



Nilson Oliveira Santa Brígida

**Entre Memórias e Esquecimentos: a Colônia do Prata como  
patrimônio olvidado**

Belém-PA

2018

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

---

- S231e Santa Brígida, Nilson Oliveira  
Entre memórias e esquecimentos : a Colônia do Prata como patrimônio olvidado / Nilson Oliveira Santa Brígida. — 2018  
vi, 107 f.
- Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.  
Orientação: Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão
1. Etnografia polifônica. 2. Memória e esquecimento. 3. Patrimônio cultural. I. Beltrão, Jane Felipe, *orient.* II. Título
- 

CDD 215.72



Nilson Oliveira Santa Brígida

**Entre Memórias e Esquecimentos: a Colônia do Prata como  
patrimônio olvidado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Jane Felipe Beltrão

Belém-PA

2018



Nilson Oliveira Santa Brígida

**Entre Memórias e Esquecimentos: a Colônia do Prata como  
patrimônio olvidado**

Defendida e \_\_\_\_\_, em Belém, \_\_\_\_/\_\_\_\_/ 2018.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Rhuan Carlos dos Santos Lopes – PPGA/UERJ

Examinador Externo

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Eliane Cantarino O’Dwyer – PPGA/UFPA/UFF

Examinadora Interna

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Katiane Silva – PPGA/UFPA

Examinadora Interna Suplente

Pro<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Jane Felipe Beltrão

Orientadora e Presidente da Banca

Belém-PA

2018

*À minha mãe, Marlene Oliveira Santa Brígida  
(in memoriam), minha primeira e melhor  
professora, que sempre acreditou em mim,  
mesmo quando eu mesmo não acreditava.*

## **Entre memórias e esquecimentos: a Colônia do Prata como patrimônio olvidado**

**Resumo:** A Colônia do Prata é uma Vila de moradores que apresenta realidade culturalmente diferenciada, marcada pela experimentação dos efeitos sociais do sofrimento decorrentes de políticas coloniais na Amazônia. Objetivo averiguar a existência de uma teoria local de patrimônio em relação ao espaço. Em perspectiva comparada, desenvolvo etnografia polifônica, trabalhando qualitativamente com relatos de memória e esquecimento em relação ao lugar. A partir da eleição de quatro categorias de análise (tempo, distâncias, memórias e esquecimentos), busco responder à indagação sobre a possibilidade do lugar ser considerado patrimônio cultural. Concluo que há sociabilidades próprias surgidas de um contexto de conflito, no qual a disputa entre conceitos sociais de deterioração, conservação e preservação é manifestada a partir da interação, fazendo com que a ideia de patrimônio cultural se apresente em meio a um campo simbólico de representações de identidade e poder.

**Palavras-chave:** Etnografia polifônica, Memória e esquecimento, Patrimônio cultural.

## **Between memory and forgetting: Colônia do Prata as a hidden patrimony**

**Abstract:** Colônia do Prata is a culturally differentiated village, where residents experience the social effects of suffering as a result of a series of colonial policies in the Amazon. This search aims to investigate if exists some local theory of heritage in relation to space. From the comparative description, I develop a polyphonic anthropology to qualitatively analyze the reports of memories and forgetting in relation to the place. By choosing four categories of analysis (time, distances, memories and forgetting), I try to answer the question about the possibility of place being considered cultural heritage. I conclude that there are own sociabilities arising from a context of conflict, in which the dispute between social concepts of deterioration, conservation and preservation is manifested through interaction, making the idea of cultural heritage presents itself in the midst of a symbolic field of representations of identity and power.

**Keywords:** polyphonic anthropology, memories and forgetting, cultural heritage.

## **Lista de Reduções**

EFB – Estrada de Ferro de Bragança

GPS – Sistema de Posicionamento Global

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

PPGA – Programa de Pós-Graduação em Antropologia

SETUR – Secretaria de Estado de Turismo

UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

UFF – Universidade Federal Fluminense

UFPA – Universidade Federal do Pará

## Sumário

<b>Por que o Prata?</b> .....	1
<b>1. Percorrendo caminhos, abrindo portas e “escutando” corações</b> .....	6
A estrutura da dissertação .....	26
<b>2. O sagrado, o profano e o espetáculo do cárcere</b> .....	28
O Prata entre tempos e temporalidades .....	33
<b>3. O lugar daquela doença</b> .....	45
O Prata entre distâncias .....	49
<b>4. “Você diz que sabe e sabe, mas não mostra o seu saber”</b> .....	57
O Prata entre memórias .....	63
A disputa de palavras em concreto .....	69
<b>5. Histórias de montanha-russa: patrimônio em tempos de guerra</b> .....	80
O Prata entre olvidos .....	84
A teoria local de patrimônio cultural .....	87
<b>Referências</b> .....	97
<b>Apêndice</b> .....	104
<b>Para lembrar: pessoas com quem falei durante o campo</b> .....	105

## Por que o Prata?

O texto que se segue corresponde a palavras narradas por um ouvitor. Não um ouvitor na acepção institucional do termo, mas por alguém que levou a sério o sentido da escuta de seu interlocutor e que acolhia em seus ouvidos as palavras contadas, às vezes cantadas, surgidas das conversas trocadas em campo. Este é um texto escrito por um ouvitor histórias, ou por um conversador de causos, pois assim passei a ser conhecido durante a construção desta dissertação.

Narrarei histórias sobre um lugar que se encontra na terra das contradições, quando o passado é sempre presente e o presente denota a olhos apressados um espaço esquecido no tempo. Um lugar onde as distâncias são fluídas, dependendo de quem as refere e o ambiente é construído por memórias que se cruzam, edificando-se. Um lugar do qual nem sempre se fala, por vezes se cala, ao lembrar de tempos de dor... Narrarei histórias sobre o Prata.

Para os que não conhecem o Prata, ele pode ser um ponto no mapa; para os que ouviram suas histórias, um retrato mental de isolamento; para quem começa a frequentar a região, momentos de tensão. O Prata ao qual me refiro corresponde à Vila Santo Antônio do Prata, localizada no interior do município de Igarapé-Açu/PA, a 110 Km distante de Belém. O local foi um território indígena de ocupação Tembé/Tenetehara; uma área compartilhada por um grande mocambo; um Núcleo Colonial Indígena; uma Colônia Correccional; uma Colônia Agrícola para Hansenianos; e, hoje, corresponde a uma vila de moradores, mas não apenas isso.

O Prata é um espaço de frequentes disputas. Disputas por identidades, territórios, corpos e poder econômico. Um lugar de conflito, de ideias e de armas, em uma região conhecida como rota do tráfico. Os que chegam ao Prata não tardam a ouvir notícias sobre crimes, roubos, homicídios, torturas, estupros, tiros são escutados longe; os que acolhem alertam – cuidado por onde vai, não pare por nada, não ande sozinho, tranque as portas do carro.

O estado de alerta é constante, a segurança é precária, as distâncias ficam maiores quando o asfalto termina e restam, apenas, as estradas de chão, com os ramais e os

caminhos de varador, nos quais quase não se nota movimento de pessoas nas vias principais. O silêncio incomoda, mas é preferível ao barulho de confusão ou aos pedidos de socorro por um assalto recém-cometido.

Várias são as formas de acesso, por terra e pelo rio. Utilizei duas estradas, a primeira a BR 010, pouco antes de chegar ao município de Santa Maria do Pará, a qual é totalmente asfaltada; e a outra, por um ramal denominado “Dezoito”, por dentro do município do Igarapé-Açu/PA, onde o asfalto é raro, os buracos são muitos e o areal parece não ter fim. O acesso à Vila Santo Antônio do Prata é difícil, não pelos caminhos que tem, mas pelo contexto que se experimenta cotidianamente.

Diversas pesquisas foram desenvolvidas sobre o lugar e seus habitantes, em especial pelos membros do Grupo *Cidade, Aldeia & Patrimônio*, do qual participo, pois, em 2009, antes de minha chegada, os integrantes do grupo foram convidados pelas lideranças Tembé/Tenetevara a escrever a história do povo, o que lhes possibilitou uma aproximação diferenciada. O Prata era uma antiga aldeia Tembé, a Aldeia Velha. As muitas histórias foram o fio condutor das investigações em suas mais diferentes abordagens. Algumas inscritas nas ruínas das instituições, outras registradas na memória, por vezes surgem nas conversas, mas logo são interrompidas, pois os interlocutores parecem querer deixá-las escondidas.

Um questionamento, então, veio-me à mente e resultou em meu problema de pesquisa da dissertação: o Prata poderia ser considerado patrimônio cultural? Para responder à questão, elegi como objetivo geral da investigação averiguar se existiria uma teoria local de patrimônio cultural em relação ao espaço. Era necessária a interação social e a aproximação com as pessoas para responder o problema, buscando não incorrer em um erro comum de querer classificar algo como patrimônio a partir de uma percepção exterior meramente classificatória. O desafio parecia desmensurado, entretanto decidi enfrentá-lo.

Como estratégia, optei por desenvolver uma análise qualitativa dos dados obtidos. As informações provieram de levantamento bibliográfico, consulta a fontes escritas e orais e realização de pesquisa de campo. Em relação à bibliografia, foram eleitos alguns temas centrais como, patrimônio cultural, memória coletiva e história da lepra no Brasil, como forma de orientar a pesquisa. É necessário compreender as teorias sobre patrimônio que superem a noção contemplativa e a valorização da “pedra e cal” para ter acesso ao patrimônio em ação, considerando seus efeitos na dinâmica social e cultural em relação à

construção da identidade. Desse modo, baseio-me na proposição de José Reginaldo Santos Gonçalves (2009)<sup>1</sup>, que discute o patrimônio enquanto categoria de pensamento.

No que tange à memória coletiva alicerço meus argumentos na proposta de Michael Pollak (1989)<sup>2</sup>, tentando apresentar como o entrecruzamento de pontos semelhantes da história reúne pessoas a partir de suas experiências e como essa situação interage com o processo político de formação de uma identidade nacional. A intenção é demonstrar as fronteiras do discurso, ditos e não-ditos, como formas de linguagem patrimonial.

Por fim, considerei imprescindível estudar a história da lepra no Brasil como forma de compreender os efeitos sociais da doença. Não à toa, mesmo com os diversos usos institucionais sucessivos do Prata, na maioria dos depoimentos as pessoas acessavam unicamente as lembranças sobre a Aldeia, o Núcleo Colonial Indígena e o Leprosário, sendo que para com este último a memória era mais frequente, olvidando as demais utilizações do lugar. Tanto que para os interlocutores ficou conhecido como “o lugar daquela doença”.

Em relação aos registros escritos busquei por fontes históricas que guardavam consigo relação com o objeto de pesquisa. Registros sobre a história do Prata, como a colonização capuchinha e escritos do seu funcionamento enquanto leprosário, legislação da época e notícias de jornais. As entrevistas, por sua vez, foram possíveis a partir da pesquisa de campo, com diferentes modalidades de desenvolvimento da proposta.

Fui a campo na intenção de desenvolver observação participante, para tentar obter uma noção mais aproximada da percepção das pessoas, um período que durou de agosto de 2016 a dezembro de 2017, com idas e vindas constantes. A área pesquisada se expandiu. Para saber o que falavam sobre a Vila Santo Antônio do Prata, entendi necessário ouvir diferentes versões, em uma perspectiva multicêntrica e comparada, trabalhando com a utilidade analítica da variação (Barth, 2000)<sup>3</sup>. Assim falei tanto com moradores da Vila, como com moradores das comunidades do entorno. Mesmo em localidades distintas, as falas das

---

<sup>1</sup> Cf. Gonçalves, José Reginaldo Santos. 2009. “O patrimônio como categoria de Pensamento” in Abreu, Regina & Chagas, M. (orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina.

<sup>2</sup> Cf. Pollak, Michael. 1989. “Memória, Esquecimento, Silêncio” In *Revista Estudos Históricos*. 2. 3: 3-15. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>. Acesso em: 13. jul. 2017.

<sup>3</sup> Cf. Barth, Fredrik. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

peças se relacionavam possibilitando perceber como as memórias sobre o Prata produzem efeitos na região que o circunda.

As entrevistas obedeceram principalmente dois critérios, entrevista-em-profundidade e semi-estruturadas, na intenção de obter a confiança do interlocutor para tratar de assuntos de maior sensibilidade, bem como deixá-lo à vontade para fazer suas arguições. Não houve faixa etária determinada, a princípio, aqueles que aceitavam conversar sobre a história de Igarapé-Açu/PA, do Dezoito e do Prata, tornavam-se interlocutores em potencial.

Durante o campo, busquei três municípios para coletar os dados da memória – Igarapé-Açu, Santa Maria do Pará e Marapanim. Nos três municípios, em todas as localidades, relatos recorrentes sobre violência, criminalidade e tráfico de drogas se fizeram presentes. Falas que se reportam à guerra, em face dos horários estabelecidos para chegada, permanência e saída dos lugares considerados perigosos, nos quais os embates são diários, com enfrentamentos diretos, produzindo imagens do terror que os assaltava.

A circulação de informações me colocavam em risco, enquanto pesquisador, bem como os interlocutores com quem interagi. Foi necessária, então, a adoção de estratégias para o desenvolvimento da pesquisa e divulgação dos dados. Durante as idas a campo, certa vez ouvi “você tem que saber transformar uma palavra em mil”. A partir dessa fórmula, adotei a metáfora que me possibilita a apresentação dos diálogos travados em campo, com ditos e interditos. Passei a designar as pessoas que ficam e contam histórias com nomes de árvores e frutos, pois estas acreditam que no local fincaram raízes e se deixaram permanecer. É assim, por meio de nomes de plantas em lugar dos nomes das pessoas, que apresentarei os diálogos da dissertação, garantindo a preservação da identidade daqueles que narraram muitas histórias que registro.

Para retratar em extensão e profundidade a teoria local de patrimônio existente no Prata, elenquei quatro categorias que percebi como possíveis e metodologicamente didáticas para exposição do conteúdo. Apresentarei o Prata em quatro versões: entre tempos, distâncias, memórias e esquecimentos. Essas quatro categorias de análise resultaram, então, nas quatro seções que compõem a dissertação, com os seguintes objetivos específicos pensados para cada uma delas, quais sejam: (1) caracterizar como as pessoas expressam a relação de temporalidade com/sobre o lugar; (2) analisar as distâncias

físicas e sociais em relação ao Prata a partir do modo como foi referido pelos interlocutores; (3) demonstrar a construção de uma memória coletiva sobre o lugar; (4) apresentar a teoria local de patrimônio no Prata em tempos de guerra. Com base nisso, tentaremos demonstrar a existência de uma teoria local de patrimônio cultural, a partir de um sistema de cuidados, disputas e conflitos, envolvendo fronteiras étnicas, raciais e de gênero, que se formam, conformam e reformam a partir da realidade social vivenciada em seu cotidiano.

## 1. Percorrendo caminhos, abrindo portas e “escutando” corações

*Os romanos interpretavam os lugares como se fossem rostos, como revelações externas de um espírito interno vivo. Cada lugar (assim como cada pessoa) tinha seu próprio Genius, ou espírito – que podia se manifestar, ocasionalmente, como uma serpente.*

Charles W. Moore *et al* (2011: 13)

A categoria história apresenta contradições por trazer consigo ambiguidades em sua definição. Jacques Le Goff (2013)<sup>4</sup> afirma existirem três abordagens diferentes sobre o conceito de história: a primeira entendendo-a como investigação das ações dos homens, em uma tentativa de categorizá-la como ciência histórica; a segunda classificando seu objeto de estudo como uma série de acontecimentos realizados pelos homens; e a terceira encarando-a como uma narrativa, verdadeira ou falsa, sobre uma realidade histórica ou um acontecimento imaginado. Tais definições desaguam numa das principais discussões da abordagem histórica, qual seja: compreender a história dentro da história, perceber o contexto no qual se desenvolve a ação, acontecimento ou narrativa. É o que se denomina historicidade.

A possibilidade de se fazer uma história dialogada com sua historicidade é mais do que uma proposta interessante, é uma decisão política que considera os diversos agentes sociais, em diferentes contextos influenciados por fatores culturais, econômicos e jurídicos que afetam, ou pelo menos interferem, na organização social dos grupos. Constitui-se em uma tentativa de superar a definição conservadora de se pensar a História. (Rodrigues, 1975)<sup>5</sup>

Mesmo sem fazer uso da mesma categoria arguida por Le Goff (2013) – historicidade – José Honório Rodrigues (1975) trabalha com noção semelhante revelando a necessidade de se contextualizar a história, contestando-a e contrastando-a com a versão oficial do Estado, no intuito de restabelecer o equilíbrio entre os grupos, ao incorporar tanto as versões dos vencedores quanto a dos vencidos. Assim, seria possível narrar a história de

---

<sup>4</sup> Cf. Le Goff, Jacques. 2013. *História & Memória*. Campinas: Unicamp.

<sup>5</sup> Cf. Rodrigues, José Honório. 1975. *História, corpo do tempo*. São Paulo: Perspectiva.

forma diferente da versão contada pelos filhos da vitória, rompendo as correntes que nos tornariam prisioneiros de suas representações e sensações, exibindo outras percepções e nuances silenciadas por sistemas de opressão. (Aleksiévitch, 2016)<sup>6</sup>

Essa atitude se aproxima da noção cooperativa entre Etnologia<sup>7</sup> e História proposta por Lévi-Strauss (1958)<sup>8</sup>, em que ambas as ciências não devem ser encaradas como opostas, mas complementares, proporcionando uma à outra de maneira suplementar os dados ou apreensões que obtém. Considerando que ambas trabalham com sistemas de representações que as sociedades fazem de si e buscando retratar da melhor forma possível as experiências de outros grupos humanos em determinado lugar ou período, o autor ressalta que a diferença entre as duas reside no argumento que a História lida com os fatos conscientes da vida social, enquanto a Etnologia projeta sua análise para os elementos inconscientes que se encontram no devir como uma trama alegórica. Não apenas isso, expõe também que a História estaria interessada em estudar os registros escritos de uma sociedade, enquanto a Etnologia se interessaria pela tradição oral, pois as representações simbólicas não gravadas em pedra ou papel forneceriam outras interpretações sobre o grupo, não alcançadas pela materialidade (Lévi-Strauss, 1958). São questões de fronteiras, como propõe Lilia Schwarcz (2005)<sup>9</sup>, uma fronteira que se move a partir das epistemologias que lhe são colocadas e, como pano de fundo, a passagem do tempo.

As histórias que narro a seguir se passam na Amazônia, ou melhor, na Amazônia paraense. Afinal, como propõem Jane Beltrão e Antônio Carlos de Souza Lima (2017)<sup>10</sup> a Amazônia não pode ser pensada como uma totalidade representativa, tampouco como

---

<sup>6</sup> A obra escrita pela autora não teve por escopo discutir a teoria antropológica a partir dos depoimentos que lhe foram narrados, todavia sua escrita e manejo das falas das interlocutoras correspondem a um exemplo de exercício do fazer etnográfico ao apresentar versões silenciadas da guerra a partir de um recorte de gênero escolhido como forma de orientação da pesquisa. Sugerimos, então, conferir: Aleksiévitch, Svetlana. 2016. *A guerra não tem rosto de mulher*. São Paulo: Companhia das Letras.

<sup>7</sup> Por corresponder a proposições feitas por um autor da Escola francesa, Etnologia figura como sinônimo de Antropologia Social, mas sem com ela se confundir. Afinal, como expõe Lévi-Strauss, Etnologia seria a ciência pela qual se faz generalizações para comparar dados etnográficos descritivos de uma realidade social, trabalhando com a esfera da estrutura inconsciente existente no âmbito linguístico do grupo; enquanto que a Antropologia Social, seu corresponde aproximado em países anglo-saxões, teria por foco o estudo das instituições como sistemas de representações. Por ora, utilizaremos as categorias como sinônimas, privilegiando a escrita tal como nas obras de referência.

<sup>8</sup> Cf. Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

<sup>9</sup> Cf. Schwarcz, Lilia K. Mortiz. 2005. Questões de Fronteira *in* *Novos Estudos*. 72: 119-135. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n72/a07n72>. Acesso em: 12. jan. 2018.

<sup>10</sup> Cf. Beltrão, Jane Felipe & Souza Lima, Antônio Carlos de. 2017. "Amazônias sobre novos olhares" *in* Beltrão, Jane Felipe & Lacerda, Paula Mendes (orgs.). *Amazônias em tempos contemporâneos: entre diversidades e adversidades*. Rio de Janeiro: Mórula.

categoria unívoca; deve ser compreendida como espaço político configurado por formas diferentes de organização de agentes sociais que frequentemente interagem no sentido de negociar identidades a partir de uma diversidade de modos de vida. Porém, antes de iniciar gostaria de lhes contar brevemente minha história de aproximação com a Colônia do Prata.

Em meados de 2015, estava para concluir minha graduação em Direito, quando comecei a frequentar as reuniões do *Grupo Cidade, Aldeia & Patrimônio*. Tímido por iniciar uma nova relação de convivência, dialogava pouco, ouvia bastante e procurava redobrar a atenção para poder me situar. Um dos projetos em desenvolvimento chamava-se *Pertenças ocultas e etnogêneses identitárias como faces ao etnocídio cordial: Antropologia & Histórias em suspenso entre os Tembé/Tenetehara no Rio Guamá*. Era difícil acompanhar o fluxo de informações. Fragmentos de conversas, exposições de propostas, comentários sobre experiências de campo, eu não entendia bem o que se passava, mas sabia que falavam sobre trajetórias de lutas de um povo pelo reconhecimento étnico e garantia de direitos. No centro das discussões, estavam os Tembé, ditos de Santa Maria do Pará.

Conforme narra Beltrão (2012)<sup>11</sup>, o povo indígena de Santa Maria do Pará até pouco tempo não era reconhecido enquanto Tenetehara. Os esbulhos identitários cometidos pelas práticas do etnocídio cordial<sup>12</sup>, no início do século XIX, ainda são sentidos, silenciando diferentes versões da história oficial. Para combater essa situação e poder se reafirmar publicamente enquanto povo indígena, os Tembé/Tenetehara de Santa Maria do Pará teriam que “resgatar sua memória” a partir da reunião de documentos escritos e lembranças dos mais velhos, no intuito de alcançar as histórias em suspenso e continuar sua trajetória.

Para tanto, vários foram os lugares visitados em busca de dados que provassem a existência e presença indígena na região, dentre eles, a Colônia Santo Antônio do Prata e a Sede do município de Igarapé-Açu, pois essas localidades marcaram suas vidas quando do período da ação missionária incentivada pelo Estado como forma de realizar uma homogeneização étnica nacional pela colonização de terras e de corpos. (Beltrão, 2012)

---

<sup>11</sup> Cf. Beltrão, Jane Felipe. 2012. “Histórias ‘em suspenso’: os Tembé ‘de Santa Maria’, estratégias de enfrentamento do etnocídio ‘cordial’” in *Revista História Hoje*. 1. 2: 195-212. Disponível em: <http://132.248.9.34/hevila/Revistahistoriahoje/2012/vol1/no2/9.pdf>. Acesso em: 12. mar. 2017.

<sup>12</sup> A categoria alude a um apagamento intencional supostamente negociado em que o uso do convencimento se faz mais eficiente do que o uso desmedido da força física.

Foi a primeira vez que vislumbrei o Prata, por palavras, como uma imagem mental turva de um lugar que poderia ser entendido como fonte de memórias Tembé, um lugar institucionalizado. Telma Eliane Garcia (2015)<sup>13</sup> escreve que com a implantação de um modelo de colonização capuchinho, buscava-se civilizar os indígenas não apenas pelo ensinamento dos dogmas da Igreja, mas também pela projeção e controle de modos de vida por meio de instituições formais.

Em sua pesquisa, Garcia (2015) considerou a polissemia de vozes e sensações, para entender como as normas sociais do grupo, construídas a partir de seu contexto histórico, relacionavam-se com o que chama de alcoolização entre os Tenetehara de Santa Maria. (Garcia 2015) Tal proposta deu ensejo a um diálogo intelectual com a proposição de Roberto Cardoso de Oliveira (1972)<sup>14</sup> sobre fricção interétnica, que discutia uma zona fronteiriça de contato entre uma sociedade indígena e outra que a circunda, produzindo efeitos em ambas.

Conforme explana Cardoso de Oliveira (1993)<sup>15</sup>, é necessário transpor a barreira etnográfica de análise do grupo pelo grupo, passando a considerar o contexto no qual ele está inserido, sendo esse um contexto colonial e próximo, não mais transoceânico. Assim, a abordagem da fricção interétnica seria uma representação política do rompimento da neutralidade axiológica, no sentido de apresentar as dinâmicas de apropriação que o grupo tem para com as categorias, demonstrando como as trocas simbólicas são possíveis entre sociedades distintas sem significar uma “aculturação”. (Cardoso de Oliveira, 1993) Esse pensamento sugere a própria dinâmica de atualização, apropriação e reapropriação dos conceitos, trazendo-os para a contemporaneidade e impedindo a formulação de pensamentos anacrônicos projetados para grupos etnicamente diferenciados, considerando no grupo sua agência.

Essa proposição demonstra uma das faces da pesquisa antropológica, recomendada para ser desenvolvida de forma próxima, dialogada e interativa, respeitando e reconhecendo

---

<sup>13</sup> Cf. Garcia, Telma Eliane. 2015. *Prazer e padecer: alcoolização entre os Tembé Tenetehara de Santa Maria do Pará*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Brasil. (Inédita)

<sup>14</sup> Cf. Cardoso de Oliveira, Roberto. 1972. *A sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

<sup>15</sup> Cf. Cardoso de Oliveira, Roberto. 1993. “O movimento dos conceitos na Antropologia” in *Revista de Antropologia da USP*. 36: 14-31. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111381/109565>. Acesso em: 12. jan. 2018.

na diferença uma fronteira comunicativa de experiências distintas. Assim, não caberia ao pesquisador arbitrar decisões ou conceitos determinantes em relação ao grupo, mas dialogar com ele sobre as possibilidades de compreender a história do outro como exercício da alteridade.

Evidentemente, quando se vai reconstruir a história de alguém, seja uma pessoa individual ou de um coletivo, haverá espaços não preenchidos ou rascunhados. Contudo, há que se reconhecer que talvez a falta de exatidão de informações não seja em si um problema, mas um dado de pesquisa a ser trabalhado. Foi o que fez Rosani de Fátima Fernandes (2017)<sup>16</sup> em sua tese de doutorado quando objetivou analisar os processos históricos de construção da educação escolar Tembé, desde seu contato com a instituição capuchinha. Como metodologia de pesquisa, escolheu trabalhar com relatos de memórias e narrativas contadas pelos mais velhos como forma de manter a identidade em meio à invisibilização que era projetada para o grupo, trazendo à lume outras nuances sobre o Prata.

Em sua tessitura da história, que por vezes se entrelaça com os fios da história Tembé, Fernandes (2017) apresenta um contexto espacial atual na aldeia, fala sobre a dinâmica de apropriação do espaço por não-indígenas e sobre os efeitos que o avanço da malha urbana vem gerando – a diminuição das áreas de caça e pesca, esbulhos e invasões do território Tembé, afora a descaracterização de locais sagrados. A autora também destaca a destruição do velho cemitério indígena, localizado na Vila do Dezoito, próximo à Vila Santo Antônio do Prata, pela retirada de areia por maquinário pesado.

