



Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Antropologia

RUDINEY IVO LIMA DOS SANTOS

**A PROPÓSITO DE UMA IMAGEM MAIS-QUE-TURÍSTICA DE ALTER DO  
CHÃO**

BRASÍLIA

2021

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

RUDINEY IVO LIMA DOS SANTOS

**A PROPÓSITO DE UMA IMAGEM MAIS-QUE-TURÍSTICA DE ALTER DO CHÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Henyo Trindade Barretto Filho

BRASÍLIA

2021

RUDINEY IVO LIMA DOS SANTOS

**A PROPÓSITO DE UMA IMAGEM MAIS-QUE-TURÍSTICA DE ALTER DO CHÃO**

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Henyo Trindade Barretto Filho**  
**(Orientador - PPGAS/UnB)**

---

**Prof. Dr. Florêncio Almeida Vaz Filho**  
**(Examinador Externo - UFOPA)**

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Silvia Maria Ferreira Guimarães**  
**(Examinadora Interna - PPGAS/UnB)**

---

**Prof. Dr. Luis Abraham Cayón Durán**  
**(Examinador Suplente - PPGAS/UnB)**

## AGRADECIMENTOS

Minhas demonstrações de gratidão não poderiam deixar de começar pelo agradecimento a minha mãe, Dilcilene, e meu pai, Reimar. Meus pais são os grandes responsáveis por eu chegar onde cheguei, o mestrado em Antropologia Social do PPGAS/UnB. Não somente porque me apoiaram no percurso imediatamente anterior ao ingresso na pós-graduação ou durante a fase do mestrado, que concluo com esta dissertação. Muito antes disso, seus sacrifícios em me fornecer amparo mais do que suficiente para me manter no caminho da educação já alimentavam meus sonhos, mesmo suas versões embrionárias. Meu pai barbeiro e minha mãe pedagoga me empurraram até aqui, sempre acreditando que eu poderia fazer mais e mais. Obrigado por todo amor, carinho e suporte (de todas as naturezas).

Agradeço também a meu companheiro, Will. Entramos juntos no PPGAS/UnB em 2019, eu no mestrado e ele no doutorado. Juntos, atravessamos matérias, trabalho editorial, reuniões, artigos finais, mudanças de casa, pandemia; sempre recíprocos, lendo um ao outro, trocando ideias, crescendo e aprendendo em dueto (várias vezes cantando). Grato sou à vida por esse encontro. Quero dizer, como canta Greentea Peng: *“Illuminated soul boy, I want to say thank you”*.

Ao meu orientador, Henyo T. Barretto Filho. Obrigado pela paciência, pelo acompanhamento e por todos os conselhos da maior qualidade. Devo muito do meu crescimento e amadurecimento à sua participação em minha trajetória na Universidade de Brasília, desde a graduação até aqui. Acredito que faz diferença ter um orientador paraense que nem a gente.

Às interlocutoras boraris de Alter do Chão: Neila, Nete, Vândria, Nilva. Sou imensamente grato pela acolhida e oportunidade de diálogo.

Às companhias de passeios por Alter do Chão, Luciana, Gabriel e Jackeline. Obrigado pelos momentos alegres e toda a parceria durante os dias partilhados.

Um agradecimento especial às minhas amigas do PPGAS/UnB: Marina, Bia, Mimi, Isa, Ana Carol, Clarisse, Mari Machado, Victor. Vocês me fizeram acreditar que, sim, existe amor na pós. Obrigado pelas conversas, bares, abraços, risadas e afetos compartilhados.

Às amigas de Brasília feitas na graduação: Maria Angélica, Brenda, Pedro, Sanf, Dadá, Karly, Gabriel, Maria Virgínia. Gratidão por serem essas pessoas maravilhosas que, em vários momentos, foram leveza quando a vida se tornou deveras pesada.

Às amigas de Santarém (algumas em outras cidades): Camila, Bruna, Ádyla, Daiane, Arícia, Athos. Obrigado por não deixarem a distância fragilizar os nossos laços e por me proporcionarem sempre os melhores reencontros. A risada e o regozijo são sempre uma certeza com vocês.

À Cláudia e ao Téo, obrigado por serem pais não somente para a Marina, mas para mim e Will durante a pandemia.

À Katakumba e todas as colegas e amigas que vivenciaram essa paisagem-casa junto comigo no ano de 2019. Não pudemos estar juntas em 2020 em razão da pandemia, mas tenho certeza de que os momentos vividos em 2019 foram extremamente fecundos na produção do pesquisador e antropólogo que sou hoje. Vida longa e próspera a esse espaço que formou tantas pesquisadoras e pesquisadores do PPGAS e continuará formando. Obrigado, Katinha!

Ao pessoal de Beagá: Dôra, Gui, Clarice, Carol, Rivert, Ana Lídia, Lis. Obrigado por terem me acolhido tão bem na terra do pão de queijo. A vocês, todo o meu carinho.

A todas as amizades, mesmo aquelas aqui não citadas, obrigado por serem *família*. Esse Antropoceno/Cthuluceno é maluco para quem é amazônida, do interior, negro, gay e sem dinheiro no banco, mas a gente dá um jeito de fazer parentes.

Um agradecimento especial ao Professor Florêncio Vaz Filho e à Professora Silvia M. Ferreira Guimarães, por terem aceitado compor a banca de defesa desta dissertação e por oferecerem contribuições das mais generosas a este trabalho.

Ao pessoal da secretaria do Departamento de Antropologia da UnB. Rosa, Jorge e Fernanda, obrigado por serem tão acessíveis e parceiros com as discentes do PPGAS e da graduação em Ciências Sociais da UnB.

A todas/os terceirizadas/os que trabalharam para manter limpos e organizados os espaços onde eu e minhas colegas participamos de aulas, reuniões, seminários e outros eventos acadêmicos. Sem essas/es profissionais, tão precarizadas/os na Universidade de

Brasília e em outras instituições de ensino, não teríamos EDUCAÇÃO E CIÊNCIA BRASILEIRAS.

À CAPES e ao CNPq, pelo apoio à pesquisa brasileira, responsável por financiar, dentre muitas outras, a minha pesquisa. Em meio ao contexto de desmonte das instituições que sustentam a ciência e o ensino superior público brasileiros, é preciso valorizar, mais uma vez, a importância das agências de fomento.

Vem forte que eu sou do norte!

*“Ser todo é ser parte;  
A verdadeira viagem é o retorno.”*

***Ursula K. Le Guin  
Os despossuídos (2019) [1974]***

## RESUMO

Alter do Chão (Santarém-Pará) é uma localidade amazônica que, nas últimas décadas, adquiriu fama internacional por suas “belezas naturais”, tornando-se conhecida mundo a fora como o “Caribe da Amazônia”. Não obstante sua beleza extravagante, muito visada por turistas, as paisagens de Alter do Chão carregam consigo uma história com as pessoas que nelas habitam há séculos, muito antes de o turismo tornar-se parte da realidade local. Falo do povo indígena Borari, cujas histórias – do passado e do presente – me auxiliaram a compreender o cenário contemporâneo de turistificação de Alter do Chão. Coloco essas histórias em evidência, pois elas são fonte para o exercício de imaginar uma Alter do Chão que não se reduza ao seu apelo turístico. Para tornar esse exercício possível, julgo necessário olhar para a arena turística e compreender o processo de turistificação em curso a partir da heterogeneidade ali existente. A dissertação objetiva, dessa forma, evidenciar uma imagem mais-que-turística de Alter do Chão, que avalio estar diretamente associada à indigenização promovida pelas/os boraris sobre a arena turística. Minha atenção não se dirige apenas aos lugares físicos dessa arena, mas também àqueles digitais, por ver na internet não apenas uma catalisadora de imagens estereotípicas de lugares turistificados, mas um terreno fértil para a criação e difusão de histórias disruptivas dessas imagens, como aquelas que encontrei no meu aprendizado com e sobre Alter do Chão.

Palavras-chave: Alter do Chão, Borari, turismo, arena turística, imagem mais-que-turística.



## ABSTRACT

Alter do Chão (Santarém-Pará) is an Amazonian village that, in recent decades, has acquired international fame for its 'natural beauty', becoming known worldwide as the 'Caribbean of the Amazon'. Despite its extravagant beauty much sought after by tourists, Alter do Chão carry in its landscapes the history of the people who have inhabited there for centuries, long before tourism became part of the local reality. I refer to the Borari indigenous people, whose stories - past and present - helped me to understand Alter do Chão's contemporary setting of touristification. I put these stories in evidence, as they are a source for the exercise of imagining an Alter do Chão that is not reduced to its touristic appeal. To make this exercise possible, I believe it is necessary to look at the touristic arena and understand the ongoing touristification process based on the heterogeneity that exists in it. The dissertation aims, in this way, to show a more-than-touristic image of Alter do Chão, which I assess is directly associated with the indigenization promoted by the Borari people on the tourist arena. My attention is not only directed to the physical places of this arena, but also to those digital ones, as I see on the internet not only a catalyst for stereotypical images of touristic places, but a fertile ground for the creation and dissemination of disruptive stories of these images, such as those I have found in my learning with and about Alter do Chão.

Keywords: Alter do Chão, Borari, tourism, touristic arena, more-than-touristic image.

## ÍNDICE DE FIGURAS

Imagem 1: Noite de Carimbó na Quinta do Mestre em Alter do Chão, fevereiro de 2020. Fonte: Acervo pessoal. ....	24
Imagem 2: Placa localizada em um trecho da pequena trilha que dá acesso ao Igarapé do Camarão, um dos lugares inclusos no pacote de passeios ecoturísticos. Fonte: Acervo Pessoal.....	47
Imagem 3: Print oriundo de mapeamento automaticamente gerado pelo Google Maps.	50
Imagem 4: Visão panorâmica da parte frontal do bangalô, com vista para a cerca compartilhada com o bangalô Macaco. Fonte: Foto disponibilizada na página do Airbnb dos hosts.....	53
Imagem 5: Visão da sala-cozinha, na qual se pode perceber a disposição dos eletrodomésticos mencionados no texto. Fonte: Foto disponibilizada na página do Airbnb dos hosts.....	54
Imagem 6: Outra visão da parte frontal do bangalô. Dessa vez, o foco está na cerca dianteira do terreno. Fonte: Foto disponibilizada na página do Airbnb dos hosts.....	54
Imagem 7: Área de serviço do bangalô, onde dispúnhamos de tanque e lavabo. Fonte: Foto disponibilizada na página do Airbnb dos hosts. ....	55
Imagem 8: Fotografia do pórtico da entrada em Alter do Chão. Fonte: Acervo próprio...	85
Imagem 9: Visão da Ilha do Amor da escadaria da orla de Alter do Chão, fevereiro de 2020. Fonte: Acervo pessoal. ....	89
Imagem 10: Flyer da IV MUTAK: Ancestralidade Conectada. Fonte: << <a href="https://o-boto.com/blog/iv-mutak-sera-on-line-e-vai-celebrar-a-ancestralidade-conectada">https://o-boto.com/blog/iv-mutak-sera-on-line-e-vai-celebrar-a-ancestralidade-conectada</a> >>. Acesso em 25 de junho de 2016.....	123
Imagem 11: Reunião para gravação do podcast da IV MUTAK (Printscreen). Fonte: vídeo “PODCAST - História da MUTAK - IV MUTAK 2021”. Link: << <a href="https://youtu.be/sO5wz7tUtK0">https://youtu.be/sO5wz7tUtK0</a> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021. ....	132
Imagem 12: Flyer de divulgação retirado da página da MUTAK no Facebook. Link: << <a href="https://scontent.fbhz6-1.fna.fbcdn.net/v/t1.6435-9/159997360_1685439674957066_4792842968080871276_n.jpg?_nc_cat=102&amp;ccb=1-3&amp;_nc_sid=a26aad&amp;_nc_ohc=Z4TMCy41tlcAX9zSrCk&amp;_nc_ht">https://scontent.fbhz6-1.fna.fbcdn.net/v/t1.6435-9/159997360_1685439674957066_4792842968080871276_n.jpg?_nc_cat=102&amp;ccb=1-3&amp;_nc_sid=a26aad&amp;_nc_ohc=Z4TMCy41tlcAX9zSrCk&amp;_nc_ht</a> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021. ....	139

Imagem 13: Estande de Teresa Correia (Povo Arapium). Fonte: vídeo “Feirantes MUTAK 2019” (Printscreen) Link: << <a href="https://youtu.be/acGsx99Qacg">https://youtu.be/acGsx99Qacg</a> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.....	150
Imagem 14: Estande de Edu Costa (Povo Tapajó). Fonte: vídeo “Feirantes MUTAK 2019” (Printscreen) Link: << <a href="https://youtu.be/acGsx99Qacg">https://youtu.be/acGsx99Qacg</a> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.....	150
Imagem 15: Estande de Poró Borari (Povo Borari). Fonte: vídeo “Feirantes MUTAK 2019” (Printscreen) Link: << <a href="https://youtu.be/acGsx99Qacg">https://youtu.be/acGsx99Qacg</a> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.....	150
Imagem 16: Estande de Juliana Munduruku (Povo Munduruku). Fonte: vídeo “Feirantes MUTAK 2019” (Printscreen) Link: << <a href="https://youtu.be/acGsx99Qacg">https://youtu.be/acGsx99Qacg</a> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.....	151
Imagem 17: Estande de Juliana Munduruku (Povo Munduruku). Fonte: vídeo “Feirantes MUTAK 2019” (Printscreen) Link: << <a href="https://youtu.be/acGsx99Qacg">https://youtu.be/acGsx99Qacg</a> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.....	151
Imagem 18: Imagem 8: Estande de Aldineia Souza Nunes (Povo Borari). Fonte: vídeo “Feirantes MUTAK 2019” (Printscreen) Link: << <a href="https://youtu.be/acGsx99Qacg">https://youtu.be/acGsx99Qacg</a> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.....	151
Imagem 19: Doce de cupuaçu com castanha-do-pará na casquinha de sorvete, inovação de Aldineia Souza Nunes (Povo Borari). Fonte: vídeo “Feirantes MUTAK 2019” (Printscreen) Link: << <a href="https://youtu.be/acGsx99Qacg">https://youtu.be/acGsx99Qacg</a> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.....	152
Imagem 20: Bandeira com traço do jabuti, típico do povo Borari. Estande de Francisco Tavares (Povo Arapium). Fonte: vídeo “Feirantes MUTAK 2019” (Printscreen) Link: << <a href="https://youtu.be/acGsx99Qacg">https://youtu.be/acGsx99Qacg</a> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.....	152
Imagem 21: Amostra da arte de Moara Tupinambá. Fonte: Instagram @mutak_alter..	155
Imagem 22: Amostra da arte de Edu Costa. Fonte: Instagram @mutak_alter.....	155
Imagem 23: Amostra da arte de Raquel Tupinambá. Fonte: Instagram @mutak_alter.	155
Imagem 24: Peça de divulgação do episódio de "Mestre dos Saberes", com Raquel Tupinambá. Fonte: Instagram @mutak_alter.....	156
Imagem 25: Frame do vídeo dedicado ao episódio de “Mestre dos Saberes”, com Raquel Tupinambá. Fonte: vídeo “MESTRE DOS SABERES Especiarias indígenas - IV MUTAK 2021” (Printscreen) Link: << <a href="https://youtu.be/6Y1QoS-Jtus">https://youtu.be/6Y1QoS-Jtus</a> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.....	156

Imagem 26: Exemplos de cerâmica tapajônica presente no episódio de “Mestre dos Saberes” com Elves Tapajó. Fonte: vídeo “MESTRE DOS SABERES: Elves Tapajó - IV MUTAK 2021” (Printscreen) Link: << <https://youtu.be/TqiM39GFdqc> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021. .... 158

Imagem 27: Mãos de Elves Tapajós durante processo de confecção de peça cerâmica. Fonte: vídeo “MESTRE DOS SABERES: Elves Tapajó - IV MUTAK 2021” (Printscreen) Link: << <https://youtu.be/TqiM39GFdqc> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021..... 158

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
1. LINHAS DE PARTIDA: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O TRABALHO DE CAMPO.	13
2. CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE ÀS AVESSAS: FAZER ANTROPOLOGIA EM MEIO À PANDEMIA DO NOVO CORONAVÍRUS .....	16
3. OS CAPÍTULOS .....	22
<b>CAPÍTULO I: CONTEXTOS E ABORDAGENS.....</b>	<b>24</b>
1. IMAGEM(S) DE UM LUGAR .....	25
2. TURISMO E A CULPA ANTROPOLÓGICA .....	29
3. ALTER DO CHÃO PARA QUEM?.....	32
3.1 Para quem é “de fora”?.....	33
4. A CIDADE SE APROXIMA .....	36
5. ALGUNS CONCEITOS PARA COMPREENDER O CONTEXTO .....	39
5.1 Arena turística, frente turística e imagem mais-que-turística .....	39
5.2 Acumulação por espoliação .....	42
<b>CAPÍTULO II: PERCORRER AS LINHAS, PERCEBER OS LUGARES: UM OLHAR PARA A ARENA TURÍSTICA.....</b>	<b>47</b>
1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....	48
2. DESFAZENDO BAGAGENS, INICIANDO PERCURSOS.....	49
2.1 Mas que tatu é esse, ele tem irmãos?.....	50
2.2 Paraíso perdido? Perdido para quem?.....	57
2.3 Iguana, Tatu e Macaco.....	60
2.3.1 Comparações que valem a viagem: tornando-me antropólogo-companheiro .....	60
2.3.2 O própolis baiano.....	64
2.3.3 Um estranho entra na conversa.....	67
3. LINHAS OU PONTOS? GRAFIAS TURÍSTICAS PELOS CAMINHOS DO TAPAJÓS.....	72
3.1 Águas de fevereiro .....	72
3.2 Um outro Macaco, o Macaco aquático .....	74
4. LUGARES DA VILA: UMA BONECA-RUSSA DE LUGARES? .....	78
4.1 No meio do caminho tinha um hotel.....	78
4.2 Outros trajetos e entradas, uma outra Alter do Chão .....	83

<b>CAPÍTULO III: ONDE E COMO ENCONTRAR UMA IMAGEM MAIS-QUE-TURÍSTICA PARA ALTER DO CHÃO?.....</b>	<b>89</b>
1. INDIGENIZAR O CIBERESPAÇO, FAZER DELE TERRITÓRIO.....	90
2. UMA HISTÓRIA DE VIDA QUE CONTA UMA HISTÓRIA SOBRE ALTER DO CHÃO	100
2.1 O início de um diálogo.....	100
2.2 Um aposto de cunho (anti)metodológico .....	102
3. IMAGINAR FUTUROS NO ENREDAR DE PESSOAS E LUGARES .....	105
3.1 Futuro cultivado entre o passado e o presente.....	105
3.2 Parte de algo maior .....	109
4. PALIMPSESTO DO AGORA .....	117
<b>CAPÍTULO IV: NOTÍCIAS DE ALTER DO CHÃO .....</b>	<b>123</b>
1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....	124
2. ALTER DO CHÃO E PANDEMIA.....	125
3. MUKAMEËSAWA TAPAJOWARA KITIWARA – MUTAK.....	130
3.1 Reflexões sobre o “ponto de partida” .....	130
3.2 Ancestralidade conectada: a quarta edição da MUTAK .....	137
3.2.1 Vésperas.....	138
3.2.2 Linha do tempo: entre memórias e a arte do presente.....	141
3.2.2.1 Retomando um passado recente.....	143
3.2.2.2 Entre artes e saberes .....	153
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>162</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>165</b>

## INTRODUÇÃO

### 1. LINHAS DE PARTIDA: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O TRABALHO DE CAMPO

Imagine-se a leitora acompanhada, rodeada de pessoas, numa praia tropical próxima do lugar que antes abrigara uma aldeia indígena, vendo a lancha ou o barco que a conduzirá aproximar-se no rio em sua direção. Tendo encontrado uma hospedagem de algum habitante local – indígena ou não -, você tem tudo para fazer, pois aproveitar a experiência se faz imediato. Suponhamos, além disso, que você não seja uma principiante, que carregue consigo experiência, e saiba exatamente (ou nem tanto) quem possa auxiliá-la – sua anfitriã ou seu anfitrião estão ali para facilitar ainda mais o programa.

Imagine-se entrando mais uma vez naquela belíssima floresta alagada, acompanhada de seu guia. Alguns dos habitantes locais estão ali para recebê-la – principalmente porque você é vista como uma turista e uma nova pessoa precisa guiar essa parte do passeio. Outros, no aguardo de mais “convidados”, continuam conversando entre si, como de costume durante tal espera. Seu guia inicial tem uma rotina própria para tratar quem vem de fora; ele compreende e se interpõe à maneira como você – ou quem quer que seja – vivenciará aquele(s) lugar(es) por onde passará. Seja a primeira ou a vigésima visita, seu peito enche de esperança de que, ao ali voltar, a paisagem conte a você um pouco mais sobre a sua história. É isso que eu sempre espero quando vou a Alter do Chão.

\*\*\*

Acima evoquei uma das muitas memórias produzidas no meu encontro com a Vila “balneária” de Alter do Chão, localizada em distrito homônimo da cidade de Santarém, Pará, e berço do Povo indígena Borari. Longe de fornecer imagens totalizantes ou genéricas dos temas que abordarei nas páginas seguintes, quero, com a sequência de cenas que abre esta introdução, comunicar a natureza particular e detida de minhas reflexões, que – inevitavelmente amalgamadas à minha história afetiva com o lugar – expressam, sobretudo, ecos dos meus aprendizados com Alter do Chão e as pessoas que

lá habitam. O tema do turismo permeará o texto, assim como permeia, fora das páginas e para além de minhas considerações, a vida em Alter do Chão.

Nasci em Santarém. Lá vivi até meus dezessete anos, quando me mudei para Brasília, com o objetivo de estudar na Universidade de Brasília (UnB). Nessa instituição, graduei-me em Ciências Sociais, com habilitação em Antropologia, e nela segui meus estudos, partindo para o mestrado que culmina nesta dissertação. Desde a graduação em Ciências Sociais, meus interesses de pesquisa orbitam contextos amazônicos. Meu olhar esteve especificamente voltado para minha cidade. Na graduação, realizei uma pesquisa com a comunidade ribeirinha de Boim, na parte da Reserva Extrativista (Resex) Tapajós-Arapiuns localizada no município de Santarém, na intenção de compreender o impacto do recente reordenamento territorial na vida das pessoas que ali vivem. No mestrado em Antropologia Social do PPGAS/UnB, decidi me aproximar de Alter do Chão a partir de meu lugar de pesquisador, inaugurando, assim, uma relação diferente com o lugar. A história afetiva que possuo com a Vila, anteriormente mencionada, foi o primeiro catalisador de interesses e ideias dessa pesquisa que começou a tomar forma no final de 2019, meu primeiro ano de mestrado. Desde a infância visito Alter do Chão na companhia de familiares ou amigas/os. Ela ocupa um lugar de destaque em minhas memórias de juventude, de quando ainda morava em Santarém, mas também no momento de minha vida posterior à mudança para Brasília, pois, a Vila sempre foi, bem como Santarém como um todo, primeira opção turística das minhas férias de graduação e pós-graduação, quando visito minha família.

O caráter turístico de Alter do Chão, muito evidenciado pelas pessoas e pelos meios de comunicação, emergiu como tema galvanizador das reflexões seminais dessa pesquisa. As histórias indígenas que participam desta dissertação se aproximam de minha própria história em meu reencontro com Alter do Chão, não mais como um visitante ocasional, mas como pesquisador. O trabalho de campo que alimenta, em parte, as reflexões desta dissertação foi realizado a partir de visitas episódicas a Alter do Chão, no intervalo compreendido entre o dia 6 de janeiro e o dia 7 de março de 2020, quando estive hospedado na casa de meus pais no distrito principal do município de Santarém. No dia 6 de janeiro, tive um feliz e não-programado encontro com Raquel Tupinambá, colega de pós-graduação, que me introduziu à Neila Borari, aquela que se tornaria uma de minhas principais interlocutoras da pesquisa. Neila é formada em Letras pela Universidade



Federal do Pará e, hoje em dia, se dedica a comandar um dos negócios turísticos da família, a agência ecoturística Areia Branca. No dia 7 de março, na ocasião de minha última visita a Alter antes de regressar a Brasília, fiz questão de que minha última conversa fosse com Neila, para concluir a experiência (por ora) no lugar onde ela teve seu início; em meu pensamento, a conclusão necessária de um ciclo, também expressão de minha gratidão pela primeira oportunidade de diálogo.

Saí do Areia Branca com dois produtos de suas mãos: uma pintura corporal e uma pulseira de miçangas, ambas carregando o traço do jabuti, típico do Povo Borari. Além de Neila, conheci algumas de suas irmãs: Nete, Nilva e Vândria. Nete também trabalha no Areia Branca, recebendo turistas para agendamento de passeios, mas também para conhecer a loja do estabelecimento, que vende produtos locais – indígenas (boraris e de outros povos) ou das comunidades ribeirinhas das proximidades. Pulseiras, colares, brincos, roupas, óleos, artigos de decoração estão no catálogo de artigos comercializados na loja, feitos a partir de materiais como látex, madeira, miçangas, sementes, penas, escamas de peixe e outras matérias-primas de origem vegetal e animal. Nilva, tal como Neila, também é formada em Letras e atua como professora do ensino básico, além de atualmente cursar uma segunda graduação em Antropologia na Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA. Vândria é turismóloga e bacharel em Direito pela mesma universidade. Formou-se no ano de 2019, sendo a primeira acadêmica indígena a concluir o curso de Direito na instituição, defendendo trabalho de conclusão intitulado “Terra Indígena Borari no município de Santarém (PA): Identidade e Cidadania”. O marco histórico, tanto para a história do Povo Borari quanto para a UFOPA, foi celebrado com uma homenagem das estudantes de direito da universidade, que nomearam seu espaço organizativo com o nome da recém-bacharel no curso: Centro Acadêmico de Direito Vândria Borari. Os encontros com essas pessoas, além de outras que serão eventualmente mencionadas no texto, alicerçam o objetivo fundamental desta dissertação: elucidar uma imagem mais-que-turística de Alter do Chão.

Minha interlocução com pessoas boraris foi mormente concentrada nas conversas com Neila e Nete, no Areia Branca. Essa foi uma opção minha, de conferir um caráter mais detido aos meus engajamentos na Vila, de forma a facilitar a construção de um recorte etnográfico para esta dissertação. Por motivos de força maior, não pude realizar um trabalho de campo contínuo, com exceção de um período de pouco mais de uma semana

no qual estive hospedado em Alter do Chão no mês de fevereiro. Reflito sobre esses dias nos capítulos 1 e 2. Ademais, a pesquisa que nutre esta dissertação precisou lidar com um fato social total (MAUSS, 2003[1925]), a pandemia do novo coronavírus (Sars-CoV-2). Santos et al. (2020) diriam que

Nela [a pandemia de covid-19] se manifesta um amplo leque de dimensões (economia, religião, legislação, moralidade, estética, ciência), em imbricações altamente complexas). Todavia, em segmentos sociais específicos, observam-se conformações próprias. É o caso dos povos indígenas no Brasil, uma parcela da população que tem sido duramente atingida pela pandemia (p. 1).

Avalio o resultado de meu trabalho como produto completamente afetado pelo contexto mais amplo de lide com a pandemia, com reflexos marcantes sobre minha psique e, conseqüentemente, sobre a pesquisa iniciada nos meses pregressos à crise sanitária iniciada em março de 2020 em solo brasileiro. Por isso, dedico o próximo tópico a refletir sobre essas questões.

## **2. CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE ÀS AVESSAS: FAZER ANTROPOLOGIA EM MEIO À PANDEMIA DO NOVO CORONAVÍRUS**

Com o advento da pandemia de covid-19, não pude realizar o trabalho de campo que havia me programado para fazer nos meses de julho e agosto de 2020. Ao regressar a Brasília, no dia 7 de março de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) ainda não havia declarado pandemia do novo coronavírus, acontecimento que se deu somente no dia 11 de março. No entanto, o primeiro caso de covid-19 já havia sido registrado em solo brasileiro, no dia 26 de fevereiro. À época, eu estava preparado para iniciar o semestre no qual concluiria meus créditos de disciplinas do mestrado, mas essa expectativa, assim como muitas outras, foi dilapidada com o início da pandemia.

O conhecimento da gravidade do cenário pandêmico fez com que as universidades públicas suspendessem seus calendários por tempo indeterminado. A Universidade de Brasília (UnB), onde está sediada a pós-graduação na qual curso o mestrado, foi uma delas. No caso da UnB, o semestre letivo foi retomado somente em agosto de 2020, após

muitas negociações com relação às adaptações necessárias para o retorno das atividades acadêmicas, as quais retornaram no modelo de funcionamento remoto, adotado por muitas outras universidades.

No primeiro semestre de 2020, criei várias expectativas e tive muitas delas frustradas; fiz planos e precisei redesenhá-los. A cada mês que se passava, eu via a pandemia recrudescer e as previsões se dilatarem. Muitas colegas tiveram seus trabalhos de campo interrompidos ou nem mesmo iniciados, em virtude da pandemia. A meu ver, a conexão entre esses microcenários e a conjuntura política brasileira é translúcida como as águas do Rio Tapajós que banham as praias em suas margens; não carecem de muita explicação. A condução negligente e criminoso da pandemia em solo brasileiro feita pelo governo federal foi e continua sendo um dos principais motivos – senão o principal – da insegurança em escala nacional que se estabeleceu até os dias de hoje (escrevo este parágrafo em abril de 2021). Os primeiros meses do ano de 2021, no Brasil, foram de uma escalada funesta no número de mortes causadas pela covid-19, de modo que, até então, 2021 matou mais brasileiros por covid-19 do que o ano inteiro de 2020<sup>1</sup>. E, assim, quanto mais o tempo passa, mais turvo e enevoado o futuro parece ficar.

O professor Andrew Cunningham, da Zoological Society de Londres, em entrevista conferida à CNN em 20 de março de 2020, fez um apelo à não-culpabilização dos morcegos, animais que, à época, eram foco das especulações em torno da origem das contaminações humanas que desembocaram na pandemia do novo coronavírus. Com o mote “the bats are not to blame”, afirmou que a “causa do zoonotic spillover”, ou o transfer de morcegos ou outras espécies selvagens, é quase sempre o comportamento humano” (LAGROU, 2020, p. 5). A antropóloga Els Lagrou aborda essa entrevista em um de seus artigos produzidos no início da pandemia, no qual promove uma defesa da intra-relacionalidade – uma relacionalidade embasada no entendimento de nossos corpos como compósitos –, à luz de ontologias indígenas, cujas tradições de pensamento deveriam possuir papel central na busca por uma solução comum a problemas como a pandemia. Para a autora, pensar as relações entre os seres como intra-relacionais nos diz que “somos entidades compostas de relações, entrecruzadas por outras agências e habitadas por subjetividades diferentes”. Nesse sentido, “somos múltiplos e divíduos, em

---

<sup>1</sup> <https://www.brasildefato.com.br/2021/04/26/numero-de-mortes-por-covid-no-brasil-em-2021-ja-supera-o-total-de-todo-o-ano-passado>.

vez de indivíduos; [seres] fractais. Somos habitados por bactérias e vírus saudáveis e nocivos que travam batalhas intermináveis” (p. 6).

Humanos não conseguem realizar a própria digestão sem o auxílio de bactérias, nossas parceiras simbióticas, e, segundo uma corrente da biologia do desenvolvimento, “jamais fomos indivíduos”, assim como a evolução nunca selecionou indivíduos, mas *relacionamentos* (TSING, 2019, p. 97). Acontece que esses relacionamentos foram enormemente solapados pela concepção de humanidade que há muito tempo cultivamos e pela mensagem a ela subjacente, de que há um jeito certo de estar e de se portar nesta Terra. A pergunta “Somos mesmo uma humanidade?” feita por Ailton Krenak (2019, p. 8) em *Ideias para adiar o fim do mundo* se reatualiza na pandemia e o próprio nos interpela, mais uma vez, acerca dos rumos que estamos tomando como viventes deste planeta.

É terrível o que está acontecendo, mas a sociedade precisa entender que não somos o sal da terra. Temos que abandonar o antropocentrismo; há muita vida além da gente, não fazemos falta na biodiversidade. Pelo contrário. Desde pequenos, aprendemos que há listas de espécies em extinção. Enquanto essas listas aumentam, os humanos proliferam, destruindo florestas, rios e animais. *Somos piores que a covid-19* (grifo meu). Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. (KRENAK, 2020, p. 81-82)

Em seu mais recente livro, *A vida não é útil*, Krenak (2020) reitera a mensagem de um outro mundo possível, a nós apresentada em sua obra anterior. Dessa vez, aproveita o assunto do momento, a pandemia, para adicionar novas e mais específicas críticas ao modo de vida ocidental. Tal mensagem nos serve de alerta, ao mesmo tempo em que propõe um novo projeto de vida, o qual se coaduna às mensagens de vários outros povos “meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia e na América Latina” (2019, p. 11). Na leitura de Ailton Krenak, as “decisões de necropolítica<sup>2</sup>” tomadas pelos nossos governantes banalizam, além da

---

<sup>2</sup> A expressão de Krenak remonta ao debate sobre necropolítica e necropoder desenvolvido pelo teórico Achille Mbembe (2016[2003]). A proposta subsumida nesses conceitos se coloca como opção ao termo biopoder, e se direciona aos “mundos de morte” engendrados por práticas beligerantes atravessadas por assimetrias de poder. Durante a pandemia, a ideia de necropolítica foi apropriada para o contexto pandêmico, direcionando-a especialmente à maneira como governantes têm gerido a crise sanitária

própria vida, o poder da palavra, na medida em que emitem condenações, não somente a quem é considerado grupo de risco<sup>3</sup> e tem mais chance de morrer nesse contexto, mas também a todos aqueles que cultivam afetos por esses vulneráveis da pandemia. A visão de mundo utilitarista, veementemente denunciada pelo autor e ativista indígena, gera posturas desumanizantes como muitas daquelas performadas por Bolsonaro, ministros de seu governo e outros governantes brasileiros.

Governos burros acham que a economia não pode parar. Mas a economia é uma atividade que os humanos inventaram e que depende de nós. Se os humanos estão em risco, qualquer atividade humana deixa de ter importância. Dizer que a economia é mais importante é como dizer que o navio importa mais que a tripulação. Coisa de quem acha que a vida é baseada em meritocracia e luta por poder. Não podemos pagar o preço que estamos pagando e seguir insistindo nos erros. (KRENAK, 2020, p. 86-87)

O cenário que narro com o auxílio de outros mais experientes que eu tem a ver com eventos datados da pandemia, mas também com uma proliferação de acontecimentos do presente. O contexto atual emite uma mensagem de constante insegurança, que se expressa nas mais variadas esferas da sociedade e do ser. As falas, leituras e exemplos mobilizados para ilustrar o panorama atual mostram a patente influência da pandemia sobre qualquer fazer ou querer-fazer desse novo tempo. Assim, considero a pandemia um inevitável filtro, um prisma incontornável, que incide sobre meu processo particular de produção imagética sobre a realidade, mas que também me compele a compartilhar imagens – a maior parte delas tristes – com outras milhões de pessoas. Sinto-me como se dançasse à beira de um penhasco com olhos colados em um caleidoscópio. Dele só saem arranjos malogrados; proliferação de metáforas vis, também malogradas.

