de ribeirinhos pescadores beneficiários do Termo de Autorização de Uso Sustentável – TAUS de área da união “Projeto Nosso Pantanal”**, município Barão de Melgaço-MT. 2016.

_____. **Relatório de gestão do exercício de 2014. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão**. Superintendência de Patrimônio da União em Mato Grosso. Cuiabá. 2015.

TADEU SILVA, Tomaz. **A produção social da identidade e da diferença**. In: **TADEU SILVA, Tomaz**. Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73-102.

TAMASO, Izabela. Notas sobre o estatuto da noção de lugar na obra do antropólogo Antonio Arantes. In TAMASO, Izabela; GONÇALVES, Renata de Sá; VASSALLO, Simone (Org). **A antropologia na esfera pública: patrimônios culturais e museus**. Goiânia: Editora Imprensa Universitária, 2019.

TAMIOZZO, Letícia Mainardi et al. Viola-de-cocho: o saber/fazer que dá ritmo às celebrações mato-grossenses (Brasil). In: JORGE, Vítor Oliveira. **Modos de Fazer/Ways of Making**. Porto: CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória. 2020. p. 135-142. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/18117.pdf> . Acesso em 13 mar. 2023.

TANTALEÁN, Henry; AGUILAR DÍAZ, Miguel. Introducción. In: TANTALEÁN, Henry; AGUILAR DÍAZ, Miguel (Comp.). **La Arqueología Social Latinoamericana: de la teoría a la praxis**. Bogotá: Universidad de Los Andes, 2012.

TANTALEÁN, Henry. Hacia Una Teoría Arqueológica Del Estado En Los Andes Prehispánicos (II): Los Estados Militaristas Andinos. **Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social**, n.15, p. 81-112, 2013.

_____. **Peruvian Archaeology: A Critical History**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2014.

TAVARES DE PINHO, Luís Miguel. **Individuação técnica: estudo antropológico sobre técnicas de construção de canoas de borda lisa na Costa da Lagoa, Florianópolis/SC**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2019.

THÉBAUD, Françoise. A Medicalização do Parto e suas consequências: O Exemplo Da França No Período Entre As Duas Guerras, **Estudos Feministas**. Ano 10. n.2. 2002, p. 415 a 427.

THEVET, André. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América**. São Paulo: Itatiaia, 271 p. 1978 [1555-1556].

TILLEY, Christopher. Materiality in materials. **Archaeological Dialogues**. Cambridge: Cambridge University Press, v. 14, n. 1, p. 16-20, 2007.

_____. **The materiality of stone**. Oxford: Berg, 2004

TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e sociedade. In: BIRNBAUM, Pierre; CHAZEL, François. (orgs.). **Teoria sociológica**. São Paulo: HUCITEC-EDUSP, 1977. p. 106-114.

_____. Comunidade e sociedade. In: MIRANDA, Orlando de. **Para ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: EdUSP, 1995. p. 231-352.

TORNATORE, Jean-Louis. Les formes d'engagement dans l'activité patrimoniale: De quelques manières de s'accommoder au passé. In: Dans MEYER, Vincent et WALTER, Jacques (dir.). **Formes de l'engagement et espace public, Questions de communication**, série actes 3. Nancy: Presses universitaires de Nancy, 2006, p. 515-538.

_____. O patrimônio cultural imaterial, entre o controle e emancipação. In. **Seminário Internacional em Memória e Patrimônio: Convenção do Patrimônio Imaterial: 10 anos depois**. UFPel, 2013.

_____. Patrimoines et citoyenneté. Considérations actuelles, IN: BOTEÁ, Bianca; POPESCU D. Dana. (org.). **Citoyenneté et diversité: lieux, pratiques et discours actuels**, Lion: Presses universitaires p.19-32. 2018.

_____. Patrimoines et citoyennetés. Considérations actuelles. In: BOTEÁ, Bianca; POPESCU-JOURDY, Dana (dir.), **Pratiques de la diversité et de la citoyenneté. Statuts et expériences**. France: Editions des archives contemporaines. p. 19-32. 2022.

TRIGGER, Bruce G. Alternatives Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist. **Man, New Series**, London, v.19, n.3, p. 355-370, 1984.

TRIGUEIRO, Gina Carlyne Campos. **A luta neste remelão: um estudo sobre as práticas produtivas de ribeirinhos da ilha do Piraim**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Departamento de Antropologia e Museu Rondon, Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, Cuiabá, 2019.

TUAN, Yi Fu. Place: an experiential perspective. **Geographical Review**, v. 65 n. 2, p. 151- 165, 1975.

_____. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: DIFEL, 1983

UNESCO - **Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura**. Paris: UNESCO, 2001.

_____. **Carta de Lauseanne: carta para proteção e gestão do Patrimônio Arqueológico**. 1990.

_____. **Carta de Sofia: XI Assembléia Geral do ICOMOS**. Sofia: UNESCO, 1996.

_____. **Convenção para a proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural**. Paris: UNESCO, 1972.

_____. **Declaration on Cultural Policies**. Paris: UNESCO, 1982.

_____. Representação da UNESCO no Brasil. **O patrimônio: legado do passado ao futuro. 2018**. Disponível em: <<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/culture/world-heritage/heritage--legacy-from-past-to-the-future/>>. Acesso em: 15 fev. 2018.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**. Rio de Janeiro: Campus. 1989.