As pesquisas desenvolvidas pelo Cidade, Aldeia & Patrimônio dialogam entre si. Cada uma, em sua abordagem, ampliava o conhecimento sobre as histórias em suspenso ao revelar sua própria versão da história a partir do eixo de investigação escolhido. O Prata surgia nas explanações como objeto de pesquisa, como cenário ou como pertença. Sua menção era recorrente, pois as histórias do Prata por vezes se confundem com as histórias dos Tembé/Tenetehara de Santa Maria do Pará. As narrativas aproximavam quem ouvia e foi assim que cheguei ao Prata, primeiramente pelo caminho das palavras, depois pela presença física.

---

<sup>16</sup> Cf. Fernandes, Rosani de Fátima. 2017. *“Na educação continua do mesmo jeito”: retomando os fios da história Tembé Tenetehara de Santa Maria do Pará*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Brasil. (Inédita)

João de Palma Muniz (1903)<sup>17</sup> conta que no final do século XIX, quando do desenvolvimento da proposta de civilização por meio da instalação dos núcleos coloniais indígenas, os Capuchinhos Lombardos da Missão do Norte, no Maranhão, receberam o convite para enfrentar o que era considerado um grande problema social – a disseminação de selvagens nas zonas do rio Capim e Guamá – para salvação de “almas perdidas na selva”. (Palma Muniz 1913: 5) A proposta de catequização deu ensejo a ações relativas à limpeza étnica, que controlava corpos a partir da instituição de normas de conduta rígidas nos modelos ocidentais, como forma de apagar a diferença étnica entre os grupos. Homogeneização esta autorizada politicamente. No caso dos Capuchinhos da Missão do Norte, a proposta foi sua instalação numa comunidade religiosa no entorno do rio Capim ou Guamá. Porém, a dificuldade de acesso, a distância e a demora no fluxo de informações eram tamanhas que os locais ficaram inviáveis para construção e funcionamento do Núcleo.

Nas palavras de Palma Muniz (1913: 7), “[n]ão era lá, entretanto, o local escolhido pela Providência para a obra efetiva.”. Foi quando, após a realização das visitas, Frei Carlos de São Martinho regressou a Belém e recebeu do Procurador-Geral do Estado um pedido dos Tembé, localizados às margens do rio Prata, na nascente do rio Maracanã, para que fosse visitar suas aldeias. E assim foi feito. O local era mais próximo, no interior do município de Igarapé-Açu; o transporte mais rápido, com locomoção através da Estrada de Ferro de Bragança (EFB), e o fluxo de informações maior. Foi ali, pois, o local projetado para a instalação da Colônia Indígena Santo Antônio do Maracanã, que mais tarde seria a Colônia Indígena Santo Antônio do Prata.

Anos mais tarde, Heráclides Cesar de Souza Araújo (1924)<sup>18</sup> escreve sobre sua busca para instalação de um leprosário oficial no Estado do Pará. Era 1922, um ano após a instalação do Serviço de Prohylaxia da Lepra em Belém, período em que os casos de lepra aumentaram consideravelmente. Focos surgiam no interior, a busca por um lugar para se estabelecer um leprosário se fazia urgente. Não importava a localização, se no continente ou em uma ilha, bastava que a área tivesse um terreno agricultável considerável, facilidade de comunicação e não ficasse tão longe da capital.

---

<sup>17</sup> Cf. Palma Muniz, João de. 1913. *O Instituto de Santo Antonio do Prata (Município de Igarapé-Assú)*. Belém: Typ. da Livraria Escolar.

<sup>18</sup> Cf. Souza Araújo, Heraclides Cesar de. 1924. *Lazarópolis do Prata*. Belém: Empreza Graphica Amazonia.

Souza Araújo (1924) chegou a visitar a ilha de Caratateua/PA, juntamente com o Governador, mas o ambiente não lhe agradou. Após, sugeriram-lhe analisar a conveniência de adaptação do Instituto do Prata como leprosário. Naquela época, o espaço não mais funcionava pela administração Capuchinha, tornara-se Colônia Correccional. O médico considerou a possibilidade e logo foi visitar o espaço, que de pronto o agradou.

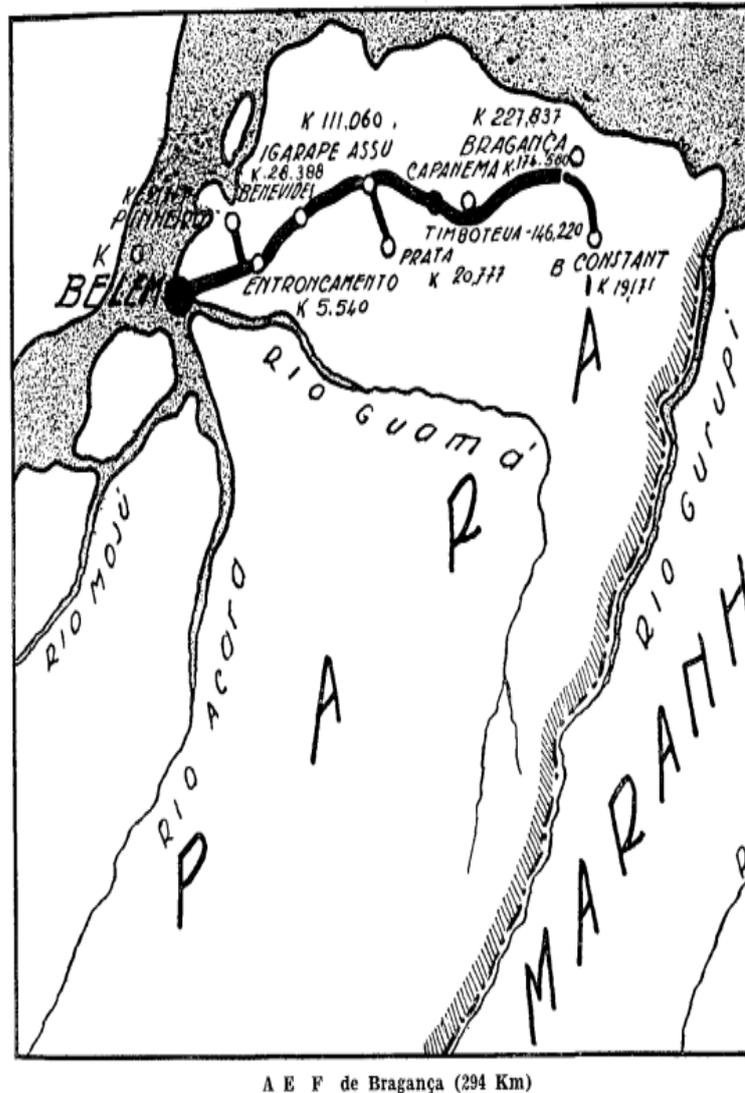
Narra que visitou os pavilhões do antigo instituto, o *asylo* que servira para a catequese dos considerados selvagens, os banheiros, sistema de captação de água e gás. Gostou tanto que ao sair logo solicitou ao capitão da chefatura de polícia um memorial para que pudesse tratar das negociações. Comunicou o fato ao então Governador, Dr. Souza Castro, o qual respondeu que teria o maior prazer em ceder a propriedade agrícola estadual ao Governo Federal para funcionamento do leprosário. (Souza Araújo, 1924)

Aqui, percebem-se mudanças nos discursos oficiais sobre a apropriação do espaço quando do desenvolvimento de políticas públicas de caráter colonial. Antes, um lugar para estabelecer um núcleo colonial e salvar almas perdidas, depois uma propriedade agrícola em que se poderia estabelecer um leprosário. Nota-se que os usos do Prata se alteram juntamente com as convenções da época. E como denominador comum, a estrada de ferro. De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (1954)<sup>19</sup>, a Estrada de Ferro Belém-Bragança possuía 294 Km, ligando a capital do estado do Pará ao município de Bragança, com três ramais distribuídos no decorrer de sua extensão, quais sejam Icoaraci (ex-Pinheiro), Prata e Benjamin Constant, conforme podemos verificar a seguir.

---

<sup>19</sup> Cf. Brasil. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 1954. *I Centenário das ferrovias brasileiras*. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

Figura 1 – Extensão da Estrada de Ferro Belém-Bragança



Fonte: IBGE, 1954.

A princípio a Estrada de Ferro pode ser vista como um grande empreendimento por recortar o nordeste paraense, ligando pessoas, movimentando a economia, gerando comércio. Era uma forma de deslocamento que reduzia a duração das viagens e a espera por informações e notícias. Por muito tempo, influenciou sobremaneira no modo de pensar e dominar o espaço amazônico, pois desde 1898, quando Fr. Carlos de São Martinho foi visitar os Tembés do Maracanã pela primeira vez, até 1922 quando Heráclides Cesar de Souza Araújo chegou às instalações do Prata para verificar a possibilidade de implantação de uma Colônia Agrícola para Hansenianos custeada pelo Estado, a EFB foi um diferencial para tomada de decisão.

Atualmente, a estrada de ferro não existe mais, suas atividades foram encerradas em 1965. No lugar, asfalto e veículos automotores em sua maioria. Desde 2014, a Secretaria de Estado de Turismo (SETUR) elaborou projeto intitulado *Rota Turística Belém-Bragança*, um amontoado de placas espalhadas pelo trajeto, informando ao transeunte que ele se encontra na antiga linha do trem. Decidi seguir a sinalização da rota turística e chegar a Igarapé-Açu, para então ir ao Prata.

Em março de 2016, fiz minha primeira inserção em campo. Pelo mapa o local não parecia distante da sede do município, ainda mais porque se trata apenas de um ramal, assim eu pensava. Total engano. Saí de Belém e em 2h30 estava em Igarapé-Açu. Lá chegando perguntei aos moradores como chegar à Colônia do Prata pelo caminho do ramal. Olharam-me meio desconfiados, eu não entendia o porquê, mas apontaram o caminho. “siga em frente até o fim, quando chegar no final você vai ver”. Tudo bem, fui de carro e segui firme em frente.

Uma estrada de chão, buracos, muitos buracos. Era época de chuva, e chovia forte. Chão e chão, ninguém passava. Nessa altura me questionava se estava no caminho certo. Parecia não ter fim. Cerca de 30 minutos depois, uma localidade. Perguntei onde ficava o Prata, novamente me disseram para seguir em frente até o fim. Mais 20 minutos e nada. Mesma paisagem, terra, chuva, buracos, árvores, pessoas não transitavam. Começava a me questionar se de fato eu ainda estava em Igarapé-Açu. Passado alguns minutos, finalmente cheguei. Quase uma hora no ramal, era menos que as duas horas e trinta minutos percorridas em bitola Decouville de 60 centímetros narradas por Souza Araújo (1924), mas ainda assim um percurso demorado.

A chuva acalmara um pouco, mas ainda podia sentir seus pingos. Olhei os prédios no Prata, construções grandes, exuberantes. Ostentavam apenas por existir. Porém, após contemplá-las percebi que não conhecia pessoa alguma dali. Naquele momento, eu era um completo estranho de passagem pelo lugar. O cansaço falava mais alto. A única coisa que perguntei foi qual era o caminho de saída, se tinha que voltar pelo mesmo ramal. Por mais que achasse a pergunta retórica, fiz mesmo assim.

Para minha surpresa, falaram que não. Questionaram por que eu teria vindo pelo meio dos buracos, quando tinha uma rota toda asfaltada que dava acesso à BR. Naquele momento, começara a perceber que o Prata vai além das narrativas. Só estando ali para

perceber. Segui a nova rota indicada, em sete minutos estava na BR 010, próximo a Santa Maria do Pará.

Voltei para Belém, refleti sobre a viagem, sobre os caminhos, as construções e as histórias escritas nos livros e artigos. Rhuan Carlos dos Santos Lopes (2017)<sup>20</sup> escreve que existe uma diversidade de vozes que compõem o Prata, posto que pela sucessão de usos, vários coletivos começaram a ocupar o espaço, muitas vezes de maneira compulsória refletindo um regime de instituição total. Em sua pesquisa enfatiza as narrativas Tembé e de ex-internos da Colônia para Hansenianos, no intuito de compreender como se conforma a paisagem para/entre essas pessoas.

Essa informação, somada à primeira experiência nesse campo resultou em um questionamento: o Prata poderia ser considerado patrimônio cultural? Decidi, então, averiguar se existiria uma teoria local de patrimônio cultural em relação ao espaço. Mas seria necessário traçar um referencial teórico-metodológico para embasar a investigação. Como refere Maria Cecília Minayo (2010)<sup>21</sup>, falar em pesquisa nas Ciências Sociais corresponde a uma prática dialética construtiva relacionada à atividade de produção do conhecimento, que considera atos, estruturas sociais e formas de expressão do poder simbólico a partir de uma abordagem qualitativa de dados, baseada em uma Sociologia Compreensiva.

Era necessário planejar o campo. Roberto DaMatta (2010)<sup>22</sup> destaca que no século XX o trabalho de campo ganhou cada vez mais importância enquanto fonte de coleta de dados etnográficos por possibilitar uma reflexão teórica mais profunda, sendo comparável a um laboratório do antropólogo social<sup>23</sup>. Segundo o autor, é a oportunidade que um pesquisador tem de viver uma experiência direta, pessoal e autêntica com os dados da pesquisa, que o permitirá estabelecer um diálogo empírico com propostas semelhantes, renovando o fazer antropológico. Seria a vivência dos conceitos e teorias aflorados em sala de aula.

---

<sup>20</sup> Cf. Lopes, Rhuan Carlos dos Santos. 2017. *Tempos, espaços e cultura material na Vila Santo Antônio do Prata, Pará – Arqueologia em uma instituição total Amazônica*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Brasil. (Inédita)

<sup>21</sup> Cf. Minayo, Maria Cecília. 2010. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: Hucitec.

<sup>22</sup> Cf. DaMatta, Roberto. 2010. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco.

<sup>23</sup> Evidente que para comparar o campo a um laboratório é necessário compreender a metáfora. DaMatta (2010) aduz que o campo não é algo fechado, tampouco desenhado; ele é vivido de um modo diferente, estando aberto à experimentação.

Era minha oportunidade de desenvolver uma proposta sobre o Prata e dialogar com outras pesquisas e teorias sobre o lugar. Para coleta de dados, intentei aplicar o que denominam ser uma observação participante. Vagner Gonçalves da Silva (2006)<sup>24</sup> aponta que a Antropologia estabeleceu sua identidade como ciência a partir do uso focado na observação participante, quando se coloca a pessoa do antropólogo como instrumento de pesquisa, proporcionando à área uma perspectiva intersticial do tema analisado. Isso porque, como afirma James Clifford (1998)<sup>25</sup>, o trabalho de campo etnográfico continua sendo um método eficaz pela sensibilidade que demanda, posto que a observação participante compele seus praticantes a experienciarem em termos físicos e culturais, as vicissitudes da tradução, requerendo um envolvimento direto, que frequentemente leva a um confronto com as expectativas pessoais e culturais do pesquisador.

Para elaboração da prática Cardoso de Oliveira (2000)<sup>26</sup> preceitua ser necessário conciliar alguns elementos fundamentais, quais sejam olhar, ouvir e escrever; olhar no sentido de refratar a percepção em campo para uma observação polida a partir das disciplinas trabalhadas na Academia; ouvir para estabelecer um complementariedade de sentidos quando da interação dialogada com as pessoas que recebem em suas casas; e escrever a partir das experiências tentando demonstrar de maneira intercalada como as pesquisa em campo conversam com as proposições teóricas da literatura.

Mais que ir, seria necessário permanecer em campo. Para parafrasear Silva (2006), precisava construir minhas canoas e realizar meus truques. A princípio não conhecia pessoas que morassem no Prata, nem em Santa Maria do Pará – duas de minhas principais dificuldades, posto que a literatura me direcionava para aqueles lados – todavia, lembrei que conhecia pessoas que moravam na sede do município de Igarapé-Açu, e outras em vilas pertencentes ao município fronteiro de Marapanim, quais sejam a Vila Matapiquara e a Vila Marudazinho. Ali poderia iniciar a observação participante e dar andamento ao campo.

---

<sup>24</sup> Cf. Silva, Vagner Gonçalves da. 2006. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

<sup>25</sup> Cf. Clifford, James. 1998. *A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

<sup>26</sup> Cf. Cardoso de Oliveira, Roberto. 2000. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP.

Figura 2 – Referência à Vila Matapiquara na Carta da zona da EFB e da Colonização do estado do Pará



Fonte: Palma Muniz, 1908.

Realizei alguns contatos, pedi permissão para passar um fim de semana e explicar minha pesquisa. Ao final de agosto de 2016, tinha um lugar certo para permanecer quando de minha estadia em campo, ficaria em Matapiquara. A escolha do local para iniciar a pesquisa não foi de todo aleatória. Ao analisar mapas antigos dos limites patrimoniais do estado no início do século XX, verifiquei que a Vila era referida; quando comecei a falar com os moradores, surgiram informações das rotas de ônibus que passavam pelo Prata. A região estava interligada por meio da circulação de pessoas, bens e serviços. Além disso, ficava em um lugar estratégico que me permitia chegar a outras localidades, em no máximo 30 minutos. Foi um começo promissor. Foi ali que iniciei meu rito de passagem. (DaMatta, 2010)

Os materiais que levei a campo foram poucos. Um caderno para anotações em diário, aparelho de GPS para obter as coordenadas das localidades frequentadas para elaboração de mapas, um celular para realizar ligações e utilizar suas funções de máquina fotográfica, um carro para fazer meu próprio transporte durante as temporadas que ali permaneceria e uma rede.

Logo que cheguei a Matapiquara, fui avisado sobre os perigos da região, referida como sendo rota de tráfico. Avisavam-me para ter cuidado, não andar sozinho, não ficar muito tempo nos ramais, esconder o carro atrás das árvores à noite. “Aqui tá perigoso...”, era o que diziam, nem sempre em tons audíveis, às vezes sussurravam e olhavam para os lados. Não apenas em um lugar, mas em todos que visitei durante o campo. As falas se repetiam como um sinal de alerta.

Drogas eram o principal motivo nas falas que ouvi. Recorrentemente diziam, “agora o que tem muito é gente viciada na rua, gente nova... Triste...”. Talvez porque chamasse mais atenção e fosse possível apontar para lugares ou pessoas que consumiam entorpecentes, talvez porque a notícia corresse mais sobre o assunto do que sobre outros tipos de tráfico não mencionados expressamente, não demorou muito para que eu notasse cenas com meus próprios olhos.

Certa vez, era manhã enquanto caminhava pela Avenida Rio Branco, a principal de Igarapé-Açu, próximo ao embarque dos ônibus que levavam às Vilas de Marapanim, quando notei um homem sentado no chão, roupas sujas, com farelo de milho no canto boca, que caía pelas suas vestes. Nas mãos, segurava firme um filhote de pássaro que ele apertava e

acariciava a cabeça repetida e forçadamente. Puxaram-me o braço e disseram: “tá vendo, nego? Drogas. Triste... triste...”.

O estado de insegurança me acompanhou durante a pesquisa de campo por quase dois anos e permanece incomodando quem mora ali. Então, ouvindo o sábio conselho que um dia me foi dado para saber “transformar uma palavra em mil” e respeitando o pacto de confiança estabelecido com os interlocutores que se dispuseram a partilhar comigo um pouco de suas memórias, decidi atribuir nomes de plantas e frutas em lugar de pessoas, bem como repartir suas falas, além de outros procedimentos que ficarão em segredo, na tentativa de resguardar suas identidades. Faz parte da magia de ser antropólogo. (Silva, 2006)

Antes de aplicar qualquer metodologia de pesquisa em campo é necessário o pesquisador se socializar e/ou ser socializado. Afinal, sua chegada representa a chegada de um estranho em determinado meio social, que geralmente é notada. A socialização requer mais do que a costumeira formalidade de dizer o seu nome, de onde vem e para quê; ela também perpassa no por que a pessoa se interessou por aquele tema, por que decidiu ir àquela localidade e em que a pesquisa pode contribuir. Outrossim, quando um pesquisador está sendo socializado por alguém importa saber quem é a pessoa que o está apresentando, bem como o que ela representa para o grupo maior. São situações que embora possamos discutir, sobre elas não temos controle e temos que tentar lidar com as dificuldades.

Em meu caso, fui apresentado ao grupo por *D. Pajurá*, pessoa por quem tenho grande apreço e admiração há anos e que pelo seu jeito de ser também faz com que as outras pessoas da localidade nutram o mesmo sentimento por ela. Foi *D. Pajurá* quem primeiro me acolheu em Matapiquara e me ensinou as regras de etiqueta do grupo, além de lições para vida. Sempre que aparecia na localidade, contava-me histórias, às vezes narradas, outras cantadas. Era nossa forma de comunicação. A maioria das informações que me dizia era permeada pelas histórias e cantigas que aos poucos formavam nosso arcabouço particular, nosso código, que nos permitia falar sobre diversos assuntos em qualquer lugar sem revelar de pronto o que estávamos conversando.

As histórias não pertenciam a *D. Pajurá*, não sei se histórias têm dono, mas pelo que me dizia foram-lhe contadas/cantadas por seu avô quando ainda era bem jovem. São

histórias que viajam no tempo e continuam a significar e a produzir significados. Aos poucos, *D. Pajurá* (2016) me ensinava:

Na casa dos outros,  
Ninguém pode fazer façanha  
É o último que come  
E o primeiro que apanha

De fato, na casa de outras pessoas, seguimos as regras alheias. Isso assume um contorno maior em determinados locais, pois um diálogo não termina com um *até logo*, ele continua pelos comentários que ocorrem internamente, depois que o visitante vai embora, quando o próprio grupo negocia se é interessante ou não que outras pessoas falem com o pesquisador. Não é algo determinante, mas gera efeitos em conversas futuras com outras pessoas, pois antes do pesquisador chegar, aquelas pessoas mantinham relações umas com outras, elas tinham raízes.

Não posso, portanto, impor-lhes meus horários e necessidades, pelo contrário, tenho que respeitar costumes, horários e hierarquia alheia. Da mesma forma, devo estar atento às ofertas educadas que podem causar prejuízo depois da minha partida. Por exemplo, não é incomum que cheguemos e as pessoas ofereçam café, comida, suco ou lanche, mas a afirmativa automática e impensada, ou seja o aceite desmoderado, por vezes pode gerar um dano na rotina de quem recebe. Não tem como prever, por isso que também aprendi outro verso para me educar à realidade de fazer entrevistas em casas no interior. Assim se recita:

Servido?  
Servido...  
Do pouco que não chega  
Tomara que tu não queiras (*D. Pajurá*, 2016)

Os versos geralmente eram trovados na mesa do café da manhã, bem cedo, com o raiar do sol. Eram as primeiras lições do dia. O conteúdo entoado em cada um deles fazia perceber a diferença de se estar ali. Eram contextos sociais diferenciados, outras formas de organização, cada lugar tem a sua. É necessário compreendê-las, respeitá-las, perceber

quem são as autoridades locais e ainda saber lidar com adversidades e animosidades que, por ventura, aparecem.

Aos poucos fui percebendo que as histórias sobre o Prata não eram fáceis de conseguir, pois nem todos se sentiam à vontade em contar. Era necessário compreender os limites, para não ofender nem machucar, os outros e a mim mesmo. Da mesma forma a recomendação sobre pedidos exagerados. Assim eu entendia a recomendação da mensagem do *não fazer façanhas*. Os significados ultrapassavam o simples ato de não aceitar a oferta de comida. Não se sabe de fato sobre a realidade das pessoas, de modo que era preferível não abusar da boa vontade de quem destinava um pouco de tempo para uma conversa.

Matapiquara foi minha primeira fase de campo de um total de três. Nessa etapa, intitulada com o nome de apenas uma localidade, mas que inclui também a Vila Marudazinho e a sede do Município de Igarapé-Açu, pude fazer um melhor planejamento de campo, como a escolha das técnicas de entrevista, referencial teórico e recorte metodológico. Assim, a partir de uma abordagem qualitativa elegi a realização de entrevistas como principal técnica de pesquisa de campo.

Conforme pontua Minayo (2010), entrevista corresponde a uma técnica privilegiada de comunicação e obtenção de dados que se dá a partir de uma conversa a dois, ou com um grupo, iniciada pelo pesquisador. Nas entrevistas que realizei, fiz uso na maioria das vezes daquelas classificadas como entrevistas abertas ou em profundidade, quando o interlocutor fala abertamente sobre o assunto que lhe interessar e em algumas ocasiões procedi com entrevistas semi-estruturadas, quando o interlocutor interage respondendo algumas perguntas fechadas, sem se ater propriamente a elas. Percebi que essas técnicas seriam as melhores estratégias quando do desenvolvimento da observação participante, posto que não são tão invasivas e oportuniza a fala aos interlocutores responderem de acordo com suas palavras, possibilitando uma maior coleta de dados etnográficos.

Como a minha proposta foi averiguar a existência de uma teoria local de patrimônio em relação ao lugar, tomei como pressuposto não utilizar a palavra *patrimônio* quando das conversas. Geralmente perguntava se a pessoa sabia a história de Igarapé-Açu ou do Prata. Isso porque o estudo do patrimônio cultural exige um olhar diferenciado do pesquisador.

Jorge (2000)<sup>27</sup> sugere que o termo seja chamado por seu plural, patrimônios, indicando a necessidade de perceber que nem sempre o patrimônio cultural aparecerá com essa roupagem nominativa. Assim, minha intenção era compreender o que para aquelas pessoas poderia ser considerado como patrimônio cultural sem incentivar o uso do termo quando da elaboração da pergunta.

A pesquisa avançava e com ela as etapas de campo. Na segunda fase, que nomino *Jeju*<sup>28</sup>, foi-me oportunizado o convívio com os Tembé/Tenetehara de Santa Maria do Pará. Quem me apresentou às lideranças foi minha orientadora, Prof<sup>a</sup>. Jane Beltrão, em julho de 2017. A Professora informou que eu era membro do Grupo de Pesquisa, falou sobre minha proposta e perguntou se me acolheriam por um tempo na aldeia, para auxiliar na investigação. Graças a esse intermédio, fui aceito na casa de Tucumanzeiro, capitaneada por *D. Tucumã*, e consegui avançar bastante a ponto de chegar ao Prata, até então distante socialmente.

A etapa Jeju foi diferenciada, com base em todos os aprendizados adquiridos em Matapiquara me enturmei bem rápido na aldeia. Tínhamos assuntos em comum. Conversávamos sobre plantas, sobre estradas, novelas e até sobre a Cruviana<sup>29</sup>. Também desempenhava minhas tarefas diárias básicas como lavar a louça, lavar minha roupa, sempre na tentativa de diminuir o incômodo que é ter um hóspede em casa. Algumas vezes, fui convidado para colher feijão verde, pescar e até mesmo cozinhar. Chegaram até a afirmar em tom de brincadeira “esse aqui já chegou pronto!”.