---

instaurada. Há também outras aplicações do conceito, decorrentes do contexto mencionado, como, por exemplo, no que diz respeito ao caráter de “laboratório” conferido ao Brasil para testes de vacinas contra covid-10 no ano de 2020 (CASTRO, 2021).

<sup>3</sup> Expandindo a concepção que especialistas e governos utilizam para a definição dos grupos de risco para a covid-19. Essa classificação, tão difundida durante a pandemia, está relacionada à vulnerabilidade de certos grupos sociais em razão de suas características fisiológicas, o que pode envolver a existência de comorbidades, idade avançada, doenças do trato respiratório, etc. A meu ver, pessoas pertencentes a esses grupos possuem riscos inatos com relação ao novo coronavírus. Existem, por outro lado, aquelas que são colocadas em risco em virtude da necessidade de sustentarem a si próprias e suas famílias, bem como manter serviços essenciais em funcionamento, como padarias, supermercados, farmácias, transporte público, dentre outros serviços.

Por falar em metáforas, aproveito uma que muito escutei nas primeiras semanas de pandemia, de que a situação global gerada pelo novo coronavírus teria colocado todos nós, habitantes humanos deste planeta, no mesmo barco. Mas, se tal metáfora pode funcionar e nos ensinar alguma coisa, é preciso pensar a política interna à sua figura central.

Primeiramente, o barco precisa ser grande para que todos caibamos nele. Grande em dimensões, largo também em hierarquias e dinâmicas de poder. Uma metáfora honesta precisa explicitar a existência de condições diversas que separam e discriminam grupos nos devires internos do barco. A sub-figura do timoneiro ou comandante é a de um déspota, e seus correligionários, ainda que inferiores na hierarquia, usufruem do controle centralizado e das punições perpetradas àqueles ainda mais inferiores hierarquicamente. Uns trabalham sob condições relativamente seguras, outros trabalham em regimes degradantes; há aqueles que são jogados aos tubarões e muitos outros apodrecem por doenças e desnutrição. Sim, podemos estar no mesmo barco, mas muitos – atualmente, mais de 400 mil pessoas no Brasil – não chegarão vivos ao destino pré-concebido pelo comandante. Sabíamos que a viagem seria longa, mas talvez não imaginássemos que ela duraria tanto assim. As “decisões de necropolítica” estavam inscritas no mapa o tempo inteiro; constavam no projeto político apresentado ainda em 2018, quando tínhamos, segundo o jornal brasileiro *Estadão*, “uma escolha muito difícil” para ser feita nas urnas.

“Alguns vão morrer? Vão, ué, lamento. É a vida. Você não pode parar uma fábrica de automóveis porque há mortes nas estradas todos os anos.”; “A gente lamenta todos os mortos, mas é o destino de todo mundo”; “Vocês não entraram naquela conversinha mole de ficar em casa e a economia a gente vê depois. Isso é para os fracos”. Essas são apenas algumas das declarações imperdoáveis feitas pelo nosso atual presidente. Se a pandemia pode ser lida, segundo Ailton Krenak, como uma bronca de uma mãe amorosa, que pede silêncio à prole, podemos dizer que estamos à mercê de filhos que não escutam ou silenciam, muito menos aprendem com as lições ensinadas.

Tento aqui evidenciar o clima de insegurança vivenciado no Brasil em virtude da gestão da crise sanitária instaurada, que vimos se tornar cada vez mais mortífera com o “passar da boiada” e com as estratégias de experimentação em vidas humanas. Esse quadro multiplica incertezas, que se espriam pelas mais diversas esferas da sociedade e

cuja expressão mais cruel pode ser representada nas altas taxas de mortalidade em razão das infecções por coronavírus. Tal conjuntura institucionalizou em nossas vidas o terror pela iminência da morte - para as populações que já se encontravam em estado de vulnerabilidade, pela pobreza e/ou pelo racismo, um elemento a mais para o fortalecimento da necropolítica que já as afetava.

Além disso, as incertezas produziram cenários inférteis às esperanças e planos, caldo social que deixou ainda mais difícil ser um pesquisador ou pesquisadora no Brasil. Vi(mos) cronogramas, projetos, desenhos de pesquisa irem por água abaixo em razão do caos instaurado. Lá no início da pandemia imaginávamos, inocentemente, que dentro de alguns meses a situação estaria controlada. Cá estamos - mais de um ano depois - com novíssimas agendas, buscando formas de continuar o que havia sido iniciado, mesmo imaginativamente, em tempos pré-pandêmicos. Faço parte do coro de frustrações da comunidade científica brasileira, principalmente de pós-graduandas/os, que, para além dos reflexos gerais da pandemia, sofrem(os) também com o projeto de desmonte infligido contra a ciência e a educação brasileiras, esse que só recrudescer durante a gestão virulenta de Bolsonaro.

As razões explicitadas nessas considerações iniciais servem a dois propósitos, que se conectam por uma relação de causalidade: 1) situar a dissertação no tempo da pandemia, de forma a evidenciar o quão afetada ela é por este acontecimento; 2) dar base para as adequações teórico-metodológicas motivadas pela modificação do desenho da pesquisa, ostensivamente impactado pelos constrangimentos impostos pela pandemia. O segundo ponto diz respeito à reorientação do “campo”, que não pôde continuar como inicialmente pensado, com visitas à Vila de Alter do Chão e consequente estreitamento dos laços com interlocutoras/es locais e produção de novas interlocuções. Como será explicitado nos capítulos da dissertação, informações obtidas no contato pré-pandêmico são mobilizadas e tomadas como centrais, mas compõem uma narrativa que aponta para outras camadas de construção da realidade a partir de Alter do Chão, como a Internet. Dessa forma, opto por tecer um caminho que costura momentos distintos da pesquisa, anteriores e posteriores ao advento da pandemia, bem como diferentes ambientes de subjetivação e territorialidade borari, online e off-line.

### 3. OS CAPÍTULOS

No capítulo 1, “Contexto e Abordagens”, iniciarei um trajeto de contextualização da arena turística de Alter do Chão. Apresentarei algumas percepções iniciais oriundas do breve trabalho de campo pré-pandemia, além de trazer à baila algumas abordagens conceituais que serão utilizadas ao longo da dissertação. Noções como “arena turística” e “frente turística”, por exemplo, receberão atenção especial em razão da centralidade que adquiriram em meu encontro com a Vila turistificada.

O capítulo 2, intitulado “Percorrer as linhas, perceber os lugares: um olhar para a arena turística”, adentra os caminhos trilhados por mim e companhias turísticas em fevereiro de 2020, quando me hospedei em Alter do Chão para alguns dias de trabalho de campo. Ainda que breve, essa hospedagem me permitiu a produção de algumas percepções acerca da relação entre turismo e “nativos”, e entre ambos e as paisagens de Alter do Chão. Na narrativa tecida neste capítulo, faço-me *antropólogo-companheiro* desses turistas ao longo de lugares que percorremos na arena turística.

A transição da segunda para a terceira seção desta dissertação traz consigo uma ruptura das expectativas iniciais de pesquisa, acontecimento que reflete um vetor de força maior: a pandemia do novo coronavírus, tal como mencionado na seção anterior. A atualização do desenho da pesquisa nos leva, assim, ao terceiro capítulo do trabalho, nomeado “Onde e como encontrar uma imagem mais-que-turística de Alter do Chão”. Nele, abordarei o processo de des-re-territorialização do povo Borari na arena turística, inserindo, nesse diapasão, o movimento de indigenização do ciberespaço, que é consonante à retomada territorial forjada pelas/os boraris a partir de seus engajamentos em uma Alter do Chão turistificada.

Se aponto, no terceiro capítulo, a territorialização das/os boraris no espaço da Internet, no quarto exemplifico esse processo ao abordar a IV Mostra de Arte Indígena do Tapajós – MUTAK. A quarta edição do evento aconteceu digital e remotamente, diferentemente de suas edições anteriores, por conta da pandemia. Essa peculiaridade me permitiu acompanhá-la sem necessidade de um trabalho de campo presencial. No entanto, a maior parte do evento aconteceu de forma assíncrona, por meio de publicações nas redes sociais da Mostra. Apenas sua “culminância” ocorreu de forma síncrona, em data



muito avançada para sua inclusão neste trabalho. Apesar disso, apresentarei, juntamente com dados da MUTAK, um breve panorama dessa Alter do Chão turistificada e, desde março de 2020, “pandemizada”. Por essas razões, o capítulo recebeu o nome de “Notícias de Alter do Chão”.

## CAPÍTULO I

### CONTEXTOS E ABORDAGENS



Imagem 1: Noite de Carimbó na Quinta do Mestre em Alter do Chão, fevereiro de 2020. Fonte: Acervo pessoal.

## 1. IMAGEM(S) DE UM LUGAR

Neste capítulo, apresentarei algumas abordagens conceituais que nos auxiliarão a compreender o contexto turistificado de Alter do Chão. Ainda que breve, a tarefa de contextualização é importante por se converter em bússola à navegação entre o passado e o presente do contexto em questão. Além disso, fornece, para nossos propósitos, base necessária à elaboração de questões, apresentação de percepções e produção de algumas (poucas) conclusões. Com o auxílio de alguns aparatos conceituais, essa contextualização nos permitirá enxergar uma imagem além da imagem turística ou turistificada de Alter do Chão, uma imagem *mais-que-turística*. Para isso, retomo brevemente a memória de um dos momentos vividos em Alter do Chão, na companhia de alguns turistas com quem fiz amizade, na intenção de calcar a teoria na prática do meu trabalho de campo.

Um dos passeios ecoturísticos<sup>4</sup> que realizei na companhia de Lu, Will, Jackeline e Gabriel foi a visita à belíssima Floresta Encantada, localizada nas proximidades do centro da Vila, à qual faço menção, ainda que sem nomeá-la, nos primeiros parágrafos desta introdução. Na ocasião, combinamos um pacote com um dos barqueiros que oferecia esse serviço, Joelson<sup>5</sup>, que nos recepcionou na orla de Alter do Chão, a fim de rumarmos até o nosso destino. O roteiro habitual que inclui a Floresta Encantada faz parte do catálogo ecoturístico local, que se alinha – sendo, podemos dizer, complementar – à imagem cristalizada de uma Alter do Chão turística. Tal catálogo abarca os sítios-satélites de fluxos turísticos cujo centro de irradiação é a Vila de Alter do Chão. Esses lugares compõem o mosaico paisagístico “à serviço” do turismo. Se você está em Alter do Chão a passeio, em algum momento certamente será incentivado a buscá-los. *Ver* esses lugares corresponderia, segundo tal lógica, a *conhecer* Alter do Chão, ainda que eles possuam especificidades que permitam ao visitante, sem muitos esforços, diferenciar as histórias específicas que carregam – inegavelmente conectadas com Alter, mas terminantemente

---

<sup>4</sup> O adjetivo ecoturístico não se refere aqui a uma modalidade ou um desenho turísticos. Refiro-me, na verdade, a uma categoria êmica utilizada para se referir aos passeios guiados, normalmente realizados em embarcações que percorrem os principais pontos turísticos de Alter do Chão e entorno.

<sup>5</sup> Joelson é de Pedreira, comunidade ribeirinha localizada na Floresta Nacional (Flona) do Tapajós, uma das Unidades de Conservação (UC) da região do Baixo Tapajós. Trabalha de barqueiro-guia nessa vai-e-vem entre a Flona e Alter.

diferentes e únicas<sup>6</sup>. Qual texto permite, então, o salto do *ver* para o *conhecer*? A quem serviria a imagem de uma paisagem única e homogênea?

No “Prólogo” de *Estar Vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*, o antropólogo Tim Ingold (2015), sumariza sua trajetória de esforços em “restaurar a antropologia à vida”, a qual, segundo o autor, parece incidir em quatro fases: “A primeira fase foi sobre o significado de *produção*; a segunda foi sobre o significado de *história*. Na terceira fase, estive preocupado com a noção de *habitar*. A última fase – aquela em que me encontro agora – é uma exploração da ideia de que a vida é vivida ao longo de *linhas*.” (INGOLD, 2015, p. 26, ênfase do autor). Quando retoma as influências que o inspiraram na construção da perspectiva do habitar, centraliza a abordagem ecológica da percepção encontrada na psicologia de James Gibson, da qual retira o *insight*-chave de que a percepção está diretamente relacionada ao *movimento*<sup>7</sup>. No entanto, Ingold revela um incômodo com o pensamento gibsoniano, por esse partir da ideia de que a locomoção dos seres moventes, humanos e não-humanos, teria como referencial um *ambiente rígido* (grifo meu). O antropólogo faz, sobre esse ponto, a seguinte crítica: “Parecia que Gibson tinha conseguido restaurar os percebedores à vida às custas de uma esclerotização do ambiente. O observador movente da sua explicação é como o único sobrevivente de um planeta outrora pululante de vida, que foi petrificado por um grande cataclismo” (2015, p. 37). A discordância de Ingold vem para informar a leitura própria que o autor quer nos apresentar sobre a concepção de movimento, que implicaria não uma observação das superfícies rígidas de um mundo pré-definido, mas um emitir-se juntamente com as coisas em seus próprios processos geracionais, já que, como informa o autor ainda no mesmo trecho do prólogo, “o ambiente *rígido* [...] pode ser ocupado, mas certamente não é capaz de oferecer habitação” (ênfase do autor).

---

<sup>6</sup> Em conversa com turistas e navegando pela *Internet*, percebi como Alter do Chão é vista por muitos como uma paisagem única, indivisa e domesticada para o turismo. Alguns dos lugares que denomino como sítios-satélites – Comunidade de Ponta de Pedras e comunidades da Flona, por exemplo – possuem dinâmicas próprias de turismo, mas, em virtude do protagonismo alcançado por Alter do Chão no cenário turístico santareno, acabaram sendo acoplados aos roteiros que têm como principal referencial a Vila de Alter do Chão.

<sup>7</sup> Segundo Ingold, “a essência do argumento de Gibson consistia em que os formatos e as formas de objetos ambientais são revelados por alterações ao longo deste caminho no padrão de luz refletida nas suas superfícies exteriores, conforme esta atinge os olhos do observador movente, em vez de juntando ‘instantâneos’ tomados a partir de qualquer número de pontos fixos ao longo do percurso” (INGOLD, 2015, p. 37).

A essa abordagem, conecto as reflexões de Anna Tsing (2019) sobre o habitar, ou, nas palavras da própria autora, a habitabilidade [*livability*]. A autora debate o sentido da *plantation*, particularmente as *plantations* europeias de cana-de-açúcar no “Novo Mundo”. Faz isso a partir de uma teoria da não-escalabilidade, em contraposição à prática da escalabilidade<sup>8</sup>. Para ela, as *plantations* foram responsáveis por desenvolver formas de paisagem não sociais padronizadas, além de elementos isolados – os *nonsoels*<sup>9</sup> –, que atestavam a capacidade da escalabilidade de produzir lucro e, em última análise, progresso. Nesse contexto, tanto a *Saccharum officinarum* (cana-de-açúcar doméstica), original da Nova Guiné e do Sudeste Asiático, quanto africanos escravizados, compulsoriamente retirados de seus territórios além-mar, foram transplantados para viverem isolados, de forma a facilitar a alienação e, com isso, aumentar o controle sobre suas vidas. Porque, como Tsing aponta, “a *plantation* mostra como é preciso criar *terra nullius*, a natureza sem reivindicações emaranhadas. Os emaranhamentos nativos, humanos e não-humanos, devem ser extintos; refazer a paisagem é uma maneira de se livrar deles” (2019, p. 186, ênfase da autora). É assim que trabalhadores e plantas exóticas podem ser tornados *nonsoels*. A pergunta que a autora nos faz, no mesmo capítulo, “Como chegamos a *habitar* um mundo expansionista *nonsoel*?” (2019, p. 179, ênfase minha), é o epítome de uma discussão que navega águas inquietas até alcançar um novo ancoradouro, que nos é caro: a ideia de que a escalabilidade estará sempre incompleta. Os exemplos da cana e de africanos escravizados fornecem material suficiente para explicar tal conclusão de Tsing, pois mesmo esses componentes da *plantation* de açúcar não permaneceram

---

<sup>8</sup> Em outros momentos da dissertação, escalabilidade e não-escalabilidade serão mais amplamente discutidas. Para o propósito de seus usos nesta introdução, trago uma breve diferenciação dos dois conceitos, de forma que a leitora possa com eles se familiarizar, bem como compreender a apropriação aqui pretendida. Resumidamente, a escalabilidade está relacionada à capacidade de expandir sem que seja necessário repensar elementos básicos do projeto, isto é, quando projetos pequenos podem crescer sem que se modifique sua natureza. Por outro lado, o que Tsing defende como não-escalabilidade tem a ver com a heterogeneidade que a escalabilidade bane – ou tenta banir – de seu *design*, preterindo relações transformadoras que modificariam o projeto inicial, inculcando nele diversidade (TSING, 2019).

<sup>9</sup> A palavra *nonsoel* é um neologismo criado por Anna Tsing para designar elementos alienados e controlados por projetos pautados na escalabilidade. Ao falar sobre a “qualidade pixelizada do mundo orientado para a expansão” (TSING, 2019, p. 179), a autora cunha um termo paralelo ao termo “pixel”, que é uma abreviação para a junção entre os termos *picture* [imagem] e elemento, aproveitados em suas partículas “pix” e “el”, respectivamente. Inspira-se nessa fórmula para fazer algo similar com a ideia de “elementos não sociais de paisagem” (“*nonsocial landscape elements*”), segundo a autora, uma forma como podem ser denominados os elementos da paisagem social apartados de suas relações sociais formativas. Destaca as sílabas iniciais dessa expressão para, então, criar um falso termo de computador, o *nonsoel*, gerado a partir da junção de *non* + *so* + *el* (não + social + elemento). *Nonsoel*, por sua vez, soa como *nonsoul* (em inglês, “sem alma”), de modo que o primeiro poderia ser assim interpretado, aproveitando sua sonoridade e o sentido que Tsing quer nele inculcar a partir de sua crítica das *plantations*.

totalmente sob controle; trabalhadores escravizados fugiam para formar quilombos<sup>10</sup>, enquanto mudas das plantas de cana chegavam às *plantations* danificadas por fungos clandestinos que proliferavam em todo o campo.

Uma imagem turística ou turistificada de Alter do Chão não afeta apenas o ambiente frequentado por turistas e por eles consumido, mas também as pessoas que ali habitam, anfitriãs do turismo. Paradisiaca, mas estática, essa imagem possui um véu ecofolclórico que dissimula uma “alma” para si, ao mesmo tempo em que suas reverberações espoliam o direito de “nativos” produzirem sua própria narrativa acerca de Alter do Chão, essa que é indissociável de sua própria história social. Entre praias e festivais folclóricos, pixels são amontoados em favor dessa imagem, quando linhas de uma história indígena autônoma deveriam estar sendo escritas. No entanto, como será evidenciado adiante, principalmente nos capítulos 3 e 4, uma outra imagem tem despontado no cenário de Alter do Chão, alavancada principalmente pelo movimento indígena local, uma imagem que chamo de *mais-que-turística*.

Quero apontar, com isso, o impacto da atividade turística, que, por vezes, invisibiliza e indiferencia também as histórias indígenas narradas e vividas sob a égide do turismo em Alter do Chão. A paisagem-cartão-postal, como foco das dinâmicas turísticas – desde sua imagem pixelada nas páginas da *web* até o momento em que é consumida pelo caminhar dos turistas sobre sua superfície – denota a exotificação dos aspectos “naturais” de Alter do Chão, mas também daqueles “sociais”, ambos subsumidos na imagem da alteridade. Por esse motivo, os dois parágrafos iniciais da introdução são um pastiche de outros dois parágrafos encontrados na “Introdução” de *Argonautas do Pacífico Ocidental*, nos quais Malinowski (MALINOWSKI, 2018[1922], p. 58) eterniza o momento de sua chegada no litoral sul da Nova Guiné. Com esse exercício, quero, ao mesmo tempo diferenciar-me e aproximar-me da narrativa malinowskiana sobre as interações pesquisador-pesquisado, explicitando as transformações das condições da pesquisa antropológica, que inevitavelmente impactam a leitura dos processos vivenciados pelas

---

<sup>10</sup> Sobre formas de resistência à escalabilidade não centradas na confrontação coletiva, ver Scott (2011[1985]). Em se tratando especificamente de reverberações contemporâneas de projetos expansionistas sobre povos “tradicionais” e suas estratégias de resistência, não poderia deixar de fazer menção à obra *Colonização, Quilombos. Modos e significações*, do intelectual quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015). Nela, Bispo tece críticas fundamentais ao atual modelo ecocida de desenvolvimento econômico, que assola não somente o Brasil, mas toda a América Latina.

atrizes e atores com quem dialogamos em nossas pesquisas. Por tratarmos de um contexto turístico, a proposta do pastiche oportuniza reflexões, inclusive autocríticas.

## 2. TURISMO E A CULPA ANTROPOLÓGICA

Minha história com Alter do Chão não se inicia com a pesquisa de campo que alimenta esta dissertação. Nascido em Santarém, desde a minha tenra infância a Vila me é familiar<sup>11</sup>. Minha re inserção nesse contexto, dessa vez como pesquisador, não é, portanto, pura de concepções pré-existentes. Por essa razão, deixo a leitora se envolver com uma suposta ambiguidade no trecho “Seja a primeira ou a vigésima visita, seu peito enche de esperança de que, ao ali voltar, a paisagem conte a você um pouco mais sobre a *sua* história”. O pronome destacado é assim apresentado para que a leitura conduza quem lê a uma encruzilhada de ideias: a história da paisagem ou a história do narrador? As duas, respondo. Assim o faço porque, como interesse renovado pela antropologia, as paisagens de Alter do Chão galvanizam minha curiosidade antropológica. Ademais, semeiam em mim novas questões e, com isso, atualizam-me da minha própria história como observador movente que por elas caminha, na esperança de compreender meu lugar como amazônida e como pesquisador dedicado a aprender com e em contextos amazônicos. Dessa forma, não superestimo minha posição como antropólogo – essa que provavelmente ainda reverbera muito das inspirações iluministas que influenciaram a constituição da disciplina como campo do saber. No entanto, procuro abrir minha própria caixa-preta ao ressaltar as transformações de minha percepção sobre Alter do Chão no decorrer dos engajamentos produzidos no meu (re)encontro com a Vila. Por isso não me limito, neste trabalho, apenas à presença de turistas em Alter do Chão; opto por deixar que minha percepção renovada sobre esse lugar me conduza a olhar para a

---

<sup>11</sup> Era costumeiro para minha família, como o é e continua sendo para muitas famílias santarenas, visitar Alter do Chão para curtir as praias que embelezam o cenário da Vila, principalmente a “Ilha” do Amor e a Praia do Cajueiro. Esses programas eram realizados principalmente nos finais de semana, quando os balneários ficavam mais lotados de visitantes, tanto da cidade quanto de fora dela. Nesses passeios, os atrativos não se resumiam às praias, incluindo também as comidas típicas – dos restaurantes e das barraquinhas do centro da Vila –, e os artesanatos *indígenas*, que, àquela época, não tinham essa conotação para mim.

heterogeneidade local e indígena que resiste à escalabilidade inerente à atividade turística.

Minha crítica a Malinowski se apresenta como uma autocrítica, ainda que minha história, a cor de minha pele e minhas condições socioeconômicas sejam bem diferentes das do célebre antropólogo. Reconheci a necessidade de fazer *mea culpa* a partir da leitura do antropólogo Rupert Stasch (2019), que, em seu texto, aborda a relação entre os participantes do turismo – neste caso, turistas e os Korowai da Papua Indonésia – e a antropologia<sup>12</sup>. Alcanço Malinowski por meio de sua análise.

Um dos primeiros turistas que Stasch entrevistou quando o turismo começou a se tornar foco de suas pesquisas foi o presidente de uma companhia financeira londrina, que, surpreendentemente, havia se graduado em antropologia. Esse turista lhe afirmou com entusiasmo que os trabalhos de campo de Malinowski e Mead foram modelos para o que ele teria feito profissionalmente se tivesse trilhado uma carreira acadêmica na antropologia; também, que esses exemplos de antropólogos seguiam como inspirações para suas viagens turísticas. A partir do relato, Stasch sugere:

To the investment banker for whom Malinowski and Mead are exemplary, what those figures most explicitly mean is the idea of a long stay in an ‘intact indigenous society’. In this vein, I suggest that the main function of the icon ‘anthropologist’ for tourists is to play a supporting role in relation to the more important icon of ‘the primitive’. Bruner and Salazar draw attention to the influence in cultural tourism of ‘outdated’ anthropological models, and in particular ‘anthropology’s discarded discourse’ of ‘presenting cultures as functionally integrated homogeneous entities outside of time’ (Bruner 2005: 4; see also Salazar 2013: 672, 690). My impression from friends, relatives, schoolchildren, and media discourse is that the anthropological model of human diversity most dominant among global publics today is the even older one of social evolutionism. The model centres on a contrast between two

---

<sup>12</sup> O antropólogo Nelson Graburn é um dos importantes nomes com contribuições ao tema, no âmbito do que se convencionou chamar de antropologia do turismo. Em um dos capítulos da coletânea *Turismo e Antropologia: novas abordagens*, o autor dedicou espaço à apresentação de conexões entre turistas e antropólogos na história da pesquisa antropológica. Ao mapear a diversidade de “antropologias do turismo”, abordou os laços incômodos construídos entre turistas e antropólogos nas pesquisas de campo desenvolvidas pelos últimos nos mais variados contextos. A partir desse quadro, tece questões como “qual é a diferença qualitativa entre o tipo de conhecimento que procuram os turistas étnicos e/ou culturais e aquele procurado pelos antropólogos? Em campo, em que medida o papel do antropólogo é diferente daquele dos turistas?” (GRABURN, 2009, p. 14). São indagações que, segundo Graburn, emergem tanto das interações com turistas quanto nas populações locais, anfitriãs do turismo. O autor aponta, em outras linhas, o especial estranhamento de antropólogos com o fato de serem confundidos com turistas (Ibidem, p. 19).



temporal poles, the primitive and the civilized, and a teleology of the primitive's disappearance. (STASCH, 2019, p. 532)

Quero, com os apontamentos de Stasch, ilustrar concepções que reverberam contemporaneamente no senso comum de turistas e financiadores do turismo, servindo, principalmente aos últimos, para alavancar e expandir projetos turísticos, à revelia mesmo de um conhecimento prévio da heterogeneidade envolvida nesses processos, que se vê às voltas com a marginalização de seus corpos e histórias. A análise feita pelo autor mostra como imagens turistificadas de povos locais<sup>13</sup> podem ganhar forma a partir da exotificação da diferença. Faz parte desse movimento despojar tais povos de história, preterindo sua memória – e as repercussões dela no presente –, em favor da homogeneização e simplificação de sua presença no ambiente e de sua capacidade de transformar as paisagens. A perspectiva do habitar [*dwelling perspective*] de Ingold tem muito a acrescentar nesse sentido. Ao introduzi-la em seu livro *The perception of environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, o autor nos comunica que a paisagem é constituída como um registro perdurável, bem como um testemunho, das vidas e ofícios de gerações passadas que, feitas habitantes, deixaram algo delas mesmas na paisagem habitada. Como aponta o autor, “To perceive the landscape is therefore to carry out an act of remembrance, and remembering is not so much a matter of calling up an internal image, stored in the mind, as of engaging perceptually with an environment that is itself pregnant with the past.” (INGOLD, 2002, p. 189).

Interessa-nos apreender dessa perspectiva que a paisagem é construída no tempo, a partir dos contextos relacionais de engajamentos dos seres com o mundo. Ancorando tal concepção à realidade turística que nos importa, almejo aqui animar a leitora a acompanhar-me nas trajetórias de entrelaçamento entre o povo Borari e Alter do Chão, para assim saber como essa história continua. Ainda que narrativas outras defendam que tal história já encontrou seu fim, as narrativas que apresentarei no decorrer deste trabalho provarão o contrário e mais: assim como a paisagens de Alter do Chão estão

---

<sup>13</sup> A denominação “locais” inspira-se na proposta crítica de Nurit Bensusan (2019), de utilizar o termo “local” e suas derivações ao invés de “tradicional” para designar comunidades, povos e conhecimentos habitualmente lidos sob essa alcunha. A autora defende que “além de esse termo ‘tradicional’ parecer algo datado historicamente, prévio ao mundo moderno, ainda transmite a ideia de um patrimônio pronto e acabado, imutável, o que não é verdadeiro” (BENSUSAN, 2019, p. 24).

prenhes de um passado conjunto com o Povo Borari, nelas vêm sendo semeado um futuro, para a terra e para as gentes.

### 3. ALTER DO CHÃO PARA QUEM?

O distrito de Alter do Chão<sup>14</sup> está localizado no trecho do Rio Tapajós comumente conhecido como Baixo Tapajós. Esse se encontra na mesorregião do Baixo Amazonas, oeste do Pará, composta por 15 municípios compreendidos em uma área de 441.600 km<sup>2</sup>, dentre eles, Santarém. O clima do município se enquadra na categoria tropical úmido, com 75% das chuvas ocorrendo entre os meses de dezembro e junho e a estação seca, no intervalo entre julho e novembro (RÊGO, 2003, p. 7-9). Fora do período de chuvas, Alter do Chão, às margens do Tapajós, revela praias de areias alvas, em desenhos topográficos de beleza extravagante, como pode ser percebido ano após ano no principal cartão-postal do lugar, a praia conhecida como “Ilha” do Amor<sup>15</sup>.

Além do Rio Tapajós, a Vila de Alter do Chão e as comunidades próximas são banhadas pelo Lago Verde, um corpo d’água que ocupa uma área de aproximadamente 165 hectares. Ele é abastecido por dois pequenos riachos – chamados localmente de igarapés –, formando uma pequena bacia hidrográfica no local. Isso se dá em virtude da força desses dois cursos de água ser inferior à do Rio Tapajós, que acaba represando-os, formando o lago.

Alter do Chão possui uma vegetação diversificada, que inclui savanas, florestas, igapós, campinaranas e capoeiras (as florestas secundárias) (RÊGO, 2003, p. 9-10). As savanas amazônicas representam 2,5% da vegetação existente na Amazônia e, nos ecossistemas de Alter do Chão e entorno, são depositárias de uma rica diversidade arbórea, que vem sendo, nos últimos tempos, afetada por queimadas motivadas principalmente pela especulação imobiliária. Não somente as savanas, mas também florestas de inundação sazonal presentes nas enseadas do Lago Verde são ameaçadas por

---

<sup>14</sup> A Vila de Alter do Chão é apenas uma das localidades pertencentes ao distrito de mesmo nome. Além dela, também fazem parte do recorte territorial comunidades como Ponta de Pedras e Caranazal.

<sup>15</sup> As aspas na palavra “Ilha” se devem ao fato de a porção de terra que constitui a praia não ser, de fato, uma ilha, mas uma península. Explicado esse fato, doravante referir-me-ei ao nome da praia sem o recurso das aspas.

perturbações humanas, a exemplo das atividades agropastoris e turísticas (PEREIRA, 2018).

O antropólogo Ricardo R. Pereira caracteriza a região como de fronteira de terra firme e várzea, na qual despontam uma multiplicidade de ambientes terrestres e aquáticos e uma intermitência de aspectos paisagísticos, devido à sazonalidade do clima e aos reflexos do regime de enchente e vazante do Rio Tapajós. Além disso, aponta como tais ambientes vivem dinâmicas eminentemente transformacionais, criadoras de padrões que, apesar da complexa variabilidade, são muito familiares às populações locais (PEREIRA, 2018, p. 5-6).

Alter do Chão se encontra no interior de uma Unidade de Conservação (UC), a Área de Proteção Ambiental<sup>16</sup> (APA) Alter do Chão. A UC foi criada em 2003 por meio de Decreto-Lei Municipal 17.771/2003, englobando uma área de 16.180 hectares e abarcando sete comunidades do distrito de Alter do Chão, quais sejam, Caranazal, São Raimundo, São Pedro, Jatobá, São Sebastião, Ponta de Pedras e a Vila de Alter do Chão. No decreto de sua criação, já estava prevista a produção de um Plano de Manejo e de Zoneamento Ecológico-Econômico, dois instrumentos descritos como fundamentais na lei Nº 9.985, de 18 de julho de 2000, do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC, que engloba o conjunto de UCs municipais, estaduais e federais. Trataremos adiante de algumas inseguranças que afetam contemporaneamente a APA Alter do Chão e, conseqüentemente, a Vila homônima, nosso foco nesta dissertação.