VALDEBENITO, R. M. G. Identidades territoriales y patrimonio cultural: la apropiación del patrimônio mundial en los espacios urbanos locales. **Revista Faro**. Valparaíso: Universidad de Playa Ancha, Chile, n. 1- 2, 2005.

VANGELISTA, Chiara. Os Payaguá e o Rio Paraguai: uma fronteira étnica aos limites dos impérios ibéricos. **Revista Eletrônica: Documento Monumento**. NDHIR. Universidade Federal de Mato Grosso, v. 3, n. 1, p. 136-149, dez. 2010.

_____. Payaguá. In: Chamorro, Graciela & Combès, Isabelle (org.). **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais**. Dourados, MS: UFGD, p. 147-156. 2015.

VARINE-BOHAN. L'écomusée, un modèle évolutif (1971-1980). In: DESVALLÉES, André; BARRY, Marie Odile de; WASSERMAN Françoise (coords.). Vagues: une antologie de la Nouvelle Muséologie. vol. 1. **Collection Museologia. Savigny-le-Temple**. Paris: W M.N.E.S., 1992. v.1. p. 446-487. 1992.

_____. **Patrimônio Cultural: a experiência internacional** (Notas de aula, 12.08.1974). São Paulo: FAUUSP/IPHAN, 1975.

_____. O museu comunitário é herético? In: **Jornal Quarteirão**. Rio de Janeiro, n.67, Maio/Junho, p. 12-15, 2006.

VASSALLO, Jaqueline. Mujeres y patrimonio cultural: el desafío de preservar lo que se invisibiliza. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 71, p. 80-94, dez. 2018.

VERÍSSIMO, José. **A pesca na Amazônia**. Belém: Universidade Federal do Pará. 1970 [1895].

VIANNA, L. O caso do registro da viola-de-cocho como patrimônio imaterial. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 8, n. 2, 2007. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/1011>. Acesso em: 3 mar. 2023.

VIANNA, Letícia C. R; TEIXEIRA, João Gabriel L. C. Patrimônio imaterial, performance e identidade. **Concinnitas**. Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro / Instituto de Artes. ano 9, v. 1, n. 12, jul. 2008.

VICTORIANO, Celso Ferreira da Cruz. **Manaã: Etnomatemática e o Saber Cultural do Pantaneiro Construtor de Canoas**. Curitiba: Editora CRV. 2013 [2006].

VIEIRA FILHO, Dalmo. **Construção naval tradicional no Brasil**. Disponível em: http://www.mao.org.br/wpcontent/uploads/vieira_01.pdf. 2003.

_____. **Viagem de Reconhecimento dos Barcos Tradicionais Brasileiros. Patrimônio Naval Brasileiro**. Brasília: IPHAN. 2015.

VOVELLE, M. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense 1987.

WAGNER, Gustavo. **Monumentalidade e Marcação: conceitos para a compreensão da pesca nas sociedades sambaquieiras**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 18, n. 1, p.1-10. 2022.

_____. “Outros Pesqueiros”: Apontamentos sobre a pesca, os pescadores e os ambientes do Sul do Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 16, n. 1, p.1-10. 2021a.

_____. Saberes e Pesqueiros: Reflexões Sobre Conhecimento e Território na Pesca Tradicional do Sul do Brasil. **Revista de Arqueologia**, v.34, n.2, 63-86. 2021b.

_____. Pesca historicizada. In: SILVA, L.; WAGNER, G. **Imagens da Pesca: Uma Etnografia Arqueológica na Região das Lagoas do Rio Grande do Sul**. Madrid: JAS Arqueológica, 2022, p. 36-47.

WILLEMS, Emílio. **A Ilha de Búzios: uma comunidade Caiçara no Sul do Brasil**. São Paulo: HUCITEC. 2003 [1952].

WILLEY, Gordon. **An Introduction to American Archaeology**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, v.2., 1971.

WOODS, William & MCCANN, Joseph. M. 1999. The anthropogenic Origin and persistence of Amazonian Dark Earths. Yearbook, **Conference of Latin American Geographers**, v.25, p.7-14, 1999.

WÜST, Irmhild; MIGLIÁCIO, Maria Clara. Programa para Preservação do Patrimônio Arqueológico Pantaneiro. **Relatório ao IBPC – 14ª Coordenação Regional**, Brasília. Goiânia/Cuiabá. 1994. (não publicado).

ZANIRATO, Sílvia Helena. Patrimônio cultural e sustentabilidade: uma associação plausível? **Revista Confluências Culturais**. Joinville, v. 5, n. 2, setembro de 2016.

_____. Patrimônio e identidade: retórica e desafios nos processos de ativação patrimonial. **Revista CPC**, São Paulo, v.13, n.25, p.7–33, jan./set., 2018.

ZVELEBIL; M. PLUCIENNIK, M. Historical Origins of Agriculture. In: SQUIRES, V.R. (ed) **The Role of Food, Agriculture, Forestry and Fisheries in Human Nutrition**, UNESCO/Encyclopedia of Life Support Systems, v. III, p.41-78. 2009.