<sup>27</sup> Cf. Jorge, Vítor Oliveira. 2000. *Arqueologia, Patrimônio e Cultura*. Lisboa: Instituto Piaget.

<sup>28</sup> Essa etapa inclui a Aldeia Jeju e as comunidades próximas, São João da Mata e São Pedro.

<sup>29</sup> D. Pajurá uma vez me narrou que tempos atrás, um viajante passava pela região e pediu a um fazendeiro lugar para se abrigar por uma noite. O sol estava se pondo e o fazendeiro resolveu acolher o rapaz que pedia abrigo. Deixou que entrasse e o guiou até o galpão em que dormiam os cavalos. Depois de acomodar o convidado, o proprietário deu um apenas um aviso, “Cuidado com a Cruviana, que ela vem toda noite. Cuidado!”. Ao ser questionado sobre o que seria, o fazendeiro nada disse, apenas repetiu o aviso para ter cautela. Em resposta o viajante falou ao seu anfitrião para não mais se preocupar, pois ao amanhecer a Cruviana estaria morta, mesmo ele não sabendo o que era nem a forma que tinha. A noite caiu, fez-se um som terrível na madrugada. O viajante acordou, era a Cruviana. Empunhou seu facão e foi atrás do monstro. Desferiu vários golpes e ouviu uma batida surda caindo ao chão. Pronto, matara a Cruviana. Pela manhã, logo foi comunicar o feito. O fazendeiro não acreditou e o viajante insistiu que fosse ver. Quando o proprietário percebeu, um dos seus cavalos mais bonitos tinha sido morto a facadas. Em resposta disse “tu não mataste a Cruviana, porque ela não se mata. Ela é o frio que vem à noite e nos maltrata; mataste, sim, foi meu cavalo...”. De fato é um frio intenso que assola pessoas e animais de toda a redondeza. De Matapiquara até a aldeia do Jeju ele se faz presente, por isso mantas e roupas compridas são recomendáveis para passar a noite.

Na temporada que passei na aldeia estava acompanhado da mestranda Camille Castelo Branco Barata, que também desenvolvia sua dissertação de mestrado. Foi um momento ímpar, pois conhecemos vários lugares e em todos conseguimos informações para nossas respectivas pesquisas. Ao final do dia, dialogávamos sobre os dados. Bastante proveitoso. Camille foi minha segunda dupla de pesquisa, a primeira foi *D. Pajurá*, e com ela percebi que realizar pesquisas em dupla na qual se verifique diferenças de gênero e etnia pode ser uma proposta bastante recomendável em função do alargamento de dados que surgem em razão de marcadores sociais da diferença. Não raras vezes *D. Tucumã* nos dizia que Camille era a abridora de portões e eu de corações e em resposta Camille falava que *D. Tucumã* abria os caminhos.

Tenho que pontuar que, fenotipicamente, Camille é branca e mulher e atraía olhares de um público, enquanto eu, homem e negro, gerava maior simpatia com outros. Pela composição da dupla, conseguíamos ter acesso a coletivos bastantes diferenciados, pois com portões e corações abertos nos caminhos indicados relatos não nos faltaram. Também foi no Jeju que fiquei conhecido como o ouvidor de histórias.

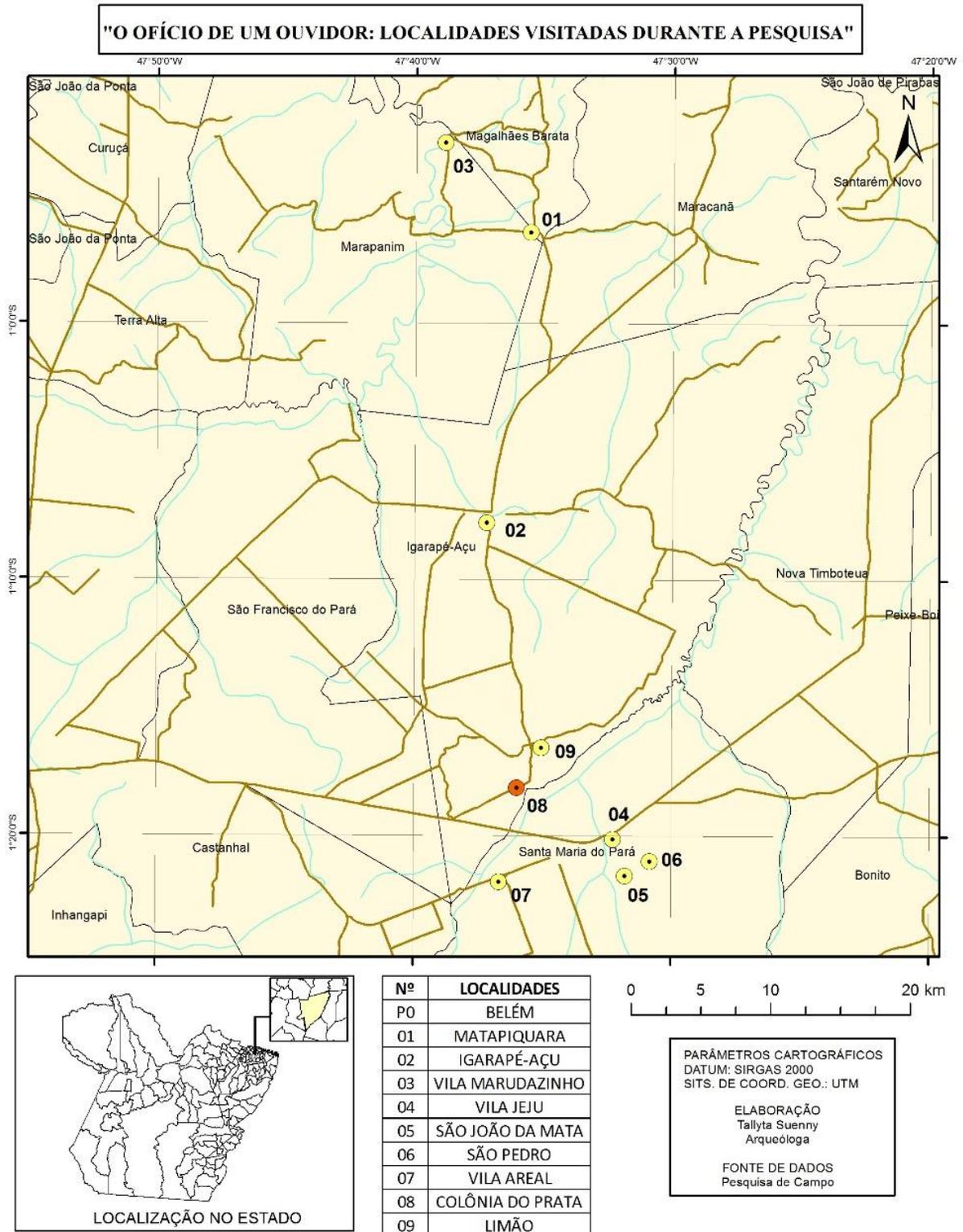
Nas falas consegui perceber a diferença de concepção que as pessoas da região tinham sobre o Prata em relação a percepção das pessoas na etapa anterior. Todavia, em meio a tantas diferenças, algumas semelhanças: (1) os relatos sobre os perigos da região em relação ao tráfico e criminalidade, (2) todas as pessoas que aceitaram falar sobre o Prata referiam-no ou como lugar dos Capuchinhos ou como leprosário, poucas vezes o referiam como território indígena, nenhuma vez como mocambo ou Colônia Correccional.

A última etapa da pesquisa foi o Prata propriamente dito, quando tive acesso tanto à Vila, como também às comunidades<sup>30</sup> em que as pessoas realizavam uma descrição aproximada do lugar, em razão das relações que mantinham com os moradores dali. Com a divisão do campo em três etapas, com três localidades frequentadas em cada etapa, pude desenvolver uma ilustração cartográfica da abrangência da pesquisa para demonstrar melhor as variações encontradas em campo.

---

<sup>30</sup> Nesse caso, refiro-me à Aldeia Areal e à comunidade do Limão.

Figura 3 – Localidades frequentadas durante a pesquisa



Elaboração: Tallyta Suenny Araújo da Silva, 2018.

Ressalto que restou impossível ficar na Vila Santo Antônio do Prata por um período contínuo, pois era um verdadeiro cenário de guerra, com disputa entre as facções, requerendo que eu desenvolvesse estratégias de acesso e aproximação. Os moradores indicavam ter horário para chegadas – sempre enquanto o sol estivesse no céu – e horário para sair. O terror era propagado, o silêncio eloquente, as pessoas com quem falava ficavam visadas, pois a vigilância estava redobrada em razão da difusão de uma notícia de que teriam informantes da polícia disfarçados frequentando o lugar. Qualquer estranho era um perigo em potencial, que afrontava as forças beligerantes locais. Ali frequentei de julho a novembro de 2017, quando era permitida a entrada de não moradores.

Durante o campo, foram vários momentos de tensão e obstáculos de pesquisa que hoje posso reportar como dados etnográficos e analisá-los a partir da teoria antropológica. Será uma representação, como afirma Clifford (1998), posto que a textualização da experiência real corresponde à uma tradução que emerge de um conflito de intersubjetividades, mas ainda assim é uma aproximação da realidade que vivenciei em campo.

Como você irá perceber, várias vozes compõem o texto, vozes adultas, vozes jovens, vozes com raça, com gênero e etnia. E por considerar o registro da experiência etnográfica uma textualização, traduzo em texto as memórias que comigo foram compartilhadas. Assim, apresento a proposta a partir de paradigmas discursivos de diálogo e polifonia, entendendo o campo como uma sucessão de eventos de linguagem que interagem em contexto como narrativas de memórias. (Clifford, 1998)

Essa foi etnografia que pretendi quando da realização da observação participante, uma etnografia polifônica<sup>31</sup>, em que considero elementos discursivos circunstanciais e intersubjetivos, demonstrando na divergência sua singularidade. (Clifford, 1998) Busco, então, perceber o discurso como fenômeno social e histórico, fruto de uma disputa contextual de outros grupos pelo significado, para compreender a linguagem enquanto

---

<sup>31</sup> Clifford (1998) escreve sobre a polifonia a partir da leitura de Bakhtin (1981) quando este propõe um estudo sobre a linguagem a partir da estilística da escrita enquanto forma de pensar gênero textual e linguagem. Bakhtin faz uso da categoria ventríloquo que, como aponta Clifford (1998), no idioma do século XIX corresponde a um polifonista.

anúncio situacional em que as palavras aparecem como réplica viva nascida como resposta a uma interação. (Bakhtin, 1981)<sup>32</sup>

A intenção é trabalhar com memórias como texto, ou melhor, com memórias e esquecimentos e sua relação na perspectiva do patrimônio cultural. Afinal, como propõe Aleida Assmann (2011),<sup>33</sup> ocupar-se de discutir os estudos culturais a partir da abordagem da memória representa um novo campo de estudos, que possibilita também o processamento e interpretação de problemas que persistem na sociedade. Assim, a compreensão do contexto em que se desenvolveu a situação, bem como as consequências que dele derivaram são pontos importantes para compreender as dinâmicas sociais relacionadas à produção de estereótipos sociais, oficialmente legitimados por políticas de Estado, e sua relação com a construção do entendimento sobre patrimônio cultural.

### **A estrutura da dissertação**

A dissertação está estruturada em mais quatro capítulos surgidos a partir da experiência de campo que buscam apresentar a teoria local de patrimônio cultural em relação ao Prata em quatro momentos, por quatro eixos distintos que dialogam entre si. No capítulo intitulado “O sagrado, o profano e o espetáculo do cárcere” pretendo caracterizar como as pessoas expressam a relação de temporalidade com/sobre o lugar. Partindo de uma análise antropológica sobre as teorias de tempo, demonstro como as pessoas constroem sua relação temporal sobre o lugar quando da enunciação, apresentando uma imagem social que oscila entre o que era e como está o Prata sob diferentes perspectivas.

No capítulo nominado “O lugar daquela doença”, realizo um debate sobre lugar antropológico e uma antropologia do lugar ao analisar as distâncias físicas e sociais em relação ao Prata a partir do modo como foi referido pelos interlocutores. Para tanto, foram consideradas as fronteiras presentes em mapas como dados objetivos e as fronteiras sociais, comparando-as na intenção de demonstrar a fluidez das distâncias que surgem pela maneira como se refere o Prata.

---

<sup>32</sup> Cf. Bakhtin, Mikhail. 1981. “Discourse in the novel” in Holquist, Michael (org.). *The dialogic imagination*. Austin: University of Texas Press.

<sup>33</sup> Cf. Assmann, Aleida. 2011. *Espaços da recordação: firmas e transformações da memória cultural*. Campinas: Unicamp.

Em “Você diz que sabe e sabe, mas não mostra o seu saber”, intento demonstrar a construção de uma memória coletiva sobre o lugar. A partir da consideração do binômio interativo de memória e esquecimento, realizo um diálogo de memórias entrecruzantes que possibilitam a formação de outro tipo de imagem do Prata, construída pela fala dissonante das pessoas entrevistadas em campo, em que indicam o que consideram como sendo representativo tanto a si como ao Prata.

Por fim, no capítulo final, apresento a teoria local de patrimônio no Prata em tempos de guerra. Por meio de uma conjugação das conclusões dos capítulos anteriores, apresento a teoria local de patrimônio cultural percebida em campo a partir do emprego e ação de uma linguagem patrimonial própria que se distingue das referências memorativas do entorno.

## 2. O sagrado, o profano e o espetáculo do cárcere

*“Quando não me perguntam sobre o tempo, sei o que ele é”, dizia um ancião cheio de sabedoria. “Quando me perguntam, não sei.” Então, por que fazer a pergunta?*

Nobert Elias (1998: 7)

Uma noite, em Belém, fui assistir à peça intitulada “Cárcere”<sup>34</sup>, um monólogo que retratava uma semana na vida de um pianista preso por se envolver com o tráfico de drogas. O espetáculo era intenso, ao som de um piano imaginário, iniciava-se a encenação. O Artista tocava livremente uma melodia que aos poucos se acelerava cada vez mais e mais, mais e mais, mais e mais. Não tardou para que gritasse desesperado “Ar! Ar! Ar! Falta-me ar! Ar... Ar...”. Acabara de acordar num sobressalto, ofegando como alguém que foge dos terrores que são projetados nas mentes durante o sono. Questionava qual a imagem de liberdade as pessoas tinham para si, se parecia com um parque de diversões, com uma mesa de café da manhã ou com um desenho animado. Independentemente da aparência, recomendava que era com essa imagem que deveríamos sonhar, pois os sonhos libertam, alentam e permitem alcançar o que está longe.

Ninguém merece sonhar com uma prisão e, ao acordar, perceber que está nela; que de fato é uma realidade. Sonhos assim são uma tortura para quem está encarcerado, pois não há descanso, apenas um prolongamento do sofrimento de viver. O roteiro tinha por intenção discutir a liberdade em suas mais diversas formas, liberdade para ser quem somos, liberdade para seguir um sonho, liberdade para fazer escolhas, liberdade como um estado de espírito, que vai além da prisão que é o corpo. Com o desenrolar das falas, a profundidade do argumento aumentava e com ele a percepção do tempo.

Não era apenas o tempo cronológico de uma semana que se apresentava nas cenas. A percepção do tempo presente, histórias de infância e pensamentos de como será no futuro eram temas que dialogavam entre si num misto de informações e temporalidades

---

<sup>34</sup> Sugiro assistir à Ribeiro, Saulo & Piedade, Vinícius. s.d. *Espectáculo Cárcere*. Direção: Vinícius Piedade.

que se sobrepunham. Dizia que as lembranças ficam marcadas na memória e o tempo na pele.

Podemos pensar que a percepção do tempo seria diferente para cada pessoa. Um relógio, um calendário, uma agenda ou um cronograma. Rotineiramente, estabelecemos ou somos levados a estabelecer padrões, objetivos e metas para impulsionar os atos da vida. Vivemos em um tempo referido como presente pensado para indicar uma temporalidade semelhante ao grupo do qual fazemos parte. Entretanto, a passagem e percepção das horas, dias, meses ou anos são sentidas de forma diferente pelas pessoas. Cada um vive um tempo para si, além do tempo cronologicamente estabelecido para ser vivido em coletividade.

Nesse sentido também pontua Nobert Elias (1998)<sup>35</sup> que, a partir de uma abordagem da Sociologia do Conhecimento, faz considerações sobre o tempo. Segundo o autor, a análise do tempo enquanto categoria permite compreender questões que teorias dominantes não permitiriam entender. Isso porque, para além das concepções objetivas – as quais consideram-no como dados da natureza – ou das subjetivas - que o referem como um conjunto de acontecimentos – o tempo é uma forma de orientação social de um grupo que está inserido numa sucessão de eventos físicos e sociais, pautada na medida simbólica de unidades representativas de tempo, manifestando-se como um convenção social coercitiva. Tempo é, portanto, poder e controle.

Teoricamente tempo não se mede, pois é invisível. Contudo, suas marcações a partir de ponteiros de um relógio ou elaboração de um calendário representam uma forma de linguagem reguladora e cognitiva à qual se atribuiu um valor simbólico para refletir necessidades da vida social de um grupo – sete dias na vida de um prisioneiro, por exemplo. Assim, a partir dessa linguagem seria possível sintetizar experiências, eventos vividos individual ou coletivamente, pelo acesso a imagens mnêmicas, no intuito de construir um símbolo social comunicável refletido pelas narrativas de memórias ou então engendrar mecanismos de controle social ao prescrever hábitos sociais. (Elias, 1998)

Elias (1998) chega a dizer que o tempo é mais percebido do que definido, pois as epistemologias que existem sobre o assunto por vezes podem representar uma armadilha, porquanto sua ontologia continua turva. Então, por que estudar o tempo?

---

<sup>35</sup> Cf. Elias, Nobert. 1998. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Zahar.

Os tons de voz do pianista na peça mudavam, variando de relatos calmos e contidos para falas apressadas, quase desvairadas. O presídio, enquanto sistema de confinamento, produz efeitos na representação que tinha de si, em razão de ser um estabelecimento social com características peculiares, como propõe Erving Goffman (2007)<sup>36</sup>. Ele representa uma barreira que separa o grupo humano que foi destinado ao confinamento por convencionalidades objetivas e que produz efeitos sociais e culturais sobre aqueles que o compõem. É um típico exemplo de instituição total, no qual que se reproduz, dentre outros elementos, um caráter binário, pelo esquema grupo controlado-grupo dirigente, a partir de um sistema de vigilância e controle, com produção mútua de estereótipos limitados e hostis.

É um lugar aceito para o desenvolvimento de uma experiência social com seres humanos aos se romperem arbitrariamente elos sociais pré-estabelecidos para criarem-se novos. Lugar social híbrido onde o indivíduo passa a conviver com outras pessoas em situações semelhantes de maneira institucionalizada, sendo forçado a deixar para trás sua vida, para construir um novo estatuto familiar sob regime fechado. Lugar no qual se produz vários processos de mudanças na formação e percepção do eu. (Goffman, 2007)

Penso que as passagens e percepções sobre o tempo se expressam de forma diferenciada em lugares de instituição total, ensejando a transmissão peculiar de marcações identitárias. Afinal, lugares como esses podem ser pensados como espaços em que ao mesmo tempo sejam contínuos e não contínuos. Afinal, se considerarmos as dinâmicas prisionais de chegada e saída de pessoas de suas respectivas celas, seja qual for o motivo, haverá sempre a formação de um grupo com regras próprias que são transmitidas a quem chega ou então reconfiguradas internamente.

Ao propor novas formas de (re)pensar a Antropologia, Edmond Leach (1974)<sup>37</sup> reúne uma série de ensaios relacionados com problemas de teoria, analisando cada tema de forma não ortodoxa com intenção de apresentar argumentos não convencionais que ajudem a refletir de outro modo categorias aqui debatidas. Dentre os textos, dois abordam questões sobre o tempo, sua concepção, percepção e apreensão. Para o autor, tempo seria uma categoria fugaz e furtiva por concentrar em si uma significação múltipla em uma só palavra

---

<sup>36</sup> Cf. Goffman, Erving. 2007. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva.

<sup>37</sup> Cf. Leach, Edmond Ronald. 1974. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva.

que altera o sentido conforme o contexto, não encontrando correspondentes diretos em outros idiomas<sup>38</sup>.

Assim, tempo poderia ser resumido em duas constatações, quais sejam, (1) alguns fenômenos da natureza se repetem; e (2) algumas mudanças na vida são irreversíveis. No intuito, porém, de tentar burlar a noção desagradável da irreversibilidade do tempo agregou-se a proposta religiosa à passagem de tempo como uma estratégia de negação da verdade final a partir do estabelecimento de formas de pensamentos religiosos. Nesse sentido, o tempo não encontraria um fim, mas um constante recomeço. Por exemplo, a morte seria uma passagem para a vida eterna enquanto que o nascimento seria o início da contagem de tempo para a morte. (Leach, 1974)

Para Leach (1974) a reprodução do discurso religioso uniu as duas formas separadas de se pensar o tempo em uma única sentença justaposta que considera ser possível unir acontecimentos repetitivos e não repetitivos. Tempo seria, então, a reprodução de um preconceito religioso que produz imagens opostas de negação da realidade final da experiência de senso comum, transmitindo uma ideia de continuidade repetitiva em que se consideram acontecimentos ocorridos em um intervalo de tempo contido em um intervalo maior que se repete – eventos que duram uma manhã estão contidos no intervalo de um dia, que está contido no intervalo de uma semana, um mês e assim por diante. Tempo é oscilação.

De fato o tempo passa e um modo de compreendê-lo é parar e refletir. O pianista tinha por estratégia escrever um diário durante seus dias de confinamento, queria registrar sua percepção de liberdade enquanto cumpria sua pena. Não era um texto destinado a alguém, talvez ninguém o lesse, talvez pudesse servir para a humanidade, talvez ele mesmo o utilizasse como recordação. Entre tantos pensamentos sabia apenas que era um texto para ser lido no futuro que possibilitaria olhar para seu passado que hoje é o seu presente, em que cada linha seria escrita como se fosse seu último suspiro. As antíteses e os paradoxos utilizados durante o monólogo casam perfeitamente com a noção religiosa de percepção do tempo proposta por Leach (1974), afinal reunir palavras, como se fosse último suspiro, sobre

---

<sup>38</sup> Em seu texto, Leach (1974) constrói seu argumento pelo uso e entendimento da palavra *time* e faz um breve comparativo com outros idiomas de dentro e de fora da Europa. Assim, propõe que embora *time* traga consigo um significado não é igual nem semelhante, pois outras regiões têm sua própria apropriação e modo de referir o tempo.

experiências que deixam o narrador sem ar, por estar aprisionado, sugerem a ideia de que as memórias narradas por quem está em regime de instituição total correspondem a representações arfantes de si e do seu passado.

Tais memórias são ímpares se comparadas a outras, pois como relata o pianista aqueles que vivenciaram um regime de fechamento total ficam marcados com tatuagens invisíveis em suas testas onde se lê *ex-interno*. Essas marcas, segundo Goffman (1988)<sup>39</sup>, são estigmas, uma construção social elaborada no sentido de estabelecer uma diferença social a partir de uma identidade social virtual em que um grupo é entendido como comum e total enquanto o outro é estragado e diminuído. Além de pedras e tijolos, muros mentais são erguidos como formas de separação.

O monólogo foi escrito para representar a vida de uma prisão, mas sua mensagem ultrapassa as folhas do roteiro. As falas permitem apresentar o Prata de uma maneira tão próxima que é possível imaginar as pessoas que ali ficaram confinadas reproduzindo algumas delas. Tal como uma prisão, o Prata também pode ser pensado como uma instituição total, posto que como indica Goffman (2007), as instituições totais não são exemplos contados de estabelecimentos sociais pré-definidos, mas um lugar em que se reúna uma quantidade considerável de categorias de fechamento, vigilância e separação entre pessoas. São os usos dados ao lugar que o tornam uma instituição total e não o contrário, demonstrando que a instituição total é eminentemente social, não tendo necessariamente formas, mas reproduzindo conceitos.

Durante minhas idas a campo, várias vezes as passagens de tempo foram referidas pelos interlocutores. Para narrar as histórias, as pessoas diziam como era antes e como está agora, constituindo base comparativa e contextual de mudanças e dinâmicas nas vidas dos que por lá passaram e dos que permanecem. Desse modo, o objetivo deste capítulo é caracterizar como as pessoas expressam sua relação de temporalidade sobre/com o lugar.

---

<sup>39</sup> Cf. Goffman, Erving. 1988. *Estigma: notas introdutórias sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC.

## O Prata entre tempos e temporalidades

Podemos pensar o tempo como uma forma de relação, ponderando a possibilidade de separação de um tempo físico de outro cultural (Elias, 1998), em que se o considerarmos como uma constante oscilação entre opostos similares gerará uma terceira entidade que corresponderá na figura do *eu* e de como esse *eu* se percebe no tempo. (Leach, 1974) Tal experiência de interação implicará em um modo cultural de interpretação contextual, gerando noções de tempo, à qual se atribuiu o nome de temporalidade. (Iparraguirre & Ardhendi, 2011)<sup>40</sup> Não pretendo realizar uma revisão bibliográfica sobre conceitos de tempo visto que extrapolaria os limites da abstração filosófica, mas apenas compreender formas sociais de se pensar o tempo a partir da experiência de campo que tive.

Geralmente, para iniciar as conversas em campo repetia um ritual de apresentação. Falava meu nome, após informava que estava realizando pesquisa sobre histórias de Igarapé-Açu e do 18, histórias não escritas, mas que estivessem guardadas nas memórias das pessoas, lembranças de como era antigamente. Foi a estratégia que percebi como viável para iniciar o assunto. No início pensei não ser a melhor estratégia por considerar que a categoria história remeteria sempre a lembranças muito antigas, deixando de lado as memórias recentes. Todavia, com o passar dos dias percebi que o caminho escolhido foi profícuo, pois as falas das pessoas eram constituídas por representações do passado, seguidas de informações do presente, no sentido de demonstrar que os tempos mudaram e que o Prata não é mais da mesma maneira que um dia foi. Há nos depoimentos constante oscilação sobre como era naquela época, mas hoje não é mais.

As pessoas de Matapiquara falavam sobre o assunto, mas não abertamente. Falavam pouco e por meio de sinônimos para informar sobre o período marcado por “aquela doença”. Diziam assim:

---

<sup>40</sup> Cf. Iparraguirre, Gonzalo & Ardhengi, Sebastián. 2011. “Tiempo y temporalidad desde la Antropología y la Física” in *Revista de Antropología Experimental*. 11: 251-260. Disponível em: <http://revista.ujaen.es/rae>. Acesso em: 22. jan. 2018.