### **3.1 Para quem é “de fora”?**

A Vila de Alter do Chão é, hoje em dia, internacionalmente conhecida em razão de seu apelo turístico. O foco midiático repousa principalmente sobre as “belezas naturais”

---

<sup>16</sup> Área de Proteção Ambiental é uma das categorias de Unidades de Conservação existentes no catálogo do ICMBio, autarquia federal ligada ao Ministério do Meio Ambiente - MMA. É uma UC de Uso Sustentável, ou seja, prevê a participação de pessoas no manejo de seus recursos naturais, de acordo com as regras específicas estabelecidas para cada tipo. De acordo com o site do MMA, as APAs se caracterizam por uma “área dotada de atributos naturais, estéticos e culturais importantes para a qualidade de vida e o bem-estar das populações humanas. Geralmente, é uma área extensa, com o objetivo de proteger a diversidade biológica, ordenar o processo de ocupação humana e assegurar a sustentabilidade do uso dos recursos naturais. É constituída por terras públicas e privadas”. Fonte: <https://www.mma.gov.br/areas-protegidas/unidades-de-conservacao/categorias.html>

que a localidade abriga. Como muitos dizem, um verdadeiro “paraíso”, que vem sendo apelidado, nos últimos tempos, de “Caribe da Amazônia”<sup>17</sup>. No entanto, seus atrativos turísticos não se encerram nos roteiros criados para consumo dos atributos locais “naturais”. A Vila de Alter do Chão recebe, no mês de setembro, um intenso fluxo de turistas, interessados principalmente em conhecer o Sairé, um festival que se propõe a celebrar a história indígena local, evocando imagens do passado e acoplando-as a signos do presente. A antropóloga Luciana Gonçalves de Carvalho (2016) elucida a importância do Sairé na economia e costumes locais, mostrando que o festejo alcança lugares para além do centro de Alter do Chão, como “bairros da cidade de Santarém, comunidades ribeirinhas do Tapajós e aquelas situadas na rodovia Everaldo Martins, além de chegar a outras cidades e estados (sobretudo o Amazonas)” (p. 66). Ao caracterizar essa manifestação cultural, a antropóloga destaca seu caráter híbrido:

A celebração do Çairé<sup>18</sup> em Alter do Chão constitui um exemplo claro do hibridismo que caracteriza muitas manifestações culturais na Amazônia contemporânea. Trata-se de uma festa do Divino Espírito Santo que ocupa lugar de destaque na cena cultural regional e alcança crescente visibilidade em contextos mais abrangentes. Atualmente ela associa e articula, em múltiplos planos expressivos, ritos do catolicismo popular com formas tradicionais e contemporâneas de expressão oral, musical, dramática e coreográfica, frequentemente designadas como folclóricas, mas também inspiradas em inovadores espetáculos de massa. (CARVALHO, 2016, p. 23)

Sobre a organização do festejo, ela acrescenta:

Atualmente organizada em torno de dois espaços principais – o barracão (ligado aos ritos ditos “religiosos”) e o Lago dos Botos (arena do espetáculo) – a festa é capaz de congrega públicos tão diferentes quanto modos distintos de celebrar. As diversas formas de participação dos indivíduos na celebração desafiam qualquer

---

<sup>17</sup> A expressão “Caribe da Amazônia” ou “Caribe amazônico” ganhou popularidade graças à atenção que Alter do Chão tem chamado das mídias turísticas por seus aspectos paisagísticos similares a praias caribenhas, muito visadas pelo turismo de massa. Esse chamariz lhe rendeu o posto de melhor praia brasileira, segundo o Top 10 de praias brasileiras do jornal britânico The Guardian, fato que lançou muitos holofotes sobre a localidade. Para acesso à lista do jornal mencionado: <https://www.theguardian.com/travel/2009/apr/15/beach-brazil-top-10>

<sup>18</sup> A grafia do nome se encontra no bojo das mudanças significativas pelas quais passou o festejo em toda a sua história de existência. Carvalho (2016) nos diz que “a grafia do nome já foi alterada diversas vezes com base em justificativas linguísticas, históricas, étnicas e políticas, alternando-se entre Sairé e Çairé” (p. 23). Atualmente, o nome do festejo é expresso com a grafia “Sairé”.

dicotomia entre tradição e criação, ou entre sagrado e profano – muito embora esses adjetivos sejam usados pelos próprios participantes para qualificar as atividades desenvolvidas no barracão e no Lago dos Botos, respectivamente. (CARVALHO, 2016, p. 24-25)

O Sairé é um evento local de passado longo, cuja ocorrência, em tempos remotos, nem mesmo se detinha à Vila de Alter do Chão. Se visualizarmos o Sairé na longa duração, podemos perceber que ele têm no encontro colonial um manancial semântico de relevância incontornável, o qual reverbera até os dias de hoje na forma como o povo Borari lida com os seus outros não-indígenas. Pereira (2018) faz interessantes considerações sobre o tema, a partir de sua pesquisa etnográfica:

O Sairé remete também os saberes próprios de uma sociedade a respeito de sua inscrição na temporalidade e se apresenta como modelo explicativo das relações da comunidade com instituições externas. Sua atualização na arena contemporânea do turismo é entendida como continuidade de uma longa história de relação conflituosa com os padres e com as elites de Santarém. A história do Sairé, visto como tradição muito antiga e atualização do tempo da fartura, é marcada por interrupções e resgates num movimento pendular que reflete as disputas entre os interesses da comunidade e os interesses externos, colonizadores. (PEREIRA, 2018, p. 170)

No entanto, os diálogos com minhas interlocutoras boraris revelaram entendimentos outros sobre a forma como o Sairé vem sendo conduzido nos últimos tempos. Suas narrativas reconhecem a relevância do evento para a economia local, ao mesmo tempo em que expressam visão crítica do curso dos acontecimentos ligados ao festejo. Na opinião de Neila Borari, por exemplo, a maneira como o evento é atualmente construído e apresentado reforça a folclorização da cultura borari e sua cristalização no passado. Em uma de nossas conversas, ilustrou seu descontentamento com o assunto:

Quando a gente se reconheceu como Borari, lá no início dos anos 2000, fizemos todo um esforço de resgate da nossa cultura, ao mesmo tempo em que a gente se colocava como indígena no presente. Eu mesma dancei num Sairé dessa época, apresentei uma dança borari junto com outras parentes, mas me desencantei com a forma como as coisas foram se encaminhando e com as pessoas

que foram se envolvendo e mudando as tradições que a gente recuperava dos nossos antepassados. (Neila Borari, 2020)

Tendo isso em mente, quero sublinhar a complexidade engendrada pela fricção (TSING, 2004) de projetos na *arena turística* de Alter do Chão. Ademais, chamo atenção para a falsa simetria que eventos como o Sairé podem transmitir à observadora que se deixe guiar apenas pela lente de quem financia o festejo, a exemplo da Prefeitura de Santarém, nos anos mais recentes. A visão apresentada por Neila manifesta também a heterogeneidade dentro da própria heterogeneidade, se rememorarmos a abordagem conceitual de Anna Tsing. As/os boraris constroem alianças que não se circunscrevem ao conjunto de seus pares indígenas, e compreender esses emaranhamentos, inesperados e/ou imprevisíveis, é trabalho que vale a pena ser feito a partir da pesquisa antropológica.

#### **4. A CIDADE SE APROXIMA**

Na década de 1970, foi construída uma estrada para conectar Santarém à Vila de Alter do Chão. A estrada inaugurou o acesso terrestre, antes inexistente, da população santarena à Vila (RÊGO, 2003). Começava aí a produção da imagem e do espaço de Alter do Chão como uma vila “balneária”. Nesse período, a localidade recebia, além das visitas esporádicas de veranistas santarenses/os, fluxos de navios internacionais, que traziam turistas de várias partes do mundo para conhecer as belezas do recanto amazônico. O pesquisador Jackson Rêgo Matos (2003), atualmente morador da Vila, nos fala que até 1991 a renda local oriunda do turismo provinha principalmente das interações com esse tipo de turista. Em sua tese de doutorado, nos mostra que tal renda, obtida em dólares, provinha da venda de artesanatos às turistas estrangeiras que ancoravam no Tapajós entre os meses de novembro e março. As peças comercializadas – cuja matéria-prima consistia em folhas, flores, galhos e sementes coletados na floresta – eram confeccionadas nos meses do ano nos quais a Vila não recebia tais fluxos. À época, a infraestrutura para recepção de turistas era bastante modesta, contando com pouquíssimos restaurantes e pousadas, por exemplo. O autor ainda destaca que muitos dos visitantes internacionais

reclamavam do comportamento de seus anfitriões, que era considerado demasiadamente pedinte e insistente.

Os impactos da atividade turística, no entanto, asseveraram-se anos mais tarde, após o asfaltamento da estrada mencionada, a PA-457 (Rodovia Estadual Everaldo Martins), no ano de 1991. Esse é um marco histórico importante na relação de Alter do Chão e de suas habitantes com o turismo, pois, com a pavimentação dessa via de acesso, uma série de intervenções urbanísticas foram, a partir daí, promovidas na Vila de Alter do Chão sob o comando da Prefeitura de Santarém, acentuando o processo de turistificação da localidade. Tal processo se constituiu, como informado contemporaneamente por lideranças locais, por meio de uma “invasão branca”, responsável pela fragmentação de territórios familiares do povo indígena Borari (PEREIRA, 2018). Os conflitos com pessoas “de fora” começaram com as intervenções arquitetônicas promovidas pela Prefeitura do Município sobre a localidade, como “pavimentação de ruas, corte de árvores e a construção de prédios e instalações nas proximidades da praia” (PEREIRA, 2018, p. 11), quadro que fora acompanhado pela construção de casas de veraneio, geralmente por parte da elite santarena.

Rêgo (2003) nos fala que, com o asfaltamento da estrada, a Vila se abriu para um fluxo intenso de visitantes santarenos, dado o aumento na qualidade do tráfego e a drástica redução no tempo do trajeto, que passou de duas horas para aproximadamente quarenta minutos (de carro). Além disso, as tarifas de ônibus se tornaram mais acessíveis aos veranistas dependentes de transporte público: à época, o valor saltou de R\$3,50 para R\$1,00 (valores aproximados). O número de estabelecimentos comerciais voltados ao turismo – como lanchonetes, pousadas e barracas turísticas<sup>19</sup> – aumentou consideravelmente com relação à época pré-pavimentação, fato que denota os esforços das habitantes locais em disputar os espaços físicos e simbólicos do turismo.

A Vila de Alter do Chão já contava, desde 1960, com um Conselho Comunitário<sup>20</sup>, que, como afirma Pereira (2018), foi fundamental no processo de negociações com o

---

<sup>19</sup> Localizadas nas praias, eram e continuam sendo pontos de venda de comidas e bebidas. São negócios familiares, de habitantes locais. Uma das barracas, que segue operando até os dias de hoje, é a da família Garcia, da qual fazem parte duas de minhas principais interlocutoras boraris, Neila e Vândria.

<sup>20</sup> Definido por Piacese (1989 apud PEREIRA 2018, p. 9) como uma “estrutura política organizada em moldes associativos, mas orientada por princípios e práticas locais de solidariedade e mútua ajuda denominados de *puxirum*”.

governo local “no processo de implementação do turismo e das alterações paisagísticas associadas” (p. 9). Pereira fala em “implementação do turismo”, expressão que não julgo acurada para se referir ao curso dos acontecimentos ligados às dinâmicas turísticas em Alter. A meu ver, a forma indiscriminada com a qual ele aborda a promoção de uma infraestrutura turística por parte do governo deixa de considerar que ali estava sendo implantado um projeto turístico específico, que a prefeitura municipal pretendia sobrepor aos modos locais de lidar com o turismo e assuntos correlatos. Àquela época, meados da década de 1990, os habitantes de Alter do Chão ainda não haviam se afirmado publicamente como boraris, mas a afirmação identitária – para os “de fora” – estava prestes a eclodir. Nem de longe essas pessoas foram passivas no processo de turistificação de sua morada histórica, mas quero destacar um efeito bastante nocivo do processo de turistificação mencionado. O assunto fora citado *en passant* nas linhas anteriores, mas cabe aqui dar um *zoom* na situação etnográfica, sobre a qual discorre Pereira (2018):

No final do século XX a *comunidade* se encontrava diante de um quadro de crescente dispersão e ameaçada pela fragmentação territorial. Geógrafos indicam que esses efeitos territoriais para as comunidades locais são consequências da formação de “bolhas turísticas” (ROS TONEN & WERNECK, 2009), ou seja, da criação de espaços especialmente reservados para a experiência do turismo. Em Alter do Chão esse espaço se delimita a partir da Praça Sete de Setembro e da Orla do Lago Verde. Lideranças locais entendem esse processo como uma “invasão branca”, no qual a fragmentação territorial e a migração para terrenos mais afastados do centro turístico possui um forte componente simbólico. Ao se defrontar com um vizinho “de fora”, “rico”, e que construiu uma casa mais imponente que a sua, os moradores locais são acometidos de uma espécie de “caboclisto”, sentindo-se oprimidos pela forma com a qual são vistos aos olhos do novo vizinho e, assim, escolhem se afastar e se aproximar de seus parentes e conhecidos já deslocados para áreas mais periféricas. Poucos moradores nativos ainda resistem a esse processo e continuam morando nas ruas próximas da orla (p. 10-11, ênfase do autor).

Uma das poucas famílias que ainda mantém residência nas proximidades da orla é a família de Neila, que utilizou parte do terreno familiar para construir a agência ecoturística Areia Branca, que conta também com a loja de artesanatos. Esse exemplo é interessante à análise, pois, embora a posse dos familiares sobre a casa tenha resistido ao processo de fragmentação territorial supramencionado, sua história não deixa de ser



atravessada por perdas e dispersões. Em conversa com Nete Borari, fui informado de que uma parte do terreno da casa fora vendido, anos antes, por sua falecida mãe, para ajudar nas contas de casa e no sustento de onze filhas e filhos. Além disso, apenas Neila, sua irmã, continua morando no local, enquanto todas as outras irmãs e irmãos residem atualmente em partes de Alter mais afastadas do centro da Vila.

Entendo que essa dispersão está relacionada ao processo de gentrificação que se conformou concomitantemente à constituição da *arena turística* em Alter do Chão. Apesar de discordar do recorte espacial feito por Pereira (2018), aproveito-o para ratificar o processo de gentrificação, pois, como pude observar em campo, desde a Orla até os quarteirões de duas ruas acima – o que inclui a Rua Lauro Sodré (a mais próxima do Lago) e a R. Turiano Meira – há uma evidente ocupação por pessoas “de fora”, santarenas ou de outros estados e países, residentes ou apenas proprietárias de casas de veraneio (normalmente disponibilizadas para locação de turistas). A maior parte dessas construções obedece uma lógica horizontalizada do espaço urbano; entretanto, alguns exemplos verticalizados podem ser observados, esses que apontam – ao céu e à observadora atenta – uma tendência à verticalização, perceptível em Alter a partir de exemplos isolados, mas que é sólida e correntemente performada em outras arenas turísticas mundo afora. Servem como exemplos locais o Hotel Mirante da Ilha, localizado na R. Lauro Sodré a poucos metros da Praia do Cajueiro, e o Condomínio Muiraquitã, situado na mesma rua e com vista privilegiada para a Ilha do Amor, ambos voltados ao acolhimento de turistas. Além deles, várias casas e estabelecimentos comerciais, como restaurantes, pousadas e agências ecoturísticas, compõem a infraestrutura desse recorte espacial que se convencionou chamar de “Centro” da Vila de Alter do Chão.

## **5. ALGUNS CONCEITOS PARA COMPREENDER O CONTEXTO**

### **5.1 Arena turística, frente turística e imagem mais-que-turística**

Mas o que seria uma arena turística? Segundo Rodrigo Grunewald (2001, p. 10), essa expressão “designa os espaços sociais nos quais ocorrem interações geradas pela atividade turística”, enquanto a definição de *tourist bubble* está associada à “tendency of

tourists to stay among themselves and to be ‘physically “in” a foreign place but socially outside its culture’” (ROS TONEN & WERNECK, 2009, p. 60). Utilizo-me dessa expressão, em detrimento de “bolha turística” [*tourist bubble*], por a primeira não se resumir às interações entre turistas, ou se voltar especificamente para a experiência turística vivenciada por quem consome o destino turístico, mas se estender também às “interaç[ões] multiplex” (SJÖBERG, 1993, p. 181 *apud* GRÜNEWALD, 2001, p. 10) do processo de turistificação promotor de uma mudança cultural. A explicação da *arena turística* nos leva a pensar para além, por exemplo, da proposta de Pereira (2018), que delimita os espaços do turismo no intervalo espacial entre a Praça Sete de Setembro e a Orla do Lago Verde. Minha leitura, enquanto estive na Vila, foi de que as interações decorrentes do turismo, bem como seus efeitos, parecem ir além dessa circunscrição.

Como essas interações não podem ser circunscritas apenas ao Centro da Vila – seu miolo turistificado –, estendendo-se também a outros ambientes, como praias mais afastadas e locais de habitação indígena não-imediatos à experiência turística, expande-se, com isso, a variedade de elementos e relações que fazem parte da arena. Estes que podem, inclusive, não calcar sua existência no turismo. Quero, assim, chamar atenção para o campo de influência do turismo sobre lugares que, mesmo não compondo a imagem cartão-postal de Alter do Chão, sofrem ação da atividade turística, direta ou indiretamente. Alguns deles serão mencionados ao longo da dissertação.

Tendo isso em mente, aponto também para a necessidade de nomear esse processo de contínua expansão dos domínios turísticos sobre a vida das pessoas e as paisagens de Alter do Chão. Minha opção é por utilizar o termo *frente turística*, conceito de Paul Aspelin (1977) mobilizado por Rodrigo Grunewald (2002) para se referir a “uma situação de contato cultural assimétrico produzida na interação entre nativos e uma sociedade [...] que se aproxima a fim de explorar os recursos turistificáveis” (GRÜNEWALD, 2002, p. 8). Tomo como base essa definição, porém substituo a expressão “contato cultural” pelo termo “fricção”, no sentido a ele atribuído por Anna Tsing (2004). O conteúdo e os pressupostos desse último diferem da abordagem da fricção interétnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981), uma das inspirações para o conceito de frente turística, além do conceito de frentes de expansão (RIBEIRO (1979[1970])), ambos datados. Enquanto a noção de fricção interétnica trataria do

contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos *competitivos* e, no mais das vezes, *conflituosos*, assumindo esse contato muitas vezes proporções “totais”, i. e., envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela situação de *fricção interétnica* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981, p. 118),

O conceito de fricção, por sua vez, se dirige aos encontros feitos através da diferença, com ênfase sobre os aspectos instáveis e inesperados da interação global (TSING, 2004, p. 3). A fricção da qual trata Tsing também necessita de dois lados, ou duas superfícies de contato metafóricas para acontecer, mas, diferentemente da fricção interétnica, não toma como referencial uma sociedade nacional, representada por um Estado-nação. Isso se dá em razão de a perspectiva da fricção interétnica não contornar o referencial branco e/ou nacional que contribui para a construção imagética de outros “raciais” ou etnizados. Grada Kilomba (2019) diria que isso resulta de uma “outridade” elaborada pela branquitude. O conceito, na verdade, reifica uma imagem desses outros, a exemplo de “grupos tribais” sempre em *relação a* alguma instituição fora da esfera indígena.

Por outro lado, a fricção tsingiana se volta para a aderência no encontro entre diferentes práticas, projetos, arranjos que extrapolam a dualidade centralizada pelo conceito de Roberto Cardoso de Oliveira. Por isso, a autora traz à baila, sempre embebida de muitos dados etnográficos, diferentes atores, tais como ativistas, indígenas, investidores, acadêmicos, dentre outros, dando espaço para a emergência de histórias inesperadas nos encontros interculturais. Foca-se, portanto, na criatividade concernente ao constante reinventar-se da cultura a partir da fricção, ao invés do confinamento de uma abordagem que prevê comportamentos unidirecionais, restritos à díade mencionada.

Atenho-me ao conceito de frente turística por ele aludir à intencionalidade que subjaz a uma frente de expansão, forma como P. Aspelin passa a se referir ao turismo. A intenção é explorar; espolar e expulsar estão entre os métodos possíveis para tanto. O fato de que essa frente “se aproxima” diz sobre o processo contínuo de espraiamento de sua influência sobre a terra e as paisagens na fronteira da turistificação. Essa fronteira é um limiar de espaço e tempo, uma “zona do ainda não” [*zone of not yet*] (TSING, 2004, p. 28) que tem fome de expandir. A inserção do termo fricção na definição de frente turística deixa a concepção dessa ferramenta de análise menos fatalista e mais permeável à

inventividade do lado “tribal” da fricção. Ao mesmo tempo, essa abordagem torna possível evidenciar uma outra imagem para esses outros que a fricção interétnica veria somente a partir da ótica de um Estado nacional. A frente turística, em Alter do Chão produz, a meu ver, uma imagem turistificada para o lugar; no Capítulo 2, ela será melhor discutida. No entanto, também quero explicitar, nesta dissertação, o que doravante chamarei de imagem *mais-que-turística* de Alter do Chão. Essa diz respeito ao passado, ao presente e ao futuro de Alter do Chão, não somente a um presente de captura do “paraíso”, ou de fragmentos dele, pelo processo de turistificação. Tal imagem concerne a uma história indígena que não foi abandonada no passado, muito menos se manteve estanque; uma história de transformação, que mira o futuro. Ao invés de a-turística ou não-turística, nomeio essa imagem como mais-que-turística porque ela é semeada em meio ao turismo, mas não somente. Muitas das boraris estão envolvidas com a atividade turística, indigenizando-a, mas, nem por isso, reduzindo suas existências a ela. Nos próximos capítulos, serão apresentadas algumas razões para pensarmos assim.

## 5.2 Acumulação por espoliação

No livro *Dispossession and the environment: Rhetoric and inequality in Papua New Guinea*, a antropóloga Paige West (2016) se debruça sobre a noção de acumulação por espoliação [*accumulation by dispossession*<sup>21</sup>], emprestada do geógrafo David Harvey (2005), para tratar da Papua Nova Guiné contemporânea, onde realizou pesquisas etnográficas por cerca de vinte anos até a publicação do livro. A ideia de acumulação por espoliação nasce de uma crítica de Harvey à concepção de acumulação “primitiva” / “original”, mobilizada por Karl Marx e Rosa Luxemburgo para analisar a expansão do sistema capitalista. O geógrafo opta por uma mudança na abordagem conceitual, de forma a afastar pressupostos temporais de algo que ele julga ainda estar em curso:

A desvantagem desses pressupostos [marxistas] é que relegam a acumulação baseada na atividade predatória e fraudulenta e na violência a uma "etapa original" tida como não mais relevante ou,

---

<sup>21</sup> Como Paige West (2016, p. 12) afirma na Introdução de seu livro, espoliação [*dispossession*] é normalmente compreendida como “putting people out of possession or occupancy, or taking something away from them that they own. It is also commonly used to refer specifically to taking away people’s land or homes.”

como no caso de Luxemburgo, como de alguma forma "exterior" ao capitalismo como sistema fechado. Uma reavaliação geral do papel contínuo e da persistência das práticas predatórias da acumulação "primitiva" ou "original" no âmbito da longa geografia histórica da acumulação do capital é por conseguinte muito necessária, como observaram recentemente vários comentadores. Como parece estranho qualificar de "primitivo" ou "original" um processo em andamento, substituirei [...] esses termos pelo conceito de "acumulação por espoliação" (HARVEY, 2005 [2003], p. 121).

Para auxiliá-la na compreensão da espoliação em Papua Nova Guiné, outro autor que West aciona para essa missão é o geógrafo Neil Smith. West tece um diálogo com o autor na intenção de contrapor o argumento de Rosa Luxemburgo de que a circulação do capital inevitavelmente solaparia todos os outros sistemas e modos de ser, minando novas oportunidades de investimento. O geógrafo, por outro lado, acredita que os investimentos do capital, bem como as pessoas que acumulam a partir desse mote, sempre encontrarão novas "fronteiras" para expansão. Ele ressalta que a reprodução social continua em face da gentrificação, mas é paulatinamente transformada ao passo que investidores passam a ver os residentes locais como algo a ser superado na renovação urbana que o processo de gentrificação enseja, por serem lidos como elementos "fora da ordem natural das coisas". West afirma que em conexão com a espoliação material – quando residentes são retirados de suas casas em virtude da gentrificação – há um tipo de espoliação retórica e representacional que deve existir para que investidores sejam bem-sucedidos na colheita dos frutos de seus investimentos (WEST, 2016, p. 20-21).

Além da linguagem da "fronteira", Smith nos fala que os discursos do "descobrimento" [*discourses of "discovery"*] são outra linguagem habitual à gentrificação e a seus agentes perpetradores. Juntas, as duas linguagens elucidariam o encontro entre a "selvageria" e a "civilização", sumarizado na imagem ideológica – e quiçá mítica – da fronteira:

The frontier imagery is neither merely decorative nor innocent, therefore, but carries considerable ideological weight. Insofar as gentrification infects working-class communities, displaces poor households, and converts whole neighborhoods into bourgeois enclaves, the frontier ideology rationalizes social differentiation and exclusion as natural, inevitable (SMITH, 2005[1996], p. 16).

Paige West argumenta que o processo de acumulação e espoliação em Papua Nova Guiné se apoia contemporaneamente na produção discursiva, semiótica e visual – tanto do país quanto de seus habitantes – como elementos “fora da ordem natural das coisas” (como no argumento de Smith), seguindo a premissa de que a “ordem natural das coisas” se basearia numa progressão linear fantasiosa, segundo a qual todas as pessoas no mundo deveriam viver de forma urbana e cosmopolita. A autora aponta que a discussão sobre gentrificação é frutífera, pois possibilita a conexão entre a espoliação discursiva – como aquela presente na retórica da fronteira – com a espoliação material. (WEST, 2016, p. 23).

Os esforços interpretativos de West e Smith encontram terreno fértil em nosso projeto de compreensão das dinâmicas turísticas de Alter do Chão e de sua relação com as histórias indígenas locais, desde e para além do turismo. Ainda que a abordagem de Smith, por exemplo, tome como ponto de partida o contexto urbanoide de Nova Iorque, a leitura crítica que faz do processo de gentrificação pode ser extrapolada para outros contextos que não se encaixem exatamente nas formas de vivenciar a urbe presentes nas realidades nova-iorquinas analisadas pelo autor. Quando faz menção à leitura de investidores e agentes da gentrificação sobre os residentes locais, afirma que a esses é atrelada a imagem de algo que foge à “ordem natural das coisas”. Por isso, a partir daqui me dirigirei a tal sentido de “natural” de forma aspeada, a fim de construir uma diferenciação que nos será útil à compreensão do caso específico de Alter. Mas, para que esse exercício funcione, precisamos nos questionar: qual seria o conteúdo substantivo dessa qualificação atribuída às formas de vida afetadas pela gentrificação?

Em seu livro *The new urban frontier*, Smith (2005[1996]) discorre sobre os efeitos do mito da fronteira à concepção de natureza. Ele afirma que a natureza também é reescrita no contexto da fronteira urbana, pois o mito a ela vinculado, originalmente compreendido como a historicização da natureza, passa a ser interpretado como a naturalização da história urbana. Os exemplos fornecidos pelo autor mostram como essa mudança de chave constrói uma imagem da fronteira urbana amigável à natureza. Exemplos de lojas que comercializam mapas, globos, livros sobre o mundo “selvagem” ou contendo histórias de exploração e conquista ilustram o ponto de Smith. A imagem em questão afirmaria uma suposta conexão da cidade com a natureza, a custo do apagamento de histórias sociais e das lutas e geografias que as constituíram (SMITH, 2005 [1996], p. 15). Com isso, descortina os dois sentidos mencionados para o termo natural – com as

aspas e sem aspas –, os quais, diferentemente da distinção entre cultura e “cultura” elaborada por Manuela Carneiro da Cunha (2009), são amigos verdadeiros<sup>22</sup>, existindo para reforçar, senão a exclusão, a invisibilização da diferença. Enquanto a ideia do natural estaria associada a mundos intocados pela modernidade e suas técnicas modernizantes, sua forma aspeada seria concernente à progressão linear anteriormente citada, para a qual formas locais de habitar, narrar e produzir deveriam se curvar, em favor do avanço da fronteira de acumulação capitalista e imperialista sobre elas.

\*\*\*

Essa racionalização e exclusão da diferença, no caso de Alter do Chão, teve suas investidas refratadas pelo movimento indígena borari, que fez da *arena turística* local uma arena de disputa. O início da década de 1990 em Alter é marcado pela gentrificação dos espaços mais visados pela Prefeitura e pela elite santarena, quando os boraris ainda não haviam despontado como movimento indígena. Não existiam, portanto, reivindicações minimamente consensuadas quanto aos direitos indígenas e à afirmação identitária. Os grupos boraris foram, assim, dispersados para as periferias da Vila, ainda que sua mão-de-obra continuasse sendo aproveitada pelo turismo. Quando, no início do século XXI, o processo de etnogênese (BARTOLOMÉ, 2006) ganhou forma<sup>23</sup> e circulação, pode-se dizer que as boraris promoveram uma ruptura à “ordem natural das coisas”. Ao invés de conformarem-se apenas como força de trabalho do turismo, performando acriticamente uma urbanidade cosmopolita, colocaram-se como atrizes e atores políticas/os incontornáveis no cenário sociopolítico local.

A partir de conversas com interlocutoras indígenas e não-indígenas e da revisão bibliográfica feita, pude perceber que, apesar de o projeto turístico hegemônico pautar-se, em parte, na fama de festivais como o Sairé, muitos de seus operadores, estatais ou civis, tendem a encarar a presença borari como epifenomênica do turismo. Para elucidar

---

<sup>22</sup> No Capítulo intitulado “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais” de seu livro *Cultura com aspas*, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2009) faz uma diferenciação entre cultura e “cultura”, na qual a primeira diria respeito a “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (p. 313), enquanto a segunda estaria relacionada à demonstração performática, para o exterior, de traços típicos, algo como uma “cultura para si”, em contraponto à “cultura em si” (intertextualidade que a própria autora faz com os conceitos de Marx). Cunha afirma ser esse um caso enganador de “falsos amigos”.

<sup>23</sup> O dia 23 de setembro de 2003 é considerado data oficial de início do Movimento dos Borari de Alter do Chão, segundo o, à época, Cacique Maduro (MADURO; CRUZ, 2019, p. 51). Para informações sobre um contexto mais amplo de etnogêneses no Baixo Tapajós, ver Ioris (2010, 2014, 2019).

esse argumento, trago o trecho de uma entrevista realizada com Marta<sup>24</sup>, dona de uma pousada localizada nas proximidades do centro da Vila de Alter do Chão:

Ivo: Desde quando comecei a me interessar por Alter do Chão como possível tema de pesquisa, passei a perceber uma presença forte de pessoas indígenas no turismo na Vila. Como é a relação de pessoas como você, proprietárias de negócios turísticos, com essas pessoas indígenas?

Marta: Olha, eu tô aqui em Alter do Chão há muitos anos e a relação de nós, donos de pousadas, sempre foi boa com o povo nativo. Hoje em dia, tem gente dizendo que tem índio aqui. Alguns andam por aí dizendo que são índios... Mas índio aqui só existiu há muito tempo, não existe mais esse negócio de índio aqui.

Ivo: Mas vocês têm algum contato com quem se declara indígena? Compartilha com essas pessoas algum espaço de deliberação na Vila?

Marta: Eu particularmente não me envolvo com os assuntos políticos. Fico na minha. Cuido da minha pousada, dos meus funcionários, faço meu trabalho. Mas esse povo que anda se dizendo índio parece que começou a fazer isso depois que o turismo cresceu, que a Vila ganhou fama.

(Entrevista com Marta, Alter do Chão, 06/01/2020)

Existe a concepção, portanto, de que a etnicidade performada pelas boraris seria decorrente da atividade turística. Acontece que a presença indígena não se manifesta apenas em função do turismo. As boraris são também motivadas por outros temas que, direta ou indiretamente ligados ao turismo, galvanizam suas coletividades. Essas agem por seus próprios interesses e objetivos, mas também aliadas a outros vetores de relevância no cenário sociopolítico da Vila, como organizações não-governamentais (ONGs); associações de moradores; e outros residentes não-organizados, mas sintonizados com a causa indígena e preocupados com a conservação das paisagens de Alter do Chão.

No próximo capítulo, apresentarei um pouco mais de minha percepção sobre Alter do Chão a partir de meu caminhar entre pessoas e por lugares. Estarei voltado mormente aos meus encontros com turistas que me fizeram companhia durante alguns dias de estadia em Alter do Chão. Esse foco me permite tecer elaborações acerca da imagem turistificada da qual tratei incipientemente neste capítulo, exercício esse que dá base para pensar uma imagem mais-que-turística para Alter do Chão.

---

<sup>24</sup> Nome fictício.



## CAPÍTULO II

### PERCORRER AS LINHAS, PERCEBER OS LUGARES: UM OLHAR PARA A ARENA TURÍSTICA



Imagem 2: Placa localizada em um trecho da pequena trilha que dá acesso ao Igarapé do Camarão, um dos lugares inclusos no pacote de passeios ecoturísticos. Fonte: Acervo Pessoal.

## 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O momento do trabalho de campo que relato neste capítulo se inicia com a chegada de meu companheiro Will – arqueólogo e, também, antropólogo – em Santarém, para uma estadia de pouco mais de uma semana em Alter do Chão. Apesar de curto, considero esse período fundamental para a fertilização de algumas ideias que julgo importantes para a construção deste trabalho. Algumas delas desabrocharam muito tempo depois; como se precisassem de mais tempo para ganharem vida. Will foi central nessa experiência e no que dela decorre com respeito à etnografia que aqui apresento, não somente por ter sido minha principal companhia nesses dias em Alter do Chão, mas também por ter acompanhado os processos ulteriores de reflexão e elaboração típicos da produção de um trabalho antropológico.

Não cabe a este capítulo realizar uma análise exaustiva dos elementos que serão mencionados, a saber, lugares, pessoas e coisas que atravessaram nossos caminhos em Alter do Chão. Ainda assim, dedico-me à “descrição crítica” (TSING, 2015a) daquilo que percebi e senti durante os dias em que passamos hospedados na Vila. Faço-o na intenção de construir paulatinamente um entendimento acerca da imagem turistificada de Alter do Chão, cerne das discussões que doravante se desenrolarão. Por essa razão, importo-me com a estabilização de alguns conceitos, que corroboram a proposta tsingiana de descrição crítica. Termos como “turístico”, “turistificação”, “turistificado”, emergem como âncoras para o exercício da análise que tomará corpo com a apresentação de nossos percursos.

A fim de conferir transparência e robustez às descrições e à análise, utilizar-me-ei de um ferramental teórico-metodológico que me permitirá comunicar à leitora e ao leitor os engajamentos perceptivos que delinearam a minha compreensão do que significa o turismo para essa Vila tão cheia de histórias, os quais oscilam entre as escalas do local e do global. Aqui deter-me-ei, mormente, nas histórias dos turistas para os quais fui antropólogo-companheiro, mas nunca esquecendo da diversidade de horizontes que, não tanto compartilhados quanto friccionados (TSING, 2005), conformam a arena turística em questão.

## 2. DESFAZENDO BAGAGENS, INICIANDO PERCURSOS

Eu já estava em Santarém desde o final de dezembro de 2019. Havia conseguido passar o Natal e os festejos de Ano Novo na cidade, logo após uma viagem feita a Salvador para acompanhar a Reunião Equatorial de Antropologia – REA/ABANNE daquele ano, na qual apresentei um trabalho com minha amiga Yazmin Safatle, também mestranda do PPGAS/UnB. Apesar de hospedado muito próximo de Alter do Chão, ainda não havia – para além de visitas esporádicas – passado por uma experiência contínua e mais intensiva na Vila. Reservamos o bangalô Tatu pelo Airbnb, uma plataforma muito utilizada mundialmente para reserva de hospedagens. Existem várias locações de Alter do Chão disponíveis no site, como quartos em residências familiares, apartamentos, casas e outras acomodações de caráter eminentemente turístico, como o bangalô no qual ficamos hospedados. Ele faz parte do “Canto Carauari”, um conjunto de bangalôs localizado no Bairro Carauari, nos arredores do centro da Vila de Alter do Chão. Sua localização é privilegiada dada a proximidade a uma das praias locais, a praia do Lago Verde, cuja entrada pode ser feita atravessando um dos hotéis mais conhecidos da região, o Beloalter Hotel. Para ser mais exato, o conjunto de bangalôs fica numa alameda curta, que nasce na Rua Everaldo Martins, uma das principais vias que entrecortam a Travessa Copacabana, continuidade da PA-457 no interior da Vila. No sentido aeroporto-Alter do Chão, a alameda do Canto Carauari está localizada à direita da TV. Copacabana, sendo imediatamente anterior à última rua nomeada desse perímetro, a rua Professor Juvêncio Navarro, como apresentado na imagem 2.

Nosso caminho do aeroporto a Alter foi facilitado pela ajuda de minha mãe, Dilcilene, que nos ofereceu uma carona até o Tatu. Lá fomos recebidos por Camila, a *superhost* do Airbnb. Recebemos as boas-vindas de Camila, com uma apresentação breve das acomodações do bangalô e com algumas dicas típicas para turistas. Nos despedimos de minha mãe e começamos a nos organizar no aposento.

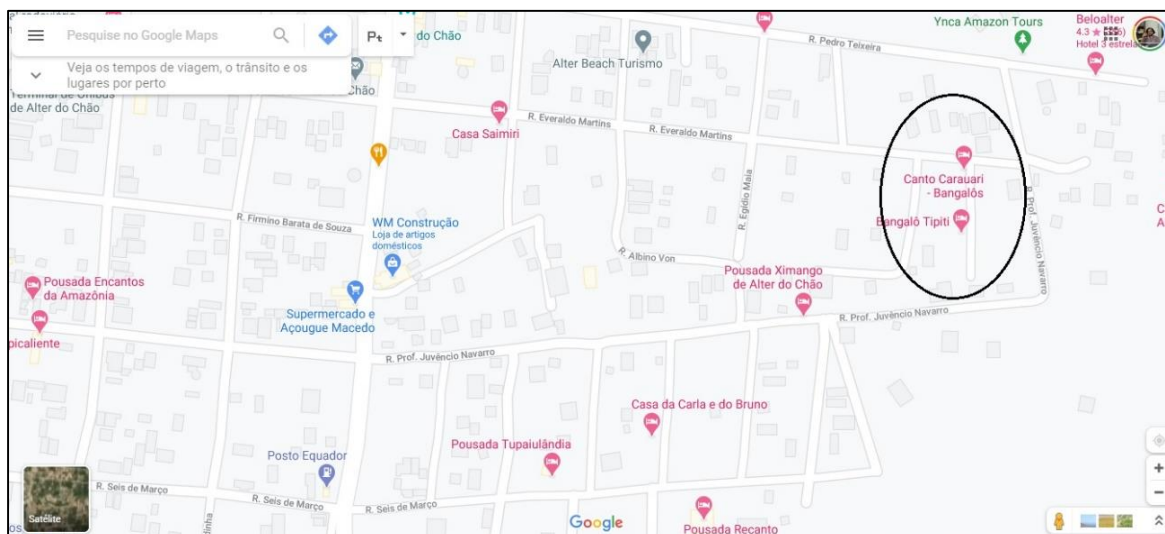


Imagem 3: Print oriundo de mapeamento automaticamente gerado pelo Google Maps.

## 2.1 Mas que tatu é esse, ele tem irmãos?

O espaço do bangalô Tatu consiste em uma casa de cômodo único, com um banheiro e duas áreas externas contíguas ao cômodo, uma à sua frente e outra na parte de trás. Na parte da frente, há uma cozinha/sala, com alguns eletrodomésticos à disposição dos hóspedes, como geladeira, fogão, frigobar e utensílios básicos para cozinhar pequenas refeições. Ali, a maior dificuldade para nós foi o armazenamento de itens que necessitavam ser resfriados, pois o frigobar não era grande o suficiente para armazenar alimentos para vários dias, por exemplo. Esse detalhe, por um lado, obriga o(a) usuário(s) do bangalô a realizar mais refeições fora de casa; entretanto, não é algo que chega a comprometer a experiência, já que conhecer a gastronomia local faz parte da vivência turística, principalmente em um lugar como Alter do Chão, onde pode ser encontrada uma ampla variedade de comidas típicas paraenses<sup>25</sup>, bem como receitas próprias de pessoas e famílias locais. Além dos elementos mencionados, a cozinha/sala também comportava uma mesa e quatro cadeiras de plástico, e uma rede “armada” entre os dois pilares da parte da frente do bangalô. O terreno do bangalô é delimitado, em todo seu perímetro, por cercas de madeira. Além da porta na cerca frontal, havia duas outras nas cercas laterais, que, à primeira vista, me pareceram servir ao propósito de uma

<sup>25</sup> Tais como o tacacá, o arroz paraense e os peixes comumente encontrados no Rio Tapajós e outros corpos d’água a ele conectados.

locomoção transversal entre bangalôs. Depois, percebemos que tais portas, bem como a proximidade entre os bangalôs – alguns deles inclusive geminados – seriam de ótima serventia aos próprios hóspedes de cada bangalô, fossem eles familiares ou estranhos entre si. Entre a cerca frontal e o bangalô, há uma área gramada, com uma ducha externa próxima a uma das cercas laterais. A área localizada aos fundos funciona como “área de serviço” do bangalô. Nela podem ser encontrados um lavabo de uso geral e, quase no limite da cerca, um varal para roupas.

Além da casa da família *host* e do bangalô Tatu, o Canto Carauari é constituído por mais três bangalôs: Preguiça, Iguana e Macaco. Os quatro estão dispostos em sequência na alameda e, em virtude da curta extensão desta, o conjunto de bangalôs ocupa uma parte considerável do quarteirão. A alameda é de terra, com sua superfície levemente erodida e ladeada por arbustos de mato, que, à época de nossa estadia, se encontravam frondosos, provavelmente por conta da incidência de chuvas. Ao final dela, podem ser vistas algumas casas de veraneio, que geram, com o trânsito de carros feito até elas, algum movimento na ruela, mas que, ainda assim, não chega a ferir as expectativas criadas com o anúncio do bangalô no Airbnb. Todavia, essa é uma visão minha, temporalmente delimitada. De qualquer forma, as expectativas são confrontadas com o lugar e o resultado desse cotejamento, por sua vez, é o saldo imagético que possivelmente alimenta fantasias turísticas sobre Alter do Chão.

Ainda que tópicos mais particulares à experiência-a-partir-do-bangalô sejam aqui priorizados, as descrições e reflexões das próximas linhas não estarão desconectadas do contexto mais amplo da Vila de Alter do Chão, pois as experiências que serão relatadas não funcionam como elemento metonímico da localidade – e das pessoas que nela vivem – como um todo. A existência de uma fantasia turística, incutida no processo de escolha do destino turístico por parte de quem visita Alter do Chão, não se refere somente ao lugar, às acomodações-para-turista ou à “natureza”. Tem a ver também com as pessoas que ali nasceram – o Povo Borari –, ou melhor, à concepção que se pode ter delas à luz da imagem turistificada de Alter do Chão. Minha experiência de campo ofereceu pistas na direção de pensar o turismo como um dos grandes responsáveis por fortalecer a distância entre o lugar imaginado e o lugar experienciado (KAHN, 2011), polarização que não é apenas produto de contextos recentes, como o avanço das frentes turísticas sobre locais com potencial para tal atividade econômica, mas sobretudo um dos meios para a

atualização de estigmas, divisões, preconceitos e essencializações que reportam a tempos coloniais. Essa aparente desconexão entre o imaginado e o experienciado remonta a visões racistas acerca da relação entre povos ditos “primitivos” e aqueles “civilizados” durante a primazia dos regimes coloniais. O estereótipo primitivista (STASCH, 2019; WEST, 2016) não é matéria morta na história desse relacionamento, portanto. Seu papel adquire novos contornos na modernidade, espaço-tempo no qual sua expressão varia de acordo com as realidades afetadas. Esse é terreno fértil para uma autocrítica da antropologia, principalmente quando se pensa a imagem histórica que a disciplina produziu para si própria e que é apropriada, direta ou indiretamente, por turistas e operadores do turismo. Nesse sentido, Stasch (2019, p. 528) argumenta que

[the] kaleidoscopic diversity of alignments between anthropology and tourism unsettles any desire to make final claims about what tourists, anthropologists, and visited people are to each other, and unsettles any temptation to take at face value these actors’ mutual likes or dislikes (cf. Simoni 2018). Instead, in relation to these figures, anthropology should apply its skills of analysing category systems in their own right, including systematic patterns in practical activities of categorization amidst encounter.

Tomarei a minha experiência no bangalô Tatu e os caminhos que dela partem como uma amostra de percurso da pesquisa, na intenção de elucidar algumas questões que poderão ser lidas por meio de uma lente antropológica. Partir do bangalô não implica a construção do percurso analítico tendo como referência apenas o lugar físico. A sua presença virtual, no site do Airbnb, tem importância em razão de operar como vetor da sedimentação e difusão da imagem turistificada de Alter do Chão, bem como de outros destinos turísticos do mundo. Dessa forma, não poderia deixar de considerar a dinâmica interna à própria página direcionada à divulgação do bangalô.

Em determinado trecho da descrição do bangalô Tatu, pode-se ler que o espaço é “arborizado, no melhor bairro de Alter, tranquilo e silencioso. A 200m da praia, vizinho de uma grande área de preservação, a 500m de comércio, a 1km do centrinho”. O bangalô tem uma vista para a floresta, para a tal “área de preservação”, a APA Alter do Chão. Daí a possibilidade de encontro com alguns animais silvestres, como macacos e cutias, além do canto de muitos pássaros. A tranquilidade vira, assim, sinônimo de “contato com a natureza” e o silêncio diz respeito aos ruídos humanos somente. “Se der sorte dá pra ver

saguis brancos no caminho”, disse uma das pessoas na barra de comentários do anúncio. Por “caminho” a pessoa provavelmente se referia a alguma das ruas que se interpõem no trajeto dos bangalôs ao centro da Vila. Eu e Will tivemos “sorte” em uma de nossas caminhadas por esse trajeto e avistamos uma cutia atravessando a rua Turiano Meira.

Como pode ser visto nas imagens abaixo, o visual do bangalô colabora para uma imagem e uma experiência sensorial que satisfaz a expectativa do *fugere urbem*. Como pessoa que já experienciou por muitos anos a realidade na cidade de Santarém, algo que me chamou atenção foi a ausência quase completa de carapanãs (também conhecidos como pernilongos ou muriçocas em outros lugares do Brasil), mesmo no período de chuvas, que começara pouco tempo antes de nossa chegada. Ainda que a estação chuvosa estivesse em seu início, eu sabia que na cidade os carapanãs já incomodavam e surgiam aos montes. Mas não lá em Alter do Chão, o que me fez pensar que aquele ambiente talvez guardasse algum equilíbrio ecológico diferente do percebido em Santarém, no que concerne à presença dos mosquitos. O coaxar dos sapos nas proximidades, por exemplo, atinou minha percepção para essa correlação.



Imagem 4: Visão panorâmica da parte frontal do bangalô, com vista para a cerca compartilhada com o bangalô Macaco. Fonte: Foto disponibilizada na página do Airbnb dos hosts.

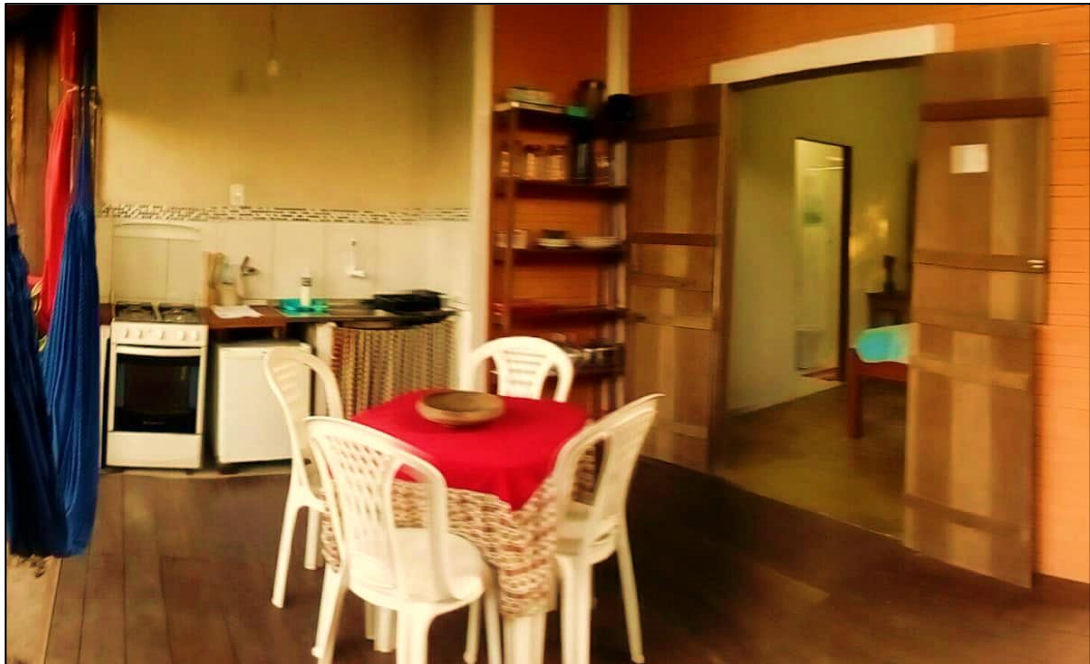


Imagem 5: Visão da sala-cozinha, na qual se pode perceber a disposição dos eletrodomésticos mencionados no texto. Fonte: Foto disponibilizada na página do Airbnb dos hosts.

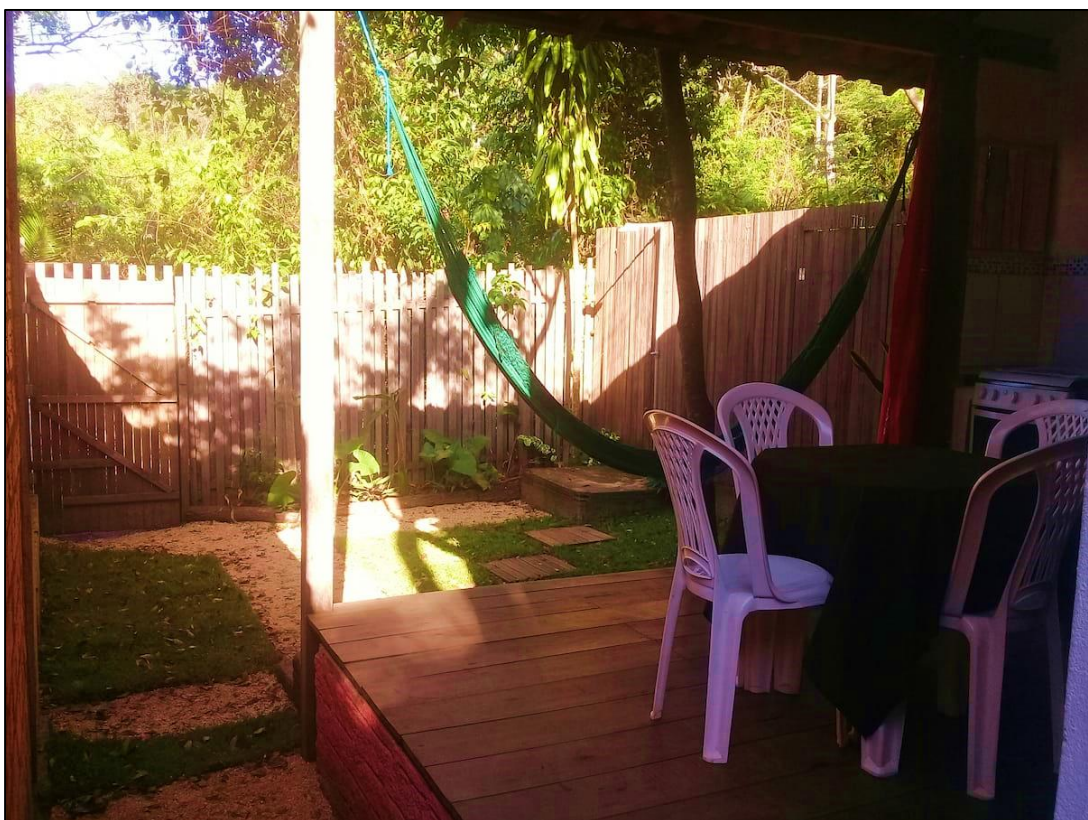


Imagem 6: Outra visão da parte frontal do bangalô. Dessa vez, o foco está na cerca dianteira do terreno. Fonte: Foto disponibilizada na página do Airbnb dos hosts.





Imagem 7: Área de serviço do bangalô, onde dispúnhamos de tanque e lavabo. Fonte: Foto disponibilizada na página do Airbnb dos hosts.

No entanto, algumas de nossas noites não foram verdadeiramente tranquilas e silenciosas. As expectativas criadas pelo anúncio foram um tanto dilapidadas quando o bangalô nos colocou em contato com não-humanos forasteiros da propaganda turística. Em algumas noites de nossa estadia, o telhado do bangalô foi tomado por espetáculos sonoros de gatos domésticos, muito comuns no bairro (como em qualquer outra vizinhança urbana). Além da algazarra sobre as nossas cabeças, eles faziam visitas noturnas à cozinha, que ficava na área externa. Por isso, todos os itens alimentícios precisavam ser muito bem guardados; nossos pães, por exemplo, ficavam protegidos no fogão, que pode ser visualizado nas Imagem 6\_Imagem 7.

A presença dos gatos pode ser considerada um índice do quão limítrofe é o espaço do qual os bangalôs fazem parte, uma área de urbanização recente, o Bairro Carauari. Ou seja, um conjunto de lugares com potencial para a compreensão do contexto de *fronteira* ali existente. A poucos metros do Canto Carauari, a floresta se avizinhava, valorizando as hospedarias focadas numa experiência turística de “contato com a natureza”, como o

bangalô no qual estávamos hospedados. A ambivalência que aquele encontro de paisagens revela ao observador atento não é um dado descolado de cenários mais amplos e, por essa razão, a antropologia aqui exercitada se propõe a articulações que deem conta da heterogeneidade e da complexidade do processo de turistificação em curso na Vila de Alter do Chão e no seu entorno.

Não realizei uma pesquisa voltada especificamente às motivações da família anfitriã do C. Caruari para ali se estabelecer, nem às motivações de outras/os proprietária/os de terras e imóveis na região para tanto. Todavia, quero apresentar uma percepção minha do enquadramento socioespacial de algumas acomodações turísticas, assim como uma reflexão acerca das imagens mobilizadas e favorecidas na construção de um imaginário turístico para os lugares em questão. Faço-o a partir de minha experiência como *antropólogo-companheiro* (que será adiante explicada), em consonância com outros instrumentos de valor etnográfico, como o site do Airbnb.

Assim como Anna Tsing (2005), vejo essas zonas de estranhos engajamentos [*awkward engagements*], também lidas pela antropóloga como zonas de fricção cultural [*zones of cultural friction*], como oportunidades valiosas para refletir acerca dos encontros – esperados e inesperados – e das interações deles provenientes. O resultado de pesquisas com tal foco pode não ser uma etnografia no seu sentido convencional; no entanto, seu caráter etnográfico é evidenciado a partir da ênfase sobre os aprendizados construídos e aproveitados pelo etnógrafo no decorrer das investigações (TSING, 2005, p. xi). A definição que Tsing dá para fricção nos oferece uma abordagem que supera concepções simplistas sobre o que se conformou como “global”, valiosa para refletir acerca do contexto de turismo em Alter do Chão.

As abordagens baseadas na fricção mostram como trajetórias globais emergem através de histórias específicas de engajamento e encontro. A fricção é o engajamento e encontro através dos quais trajetórias globais tomam forma. Indo além de estereótipos do global como tudo aquilo que é novo, potente e moderno, a fricção chama nossa atenção para a heterogeneidade imprevisível de mundos emergentes (TSING, 2018, p. 1)

## 2.2 Paraíso perdido? Perdido para quem?

Alguns comentários ao anúncio do bangalô contrastam a “tranquilidade”, comumente atrelada à “proximidade com a natureza”, com o barulho e o movimento do centro da Vila, o qual, mesmo com dimensões muito menores do que o de uma cidade, apresenta uma série de elementos típicos de um ambiente urbano, do qual muitos turistas procuram se afastar por meio de viagens a lugares como Alter do Chão. Um dos comentários me chamou bastante atenção, pois, a meu ver, sintetiza o imaginário ao qual me refiro, construído a partir de lugares como o Canto Carauari, mas não somente:

O Canto Carauari é um **oásis** no meio do **paraíso**. Fiquei no Tatu e simplesmente amei o bangalô. Funcional, bem integrado a natureza, com tudo que você precisa para seu conforto. [...] Bem perto do Lago Verde, e a uma curta caminhada do centro, a localização é um privilégio grande. Quando eu entrava na rua do bangalô, já sentia tudo ficar mais fresco, devido a mata preservada ao redor. Super sossegado.

A definição de oásis, em seu sentido metafórico, é de uma situação ou local que proporciona alívio ou prazer em meio a um cenário hostil. Parece-me que a usuária do comentário acima apresentado utilizou o substantivo de forma equivocada. No entanto, mesmo na gafe, suas palavras me instigam a refletir sobre as impressões que elas emitem. A razão da fecundidade de seu comentário se explica também pela atenção a uma outra palavra utilizada na mesma sentença: paraíso. Esse é um termo caro para esta dissertação, em razão do recorrente uso que dele é feito para epitomizar o que o lugar Alter do Chão representa para as pessoas que o conhecem. Chamo atenção para dois possíveis aspectos desse “oásis no meio do paraíso”. A combinação dos termos nessa expressão pode indicar que a usuária entende que as comodidades ofertadas pelo bangalô – eletrodomésticos e energia elétrica, por exemplo – o diferenciam de um paraíso no sentido estrito do termo, uma paisagem edênica sem as contaminações tecnológicas da modernidade. A experiência turística que ele proporciona seria, portanto, bem vista, porque o conforto de itens modernos estariam ali presentes, a alguns minutos de caminhada de uma natureza supostamente incólume. Por outro lado, o paraíso mencionado poderia não ser tão paradisíaco como a utilização do termo indica, já que a distância curta do bangalô até o

centro da vila levaria a usuária, na verdade, a encontrar uma paisagem completamente urbanizada, moldada em prol do conforto turístico. Restaurantes com comida *gourmet* ou baseados numa gourmetização de pratos típicos, bares com bebidas caras e infraestrutura de alto padrão, supermercados e outros estabelecimentos comerciais tipicamente urbanos compõem o cenário a ser encontrado pela usuária no centro turístico da Vila. Essa paisagem apresenta comodidades atípicas a um paraíso no sentido supramencionado por mim, mas decerto alinhadas ao contexto de turistificação local.

Em uma rápida busca no Google me utilizando da expressão “paraíso Alter do Chão”, vi o quão mobilizada a palavra é na internet para se referir ao lugar. Na primeira página, apenas o último link apresenta um conteúdo de denúncia (o episódio de um podcast direcionado à polêmica em torno das queimadas que ocorreram na APA Alter do Chão em 2019), enquanto o restante das matérias se volta para o apelo turístico, utilizando o termo paraíso para enaltecer as qualidades naturais, ou, como dito em uma das matérias<sup>26</sup>, o “potencial ainda inexplorado” de Alter do Chão. Na mesma matéria, o lugar é referido, logo em seu título, como um “paraíso perdido na Amazônia”. O texto fora mapeado pelo site Unidades de Conservação no Brasil (abreviarei para UCB), vinculado ao ISA – Instituto Socioambiental, entidade da sociedade civil cuja atuação em território nacional se baseia na “compreensão de que a defesa do meio ambiente dev[e] estar aliada à defesa dos direitos sociais e territoriais de comunidades tradicionais” (LIMA RIBEIRO, 2020, p. 15). O próprio dado do mapeamento, confrontado com o apelo turístico objetificante, gera um contraste interessante com a proposta do UCB de realizar a sistematização de notícias sobre unidades de conservação, na intenção de informar a população sobre a importância – sem entrar nos pormenores das discussões sobre o tema – da conservação da natureza. A ideia de “paraíso”, ainda mais um supostamente “perdido”, fortalece o imaginário do descobrimento que enseja exploração e extrativismos, a partir do avanço de fronteiras de acumulação das quais o turismo faz parte. O UCB inseriu a matéria em seu mapeamento muito provavelmente porque Alter do Chão pertence a uma área protegida, a APA de mesmo nome. Sendo assim, indiretamente realiza um trabalho de aproximação dessa “natureza” que está sempre nas imediações, mas nunca em nós mesmos, representada pelas florestas, rios, praias, lagos, etc. As reverberações desse afastamento ressoam a percepção do mundo como um globo

---

<sup>26</sup> Fonte: <https://uc.socioambiental.org/noticia/79536>.

– superfície a nós externa, sobre a qual pisamos –, diretamente associada à concepção do ambiente como um substrato à imposição externa de formas culturais arbitrárias (INGOLD, 2002, p. 214).

Façamos uma leitura menos rigorosa do comentário anteriormente destacado. Podemos também pensar que o bangalô é, de fato, um oásis num paraíso um tanto quanto corrompido pelo próprio turismo, esse que enseja, em primeira instância, a experiência turística da usuária, expressa em um punhado de palavras elogiosas. O centro da Vila é por onde todo mundo passa e aonde todo mundo vai se quer alcançar os lugares mais famosos da arena turística. No entanto, este mesmo centro não entrega ao turista a experiência completa do “contato com a natureza”, pois sua paisagem é similar demais à realidade de origem dos visitantes interessados em fugir de suas realidades poluídas pela modernidade e (re)adentrar o paraíso, mesmo que por pouco tempo, o tempo efêmero da experiência turística. Sendo assim, a localização próxima, mas não imediata do centro da Vila imprime no conjunto de bangalôs a satisfação de uma vivência mais verossímil ao éden prometido na propaganda que instiga a fantasia turística. Fantasia da qual trata Paige West (2016) à luz das suas interações com turistas-surfistas na Papua Nova Guiné. Para ela, a indústria turística do surf no país depende da fantasia envolta na relação entre o primitivo e o civilizado – sejam povos, lugares e tempos –, e reproduz esse imaginário fantasioso por meio das noções de “descoberta” e “fronteira”, incluindo aí também a ideia de “auto-descoberta”. Essas fantasias dirigem a produção dos lugares e do espaço na Papua Nova Guiné, criando as condições de possibilidade para aquilo que os turistas de fato experienciam. O comentário da ex-usuária do bangalô expressa a concretização de experiências como as dos surfistas interlocutores de West, e atestam a dinâmica retroalimentar entre fantasia e realidade como no contexto analisado pela autora.

Mas o turista é um ocupante passageiro desses lugares. E para quem fica, o que sobra? Miriam Kahn (2011), a partir de uma pesquisa feita no Tahiti – um dos “paraísos” turísticos mais famosos do mundo –, se propõe algumas perguntas que poderiam facilmente ser investidas no contexto que nos interessa. Duas delas tocam especialmente nos pontos que acabamos de debater: “[h]ow do Tahitians, living their daily life in a place others refer to as ‘paradise’ experience Tahiti? How does the global circulation of this mediated imagery affect the people for whom Tahiti is home?” (KAHN, 2011, p. 3). Substituindo Tahitianos [Tahitians] por Boraris, a aplicação dos mesmos

questionamentos encontra em Alter do Chão terreno fértil. Não obstante meu foco sobre os engajamentos com turistas neste capítulo, tal como dito anteriormente, não quero perder de vista os horizontes dos habitantes indígenas de Alter do Chão, de forma a não me distanciar da história e do processo próprio de construção das paisagens e lugares que hoje em dia são tão apreciados pelo turismo e seus turistas.

## **2.3 Iguana, Tatu e Macaco**

### **2.3.1 Comparações que valem a viagem: tornando-me antropólogo-companheiro**

Foi no Canto Caruari onde conhecemos Luciana e o casal Gabriel e Jackeline, três turistas que ali também se hospedaram durante o tempo de nossa estadia. Lu estava hospedada no bangalô Macaco e Gabriel e Jacke, no Iguana, um de cada lado do nosso pedaço do Canto. As relações que cultivamos nesses dias permitiram a mim e Will percorrer lugares da Alter do Chão turistificada em companhias não-familiares. Compartilhar trajetos turísticos com essas três pessoas, todas turistas frequentes, forneceu à etnografia dados que eu não julgava necessários para a pesquisa que eu tinha em mente até então. Inicialmente instigado pelos movimentos contra-hegemônicos dos boraris com relação ao turismo, deixei o olhar do/a turista (URRY; LARSEN, 2011) à margem de minhas intenções de pesquisa. As experiências que emergiram das trajetórias confluentes no Canto Caruari abriram-me os olhos para a necessidade de compreender – ou de, ao menos, iniciar um percurso de compreensão – (d)os olhares e engajamentos dos visitantes de Alter do Chão. Notar os diferentes ritmos que a Alter do Chão turistificada comporta se alinha ao objetivo de confrontar as diferentes imagens associadas a Alter do Chão. Para tanto, é preciso atenção às discrepâncias entre elas; notá-las, primeiramente. Aproximo-me, então, da proposta metodológica que Anna Tsing (2015b) nomeia de “*art of noticing*”, traduzida livremente por mim como a “arte de perceber”. O esforço de compreensão dos imaginários em torno de Alter do Chão demanda a habilidade de discernir por entre a polifonia existente na localidade, tópico para o qual Tsing nos oferece uma metáfora bastante elucidativa:

When I first learned polyphony, it was a revelation in listening; I was forced to pick out separate, simultaneous melodies and to listen for the moments of harmony and dissonance they created together. This kind of *noticing* is just what is needed to appreciate the multiple temporal rhythms and trajectories of the assemblage (TSING, 2015b, p. 24, ênfase minha).

Anna Tsing (2019) percebeu nos cogumelos Matsutake a potencialidade de construir uma “comparação stratherniana”, uma proposta que objetiva “mostrar os limites – e possibilidades – das formas de construir conhecimento, a partir do modo como [...] lança luz sobre as situações e objetos postos em comparação de forma incomum”; comparações desse tipo, portanto, “abrem questões” e “aumentam a desorientação” (TSING, 2019, p. 65). A autora realiza, então, um experimento antropológico, no qual introduz um esporo fúngico – do gênero *Tricholoma*, que inclui o matsutake – como sujeito de sua etnografia. Esse experimento se localiza em um argumento maior, em prol de uma descrição crítica: “a arte de perceber o entrelaçamento das relações entre seres humanos e outras espécies por meio de escalas múltiplas não aninhadas”. Aproximo esse argumento da realidade turistificada que aqui nos importa e faço-me cogumelo desses turistas – uma “espécie companheira” (TSING, 2015a) –, gerando, assim, uma interlocução direta entre o sujeito etnográfico experimental de Anna Tsing e a minha posição como antropólogo-companheiro; e indireta, entre o primeiro e os sujeitos de minha pesquisa. Curioso e estimulante para essas interlocuções feitas por meio de uma “comparação stratherniana” é o fato de as duas ordens de sujeitos – tanto o esporo fúngico quanto meus amigos turistas – serem sujeitos viajantes, de caráter ficcional<sup>27</sup> e não-ficcional, respectivamente.

Considero, para esse investimento, a visão de Tim Ingold (2015) sobre o propósito da antropologia. Para o autor, esta seria “uma investigação sobre as condições e possibilidades de vida humana no mundo” (p. 345); não seria, portanto, um fim para a

---

<sup>27</sup> Gabriel Holliver (2020, p.191) mostra como a aproximação de A. Tsing com a literatura como estratégia de escrita – explicitamente inspirada em obras e autores de ficção científica – evidencia seu entusiasmo com a etnografia, a qual, segundo a autora, seria “o dom mais importante de nossa disciplina”. Essa conexão explícita revela, ademais, a forma como a antropóloga lida com o problema da descrição etnográfica levantado pelos pós-modernos: sublima a crítica desses teóricos ao caráter fictício – “artificialmente fabricado” – aproveitando-o na construção de uma poética antropológica que muito afeta imaginativamente quem a lê.

etnografia, que nessa linha de raciocínio figuraria como um meio à primeira. Ingold minucia ainda mais esse argumento quando nos comunica que a antropologia “não se trata absolutamente de um estudo *de*, mas de um estudo *com*”. A disciplina, nesse sentido, transbordaria a função de nos prover conhecimento *sobre* o mundo (pessoas e sociedades). Mais do que isso, ela seria responsável por educar a nossa *percepção* e abrir nossos olhos e mentes para possibilidades alternativas de ser no mundo – esse mundo de muitos mundos (DE LA CADENA; BLASER, 2018). Calha, assim, de tanto Ingold quanto Tsing atribuírem um papel de centralidade à percepção. Decerto pode parecer um tanto controverso articulá-los nessa discussão, dado que o primeiro, apesar de elaborar uma diferenciação cuidadosa entre antropologia e etnografia<sup>28</sup>, dirige olhos críticos ao que denomina como esse “recurso constante à etnografia”, o qual, na sua visão, particulariza e limita o campo de ação da antropologia, além de impedir que os insights antropológicos tenham efeitos transformadores mais amplos (INGOLD, 2016, p. 410). Anna Tsing, por sua vez, é veemente na defesa das potencialidades da etnografia, esta que nos possibilita tecer as “melhores descrições do mundo” (TSING, 2019, p. 204). Apesar da aparente divergência entre os dois, a própria autora, no entanto, reconhece o importante papel que Ingold possui como inspiração às suas descrições críticas, lembrando-a de que “prestar atenção na vida em movimento renova as possibilidades de uma antropologia mais que humana” (p. 122), proposta que, em nosso caso, nos auxilia a perceber as possibilidades de uma imagem *mais-que-turística* para Alter do Chão.

A meu ver, a possível distância entre os dois se resolve na seguinte agenda em comum: liberar a etnografia das amarras do método – ou da sua “tirania”, como diria Ingold (2015, p. 345). Tsing o faz à luz das “comparações strathernianas” e da vazão que dá a uma poética antropológica que não se acanha frente a possíveis acusações de ficcionalização. Além disso, a antropóloga aposta fortemente na curiosidade da antropologia sobre o mundo para garantir que frutos do conhecimento antropológico permaneçam relevantes no tempo. É um conselho que Tsing dá às gerações de antropólogos em formação:

I would love to encourage students and young scholars to stay interested in the world. Sometimes anthropology gets very

---

<sup>28</sup> Diferenciá-las, na visão do autor, não implica em conferir a ambas graus diferentes de importância, nem desconsiderar a interdependência significativa que existe entre ambas (INGOLD, 2015, p. 327).



involved and people just want to debate theoretical questions. I would like to tell young people that while that seems to be the smartest thing you could do right now, actually, in five years nobody is going to care about those little fights and debates about how to define a term, or what some theoretical point is. [...] But if you're curious about the world and you tie that ability to know the world to a set of big questions and theoretical points, then your work continues to matter. So I want to encourage students and young people to stay curious about the world even as they are asking theoretical questions (TSING, 2017, p. 30)

Minha curiosidade com o modo de ser dos turistas em Alter do Chão conduziu-me a essa comparação aparentemente estranha entre a minha versão daqueles dias – o antropólogo-companheiro – e o esporo fúngico de Anna Tsing. Preciso dizer que tal comparação é também oportuna pela seguinte razão: permite-me ilustrar o impacto transformativo da observação participante sobre o meu olhar antropológico, esse “olhar enviesado” do qual fala Ingold (2015, p. 341). O esporo fúngico imaginado por Anna Tsing se “recorda” de sua existência pregressa como um órgão reprodutivo – um cogumelo – e como um corpo fúngico subterrâneo pré-parental; é, então, um clone somático, ao mesmo tempo pai e filho. Tsing destaca que, mesmo geneticamente distintos, esporos como esse “carregam toda a história ambiental do corpo parental” (TSING, 2019, p. 67). Na observação participante sobre a qual discorrerei, fui, como esse esporo, um ser que se “lembra” de sua história anterior e do seu local de origem; no meu caso, o meio social no qual me constituí como aprendiz de antropologia<sup>29</sup>. Nesse devir, fui também um vir-a-ser, visto que, tal como o esporo, me tornaria doravante algo novo, mas intimamente associado com o que eu havia sido antes. Tornei-me, assim, cogumelo, um antropólogo acrescido de mais um aprendizado.