“Olha, eu sei que lá cuidavam daquela doença. Faziam tratamento lá. Iam pra lá pra isso. Não sei se ainda tem gente, se funciona, sei que parou disso, do pessoal ficar doente. Era difícil...”. (*D. Pajurá*, 2016)<sup>41</sup>

No Prata, cuidavam daquela doença, faziam tratamento. Mas qual doença? Quem cuidava? A omissão de informações, mais do que falta de palavras pode denotar uma barreira memorativa em não querer expressar por motivos historicamente reproduzidos. Como reporta Françoise Béniac (1997)<sup>42</sup>, a doença era a lepra, da qual se tinha medo pela construção e propagação de um amplo histórico de mazelas que poderiam carregar aqueles que a portavam, pois dizia-se que causava deformação do corpo, pelo espalhamento de pústulas e excrecências que consumiam a pessoa.

Se pudermos ler com outras lentes, perceberemos a partir de Goffman (2007) que a ação de tratamento era praticada pelo grupo de controle sobre o grupo de controlados que receberia os cuidados em uma relação não harmônica. Note-se, então, que se assim o for, a categoria cuidado não representaria uma reparação, mas uma divisão social objetiva com a indicação de postos específicos para controle da mazela. Afinal, podemos pensar que o tempo retratado por *D. Pajurá* (2016) é semelhante ao tempo descrito por Manuela Castro (2017)<sup>43</sup>; tempo de confinamento, de isolamento compulsório, de disseminação do medo a partir da construção de um estereótipo e fortalecimento do estigma sobre uma doença, era o tempo da institucionalização do tratamento lepra. Como disse a interlocutora, era difícil... de fato deveria ser. Difícil lembrar, pior ainda falar sobre o assunto.

Não poucas vezes, quando questionado sobre o que estava pesquisando, surgia um longo silêncio após eu responder – histórias sobre o Prata. Certa vez, em Matapiquara, estava na igreja esperando o início da missa no dia de Santa Luzia quando comecei a falar com as pessoas sentadas próximas a mim. A conversa seguia amistosa até fazerem a fatídica pergunta. Geralmente o assunto terminava com algo como “hum, legal.” E demoravam para voltar a falar. Nesse dia, conversei com *D. Acácia*, ela simpática e extrovertida logo calou ao ouvir minha resposta. Respeitei seu silêncio e fui lanchar na praça em frente ao

<sup>41</sup> Entrevista realizada com *D. Pajurá*. Concedido em: 16. set. 2016.

<sup>42</sup> Cf. Béniac, Françoise. 1997. “O medo da lepra” in Le Goff, Jacques (org.). *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar.

<sup>43</sup> Cf. Castro, Manuela. 2017. *A praga*. São Paulo: Geração Editorial.

estabelecimento. Pedi para que guardasse meu lugar. Quando voltei, Acácia puxou o assunto.

“Sabe, meu antigo marido teve a doença. Como é mesmo o nome... Lepra, né. Pois é, ele teve, mas não foi pro Prata. Foi pra Marituba. Todos na família tiveram que fazer exames. A mão ficou acarangada. Eu ia deixar dele. Não queria ficar doente também.”. (*D. Acácia* 2017)<sup>44</sup>

Mesmo sendo em instituições distintas, *D. Acácia* associou a doença ao lugar. Não falou sobre o Prata, mas das experiências que teve em instituições hospitalares diferentes. O grande número de estabelecimentos construídos e/ou voltados para o tratamento da lepra faz lembrar a rede de leprosarias europeias que funcionou por séculos como uma forma de conter a doença ao representar o avanço hospitalar, que foi se institucionalizando de agregações voluntárias entre os doentes para a determinação de confinamento em lugares afastados da cidade (Béniac, 2007). Decerto realizar uma comparação entre o caso europeu e o brasileiro é sinônimo de uma comparação pouco adequada, todavia podemos notar que a partir de experiências distintas, foi se estabelecendo um poder político que autorizava e determinava a separação de pessoas. E o modelo de confinamento no Brasil é de alguma forma eurocêntrico.

No caso de *D. Acácia* e sua família, a interlocutora narra a obrigação em realizar exames e a confissão de que chegou a ponto de pensar em se separar do cônjuge para não ficar doente, demonstrando que a moléstia produzia sintomas não apenas no enfermo, mas afetava seu círculo social mais próximo, causando afastamentos justificados como proteção. Histórias como essas se repetem, mas a depender do lugar perceberemos nuances sobre as formas de referir o contexto.

Enquanto em Matapiquara existia um impedimento limitado para falar sobre o assunto, que gerava um desconforto seguido de falas curtas, em Igarapé-Açu o argumento se alternava entre uma afirmativa enfática sobre o desconhecimento da história do município ou de qualquer informação sobre o Prata para uma versão oscilante sobre como era naquela época e como é hoje. Uma vez, perguntei à *D. Urucum* (2016)<sup>45</sup> sobre a história

---

<sup>44</sup> Entrevista realizada com *D. Acácia*. Concedida em: 13. dez. 2017.

<sup>45</sup> Entrevista realizada com *D. Urucum*. Concedida em: 23. set. 2016.

do Prata, que sem titubeio respondeu: “eu mesma não sei de nada! Quem sabe são os antigos. Isso é coisa dos antigos!”.

Não insisti, continuamos conversando. *D. Urucum* falou sobre a filha, sobre a política no município, sobre criação de bichos, receitas e plantas. Foi uma tarde proveitosa. Na hora que estávamos nos despedindo, no portão da rua, considerando os anos que nos conhecemos, tornei a perguntar se ela lembrava alguma coisa sobre o Prata. Em resposta, *D. Urucum* disse de uma forma bem mais calma. Agora um pouco mais lentamente, como alguém que busca nas lembranças palavras para traduzir os seus pensamentos:

“eu lembro que tinha um hospital... É, era um hospital pra lá. Naquela época era uma doença muito discriminada. Hoje não! Hoje, tem tratamento. Mas naquela época era muito preconceito. Tratavam os doentes lá. Tinham que separar dos sadios. O pessoal não gostava de ir pra lá. Não gostava nem de passar perto do 18. Hoje, não. Hoje tem tratamento. Já não é como antes. Mas eu não sei história de lá. Quem sabe são os antigos, eles que sabem. (*D. Urucum*, 2016)

A menção do Prata como um hospital vai ao encontro dos argumentos de Dilma Cabral (2013)<sup>46</sup> quando afirma que no período que correspondeu ao final do século XIX até meados do século XX houve um grande interesse sobre o estudo da lepra tanto no campo médico como também no campo organizacional dos governos ocidentais. À época, foi criado um novo modelo explicativo da doença, que tinha por base de sustentação leis, regulamentos e estabelecimento de medidas terapêuticas específicas para controle da doença, configurando um sistema público intervencionista que marcaria a vida das pessoas, pois mais que um problema de saúde, a doença era vista como uma questão política.

A (re)estruturação do conceito de lepra transcende seu aspecto biológico-médico, passando a ser entendido também como fenômeno social, que ganhará significações e ressignificações a partir de um diálogo não linear travado entre grupos sociais e o poder público, gerando a construção de memórias representativas sobre aquele tempo. Não à toa *D. Urucum* (2016) refere-se à doença como algo discriminado por não ter tratamento. Ocorre, porém, que o preconceito não se cura com a mesma velocidade que os fármacos agem para conter os efeitos da doença, ele continua se alastrando e sendo reproduzido quando das recordações sobre o passado do lugar. Afinal, não apenas *D. Urucum* (2016)

---

<sup>46</sup> Cf. Cabral, Dilma. 2013. *Lepra, Medicina e Políticas de Saúde no Brasil (1984-1934)*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.

referia o Prata nesses termos na sede do município de Igarapé-Açu, *D. Andirobeira* (2016)<sup>47</sup>, por exemplo, assim falava quando questionada sobre a história do Prata: “Não sei, não lembro...”.

*D. Andirobeira* é uma pessoa muito antiga naquele município, por óbvio não falaria comigo por vários motivos. Entretanto, quando a questioneei estava acompanhado de *D. Pajurá* (2016), outra pessoa bastante respeitada há anos na região, que logo lhe perguntou “mas como, Andirobeira, tu já não conheces mais? Tu te esquece que naquele tempo tinha um pessoal que era doente?”. Ouvindo essas palavras, formou-se um diálogo entre autoridades, pois como quem responde a uma velha amiga, *D. Andirobeira* respondeu a *D. Pajurá*:

“é, eu lembro. [...] Naquela época era tudo diferente, hoje está muito mudado. Os doentes não se misturavam, eram separados do resto do povo. Eles andavam em carros brancos. Ninguém tinha acesso. Só os médicos e cozinheiros. Só eles eram sadios. Mas hoje já está mudado. Tem que ir ao Prata pra saber mais, mas hoje está mudado. Não tem mais nada de doente lá. [...] O Prata foi o primeiro. Vinha o pessoal de fora pra lá. Depois, só depois que fizeram outro em Marituba. Mas antes era só pra cá e vinham de trem.”. (*D. Andirobeira*, 2016)

A partir das falas de *D. Urucum* (2016) e de *D. Andirobeira* (2016), pude notar que as pessoas de Igarapé-Açu não apenas negam a presença do Prata, afirmando que hoje está tudo mudado, como também referem os grupos que compuseram o Prata, separando-os entre doentes e sadios. Doentes são os outros inominados que vêm sempre de fora daquela cidade. Pessoas transferidas, porque se tornaram doentes. Não raras vezes, me afirmaram que as pessoas de Igarapé-Açu eram as sadias em todos os casos.

Pelo que pude entender sobre a passagem do tempo em Igarapé-Açu, o Prata é *lá* e com isso não quero indicar apenas um lugar distante. Além dessa função, o advérbio assume feições temporais, ou seja, o Prata é *lá*, naquela época, hoje não mais. Uma construção linguística interessante sobre um lugar no tempo.

Quanto mais eu me aproximava do Prata, mais as concepções sobre o tempo mudavam trazendo uma noção mais aproximada da dinâmica do lugar. Na Aldeia do Jeju, depoimentos de indígenas e de coletivos negros travavam uma batalha entre negação e

---

<sup>47</sup> Entrevista realizada com *D. Andirobeira*. Concedida em: 23. set. 2016.

pertencimento em relação ao Prata, não mais apenas reproduzindo a dinâmica de oscilação de tempo outrora arguida.

Os depoimentos de indígenas sobre a Colônia do Prata são raros. Pouco falavam sobre o assunto. Não justificavam o motivo, mas posso supor que foi pela série de atos etnocidas ali praticados desde sua concepção como Núcleo Colonial Indígena capuchinho. Entretanto, mesmo que poucos, os relatos são repletos de significados. De acordo com *D. Tucumã* (2017)<sup>48</sup>: “o Prata era o caminho da roça! Ninguém vivia lá não!”.

Se analisarmos essa fala a partir dos escritos de Evans-Pritchard (1999)<sup>49</sup>, que faz uma cisão didática entre tempo ecológico e tempo estrutural Nuer, podemos supor que o Prata produzia influências diretas no modo de organização social Tembé, ao representar mecanismos hipotéticos de um relógio imaginário de regulação dos afazeres indígenas. Afinal, o caminho da roça é um trajeto diariamente percorrido para o amanhã da terra, colonização e lida com animais de criação, pesca e caça. Faz parte da rotina diária de tarefas, com a divisão social de funções. É um espaço de planejamento cíclico que influencia o futuro de um povo. Assim, afirmar o Prata como caminho da roça é afirmar a presença indígena no Prata como desenvolvidora de relações etnicamente diferenciadas no lugar, por outras, palavras é a possibilidade de supor um Prata Tembé.

O coletivo negro não indígena do Jeju referia o lugar de uma forma peculiar. *S. Buriti* (2017)<sup>50</sup> falava: “Hoje não tem mais nada. Tá tranquilo e o pessoal tá tudo aldeado. Foram surgindo as comunidades, as pessoas foram casando com os doentes, com os aleijados, entre si. Hoje tá tudo tranquilo.”.

O modo de referir me intrigou. Foi uma menção direta, sem os rodeios aos quais estava me acostumando. *S. Buriti* me narrava um Prata que pelas suas palavras reproduzia as expressões de exclusão utilizadas por outros, mas que na sua fala não excluía os ex-internos como sinal de afastamento. Pelo contrário, demonstrava a dinâmica social e o fluxo de pessoas que frequentavam o Prata, ultrapassando a noção dualista de doentes e sadios, para uma comunidade que foi se formando apesar, ou mesmo com, o regime de instituição total que era reproduzido no leprosário. Talvez *S. Buriti* tenha experimentado a vida inteira a

<sup>48</sup> Entrevista realizada com *D. Tucumã*. Concedida em: 21. jul. 2017.

<sup>49</sup> Cf. Evans-Pritchard, E. E. 1999. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.

<sup>50</sup> Entrevista realizada com *S. Buriti*. Concedida em: 21. jul. 2017.

exclusão dos outros e por isso não referia as pessoas do Prata como distantes, mas como sujeitos sociais possíveis e interativos.

Logo constatei que não era impressão. As pessoas do coletivo negro referiam o Prata de um modo diferenciado e próximo. S. Ipê (2017)<sup>51</sup>contava:

“o Prata, o Pratinha? Ali a renda era artesanato. Artesanato feito pelos índios pra subir pra ir pelo porto de Abaetetuba pra fora. Tinha caçuá, paneiro, peneira, tipiti... Eram os velhos índios que faziam, Tá vendo ali? Pupunheira, açazeiro, tucunzeiro, bacabeira, é planta de índio. Hoje tá tudo terminado, não tem mais índio, Chegou o governo e tirou. Eram as pessoas da mão doente. Eu vi uma moça do nariz chato e outra do dedo torto. Eram os leprosos, Mas aquilo ali, hum... Aquilo ali era igual a Funai. Chegava recurso pros doentes de lá, até hoje chega. Aposentam. Todo mundo era botado ali. Precisavam de gente e mandavam tudo quanto é tipo pra lá. Criança, homem, mulher. Aquilo ali é igual a Funai. Eu perdi meu dedo numa bomba, o médico perguntou se eu pagava sindicato rural como contribuição, porque ia me aposentar pelo Prata. Era na época do Barata que chegava recurso, mas mesmo com recurso, se o camarada fizesse uma situação errada, tipo bater na mãe ou na irmã, dependendo da situação, a Polícia Civil fazia o cara pagar uma cesta básica ou a feira pra mandar pro Prata. O Prata já tinha recurso e ainda faziam isso...”.

Semelhantemente a S. *Buriti* (2017), S. *Ipê* (2017) demonstra uma dinâmica local sobre o Prata, de maneira aproximada e interativa. Reconhece-o como território indígena e ainda explica o fluxo econômico existente na região a partir do manejo da terra indo ao encontro da fala de Tucumã como caminho da roça. Mas o que chama a atenção em seu depoimento é a posição de um modo de pensar o tempo totalmente diferenciado, um tempo institucionalizado, ou melhor, o Prata como reflexo de um Poder gestor que causava efeitos sociais nas pessoas que o compunham.

Comparar o Prata à Funai foi a maneira de simbolizar a similitude nos aspectos de funcionamento entre estabelecimentos. Se considerarmos as proposições de Antônio Carlos de Souza Lima (2011)<sup>52</sup> que constrói seu argumento a partir da descrição da ação governamental sobre povos indígenas, como uma forma de demonstrar estratégias de assimilação e promoção de assimetrias econômicas, para apagar institucionalmente a presença indígena da imagem nacional, entenderemos tanto o Prata como a Funai como instituições legitimadas para promover limpeza étnica, que acabaram por enveredar por

<sup>51</sup> Entrevista realizada com S. *Ipê*. Concedida em: 21. jul. 2017.

<sup>52</sup> Cf. Souza Lima, Antônio Carlos de. 2011. “Reconsiderando poder tutelar e formação do Estado no Brasil: notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais” in Freire, Carlos Augusto da Rocha (org.) *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

caminhos tortuosos de corrupção e desmonte. Tais instituições, então, podem ser pensadas como instituições públicas de caráter individual que serviram para alimentar a formação de um subpoder de controle social pela máquina pública. São tempos marcados pela gestão de convencionalidades individuais de grupos hegemônicos e (re)produção de não-direitos.

Conforme eu me aproximava do Prata não era o tempo que mudava, mas as temporalidades. O Prata produzia influências em diferentes níveis em várias localidades. O modo de analisá-lo, referi-lo e percebê-lo modificava-se entre ambientes e grupos sociais. Era algo que não tardava a notar.

Quando enfim cheguei ao Prata, deparei com uma diversidade de enunciações sobre o tempo que se alternavam entre as pessoas a partir do tipo de experiência que tiveram com o Prata enquanto espaço institucionalizado. *S. Limoeiro (2017)*<sup>53</sup> assim contou:

“o Prata não é mais o Prata. Agora é ferro velho. As coisas todas se destruindo. Não é mais como antes, está abandonado. Eu me internei dia 13 de abril de 1931. O Prata não é mais o Prata. Tinha vez que enviavam pra cá pra gente 1Kg de arroz, 1 Kg de feijão, pra passar o mês, pra passar o mês... O tempo que tinha mais condições era do Magalhães Barata, Almir Gabriel... Governo Jatene parou de mandar muita coisa.”.

Tal qual *S. Ipê*, *S. Limoeiro (2017)* me narrava um tempo institucionalizado, que a depender do governo tinha condições melhores de sobrevivência ou não. A narrativa de Limoeiro distinguia-se das demais. Declarava-se ex-interno, assumindo o estigma que lhe era imposto e os marcos temporais que referiam eram diferentes. Fazia-lhe sentindo cada detalhe. A data exata de seu internamento, a referência dos meses em que tinha que racionar comida são marcos cronológicos tal como afirma Elias (1998) que possibilitam reunir na fala a quantidade de experiências memorativas.

Assim, pensar nas unidades de tempo que foram referidas faz supor que cada dia na vida internado no Prata era um dia de sobrevivência em um meio social e político inóspito, pois além do acometimento pela doença, as pessoas tinham que se organizar para fazer durar os parques materiais que tinham para se alimentar. E *S. Limoeiro (2017)* continua:

---

<sup>53</sup> Entrevista realizada com *S. Limoeiro*. Concedida em: 26. jul. 2017.

“[...] uma vez eu caí e quebrei a ponta da cabeça do fêmur. Médico não queria atender os leprosos, médico de Igarapé-Açu. Dizia que não tinham vagas pra consultas. Eu esperei muitos dias pra ser atendido. Quando o médico viu jogou a culpa da demora pra enfermeira que não tinha avisado. Era um jogando a culpa pro outro.”.

É possível notar que a contagem do tempo de *S. Limoeiro*, enquanto ex-interno, varia de acordo com as situações que vivenciava em confinamento. Não devemos nos preocupar com a medida de tempo, mas como aquele tempo era percebido pela pessoa. No caso, como se passa o tempo para um doente aprisionado que tem seu osso quebrado e além de esperar por dias para o atendimento ainda tem que suportar o jogo de culpas entre médico e enfermeira? Pelas palavras de *S. Limoeiro* começamos a perceber como se constituía o sistema oficial de cuidados do “hospital” entendido como exclusivo para receber os acometidos pela Hanseníase e separá-los dos sadios.

*S. Limoeiro* (2017) conduzia sua narrativa como um capitão conduz seu navio na certeza do caminho. Não se deixava interromper e nem se perdia nas informações. Falava sobre a política do momento, a queda do governo Dilma, sobre economia. Por vezes, também contava as parábolas bíblicas em meio às conversas, dizendo sempre: “confia em Deus que ele vos fará.”.

As palavras de *S. Limoeiro* (2017) destoavam das demais, por falar de um tempo vivido, não apenas referido, dando a pensar que o tempo seria a própria representação de si e dos demais contemporâneos em um sistema de hierarquias local. Desse modo, chego a pensar que a temporalidade se aproxima daquela referida por Clifford Geertz (1998)<sup>54</sup>, que o tornava ao mesmo tempo tanto preso em suas memórias da doença quanto livre para referi-las.

O Prata possibilita uma diversidade de vozes e dizeres por reunir uma multiplicidade de pessoas que ali foram morar pelos mais diversos motivos. Diferente de *S. Limoeiro*, *D. Samaúma* (2017)<sup>55</sup> não viveu o período de confinamento da Colônia Agrícola para Hansenianos. Foi para lá depois que liberaram o lugar para moradia. Em sua percepção de tempo, fala da atualidade, dos fazendeiros que estão comprando todas as terras da região, para investimento em agronegócio. Fala também das ações de conservação que os

<sup>54</sup> Cf. Geertz, Clifford. 1998. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

<sup>55</sup> Entrevista realizada com *D. Samaúma*. Concedida em: 26. jul. 2017.

moradores tomam no sentido de preservar a história pela revitalização dos espaços que consideram importantes, lutando contra a deterioração do tempo, pois, como afirma, tem muita história ali.

O trabalho de *D. Samaúma* é conter os efeitos do tempo, para conservar no presente aquilo que considera ter um significado diferencial para o grupo, é guardar a memória. Entretanto, o pensamento de conservação, embora compartilhado, apresenta divergências entre os que ali habitam. Mesmo com as ações de preservação elaboradas pela própria comunidade, *S. Graviola* (2017)<sup>56</sup> afirma que não é mais como antigamente. Em suas palavras, “o Prata não é mais o Prata. Agora é ferro velho. As coisas estão todas se destruindo, não é mais como antigamente.”.

Durante minha permanência no Prata, percebi que a proposição oscilante de tempo defendida por Leach (1974) tomara força novamente, com o destaque de que as oscilações estariam voltadas para representações do passado como uma imagem dos tempos áureos em que circulava bastante dinheiro. Ali, pude notar que a teoria dialoga com o tempo institucionalizado, mas não se resume apenas à época do leprosário. Afinal, a institucionalização do lugar teve início com a chegada dos capuchinhos, que gerou tanta influência a ponto de ser dito em campo que “[a] história daqui (Prata) começou com os italianos, eles vieram preparar o terreno para construir o hospital. Eles fizeram a história.”. (*D. Samaúma*, 2017)

Trabalhar com as temporalidades de um lugar corresponde, também, a escuta do que as pessoas e os grupos sociais dizem sobre o tempo. Afinal, tal como afirma Eric Wolf (2005)<sup>57</sup>, a realidade humana é múltipla e complexa, fruto de uma totalidade de processos interligados e não fragmentados entre si. É necessário compreender as conexões e analisá-las para não falsear intencionalmente a realidade dos processos de vida. Tanto assim que, como explana, a criação de conceitos como *nação*, *sociedade* e *cultura* correspondem a fragmentos sociais desvinculados, sendo necessário compreendê-los e conectar os feixes de relacionamento para que se possa atribuir sentido e melhorar a compreensão do todo. (Wolf, 2005)

---

<sup>56</sup> Entrevista realizada com *S. Graviola*. Concedida em: 26. jul. 2017.

<sup>57</sup> Cf. Wolf, Eric R. 2005. *A Europa e os povos sem história*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Considerar os efeitos da percepção do tempo para grupos afetados pelo regime de instituição total é tentar compreender sociabilidades diferenciadas em seus modos de organização individual e coletiva. A cada experiência, uma percepção que compõe e enriquece a diversidade humana, com o afloramento de diferentes sensibilidades, mesmo com a propagação de políticas ou pensamentos sociais de opressão e segregação.

As teorias do tempo entendidas de forma particular não são capazes de explicar as temporalidades percebidas em campo. A constante oscilação entre o que era antes e como está agora (Leach, 1974), entre o tempo ecológico e o tempo estrutural (Evans-Pritchard, 1999) e a noção de tempo presente (Geertz, 1998) não são, por si só, capazes de projetar o contexto diferenciado da Colônia do Prata. Isso porque são noções abstratas de tempo, desvinculadas da realidade social de enunciação por parte do interlocutor. Afinal, é possível notar uma construção particular de tempo que se articula com o enredo de uma memória coletiva difundida na época, que produz efeitos sociais ainda hoje.

Tempo enquanto memória poderia ser referido, então, como a dimensão social do sofrimento, fruto de uma disputa em um campo de batalha simbólica pela representatividade, ora se apresentando por referências de unidades de tempo ora pela associação a eventos sociais. Desse modo, pode-se dizer que tempo e memória se mesclariam na construção representativa do passado no sentido de comunicar uma realidade construída.

Nesse sentido posso pensar (1) em um tempo de saneamento público, com desenvolvimento de políticas profiláticas eficazes, que se encerrou; como também (2) em um tempo institucionalizado que só pode ser referido quando da compreensão das políticas sociais e seus efeitos, sejam eles benéficos ou não, mas capazes de representar temporalidades; ou então (3) em um tempo que refiro com exatidão ou não a depender das experiências e do sofrimento suportado para sobreviver; ou ainda (4) em um tempo presente que se constitui como um campo de luta constante entre a conservação do passado e as dinâmicas da vida cotidiana presente.

Considero que noções como essas são acessadas em razão dos efeitos sociais que os processos políticos produzem nas temporalidades familiares que experimentaram o regime de instituição total, direta ou indiretamente. Assim, compreender os efeitos culturais de

expressão do tempo em lugares como o Prata ajuda a ampliar as celas que nos aprisionam em nossas próprias representações de tempo, permitindo novas formas de pensar.

### 3. O lugar daquela doença

[...]

*Temos, todos que vivemos,  
Uma vida que é vivida  
E outra vida que é pensada,  
E a única vida que temos  
É essa dividida  
Entre a verdadeira e a errada.*

*Qual porém é a verdadeira  
E qual errada, ninguém  
Nos saberá explicar,  
E vivemos de maneira  
Que a vida que a gente tem  
É a que tem que pensar.*

Fernando Pessoa (1942: 179)

Quando me perguntam de onde vim, quem pergunta o faz não necessariamente para saber a exatidão geográfica; da mesma forma quando respondo, não enfatizo tais coordenadas. Por vezes, a toponímia é tema passageiro e até trivial. Um nome pelo nome não indica aonde fui, apenas dá início a uma orientação discursiva sobre o lugar, pois os lugares que visitamos tornam-se textos e existem por palavras; são, portanto, reflexos de uma disputa pelo poder de representação.

Ao discorrer sobre a ideia de região pelo prisma do poder de divisão, Pierre Bourdieu (1989)<sup>58</sup> empreende uma análise epistemológica baseada na história social da gênese dos instrumentos analíticos de uso comum nas Ciências Sociais no intuito de compreender uma realidade inventada como representação – é o conhecimento do reconhecimento. O autor utiliza a construção gramatical como forma de demonstrar sua intencionalidade no sentido

---

<sup>58</sup> Cf. Bourdieu, Pierre. 1989. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand.

do argumento que está para desenvolver. Assim, divisão não se trata tão somente do ato de separar objetos ou pessoas, mas de formas possíveis de perceber a realidade ao redor.

Para compreender a luta pela representação, nela incluída a luta pela identidade regional, é necessário romper com a ilusão da sociologia espontânea, incluindo no real a representação do real no sentido de se discutir imagens mentais e suas manifestações sociais destinadas a manipular o real. Afinal, o que está em jogo é a disputa pelo poder de representação social a partir de uma imposição de visão de mundo social pelos princípios da divisão, que, projetado no grupo social mais amplo é capaz de produzir tanto o sentido como o consenso do sentido sobre identidade e unidade do grupo. (Bourdieu, 1989)

Podemos, então, pensar na possibilidade de realizar a antropologia do lugar elencando-o enquanto categoria de base, a qual permitirá fazer proposições sobre o pensamento social em determinado espaço. Nesse sentido, será possível perceber o que as pessoas dizem do/sobre o lugar no qual estão, no intuito de envidar esforços para compreender as fronteiras sociais construídas num giro epistemológico que problematiza inclusive o que se entende como *lugar de fala*.