Ser antropólogo-companheiro desses amigos turistas me permitiu perambular por entre lugares em suas companhias. Lugares esses que, no fazer de nossas trilhas por Alter do Chão, expressaram algumas mensagens importantes sobre essas zonas de fricção

---

<sup>29</sup> Não falo de um lugar ou lugares específicos, nem de arranjos institucionais isolados que me permitiram a formação acadêmica em Antropologia, mas de um conjunto educacional e afetivo que me possibilitou aprender *com* pessoas um pouco do que são os conhecimentos antropológicos. Amigas/os, professoras/es, colegas, servidores técnicos da universidade, coletivos dos quais fiz e faço parte congregam o conjunto mencionado, sem o qual eu nada seria nesse processo de *correspondência* (INGOLD, 2016) – que poderia ser lida como intersubjetividade – no qual me vejo imerso a partir da antropologia.

cultural (TSING, 2005) que a arena turística de Alter do Chão encampa. Com mais uma metáfora<sup>30</sup>, Anna Tsing nos ensina que vale a pena olhar com atenção para esses encontros feitos através da diferença, bem como para os seus efeitos sobre as paisagens, lugares e seres que neles habitam. Para os nossos fins, interessa olhar e aprender *com* os habitantes de Alter do Chão, mas também *com* aqueles que ocupam os lugares desenhados pela arena turística – visitantes como Lu, Gabriel e Jacke –, de forma que seja possível ter dimensão das consequências dessa fricção para Alter do Chão. Os múltiplos ritmos e trajetórias que a Alter do Chão turistificada possibilita revelam uma complexidade da qual não chegarei nem próximo de algum aprofundamento, em virtude das limitadas oportunidades que tive para embarcar nos variados cursos de vida que atravessam a Vila nesse cenário engolfado pela atividade turística. Ainda assim, arrisco-me a descrever e a lançar mão de algumas percepções a partir da descrição de eventos e trajetos compartilhados com nossos amigos turistas, menos na intenção de produzir conclusões do que de abrir novas questões.

### 2.3.2 O própolis baiano

Lu chegou no dia seguinte ao da nossa chegada. Nos aproximamos quando, no dia 11/02 (terça-feira), Will – levemente debilitado por febre e dor de garganta – me pediu que eu fosse à farmácia comprar algum remédio para seu resfriado. Eu e Lu nos topamos na rua asfaltada (naquele dia, bastante tomada pela lama que a chuva ocasionara com a dispersão da terra antes depositada nas alamedas ortogonais) que conecta o Carauari à parte central de Alter, quando ela voltava do mercado, abastecida de comida para alguns dias. Perguntou-me aonde eu estava indo e informei-lhe do meu destino e da condição de Will. Prontamente se ofereceu para fazer um chá de alho e gengibre com um tipo especial de própolis que ela havia trazido consigo da Bahia, seu estado de origem. Recusei, alegando que ela não precisava se dar esse trabalho. Na minha cabeça, eu dizia para mim mesmo que a recusa se dava pelo motivo de eu não querer passar a imagem de um

---

<sup>30</sup> “A wheel turns because of its encounter with the surface of the road; spinning in the air it goes nowhere. Rubbing two sticks together produces heat and light; one stick alone is just a stick. As a metaphorical image, friction reminds us that heterogeneous and unequal encounters can lead to new arrangements of culture and power” (TSING, 2005, p. 5).

estranho folgado, já que havíamos nos conhecido há pouquíssimo tempo. Nos despedimos. Dei alguns passos sobre a lama escorregadia, quando me ocorreu que eu talvez estivesse deixando escapar uma boa oportunidade etnográfica, mas também – e não menos importante – a possibilidade de fazer uma amiga. Concluído o pensamento, voltei-me para Lu, que a essa altura já distava de mim em cerca de vinte metros. Chamei uma vez, nenhum retorno. Chamei uma segunda, mesma (falta de) reação. Numa terceira tentativa, gritei em um volume que me deixou levemente envergonhado, pois começava a parecer que eu estava simplesmente gritando sozinho na rua – que estaria deserta, não fossem as nossas presenças. Resultado: mais uma vez ignorado<sup>31</sup>. Precisei dar passos mais largos e rápidos em meio à lama para alcançá-la, já que a ideia de correr sobre aquela superfície só me conduzia mentalmente ao cenário de um pesquisador afobado com o traseiro encharcado de lama.

Quando finalmente a alcancei, percebi que a possibilidade de que ela estivesse me ignorando deliberadamente era mais impensável do que a existência de uma falha auditiva. Mas, de imediato, ela não me deu mais informações sobre a razão exata de tal falha. Informei-a sobre a minha mudança de ideia e, sem muitas delongas, rumamos de volta aos bangalôs, mais especificamente ao Macaco, para que ela preparasse o chá. Durante o tempo de preparação, pudemos nos conhecer um pouco melhor. Lu é baiana de Ilhéus, engenheira ambiental e sanitária, casada, sem filhos, e cheia de vontade de *ver* o mundo. Ela havia tomado conhecimento de Alter por meio de uma amiga, que já havia visitado o lugar. A viagem de Lu a Alter fazia parte de um circuito de viagens que ela programara para o ano de 2020, em um esforço de *ver* lugares novos enquanto os termos de Usher (ver nota de rodapé 31) não imperassem sobre suas condições de perceber o mundo a partir da visão e da audição. A história de Lu me afetou demasiadamente na semana em que estivemos juntos; afetação que deixo transbordar nessas linhas por felizmente ela não ter se encerrado naqueles dias de fevereiro. A amizade decorrente desse encontro é o efeito colateral que espero carregar comigo por muito tempo, na esperança de que possamos novamente nos encontrar.

---

<sup>31</sup> Descobri, dias depois, que Lu é portadora da Síndrome de Usher. Pessoas acometidas por essa doença degenerativa e hereditária sofrem, ainda na juventude, com a perda progressiva da visão e da audição. A patologia evolui, no caso do dano oftalmológico, afetando primeiramente a visão noturna e a periférica, quadro que Lu já vivenciava. Quanto à audição, a Síndrome pode ocasionar surdez profunda desde o nascimento, mas, no caso de Lu, o que se apresentava era também um quadro de perda progressiva.

A história de Lu me faz pensar novamente sobre a empolgação de Anna Tsing com as descrições do(s) mundo(s). Em entrevista (2017) a Maija Lassila, disponível em um dos números do periódico finlandês *Suomen Antropologi*, a autora fala, dentre vários assuntos, sobre a importância de incentivar o trabalho de campo entre os aprendizes de antropologia. Comenta sobre como geralmente seus estudantes querem produzir teoria antes de mergulharem no trabalho de campo, para os quais ela recomenda o caminho inverso, de fazer a teoria emergir a partir dos *insights* que eles eventualmente terão com a prática do campo. No entanto, aponta para as dificuldades que atualmente estudantes enfrentam em encontrar tempo e, principalmente, financiamento para o exercício de longos e contínuos trabalhos de campo para suas pesquisas. Meu tempo em Alter do Chão, por exemplo, não se resumiu à semana que lá estive com meu companheiro e as companhias mencionadas. Ainda assim, considero-o escasso. Todavia, quero explicitar o quão potentes os encontros etnográficos podem ser, a despeito de sua brevidade e com ênfase sobre sua intensidade.

O encontro com Lu me conduziu a refletir sobre três assuntos de relevância para a compreensão do quadro que começo a expor neste tópico: a relação entre figura e fundo em minha pesquisa; os engajamentos humanos com os lugares, por meio da percepção das coisas ao redor; e a complexidade emergente no encontro de trajetórias.

As conversas e trajetos que compartilhamos, eu e Lu, em Alter do Chão evidenciaram o exato papel que eu passava a performar quando (re)adentrei a Vila a partir da estadia no bangalô. Outrora apenas pesquisador, colocava-me, naqueles dias, também como antropólogo-companheiro de turistas como Lu, imiscuindo-me nos fluxos turísticos que permeiam a realidade de Alter. Isso me permitiu, por um lado, conhecer alguns dos encontros entre “nativos” e turistas, isto é, entre quem é de dentro e quem é “de fora”; e, por outro, os engajamentos desses dois grupos com os lugares de Alter do Chão. A complexidade que emerge de tal cenário tem a ver com o que chamo neste trabalho de frente turística. A relação entre visitantes e habitantes dá tração para tal frente por ser dela constitutiva. Meu lugar misto de pesquisador-turista – ressignificado no papel de antropólogo-companheiro – foi importante, nesse sentido, para perceber os contornos da arena turística (GRUNEWALD, 2001). O texto e o contexto da situação etnográfica magnetizaram minha atenção em campo e norteiam minhas considerações acerca desse cenário, pois as tensões – ora latentes, ora manifestas – que as dinâmicas

turísticas em Alter do Chão comportam não estão restritas à relação entre os dois grupos em destaque.

### **2.3.3 Um estranho entra na conversa**

Gastei a tarde do dia 11 de fevereiro conversando com Neila e Nete Borari no Areia Branca. No início da noite, já de volta ao bangalô, precisava dividir com Will algumas reflexões que passavam pela minha cabeça após a tarde produtiva de diálogo com minhas amigas boraris. Papo vai, papo vem, acabamos entrando em outro tópico urgente para nós: como faríamos os nossos passeios ecoturísticos por Alter do Chão. Em conversa anterior com Lu, havíamos combinado de procurar alguma alternativa conjunta, dado o seu interesse em compartilhar esses momentos de lazer com algum(a) conhecido(a) e o fato de estar “viajando sozinha”. Ela inclusive já havia feito um passeio para um dos igarapés mais próximos da Vila, mas deixou claro que estaria disposta a combinar futuros passeios com mais pessoas. Tendo isso em mente, imaginei que nossos planos, meus e de Will, incluiriam a nossa vizinha de bangalô. Não esperava que conseguiríamos mais duas companhias para as nossas perambulações tão facilmente, muito menos naquela mesma noite em que pautávamos o assunto. Gratos ficamos com o intrometido que invadiu a nossa conversa pouco tempo depois de iniciada.

Em um dado momento de nossa prosa, ouvimos alguém chamar do outro lado da cerca lateral que fazia divisa com o bangalô Iguana. A voz masculina era a de Gabriel, que manifestava desavergonhadamente interesse pelo que conversávamos naquele momento. Ele pediu permissão para que pudesse vir ao nosso bangalô se apresentar e participar da conversa, o que prontamente fizemos, abrindo a portinha lateral que passara a permitir a comunhão de Tatu e Iguana. Diferentemente do nosso designativo não-humano, eu e Will não nos escondemos sob carapaça alguma. Estávamos, do contrário, muito prontos para ampliar o nosso campo de ação como “espécie-companheira”.

Jackeline logo apareceu para se apresentar juntamente com Gabriel. Ambos são paulistas, moradores de Santos (SP), na casa dos vinte anos. Gabriel é economista de formação e trabalha atualmente com vendas na internet. Jackeline cursa Psicologia na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e também trabalha com vendas online. Não

demorou muito para que, em nossa conversa, chegássemos ao tópico das redes sociais, visto que ambos utilizam o *Instagram* como canal para comercialização dos seus produtos e para compartilhamento de momentos das suas viagens e do dia a dia em Santos. O casal estava bastante interessado em construir um roteiro comum para os dois bangalôs, mas ainda não sabiam que Macaco também poderia se unir a nós. Comentei com os dois da possibilidade de também incluirmos Lu em nossos planos; só precisávamos confirmar se ela antes não fechara algum outro pacote de passeios ecoturísticos. Tentei chamá-la para nossa conversa, mas, como a mesma me informou no dia seguinte, já estava dormindo à hora em que a chamei pela cerca.

Acontece que Gabriel e Jackeline possuíam uma boa proposta para os passeios ecoturísticos, fruto de uma pesquisa de preços que haviam feito mais cedo naquele dia. Já sondavam, portanto, possibilidades de companhias para se unirem a eles no roteiro escolhido. Além do próprio benefício da companhia, de partilhar os momentos de lazer com mais pessoas, eles também, como nós, queriam uma oportunidade para baratear o pacote turístico. Quanto mais pessoas, menor o valor da cota para cada, essa é a lógica. Claro, respeitando o limite aceitável para transporte de turistas na embarcação utilizada para os passeios. O roteiro selecionado incluía quatro dias de programação, que foram feitos nos seguintes lugares na ordem adiante disposta: Igarapé do Macaco (12/02), Floresta Encantada e Igarapé do Camarão (13/02), Lago Preto/Ponta de Pedras (14/02) e Flona do Tapajós (15/02). Enquanto nós quatro conversávamos, Gabriel entrou em contato com Joelson, que seria nosso guia, para informar sobre o aumento na quantidade de pessoas que gozariam do seu pacote ecoturístico.

Nossa prosa acabou indo além do tópico dos passeios. Feitas as combinações com o guia, descemos umas cadeiras para o gramado da área dianteira do bangalô, peguei uns lanchinhos para compartilhar com nossos vizinhos e seguimos nos conhecendo um pouco mais. Jacke e Gabriel haviam chegado naquele dia no Iguana e já vinham de outra experiência turística: uma viagem que fizeram para Manaus (AM), mais especificamente para visitar a Aldeia Tukuya, lar do povo indígena homônimo, mas também uma arena turística para o que Grunewald (2003) entende como turismo étnico. Os comentários dos dois sobre a experiência turística que vivenciaram na aldeia emitiram um olhar – ao menos no que se pode depreender da fala retrospectiva de ambos – de respeito ao

posicionamento discursivo dos Tukuya. Percebi que havia uma “cumplicidade cultural”<sup>32</sup> (GRUNEWALD, 2015) da parte deles, postura que nem sempre é adotada por turistas. Mas essa é uma suposição baseada em poucas informações sobre a viagem que fizeram até a Aldeia Tukuya. As informações relativas a esse assunto compartilhadas conosco pelo casal tranquilizaram minhas emoções, ainda que eu tivesse noção de que aquele discurso poderia não refletir, de fato, o caráter prático da relação de ambos com culturas e modos de vida indígenas. Alter do Chão é também lar de um povo indígena, o povo Borari, que se ergueu juntamente com as paisagens atualmente afetadas pelo turismo, algumas das quais visitadas por nós em passeios ecoturísticos. A história que essas paisagens têm a contar – uma história de vida e habitação (INGOLD, 2002, p. 189) – é narrada aos turistas a depender de sua sensibilidade e abertura para tanto, o que implica o exercício da “cumplicidade cultural” supracitada.

Gabriel nos contou sobre a sua paixão por viagens, intercâmbios, perambulações pelo mundo. Ele já havia feito um intercâmbio para a Irlanda, durante a época da graduação em economia. Depois disso, passara o ano de 2017 trabalhando na Tailândia, onde inclusive fora instrutor de futebol, mesmo não sendo um jogador profissional. Nessa estadia em solo tailandês, atravessou o país, conhecendo vários lugares e pessoas. Mas esses não foram os dois únicos lugares por onde Gabriel passou como turista.

Não me aprofundarei na “vivência” de Gabriel na Tailândia, mas, com poucas informações, esse exemplo nos ilustra a flexibilidade da imaginação turística, que conseqüentemente influencia na diversidade de planejamentos de turistas e na quantidade de métodos utilizados para se atingir um fim turístico. A definição de turismo elaborada por Grunewald (2003, p. 141), por exemplo, desconsidera a dimensão do trabalho nesse universo de possibilidades da prática turística:

Turismo indica movimento de pessoas que não estão a trabalho em contextos diferentes do de origem, seja este o lar, a cidade ou o país. Trata-se geralmente de visitação a lugares onde poderão ser desempenhadas as mais variadas formas de atividades práticas e/ou subjetivas desde que não o trabalho.

---

<sup>32</sup> Esse tipo de postura motiva Grunewald (2015, p. 419) a recuperar a categoria *pós-turista* mobilizada por Urry e Larsen (2011) e original de Feifer (1985) para se referir aos turistas que visitam a “arena histórico-cultural-ambiental” dos Pataxó de Coroa Vermelha e “não mais acionam uma arrogância cultural” para com os traços culturais dos indígenas anfitriões.

Pesquisas recentes apontam como a(s) ecologia(s) política(s) do turismo compreendem uma gama de possibilidades que podem muito bem incluir – inclusive incentivar – modalidades de turismo conciliadas à dimensão do trabalho, ou mesmo aquelas que tenham no trabalho seu elemento central. Uma dessas modalidades é o turismo de voluntariado ou volunturismo [*voluntourism*], um tipo de turismo que ocorre “when a visitor pays for a tour in the course of which they contribute unpaid labour to a related social or environmental cause” (FLETCHER, 2018, p. 7). Esse segmento de turismo pode se apresentar de variadas maneiras, mas, na sua forma mais imersiva, a experiência turística está centrada no trabalho que o turista contribui à causa-motriz do turismo em questão (p. 8).

Outro exemplo é o chamado “turismo científico”, que pode se dar também como um subsegmento do volunturismo. De certa forma, podemos compreender como “turismo científico” todas as pesquisas científicas envolvendo viagens, mesmo as pesquisas no campo das ciências sociais/humanas preocupadas com o tema do turismo em si (WEST, 2008). Nesse sentido, o trabalho de campo que abastece esta dissertação poderia ser lido a partir de tal segmentação, motivada por um olhar mais amplo e atento aos engajamentos práticos que se dão no âmbito das arenas turísticas espalhadas pelo mundo. Essa perspectiva se estende obviamente a outras práticas e projetos antropológicos que se utilizam de viagens para a consecução de seus trabalhos de campo. Ela coloca, portanto, o turismo como um tema vertebral à comunidade antropológica como um todo, principalmente considerando o fato de muitas pesquisas antropológicas contemporâneas dependerem de grandes deslocamentos para se tornarem viáveis. Os estranhamentos da antropologia com a figura do turista, seja face-a-face ou no discurso produzido a partir do encontro, explicitam entrelaçamentos entre as duas partes, alguns deles alimentados pelo passado colonial da antropologia e/ou pelas primeiras produções antropológicas hoje consagradas como clássicos da disciplina. Stasch (2019) coloca o assunto em termos de uma controvérsia sobre a relação entre turismo e antropologia:

The ‘avoidance relation’ between anthropology and primitivist tourism actually tends to be asymmetrical. The same primitivist orientations leading anthropologists to want distance from this tourism also mean that many tourists like anthropology, or a certain idea of it (p. 532).



Esse trecho de Rupert Stasch me recorda a imagem que normalmente é associada à antropologia, ao menos segundo minha experiência pessoal – curta, mas nem por isso inexpressiva. Quando alguém me pergunta sobre a minha área de atuação profissional e respondo que é a antropologia, é comum que haja uma associação da prática antropológica com a realidade de povos indígenas; eu e provavelmente outras colegas de ofício já ouvimos a famigerada frase “então você trabalha com índio?”. Isso porque a antropologia, em seus empreendimentos iniciais pelo mundo, foi definida como o “estudo das sociedades primitivas” (ASAD, 2017) – aqui no Brasil normalmente associada aos povos indígenas. Como explicitado por Evans-Pritchard em sua *Introdução à Antropologia Social*, o antropólogo social “estuda sociedades primitivas diretamente, vivendo entre estas por meses e anos” (1951, p. 11 apud ASAD, 2017, p. 317). Stasch (2019), por sua vez, explicita por meio de um exemplo de sua pesquisa entre os Korowai da Papua Nova Guiné, que turistas podem se utilizar justamente dessa imagem – caduca, porém consolidada pela história – para dois fins interconectados: inspirar o seu olhar turístico e reproduzir, com ele, o estereótipo de sociedades anfitriãs como primitivas, a exemplo dos Korowai. A imagem estereotipada que se tem do ofício antropológico emerge desse encontro colonial no qual a antropologia está historicamente assentada (ASAD, 2017, p. 322). Seu polo irradiador e dominante é a Europa, mas sua influência se espraia pelo cenário das pesquisas antropológicas no sul global, alvo histórico dos investimentos coloniais e das missões exploratórias que permitiram a estabilização do objeto antropológico: esse *outro* distante, disposto na fronteira do mundo e que precisava ser descoberto e desbravado – no caso brasileiro, principalmente os povos indígenas, os quais, muito afetados pela expansão das fronteiras de acumulação capitalista, tornaram-se foco de pesquisas no âmbito da etnologia indígena brasileira.

Nem todos(as) os(as) turistas terão essa imagem em mente sobre o que faz um(a) antropólogo(a), mas não a desprezo, pois vejo nela potencial para refletir acerca da relação entre o que se pensa de algo e o que esse algo realmente é na prática, como no caso das imagens produzidas pela turistificação de lugares como Alter do Chão.

Voltando à conversa com Gabriel e Jackeline, preciso mencionar que ambos procuravam um tipo de experiência em Alter do Chão motivada principalmente pelos atrativos naturais da localidade. No entanto, os desejos dos dois se diferenciavam mesmo nesse desiderato comum, que inicialmente os estimulou a escolher Alter do Chão como

destino turístico e realizar essa viagem. Gabriel possui um clássico perfil de turista aventureiro; interessava-se, assim, por programas nos quais ele pudesse satisfazer essa característica pessoal, como nas trilhas ecoturísticas pelas florestas do entorno de Alter do Chão (algo que acabamos fazendo em duas oportunidades). Jackeline, por sua vez, expressava um perfil mais veranista, com interesse pelas praias e pela culinária local. Essa diferença de gostos não chegou a tomar proporções excessivamente dramáticas, ou mesmo comprometer o curso de atividades programadas. Em uma única ocasião, quando estivemos na Flona do Tapajós, essa divergência adquiriu contornos mais explícitos, que rapidamente solucionamos com uma divisão do grupo na qual Gabriel e Jacke precisaram se separar para que os desejos de cada um fossem respeitados e a dinâmica do grupo fosse mantida até o final da programação.

### **3. LINHAS OU PONTOS? GRAFIAS TURÍSTICAS PELOS CAMINHOS DO TAPAJÓS**

#### **3.1 Águas de fevereiro**

No início da manhã do dia seguinte obtive a confirmação de Lu quanto ao pacote de passeios. Havíamos combinado no dia anterior de realizar o primeiro programa do roteiro pela parte da manhã. Acontece que fevereiro é um péssimo mês para contar com uma participação perdurável do sol no Baixo Tapajós. Chuva, muita chuva encharcou os nossos planos de encontrar Joelson e seu barco no início da manhã. Conseguimos sair do bangalô somente às 9h – quando a chuva cessou pela primeira vez –, até consideravelmente esperançosos de que o passeio pudesse acontecer. Entretanto, ao chegarmos à beira do rio, pudemos perceber melhor o céu “carregado” que se agigantava sobre Alter do Chão, anunciando mais chuva pelas próximas horas. Anúncio certo, pois não conseguimos sair dali para lugar algum, ao menos durante o turno da manhã. Decidimos esperar dentro de um restaurante próximo à orla, onde estava o barco de nosso guia, na expectativa de que alguma trégua ainda fosse possível nas próximas horas.

Aproveitamos para conversar. Lu e o casal se conheceram um pouco melhor. Quando o bar do restaurante abriu, mais próximo da hora do almoço, pedimos umas cervejas e proseamos. Foi o momento de compartilhar as experiências turísticas de cada

um, porque pareciam ser esses os *affordances* (GIBSON, 1979) da mesa, das cadeiras, dos copos e das cervejas com as quais interagimos naqueles momentos, para além de nós mesmos. Com o passar dos dias na companhia dos meus amigos e interlocutores turistas, percebi que esse tipo de conversa, ao menos em nosso grupo, ganhava muito espaço facilmente, de forma que quase parecia óbvio que os lugares e objetos perpassados pela turistificação emitissem essa mensagem a quem com eles se engajava: “você é um turista, fale sobre turismo!” Ouvi, muito mais do que falei, por duas razões: 1) eu não ser um turista experiente e 2) considerar que precisava estar atento e aberto a ouvir o máximo de histórias possível durante nossos momentos juntos.

Além das histórias sobre viagens feitas, a mesa do restaurante instigou as pessoas de nosso grupo a contarem não somente histórias de viagens passadas, mas também os planos para viagens futuras. Lu, por exemplo, dividiu conosco os planos de conhecer a Chapada dos Veadeiros (GO) em maio daquele ano, viagem que precederia um pequeno *tour* pela América do Sul, por países como Peru e Colômbia. A sua passagem pelo Goiás seria precedida, por sua vez, por alguns dias conhecendo Brasília, roteiro que posteriormente incluiu uma combinação de nos encontrarmos na capital brasileira, Lu, seu marido, eu e Will. Como se pode imaginar, a pandemia impediu que esses planos se concretizassem, mas esperamos que um dia nossos caminhos se cruzem novamente.

Ficamos no restaurante até a chuva cessar. Entretanto, quando a trégua finalmente veio, já era hora do almoço. Por isso, decidimos almoçar antes de tentar novamente rumar para nosso primeiro destino do roteiro ecoturístico. Fiz a minha primeira indicação de restaurante para as nossas companhias turísticas, o Piracuí Restaurante<sup>33</sup>, localizado na Travessa Turiano Meira, à frente da praça Sete de Setembro, coração da Vila. O restaurante se localiza no primeiro andar de um bloco comercial constituído por outros estabelecimentos comerciais, como lojas de roupas e restaurantes. Isso lhe confere uma

---

<sup>33</sup> O nome do restaurante faz referência a uma farinha de origem animal muito utilizada na culinária paraense, a farinha de piracuí. A base para sua feitura é o acari, um peixe cascudo também muito típico da culinária local e possuidor de uma carne amarelada. Com ele se faz, além do piracuí, um prato localmente conhecido como “acarizada”, que é basicamente um cozido feito com os acaris inteiros, apenas com suas vísceras retiradas. O piracuí, por sua vez, é a farinha resultante da trituração desse peixe. No processo, o peixe é descascado, assado e moído. Alguns ossos e espinhas maiores são posteriormente retirados. O prato mais famoso e bastante turistificado no qual essa farinha pode ser utilizada é o “bolinho de piracuí”, um bolinho feito com massa de batata e recheado com farinha de piracuí. Normalmente é servido nas praias acompanhado de pimenta e/ou molho rosé. Em algumas oportunidades, já encontrei variantes do bolinho que incluíam pedaços de banana na massa de batata.

vista privilegiada para a Ilha do Amor, praia mais popular de Alter do Chão. Almoçamos peixe, mais especificamente pirarucu e tambaqui, também fruto de recomendações minhas. Esses são dois de meus peixes preferidos, que especialmente naquele restaurante são preparados de um jeito que o resultado final sempre me agrada – e agradou também às minhas companhias. Enquanto almoçávamos, decidimos por manter o passeio ao Igarapé do Macaco para aquela tarde. Gabriel confirmou com nosso guia e, do restaurante, regressamos à orla para reencontrar Joelson.

### **3.2 Um outro Macaco, o Macaco aquático**

O Igarapé do Macaco foi nosso primeiro destino, lugar já conhecido por mim. Ele se localiza a uma distância temporal de cerca de vinte minutos da orla da Vila, de onde partimos de barco com nosso guia Joelson, e está conectado ao Lago Verde, sendo constituinte, portanto, dessa pequena bacia hidrográfica local. Estávamos em seis pessoas. Na proa, eu e Will. No meio, Luciana, Jacke e Gabriel. Na popa, Joelson. A embarcação utilizada em todos os nossos dias de passeio era pequena, própria para o transporte de poucos passageiros, como no caso de nosso grupo.

A paisagem que encontramos no igarapé já não era uma paisagem típica de verão. Com pouco tempo de chuva, as prainhas que se formam no período da seca às margens do igarapé ficam todas submersas, assim como parte do tronco de muitas árvores do lugar. Aparentemente todas as espécies localizadas na área de alagamento estão adaptadas à dinâmica de sazonalidade do ciclo hidrológico, que, em parte do ano, deixa essas árvores parcial ou completamente submersas. Nesse cenário, transitamos por entre as trilhas aquáticas desenhadas pela vegetação-anfitriã, essas companheiras dos animais que com elas coabitam o ecossistema local, como algumas espécies de tartarugas que utilizam os galhos das árvores para descansar e pegar sol. Joelson nos alertou de que poderíamos avistar algumas delas, mas, sem sorte, nenhuma vimos. Todavia, avistamos muitas aves, que dançavam coreografias acima de nós e que também se aproveitavam dos galhos para descansar. Toda essa beleza de encher os olhos compõe um dos sítios-satélite da arena turística que se espalha a partir da Vila de Alter do Chão. Como pude perceber em

conversas rápidas com guias ecoturísticos locais, o Igarapé do Macaco é um dos “pontos turísticos” sempre presente no catálogo<sup>34</sup> que apresentam aos transeuntes.

A opção por aspas à expressão acima utilizada se dá em virtude de a palavra “ponto(s)” ser objeto de reflexão crítica de minha parte. Ela é correntemente utilizada como artifício para se referir aos lugares cooptados pela arena turística e por suas dinâmicas de turistificação dos lugares, seres e objetos. A palavra “ponto(s)” por si só desvela um campo semântico alinhado à proposta da *frente turística* e descontinuado com a perspectiva da habitação (INGOLD, 2002, 2015), ou da habitabilidade (TSING, 2015b, 2019). Um território construído por “pontos” desenha na terra, ou na água, *linhas pontilhadas*, isto é, “sequência[s] conectada[s] de pontos fixos” (INGOLD, 2015, p. 222), as quais reproduzem o que Ingold chama de lógica da inversão<sup>35</sup>, que transforma “o ‘caminho através’ da trilha na contenção do lugar-espço” (2015, p. 219). Essas *linhas pontilhadas* conectariam não lugares, mas destinações ou destinos, o que implica pensar o movimento em termos de transporte, como sugere Ingold. Quando se aplica ao substantivo “ponto(s)” o adjetivo “turístico” abre-se margem para o paralelo entre os trajetos de turistas entre seus locais de origem e os destinos turísticos – aqui denominado como *deslocamento preambular* – e aqueles realizados internamente ao destino turístico, como os que compartilhei com meus amigos turistas sendo-lhes antropólogo-companheiro em Alter do Chão. Em convergência à crítica de Ingold, pode-se dizer que esses turistas não deixam de ser *passageiros* ao descerem do avião, ou de qualquer outro meio de transporte utilizado no deslocamento preambular. Nunca se tornam, portanto, *peregrinos*, convivas da terra por onde passam. Isso se deve ao fato de as linhas criadas por esses turistas, tanto no preâmbulo da experiência turística quanto no decurso dela, serem *linhas de transporte*. O esforço imaginativo de Ingold é perfeitamente aplicável às dinâmicas turísticas/de turistificação, pois se direciona a essa lógica truncada de conformação dos caminhos, que

---

<sup>34</sup> Esses catálogos são, em sua grande maioria, organizados em banners que os guias carregam consigo para a divulgação dos passeios ecoturísticos. Tais guias se utilizam de uma localização estratégica para abordar os turistas, qual seja, um trecho específico da orla de Alter do Chão onde se encontra uma escadaria de concreto que dá acesso às praias da parte frontal da Vila. Ali também se encontram aglomerados os catraieiros, operadores locais de pequenas canoas a remo, opção mais barata (dez reais por travessia) ao transporte de banhistas no traslado da orla da Vila até a Ilha do Amor.

<sup>35</sup> O autor versa sobre essa lógica ao estruturar uma crítica própria ao conceito de espaço. Na sua visão, o “truque” que a lógica da inversão emprega na compreensão dos engajamentos entre seres e os lugares é o de transformar as “provisões para habitar abertamente ao longo de um caminho de movimento, em uma cápsula fechada para suspensão no vazio. A ideia de que lugares estão situados no espaço é o produto desta inversão, e não é dada antes dela” (INGOLD, 2015, p. 218).

os transforma em “propriedades internas de indivíduos delimitados, autossuficientes” (INGOLD, 2015, p. 223).

A minha descrição crítica desses engajamentos e jeitos de percorrer os lugares se expressa também na reflexão direcionada ao par turístico/turistificado, manifesto principalmente nas situações em que preciso me dirigir às dinâmicas da arena turística de Alter do Chão. O qualificador “turístico” se refere aos elementos constituintes da arena turística e/ou cujas existências são motivadas por ela; são, portanto, objetos, pessoas, lugares cujos *affordances* estão centrados em proporcionar a experiência turística. A apropriação que faço da teoria dos *affordances* de James Gibson (2015[1979]) se faz aqui a partir de um olhar que inclui não somente a relação entre coisas e o meio onde estão ou com o qual interagem, mas também a economia política envolvida na reprodução da arena turística e, por consequência e em caráter mais amplo, na acumulação do capital, que compreendo como um processo de acumulação via espoliação (HARVEY, 2014 [2003]; WEST, 2016). Para essa proposta é preciso primeiro apresentar uma definição de *affordance*. Segundo Gibson (2015, p. 119)

The affordance of the environment are what it offers the animal, what it provides or furnishes, either for good or ill. The verb to afford is found in the dictionary, but the noun affordance is not. I have made it up. I mean by it something that refers to both the environment and the animal in a way that no existing term does. It implies the complementarity of the animal and the environment.

Inspirados pela ideia de *affordance*, poderíamos fazer uma leitura, por exemplo, da relação estabelecida entre as aves que avistamos no Igarapé do Macaco e os galhos das árvores nos quais repousam, ou seja, da relação estabelecida entre os dois seres desse contexto. Todavia, não nos cabe o escrutínio dessa relação em especial, mas atentar para a relação entre as assembleias que compõem o lugar que visitamos e o contexto de turistificação, que, a meu ver, reconfigura os *affordances* ou potencialidades das coisas vivas, humanas e não-humanas, envolvidas nos negócios da arena turística.

Carlos Sautchuk (2017) apresenta um caso de reconfiguração de *affordances* ao abordar o dilema sociotécnico concernente ao uso do arpão e da rede de pesca no contexto de uma vila pesqueira no litoral amapaense, localizada dentro da Reserva Biológica do Lago Piratuba (RBLP). Aqui importa destacar as “convergências parciais, não apenas no

plano político-legal, mas no emprego de objetos técnicos e nas modificações espaciais” (p. 183) resultantes da implementação de um termo de compromisso (TC) concernente à fiscalização e manutenção dos pressupostos de conservação referentes à RBLP. Nesse contexto, pescadores locais e funcionários do Estado convergem na proibição da rede como técnica para a captura do pirarucu, ao mesmo tempo em que concordam, não pelos mesmos motivos, com a permanência da pesca feita com arpão. Como Sautchuk aponta, “a permanência do arpão no TC não é mera manutenção de um objeto tradicional – trata-se de uma modificação na forma pela qual tanto pescadores quanto funcionários se engajam através deste objeto” (p. 193), o que se deve, em primeira instância, à modificação da forma como as relações entre os dois objetos postos em perspectiva estabelecem relações. Seus *affordances* ou potencialidades foram, nesse caso, reconfigurados.

*Mutatis mutandis*, essa linha de raciocínio pode ser empregada na percepção das modificações provocadas pela arena turística de Alter do Chão. A teoria dos *affordances* beneficia nossa análise à medida em que nos fornece condições para pensar a multiplicidade de papéis que uma coisa pode desempenhar no ambiente, a depender do contexto que atravessa a percepção de suas potencialidades. Gibson (2015) nos fala que perceber um *affordance* não implica em classificar um objeto, visto que “[t]he theory of *affordances* rescues us from the philosophical muddle of assuming fixed classes of objects, each defined by its common features and then given a name. [...] You do not have to classify and label things in order to perceive what they afford” (p. 126). A partir disso, proponho uma mirada crítica à arena turística a partir do conceito de *turistificação* e de suas derivações vocabulares, por alguns motivos.

Primeiramente, é necessário pontuar que a palavra *turistificação* não emergiu no trabalho de campo. Porém, esse é, por si só, um dado relevante. A primeira razão a ser destacada tem a ver justamente com tal dado, que contrasta com a sobreutilização local do termo “turístico”. Isso porque a imagem de Alter do Chão alimentada pela arena turística precisa que os sentidos da *turistificação* se confundam com os sentidos que pessoas historicamente cultivaram para com seus lugares, festas, tradições, mobilidades; ou que se sobreponham a essas histórias anteriores ao turismo, invisibilizando-as ou as distorcendo, por exemplo, por meio de narrativas folclorizantes. A palavra *turistificação*, por sua vez, denota – como patentemente expressa em seu sufixo – uma ação, algo em

andamento. Por conseguinte, algo aberto, inconcluso, moldável. Para o bem e para o mal, os efeitos da arena turística sobre os lugares e os seres não podem ser mensurados a partir de limites – geográficos, territoriais, sociopolíticos – precisos. Exemplos da própria arena de Alter do Chão, a serem melhor debatidos em outro capítulo, comprovam que uma compreensão desse objeto de análise como o resultado de um processo sobre um espaço contido (RENAU, 2018) não nos conduz a uma interpretação transparente do que realmente acontece no cotidiano de uma arena turística.

Como um conceito mobilizado no âmbito acadêmico, a turistificação aparece, por vezes, como um termo autoevidente ou mesmo genérico (CLOQUET & DIEKMANN, 2015, p. 58; DIEKMANN & SMITH, 2015, p. 127), assim como o seu adjetivo derivado – “turistificado(a)” (SWAIN, 1989, p. 88; DUIM et al, 2006, p. 91) –, que aparece, na literatura referida, qualificando a expressão “grupos étnicos” [*turistified ethnic groups*], devido ao foco de análise no turismo étnico. Gostaria de me apropriar desses termos em direção a uma abordagem questionadora do *status quo* vivenciado em uma Alter do Chão afetada pelo turismo. O potencial para denotar algo em curso e moldável confere a essa ferramenta analítica a competência para desessencializar o caráter turístico tão fortemente atrelado a Alter do Chão; de passar a seguinte mensagem: não foi sempre assim, não precisa continuar sendo, mas, se assim continuar, há que se ter em mente a possibilidade de desenhos alternativos para tanto.

#### **4. LUGARES DA VILA: UMA BONECA-RUSSA DE LUGARES?**

##### **4.1 No meio do caminho tinha um hotel**

Antes de conhecermos nossos amigos turistas, eu e Will frequentamos, por alguns dias, o BeloAlter Hotel, um dos hotéis mais antigos de Alter do Chão, localizado muito próximo do Canto Caruari. Apesar de localmente famoso<sup>36</sup>, o Beloalter Hotel não vive seus melhores dias. Os comentários de pessoas próximas com quem conversei sobre o

---

<sup>36</sup> Posso dizer que o nome do Beloalter povoa minhas memórias desde a infância, não por eu ter usufruído do espaço e de seus serviços, mas porque sua fama se manifestava nos comentários de pessoas ao meu redor, bem como nas propagandas televisivas e no rádio.



assunto informaram sobre um quadro de decadência do estabelecimento, que hoje em dia se apoia na “sorte” de estar bem localizado. Digo isso, pois o Beloalter funciona como um suporte às pessoas que frequentam a praia do Lago Verde, mesmo – e talvez principalmente – aquelas que não estão nele hospedadas. Tomamos conhecimento desse fato ao receber as boas-vindas de Luís – num momento posterior àquele de nossa chegada –, que prontamente nos indicou o Lago Verde como a opção de lazer mais imediata (como indicado na propaganda do bangalô no Airbnb), já que estávamos a uma caminhada de menos de cinco minutos do lugar. Ele comentou sobre a flexibilidade da gerência do Beloalter, que permitia o acesso de banhistas à praia por dentro das dependências do hotel. “É permitido, inclusive, utilizar a piscina do hotel. Nos finais de semana, eu e minha família costumamos utilizar o espaço como clube. Eles oferecem um serviço de bar e restaurante que atende as pessoas tanto nas dependências do hotel quanto na beira da praia, que fica nos fundos do hotel”, nos disse Luís. Àquela época, ainda terminávamos alguns trabalhos finais de disciplinas do semestre anterior e o hotel fornecia, além dos benefícios mencionados, um wi-fi gratuito, do qual não dispúnhamos no bangalô. Essa facilidade veio muito a calhar, além de, claro, podermos intercalar o trabalho de escrita com banhos no lago, em uma praia muito menos movimentada que outras mais centrais da Vila, como o Cajueiro e a Ilha do Amor.

Algumas questões me chamaram atenção ao refletir sobre a existência do Beloalter naquele lugar específico e nas condições em que ele se encontra atualmente. Principalmente quando se contrasta tal maneira de ocupar o espaço e produzir lugar e aquela posta em prática e defendida por certos grupos boraris preocupados com a conservação de Alter do Chão e com a perpetuação de um modo de vida indígena alinhado com a terra. As condições às quais me refiro dizem respeito ao estado crítico no qual o Beloalter se encontra no que concerne ao fluxo de turistas, que me pareceu demasiadamente exíguo para a época em que frequentamos suas dependências como turistas-*en-passant* (descompromissados e casualmente presentes).

Uma das primeiras questões foi a própria localização “privilegiada” do hotel, expressa principalmente na porção estratégica que o estabelecimento detém no acesso ao Lago Verde e, por consequência, à praia que suas águas banham, o principal interesse de visitantes. O Beloalter ocupa uma área de cerca de dez hectares, em um lote que se estende mais em comprimento do que em largura. Abrange, além dos prédios com os aposentos

para hóspedes, espaços de lazer, como piscina e um bosque, que se localiza entre o prédio principal do hotel e a praia. A praia não é propriedade privada do hotel, mas o acesso via Beloalter indica uma relação particular da propriedade com o espaço público naquele trecho específico da orla do Lago Verde. Há uma passagem alternativa, um caminho esguio colado em um dos muros laterais do hotel, que descobrimos existir somente depois de conversar com um morador local<sup>37</sup> que tomava banho no lago em um dos dias que nos refrescávamos por ali. A seguir, tentarei explicar os motivos pelos quais a figura desse hotel me pareceu etnograficamente relevante. Destaco que utilizarei como baliza, além da experiência de campo, minhas memórias de pessoa criada em Santarém.

Preciso começar pelo fato de eu nunca antes ter visitado a praia do Lago Verde no seu perímetro próximo ao Beloalter, nem nunca ter utilizado o acesso do hotel à praia antes das ocasiões que aqui serão relatadas. O hotel fica a uma caminhada de vinte minutos do centro da Vila, no final de uma das poucas ruas asfaltadas existentes, a Rua Pedro Teixeira, perpendicular a PA-457 em seu trecho interno a Alter do Chão, rodovia que culmina na vista para a famigerada Ilha do Amor. Durante toda a minha vida pregressa ao trabalho de campo, vivenciei Alter do Chão como banhista santareno ocasional, aquele que chega de transporte público ou privado, e se direciona aos pontos principais de consumo das paisagens e dos produtos e serviços ofertados pela infraestrutura turística local. Em certa medida, essa Alter turistificada é democrática, pois orienta os turistas indiscriminadamente para os pontos mais famosos da Vila. No entanto, alguns dos recônditos capturados pela arena turística, aqueles fora das imediações do Centro, são acessados com mais dificuldade por quem não chega ali com o propósito turístico, pois seu acesso muitas vezes demanda a contratação de passeios de barco, com preços que podem soar “salgados” ao consumidor apenas interessado em um banho de praia e/ou com poucas condições financeiras. O caso do Beloalter e da praia do Lago Verde se diferencia da situação daqueles que chamarei de banhistas comuns, pois o Lago Verde, apesar de não distar demasiadamente do centro da Vila, tem um acesso que foge aos eixos vertebrais da arena turística, encontrando-se, portanto, em um lugar mais “isolado e tranquilo”, sendo inclusive referida por alguns como “Praia do Beloalter”.

---

<sup>37</sup> Um morador não-indígena e original do Mato Grosso. Segundo o próprio, mora em Alter do Chão com a esposa há alguns anos, depois de ter se “apaixonado” pela localidade.

Em áreas mais internas do bairro Carauari, onde está localizado o Beloalter, a infraestrutura se torna mais precária, com predominância de ruas de terra e reduzida presença de locações voltadas para turistas – o Canto Carauari é uma das poucas exceções. Ali é comum encontrar casas de habitantes locais, mas também de pessoas de Santarém, ou de fora da cidade, que construíram ou adquiriram casas de veraneio. O Beloalter parece se beneficiar de um prolongamento da infraestrutura existente no centro da Vila, que se expressa concretamente no asfalto que chega até a sua porta e ali termina. Isso faz com que a experiência de turistas que se hospedam no Beloalter seja completamente eximida de contato com ruas não-pavimentadas, ao menos no trajeto entre o aeroporto e o hotel. Essa experiência específica se alinha às expectativas e aos apelos que a imagem turistificada de Alter do Chão imprime sobre o que vive o/a turista dentro do território da Vila.

Se a experiência turística é passível de algum controle externo ao desejo do turista, mesmo no processo de escolha do destino<sup>38</sup>, *mutatis mutandis* também estarão os roteiros do visitante no lugar visitado. Mas, para um turista completamente habituado às dinâmicas do mundo capitalista-moderno, restaria algum espaço para o desejo isento e não-informado por lentes culturais? Quanto do indivíduo turista é, de fato, vontade individual? Buscando compreender as decorrências do encontro entre nós e o(s) mundo(s) ao redor, John Urry e Jonas Larsen (2011) operam com a categoria do *olhar* [*gaze*] desde uma perspectiva sociológica, utilizando as experiências turísticas como fio condutor de seus esforços teóricos. Para os autores, o conceito evidencia que o *olhar* é uma habilidade adquirida por meio de aprendizado. Nesse diapasão, estabelecem a diferença entre a habilidade corporal de ver alguém ou alguma coisa e a habilidade socialmente construída e alimentada por determinações discursivas do *olhar*. Além disso, os empreendimentos de Urry e Larsen sobre o conceito destacam as dinâmicas de poder subjacentes ao termo, mostrando que o olhar das pessoas para o mundo se faz a partir de filtros particulares de ideias, habilidades, desejos e expectativas, esses concebidos por meio de clivagens como gênero, classe social, nacionalidade, idade e escolaridade<sup>39</sup>. Sendo assim, retratar esse *olhar* como natural ou apenas um produto de indivíduos atomizados

---

<sup>38</sup> Propagandas turísticas virtuais, alavancadas ou não pelos algoritmos, parecem, muitas vezes, inverter o sentido do processo em questão. O tom apelativo quase confere agência de escolha aos anúncios, que interpelam seu público-alvo em acenos, por vezes, insistentes e nada discretos.

<sup>39</sup> Adiciono também a clivagem de raça.

implicaria na naturalização de suas substâncias histórica e social, bem como das relações de poder envolvidas nessa habilidade (URRY; LARSEN, 2011, p. 1-2). O seguinte trecho sintetiza a aplicação da abordagem dos autores em contextos turísticos:

Gazing at particular sights is conditioned by personal experiences and memories and framed by rules and styles, as well as by circulating images and texts of this and other places. Such 'frames' are critical resources, techniques, cultural lenses that potentially enable tourists to see the physical forms and material spaces before their eyes as 'interesting, good or beautiful'. They are not the property of mere sight. And without these lenses the beautiful order found in nature or the built world would be very different. These different ways of seeing have many consequences for physical and built worlds (URRY; LARSEN, 2011, p. 2).

Essa perspectiva se conecta com outros conjuntos conceituais interessantes à análise do turismo. Terra, território, lugar, espaço, fantasia, imagem, imaginário, desejo, paisagem são alguns dos conceitos que povoam a constelação de termos e sentidos atrelados à atividade turística e afetados pela sua operacionalização. Quando o turismo tem como foco principal as “belezas naturais”, normalmente se abastece da separação moderna entre natureza e cultura. Com essa cisão, imaginários coloniais são reatualizados em contextos pós-coloniais de desigualdade pungente. O cenário resultante se reflete em uma cartografia que separa desejáveis e dispensáveis, e enseja expulsões.

A condução da experiência turística tal como foi e continua sendo feita pelo Beloalter revela os contornos dessa situação específica e indica o quão situado pode ser o *olhar* de quem produz esses roteiros-para-turista-ver, além de informar as condições de possibilidade que dão base para que elementos constituintes dos trajetos turísticos satisfaçam a expectativa semeada nos momentos que antecedem a hospedagem. Como Urry e Larsen (2011, p. 2) afirmam, “gazing is a performance that orders, shapes and classifies, rather than reflects the world”. O olhar dos operadores do turismo, como a administração e os responsáveis pelo marketing do Beloalter, exprime um ponto de vista sobre o que deve ou não deve ser priorizado no tabuleiro dos negócios turísticos, não refletindo, portanto, a heterogeneidade representacional e material que a arena turística abarca. Menos ainda quando essa é ressignificada pelos “nativos” como uma “arena histórico-cultural-ambiental-indígena” (GRUNEWALD, 2015, p. 419) e acirra a disputa pelos lugares turistificados e narrativas do turismo.

Sandra M. S. da Silva (2018) mostra, em sua tese, que a divisão de bairros em Alter do Chão não é fruto de medidas oficiais da Prefeitura de Santarém, mas resultado de dinâmicas próprias dos habitantes da Vila. O Carauari é um dos exemplos dessa organização popular do território. Ademais, seus moradores estão organizados em uma associação, a AMACARAUARI – Associação de Moradores e Amigos do Bairro Carauari, que recentemente perpetrou Ação Civil Pública (ACP) com pedido de decisão liminar contra a construção de um conjunto habitacional às margens do Lago Verde, o Condomínio Chão de Estrelas. Destaco, a seguir, o trecho de uma das entrevistas presentes na tese de Silva (2018), realizada com o senhor Donaldo Lobato de Sousa, e cuja transparência nos permite acessar um *olhar* local acerca da composição territorial de Alter do Chão em tempos de turismo. Tal composição parece dividir a Vila em duas: “uma turística, que fica localizada no centro, e outra dos bairros, onde moram os funcionários dos hotéis, das pousadas e aqueles que trabalham nas catraias, no comércio local e em demais atividades que podem ou não se relacionar com o mercado turístico” (SILVA, 2018, p. 56). Sobre a Alter dos bairros, Donaldo diz:

Não, não tem até mesmo porque não tem estrutura nenhuma, não tem asfalto, não tem iluminação, é precária, bairros novos que surgiram, só não é invasão porque tem as ruas separadas, travessa tal, mas são bairros muito novos. Então a gente prefere deixar o turista aqui no centro onde é mais limpinho, mais bonitinho, asfalto e até tem turista que pede para fazer um vila tour, a gente sai roda mostra alguma coisinha, mas não tem estrutura nenhuma, o turista não sai daqui, ele vem do hotel, exemplo lá do Belo Alter, ele vem aqui no centro na nossa loja de artesanato, dá uma volta aqui e só, ele não vai lá para trás, as vezes ele volta e não sabe que existem aqueles bairros e são diferentes como eu estava falando. Lá como são bairros de muita gente que veio de outras comunidades do interior do Tapajós, Arapiuns, então até mesmo os costumes deles é diferente. Se você tem uma festa lá, um torneio de futebol é como você estivesse assistindo lá na comunidade, lá no Tapajós, se tiver um torneio, uma festa aqui no centro já é diferente, já parece uma festa da cidade já vem pessoas assim de fora (DONALDO LOBATO DE SOUSA, 2018 apud SILVA, 2018, p. 56).

#### **4.2 Outros trajetos e entradas, uma outra Alter do Chão**

Contrasto o momento do trabalho de campo até agora relatado com aqueles que vivi em minhas visitas esporádicas a Alter do Chão entre janeiro e março de 2020. Essa

comparação considera as diferentes formas de acesso a Alter do Chão nas duas experiências. Meu acesso à Vila no início da estadia no bangalô se deu por carro, como mencionado anteriormente, por meio de um trajeto que não adentrou a Alter do Chão dos bairros, diferentemente de quando acessei a Vila em outros momentos via ônibus da linha. Sem carro, meu itinerário começava em um dos pontos de ônibus no centro de Santarém, na Avenida Rui Barbosa. De lá, percorria algumas ruas do centro e de bairros próximos, como Aldeia e Laguinho, até chegar na Avenida Fernando Guilhon, via muito movimentada que recebe os fluxos de Alter do Chão e do Aeroporto Maestro Wilson Fonseca (que também se localiza numa região externa ao núcleo urbano do município). Saindo da cidade pela Fernando Guilhon, as duas únicas opções são, em certo ponto da via, seguir para o aeroporto ou entrar na PA-457, a rodovia Santarém-Alter do Chão. O ônibus faz várias paradas ao longo da estrada, pois boa parte de sua extensão é pontilhada por comunidades rurais pertencentes ao Eixo Forte, um PAE – Projeto de Assentamento Agroextrativista, área sob responsabilidade do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. Algumas delas são bastante famosas, como São Braz, Cucurunã e Irurama, nomes dos quais me recordo de ouvir desde a infância por familiares e pessoas próximas<sup>40</sup>. A viagem dura entre quarenta e quarenta e cinco minutos – a depender do volume de passageiros –, cerca de quinze minutos a mais do que a média de tempo do percurso de carro.

A “Alter do Chão turística” recebe seus visitantes com um pórtico em formato de arco disposto na entrada da Vila, no trecho final da PA-457. Esse arco reproduz, em maiores dimensões, o arco do Sairé, maior festival turístico da localidade, que celebra as raízes indígenas locais (ver Imagem 8). À esquerda, um pouco antes do pórtico, tem-se o caminho que o ônibus toma para percorrer os bairros de Alter do Chão. O trajeto por dentro dessa área demora entre dez e quinze minutos, e atravessa ruas esburacadas e sem nenhum asfalto. A paisagem que se vê pela janela do ônibus é similar àquelas de bairros

---

<sup>40</sup> Comunidades como as citadas são compreendidas pelos moradores de Santarém como balneários, comumente visitados pelas famílias santarenas aos finais de semanas e feriados. Uma das opções de lazer mais visadas são os igarapés, pequenos riachos que correm por entre os lotes das casas de moradores locais. Também é comum que as pessoas da cidade tenham terrenos e casas nessas comunidades, e aproveitem esses momentos recreativos em propriedades desse tipo. No entanto, comunidades como São Braz realizam festivais próprios, que congregam e incentivam a presença de visitantes, como o Festival do Tacacá, que recebe apoio da Prefeitura de Santarém por ser reconhecido como evento turístico da cidade. Fonte: <http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2014/07/comunidade-sao-braz-realiza-festival-do-tacaca-neste-fim-de-semana.html>

da periferia urbana santarena: casas familiares, comércios, pequenos bares, escola. O ponto final desse trajeto é o Terminal Rodoviário de Alter do Chão, localizado na rua Everaldo Martins, onde banhistas também podem pegar o ônibus de volta para a cidade.



Imagem 8: Fotografia do pórtico da entrada em Alter do Chão. Fonte: Acervo próprio.

É nítida a diferença entre a paisagem que se vê pela janela até o momento da descida e aquela que se passa a acompanhar a partir do momento da descida. O terminal, portanto, opera como lugar fronteiro na arena turística de Alter do Chão, tal como o Canto Carauari. No entanto, a fronteira que o terminal visibiliza, diferentemente do outro exemplo limítrofe, alude à separação entre os desejáveis e os indesejáveis desse contexto social afetado pelo turismo. O processo de gentrificação, que acompanha a turistificação dos espaços capturados pela arena turística, se baseia na prática de expulsão de grupos e comunidades locais, de maneira que o projeto de desenvolvimento em curso não encontre

barreiras no seu percurso de “aprimoramento” das técnicas, infraestruturas e capacidades locais.

Ainda que o conceito de expulsão trabalhado por Saskia Sassen (2016) possua como matéria-prima condições e processos agudos, aproprio-me parcialmente de sua contribuição para debater o processo de periferização territorial do Povo Borari como uma expulsão – paulatina, morosa, mas uma expulsão. No contexto de Alter, o que pode ser interpretado como uma sucessão de eventos completamente coerentes com a realidade do mercado imobiliário local e despedidos de um propósito espoliador, adquire outro caráter quando se toma como base de análise não os casos isolados em um curto intervalo de tempo, mas o estado de uma comunidade inteira de pessoas no espectro temporal de longa duração. Temos, na tese de Ricardo R. Pereira (2018), um esforço nessa direção, não especificamente voltado ao turismo, mas interessado em algo que também nos é importante: a relação dos boraris com os lugares. O Povo Borari enfrentou, com o adensamento da atividade turística, a espoliação de suas habitações familiares, como mencionado na introdução deste trabalho. Os eventos de compra e venda de casas de pessoas e famílias boraris, ainda que feitos sob a égide da legalidade, podem ser lidos sob outra perspectiva quando colocados no centro da análise os discursos desenvolvimentistas que subsidiam programas de turistificação, como aquele que se delineou em Alter do Chão na década de 1980 a partir dos incentivos da Prefeitura de Santarém. Rossini Borari, em sua dissertação de mestrado, ilustra o apelo desenvolvimentista que existia na época, a partir de um excerto de reportagem publicado no jornal *O Liberal* de 24 de novembro de 1974, que reproduzo abaixo:

A Vila de Alter do Chão é, atualmente, mais um dos centros de **atração turística** do município de Santarém, graças aos importantes **melhoramentos implantados** pela Prefeitura de Santarém. A Vila de Alter do Chão oferece **boas perspectivas** para o turismo santareno desde que começou a ser olhado com muito carinho pelo prefeito Osvaldo Aliverti. Seu clima agradável, suas lindas praias, o estilo colonial de suas igrejas e prédios fazem com que Alter do Chão se constitua, sem dúvida alguma, o **ponto de referência** para o turista que visita a “**Pérola do Tapajós**”<sup>41</sup>. O Prefeito Osvaldo Aliverti, sentido a necessidade de **incrementar** o turismo em Santarém, não poupou esforços e partiu para realizações, visando, com isso, atrair visitantes ao município. Santarém é rica em atrações turísticas e, por isso mesmo, a

---

<sup>41</sup> Famoso apelido do município de Santarém.



administração municipal está muito empenhada em **desenvolver um programa** que atraia o maior número possível de visitantes, principalmente agora com a construção do Hotel Tropical, de alta classe. Entre as inúmeras atrações encontra-se a Vila de Alter do Chão. Com a construção da estrada, Alter do Chão ficou a 30 minutos de Santarém. Para que se concretizasse a implantação de uma rodovia em condições de tráfego que facilmente desse acesso à Vila, a Prefeitura Municipal de Santarém realizou um trabalho de grande envergadura, **desmatando** uma área de cerca de 630 mil metros quadrados. A própria população, com os trabalhos realizados, já pode usufruir as delícias que Alter do Chão proporciona, com os melhoramentos realizados pela Prefeitura de Santarém (MADURO, 2018, p. 69, negritos do autor).

O antropólogo Jean-Pierre Olivier de Sardan chama atenção para os cuidados que se deve ter com o(s) discurso(s) do desenvolvimento e com as elaborações feitas em torno dele(s). Apesar da exegese excessivamente cáustica que faz de algumas análises sobre o desenvolvimento – mormente aquelas que o autor coloca sob as designações de pós-modernismo, pós-estruturalismo e desconstrutivismo -, Olivier de Sardan visualiza alguns elementos explicativos com potencial para diversificar a crítica da antropologia ao desenvolvimento. Ele argumenta, por exemplo, que no universo do desenvolvimento é preciso considerar o abismo existente entre discursos e práticas: “what is said about a development project when it is a matter of conception, establishment, formatting, shaping, financing, or justifying the project has little in common with the project itself as it exists in practice, once it gets into the hands of the people to whom it is destined” (2005[1995], p. 4).

Mas não é exatamente essa diferença que percebemos entre discurso e prática que subsidiaram a turistificação de Alter do Chão. Como se pode perceber no excerto d’*O Liberal* anteriormente transcrito, o discurso desenvolvimentista mobilizado por governantes da época não foi nem um pouco mascarado e as consequências de colocar tal projeto em prática podem ser observadas hoje em dia na Vila de Alter do Chão. Para alavancar e posteriormente consolidar o projeto de turistificação de Alter do Chão, a distância entre discurso e execução parecem ter sido mínimas, imagino que em razão do silenciamento de discursos locais e indígenas acerca das particularidades do projeto em questão. Para desacelerar os impactos nocivos desse projeto turístico específico, estratégias locais entram em jogo na contemporaneidade para, por exemplo, demandar

avanços na demarcação da Terra Indígena Borari ou aprimorar os instrumentos de gestão da Área de Proteção Ambiental (APA) Alter do Chão, na qual a Vila homônima está localizada. Nesses dois casos, a distância entre discurso e prática parece crescer, evidenciando a má vontade das instituições governamentais em atender as demandas e propostas locais e populares.

No próximo capítulo, trataremos especificamente do processo de territorialização do Povo Borari na arena turística, essa produto direto do projeto de desenvolvimento supracitado. Dirigirei meu olhar para os movimentos das/os boraris na Alter do Chão de hoje, mas sem perder de horizonte os processos sociohistóricos gerados no seguir de linhas desse povo indígena em conjunção com outros povos do Baixo Tapajós e as paisagens e territórios que constituem suas territorialidades. Nesse diapasão, volto-me à presença indígena borari na internet, espaço que também precisa ser disputado e indigenizado para a construção de futuros indígenas possíveis e prósperos.

### CAPÍTULO III

## ONDE E COMO ENCONTRAR UMA IMAGEM MAIS-QUE-TURÍSTICA PARA ALTER DO CHÃO?



Imagem 9: Visão da Ilha do Amor da escadaria da orla de Alter do Chão, fevereiro de 2020. Fonte: Acervo pessoal.

## 1. INDIGENIZAR O CIBERESPAÇO, FAZER DELE TERRITÓRIO

Os constrangimentos impostos pela pandemia de covid-19 me levaram a remodelar o desenho de minha pesquisa. Por essa razão, decidi voltar-me *também* para a presença de Alter do Chão na internet, “campo” no qual se pode perceber uma presença borari crescente e, por consequência, uma disputa em torno da imagem de Alter do Chão. Neste capítulo, apenas inicio este trajeto em direção à presença borari no ciberespaço, cujo ponto alto encontraremos no terceiro capítulo.

Um dos sítios mais prolíficos para perceber a presença borari digital, assim como seu crescente protagonismo, é o site *O BOTO*, jornal comunitário de Alter do Chão cuja circulação é feita online. A descrição do jornal, que pode ser encontrada em sua página inicial, destaca a missão do veículo, bem como a constituição do pessoal que o compõe:

O BOTO é o jornal comunitário de Alter do Chão, em Santarém/PA, e região. Os repórteres, fotógrafos e colunistas são moradores. Os assuntos são escolhidos pelos próprios colaboradores, livremente. São criados de forma direta e independente na plataforma: basta se logar com seu perfil do Facebook ou Gmail para enviar seu texto e imagens. O objetivo deste canal é apresentar e conversar sobre o que está acontecendo na APA Alter do Chão, na região do Eixo Forte e em toda cidade de Santarém, além de fortalecer e estimular ações de participação e Educação ambiental. Todos os pontos de vista interessam para que a comunidade possa dialogar e se manter bem-informada. O BOTO é uma experiência coletiva, não tem dono, é encantado. Todos colaboradores do Boto, botos são. Todos têm o poder de encantar. Participe você também. <3 (Website O BOTO<sup>42</sup>)

Essa descrição nos fornece uma informação de fácil apreensão, qual seja, a ausência do turismo como pauta central das matérias circuladas no jornal. Conecta-se a essa informação também a forma como o texto se refere a Alter do Chão. A referência mobilizada é a APA, da qual a Vila faz parte apenas como *um* dos lugares que a constitui. As matérias e notícias veiculadas pelo jornal expressam um teor socioambientalista marcadamente interessado na conservação da Alter do Chão mais-que-humana (TSING, 2019), sem preterir o que há nela de humano, principalmente corpos e histórias indígenas, e favorecendo, assim, uma imagem *mais-que-turística* de Alter do Chão. A meu

---

<sup>42</sup> <https://o-boto.com/>. Último acesso: 04/06/2021.

ver, a referência à APA Alter do Chão e não à Vila homônima, ou apenas Alter do Chão, além de enunciar um alcance geográfico mais amplo – como denotado nos outros dois marcadores geográficos, Eixo Forte e Santarém –, esquivava o jornal de sua captura pela frente turística; a própria menção a Santarém pode justificar essa leitura, visto que todo o território compreendido pela APA se encontra no município santareno. Qual a motivação, então, para essa demarcação discursiva senão a desvinculação das produções jornalísticas locais de uma essencialização turística?

O fortalecimento e estímulo às ações participativas e relativas à educação ambiental apontam para um compromisso em assegurar a longevidade de Alter do Chão, missão que não poderia se furtar à congregação de forças locais das mais diversas, desde que interessadas em proteger os “recursos naturais” locais. O jornal contempla as perspectivas locais indígenas, conferindo espaço mais do que necessário à história, eventos e feitos do povo borari, esse que marca presença com sua própria voz, ou melhor dizendo, com suas próprias palavras. Nele podemos encontrar biografias resumidas de importantes nomes do movimento indígena borari, como também esses próprios nomes perpetrando denúncias acerca de acontecimentos recentes de Alter do Chão e dando-se a conhecer melhor para os leitores do jornal.

O princípio cervical à antropologia exercitada e defendida por Ingold (2019), de levar as pessoas a sério, pode ser visto na proposta jornalística de *O BOTO*, na qual as vozes locais são priorizadas, dentre elas, as indígenas. Trago esse princípio também para o exercício antropológico a ser feito aqui, à medida em que trago à baila produções jornalísticas veiculadas n’*O BOTO*. Levar os outros a sério não tem a ver apenas com o compartilhamento da presença e, por consequência, do conhecimento produzido nessas experiências de encontro; nesse ponto, transbordo as considerações de Ingold. No entanto, como o próprio autor indica em outro ponto de seu argumento, os assuntos que lhe importam não podem ser reduzidos apenas à questão de “como podemos conhecer o mundo”, mas também de “como pode haver um mundo a ser conhecido” (INGOLD, 2019, p. 15). Nesse sentido, um antropólogo que leva a sério seus outros precisa levar a sério também as criações deles, sejam elas materiais ou imateriais.

Falo isso não somente para explicitar uma justificativa teórica, mas para reforçar a importância que as produções discursivas das pessoas de Alter do Chão, expressas em plataformas como *O BOTO*, podem deter em pesquisas de cunho antropológico. Portanto,

para fins antropológicos, considero *O BOTO* um artefato compósito, dada a natureza diversa dos grupos que o constituem e dos interesses que esses imprimem no jornal com seus textos e imagens. Um dos sentidos atribuídos por William Balée (1992 *apud* Barretto Filho, 2001) à noção de artefato é aqui mobilizado, qual seja, “qualquer expressão da atividade cultural humana, não necessariamente calculada ou premeditada” (p. 37). A amplitude da definição me permite transcender os limites geográficos da arena turística e olhar para manifestações da territorialidade borari que não estejam diretamente conectadas ao seu ambiente biofísico, por exemplo, aquelas encontradas na Internet. A noção de artefato me permite obviar a conexão entre o território Borari – tanto aquele a ser tornado Terra Indígena Borari pela FUNAI, quanto a Vila de Alter do Chão – e esse processo que considero um *reterritorializar-se* dos boraris em um terreno digital e com alto nível de capilarização. A ideia de artefato é utilizada por Barretto Filho (2001) para atestar a proposição de que unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira são produtos de ações humanas, tanto como heranças de programas governamentais, quanto como objetos de apropriação contemporânea que não necessariamente satisfazem os desenhos e expectativas iniciais dos criadores dessas UCs. Elas seriam, portanto, *paisagens artefactuais*. À luz disso, poderíamos dizer que o site *O BOTO* pode ser lido como uma tecno-paisagem (ESCOBAR, 2016) artefactual, produzida, parcialmente, pelo Povo Borari, em favor de sua *reterritorialização* (Deleuze; Guattari, 2012) em Alter do Chão.

\*\*\*

Refiro-me ao movimento de reterritorializar-se dos boraris a partir de uma perspectiva mais ampla da noção de *reterritorialização*, que, na filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari, vem quase sempre acompanhada de um conceito correlato, a *desterritorialização*. A abordagem dos filósofos para a questão do território é fértil em nosso terreno de análise por conjeturar os dois processos, inerentes aos conceitos mencionados, como indissociáveis. A um movimento de desterritorialização, segue-se outro de territorialização, como enunciado por Deleuze e Guattari (2012, p. 45) no primeiro dos seus “teoremas de desterritorialização ou proposições maquínicas”:

Jamais nos desterritorializamos sozinhos, mas no mínimo com dois termos: mão-objeto de uso, boca-seio, rosto-paisagem. E cada um dos dois termos se reterritorializa sobre o outro. De forma que *não se deve confundir a reterritorialização com o retorno a uma*

*territorialidade primitiva ou mais antiga* [grifo meu]: ela implica necessariamente um conjunto de artifícios pelos quais um elemento, ele mesmo desterritorializado, serve de territorialidade nova ao outro que também perdeu a sua.

O entendimento dos filósofos sobre o processo de re-des-territorializar-se nos confere o subsídio necessário para imaginar manifestações possíveis de territorialidade em realidades entrecortadas pela influência do Estado-nação e da globalização. Não se quer e nunca se quis, no caso dos boraris e de muitos outros povos indígenas, retornar a um estado igual àquele de muitos anos atrás, mas expressar, de variadas formas, uma reivindicação pelas sínteses locais contemporâneas, as quais, sem negligenciar os quadros da diferença e da auto-determinação, não poderiam deixar de ressaltar novos agenciamentos, tanto na defesa do território quanto na luta por direitos.