As fronteiras são elementos de essencial compreensão quando a articulação dialogada com grupos étnicos, posto que modificam o olhar do centro da unidade cultural, passando para as bordas que manifestam suas diferenças quando da interação, produzindo representatividades, que atuariam como marcadores sociais de identidade de grupo. Tal como preceitua Fredrik Barth (2000), as fronteiras canalizariam a diferença entre modos de vida, apresentando a complexidade organizacional que governa o grupo e mantém as diferenças manifestadas pela dualidade de interação e restrições, resguardando partes culturais importantes.

Em relação ao lugar, como aponta Marc Augé (2000)<sup>59</sup>, a antropologia que se faz corresponde a uma antropologia do aqui e agora, na qual o *aqui* se referiria a um contexto europeu e ocidental, em que se privilegiaria as concepções francesa e britânica, diferente de um cenário distante; enquanto o *agora* corresponderia ao momento da investigação. Se pudermos fazer um esforço imaginativo, conseguimos superar essa problemática e projetar

---

<sup>59</sup> Cf. Augé, Marc. 2000. *Los "no lugares" espacios del anonimato: una antropología de la Sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

os argumentos do antropólogo francês para um cenário transoceânico e amazônico, discutindo a teoria de uma maneira próxima para nós.

Ao falar sobre o *agora*, Augé (2000) enfatiza o presente e informa que o pesquisador vai a campo por determinado período e a partir de suas impressões, observações e oitivas, propõe modelos de interpretação sobre algo por meio de descrições. A investigação antropológica dialogaria com várias áreas sem com elas se confundir, fazendo com que o antropólogo fosse considerado, então, contemporâneo de uma enunciação do passado. Em relação ao *aqui*, por sua vez, o autor dispõe que é possível referir o lugar como um lugar comum propriamente dito, fruto de uma invenção totalizante que reúne sentidos, construído metaforicamente por uma ortodoxia cultural e uma síntese social, para apresentar um grupo. Desse modo, haveria um reconhecimento por parte do pesquisador – pois já conhecidas pelo grupo – de fronteiras referidas a partir dos termos do grupo, como indicação de uma identidade do lugar, que também atua como identidade do grupo.

Não estamos, portanto, tratando sobre apresentação, mas sobre as representações e definições que se fazem das coisas e das pessoas, ou de grupo de pessoas, quando da indicação de um lugar. O Prata, por exemplo, é um lugar que remete a enunciações de distância física e social dissonantes. Dizer que o Prata é *lá*, indicando uma distância gestual sem metragem, em que se aponta para qualquer direção no intuito de encerrar o assunto, dá a entender que o lugar fica em qualquer lugar menos no lugar de referência de onde o interlocutor se identifica como pertencente. Quando se afirma estar desenvolvendo várias ações *para não deixar a história do Prata morrer* verifica-se um posicionamento diametralmente oposto, que traz o Prata para próximo, com dinâmica própria de conservação, fazendo pensar que o Prata é aqui, tanto fisicamente quanto no momento presente.

Aludindo ao pensamento de Michel de Certeau (1982)<sup>60</sup> o lugar seria a expressão de um poder político que atua no sentido tanto de se legitimar, fazendo-se crível, como também na possibilidade de manipular relações de acontecimentos, selecionados como representativos. Esse recorte, no caso, corresponderia ao próprio discurso científico impositivo que determina padrões de se fazer ou pensar a história enquanto lugar de enunciação. Afinal, como se argumenta, o lugar da/na história corresponderia a uma

---

<sup>60</sup> Cf. Certeau, Michel de. 1982. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

topografia de interesses ambivalente em que se controlaria a permissibilidade ou o impedimento de apresentar versões diferenciadas sobre determinado assunto, conforme os postulados de cada época. Assim, por estar intimamente conectada à noção de lugar, a história ultrapassaria a metáfora, articulando-se de maneira tal a ser influenciada pelo espaço por meio do qual é pensada, devendo este ser um espaço considerado real pela historiografia.

O lugar enquanto conceito é uma forma de manifestação de uma identidade negociada entre as forças locais, oscilando constantemente entre a afirmação e a negação de pertencimentos sobre um mesmo espaço. Em outras palavras, não é o que é, mas o que dizem ser durante a partida em jogos de poder. Nesse sentido, Bourdieu (1989) propõe que para se compreender as regras do jogo simbólico sobre as noções de região é necessário perceber as nuances que envolvem os sentidos de união e separação das categorias ou grupos como elementos alicerçados na nomomética de significar a partir da criação de uma realidade produzida que impõe fronteiras, que podem ser mistificadas ou desmistificadas, estando o agente envolvido isolado ou coletivamente.

Quando isolado, o agente tenderia a aceitar o estado de dominação simbólica por uma hipossuficiência no campo das forças que o fariam assimilar e reproduzir estereótipos representativos que lhe são imputados; mas quando em coletivo, tende a demonstrar forças no sentido de revidar e ressignificar o próprio estigma social que lhe é imposto. O estigma produz revolta contra o estigma trazendo a questão para a esfera social e econômica das significações, formando um mercado de bens simbólicos que não são de concepção universal, mas particular no sentido do grupo, correspondendo a uma realidade representativa criada quando da disputa entre forças e poderes de significação objetivas baseados em princípios de divisão, fazendo perceber que a compreensão do jogo de disputas simbólicas é análise da criação do próprio jogo, seguida da visão do jogo e seus efeitos, posto que a própria realidade é construída. (Bourdieu, 1989)

Na fala das pessoas, o Prata surge como o lugar daquela doença, bem como terra de índios, caminho da roça, o Pratinha, um lugar para conservar a memória de um grupo. O Prata é múltiplo, porque os grupos que o referem são vários e a depender de quem o refere também é possível notar um acesso memorativo a símbolos representativos como monumentos de referência – um hospital, caminhos de varador, uma igreja, uma bica.

Quando o referido lugar assume cada vez mais feições visíveis e simbólicas representativas do grupo social pode ser entendido como lugar antropológico, que dá sentido para aqueles que o habitam enquanto possibilita entendimento por parte daqueles que o estudam. Conforme coloca Augé (2000) tais lugares teriam por características interativas sua capacidade de produzir uma identificação coletiva, relacional e histórica.

O Prata enquanto lugar apresenta essas peculiaridades. Tal como o tempo, que oscilava entre como era antigamente e como é agora, as distâncias se mostravam flutuantes nas falas das pessoas. Não como um vai-vem discursivo, mas taxativas, determinantes e peremptórias, no sentido de demonstrar e ao mesmo tempo produzir marcadores sociais da diferença em relação ao espaço e às pessoas do lugar, afastando-as ou aproximando-as. Nesse sentido, o presente capítulo pretende analisar as distâncias físicas e sociais em relação ao Prata a partir do modo como foi referido pelos interlocutores.

### **O Prata entre distâncias**

Quando de minhas idas a campo, fui construindo outras percepções sobre os lugares que visitei. Não eram mais pontos distribuídos no decorrer de um percurso maior, mas o final do percurso, o próprio destino da viagem. A relação de proximidade com o lugar aumentava à medida que as relações com as pessoas ficavam mais próximas, pois cada espaço no lugar tomava outro sentido quando apresentado por quem mora por ali.

Nesse período, fui aprendendo durante as conversas os termos que usavam para referir os lugares. O Prata, por exemplo, recorrentemente era chamado de Dezoito, o que me fez ganhar uma intimidade durante as entrevistas por algum período, chegando a pensá-las como semelhantes. Todavia, percebi que estava enganado ao ser chamado a atenção em certa ocasião quando uma árvore se dispôs a falar comigo apenas quando eu refizesse a pergunta, colocando em minha fala o Prata e o Dezoito como espaços distintos. Assim, após negar qualquer conhecimento sobre o lugar, *D. Andirobeira* (2016)<sup>61</sup> disse:

---

<sup>61</sup> Entrevista realizada com *D. Andirobeira*. Concedida em: 23. set. 2016.

“é... eu lembro. Mas pra começar algo tem que ficar bem claro: o 18 não é o Prata, é diferente, é longe. Tem o 18, o Curi, a Vila São Jorge, a casa das Freiras, o Prata e depois o pavilhão onde ficavam os médicos, esse já é no 19. As pessoas confundem o 18 com o Prata. Não é! [...]”

Os termos que um dia pensei como sinônimos, percebi como equívoco de minha parte, pois as formas de nomear estavam relacionadas às fronteiras sociais sobre o modo de dizer o lugar. Realmente, para quem trafega pelos ramais de Igarapé-Açu, percebe-se a distância entre as comunidades e a diferença entre elas. Anos atrás, *D. Andirobeira* trabalhou nas proximidades do Prata e a precisão das palavras se faziam necessárias.

Todavia, em um detalhe chego a discordar de *D. Andirobeira*. Quando me afirma que as pessoas costumam fazer confusão em relação à localização do Prata, aduz como uma falha por imprecisão. Não penso que seja somente isso. Por detrás do argumento penso que subjazem formas de distanciamento social, além do distanciamento físico.

*D. Andirobeira* (2016)<sup>62</sup> prossegue:

“[...] os doentes não se misturavam, eram separados do resto do povo. Eles andavam em carros brancos. A gente sabia que eram eles porque eles andavam em carros brancos, separados; inclusive no trem o carro que transportava esse pessoal era branco. Eles vinham de trem. Aqui tinha uma estrada, a Belém-Bragança. Quando tinha doente pro Prata, o trem parava aqui, aí tinha um ramal que levava eles direto pro Prata. Ninguém tinha acesso. Só os médicos e cozinheiros. Só eles eram sadios. [...]”

Uma antítese indica a primeira fronteira que podemos notar, a dicotomia doentes-sadios delimitava um cenário por abrir possibilidades de interpretação. A separação verbal refletiria a separação social que era imposta na dinâmica do grupo. Quem era considerado doente e quem seriam os sadios? Se pensarmos a partir de Certeau (1982), teremos que o lugar da história é um lugar político limpo em que se constrói uma razão justificável de prática de atos em um sistema, ou seja, seria um lugar inerte, sem problematização formado para legitimar o pensamento social de um grupo dominante. O Prata seria, então, uma localidade ostensivamente vigiada para a qual teriam acesso os sadios responsáveis pelos cuidados com os doentes que para lá eram destinados.

---

<sup>62</sup> Idem.

Se refletirmos sobre essa unidade dicotômica, a partir de Goffman (2007), encontraremos correspondência na proposição sobre a existência de um grupo vigilante e um grupo vigiado, oposto e inter-relacionado, formado quando de um regime de instituição total. Ademais, é necessário perceber que a dicotomia apresentada não se refere apenas às pessoas que as representam, mas anteriormente considera uma classificação sobre categorias sociais representativas, quais sejam saúde e doença.

Falar em doença também corresponde a falar de saúde, como propõe Moacyr Scliar (2007).<sup>63</sup> Afinal, as duas categorias, por vezes, correspondem a faces opostas da mesma questão, mas não se reduzem a isso. Ambos os conceitos estão relacionados a uma conjuntura religiosa, social, política, econômica e cultural, podendo haver várias interpretações a respeito, posto que não são categorias unívocas, dependendo de critérios pessoais e coletivos para seu reconhecimento. (Scliar, 2007) Doença e saúde são, portanto, conceitos dinâmicos que poderão se modificar a depender da sociedade e do período em que se vive, não correspondendo ao bem ou mal estar, mas às significações que grupos entendem como relevantes para serem abordadas ou discutidas.

Para dizer em outras palavras, são conceitos históricos que pouco tem a ver com critérios biológicos, mas com categorias sociais que são reunidas formando um conjunto sintomático, portanto estereotipado, de identificação, estando adstritas a um tempo e lugar. Nesse sentido, como propõe Jean-Charles Sournia (1997)<sup>64</sup>, a doença não existiria em si, mas em uma entidade abstrata à qual se nomina como tal.

Já em relação aos vagões brancos que transportavam as pessoas acometidas pela hanseníase, podemos mal compará-los com a *Narrenschiff*, a Nau dos Loucos referida por Michel Foucault (2012)<sup>65</sup>. Ambos os transportes eram socialmente reconhecidos por carregar aqueles considerados indesejáveis, impedindo-os de transitar livremente pelos caminhos que quisessem, pois sua possibilidade de deslocamento estaria pré-definida e autorizada por uma fronteira social construída por uma hegemonia. Nesse sentido, o vagão branco teria como fim o Prata enquanto a Nau dos Loucos navegaria simbolicamente para a

---

<sup>63</sup> Cf. Scliar, Moacyr. 2007. "História do Conceito de Saúde" *In Revista de Saúde Coletiva*. 17. 1: 29-41. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v17n1/v17n1a03.pdf>. Acesso em: 17. jun. 2017.

<sup>64</sup> Cf. Sournia, Jean-Charles. 1997. "O homem e a doença" *in* Le Goff, Jacques (org.). *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar.

<sup>65</sup> Cf. Foucault, Michel. 2012. *História da Loucura: na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva.

eternidade num interstício entre o próximo e distante social, terra e água, sendo paradoxalmente prisão no mais livre dos caminhos, que era a busca pela purificação. Assim, metaforicamente, os indesejáveis sociais acabavam condenados a uma liberdade que os encarcerava.

As fronteiras construídas não eram uniformes nem homogêneas, pois evidenciavam-se a partir de quem as referia, possibilitando notar a formação de regras elaboradas por grupos menores dentro de um grupo maior. *S. Acapu* (2016)<sup>66</sup>, por exemplo, falava do Prata da seguinte maneira:

“lá tratavam os hansenianos. Naquela época hanseníase era tratada igual a peste. O pessoal evitava. Não sabiam o que era, não sabiam como tratava. Hoje a gente sabe que é uma bactéria que só é transmitida por contatos muito íntimos, tipo relação sexual. Mas naquela época não. Os homens até evitavam de ter relação com as moças pra não pegar. Tinha um trem que passava aqui. O pessoal gritava “Lá vem o trem dos leproso!”. Todos fechavam as janelas. Pensavam que a hanseníase, eles chamavam de lepra, era transmitida pelo vento. Pensavam que era totalmente contagiosa. Era muito triste, rapaz. Aquilo lá era igual um campo de concentração. Igual um campo de concentração... As famílias eram separadas. Tiravam as crianças dos pais. O pessoal de lá não saía.”.

Comparar a hanseníase à peste permite vislumbrar a possibilidade de comparação entre doenças históricas, ou seja, aquelas que produziram efeitos sociais tais que foram consideradas como marcos históricos de tensão social e consequente transformação. Robert Delort (1997)<sup>67</sup> escreve sobre a peste, à qual se atribuiu uma ação quase humana aos ratos. Afirma que eles, os ratos, fazem parte da bela guerra da história que é a formação do mundo, pois tudo estaria relacionado a eles. Nesse sentido, refere que a literatura do século XVI e XVII, colocam-nos como seres arditos, sábios e corajosos, que teriam ultrapassado fronteiras e espalhado a doença pelo mundo, salvando-se de naufrágios, armadilhas domésticas e terremotos, que poderiam tê-los exterminados.

A humanização do rato surge, então, como uma metáfora à ocupação humana, que por sua expansão possibilitou a formação de ambientes para proliferação de ratos, em um sentido inverso da história. Comparar a hanseníase aos roedores talvez seja uma forma de

<sup>66</sup> Entrevista realizada com *S. Acapu*. Concedida em: 24. set. 2016.

<sup>67</sup> Cf. Delort, Robert. 1997. “Que a peste seja do rato!” in Le Goff, Jacques (org.). *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar.

dizer que os acometidos pela doença, tais como os ratos, eram ardilosos e sábios, devendo ser elaborados modos de contenção eficientes para freá-los.

Mas não apenas uma comparação foi feita quando da fala de *S. Acapu*. Ele também comparou a lepra às doenças venéreas, sendo que tal construção linguística não é exclusiva da região do Prata. Como refere Foucault (2012), de maneira semelhante, essa foi uma prática na França do século XV, como uma proposta de sucessão da lepra por outras doenças. Em suas palavras, “[s]urgiu uma nova lepra, que toma o lugar da primeira. Aliás não sem dificuldades, ou menos conflitos. Pois os próprios leprosos sentem medo.” (Foucault, 2012:11)

O que se encontra pressuposto nessa fala de *S. Acapu* (2016) é a menção a outra fronteira construída, de modo que algumas mulheres passaram a ser consideradas como vetores em potencial. Assim, temos que a lepra também assumiria conotações de gênero. Se relacionarmos esse entendimento à imagem de guerra de um campo de concentração, podemos dar um salto epistemológico para os dizeres de Rita Laura Segato (2014)<sup>68</sup> que afirma que as formas de pensamento sobre guerra têm mudado seu perfil de apresentação de um confronto bélico publicamente declarado, com forças opostas em um campo de batalha, para uma guerra paraestatal, sem início nem final, com outras formas de dominação, a ponto de sugerir o pensamento de guerra mais como forma de existência do que enquanto batalha.

Seriam as guerras em tempos de paz, continuando com a proposta de dominação de território, porém alterando as noções de território, considerando o corpo, principalmente o corpo feminino e/ou infantilizado enquanto possibilidades. *S. Acapu* (2016), ao indicar a fronteira de gênero pelo afastamento sexual como forma de proteção para contenção da doença, dá a possibilidade de inferir outra fronteira em relação ao Prata. Ademais, pode-se dizer que independentemente da forma de exclusão, o que há de comum por detrás das fronteiras é a reprodução de um discurso religioso justificador de uma teoria de afastamento entre grupos, na busca pela salvação. Afinal, se a doença pode ser compreendida como um sinal de Deus para os impuros pode também ser entendida como a presença de Deus pela manifestação desse sinal. Desse modo, tanto o ato de negar abrigo ao doente, como o

---

<sup>68</sup> Cf. Segato, Rita Laura. 2014. “Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres” *In Revista Sociedade e Estado*. 29. 2: 341-371. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/se/v29n2/03.pdf>. Acesso em: 29. Ago. 2017.

abandono para a busca de purificação seriam rotas para se purificar pelo descumprimento de um mandamento divino. (Foucault, 2012)

As fronteiras construídas não são fixas tampouco isentas de resistência. Ao classificar o outro, desconsidera-se a possibilidade dele se dizer por si e quando esse outro fala percebemos a disputa pela identidade representativa, que acessa argumentos partilhados pelo grupo quando informa sua própria versão. Foi o que notei, quando estava realizando entrevistas no Prata e me diziam:

“certa vez uma professora teve que sair escoltada daqui, porque ela disse em sala de aula que queria ganhar mais porque tava se arriscando muito por ter que dar aula na cidade dos leprosos.” (D. Uxi, 2017)<sup>69</sup>

A atitude de uma professora reproduzir um pensamento social além de ser considerada uma expressão de preconceito e discriminação também pode ser entendida como construção de uma pedagogia de opressão difundida em meios formais de educação. “A cidade dos leprosos”, esse estigma não era tonificado entre os moradores do lugar, sendo combatido pelo próprio grupo, por descaracterizar totalmente uma organização social, pelo emprego de um adjetivo pejorativo.

Embora estivesse no que os moradores de Igarapé-Açu e Matapiquara me diziam ser “o lugar daquela doença”, não me sentia assim. Estava em um lugar no qual fui acolhido por pessoas que até então me desconheciam, mas que me apresentavam aos espaços, partilhavam suas memórias e narravam suas histórias. Era diferente. Aliás, dizer *lepra* ou mesmo *aquela doença*, como se pôde notar, é considerado um insulto no Prata.

O Prata não era algo estagnado nem passado, como referiam algumas pessoas. O Prata era ali e presente. Nele falavam:

“a gente que reforma a Igreja, senão se acaba. Tamos trocando as lajotas. Tem muito cocô de morcego aqui dentro. A gente não está realizando celebrações por esses tempos. Mas já estamos reformando pra abrir as portas. Depois que os capuchinhos foram embora passou pra diocese. Mas vem muita gente de fora visitar aqui, alemão, americano, italiano. [...] Esse

---

<sup>69</sup> Entrevista realizada com D. Uxi. Concedida em: 18. nov. 2017.

é o quarto do Frei Daniel, onde ele se isolou depois da doença. Tentaram arrambar. Aqui tá difícil, tá demais”. (S. Taperebazeiro, 2017)<sup>70</sup>

O Prata não estava mais distante, era aqui. De fato estávamos onde as coordenadas indicam que é o Prata, entretanto a referência às distâncias se alteravam. Várias pessoas iam visitar o lugar, pessoas de outro continente, como alemães e italianos, bem como pessoas deste continente, mas de outros países, no caso, estadunidenses. O Prata atraía vários outros grupos, que se dispunham a aguentar jornadas de milhares de quilômetros, mas são referidos de maneira mais próxima do que se refere o grupo que mora em Igarapé-Açu.

Podemos pensar que o Prata mais se aproximaria a um laboratório social de um projeto de nação que reuniu pessoas em situações semelhantes em diferentes momentos políticos como uma resposta social de apagamento às diferenças indesejáveis de cada época. Tanto assim que a ideia de lugar presente no Prata, relaciona-se intimamente com as temporalidades referidas por imagens representativas nas falas e gestos das pessoas que indicam tanto sua localização quanto as fronteiras sociais que cindem o grupo humano maior, formando diversos grupos com diferentes pontos de vista.

As distâncias, os lugares e os deslocamentos sugerem a existência de percursos que, ultrapassados, deixam marcas em quem os atravessa; da mesma forma a metáfora do lugar, que não podemos entender como simples espaço, mas como um conjunto cultural de representações sobre coisas e pessoas em frequentes disputas. Ao abordar o Prata como lugar antropológico, percebemos referências de pertencimento ou negação que se apresentam de maneira discordante e ao mesmo tempo construtiva de aparências sociais. Assim, se pudermos afirmar que existem várias noções sobre o Prata que interagem e divergem entre si a partir do contato, poderíamos supor que ali há a criação, ou existência, de diferentes grupos étnicos que se formaram ao longo da história por um processo descontínuo.

Pierre Nora (1993)<sup>71</sup> escreve que vivemos um momento de ruptura com o passado de modo que os lugares tomariam uma posição residual para acesso de memórias de um tempo que se foi. Assim, propõe que os lugares da memória seriam aqueles que possibilitariam tal

---

<sup>70</sup> Entrevista realizada com S. Taperebazeiro. Concedida em: 27. jul. 2017.

<sup>71</sup> Nora, Pierre. 1993. “Entre Memória e História: a problemática dos lugares” in *Projeto História*. 10: 7-28. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 22. jan. 2018.

ação por se conservarem no passado, com modos de agir e fazer não mais percebidos. No caso do Prata, porém, embora seja referido sendo *o lugar daquela doença*, como se ainda fosse uma imagem próxima de um tempo de confinamento, com a perpetuação de modos de fazer antigos, assim não é.

Pelo contrário, as pessoas que moram no Prata ao referi-lo não negam sua história e demonstram as continuidades que dão ao lugar, ressignificando-o, por meio das ações que desempenham. Desse modo, embora possa ser referido como espaço da memória para por aqueles que o consideram enquanto distantes, ele é um lugar do presente em que a memória permanece viva e compartilhada entre as pessoas que nele habitam. Talvez possamos, sim, considerar que as fronteiras expressas nas falas das pessoas, em lugar de demonstrar um contraste étnico entre grupos distintos se relacionassem mais como instrumentos de uma política de silenciamento tacitamente propagada no sentido de inventar uma realidade social pelo apagamento de minorias estigmatizadas.

#### 4. “Você diz que sabe e sabe, mas não mostra o seu saber”

*Toda memória é fundamentalmente “criação do passado”: uma reconstrução engajada do passado (muitas vezes subversiva, resgatando a periferia e os marginalizados) e que desempenha um papel fundamental na maneira como os grupos sociais mais heterogêneos apreendem o mundo presente e reconstróem sua identidade, inserindo-se assim nas estratégias de reivindicação por um complexo direito ao reconhecimento. O que aqui é colocado em primeiríssimo plano é, portanto, a relação entre memória e (contra)poder, memória e política.*

Jacy Alves de Seixas (2004: 42)

Memorar, lembrar, recordar são verbos que sugerem uma remissão ao passado em uma enunciação presente. Mas sobre o que lembrar, quando e por que são questões que diferenciam a ação do verbo de uma simples visita mental a algo que já foi para um dizer atual com suas respectivas significações. Por certo que o passado tem sua função social. Tal como preleciona Ecléa Bosi (1994)<sup>72</sup>, o passado é apresentado aos mais jovens por aqueles que têm mais idade como uma forma de socialização da vivência, alcançando experiências não positivadas em livros, conformando desde cedo um lastro social.

O passado fala, as lembranças formam. As diferenças de classe são experimentadas em todos os momentos da vida e poucas vezes questionadas porque pensamos fazer parte do cotidiano. Bosi (1989) escreve sobre uma memória viva, uma memória dos velhos, pessoas que sobreviveram em uma sociedade capitalista que tentou a todo custo fazer ruir os suportes memorativos de grupos econômicos menos favorecidos, bloqueando seus caminhos pela imposição de longas jornadas de trabalho. Ainda assim, como propõe a autora, a história tem seus guardiões e suas estratégias de repasse.

O sentido da memória não se resume a lembrar do passado. O ato de memorar assume também as vestes de uma luta política para discutir direitos, por meio de uma afirmação positiva da realidade. (Bresciani & Naxara)<sup>73</sup> Lembrar é questionar, contrapor, passar para outras gerações ou para as mesmas o compartilhamento de pontos de vistas

<sup>72</sup> Cf. Bosi, Ecléa. 1994. *Memória e sociedade: lembrança dos velhos*. São Paulo: Companhia das Letras.

<sup>73</sup> Cf. Bresciani, Stella & Naxara, Márcia. 2004. “Apresentação” in Bresciani Maria Stela & Naxara, M. (orgs.) *Memória e (Res)Sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp.

acumulados pelo sofrimento e opressão. Mas os caminhos das lembranças são tortuosos e não estão disponíveis para um tráfego livre de obstáculos.

Existem várias teorias sobre memória coletiva. Aqui, privilegiarei duas que me ajudaram a conduzir a pesquisa num plano reflexivo que me possibilitasse interpretar os dados obtidos quando das idas a campo. De um lado destaco Maurice Halbwachs (1990)<sup>74</sup>, que sugere que toda memória guarda um fundo coletivo, compartilhado e complementar, que ajuda a formar um sentido social pela conexão com outras memórias de determinado grupo afetivo, do qual o sujeito considere e faça parte enquanto integrante. De outro lado está Pollak (1989, 1992<sup>75</sup>) que refere a formação da memória que por vezes se dá face a um processo de subjugação de uma memória coletiva em relação a outras em virtude de um processo racional ao qual denomina *enquadramento*, que corresponde a um processo político sobre aquilo que se pretende mostrar como identidade e o que se pretende silenciar.