Vale ressaltar que a dupla de conceitos supramencionada é parte do que constitui o conceito de território para os autores, expresso por Guattari, em seu livro *Micropolítica: Cartografias do Desejo*, nos seguintes termos:

A noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (GUATTARI e ROLNIK, 1986, p. 323 *apud* HAESBAERT; BRUCE, 2002, p. 6)

Os dois filósofos colocam no mundo uma “teoria das multiplicidades”, que se faz a partir de muitas díades, como reterritorialização/desterritorialização. Sua proposta para com a noção de território contempla sentidos etológicos, psicológicos, sociológicos, geográficos, dentre outros, porque o cerne do projeto pós-estruturalista que abastece sua versão desse conceito é a ideia de rizoma, a qual contrasta com a concepção de um conhecimento arborescente. O rizoma, essa estrutura botânica cuja versatilidade lhe confere a capacidade de conectar qualquer ponto a outro, é tomado por Deleuze e Guattari como um claro apelo filosófico de retorno à terra e, mais do que isso, de contraposição

enérgica à hierarquia de proposições; não há origem, nem fim delimitados, mas uma variedade de ângulos para experimentações e proposições inéditas.

Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas *a linha de fuga faz parte do rizoma* [grifo meu]. Estas linhas não param de se remeter umas às outras. É por isto que não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia, nem mesmo sob a forma rudimentar do bom e do mau. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, pp. 25-26)

Aprecio a discussão que Paul Little (2003) faz sobre a territorialidade, na defesa de uma antropologia que se dedique a tal temática. Ainda que sua definição para territorialidade se pautar na vinculação do grupo a um ambiente biofísico<sup>43</sup>, demarca o que considera um aspecto fundamental da territorialidade humana, qual seja, a sua “multiplicidade de expressões”, a qual, por sua vez, produziria “um leque muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais” (p. 254). Daí que a Antropologia necessitaria de abordagens etnográficas específicas e insólitas para analisar as formas particulares dessa profusão de territórios e territorialidades, isto é, menos do que fundamentos indelévels, seriam dela demandados ângulos inéditos ou improváveis para o tratamento desses cenários. À luz da postura de Little, vejo um fragmento do que considero uma aptidão da Antropologia ao rizoma, ou ao modo rizomático de construir a si própria e de propagar-se como forma de conhecimento, algo que Viveiros de Castro (2016) defende, com outros termos e muito mais profundidade, em *Metafísicas Canibais*, a partir de um riquíssimo diálogo que o antropólogo sustenta com a filosofia deleuzo-guattariana.

É nessa mirada que encaro o ciberespaço como um ambiente possível para a manifestação da territorialidade borari. Tomo-o como uma linha de fuga, nos termos de Deleuze e Guattari, e o site *O BOTO*, especificamente, como um dos lugares desse ciberespaço que se constrói e é atravessado pelas trajetórias de boraris e de outras

---

<sup>43</sup> “O esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’ ou *homeland*” (LITTLE, 2003, p. 253).



pessoas de Alter do Chão por meio das palavras-que-se-tornam-malhas ao se difundirem de forma intangível, porém fecunda. Essa linha de fuga favorece a reterritorialização, por meio de outras frentes e abrindo-se a novas possibilidades de viver o ser indígena.

Strathern (2017), em um diálogo com Bruno Latour, nos fala sobre “o ato de revelar a constituição híbrida de um artefato”, o qual considera “um gesto democratizante justamente porque sua configuração de significados (sua rede) se manifesta como a criação (a rede) de muitos actantes” (p. 291). Para a autora, as culturas foram sempre impuras, conclusão que toma apoiada nos esforços de James Clifford para demonstrar tal característica.

Ele [Clifford] a associa, especialmente no caso da terra indígena Mashpee, a problemas de identidade, especialmente quando se considera que a identidade depende de continuidades únicas estabelecidas entre forma (cultura) e substância (pessoas). Sob determinado ponto de vista, os Mashpee eram indígenas; sob outro, não eram (1988: 289). (Interrogatório feito aos Mashpee a fim de obter um depoimento sobre a identidade Mashpee: “Você não costuma comer comida indígena, costuma?” “Só às vezes.” “Você é atendido por médicos comuns, não é?” “Sim, e também uso ervas” [1988: 286].) A intenção política de Clifford é tanto celebrar o híbrido como uma forma em si quanto insistir que todas as culturas são híbridas, algo que resulta da inventividade das pessoas (STRATHERN, 2017, p. 291)

Não podemos, no entanto, tomar o conceito de híbrido/hibridez sem um olhar minimamente crítico para com seus pressupostos. No tocante aos territórios e às territorialidades, esse tema pede cautela especial, pois a compreensão dos artefatos produzidos nesses âmbitos requer um esforço reflexivo acerca de temas como autenticidade, identidade, autodeterminação e outros elementos que supostamente colocariam esses em prova segundo um ponto de vista míope do trato da diferença, especialmente no que concerne aos chamados “povos originários”.

Uma perspectiva arguta pode ser encontrada na abordagem conferida pela intelectual boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010) acerca da descolonização dos discursos, das teorias e das práticas. A crítica feita pela autora à ideia de “povos originários” – e mesmo da atribuição do termo “origem” a esses “povos” – denuncia o quão essencialista é a retórica que subsidia a (geo)política em volta desses termos. A “condição

originária” que se torna explícita com essa vinculação, constrói em torno dos povos indígenas uma aura folclórica e estática, que se interpõe à sua (auto)caracterização – defendida contemporaneamente por muitos movimentos indígenas e indigenistas, não somente andinos – como coetâneos e partícipes do que convençamos chamar de modernidade. Tomo a noção de coetaneidade a partir do mote de sua negação aos *outros* que a pesquisa antropológica historicamente retratou como distantes, tanto geográfica como temporalmente (Fabian, 2013). Aqui o conceito adquire um notável valor explicativo, pois congrega, concomitantemente, os sentidos de contemporaneidade e simultaneidade/sincronicidade. Para Johannes Fabian, o fenômeno subsumido na expressão *negação da coetaneidade* é ponto crucial de sua argumentação, já que, por meio dessa, o autor indica “uma persistente e sistemática tendência em identificar o(s) referente(s) da Antropologia em um Tempo que não o presente do produtor do discurso antropológico” (p. 67). Estendo a outras esferas da vida social a crítica que Fabian faz à antropologia, cuja tese é resumida pelo próprio nos seguintes termos:

Não é a dispersão das culturas humanas no espaço o que leva a antropologia a “temporalizar” (algo que é mantido na imagem do “viajante filosófico”, cujas andanças no espaço levam à descoberta das “eras”); é o Tempo naturalizado-espacializado que dá sentido (na verdade, uma variedade de significados específicos) à distribuição da humanidade no espaço. A história de nossa disciplina revela que esse uso do Tempo quase invariavelmente é feito com o propósito de distanciar aqueles que são observados do tempo do observador. (FABIAN, 2013, p. 61)

O argumento de Fabian se conecta diretamente com tramas e dramas ligados a territórios indígenas/tradicionais afetados pelo turismo, nos quais há perceptível tensão em torno da correspondência entre a imagem que se cria dos povos habitantes desses territórios e a compreensão que eles têm de si próprios e da sua relação com a terra. Sobram exemplos de pesquisas antropológicas com interessantes apontamentos e abordagens sobre a temática em questão. Relembro adiante alguns trabalhos anteriormente mencionados e adiciono outros, de modo a explicitar a conexão percebida e aproximar o debate do fenômeno turístico – não tanto central neste capítulo como no anterior, mas, ainda assim, importante para nossos objetivos de aprendizado.

Stasch (2019) lança luz ao caso dos Korowai da Papua Nova Guiné e sua relação com turistas e antropólogos, vivida à sombra de uma visão teleológica e primitivista dos

visitantes sobre seus anfitriões locais. West (2016), em sua pesquisa com surfistas na Papua Nova Guiné, evidencia o imaginário criado por certos turistas com relação a locais considerados longínquos e apreciados justamente por se encontrarem na fronteira do que Vincent Crapanzano (2004) conceituou como *beyond*, uma formação imaginativa e móvel, que se desloca no momento em que o lugar ou o objeto reais, outrora apenas parte da imaginação fantasiosa, são acessados pelo criador da fantasia. Ryan Anderson (2017) mostra como lugares turistificados da Costa de Baja California Sur (estado mexicano) foram transformados e reimaginados como destinos remotos e paradisíacos, tornando-se, assim, atrativos turísticos para ricos de todo o mundo, enquanto habitantes locais passaram a lidar com as crescentes desigualdades socioeconômicas causadas por fatores como a comodificação dos lugares e a especulação imobiliária.

Os três casos, direta ou indiretamente, conectam-se com os processos de espoliação, notabilizados pela expropriação – forçada ou negociada, parcial ou total – de territórios historicamente atravessados por outras relações com a terra, não-centradas no capital e em sua acumulação. Essas são relações coetâneas, tais como as pessoas que delas fazem parte; relações que se contrapõem veementemente a qualquer projeto pautado em uma apropriação vil de expressões latinas como *terra incognita* (ANDERSON, 2017) ou *terra nullius*<sup>44</sup>. Tais relações explicitam outro engajamento entre terra e pessoa, por exemplo, território-corpo ou corpo-território (CORREA XAKRIABÁ, 2018, 2020). Falar dos corpos que se constituem *com* o território é importante para destacar a vívida e contínua produção de histórias feitas a partir deles e, com isso, também a produção de paisagens ou a conservação daquelas já existentes, nas quais estão inscritas histórias do passado, hoje em dia valiosas fontes de memória coletiva.

No presente, os métodos e as alianças de povos indígenas são outros e novos, mas seguem favorecendo o contínuo movimento de criação e reprodução de seus mundos e territórios, à revelia das concepções de tempo e espaço a eles contemporaneamente atribuídas por quem não compreende os seus modos de vida na diversidade que lhes é constituinte. Célia Xakriabá (2020), professora e ativista indígena do Povo Xakriabá, ao nos falar sobre como a intelectualidade indígena toma forma, destaca a descentralização

---

<sup>44</sup> Conceito também mobilizado por Ryan Anderson, mas em outro texto de sua autoria, *Accumulation by media saturation*, publicado no blog {anthro}dendum. Fonte: <https://anthrodendum.org/2019/07/07/accumulation-by-media-saturation/>.

do par pensamento-cabeça como única fonte possível para produção de conhecimento. Para ela, todo o corpo é encarregado dessa tarefa hercúlea, além de que “[t]odo corpo é território e está em movimento, desde o passado até o futuro” (p. 1). Seu objetivo principal é apresentar as temporalidades que atravessam o Povo Xakriabá, com ênfase na educação indígena e o projeto de descolonização nela embutida, que se dá invariavelmente pela centralidade do território na vida e na construção da pessoa xakriabá. Não obstante seu propósito específico, pode-se dizer que as palavras da autora semeiam terras para além da esfera educacional, a meu ver, justamente pela concepção de território cultivada pelos Xakriabá.

Na formação de alianças entre nós, indígenas, mas também com nossos aliados não-indígenas, nossa escola xakriabá se constrói. Trata-se de um fazer epistemológico que visa a nos construir como corpo-território em permanente processo de (re)territorialização – abertos, portanto, a uma historicidade que deve ser reativada pelas memórias que nos ensinam não só sobre o passado, mas também sobre o presente e o futuro em que continuaremos a ser corpo (re)territorializado. (CORREA XAKRIABÁ, 2020, p. 110)

Ao firmar o protagonismo indígena de uma história tecida no presente, Célia aponta para os territórios além-da-aldeia – a exemplo das universidades –, os quais, na sua visão, precisam ser indigenizados, quilombolizados, campesinados<sup>45</sup>. O que ela chama de “território acadêmico” historicamente negou espaço para as vozes, saberes e práticas indígenas, gerando, como uma das consequências denunciadas pela autora, uma produção de materiais didáticos que alcançaram escolas indígenas, levando narrativas do centro que têm muito pouco a ver com o fazer epistemológico por Célia defendido<sup>46</sup>. A

---

<sup>45</sup> Ainda que a presença de estudantes negras e negros não-quilombolas nas universidades seja mais expressiva que aquela de estudantes quilombolas, ainda há muito chão a ser percorrido nesse sentido. Por isso, apesar de a expressão que utilizarei a seguir também incluir estudantes quilombolas, acredito na importância de aqui sublinhá-la: o território acadêmico (ainda) precisa ser *enegrecido*. Ainda há poucas/os de nós nos principais postos de decisão e de gestão das coisas universitárias; ainda há poucas/os de nós nas pós-graduações (principalmente fora das ciências humanas); ainda há poucas/os de nós na docência; ainda há poucas/os de nós liderando laboratórios e grupos de pesquisa; ainda há pouco de epistemologias negras recebendo a valorização devida no ambiente universitário. Por isso, urge a necessidade de enegrecer a universidade. Além disso, de queerizá-la, de acessibilizá-la, de democratizá-la, de torná-la cada vez mais sensível com relação ao adoecimento psíquico e às condições diversas de produção do conhecimento, manifestas nas diferentes corporalidades existentes no território acadêmico.

<sup>46</sup> Jecilaine Silva, indígena borari, denuncia problema semelhante no âmbito da Escola Indígena Professor Antônio de Sousa Pedroso, única escola indígena de Alter do Chão. Apesar da pretensão de priorizar a educação e os saberes indígenas, a maioria de seus professores não é indígena e o material didático utilizado, por exemplo, nas aulas de História, privilegia as regiões sul e sudeste (SILVA, RODRIGUES, 2019). A pesquisa que abastece essa denúncia ativa memórias da minha própria vivência amazônica na cidade de

invisibilização e desvalorização de indígenas no meio acadêmico foi e continua sendo um enorme obstáculo na descolonização da academia. Resistir e lutar contra o epistemicídio é tarefa central na sua trajetória dentro desse território, como o é para outros acadêmicos indígenas (CRUZ, 2017; BANIWA, 2015; BENITES, 2015).

Parte desse processo de descolonização tem a ver com a desconstrução do viés em torno da relação entre povos indígenas e tendências tecnológicas, comumente associadas às realidades ditas modernas, ou utilizadas como justificativa para a deslegitimação das identidades indígenas e o fortalecimento do argumento da aculturação. O universo do audiovisual, da grafia digital e das fotografias representa hoje, para os Xakriabá, uma possibilidade de ampliação dos registros e de ativação das memórias desse povo, um outro território que vem sendo “amansado”, assim como foi com o giz e a escola no território xakriabá. Aqui me reaproximo da (re)territorialização do Povo Borari em tempos de internet. Assim como com os Xakriabá, o constante processo de (re)territorializar-se não implica apenas em conservar aquilo que as mãos e os pés produziram dentro de uma porção de terra demarcada ou não pelo Estado brasileiro. Estão implicadas nesse processo ressignificações de espaços existentes fora dos contornos do território ancestral, como o ciberespaço, fazendo deles territórios indigenizados, “amansados” pela descolonização, não somente do discurso, mas principalmente das práticas. Nesse ponto, Andes e Vale do São Francisco se encontram por meio da convergência entre os projetos descolonizadores de Silvia Cusicanqui (2010) e Célia Xakriabá; certamente, podemos estender essa confluência a pessoas do Povo Borari, como Vândria e a outras vozes indígenas amazônicas, fortificadas em suas respectivas comunidades e aldeias, ou mesmo fora delas.

A (re)territorialização por meio das mídias digitais não obscurece dispositivos valiosos para os movimentos indígenas, como a memória coletiva. Em minha compreensão, ela traz consigo o potencial de fortalecer as territorialidades indígenas e as

---

Santarém, de quando ainda estava em meus anos de ensino básico. Cursei o ensino fundamental II entre os anos de 2006 e 2009 e, à época, o currículo desse ciclo escolar incluía o ensino da disciplina Estudos Amazônicos, que deveria contemplar aspectos histórico-geográficos específicos da Amazônia. A proposta era interessante para que estudantes pudessem conhecer um pouco mais do passado e do presente amazônicos, mas lembro-me de o foco repousar muito mais sobre projetos de desenvolvimento do que sobre a história das pessoas que habitaram e habitam a região, como povos indígenas. Inclusive, não possuo memória alguma de aulas especificamente voltadas à temática indígena, essa que também não era contemplada de maneira razoável em outras matérias de ciências humanas habituais do currículo, como História e geografia.

narrativas contra-hegemônicas produzidas em seus âmbitos. De certa forma, essa apreciação reage a algumas das questões suscitadas por Escobar (2016) quando o autor coloca a cibercultura como campo novo de pesquisa para a antropologia:

Que tipo de inovações, resistências ou apropriações das novas tecnologias (por culturas minoritárias, por exemplo), estão em jogo que possam vir a representar diferentes abordagens para a compreensão da tecnologia? O que acontece com as perspectivas não ocidentais à medida que as novas tecnologias estendem seu alcance? (p. 31)

Retorno, assim, à descrição do jornal *O BOTO*. Suas frases que mais me chamam a atenção talvez sejam aquelas mais próximas do seu desfecho: “O BOTO é uma *experiência coletiva*, não tem *dono*, é *encantado*. Todos colaboradores do Boto, botos são. Todos têm o poder de *encantar* [ênfases minhas]”. Um visitante desprezioso do site talvez não capte uma certa narrativa por trás dessas palavras, vendo nelas apenas uma película folclórica, um floreio-chamariz para um “paraíso” de mistérios guardados nas águas esverdeadas do Tapajós e nas profundezas das florestas mais distantes das praias. Não obstante esse apelo, que existe e é amiúde aproveitado pela frente turística, a intenção por trás dessas curtas sentenças é contar uma história dos “nativos” com os lugares de Alter do Chão. Por isso, alinho, a seguir, fragmentos d’*O BOTO* à história contada por Vândria Borari, na intenção de elucidar conexões entre o lugar Alter do Chão e as narrativas contra-hegemônicas de seus habitantes indígenas.

## **2. UMA HISTÓRIA DE VIDA QUE CONTA UMA HISTÓRIA SOBRE ALTER DO CHÃO**

### **2.1 O início de um diálogo**

Vândria Garcia Correa, ou Vândria Borari, como é conhecida no movimento social e nas mídias, é uma das pessoas indígenas que escreve para o jornal *O BOTO*. Sua trajetória de vida é celebrada dentro do movimento indígena borari e fora dele, como, por exemplo, no “território acadêmico” do qual fala Célia Xakriabá. Vândria carrega em seu corpo-território um evento histórico para seu povo, o de ser a primeira indígena graduada em

Direito na Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA. Ela também é turismóloga, formação que adquiriu anteriormente ao seu ingresso no mundo das ciências jurídicas – esse, segundo Patricia Kalil<sup>47</sup>, “sua verdadeira paixão” acadêmica.

No início de 2020, quando estive em Alter do Chão, Vândria foi uma das pessoas com quem conversei e a única que entrevistei formalmente. Meses depois de nossa conversa, me peguei refletindo sobre a razão pela qual decidi realizar a entrevista com Vândria, que à época não era a pessoa mais próxima de mim na pequena rede de relações construída durante o trabalho de campo em Alter. Antes de apresentar minhas reflexões, é preciso mostrar como essa interlocução foi tornada possível.

Conheci Vândria por meio de uma de suas irmãs, Neila Borari, que comanda a agência ecoturística Areia Branca, mencionada na introdução deste trabalho. O nome de Vândria surgiu em uma de minhas primeiras conversas com Neila. Ela me falou muito empolgada sobre as conquistas da irmã e sobre a importância dela no ativismo político do Povo Borari dentro de Alter do Chão e para além do lugar. Foi Neila quem me contou que Vândria havia se graduado recentemente em Direito na UFOPA e que, não fazia muito tempo, voltara de um intercâmbio na Alemanha. Ademais, destacou o quão multifacetada é a irmã, que além de se dedicar ao ativismo político e aos estudos, ainda reserva parte do seu tempo para as aptidões artísticas, destacadamente a cerâmica. Em outro momento compartilhado com as duas irmãs e outras mulheres boraris, em um ensaio do grupo de carimbó do qual participam – As Karuana –, pude ver que os engajamentos artísticos de Vândria não se resumiam à cerâmica; entoando canções do repertório das Karuana, vi ali mais uma de suas facetas.

Mesmo com a agenda lotada, Vândria encontrou tempo para conversar comigo. No ensaio d’As Karuana mencionado, para o qual fui a convite de Neila, pude conhecer Vândria e, na ocasião, combinar dia e horário para nossa conversa. Marcamos para o dia 01 de março de 2020. À época, eu não objetivava entrevistar formalmente as pessoas com quem conversava e cujas histórias me chamavam atenção. Considerava que a pesquisa precisava de tempo para que as melhores perguntas fossem maturadas. Refiro-me não

---

<sup>47</sup> Uma das colaboradoras não-indígenas do jornal *O BOTO*, que entrevistou Vândria no ano de 2019, logo após seu retorno de um intercâmbio na Alemanha, viabilizado pela UFOPA. A entrevista completa, que será uma das fontes a nutrir o percurso deste tópico, pode ser encontrada no link: <https://o-boto.com/blog/quem-e-vandria-borari>

somente às perguntas que alimentariam as entrevistas semi-estruturadas, que teriam sido feitas em outro momento do trabalho de campo, mas também às questões de pesquisa, base para a construção de um trabalho acadêmico como este, que pareciam, naquele momento, nebulosas e pouco assertivas. Não via grandes problemas nisso, pois confiava na continuidade do meu trabalho de campo no semestre seguinte e na inexorabilidade do curso *normal* dos acontecimentos, porque tacitamente acreditava, como o engenheiro que interpelou Ailton Krenak quanto à recuperação do Rio Doce, na impossibilidade de o mundo parar. “E o mundo parou” (KRENAK, 2020, p. 79). O que eu poderia fazer, portanto, com as perguntas natimortas, ou que nem mesmo chegaram a ser concebidas? Não vejo essas não-emergências como um perigo à pesquisa – ao menos, não no momento dessa escrita, depois de muitas rumações e angústias –, mas como uma oportunidade – ou várias. Se, no desespero das incertezas pandêmicas, o momento de repensar o curso da pesquisa é transformado de deserto criativo em fonte imaginativa, tem-se aí o necessário *momentum* para navegar por entre ideias desordenadas e transformá-las em terreno fértil para o aprendizado.

## **2.2 Um aposto de cunho (anti)metodológico**

Não obstante a carência de informações ordenadas, dada pelo baixo quantitativo de entrevistas, vejo aqui a possibilidade de refletir mais detidamente acerca do material que tenho em mãos e de suas potencialidades para um aprendizado que exceda a própria fronteira do discurso. Do trabalho de campo, possuo apenas uma entrevista, aquela feita com Vândria Borari. Acredito que isso se deva ao fato de minha prática antropológica – ao menos, no que concerne à formação que obtive e à maneira como ela fora processada internamente por mim – se pautar em recursos como o convívio, a observação (participante ou não), a conversa despropositada, as andanças, a percepção das paisagens; em detrimento de uma interpelação sistemática, ainda que semi-sistemática, como numa entrevista semi-estruturada. Não que a entrevista não seja um método útil em pesquisas antropológicas ou desprezado por antropólogos/os, mas sei que ao menos algumas/os de nós não as priorizamos, eu incluso.

Esse foi um dos tópicos discutido em uma conversa de videochamada com colegas do PPGAS/UnB, feita durante a pandemia. Conversávamos, na ocasião, sobre os dramas



associados à adaptação de projetos e técnicas de pesquisa em razão dos constrangimentos impostos pela pandemia do novo coronavírus. Duas das colegas são etnólogas e trabalham com povos indígenas, uma delas com povos isolados, o que torna o “drama” ainda mais crítico. Ambas demonstraram falta de familiaridade com a utilização de entrevistas, por pouco utilizarem o método ou por nunca o terem empregado em pesquisas anteriores, além de dificuldades de realizá-las em suas pesquisas atuais, no cenário pandêmico, em que entrevistas por videochamada parecem a única via possível para acessar o que o “outro” tem a falar. Mas não é, felizmente. Adaptações no âmbito dessas comunicações com interlocutores do “campo” são também possíveis, pois, afinal, estamos todas/os fazendo a monografia/dissertação/tese possível. Ao menos em dois sentidos: i) o contexto brasileiro, como já explicitado, é completamente desfavorável à manutenção da produtividade e da saúde mental que deveria subsidiá-la; e ii) esse é um momento fértil para desestabilizarmos pressupostos metodológicos e agir contra a “água parada” do método e a favor de uma metodologia pluralista (FEYERABAND, 2011).

O contexto é catastrófico, mas nossas soluções não precisam abraçar a catástrofe. Não falo isso na intenção de promover uma defesa da produção e da produtividade alheias ao contexto sociopolítico, mas de evidenciar a conexão entre os atravessamentos pandêmicos e a precipitação de soluções inventivas e diversificadoras do universo metodológico que interconecta campos de pesquisa e áreas do conhecimento. Referi-me acima a colegas antropólogas, mas o diálogo poderia ter se dado, como já aconteceu, com colegas de outras disciplinas, desde as mais próximas até as mais distantes epistemologicamente. As soluções inventivas de que falo são catalisadas, muitas vezes, por encontros imbuídos de pouca objetividade, como aquele com minhas colegas. Avalio que a Antropologia, em sua vocação autofágica, tem a flexibilidade necessária às soluções inventivas, por se permitir a autocrítica e o questionamento de pressupostos sintetizados numa caldeira de concepções ocidentais de mundo. O trivial contido nos diálogos de corredor, em conversas na copa, nas videochamadas em tempos de pandemia, adquire outro status se, de fato, olharmos ao nosso redor e percebemos a riqueza dos encontros fortuitos, poderosos em sua capacidade de construir assembleias, isto é, seres – em nosso caso, pessoas – reunidos em colaboração. Privilegia-se e fomenta-se, portanto, um processo de simpoiese [sympoiesis] (HARAWAY, 2016), ao invés de autopoiese. O caráter colaborativo dessa dinâmica favorece, *mutatis mutandis*, uma postura convergente

àquela que Paul Feyerabend (2011) sustenta em contraposição ao apelo racionalista percebido nas formas ocidentais de produção do conhecimento:

Está claro, então, que a ideia de um método fixo ou de uma teoria fixa da racionalidade baseia-se em uma concepção demasiado ingênua do [ser humano] e de suas circunstâncias sociais. Para os que examinam o rico material fornecido pela história e não têm intenção de empobrecê-lo a fim de agradar a seus baixos instintos, a seu anseio por segurança intelectual na forma de clareza, precisão, “objetividade” e “verdade”, ficará claro que há apenas um princípio que pode ser defendido em todas as circunstâncias e em todos os estágios do desenvolvimento humano. É o princípio de que tudo vale. (p. 42)

Em *Contra o método*, Feyerabend semeia sua abordagem anarquista para a filosofia da ciência no diálogo com eventos históricos de grande vulto, como a Revolução Copernicana e a Teoria da Evolução Biológica. Embora direcionada a uma discussão ampla sobre a produção do conhecimento, sua tese decanta para realidades mais particulares de subversão dos métodos científicos ou, senão isso, reinvenção daqueles existentes. Na conversa com minhas colegas do PPGAS, uma delas compartilhou que começara a utilizar o recurso dos áudios via Whatsapp, em detrimento de videochamadas ou chamadas de áudio para a obtenção de entrevistas. Com o tempo, ela percebera que o envio por escrito de perguntas que seriam, em outras condições, mobilizadas em um arranjo de entrevista, e o posterior recebimento de respostas em formato de áudio poderia ser bastante eficaz na obtenção de informações relevantes para a sua pesquisa. Uma das vantagens dessa opção é permitir que o interlocutor ou interlocutora fale o quanto queira ou ache plausível, segundo a colega. Revisitando as reflexões de nossa conversa, penso que o apego às condições de possibilidade anteriores à pandemia pode se converter em uma armadilha paralisante, caso ela tome as rédeas de nossas decisões concernentes ao curso da pesquisa. O princípio de que tudo vale nos lembra de que é sempre possível contornar armadilhas como essa, pois “A ideia de um método que contenha princípios firmes, imutáveis e absolutamente obrigatórios para conduzir os negócios da ciência depara com considerável dificuldade quando confrontada com os resultados da pesquisa histórica” (FEYERABAND, 2011, p. 37).

Por isso busquei, como minhas colegas e certamente outras/os pesquisadores, olhar para minhas mãos e para o mundo ao redor, abrindo-me, assim, a novas possibilidades de valor para minha pesquisa, essas dantes imprevistas. Antes da

pandemia, eu imaginava que o transcorrer dos acontecimentos me levariam apenas a seguir com o curso de meus planos, o que provavelmente me levaria a ignorar – ou não levar a sério – informações, artefatos, redes, manifestações que agora privilegio neste capítulo.

### **3. IMAGINAR FUTUROS NO ENREDAR DE PESSOAS E LUGARES**

#### **3.1 Futuro cultivado entre o passado e o presente**

A trajetória de Vândria me chamou atenção pela sua capacidade de contar uma história de vida, mas também a história de um lugar, e ao mesmo tempo transbordá-lo. A partir dela, é possível imaginar futuros e futurismos para esse lugar, Alter do Chão, e para as pessoas que o consideram sagrado e basilar para a reprodução de seus mundos de vida. A história de Vândria, como a pude conhecer, leva Alter do Chão e as lutas dos povos indígenas e tradicionais do Baixo Tapajós a lugares outros, em territórios que também precisam ser “amansados” e indigenizados, como países europeus por onde passou – Alemanha, Holanda e Suécia –, proferindo palestras-denúncias ao avanço do agronegócio sobre territórios indígenas. Seu ativismo, convertido em fazer epistemológico e vice-versa, leva adiante sua história pessoal e familiar, mas sem nunca desaterrá-la. É por isso que, a meu ver, aprender sobre Vândria acompanhando seus escritos, suas performances e agendas na internet não representa um aprendizado menos válido do que aquele inerente a uma conversa informal, ou uma entrevista; ademais, não leva a minha pesquisa a desaterrar-se, pois as linhas criadas por Vândria no seu transitar sobre os mais variados territórios sempre estão calcadas em Alter do Chão.

Além do objetivo instrumental de obter informações relevantes para a compreensão da arena turística de Alter do Chão, decidi entrevistá-la por vontade de encarar um medo, aquele de entrevistar alguém sem experiência suficiente para tanto. Falo da experiência que chamamos ordinariamente na Antropologia de “campo”. Sempre achamos que precisamos viver mais nos fluxos de vida dos lugares e das pessoas com quem trabalhamos em nossas pesquisas. Mas o limite temporal para tal empreitada nunca é prescrito, pois ele deveria ser percebido no próprio transcorrer natural do “campo” que

escolhemos para nossos trabalhos. Há que se considerar que o tempo do mestrado é ingrato com nossos anseios de pesquisa, mesmo sem uma pandemia em vigor. Com uma, então, a lide do pesquisador com o tempo se torna ainda mais sofrível. Decidi assim mesmo encarar, àquela época, o medo mencionado e, com isso, desafiar a própria nebulosa de questões que eu carregava comigo naquela incipiente relação de pesquisa que cultivava com Alter do Chão e seus/suas habitantes.

\*\*\*

Nos primeiros momentos de minha conversa com Vândria, o termo “cultura” apareceu associado à palavra “educação”, quando minha interlocutora se manifestou acerca da inserção de jovens no movimento indígena, o que garante sua reprodução e fortalecimento. Por “cultura” podemos entender “produções culturais” (FONSECA, 2004) sintetizadas pelo movimento indígena em todas as suas facetas artísticas, como a própria Vândria indicou em sua fala. Grupos musicais de mulheres, como o anteriormente mencionado As Karuana, são exemplos desse tipo de engajamento, que permite aos coletivos boraris discutirem questões relevantes para seu povo, como educação e território.

Apesar de a gente morar aqui e saber da nossa identidade, existe uma resistência com relação a isso, devido à outra era que a gente vive, de globalização, de negação. E jovens vão passando despercebidos com relação a isso, as informações reais sobre suas raízes. Então, esses são meios muito importantes de trazer engajamento pra luta de direitos, pra autoestima identitária (Entrevista com Vândria Borari, 2019).

Vândria vê na Mutak – Mostra de Arte Indígena do Baixo Tapajós, organizada por mulheres boraris e realizada em Alter do Chão, outro canal importante para a transmissão de saberes e técnicas indígenas, por meio de oficinas de produção de biojoias e de cuias, por exemplo. Essas oportunidades são terreno fértil para que a juventude indígena conheça mais da cosmologia de seu povo e “tome gosto” pelo engajamento político com a luta por direitos por meio de manifestações e produções artísticas.

O âmbito educacional é preenchido por iniciativas presentes na vida de Vândria desde sua infância e juventude, como fica explícito na matéria de Patricia Kalil para *O BOTO*. Na infância, Vândria e várias outras crianças da Vila participaram do hoje extinto

projeto “Estrela do Tapajós”, que fora criado pela bióloga, à época residente em Alter, Paula Bonatto. O projeto era voltado para o público infantil e suas atividades aconteciam em um terreno entre a casa de Dona Ramira, mãe de Vândria, e de Dona Juci, mãe de outras crianças boraris vizinhas da primeira família. Na casa de Vândria, havia, além dela, mais dez crianças, seus irmãos e irmãs. Na casa de Dona Juci e seu marido Laudeco, mais cinco crianças, o que já rendia a participação de 16 crianças da vizinhança. À época de minha entrevista com Vândria, eu ainda não havia tomado conhecimento dessa matéria jornalística sobre sua vida, então, não pude articular, em nossa conversa, informações nela contidas sobre sua juventude. Quanto a esse tópico, portanto, baseio-me especificamente nas informações disponibilizadas ao público no site d’O BOTO. Importa aqui destacar a formação de uma consciência política nessa juventude borari da qual Vândria e outras pessoas fizeram parte. Elas são responsáveis, hoje em dia, por grande parte da vivacidade do movimento indígena Borari atual. Com o “Estrela do Tapajós”, os primeiros passos foram dados nesse sentido. Nele, as crianças participantes tinham à sua disposição uma biblioteca, aulas e oficinas que nelas cultivavam uma consciência ambiental. Anos mais tarde, a educação ambiental fomentada entre as estrelas infantis do Tapajós tomou novo fôlego a partir dos esforços concentrados no coletivo “Alter Consciência”, grupo formado por filhas de Ramira e Juci, agora jovens, juntamente com outras/os jovens adultas/os de Alter do Chão. Essa assembleia pró-Alter do Chão foi criada no intuito de fomentar e realizar campanhas de conscientização ambiental, principalmente no tocante ao volume de lixo descartado nas praias locais, que só crescia com o incremento da atividade turística na Vila.