Halbwachs (1990) propõe para aplicação de sua teoria a necessidade do sujeito que estuda a memória ter feito parte de determinado acontecimento, de modo a exigir uma participação compartilhada que gerará a possibilidade de um dia ser acessada e completada por outros quando de sua reminiscência. Assim, seria necessário que um eu no passado, vivesse determinado acontecimento e que tal evento fosse considerado destaque em meio a tantas outras experiências para que espiritualmente pudesse sobre ele analisá-lo. Não seria necessária a lembrança total, apenas a produção espiritual de uma importância que não levasse o fato ao esquecimento pela trivialidade ou por não mais representar parte desse eu no futuro.

Enquanto Pollak (1992), por sua vez, diz que para elaboração de uma memória é necessária a reunião de três elementos comuns – acontecimento, personagens e lugares – os quais podem ser vividos pessoalmente ou por tabela, pois quando reunidos são capazes de criar lembranças tão fortes que fazem com que o ouvinte, mesmo sem ter vivenciado a situação seja capaz de com ela produzir uma noção de pertencimento e identificação pela formação de uma memória política. Era meu caso com a Colônia do Prata. Não vivi no tempo

---

<sup>74</sup> Cf. Halbwachs, Maurice. 1990. *A memória coletiva*. São Paulo: Revista dos Tribunais.

<sup>75</sup> Cf. Pollak, Michael. 1992. "Memória e identidade social" in *Revista Estudos Históricos*. 5. 10: 200-215. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>. Acesso em: 25. jan. 2017.

passado que me referiam os interlocutores em suas memórias, tampouco tive uma formação próxima a histórias semelhantes até o momento da elaboração desta dissertação. Entretanto, após conviver e trocar conversas durante a elaboração do campo, sentia-me como que pertencente àquele momento pelo exercício da escuta às pessoas que se dispunham a falar.

Decerto que a memória tem seus guardiões. Em campo, as pessoas que falaram comigo não eram aleatórias. Pelas regras dos grupos, falavam apenas aqueles autorizados ou então considerados como mais adequados para compartilhar as memórias coletivas. Assim, de acordo com o lugar, essas pessoas eram denominadas de modo diferente e particular, conforme demonstro no quadro a seguir.

Quadro 1 – Os guardiões da memória

Localidade	Pessoas mais adequadas a falar	Pessoas menos adequadas a falar
Igarapé-Açu	Os antigos	Os recentes
Jeju indígena	Os mais velhos	Os jovens
Jeju negro	Os primeiros	Os segundos
Vila Santo Antônio do Prata	Os veteranos	Os novatos

Fonte: Elaboração do autor, 2018.

Essas foram as categorias utilizadas repetidamente, por pessoas distintas, nas localidades destacadas. Sinalizei aquelas que mais apareceram entre tantas outras. Note-se que em Igarapé-Açu os *antigos* representavam a imagem da sabedoria, talvez por destacar frequentemente os eventos considerados históricos a partir de critérios que se aproximariam a uma historiografia oficial.

No Jeju, por sua vez, que distingo como indígena e negro, percebi que entre os Tembé o respeito pelos *mais velhos* e pelas lideranças se dava de forma mais contundente, no sentido de autorizar quem deles poderia compartilhar informações contidas em suas “bibliotecas vivas” com pessoas de fora da comunidade; enquanto que no Jeju negro percebi um sistema de solidariedade, no qual os interlocutores diziam que ajudavam a todos, pois

um dia foram ajudados e sabem como é quando se precisa de ajuda. Advertiam desde cedo que embora estivessem compartilhando memórias, eram considerados como *segundos*, por afirmar que não viveram a experiência, apenas ouviram histórias, indicando ser fundamental falar com os *primeiros*, ou seja, com aqueles que experienciaram o fato.

No Prata, por fim, notava-se a utilização de uma linguagem militarista para referir suas autoridades memoriais, no caso os *veteranos*, representando aqueles que enfrentaram a situação na prática e, portanto, teriam patentes tácitas que os hierarquizavam em comparação aos *novatos*. Essa compreensão não foi construída de maneira fácil. Durante a pesquisa, não raras vezes tive o silêncio como resposta ao ser questionado sobre o que pesquisava. Da Vila Marudazinho até o município de Santa Maria do Pará, muitas vezes o calar tomou lugar da voz indicando um interdito entre os assuntos que seriam tratados. No início, cogitei sobre a inviabilidade da proposta após receber tantas negativas, mas *D. Pajurá* (2016)<sup>76</sup>, que considero como minha primeira dupla de campo, vendo minha inquietação e as barreiras que surgiam me ensinou a mais elementar das lições em terras de memória, um dia me cantou:

“Você diz que sabe e sabe,  
Mas não mostra o seu saber,  
Eu tenho um cachorro velho lá em casa,  
Que sabe mais do que você”

Em um tom um tanto provocativo, às vezes meio sarcástico, a cantiga representa um diálogo entre um “sabedor das coisas” e um “curioso”, o qual por intermédio da ironia consegue as informações ora guardadas por quem diz que as conhece. Quando de um diálogo entre memórias e esquecimentos o *não mostrar o saber* não significa afirmar que a pessoa apagou de sua mente a lembrança, pelo contrário, deve ser encarado como uma estratégia da retórica na qual se tem por intenção não fornecer informação alguma. Ou seja, o que eu falo; com quem eu falo; e o que eu tenho por intenção silenciar. Note-se que o silenciamento não deve ser entendido como um emudecer, mas como uma forma de se expressar por intermédio das negativas.

---

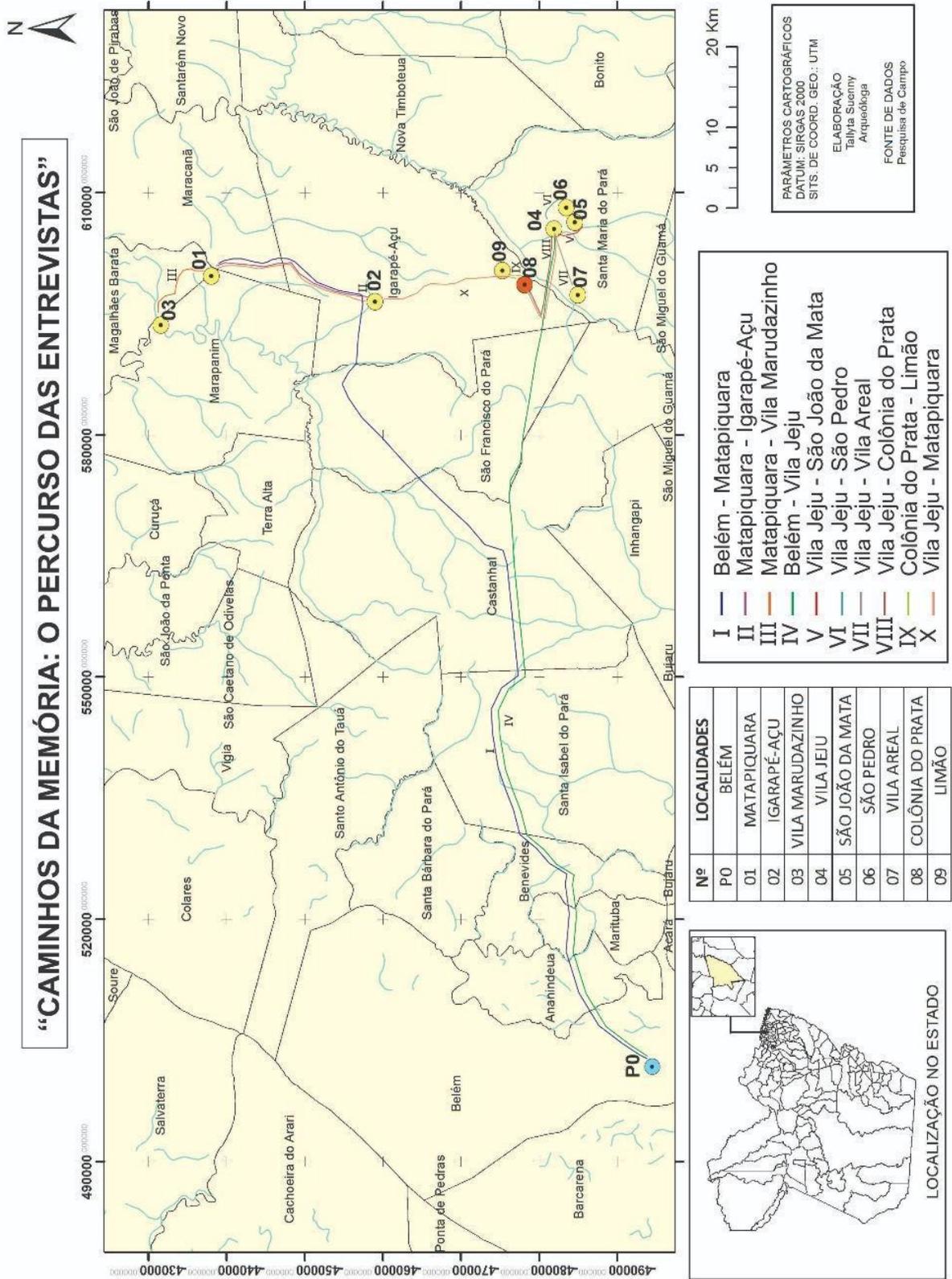
<sup>76</sup> Entrevista realizada com *D. Pajurá*. Concedida em: 24. set. 2016.

O sentido também é compartilhado por Pollak (1989: 5) quando diz: “o longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais.”. Desse modo, suscita que o silêncio tem razões complexas e exemplifica algumas delas. Expõe que o silêncio pode funcionar como uma estratégia para que uma pessoa advinda de uma situação de apagamento institucional traumático se adapte a uma comunidade que compartilha da memória oficial; também pode funcionar como um modo dos pais pouparem os filhos de crescer em meio a lembranças desastrosas; ou como estratégia de afirmação identitária.

Considerando que o Prata foi um lugar que causou sofrimento às pessoas, é de se entender que as memórias de dor não sejam compartilhadas com um completo estranho em uma única entrevista. Esse foi o próprio esboço do campo – a necessidade de conquistar a confiança para poder obter acesso aos ditos e interditos como estratégia para o compartilhamento de memórias. Assim, conversava com os guardiões da memória que aceitavam falar, tendo que estender o campo de acordo com os locais que me indicavam ter relação com a Colônia do Prata, pela circulação de pessoas, bens e/ou serviços, para a formação de um quadro mental da abrangência do que era o empreendimento projetado para o interior do município de Igarapé-Açu, o qual afetou e afeta a vida de grande parte das pessoas daquela região.

Ao considerar o silêncio como dado etnográfico, em conjunto, fui desenhando e percorrendo o que denominei como “os caminhos da memória”, conforme demonstra a Figura 4. De fato, pude notar que todas as localidades estão interligadas, seja pela circulação dos ônibus locais que realizam transporte, seja pela necessidade de deslocamento para dar continuidade ao modelo de vida capitalista – com pagamento de contas, recebimento de salários e pensões e realização de compras do mês -, seja porque a maioria das pessoas desses lugares tiveram ao menos um parente ou conhecido internado no Prata.

Figura 4 – Os caminhos da memória



Elaboração: Tallyta Suenny Araújo da Silva, 2018.

Assim, com um total de dez trajetos principais, demonstro os deslocamentos que fiz desde Belém, meu Ponto 0, até a última comunidade visitada – o Limão. Os locais onde permaneci por mais tempo, quais sejam Matapiquara e Vila Jeju, foram acessados por rotas que divergem a partir do município de Castanhal (caminhos I e IV), em razão das estradas que lhe dão acesso. Entretanto sua integração é possível quando utilizamos o Ramal do 18 (caminho X), permitindo entender uma das alternativas<sup>77</sup> de fluxo da região. Desse modo, tomando por base a perspectiva dual de memória-esquecimento, proposta por Pollak (1989), pretendo no presente capítulo demonstrar a construção de uma memória coletiva em relação ao Prata.

### **O Prata entre memórias**

Pollak (1989) elabora uma análise bibliográfica e conceitual sobre a memória coletiva, para tanto aduz que a formação do caráter coletivo da memória é decorrente do entrecruzamento de pontos semelhantes da história que acaba por reunir pessoas. Assim, a partir de uma sistemática durkheimiana, esses pontos entrecruzantes correspondem a fatos sociais que funcionam como indicadores empíricos da memória coletiva que define ao mesmo tempo o que é comum a determinado grupo e o que os diferencia dos demais. A formação dessa memória coletiva é, então, fruto de uma negociação entre os pontos semelhantes das memórias individuais que, somados, podem contribuir para continuidade do grupo, além de agregar experiência quando das atitudes individuais. É uma relação de trocas, geralmente benéfica.

As pessoas com quem falei, após contornar o silêncio inicial, geralmente tinham uma história para contar sobre o Prata, demonstrando a proximidade com o lugar e com as pessoas que nele moram. Algumas histórias eram contadas em tons de riso para camuflar o tabu que estava sendo narrado. Em Matapiquara assim me contaram:

“escuta, olha só, deixa eu te contar. Quando eu tinha mais ou menos a tua idade, me chamaram pra jogar bola lá no Prata. A gente foi, né. Diziam que lá tinha um campo imenso..

---

<sup>77</sup> Refiro-me a uma das alternativas, pois não trabalhei com o deslocamento fluvial ou mesmo com os muitos ramais que são possíveis apenas por meio de motos, bicicletas ou por caminhadas.

A gente até imaginou que ia jogar contra o time dos leprosinhos, mas quando a gente chegou não tinha nada. Lá tem uma história muito pesada, teve um leprosário. Mas quando a gente chegou não tinha nada.” (S. Cajueiro, 2016)<sup>78</sup>

A menção ao Prata se dava por meio de uma performance linguística para driblar aquilo que não se poderia dizer. Um leprosinho, no diminutivo, não representava uma maneira carinhosa, mas sim um trocadilho pelo qual se fazia uma troça que confundia dois significados diferentes. (Leach, 1983)<sup>79</sup> Talvez quem me dizia jamais tinha revelado que fora ao Prata na época que conta, posto que o estigma e o estereótipo sobre o lugar, antigamente era bem mais forte. Assim, enfatizava a categoria pela qual nomina as pessoas que ali moravam. Tal como Leach (1983), não posso afirmar os processos psicológicos que levaram a enunciação a ocorrer da forma que se deu, mas posso dizer que após a fala houve uma longa pausa, que se aproxima à interpretação de Eni Orlandi (2007)<sup>80</sup> que aduz que as próprias palavras guardam consigo um silêncio, que produzem sentido como se fosse o fôlego da respiração necessário para significar o que foi dito.

Pelo que entendi, S. Cajueiro não foi sozinho. Foi com o time de futebol do qual fazia parte para enfrentar uma partida. Talvez não fosse apenas uma partida entre times rivais, mas uma disputa entre doentes e sadios para demonstrar simbolicamente uma superioridade. Foram em conjunto, mas nada encontraram. Uma frustração pelo não encontro da imagem divulgada pelo pensamento social.

Em Igarapé-Açu, falavam sobre o Prata da seguinte forma:

“[...] lá tem um rio muito bonito, bonito mesmo! Todo mundo fala. Só que o pessoal, de lá e quem passava, não comia o peixe com medo de ficar doente. Tinha medo também de tomar banho. Ninguém sabia direito como pegava né. Era difícil... Mas o rio é muito bonito.”. (D. Cacao, 2016)<sup>81</sup>

Era um Prata de paisagens. De grandes rios bonitos, mas que causavam um pavor coletivo porque referidos como afetados pela doença, simbolizando um ambiente contaminado e bucólico, que por ter servido como espaço de confinamento de uma mazela divina, estava isolado dos que evitavam a impureza ritual. Nesse sentido, percebemos um

<sup>78</sup> Entrevista realizada com S. Cajueiro. Concedida em: 08 set. 2016.

<sup>79</sup> Cf. Leach, Edmund Ronald. 1983. *Antropologia*. São Paulo: Ática.

<sup>80</sup> Cf. Orlandi, Eni. 2007. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Editora Unicamp

<sup>81</sup> Entrevista realizada com D. Cacao. Concedida em 08. set. 2016.

Prata sob nuances religiosas que regulavam e regulam um pensamento social de afastamento de aproximação a partir da Religião. (Douglas, 1966)<sup>82</sup>

O afastamento em relação ao Prata não era apenas a construção de um sistema social de compartilhamento de simbologias, mas a reprodução institucional de afastamentos por motivos religiosos. A beleza e o perigo, a diversão e a restrição, a limpeza e a sujeira eram temas de dualidades opostas que podem ser comparadas às relações entre o sagrado e o profano, incluídos nos modos de organização e produção cultural dos grupos.

Se pudéssemos separar, poderíamos pensar no Prata sob dois aspectos: como espaço institucional de confinamento para tratamento da doença e como espaço bucólico. Em relação ao primeiro, seria um lugar de isolamento que confinava pessoas de diferentes idades e gêneros; enquanto área de lazer, os interlocutores reportam a existência um rio muito bonito que pressuponho que um dia serviu para diversão, alimentação, trabalho e deslocamento, mas que passou a ser considerado como não autorizado por critérios de cuidados ditos profiláticos criados ou disseminados na região. Assim, os modos de referir o Prata, modificavam-se juntamente com os lugares.

No Jeju Indígena assim contavam: “Uma vez nós fomos pra uma festa no Prata e um amigo meu ficou com uma moça que não tinha os dedos do pé! Ele não acreditou. No outro dia a gente mostrou e ficou encarnando nele”. (S. Mamoeiro, 2017)<sup>83</sup> Enquanto que as pessoas do Areal, que se dispuseram a ir comigo até o Prata para apresentar o que eles conheciam, contavam:

“nós íamos a pé até o Prata pelo caminho por dentro. Saía do Areal até aqui a pé. Naquele cassino que nós dançávamos. Tinha festa e jogo naquele tempo. Nós se divertia muito aqui. Ainda tem casa de antigamente eram casas de quem tinha família. Quem tinha mulher morava nas casas. Eram três compartimentos e um banheiro. Eram casas boas. Ali era a casa do motor que gerava energia pra todo o Prata. Ali era o repouso dos doentes que não tinham família. Quem melhorava tinha casa, contratava funcionários pra poder cuidar.”. (D. Lantana, 2017)<sup>84</sup>

Percebi que quanto mais me aproximava do lugar, mais as referências demonstravam uma dinâmica. O Prata era um Prata de festas grandiosas e animadas que atraíam várias

<sup>82</sup> Cf. Douglas, Mary. 1966. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva.

<sup>83</sup> Entrevista realizada com S. Mamoeiro. Concedida em: 24. jul. 2017.

<sup>84</sup> Entrevista realizada com D. Lantana. Concedido em: 27. jul. 2017.

peessoas que moravam nas redondezas, e iam em grupos. Muitas vezes pude ouvir comentários de quão boas eram as festas no Cassino. Nessa época, todos os caminhos levavam ao Prata, por terra e pelos rios. O importante era confraternizar, apesar do impedimento que existia em relação à fiscalização sobre a permanência dos ditos sadios.

Figura 5 – Cassino do Prata



Foto: Nilson Santa Brígida, 2017.

E as pessoas do Jeju negro, referiam o lugar da seguinte maneira:

“Aquilo lá era tudo terra de índio. Naquele tempo não tinha dinheiro, era tudo na base da troca. Trocavam querosene, peixe, farinha, tabaco. Não tinha dinheiro. Pra enterrar, os índios levavam os mortos na rede, não em caixão, e enterravam no Prata. Iam por dentro da mata, jogavam tudo lá”. (S. Ipê, 2017)<sup>85</sup>

Como afirma Mary Douglas (1966), as fronteiras que classificam as coisas ou situações enquanto sujeira ou não, modificam-se de acordo com o lugar. O que para as pessoas de Igarapé-Açu seria um impedimento, para o Jeju a questão era relativizada. Ali era uma terra de organização política e social de trocas elaboradas pelo próprio grupo, apesar do sistema de controle que lhe era imposto. Ademais, a relação religiosa indígena

<sup>85</sup> Entrevista realizada com S. Ipê. Concedida em: 24. jul. 2017.

demonstrava-se diferente daquela ocidental, posto que os indígenas eram enterrados no Prata quando mortos. A questão que se levanta é: quais indígenas, todos ou somente aqueles que também poderiam ter sido acometidos pela hanseníase, mas teriam escapado do confinamento? Não podemos negar que o Prata era amplamente divulgado pela sua institucionalidade, seja ela qual for, e nos tempos de confinamento compulsório havia um forte sistema de vigilância quando da identificação da doença. O que me faz levantar a questão, sem, porém, elaborar uma afirmação sobre o assunto, apenas uma conjectura a mais.

Ademais disso, podemos pensar que o diálogo das memórias auxilia na construção da identidade em nível individual, coletivo e nacional, sendo este considerado o mais alto grau de memória coletiva. A identidade nacional seria, pois, a pressuposição de uma relação natural e integrativa de pessoas que, ao partilhar de experiências representativas em comum, unir-se-iam na construção de uma identidade. Todavia, considerando que esse não é um fenômeno natural e inerte, a memória social nacional, em verdade, seria baseada numa seletividade formada por uma intencionalidade hegemônica do que se pretende demonstrar. (Pollak, 1989)

Tal situação dá ensejo a um embate entre memórias coletivas de grupos dentro de uma mesma nação, fazendo com que se forme uma relação dinâmica de proteção de memórias, cada qual protegendo as suas à sua maneira, o que ocasionaria situações de tensionamento dos institutos e com isso a geração de conflitos. Nesse momento, as memórias subalternizadas ganhariam destaque e buscariam de forma mais evidente seu espaço no meio social. (Pollak, 1989)

É possível que se projete tal pensamento para o lugar em que se instituiu a Colônia do Prata, considerando todos os usos e apagamentos, produzidos e autorizados oficialmente em relação às pessoas do local, as quais se valem das memórias, entre outros instrumentos, para realizar sua afirmação étnica e identitária. Nesse sentido, Le Goff (2013: 387) aduz que “o conceito de memória é crucial”, pois ainda que possa pressupor uma classificação turva indica uma categoria complexa, que se constrói e se repassa, correspondendo a um sistema de captação de vestígios memoráveis, absorção psíquica para leitura e reinterpretação dos dados coletados.

Mais do que um sistema puramente mecânico, percebeu-se que as atividades mnésicas se aproximavam mais de um contexto de Ciências Humanas e Sociais relacionados aos aspectos significativos das coisas que cercam o indivíduo, transmitindo-se através das narrativas das gentes. Nesse sentido, Assmann (2011) faz uma diferenciação importante, qual seja o que seria considerado história e o que seria memória. A autora afirma existir uma limitação conceitual entre as duas categorias de modo que:

“Uma sempre é o que a outra não é. Assim, tanto se descreveu o surgimento da historiografia crítica como a emancipação em relação a uma memória oficial quanto se fez prevalecerem os direitos da memória em face de uma ciência histórica mais poderosa.” (Assmann 2011: 143).

De outra parte, a autora afirma ainda que embora exista tal limitação conceitual, também há um consenso no sentido de não haver escrita da história alheia da influência da memória que não guarde consigo relação de sentido, parcialidade e identidade.

Desse modo, não há como seguir no sentido de polarizar bruscamente os termos, mas analisá-los de forma complementar. Assmann (2011: 147) sugere a compreensão da categoria *memória funcional* como sendo aquela pertencente a determinado grupo e orientada para o futuro e *memória cumulativa*, a qual se referiria às ciências históricas, ou em suas palavras, as memórias das memórias. Essas categorias podem funcionar como combate ao esquecimento, o qual representaria a perda de experiências vitais.

Percebe-se, pois, que para além da noção de que memória e esquecimento como categorias duais e complementares, quando da construção da identidade, coletiva ou individual, a memória corresponde um instrumento eficaz na luta política da construção da identidade. Portanto, é necessário que se percebam quais são os pontos memorativos, quando eles se relacionam com outros pontos individuais e como eles interagem, no intuito de poder compreender a dinâmica que subjaz às formas de organizações sociais atuais que assim estão dispostas.

## A disputa de palavras em concreto

Ao caminhar pelo Prata, *D. Aceroleira* nos apresentava os prédios um a um. As construções são dispostas de maneira próxima entre si, permitindo pressupor a relação de funcionalidade que mantinham, formando conjuntos bem organizados de edificações para comando e controle. Assim, não eram concentradas em um único local, mas espalhadas como se fossem alas. *D. Aceroleira* nos apresentou à antiga escola, alertando desde cedo para termos cuidado, pois a que a ladroagem estava demais.

“a ladroagem tá demais, a bandidagem tá demais... Tão carregando tudo, telha, grade, porta, tudo. Serraram os pisos de madeira do segundo andar pra levar. Deveriam cuidar. Tem história, era bonito. Agora tem um pessoal aí que se reúne pra fazer tudo o que não presta. Tá tudo destruído, tá tudo deteriorado.”. (*D. Aceroleira, 2017*)<sup>86</sup>

Pelas palavras de *D. Aceroleira (2017)*, tanto a bandidagem quanto a ladroagem demonstram a indicação de mais um grupo que compõe a pertença no Prata formado por pessoas que são referidas a partir do seu comportamento. Mas quais atitudes seriam consideradas como destoantes das regras do grupo a ponto de gerar uma forma específica de referência, quais fatos sociais estariam sendo construídos a ponto de permitir a classificação do outro como algo interno ao grupo maior, mas destoante em relação à coletividade?

A resposta a esse questionamento ultrapassa o campo das palavras e exigem a percepção visual e a experimentação para se fazer compreender o contexto vivido. De acordo com *D. Aceroleira (2017)*, a bandidagem tá carregando tudo, telha, grade, porta e mais... A subtração de elementos do prédio é facilmente percebida.

---

<sup>86</sup> Entrevista realizada com *D. Aceroleira*. Concedida em: 27. jul. 2017.

Figura 6 – Fachada do prédio da antiga escola



Foto: Nilson Santa Brígida, 2017.

As pessoas que chegam ao Prata pelo ramal com acesso pela BR 010, logo se deparam com o que era a antiga escola. Um prédio, com uma escadaria em frente, na qual crescem plantas em seus degraus, brotando através do concreto ou se espalhando por cima dele. Sem janelas nas armações, apenas um gradil, e sem portas e grades na entrada principal, é um prédio aparentemente aberto. Ao contornarmos o local, podemos perceber melhor sua extensão, bem como seu estado na atualidade com as ausências narradas por *D. Aceroleira* (2017).

Figura 7 – Lateral da antiga escola



Foto: Nilson Santa Brígida 2017.

A antiga escola fica bem a lado da Igreja de Santo Antônio do Prata, no início da Vila. Todavia, destaco algumas situações que foram referidas em conversas e que podem ser percebidas quando da análise das imagens. A Figura 7 foi capturada quando eu estava em frente à Igreja matriz da Vila. Na base da imagem, é possível notar um muro em construção na intenção de separar os espaços, demarcando fisicamente uma distância social. Afinal, embora a antiga escola não possuísse mais qualquer porta ou janela, ou mesmo piso no andar superior, não era um local de livre acesso. Parece até contraditório, enquanto um muro era erguido para separar ambientes, a ausência de portas demarcava uma separação, pelo impedimento de circulação no prédio escolar. A atmosfera era diferente, o silêncio eloquente, os escritos nas paredes bradavam a partir das mensagens gravadas.

Figura 8 – Corredor central da escola.



Foto: Nilson Santa Brígida, 2017.

Subindo pela escadaria principal, temos acesso a esse corredor, que segue em linha reta até o final do prédio, acabando em um terreno repleto de mato alto. No chão, baganas de cigarro, sachês de ketchup, tampas de garrafas de cerveja, preservativos, cacos de vidro; nas paredes, inscrições com diferentes traçados e cores. Alguns com conteúdo expressamente sexual, outros com sutilezas nas mensagens que passam. Logo no início a indicação da divisão dos grupos, os quais se dividem em equipes de pertencimento.

Ao que pude notar pelas grafias e pelas mensagens, existem quatro grupos distintos que registram sua pertença nas paredes internas da escola, quais sejam: Equipe Doida, PCC, Tokyo e Igarapé-Açu. Seus registros são recorrentes e dividem-se de acordo com os espaços internos que consegui percorrer, demonstrando uma organização coletiva de diferentes sujeitos. Assim, poderia sugerir que a Equipe Doida ocupa o corredor central, com acesso pelas escadarias, porquanto as outras equipes dividem os espaços do andar inferior, que em termo de metragem é bem maior, posto que os pisos do andar superior foram “carregados” (roubados), pois era estruturados em madeira nobre, tábuas de acapu e pau amarelo.

Figura 9 – Equipe Doida



Foto: Nilson Santa Brígida, 2017.

Figura 10 – Equipes Tokyo e Igarapé-Açu



Foto: Nilson Santa Brígida, 2017.

Figura 11 – Equipe PCC



Foto: Nilson Santa Brígida, 2017.

As imagens no Prata são conflitantes, duelam entre si e divergem em relação às falas que as apresentam. Para alguém que apenas passa pelo local sem caminhar pelas ruas, dá-se a visão de prédios grandiosos, com planejamento arquitetônico, que aludem a um uso específico, gerando projeções sobre como seriam por dentro; para os que transitam e adentram as construções, cenários destoantes às fachadas, mas que indicam usos e significações atuais dadas aos espaços pelos grupos que compõem o lugar. É a experimentação da divergência. De acordo com George Simmel (1904)<sup>87</sup> tal situação seria esperada, pois o conflito deve ser entendido como elemento da socialização, que se manifesta pela relação opositiva de fatores sociais, como um diálogo construtivo e complementar, que possibilita a percepção da unidade do grupo. Nesse sentido, a categoria unidade não representaria algo totalizante e harmônico, mas uma constante junção/disjunção, agregação/desagregação, que se relacionariam para indicar uma estrutura social formada pela conjugação de processos de vida constantemente (re)criados.

Ao referir que está tudo destruído e deteriorado pela perda da beleza e da história, *D. Aceroleira* ultrapassa a materialidade dos objetos levados, dando a entender que a deterioração também se projeta nas pessoas que compõem a(s) nova(s) socialidades na antiga escola. Ao preceituar a existência de uma identidade corrosiva, a interlocutora chega a afirmar que ali dentro as pessoas se reúnem para fazer tudo o que não presta. Podemos dizer que o que está em jogo na situação é uma disputa patrimonial pelo poder de representatividade do espaço quando sociabilidades diversas entram em disputa para sua afirmação em um campo de batalha simbólico.

Gilberto Velho (2007)<sup>88</sup> ao discorrer sobre os efeitos que a dinâmica do capitalismo impõe às memórias afetivas patrimoniais em relação à ocupação do espaço argumenta que a supervalorização ou o não planejamento de ocupação de determinado espaço acaba por trazer consigo o que denomina ser o germe da deterioração, que desgasta a estrutura esplendorosa de qualquer espaço. O autor destaca que tais processos, juntamente com seus efeitos não são aleatórios, mas produtos de uma trama maior que busca exercer tanto o

---

<sup>87</sup> Cf. Simmel, George. 1904. "The Sociology of Conflict" in *American Journal of Sociology*. 9. 4: 490-525. Disponível em: <http://www.d.umn.edu/cla/faculty/jhamlin/4111/Readings/SimmelConflict1.pdf>. Acesso em 22. fev. 2018

<sup>88</sup> Cf. Velho, Gilberto. 2007. "Patrimônio, negociação e conflito" in Lima Filho, Manuel Ferreira; Eckert, Cornelia & Beltrão, Jane Felipe (orgs.). *Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos..* Blumenau: Nova Letra.

poder quanto o controle em relação às localidades pela destruição das referências contidas em mapas cognitivos e emocionais das sociedades de massas. Assim, mais do que reconhecer a espontaneidade de ocupação do solo, é necessário que se perceba a intencionalidade capitalista por detrás da realidade, que articula e incentiva processos sociais a partir de interesses, afinal a existência ou não de uma política cultural está intimamente relacionada com a intencionalidade que se pretende demonstrar a partir do preenchimento de uma série de interesses supostamente ocultos.

Ao adotar os critérios de deterioração como destruição, poderíamos nos perguntar qual a intenção de deixar ruir uma estrutura para a qual já foram realizados gastos vultosos? Será que o interesse de venda da terra nua e sem edificações é maior do que a vontade de criar políticas patrimoniais que permitam a memória de grupos que foram duramente subalternizados? Será que a não ação de manutenção de alguns prédios poderia sugerir uma intencionalidade em deixar as violações cometidas ruírem juntamente com as paredes que suportam sua estrutura? São questionamentos que me surgem quando reflito sobre a disputa de memórias, contextualizada com as narrativas de violência que se propaga por todas as localidades visitadas, em especial, a Vila Santo Antônio do Prata.

Ao afirmar que as memórias subterrâneas se manifestam quando da declaração de uma disputa, Pollak (1989) dá a entender que nessas ocasiões há a efervescência de subjetividades, possibilitando notar a diversidade de representações que existem em determinado local e que permaneceram silenciadas, sem, contudo, tornarem-se afônicas. Assim, organizando-se por meio de construções silenciosas, as memórias subterrâneas vão aos poucos se edificando no intuito de reunir forças para o momento do embate simbólico.

Nesse sentido, é necessário compreender o conflito, bem como o modo como ele conforma as realidades em vários níveis. No caso do Prata, por muito tempo projetou-se um apagamento institucional como forma de silenciamento das violações que ali eram cometidas, com a justificativa de desenvolvimento de uma política pública necessária a um bem maior. Assim, de um lado, desenhava-se uma oposição entre os habitantes e o Estado como uma dualidade representativa de importâncias e identidades diferenciadas; e de outro, mais próximo e recente, pode-se verificar a existência de conflitos internos na comunidade, formando também outro campo de disputas local pela representatividade e identificação.

Posso pensar que a categoria deterioração norteia a discussão em ambos os duelos, permitindo uma associação entre si. De maneira geral, pressupondo que exista um conhecimento público de um avanço do tráfico que se alastra por várias localidades e se torna cada vez mais forte a existência de uma manifestação paralela e militarizada de poder e controle sem medidas estatais efetivas de combate, posso pensar que o domínio econômico encontra reverberação em assumir um pacto de omissão do dever de proteção, ensejando a ocupação do território de maneira mais fácil, pela desarticulação das políticas locais de pertencimento.

Quando eu aproximo o pensamento da vivência no Prata, o campo de disputa opõe registros falados e escritos dos diferentes grupos como forma de manifestação, ocupação e ressignificação dos espaços. As inscrições nas paredes da escola não devem ser encaradas como atos de destruição, mas como mais uma forma de expressão de uma vocalidade plural e divergente, que por serem também políticas, comunicam outros tipos de demandas locais, designando formas próprias de deterioração, bem como sobre o que entendem como as causas de outros tipos de problemas. A deterioração, portanto, seria a materialização acionada por critérios de sensibilidade e representação daquilo que se deve combater, para poder se fazer representar uma identidade.

## 5. Histórias de montanha-russa: patrimônio em tempos de guerra

*El patrimonio se produce en una situación de tensión entre la razón y el sentimiento, entre la reflexión y la vivencia. Y este libro también.*

Llorenç Prats (13: 1997)

Patrimônio cultural, um conceito, um processo formativo, uma categoria representativa. As possibilidades de sua abordagem são tantas quantas forem as necessidades de discussão. Tanto assim, que o termo orbita entre os conceitos nômades, que se requalifica à medida em que se lhe atribui um adjetivo, demandando uma delimitação para desenvolvimento do argumento. (Choay, 2006)<sup>89</sup>

A ideia de patrimônio indica um acúmulo, uma reunião de elementos que tenham alguma utilidade, individual ou coletiva de caráter representativo. Como destaca Jean-Claude Duclos (1997)<sup>90</sup>, patrimônio remete a um antigo pensamento sobre herança do legado paterno, que permitiria a continuidade de uma linhagem. O autor reconhece que o conceito sofreu mudanças, porém aborda-o para argumentar que a noção de continuidade representativa se perpetuou, tornando-se cada vez mais forte em razão da velocidade com que temos experimentado as mudanças tecnológicas.

Há que se considerar que as categorias mudam, pois são apropriadas e reapropriadas pelos grupos que a referem ou a acionam. Entretanto, é necessário problematizar. Penso que embora tenha sofrido modificações, a categoria patrimônio também poderia aludir a uma conjectura com características hegemônicas e etnocêntricas – masculina e europeia – autorizadas a serem repassadas. Assim, seria possível existir um controle social responsável por inspecionar o que está sendo repassado.

Lembremos que a categoria patrimônio é uma categoria que foi introduzida e difundida no vocabulário brasileiro. Para mal comparar, poderíamos dizer que se trata de um exemplo de imigração de ideias, a qual, como pontua Bourdieu (1989) não se faz sem danos. Isso porque existe um distanciamento entre o sistema de produção cultural do sistema de referências teórica no qual o conceito foi concebido. Assim, a repatriação não

<sup>89</sup> Cf. Choay, Françoise. 2006. *A Alegoria do Patrimônio*. São Paulo: UNESP.

<sup>90</sup> Cf. Duclos, Jean-Claude. 1997. "Prologo" in Prats, Llorenç. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Editorial S.A.

problematizada do conceito seria uma exposição à fragilidade semântica, posto que camuflaria processos de poder por detrás do conceito, que são reproduzidos em cumplicidade tanto por aqueles que se recusam reconhecer que estão sujeitos ao sistema como também por aqueles que o controlam, dando a entender que a categoria teria sido passivamente absorvida no seio social. Assim, o que está em jogo é a discussão da criação de uma linguagem comum pela criação de padrões tacitamente reproduzidos quando do desenvolvimento de um poder simbólico.

Como afirma Gonçalves (2012)<sup>91</sup>, patrimônio é tema pulsante, comparando-se a uma espécie de grito de guerra da atualidade. Sua expressão é reproduzida em meios sociais, mídia, palestras e conversas informais; as falas sobre processos de patrimonialização assumem lugar de destaque na vida das pessoas, gerando a possibilidade de a qualquer momento algum objeto, lugar ou atividade ser declarado para si a partir da reivindicação de uma dita identidade patrimonial, por critérios de acesso à memória coletiva ou à narrativa considerada histórica.

Mas o que considerar patrimonializável? Manuel Delgado (2006)<sup>92</sup> chega a elaborar a máxima de que se tudo for considerado patrimonializável então nada o será, posto que patrimônio seria resultado de um balanço entre o que permitiria a representatividade de um indivíduo enquanto ser coletivo e o que seria de uso rotineiro; o que mereceria ser memorado ante a ação do tempo, com a capacidade para representar uma época. Em outras palavras, é o que Gonçalves (2012) argumenta pelo entendimento de patrimônio a partir da retórica da perda, que considera as políticas patrimoniais como ações voltadas para tentar controlar processos de transformação de bens ou então buscar recuperar aquilo que estivesse ameaçado pela possibilidade de se perder coletivamente.

Se pararmos para pensar, o conteúdo patrimonializável seria, assim, o resultado de uma disputa, geralmente desigual, pela intenção de representatividade, enquanto patrimônio seria um processo por meio do qual se acessaria diferentes agentes sociais atraídos para um campo de batalha simbólica pela representação. Assim, O que dizemos ser

---

<sup>91</sup> Cf. Gonçalves, Reginaldo. 2012. "As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente" in Tamaso, Izabela & Ferreira Filho, Manuel (orgs.). *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia.

<sup>92</sup> Cf. Delgado, Manuel. 2006. "Sobre Antropología, patrimonio y espacio público in *Revista Austral de Ciencias Sociales*. 10: 49-66. Disponível em: <http://mingaonline.uach.cl/pdf/racs/n10/art04.pdf>. Acesso em: 22. jan. 2018.

patrimônio, é o resultado patrimonializado, posto que patrimônio seria uma categoria intangível.

Mas quem comporia as disputas e quem construiria o campo de batalhas? Podemos dizer que são pessoas, mas que pessoas? Quando Judith Butler (2006)<sup>93</sup> se propõe a analisar a relação entre nossa exposição à violência, à vulnerabilidade e o sentido da perda para o entendimento político da noção de comunidade, aduz que primeiramente é necessário entender o que se considera enquanto humano, o que se conta como vida e conseqüentemente que vidas valem a pena viver. Afinal, como coloca, o entendimento de que somos humanos perpassa pela proposição de que somos corpos políticos que ocupam um espaço público sujeito a outros corpos num duelo contínuo entre representação, afirmação e vulnerabilidade.

A exposição de Butler (2006) composta a partir da retórica da perda dispõe que é a ideia de perda que possibilitaria reunir a comunidade humana em um nós hipotético dado ao fato de que todos já teriam experimentado a perda de algo ou alguém; e se assim o fizeram foi porque se pressupõe que esse algo ou alguém um dia teria lhes pertencido. A ideia da perda se desenvolve, então, a partir da consideração de que esta gerará mudanças, com efeitos imprevisíveis além da ciência de que produzirá transformações.

A imprevisibilidade representaria o motor do duelo por oferecer um enigma a quem perdeu no intuito de perceber o que representaria a perda. Nesse ponto, é quando se engendraria um questionamento sobre o que aquela perda representaria na mudança que causou, dando a perceber que não é um fenômeno isolado ou temporário, mas dinâmico que produz efeitos na percepção de si. Assim, se se perde algum lugar ou alguém, estar-se-ia perdendo parte de si. Da mesma forma podemos pensar o patrimônio. O que seria o patrimônio cultural senão expressão de uma unidade representativa do eu individual que dialogaria com um eu coletivo?

Desse modo, como propõem Prats (1997)<sup>94</sup> e Gonçalves (2012), é necessário superar o argumento que costuma relacionar o estudo do patrimônio ao estudo de museus, passando a considerar a prática social de sua formação. Isso porque ele pode ser pensado

---

<sup>93</sup> Cf. Butler, Judith. 2006. *Vida precária: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

<sup>94</sup> Cf. Prats, Llorenç. 1997. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Editorial S. A.

como fruto de uma pedagogia dirigida para construir e indicar o que deve ser considerado patrimonializável. (Poulot, 2009)<sup>95</sup>

No Prata essa prática pedagógica parecia se dar de forma cruel e opressora, principalmente em relação às mulheres. Não poucas vezes, durante a pesquisa de campo, as entrevistadas comentavam sobre suas histórias de vida. Às vezes porque questionadas, outras porque voluntariamente decidiam compartilhar. Histórias de violência e superação, histórias de dor e de esperança, histórias que marejavam os olhos de quem quer que as escutasse e com elas se importasse. Como *D. Tucamã* (2017)<sup>96</sup> me falou: “esse aqui é o pedaço do sofrimento das mulheres...”.

A dimensão do sofrimento se fez presente durante o campo. Um sofrimento vivido individualmente, que assumia um caráter coletivo pelas semelhanças a outros tantos casos. Arlette Farge (2015)<sup>97</sup> escreve que a partir de documentos do século XVIII, é possível perceber relatos de sofrimento, palavras que como vivas às vezes sussurram ou então gritam quando do registro no papel; palavras que dizem, palavras que sentem. A autora pontua que é difícil, em História, escutar as falas, trabalhá-las, e reintroduzir sua expressividade enquanto singular no discurso histórico.

Penso que não só no campo da História, mesmo na Antropologia é difícil trabalhar com a questão do sofrimento, da mágoa e da dor ouvidas em narrativas, ou mesmo percebida pelo olhar. Podemos pensar que o sofrimento pode ser entendido enquanto instrumento de controle de territórios e corpos, empregados para (re)produzir uma política de silenciamento a partir de uma pedagogia da crueldade. (Segato, 2014) Não que seja totalmente impossível compartilhar informações quando da convivência em tempos de guerra enquanto forma de existência, porém penso que seja mais difícil.

Foi na comunidade São Pedro que aprendi como seria possível o compartilhamento de experiências de dor, como forma de se opor à política de silenciamento pela reconfiguração identitária. Em uma visita à *D. Laranjeira* no final da tarde, conversamos sobre seu passado. Estávamos, Camille, *D. Tucumã*, *D. Ata* e eu. Nesse dia, *D. Laranjeira* desabafou. Longe de casa e da presença dos filhos, contou-nos como sofreu calada

<sup>95</sup> Cf. Poulot, Dominique. 2009. *Uma história do patrimônio no Ocidente*. São Paulo: Estação Liberdade.

<sup>96</sup> Entrevista realizada com *D. Tucumã*. Concedida em: 23. jul. 2017.

<sup>97</sup> Cf. Farge, Arlette. 2015. *Lugares para a História*. Belo Horizonte: Autêntica.

enquanto estava casada na esperança de proporcionar um futuro para suas sementes. “eu não podia falar nada, ainda não tinha passado minha montanha-russa, tinha que aguentar. Ninguém sabia” (*D. Laranjeira, 2017*)<sup>98</sup>

A montanha-russa servia como uma forma de representar os obstáculos que passamos no sofrimento de viver, que nos impedem de contar o que queremos a quem quisermos, pois estamos estaríamos presos a um carro elétrico que se move sobre trilhos e faz manobras deveras arriscadas. Estaríamos sujeitos à segurança desse transporte precário que, apesar de perigoso e violento, conduz-nos por um percurso totalmente acidentado. As montanhas-russas seriam, então, os obstáculos da vida, que ultrapassados não mais nos afetam da mesma forma que um dia o fizeram.

As memórias que foram comigo compartilhadas eram possíveis, porque as algumas montanhas-russas tinham sido ultrapassadas. Não todas, mas aquelas que ensejavam um emudecer total. Como narrava *S. Pitanga (2017)*<sup>99</sup>: aqui [no Prata] tem muita história encoberta... A fiscalização é demais.... Os vizinhos ficam só de olho pra dizer quem chega e quem tá ajudando”. Desse modo, considerando a metáfora da montanha-russa e entendendo as omissões não como esquecimentos, mas como adormecimentos temporários que aguardam o momento oportuno para despertar, apresento a teoria local de patrimônio no Prata em tempos de guerra.

## **O Prata entre olvidos**

Olvidar não significa tão somente o ato de esquecer, apagar, desconstruir, pode sugerir também uma letargia, um adormecimento, um período de calma em que se rearranjariam formas de articulação do grupo para enfrentamentos futuros. Soa como trocadilho a reprodução fonética aqui proposta para argumentar a teoria local de patrimônio cultural na Vila Santo Antônio do Prata. Para aqueles que escutam, dizer que será feita uma análise entre */ouvidos/*, poderia remeter a um entendimento de compartilhamento de informações codificadas que só terão acesso aqueles a quem o grupo permitir. Seria, então,

---

<sup>98</sup> Entrevista realizada com *D. Laranjeira*. Concedida em: 20. jul. 2017.

<sup>99</sup> Entrevista realizada com *S. Pitanga*. Concedida em: 28. jul. 2017.

uma argumentação construída e reproduzida por conversas, que têm nos ouvidos seus espaços de confiança, guarda e proteção, por viver momentos de subjugação em um campo de batalhas simbólicas pela identidade coletiva e representação. O que não deixa de ser.

Durante o campo vários grupos étnicos puderam ser percebidos, diferenciando-se quando da forma de enunciação pela qual referiam o lugar. As fronteiras, ao mesmo tempo, que os distinguiam, reuniam-nos enquanto um grupo maior formador de uma memória coletiva sobre o Prata, cada um a sua maneira, realçando o que lhes parecia importante, ou melhor, o que mais provavelmente poderia lhes afetar se considerássemos a retórica da perda. Assim, tanto a afirmação como a negação em relação ao Prata representariam, como escreve Gonçalves (2012), um jogo de interesses pela patrimonialização, em que se discute interesses sociais e econômicos.

Ao falar de patrimônio, Choay (2006) discorre sobre o que entende ser uma alegoria, pois a categoria é dinâmica e performativa, apresentando funções sociais ligadas a interesses de grupos e épocas. Assim, patrimônio não seria totalmente uma remissão ao passado da mesma maneira que não é sinônimo das construções futuras pensadas para eternidade. Para a autora, patrimônio seria uma dialética enigmática, que assumiria formas de consenso e contestação, conservação e substituição, produzindo uma linguagem simbólica memorativa de determinados grupos. Desse modo, produz uma relação aproximada entre a ideia de patrimônio com a noção de monumento, que da mesma maneira assume diversos significados e sentidos, dentre os quais destaca sua função recordativa. As edificações trariam consigo um interesse em recordar grandes feitos, trazendo uma tranquilidade às pessoas por se opor contra os efeitos do tempo, conjurando-o, como uma forma de garantir as origens, bem como de proteção pelas incertezas de começos. (Choay, 2006)

Ao pensar nesse sentido, podemos estabelecer um ponto de partida. Então, comecemos pelo princípio e o princípio é o mito. Posso dizer que o Prata tem seus mitos de origem que continuam produzindo efeitos culturais em relação às formas de organização e manejo do espaço. Como leciona Lévi-Strauss (1958) o mito é tema interessante a ser debatido por proporcionar um entendimento holístico e ao mesmo tempo particular de um grupo e de sua história em relação a outros grupos. Como afirma, falar sobre mito não

corresponde a tratar de banalidades ou sofismas, mas a um sistema discursivo que se aproxima da linguagem estando a um só tempo dentro e fora dela, traduzindo experiências aproximadas em diferentes contextos.

O estudo do mito seria o próprio estudo social do grupo, posto que considera diferentes temporalidades, passadas, presentes e futuras sobrepostas em um eixo misto que indica sua apresentação social. As histórias sobre a criação do Prata são por demais instigantes, complexas em suas simplicidades, conquistando quem as ouve. Um dos mitos de criação refere-se aos capuchinhos. Como conta *D. Aceroleira* (2017)<sup>100</sup>:

“Há muito tempo, na época dos Freis capuchinhos, eles foram expulsos, não se sabe por quem nem pelo quê, mas foram. Na saída, caminhando pela estrada de chão com seus cavalos, chegaram numa ponte, tiraram as alpargatas, bateram três vezes uma na outra pra tirar a terra e disseram: de hoje em diante no Prata vai ser assim. Dois passos pra frente e quatro pra trás. Desde então nada prospera no Prata. Quando a gente acha que uma coisa vai pra frente ela volta bem mais. Quem sabe são os veteranos.”

Se formos pensar a partir de Lévi-Strauss (1958) o que a *D. Aceroleira* (2017) expôs foi o próprio pensamento religioso que tece diálogo com o pensamento social como uma forma de representação de si, por critérios que não se restringem apenas ao psicológico formativo, mas à psicologia intelectual que, por muito tempo, foi deixada de lado por ser confundida como próxima a questões de sentimento. (Lévi-Strauss, 1958) Note-se que embora seja enunciado um tempo distante, há a marcação temporal da época dos capuchinhos sem, contudo, prezar pela exatidão.

Ao entender a marcação da presença italiana a partir de uma linguagem religiosa de origem, o mito refere à própria metáfora de criação, seria como a gênese do Prata, uma temporalidade não explicada à qual se projeta uma dinâmica. A saída capuchinha, desse modo, que representaria a mudança na relação de poderes, que não se deu sem resistência. Ao deixar o Prata apenas com cavalos e os pertences que poderiam carregar, os Freis lançariam uma praga sobre o lugar retirando-lhe a possibilidade de avançar ou permanecer, fazendo-o retroagir constantemente, como se o avanço se desse em sentido oposto e negativo. *Quem sabe bem são os veteranos*, aqueles que experimentaram o regime de

---

<sup>100</sup> Entrevista realizada com *D. Aceroleira*. Concedida em: 27. jul. 2017.

confinamento da Colônia Agrícola para Hansenianos e por lá ficaram; que viram o Prata se deteriorar aos poucos. E o mito vai tomando outros contornos sem perder sua essência, apenas ganhando acréscimos para explicar situações diversas.

Se projetarmos esse entendimento para a função antropológica de monumento proposta por Choay (2006), teríamos sua relação contingente entre a memória e o tempo vivido que apresentariam nas formas do monumento sua essência formativa. Quantas vezes pude ouvir em campo que o lugar que era hoje não correspondia mais ao que um dia teria sido tempos de glória, ou tempos de prata. Tal enunciação não correspondia a uma negação de pertencimento. Pelo contrário, a partir dessa fala, pude notar ações e referências no sentido de buscar uma proteção contra os efeitos do tempo em relação aos bens materiais, dando ensejo ao que reputo ser uma linguagem patrimonial do local com espaços específicos nos quais se desenvolviam políticas locais de conservação.

### **A teoria local de patrimônio cultural**

As pessoas no Prata tinham um modo próprio de organizar suas funções e dividir as tarefas, principalmente quando relacionadas à estrutura religiosa deixada pelos capuchinhos. Por meio da criação e desenvolvimento de critérios locais de conservação e preservação, desenvolviam estratégias de proteção no intuito manter a memória para não deixar a história morrer e assim resguardar o que denominam ser o patrimônio local.

Figura 12 – Patrimônio da Comunidade Santo Izidório



Foto: Nilson Santa Brígida, 2017.

Essa atitude diferenciada corresponde a políticas locais difundidas e compartilhadas socialmente, indicando o modo como um dos grupos que compõem a Vila se organizam, gerindo os bens ali dispostos, dando-lhes graus diferentes de importância. As políticas não eram aplicadas para todos os espaços, mas a um conjunto delimitado de bens, reunindo-os como se fossem complexos de proteção. Descreverei aqui as práticas desenvolvidas no que classifico como sendo o Complexo Frei Daniel de Samarate<sup>101</sup>, no qual as categorias de proteção patrimonial surgiram com maior evidência quando dos diálogos.

O primeiro espaço do Complexo que reporto é a Igreja de Santo Isidoro, uma das duas igrejas católicas do Prata. Fica a uma distância de 30 minutos da Igreja de Santo Antônio do Prata, em um trajeto a pé. É um prédio pequeno, com entalhes arquitetônicos de influência europeia. Aos fundos, em um anexo, tinha o que um dia foi o quarto de Frei Daniel, como nos apresentou S. Taperebazeiro (2017)<sup>102</sup>:

<sup>101</sup> Frei Daniel de Samarate foi um Frei capuchinho que passou anos de sua vida no Prata. Contraiu hanseníase, foi internado no leprosário do Tucunduba em Belém e depois retornou à Vila, passando alguns anos ali, para então ir para o leprosário de Marituba. A figura de Frei Daniel é bastante mencionada durante as conversas com as pessoas no Prata, sendo considerado "Santo" milagroso.

<sup>102</sup> Entrevista realizada com S. Taperebazeiro. Concedida em: 27. jul. 2017.

“Esse é o quarto do Frei, onde ele se isolou depois da doença. Tentaram arrambar. Aqui tá difícil, tá demais. Olha só, as lajotas ainda são daquele tempo. A pintura é recente. Fizeram as mãos do Frei antes dele pegar a doença, os dedos ainda tão inteiros.”.

Um quarto antigo que conservava ainda resquícios do que um dia foi. As lajotas davam a perceber que tinham décadas de construção. Perto da porta rachaduras, indicando que fora forçada a entrada, mas sem êxito, pois os ferros de segurança dos trincos ainda estavam inteiros, mesmo que amassados. Na parede uma pintura de Frei Daniel, em pé em frente à Igreja, com pessoas com traços indígenas ao seu redor, representando a imagem de uma colonização capuchinha amigável, com harmonia entre os personagens da pintura. O Frei trajava a típica batina marrom da ordem capuchinha. Nas bordas da imagem uma floresta, mas não qualquer floresta. Do lado direito, uma mata alta com coqueiros ao fundo e em um plano mais próximo, o desenho do que penso ser uma samaumeira. Grama cobre quase todo o chão da imagem, com exceção do caminho central, demonstrando que a trilha formada por um tráfego comum é apenas em direção à Igreja de Santo Isidoro. Na borda esquerda, uma mistura: no plano de fundo se pinta uma mata não tão densa quanto a mata do lado oposto, enquanto que no plano mais próximo está a representação de uma fonte, cheia por uma água azul, que cintila em reflexo a um sol imaginário que não cabe na pintura, percorrendo desde o extremo fundo da mata, para desaguar numa estrutura de pedras que representa a sagrada Bica de Frei Daniel, local onde os crentes buscam a água que produz benefícios milagrosos.

Figura 13 – Pintura elaborada por Frei Eldi em 2001



Foto: Nilson Santa Brígida, 2017.

Uma imagem na parede em uma Igreja em reforma; uma imagem no interior de um quarto que fica trancado a chaves, as quais ficam sob a guarda do grupo de pessoas que zelam pelo espaço da Igreja; uma imagem que além de representar uma das histórias do Prata pelos seus traços e linhas, também conta com a narrativa de quem as apresenta, no caso *S. Taberebazeiro* (2017), o qual ressaltou os detalhes contidos nas mão inteiras do Frei capuchinho, destacando uma intencionalidade representativa. Essa é a pintura que cobre uma das paredes do antigo quarto de Frei Daniel. Era o início da apresentação de uma linguagem patrimonial que assumiria contornos monumentais no decorrer da visita guiada<sup>103</sup> pelos moradores.

Tomando por base a proposição de Choay (2006) de abordar o patrimônio não como objeto de uma pesquisa histórica, mas como sujeito de uma alegoria, temos que uma de suas performances é criar uma ponte de recordações com um passado que se pretende representar a partir de um destaque atribuído em relação ao objeto, ligando-o à história do grupo, como uma forma de instituição e representação de uma mentalidade. Cabe ressaltar que tal não é a única abordagem da categoria, pois trata-se de um conceito dinâmico que concerta e para o qual se realiza um concertamento de práticas e abordagens dissonantes devido à importância que lhe é atribuída. Mas ainda assim não podemos abandonar a concepção memorativa de patrimônio e do monumento enquanto patrimônio como fonte testemunhal do passado.

Embora a autora aponte a existência de uma extinção progressiva da função memorial do monumento seja pela crescente substituição da noção de memória pelo embelezamento artístico dos objetos, seja pela difusão dos registros escritos sobre as coisas, construindo o que denomina serem memórias artificiais espalhadas pela expansão da imprensa, no Prata o monumento assume outras nuances. Ali ainda persiste o um dos ideais patrimoniais de monumento enquanto objeto destinado a avivar a memória e contemplação

---

<sup>103</sup> Escrevo aqui a expressão *visita guiada*, pois em todas as ocasiões que visitei a Colônia do Prata, perguntando sobre sua história, pelo menos algum morador colocava-se à disposição de nos levar aos espaços que consideravam importantes e representativos para compor a narrativa sobre a história do lugar. Desse modo, organizavam o passeio como um roteiro pré-estabelecido de apresentação, seguindo um rito de chegar ao ambiente escolhido e dizer tudo o que o espaço foi e o que representa, incrementando com as histórias que outras pessoas contam, mas sem se aprofundar, pois destacavam que era necessário conversar com os veteranos para *saber direito*. Era uma verdadeira visita orientada que seguia a lógica do acontecimento dos fatos de acordo com a importância que cada guia dava à sua versão da narrativa.

de Deus pelo reconhecimento humano enquanto criaturas, porém de uma maneira própria e ressignificada. (Choay, 2006)

Existe uma série de significações relacionadas a espaços específicos que abrangem a memória desde o contato religioso italiano pela catequização indígena para construção de prédios sacros ocidentalizantes até a indicação do ideário religiosos local pela representação da Bica de Frei Daniel. Na prática, a Bica não fica em frente à igreja, mas aos fundos, tendo acesso por uma trilha formada em um caminho reconhecido como *Reserva do Prata*. Uma samaumeira marca o início. Não à toa, quando *D. Samaúma (2017)*<sup>104</sup> nos apresenta o lugar, ressalta: “tem muita história aqui. Aquela árvore é uma samaumeira. Eu não sei a história direito. Dizem que ela é mística.”.

Tenho que confessar que mais relatos sobre a árvore mística não consegui. Perguntei de todas as formas, para as pessoas que pude. Só sei que é uma árvore tão grande e tão antiga que poderia ser vista desde o Jeju tempos atrás. Talvez tenha sido plantada pelos indígenas da região, talvez tivesse usos religiosos. São abstrações que me geraram curiosidade para saber a história da Samaumeira.

Passando a árvore mística, seguindo para baixo em uma trilha acidentada, repleta de olheiros<sup>105</sup>, chega-se a uma construção que seria a Bica de Frei Daniel e mais ao fundo à Mãe Velha, a bica de todos. Toda essa área, falava *D. Samaúma (2017)*<sup>106</sup>, correspondia à Reserva do Prata. Em suas palavras:

“a minha intenção é criar uma Reserva. Eu sou amante da natureza. Isso aqui é um pedaço de mata virgem e eu vou ajudar a preservar. Tem muito fazendeiro aqui eu tô lutando pra colocar tudo direitinho no nome da Igreja. Tem outra bica ali que foi comprada, mas enquanto eu estiver aqui a do Frei fica protegida. [...] Tem que revitalizar pra não deixar a história morrer. Tudo tava se deteriorando. A gente coloco concreto pra não se perder a história e preservar.”.

Ao mencionar a intenção de criar uma reserva *D. Samaúma* orienta a discussão para a esfera do reconhecimento público do referido espaço como reserva, posto que atualmente

---

<sup>104</sup> Entrevista realizada com *D. Samaúma*. Concedida em: 26. jul. 2017.

<sup>105</sup> Conjunto de olhos d’água espalhados pela superfície da terra que jorravam sutil e constantemente sem, contudo, ficar submersos

<sup>106</sup> Entrevista realizada com *D. Samaúma*. Concedida em: 26. jul. 2017.

assim é entendido pela comunidade, que lhe dirige regras próprias de cuidado. Pensar assim, permite associar a expressão ao que Gonçalves (2005)<sup>107</sup> argumenta como a função construtiva ou inventada de patrimônio, como interna ao grupo enquanto instrumento de representação social. Mais ainda, a intenção de Samaúma em fazer reconhecer a reserva pode ser relacionado ao que se denomina como ressonância patrimonial, como um reforço do discurso local que encontra reforço nas políticas patrimoniais advindas do poder público e vice-versa. (Gonçalves 2005) É a tentativa de conjugação de vontades políticas locais e gerais como caminho em busca do caráter representativo. É o esforço de preservar o possível, uma vez que o suntuoso é “inacessível” aos moradores do Prata.

Quando Samaúma refere a intenção que tem em preservar o local, permite abrir uma linha interpretativa sobre o que seria a categoria preservação. Gonçalves (2005) preleciona que o ideário de patrimônio tem proximidade com a noção de propriedade, acrescentando que em algumas culturas a visão de propriedade não se encerra no bem, mas se estende em uma relação identitária e cosmológica em relação ao objeto como uma materialidade aumentada, que se associa em relação ao antigo proprietário. Tal entendimento é engendrado para afirmar que a percepção patrimonial tem não apenas um caráter individual, mas também coletivo. Ao pensar na Bica sagrada de Frei Daniel, podemos projetar os argumentos para a prática, pois é a própria materialização do argumento de Gonçalves (2005), um espaço ao que se atribui critérios de propriedade, identidade e pertencimento com uma figura que ocupou o espaço em tempos passados e hoje possibilita uma ressignificação que não dispensa a cosmologia anterior. É uma atitude para não deixar a história se perder. Assim, são destinadas práticas de proteção para combater os efeitos da deterioração.

---

<sup>107</sup> Cf. Gonçalves, José Reginaldo Santos. 2005. “Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios *in Horizontes Antropológicos*. 11.23:15-36. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v11n23/a02v1123.pdf>. Acesso em: 20. jan. 2018.

Figura 14 – Bica de Frei Daniel de Samarate



Foto: Nilson Santa Brígida, 2017.

Figura 15 – Inscrição com dados sobre a prática de revitalização



Foto: Nilson Santa Brígida, 2017.

Ao problematizar o lugar do patrimônio cultural na atualidade, Gonçalves (2005) ressalta que a categoria, embora seja referida como originária do século XVIII, sempre esteve presente nas sociedades como forma de manifestação do pertencimento pela valorização diferenciada do que seria importante para as pessoas, enquanto representatividade(s). Patrimônio seria assim parte da cultura por indicar sociabilidades e dinâmicas políticas do grupo, representando um dos componentes da disputa conflitual pelo poder.

Desse modo, por fazer parte de um campo simbólico de representações, temos que as práticas de proteção assumem contornos diferentes a depender do contexto em que se manifestam. No caso do Prata as categorias preservação e conservação surgiam em oposição à categoria deterioração no intuito de não deixar a história morrer.

Há que se destacar que a categoria história não era referida pelas pessoas como a versão oficial narrada pelo Estado, mas aquelas que lhe são próprias, suas histórias de vida compartilhadas por memórias. Era necessário, então, elaborar estratégias de resistência para resguardar o pertencimento em meio às formas múltiplas de apagamento institucional.

Memorar não só por lembrar, proteger não apenas por guardar, o que se percebe no Prata é uma atuação múltipla de patrimonializar para fazer comunicar a diferença pelas trajetórias de vida que se reuniram e se entrecruzaram, fazendo surgir uma identidade diferenciada que resistiu e se organiza, apesar do Estado e da paraestatalidade deteriorante.

## Referências

### Fontes Impressas

Palma Muniz, João de. 1913. *O Instituto de Santo Antonio do Prata (Município de Igarapé-Assú)*. Belém: Typ. da Livraria Escolar.

Souza Araújo, Heraclides Cesar de. 1924. *Lazarópolis do Prata*. Belém: Empreza Graphica Amazonia.

### Fontes Orais (Entrevistas)

Entrevista realizada com *D. Acácia*. Concedida em: 13. dez. 2017.

Entrevista realizada com *D. Aceroleira*. Concedida em: 27. jul. 2017.

Entrevista realizada com *D. Andirobeira*. Concedida em: 23. set. 2016.

Entrevista realizada com *D. Cacau*. Concedida em: 08. set. 2016.

Entrevista realizada com *D. Lantana*. Concedido em: 27. jul. 2017.

Entrevista realizada com *D. Laranjeira*. Concedida em: 20. jul. 2017.

Entrevista realizada com *D. Pajurá*. Concedido em: 16. set. 2016.

\_\_\_\_\_. Concedida em: 24. set. 2016.

Entrevista realizada com *D. Samaúma*. Concedida em: 26. jul. 2017.

Entrevista realizada com *D. Tucumã*. Concedida em: 21. jul. 2017.

\_\_\_\_\_. Concedida em: 23. jul. 2017.

Entrevista realizada com *D. Urucum*. Concedida em: 23. set. 2016.

Entrevista realizada com *D. Uxi*. Concedida em: 18. nov. 2017.

Entrevista realizada com *S. Acaçu*. Concedida em: 24. set. 2016.

Entrevista realizada com *S. Buriti*. Concedida em: 21. jul. 2017.

Entrevista realizada com *S. Cajueiro*. Concedida em: 08 set. 2016.

Entrevista realizada com *S. Graviola*. Concedida em: 26. jul. 2017.

Entrevista realizada com *S. Ipê*. Concedida em: 21. jul. 2017.

\_\_\_\_\_. Concedida em: 24. jul. 2017.

Entrevista realizada com *S. Limoeiro*. Concedida em: 26. jul. 2017.

Entrevista realizada com *S. Mamoeiro*. Concedida em: 24. jul. 2017.

Entrevista realizada com *S. Pitanga*. Concedida em: 28. jul. 2017.

Entrevista realizada com *S. Taperebazeiro*. Concedida em: 27. jul. 2017.

### **Bibliografia Citada**

Aleksievitch, Svetlana. 2016. *A guerra não tem rosto de mulher*. São Paulo: Companhia das Letras.

Assmann, Aleida. 2011. *Espaços da recordação: firmas e transformações da memória cultural*. Campinas: Unicamp.

Augé, Marc. 2000. *Los “no lugares” espacios del anonimato: una antropología de la Sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

Bakhtin, Mikhail. 1981. “Discourse in the novel” in Holquist, Michael (org.). *The dialogic imagination*. Austin: University of Texas Press.

Barth, Fredrik. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

Beltrão, Jane Felipe. 2012. “Histórias ‘em suspenso’: os Tembé ‘de Santa Maria’, estratégias de enfrentamento do etnocídio ‘cordial’” in *Revista História Hoje*. 1. 2: pp. 195-212. Disponível em: <http://132.248.9.34/hevila/Revistahistoriahoje/2012/vol1/no2/9.pdf>. Acesso em: 12. mar. 2017.

Beltrão, Jane Felipe & Souza Lima, Antônio Carlos de. 2017. “Amazônias sobre novos olhares” in Beltrão, Jane Felipe & Lacerda, Paula Mendes (orgs.) *Amazônias em tempos contemporâneos: entre diversidades e adversidades*. Rio de Janeiro: Mórula.

Béniac, Françoise. 1997. “O medo da lepra” in Le Goff, Jacques (org.). *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar.

Bosi, Ecléa. 1994. *Memória e sociedade: lembrança dos velhos*. São Paulo: Companhia das Letras.

Bourdieu, Pierre. 1989. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand.

Brasil. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 1954. *I Centenário das ferrovias brasileiras*. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

Bresciani, Stella & Naxara, Márcia. 2004. "Apresentação" in Bresciani Maria Stela & Naxara, M. (orgs.) *Memória e (Res)Sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp.

Butler, Judith. 2006. *Vida precária: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Cabral, Dilma. 2013. *Lepra, Medicina e Políticas de Saúde no Brasil (1984-1934)*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1972. *A sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_. 1993. "O movimento dos conceitos na Antropologia" in *Revista de Antropologia da USP*. 36: 14-31. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111381/109565>. Acesso em: 12. jan. 2018.

\_\_\_\_\_. 2000. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP.

Castro, Manuela. 2017. *A praga*. São Paulo: Geração Editorial.

Certeau, Michel de. 1982. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Choay, Françoise. 2006. *A Alegoria do Patrimônio*. São Paulo: UNESP.

Clifford, James. 1998. *A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

DaMatta, Roberto. 2010. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco.

Delgado, Manuel. 2006. "Sobre Antropología, patrimonio y espacio público" in *Revista Austral de Ciências Sociais*. 10: 49-66. Disponível em: <http://mingaonline.uach.cl/pdf/racs/n10/art04.pdf>. Acesso em: 22. jan. 2018.

Delort, Robert. 1997. "Que a peste seja do rato!" in Le Goff, Jacques (org.). *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar.

Douglas, Mary. 1966. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva.

Duclos, Jean-Claude. 1997. "Prologo" in Prats, Lorenç. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Editorial S.A.

Elias, Nobert. 1998. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Zahar.

Evans-Pritchard, E. E. 1999. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.

Farge, Arlette. 2015. *Lugares para a História*. Belo Horizonte: Autêntica.

Fernandes, Rosani de Fátima. 2017. "*Na educação continua do mesmo jeito*": retomando os fios da história Tembé Tenetehara de Santa Maria do Pará. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Brasil. (Inédita)

Foucault, Michel. 2012. *História da Loucura: na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva.

Garcia, Telma Eliane. 2015. *Prazer e padecer: alcoolização entre os Tembé Tenetehara de Santa Maria do Pará*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Brasil. (Inédita)

Geertz, Clifford. 1998. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

Goffman, Erving. 1988. *Estigma: notas introdutórias sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC.

\_\_\_\_\_. 2007. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva.

Gonçalves, José Reginaldo Santos. 2009. "O patrimônio como categoria de Pensamento" in Abreu, Regina & Chagas, Mário. *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina.

\_\_\_\_\_. 2005. "Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios in *Horizontes Antropológicos*. 11.23: 15-36. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v11n23/a02v1123.pdf>. Acesso em: 20. jan. 2018.

\_\_\_\_\_. 2012. "As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente" in Tamaso, Izabela & Ferreira Filho, Manuel (orgs.). *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia.

Halbwachs, Maurice. 1990. *A memória coletiva*. São Paulo: Revista dos Tribunais.

Iparraguirre, Gonzalo & Ardhengi, Sebastián. 2011. "Tiempo y temporalidad desde la Antropología y la Física" in *Revista de Antropología Experimental*. 11: 251-260. Disponível em: <http://revista.ujaen.es/rae>. Acesso em: 22. jan. 2018.

Jorge, Vítor Oliveira. 2000. *Arqueologia, Património e Cultura*. Lisboa: Instituto Piaget.

Le Goff, Jacques. 2013. *História & Memória*. Campinas: Unicamp.

Leach, Edmond Ronald. 1974. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva.

\_\_\_\_\_. 1983. *Antropologia*. São Paulo: Ática.

Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

Lopes, Rhuan Carlos dos Santos. 2017. *Tempos, espaços e cultura material na Vila Santo Antônio do Prata, Pará – Arqueologia em uma instituição total Amazônica*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Brasil. (Inédita)

Minayo, Maria Cecília. 2010. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: Hucitec.

Moore, Charles W; Mitchell, William J. & Turnbull Jr, William. 2011. *A poética dos jardins*. Campinas: Editora da Unicamp.

Nora, Pierre. 1993. "Entre Memória e História: a problemática dos lugares" in *Projeto História*. 10: 7-28. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 22. jan. 2018.

Orlandi, Eni. 2007. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Editora Unicamp

Pessoa, Fernando. 1942. *Poesias*. Lisboa: Ática.

Pollak, Michael. 1989. "Memória, Esquecimento, Silêncio" *In Revista Estudos Históricos*. 2. 3: 3-15. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>. Acesso em: 13. jul. 2017.

\_\_\_\_\_. 1992. "Memória e identidade social" *in Revista Estudos Históricos*. 5. 10: 200-215. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>. Acesso em: 25. jan. 2017.

Poulot, Dominique. 2009. *Uma história do patrimônio no Ocidente*. São Paulo: Estação Liberdade.

Prats, Llorenç. 1997. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Editorial S. A.

Ribeiro, Saulo & Piedade, Vinícius. s.d. *Espetáculo Cárcere*. Direção: Vinícius Piedade.

Rodrigues, José Honório. 1975. *História, corpo do tempo*. São Paulo: Perspectiva.

Schwarcz, Lilia K. Mortiz. 2005. "Questões de Fronteira" *in Novos Estudos*. 72. pp. 119-135. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n72/a07n72>. Acesso em: 12. jan. 2018.

Scliar, Moacyr. 2007. "História do Conceito de Saúde" *In Revista de Saúde Coletiva*. 17. 1: 29-41. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v17n1/v17n1a03.pdf>. Acesso em: 17. jun. 2017.

Seixas, Jacy Alves de. 2004. "Percurso de Memórias em Terras de História: problemas atuais" *In Memória e (Res)Sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Organizado S. Bresciani & M. Naxara. Campinas: Editora da Unicamp.

Segato, Rita Laura. 2014. "Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres" *In Revista Sociedade e Estado*. 29. 2: 341-371. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/se/v29n2/03.pdf>. Acesso em: 29. Ago. 2017.

Silva, Vagner Gonçalves da. 2006. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Simmel, George. 1904. "The Sociology of Conflict" in *American Journal of Sociology*. 9. 4: 490-525. Disponível em: <http://www.d.umn.edu/cla/faculty/jhamlin/4111/Readings/SimmelConflict1.pdf>. Acesso em 22. fev. 2018

Sournia, Jean-Charles. 1997. "O homem e a doença" in Le Goff, Jacques (org.). *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar.

Souza Lima, Antônio Carlos de. 2011. "Reconsiderando poder tutelar e formação do Estado no Brasil: notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais" in Freire, Carlos Augusto da Rocha (org.) *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

Velho, Gilberto. 2007. "Patrimônio, negociação e conflito" in Lima Filho, Manuel Ferreira; Eckert, Cornelia & Beltrão, Jane Felipe (orgs.). *Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra.

Wolf, Eric R. 2005. *A Europa e os povos sem história*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

## Apêndice

### **Para lembrar: pessoas com quem falei durante o campo**

*D. Acácia:* moradora na Vila de Matapiquara, atrai pela simpatia e cordialidade. Comunicativa, divide suas histórias como forma de passar o tempo e contar o seu passado. Falamos no dia 13 de dezembro, enquanto esperávamos o início da missa de Santa Luzia.

*D. Aceroleira:* moradora na Vila Santo Antônio do Prata, não disse de onde veio. Chegou após o confinamento. Embora fale bastante, demonstra desconfiança com quem dialoga. Talvez, também, por receio em meio ao contexto de constante vigilância que há no local.

*D. Andirobeira:* pessoa nobre da região, conhecida e respeitada, mora há muito tempo em Igarapé-Açu. Muito reservada, não fala muito, mas está presente na vida da maioria das pessoas da região, que vão diariamente ao seu encontro.

*D. Cacau:* atualmente, é moradora de Igarapé-Açu. Cresceu em Matapiquara e apresentava nas conversas maior sensibilidade em temas relacionados ao manejo do meio ambiente e os efeitos que produz para economia local.

*D. Lantana:* é indígena, moradora na Vila Areal, no município de Santa Maria do Pará. Desde muito tempo, possui relações próximas com as pessoas da Vila Jeju e da Vila Santo Antônio do Prata.

*D. Laranjeira:* mora na comunidade São Pedro. Chegou ao Pará ainda nova e frequentemente refere lembranças sobre sua origem nordestina a partir de exemplos vividos em família.

*D. Pajurá:* moradora na Vila de Matapiquara, foi quem primeiro me acolheu em campo e me ensinou as regras de etiqueta do lugar a partir de histórias e cantigas. Desde a infância, mantém relações próximas com as pessoas do município de Igarapé-Açu. *D. Pajurá* é considerada muito bem quista na região.

*D. Samaúma:* moradora na Vila Santo Antônio do Prata. Veio do Nordeste morar no Pará se estabeleceu no Prata há anos. Bem comunicativa, guia quem chega, orientando onde e quais seriam os pontos históricos do lugar.

*D. Tucumã:* autodeclarada indígena Tembé/Tenetehara, moradora da Vila do Jeju, é responsável por indicar os “caminhos da pesquisa”. Seu nome foi atribuído em razão da árvore ser referida como sendo “árvore de índio”, sua casa é referida como casa de Tucumzeiro, pois reúne diferentes gerações de filhos e netos.

*D. Urucum:* moradora de Igarapé-Açu, mantém relações próximas com as pessoas da Vila de Matapiquara. Um de seus muitos destaques é a culinária. Muitas vezes, as entrevistas eram entremeadas pela troca de receitas e experiências gastronômicas que tínhamos realizado.

*D. Uxi:* é moradora no Prata há muito tempo, chegou à Vila após o período do isolamento compulsório. Quando narra, fala mais de histórias que aconteceram com os outros do que sua própria. Mas é de se supor que por narrar tantas histórias alheias, delas participou de alguma forma.

*S. Acapu:* há anos, é morador no município de Igarapé-Açu, onde é considerado figura de destaque, com forte engajamento político. *S. Acapu* se prepara para fazer a entrevista, pesquisa, discute, gosta de contar e debater os pontos que considera como de difícil acesso ou com poucas informações; foi um dos primeiros incentivadores da proposta da dissertação, ressaltando a importância que teria para a história do município.

*S. Buriti:* morador na Aldeia do Jeju há anos, autodeclarado negro, possui uma percepção bastante diferenciada das demais pessoas com quem falei. *S. Buriti* me acolheu em sua casa e falava comigo sobre o Prata, bem como sobre política, economia e noções de justiça. Não raras vezes me perguntava sobre algum assunto de escala nacional, não por dúvida ou curiosidade, mas como início da conversa para comparar como as situações são vividas na comunidade e percebidas por ele.

*S. Cajueiro:* quando adolescente, foi morador de Matapiquara. Falava pouco com desconhecidos, mas quando criava uma proximidade das pessoas, sentia-se à vontade para contar muitas e muitas histórias, quase nenhuma sobre o Prata. Esse era um tema interdito.

*S. Graviola:* é morador na Colônia do Prata. Pouco falou sobre si e sobre o lugar. Disse que veio do Nordeste, mas não referiu quando ou por quê. Não prolongou a conversa.

*S. Ipê:* morador na Aldeia do Jeju há anos, já viajou o mundo. Autodeclarado negro, é bastante conversador e tem muitas histórias para contar. Foi *S. Ipê* que começou a me chamar de ouvidor de histórias. É alguém por quem tenho grande apreço.

*S. Limoeiro:* morador na Colônia do Prata, foi ex-interno quando do período de isolamento compulsório; hoje, é referido na localidade como um dos veteranos. *S. Limoeiro* gosta de conversar e de estar atualizado sobre as notícias da atualidade, sejam elas locais, nacionais ou internacionais. Fala sobre tudo um pouco, desde parábolas até a deposição de Dilma do Governo Federal. Sempre preciso, impressiona pela sua memória e gosta que as pessoas que falem com ele se apresentem quando do início do diálogo.

*S. Mamoeiro:* é indígena Tembé, morador da Vila Jeju. Falava apenas com quem criava empatia.

*S. Pitanga:* é morador na Vila Santo Antônio do Prata. Sua entrevista foi curta. Recorrentemente olhava para os lados e diminuía o tom ao falar.

*S. Taperebazeiro:* é morador na Colônia do Prata, não contou sua trajetória diretamente. Preferiu narrar a história do Prata, suas construções e contexto, como forma de falar se si.