O coletivo nasceu em 2007, preocupado com as transformações que a *frente turística* promovia nos lugares de Alter do Chão, não somente aqueles urbanizados, mas também o Lago Verde e igarapés, por exemplo. A percepção do grupo acerca da crescente tensão ambiental no lugar e o consequente engajamento na direção de conservá-lo pode ser lida como um forte indicativo da retomada de Alter do Chão por seus “nativos”, em consonância com suas alianças não-indígenas contemporâneas. Retomar um território não implica uma recuperação territorial a ser institucionalizada pelas forças do Estado; a experiência de alguns povos indígenas no Brasil mostra, pelo contrário, que muitas vezes essa empreitada ganha vida por meio de métodos muito distantes de formatos

institucionalizados desses empreendimentos<sup>48</sup>. No entanto, refiro-me à retomada em um sentido que pode ser tomado como *soft*, sutil ou pouco agonístico, mas ainda assim relevante. Essa retomada se faz num reterritorializar-se focado menos nos embates corpo-a-corpo, ou no risco de reações beligerantes de ambos os lados, e mais no conviver da diferença, atravessado pela tensão – não mais ambiental apenas, mas socioambiental – constantemente lembrada pelo movimento indígena local. A fala de uma das irmãs de Vândria, Nilva Borari, retirada da referida matéria d'*O BOTO*, traz um breve relato do que o grupo representou para Alter do Chão naquela época de crescente apelo turístico do lugar e de adensamento da tensão mencionada.

Várias pessoas participaram na construção desse grupo. Logo no começo fizemos uma campanha de lixo coletando lixo nas praias, também um puxirum para plantar ipês. Depois fizemos uma noite cultural que teve até presença de Nilson Chaves na praça. Foi lindo! A gente estava realmente preocupado com as mudanças acontecendo na Vila, a transformação dos espaços, a poluição e construção perto do lago e de igarapés. Conseguimos até parceria com o Conselho Comunitário da época, também do Projeto Vila Viva, todos em uma grande aliança pela proteção e pelo futuro (Website *O BOTO*).

Como explicitado na matéria, o grupo acabou pausando suas atividades pouco tempo depois do ano de 2010. No entanto, como pude perceber em meu aprendizado com Alter do Chão – tanto quando estive lá, quanto por meio dos trajetos virtuais feitos à distância –, a educação socioambiental ligada aos dois projetos citados, central na formação política de Vândria, repercute até os dias de hoje em Alter do Chão e para além dela. Sua repercussão pode ser percebida em conversas com pessoas do movimento indígena, nos eventos culturais locais, na arte Borari e de outros povos do Baixo Tapajós, e na própria presença de pessoas indígenas nos lugares turistificados de Alter do Chão. Tal educação, com seu apelo à terra e à ancestralidade, tensiona a imagem que o turismo sedimentou para Alter do Chão, abrindo espaço para novas, indígenas e mais-do-que-turísticas. A mesma educação é tomada aqui como o outro lado da moeda de meu aprendizado com Alter do Chão, esse que alimenta de sentido a Antropologia por mim praticada a partir de meus encontros, presenciais e remotos, com o lugar.

---

<sup>48</sup> Discussões acerca de processos de retomadas de terra empreendidos por povos indígenas no Brasil podem ser encontradas em Alarcon (2013, 2020), Souza (2019) e Molina (2017).

### 3.2 Parte de algo maior

Não cabe a esta dissertação uma análise pormenorizada do processo administrativo de nº 08620.045555/2015/80, correspondente à identificação e delimitação da Terra Indígena Borari junto à FUNAI, atualmente em fase de conclusão de estudos. Entretanto, não posso deixar de inclui-lo nas reflexões que sedimentam tanto minha história de aprendizado quanto a história recente do Povo Borari; se para a última ele é fundamental, para a primeira não poderia ser menos que muito significativo. Considero importante, portanto, evidenciar a interconexão existente entre os Borari e a defesa de seu território, pois se o processo demarcatório parece, àqueles alheios às vivências indígenas de Alter do Chão, correr paralelo às dinâmicas turísticas da localidade, para os Borari ele não poderia ser mais transversal à sua relação com esse lugar, que muitos chamam de “paraíso”. Tal atravessamento foi explicitado por Vândria em nossa conversa, quando ela discorreu sobre a emergência do movimento indígena borari em Alter do Chão.

O movimento indígena surgiu em 2003. Em 2001, teve um grande conflito de terra aqui, de um grileiro invasor, chamado Rui Nelson, que trabalhava ali no setor de terras da Prefeitura. Então, ele conseguiu titular uma área em torno de 8000m<sup>2</sup>, que equivale a quase metade de Alter do Chão e, principalmente a área do Jacundá, que é aqui atrás de onde estamos. E muitos nativos tinham sua roça lá. Tinham casa no centro, mas a sua área de ocupação tradicional, de plantação, de roças estava lá, né. Ele tentou se apossar da área, já com documento titulado, concedido pelo setor de terras, e começou a expulsar, esbulhar as pessoas que estavam no território. Muitas famílias foram ameaçadas, queimaram casas... Eles eram expulsos através dos capangas... E aí o povo viu que precisava se unir. As famílias se uniram pra defender suas terras, que são heranças dos avós, dos pais. E aí se uniram e, nesse período, estava acontecendo em muitos territórios daqui [Baixo Tapajós] a busca da demarcação da terra, justamente pra proteger. E nisso vinha a questão da autoafirmação. O conhecimento da sua identidade, relacionada àquele território. Defender aquele território, porque ele é sua história, sua vida. E Alter do Chão passou por esse processo. De reconhecimento identitário, valorização da autoestima identitária. Acabou fortalecendo o movimento na defesa do território. Em 2003, eles conseguiram ganhar a ação de reintegração dessa área, [mas] nem tudo que foi ganho foi “executado” pela Justiça. Outras já foram tudo loteada ou invadida. (Entrevista com Vândria Borari, 2020)

Vê-se, portanto, que o nascimento do movimento indígena esteve intimamente relacionado com a proteção do território reconhecido pelos boraris como vínculo de sua ancestralidade. Ainda que centrados nas áreas afastadas da Vila turistificada, os esforços relatados por Vândria não deixaram de estar conectados àquele território que o turismo e a cidade usurparam, pois, para os “nativos”, Alter do Chão é uma só, muitas em uma, mas uma única terra-lar.

O trecho da entrevista também aborda, ainda que tangencialmente, a ocorrência de fenômenos similares na região do Baixo Tapajós, de emergência étnica associada ou deflagrada por movimentos em prol da salvaguarda do território. No que concerne às experiências especificamente indígenas da região, dois movimentos históricos de territorialização se destacam, ambos ocorridos no âmbito de duas Unidades de Conservação, a saber, a Reserva Extrativista (Resex) Tapajós-Arapiuns e a Floresta Nacional (Flona) Tapajós.

O antropólogo Florêncio Vaz Filho (2013), indígena do Povo Maytapu, nos relata o caso da Resex, acompanhado por ele de perto, de 1993 até 2009, período no qual atuou – a depender do momento neste intervalo de tempo – como pesquisador, agente da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e integrante do movimento indígena, no qual figura atualmente como importante liderança, além de professor de Antropologia na UFOPA. Entre os anos de 1998 e 2000, Florêncio Vaz imprimiu esforços na criação da Resex, à época uma solução aos problemas com madeiras e pequenas mineradoras, que se alastravam e desapropriavam famílias ali residentes. No entanto, em 1997 – mesmo ano em que mais de sessenta comunidades solicitaram oficialmente ao Governo Federal a criação da Resex Tapajós-Arapiuns –, o antropólogo criou, em Santarém, o Grupo Consciência Indígena (GCI), “para *resgatar* e divulgar a cultura e a identidade indígenas na região” (p. 145). Os encontros, estudos, audiências com autoridades e outras repercussões decorrentes das ações do grupo tiveram um forte impacto sobre a autoestima das pessoas que viviam nas comunidades da Resex, a qual passou a existir oficialmente no ano seguinte. O processo iniciado com as primeiras reuniões em prol da criação da reserva extrativista se metamorfoseou em um “racha”, após algumas comunidades localizadas dentro da Resex se reivindicarem como indígenas, evento



motivado por emergências étnicas ocorridas na outra margem do rio, em território delimitado pela Flona Tapajós.

Na margem direita, a comunidade de Taquara, localizada na área da Flona, reivindicou, no ano de 1998 – mesmo ano da criação da Resex – sua pertença à etnia Munduruku, tornando-se assim a primeira comunidade do Baixo Tapajós a reafirmar sua identidade indígena. Logo em seguida, no ano de 2001, foi a vez das comunidades de Bragança e Marituba, também da Flona, mobilizarem reivindicação similar e demandar reconhecimento de suas identidades e delimitação de seus territórios junto à FUNAI. A emergência desse movimento inaugurado por Taquara gerou uma “cisão entre as ‘comunidades de resistência’, dividindo-as em *comunidades indígenas* e as *comunidades não-indígenas* e, conseqüentemente, impact[ou] suas formas de organização e associação política e de luta pela terra” (IORIS, 2014, p. 242, ênfases da autora). Edviges Ioris (2014) aproximou esses movimentos de reafirmação étnica e de territorialização amazônicos daqueles etnografados por João Pacheco de Oliveira (1999) no nordeste brasileiro, mais especificamente aqueles que o antropólogo enquadrou como “terceiro processo de ‘territorialização’”.

Neste, os grupos indígenas buscam restabelecer uma relação com suas origens, reinventando antigas tradições culturais que lhes permitem definir-se como uma coletividade etnicamente organizada, e que os diferencia de seus vizinhos regionais. Esse processo está ocorrendo em Taquara, Marituba e Bragança, onde a retomada de rituais, pintura corporal, língua e instituições organizacionais emanadas de tradições indígenas do passado representam uma parte dos esforços para estabelecer conexões com suas origens, bem como para se distinguirem em relação aos outros grupos sociais existentes na região. Oliveira (1999), todavia, alerta que tal movimento indígena não constitui um exercício nostálgico de retorno ao passado, desconectado do presente: “Sabem que estão muito distantes de suas origens em termos de organização política, bem como em termos de dimensão cultural e cognitiva” (OLIVEIRA, 1999, p. 31). Como ressaltou, este modo de entendimento não invalida as referências e os sentimentos que estão ligados às suas origens étnicas, mas, ao contrário, tende a reforçá-los. (IORIS, 2014, p. 244)

Um passo importante para a afirmação identitária e fortalecimento das referências e sentimentos que a subsidiam é o aumento da autoestima coletiva, como evidenciado por Vândria e Florêncio. Mas, como se pode perceber no contexto histórico apresentado nas

linhas anteriores, a elevação dessa autoestima pode revelar, ou mesmo produzir, fronteiras sociais geradoras de conflitos entre grupos previamente localizados nas mesmas *posições*. Enfatizo este termo, pois considero importante elucidar o impacto das ações de posicionar-se, ou ser posicionado, no presente do Baixo Tapajós indígena, à luz das engenharias sociais realizadas no passado.

A antropóloga Tania Li (2003) propõe, inspirada em Stuart Hall, o termo *posições* [*positions*] como parte de sua proposta teórico-metodológica direcionada à análise etnográfica de conflitos por recursos. Em sua abordagem, o termo está intimamente conectado a três outros: projetos, práticas e processos. Quero explicitar especificamente a relação entre posições e projetos. Para Li (2003), os projetos podem ser classificados em três: governamentais, políticos e econômicos. Os dois primeiros carregam ideias basicamente antagônicas; projetos governamentais, por um lado, expressam a busca dos governos por remodelar paisagens, modos de subsistência e identidades, de acordo com critérios técnicos e lógicas de aprimoramento, tal como aconteceu no território das comunidades que passaram a fazer parte da Flona, com a criação da UC no ano de 1974; projetos políticos, por outro lado, orientam-se pela contestação da lógica de governo ou da apropriação de recursos, assim questionando a hegemonia desses campos de poder. Para compreender a natureza dinâmica desses projetos, faz-se necessário considerar as pessoas menos por identidades fixas do que pelas *posições* que elas tomam para si, ou que são a elas designadas. No caso da Flona, por exemplo, houve por parte do Estado tentativas múltiplas de desapropriação de famílias das dezoito comunidades que ali residiam. Como explicita Ioris (2014), embora a maioria das pessoas afetadas fossem descendentes de indígenas e geralmente identificadas como *caboclo/a*, suas auto-identificações eram das mais diversas:

Quando da realização do levantamento em 1996, eu encontrei as pessoas se identificando de várias formas, dentre as quais “trabalhadores rurais”, “descendentes de indígenas”, “filho do Tapajós” (em referência a seu nascimento às margens do rio Tapajós); ou, mais frequentemente, como pertencentes a uma determinada comunidade: “Sou da comunidade de Piquiatuba”; “Sou da comunidade de Taquara”, “Sou da comunidade de Acaratinga”, e assim por diante. Em momento algum ouvi as pessoas se identificando como “caboclo” ou “cabocla”, exceto alguns líderes comunitários, enquanto participavam de reuniões para discutir sobre posse e regularização da terra. Nestes momentos, eles reivindicavam direitos territoriais, justificando-os

porque “*somos caboclos do Tapajós*”. (IORIS, 2014, p. 22, ênfases da autora)

Para o projeto governamental que subsidiou a implantação da Flona, tais identificações não representavam justificativa suficiente à manutenção daquelas pessoas nas terras que habitavam. Várias das denominações mencionadas por Ioris expressavam conexões com os lugares e territorialidades específicas que só foram reconhecidas muitos anos depois, quando da promulgação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC, 2000), regido por lei que regulamentou as reservas ambientais brasileiras e que reavaliou, como no caso das Florestas Nacionais, a possibilidade de ocupação humana em consonância com o propósito da conservação. Acontece que, para a modalidade de Unidades de Conservação de Uso Sustentável, na qual passou a se encaixar a Flona Tapajós, as populações residentes (BARRETTO FILHO, 2006) precisaram ser reconhecidas como “populações tradicionais”, ou seja, um deslocamento nominal necessitou ser feito para que suas presenças fossem permitidas no novo arranjo territorial, colocando essas pessoas em uma nova *posição*.

Leandro Mahalem de Lima (2015) converge com os apontamentos de Edviges Ioris. Sobre os processos reivindicatórios despertados no Baixo Tapajós a partir dos movimentos políticos de populações outrora denominadas como “tradicionais”, o antropólogo afirma:

A formalização destas reivindicações e arranjos associativos é acompanhada pela valorização daquilo que eles entendem como as marcas de suas tradições indígenas. Por exemplo: os fermentados de mandioca (caxará e tarubá), o artesanato em palhas diversas (jamanxins, tipitis, cestos), a figura dos pajés-sacacas e o mundo dos encantados, a fala em Nheengatú, considerada como abandonada pelos antigos; e as lutas da cabanagem. Neste contexto, os integrantes do movimento indígena passaram a criar rituais realizados ao redor de fogueiras, nos quais rezam, dançam e lembram de seus antepassados. Estes processos envolve também a criação e a auto afirmação de nomes de povos e etnias indígenas. No conjunto, assinam ao menos doze diferentes etnônimos: Munduruku, Apiaká, Borari, Maytapu, Cara Preta, Tupinambá, Cumaruara, Arapium, Jaraqui, Tapajó, Tupaiu e Arara Vermelha (Vaz, 2010). (MAHALEM DE LIMA, 2015, p. 122)

O debate concernente às racionalidades – em toda a sua diversidade de atores envolvidos – que embasam políticas relacionadas a áreas protegidas no Brasil é amplo e não cabe a este capítulo aprofundá-lo. Quero enfatizar, por outro lado, a “geometria de poder” (MASSEY, 1991 *apud* HALL, 2019) presente no encontro dos projetos – governamental e político –, que, dentre outras consequências possíveis, provoca um “alargamento do campo das identidades e uma proliferação de novas *posições* (ênfase minha) de identidade, juntamente com um aumento da polarização entre elas” (HALL, 2019, p. 50). Esse quadro pode parecer um tanto quanto desconexo da realidade de Alter do Chão, mas não o é, por, no mínimo, três razões: 1) a Alter do Chão indígena está amplamente conectada com as dinâmicas sociopolíticas dos povos indígenas do Baixo Tapajós e é influenciada pelos eventos ocorridos nesse contexto mais abrangente, assim como o influencia desde as ações do movimento indígena local; 2) é necessário pensar o tema da identidade por um ângulo que o relativize, ou que o descentralize, no âmbito do próprio debate no qual ele é central, de forma que os efeitos da história sobre os sujeitos e suas lutas por direitos sejam plenamente considerados e suas transformações levadas a sério; 3) o quadro exposto permite tornar mais íntimos da imagem turistificada de Alter do Chão os temas “tipicamente indígenas”, cujos fluxos normalmente pautam muito pouco das dinâmicas políticas externas ao campo imediato de ingerência indígena, ou são represados pelos fluxos iniciados e mantidos por aquelas pessoas que ditam a “geometria do poder da compressão espaço-tempo” (MASSEY, 1991 *apud* HALL, 2019, p. 45).

O termo *posições* não é um substituto para outros como identidade ou etnicidade, mas uma intervenção de caráter metodológico que nos possibilita imergir naquilo que poderíamos tomar como a “estrutura da conjuntura”, definida por Marshall Sahlins (2011) como “a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, assim como se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos, o que inclui a microssociologia de sua interação” (p. 16). Encontramos no relato de Vaz Filho (2013) material histórico-etnográfico que ancora o argumento no contexto do Baixo Tapajós, mais especificamente nas experiências entre habitantes indígenas e não-indígenas da Resex.

A partir do final de 2011, as pessoas e as entidades e instituições às quais elas estavam ligadas começaram a se posicionar em dois lugares distintos e antagônicos. Logo, os líderes do GCI e CITA [Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns] e representantes do CIMI

[Conselho indigenista Missionário] e da FUNAI tiveram que se confrontar com diretores e técnicos do IBAMA e líderes do Sindicato dos Trabalhadores(as) Rurais (STTR) de Santarém, da Associação Tapajoara da Resex e do CNS [Conselho Nacional dos Seringueiros, hoje Conselho Nacional das Populações Extrativistas] que passaram a ser críticos do movimento indígena. E todas essas entidades e agências do Estado gozavam de grande respaldo entre as lideranças das comunidades da Resex. Esse “racha”, como ficou conhecida a divisão, trouxe profundas consequências para o desenvolvimento do movimento indígena. (VAZ FILHO, 2013, p. 149).

Vaz Filho (2013) atualiza a relação entre os dois lados desse “racha”, mostrando que, mesmo à época da escrita de seu relato, “a existência e a insistência” dos indígenas da Resex ainda incomodavam diretores do IBAMA e do ICMBio (p. 179). Isso porque o número de comunidades se assumindo como indígenas só cresceu desde o início do conflito. Como o antropólogo nos informa, essas comunidades sofrem atualmente com a morosidade na demarcação de seus territórios e com a precariedade na educação escolar indígena. No entanto, não deixam de se (re)afirmarem como indígenas, mantendo-se organizadas como tal e contradizendo a ideia de que “só viraram índio por causa da terra” – comentário geralmente difundido em alguns meios de comunicação em Santarém e na região” (p. 180). Isso nos reaproxima de Alter do Chão, pois seus habitantes indígenas se encontram em situação similar àqueles da Resex que ainda aguardam pelo reconhecimento de seus territórios por parte do Estado. Esse limbo burocrático não arrefece, no entanto, a vitalidade do ser indígena e a força do movimento indígena borari, como nos fala Vândria:

Nesse período [início dos anos 2000], fizeram o requerimento pra demarcação da Terra Indígena. [...] Em 2009, saiu o Relatório Antropológico com os estudos, levantamentos etnográficos [...] e até hoje a gente não conseguiu avançar no processo demarcatório. Nisso a gente acaba vendo a importância de quem nós somos perante o território, povo nativo de Alter do Chão, boraris, e trazendo tudo que é elemento sobre a nossa cultura. A cerâmica... O movimento Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns, figura jurídica que representa os 13 povos do Tapajós e a gente acaba se envolvendo... E o Mutak surgiu justamente nessa questão da valorização, da união dos povos, do engajamento, da autoafirmação e da auto-determinação. E que valoriza principalmente a nossa arte e cultura, e as pessoas que estão na base. Terem essa oportunidade de mostrar os seus trabalhos; gerar renda pra essas pessoas, pra

essas pessoas saberem que elas têm uma importância, têm um valor. Justamente nesse tempo que a gente vive em que é muito forte a cultura ocidental e os primeiros que são cooptados são os jovens. A gente tenta que os jovens se engajem na luta, na defesa do seu território, de várias formas. Que ele possa participar de vários espaços dentro da sua cultura.

Rossini Maduro (2018), indígena Borari, mostra que a afirmação da identidade indígena em Alter do Chão teve como principal motivação a garantia da posse do território historicamente habitado por seu povo. Esse objetivo toma forma em razão do episódio lamentável mencionado por Vândria, das investidas do grileiro Rui Nelson Taveira sobre Alter do Chão, ao qual também se refere Maduro, dedicando ao caso muitas linhas explicativas de sua dissertação. Ao historicizar esse evento, reforça o argumento da *afirmação*, ao invés da *reafirmação* identitária, à medida que evidencia o quão bem resolvida era a identidade indígena no interior das coletividades boraris. Ele destaca que os episódios violentos de expulsão das famílias de suas terras e de destruição de suas benfeitorias nas áreas loteadas ilegalmente pelo grileiro geraram a necessidade de salvaguardar o território e que, para isso, seria necessário emitir uma mensagem clara e evidente de que vidas e territorialidades indígenas existiam e resistiam naquele cenário. Perceberam, com isso, a urgência em se auto-identificarem como boraris, tornando aquela identidade pública para os outros-que-não-indígenas, principalmente para o Estado.

Uma contribuição crucial nessa tomada de decisão foi uma conversa com liderança de aldeia da Flona do Tapajós, que àquela época recebia um Grupo de Trabalho (GT) da FUNAI – criado em agosto de 2003 (Port. nº 799) – incumbido da realização de estudos para identificação e demarcação das Terras Indígenas de Taquara, Bragança e Marituba. Uma das integrantes desse GT era Edviges Ioris, que tinha em suas mãos a responsabilidade de coordenar “os trabalhos relativos à criação de duas Terras Indígenas, uma para os indígenas de Taquara e outra para os indígenas em Marituba e Bragança” (IORIS, 2014, p. 269). O relato de um dos interlocutores de Maduro (2018) aborda esse momento, indicando que uma das antropólogas envolvidas nos estudos da Flona, possivelmente Ioris, já possuía conhecimento de um povo indígena descendente dos índios Borari. A própria, inclusive, relata que uma das fundadoras da comunidade de Marituba nos anos 1990 – uma mulher chamada Marilda –, era uma indígena borari que havia se mudado de Alter do Chão para o lugar onde hoje está localizada Marituba na

década de 1940<sup>49</sup> (IORIS, 2014). Com essas conexões explicitadas pelos mais recentes eventos ligados à identificação de territórios indígenas no Baixo Tapajós, os boraris decidiram por manifestar sua afirmação étnica publicamente, sem esquecer que aquele ato coletivo e político era continuidade de um acúmulo dos anos anteriores, como explicitado no relato colhido por Maduro (2018): “Ainda não era movimento indígena, mas já era um movimento em prol de Alter do Chão. Um movimento da comunidade de Alter do Chão em prol dos antigos moradores.” (p. 54). O ano de 2003, portanto, é considerado pelo cacique Maduro, atual liderança dos boraris, como a data oficial do início do movimento indígena dos Borari de Alter do Chão.

#### 4. PALIMPSESTO DO AGORA

A conversa com Vândria e a matéria d’O *BOTO* sobre sua trajetória de vida me conduziram aos entrelaçamentos entre vida, memórias (individuais e coletivas) e lugares. Com isso, foram evidenciadas algumas das imbricações entre Alter do Chão e o Baixo Tapajós, entre o Povo Borari e outros povos indígenas da região. Alcançamos territórios além de Alter para a ela retornar; retornando a Alter, aportamos em Santarém e estamos interessados nas imagens turísticas e mais-que-turísticas desse lugar feito santareno. Se o turismo um dia se tornou uma questão importante para Alter – em parte, um problema; em outra, uma solução – é porque a cidade de Santarém, essa falange urbana e urbanizante, avançou sobre a primeira, como presente na fala de Vândria em nossa conversa. Por “cidade”, referimo-nos ao distrito de maior tamanho, homônimo ao município santareno, de onde irradia esse campo de poder que envolve os governos e a iniciativa privada; mas também a própria municipalidade, que engloba Alter do Chão como seu distrito e espaço passível de ser explorado.

---

<sup>49</sup> Marilda e Renato, seu marido, deslocaram-se motivados pelo segundo *boom* amazônico da borracha, mas, após esse momento, antes de fundarem a comunidade – hoje aldeia – de Marituba, viveram em Marai, grande comunidade que abrigava as atuais comunidades/aldeias de Nazaré, Bragança e Marituba. A fundação de Marituba como é atualmente conhecida se deu, portanto, a partir de um retorno desse casal ao lugar que primeiro lhes abrigou após saírem de Alter do Chão (IORIS, 2014).

Quando indaguei Vândria sobre a possibilidade de a Vila de Alter do Chão – esse miolo urbanizado e transmutado em arena turística – ser incluída na demarcação da TI Borari, ela me respondeu que o movimento indígena havia optado por não fazê-lo, na ciência de que os conflitos com proprietários locais acabariam por dificultar ainda mais a consecução do reconhecimento da TI pela FUNAI. Como mencionado anteriormente, o processo demarcatório já é, sem esse acréscimo, demasiadamente moroso e exposto às indisposições da burocracia estatal. Mas nem por isso a arena turística deixa de ser um território em disputa, ou mesmo a cidade de Santarém, pois abaixo daquelas superfícies piçarradas, asfaltadas, ou concretadas, há certamente muita história indígena arquivada, arruinada ou em vias de ser destruída.

Um dos eventos relatados na matéria d'*O BOTO* sobre a vida de Vândria foi a construção do Porto da Cargill em Santarém, nas margens do rio Tapajós, e sobre um importante sítio arqueológico, o Sítio Porto. A Cargill venceu em 1999 a licitação pública para a construção de um terminal portuário na área mencionada e, no ano de 2003, iniciou as atividades de sua instalação, que se destinava ao escoamento de grãos, mormente soja e milho, de produção oriunda do centro-oeste brasileiro, principalmente do estado do Mato Grosso. O porto se localiza ao final da rodovia BR-163, a Santarém-Cuiabá, um dos principais corredores de grãos dessa conexão entre a região norte e a centro-oeste. O Sítio Porto ocupa uma área de cerca de 356.960 m<sup>2</sup>, encrustada entre o Rio Tapajós (ao norte), os bairros do Salé e Laguinho (sul), uma área anteriormente conhecida como Laguinhos (a leste) e o campus Tapajós da UFOPA (a oeste) (ALVES, 2015). Ele abriga arquivos importantes da história indígena de Santarém e região, principalmente de agrupamentos da etnia Tapajó<sup>50</sup>, mas não somente, pois, como aponta Lopes (2015), “os diversos grupos que habitaram a região estabeleceram relações sociais que vão muito além dos limites geográficos [de Santarém]” (p. 135).

O apelo arqueológico às interações entre os povos da bacia do Tapajós, expresso principalmente na análise da cultura material exumada nas escavações (vasilhas cerâmicas, por exemplo), pode encontrar a Antropologia e as narrativas indígenas no pensar de futuros, que certamente se beneficia de fazeres epistemológicos que não fazem das camadas memoriais um sótão da consciência coletiva, mas arquivos vivos e animados

---

<sup>50</sup> Relativos aos assentamentos humanos datados, principalmente, do período entre os séculos X e XVI.



pelos esforços semióticos do presente. Vândria e muitas outras lideranças indígenas nos alertam para o potencial dos artefatos, arqueologizados ou não, carregados de história indígena e pungentes de espiritualidade, cuja preservação seria melhor realizada com a salvaguarda do território.

Hoje, Alter do Chão, que é uma vila turística, é um território reivindicado pra demarcação, porque é uma terra indígena. Assim como Santarém. Santarém, se a gente for verificar, ela é uma terra indígena, mas que a cidade foi construída em cima dessa terra. Se for fazer uma pesquisa arqueológica em toda Santarém, ainda vão encontrar muitas peças que estão guardadas. E, nessas áreas onde as peças tão guardadas, tem muita história e muita energia espiritual. (Entrevista com Vândria Borari, 2020)

Para pensar a conexão entre o passado e o presente, orientada à construção de futuros viáveis, proponho, inspirado em West (2019), Bailey (2006) e Lopes (2015), a utilização da figura do palimpsesto, em uma abordagem que aproveite a materialidade e biofísica de passados indígenas e, ao mesmo tempo, transborde seus limites. Pela natureza recorrente de tal figura em debates arqueológicos, utilizo uma definição do arqueólogo Geoff Bailey (2006) para explicá-la:

The dictionary definition of a palimpsest (from the Greek roots *pakim* meaning 'again', and *wax*, meaning 'rub' or 'scrape') is 'paper, parchment, etc., prepared for writing on and wiping out again, like a slate', or 'a monumental brass turned and re-engraved on the reverse side' (New Oxford Dictionary, 3rd ed., 1967). In common usage, a palimpsest usually refers to a superimposition of successive activities, the material traces of which are partially destroyed or reworked because of the process of superimposition, or 'the traces of multiple, overlapping activities over variable periods of time and the variable erasing of earlier traces' (Lucas, 2005, p. 37). These definitions reveal a twin aspect to the concept of a palimpsest. In its extreme form a palimpsest involves the total erasure of all information except the most recent. But *palimpsests can also involve the accumulation and transformation of successive and partially preserved activities, in such a way that the resulting totality is different from and greater than the sum of the individual constituents* [ênfase minha]. (p. 203)

O trecho sublinhado traz a deixa conceitual de que precisamos para estabelecer a conexão pretendida. Se, por um lado, a metamorfose de Alter do Chão em arena turística

se deu por um processo acumulativo que espoliou e espolia os habitantes “nativos” do lugar, por outro, a história da relação desses habitantes e de seus predecessores com Alter do Chão e entorno persevera também por um processo de acumulação, mas que, diferentemente do primeiro, emergiu de um processo de incorporação, não de inscrição sobre a paisagem (INGOLD, 2002). Enquanto as atividades turísticas atuam *sobre* Alter do Chão, tomando-a como uma folha em branco à espera de uma história a ser escrita, existências indígenas ali se constituíram *com* as paisagens locais, “along with the life-cycles of plants and animals, into the texture of the surface itself” (INGOLD, 2002, p. 198), concepção que coloca todas essas paisagens como elementos históricos inacabados. Como elas, inacabada também é a história do povo indígena de Alter do Chão, a qual reverbera nos dias de hoje por meio das suas mensagens, tal como expressa Vândria:

Esse é meu povo Borari, conhecedor da física quântica, da química, da astrologia e da medicina da floresta. São tantas as misturas de plantas que são capazes de curar doenças, que doutor nenhum formado em faculdade tem a receita. Nossos médicos da floresta, pajés e benzedeiros, parteiras, puxadores e sacacas trabalham com os encantados e com as plantas de cura. Assim somos nós. (Website O BOTO<sup>51</sup>)

Pereira (2018) relata suas interações com o Povo Borari no âmbito do Grupo de Trabalho para identificação da Terra Indígena por eles reivindicada. No período de coleta de informações, o antropólogo percebeu que a identidade social dos boraris se expressava por meio de alguns elementos, tais como o idioma do parentesco, os afetos, os locais de nascimento e de criação, os regimes de propriedade e de mobilidade espacial. Sobre os lugares vivenciados pelos boraris e constituintes do território indígena, Pereira nos diz:

A ligação com os lugares vividos por eles e seus antepassados na região da microbacia hidrográfica do Lago Verde eram apontadas nos próprios elementos da paisagem percorridos durante os trabalhos. Os sinais dos antepassados indígenas e dos antigos eram apontados tanto no relevo, no solo quanto na vegetação. Vários eram os sinais de terra indígena. Nos “caminhos fundos de índio”, nas terras pretas juncadas de “cacos de potes”, nas castanheiras, nos pés de Tucumã, Mucajá e Taperebá deixadas pelos antigos. Nesse registro de longa duração, as seringueiras, cultivadas pelos avós e pelos “mais antigos do lugar”, pareciam operar como um elo entre as gerações atuais e “primeiras”. (PEREIRA, 2018, p. 22).

---

<sup>51</sup> Link para acesso: <https://o-boto.com/blog/nos-somos-o-futuro> (Último Acesso: 02/06/2021).

A figura do palimpsesto prospera no terreno interseccional entre os arquivos sociais do passado (materiais e imateriais) e o pensar de futuros para uma sociedade, ou grupo social. Todas as camadas de história do Povo Borari e de suas relações com as paisagens e outros povos importam, à medida em que o presente de sua existência se faz na constante retomada de elementos de um passado distante, mas nem por isso menos importante, ou completamente inacessível. A despeito de enormes perdas arqueológicas causadas por eventos como a implantação do Porto da Cargill, a ativação da memória atua como elemento central na configuração da história e dos costumes indígenas locais.

O segundo aspecto do palimpsesto destacado por Bailey (2006) evidencia o caráter transformativo associado à preservação parcial de elementos relativos ao passado desse “texto” que lemos na superfície do presente. A ele nos referimos por assumirmos que há uma dimensão de continuidade na história do Povo Borari e que novas camadas históricas têm sido criadas a partir de atualizações das “equações nativas” (STRATHERN, 2017), seja por meio do turismo, ou de outros fenômenos relacionados à globalização e à urbanização dos lugares. A retomada territorial anteriormente mencionada tem a ver com isso também, pois o movimento indígena, abrasado pela memória e história oral, interdita a ideia de um progresso unilinear e homogeneizante para todos os povos, ao indigenizar frentes de acumulação capitalista como a frente turística. Assim, refutam desenhos iniciais e descontinuum a escalabilidade a eles subjacente (TSING, 2019). Na Antropologia encontramos uma das forças auxiliares à percepção de histórias como essa, como nos indica West (2019, p. 4):

I think the figure of the palimpsest, with its anchoring in the idea of a text to be read, allows us to think more productively with the notion of translation and a semiotic material process. It also allows us to see that different actors and different translators can see different layers bleeding through to the surface. And that some can only see the surface. [...] Unlike fields who assume the past is over, anthropology assumes that the past is viscerally present in the now and the figure of the palimpsest allows us to think about who can read and translate what layers.

Na superfície do palimpsesto do agora, assembleias entre boraris e alianças não-indígenas ganham espaço e engendram novas relações com as paisagens; e não somente aquelas paisagens de ambientes analógicos, diretamente relacionados à terra. Falo de novos tecidos da realidade criados em ambientes digitais, ou ambientes *on-line* em

contraposição àqueles *off-line* (LEITÃO; GOMES, 2017). Já começamos, neste capítulo, a navegar por entre ambientes como esse, a exemplo do site *O BOTO*. No meu caso, fiz um percurso inverso àquele de Leitão e Gomes (2017) com relação à mudança de ambiente no decurso da pesquisa, pois comecei *off-line*, na minha conversa com Vândria, para só depois me dedicar às suas interferências e de outras pessoas boraris em ambiente *on-line*. Esse movimento me permitiu perceber a territorialidade borari manifesta no ciberespaço, onde textos, imagens e vídeos criam novos “textos” no palimpsesto de Alter do Chão.

\*\*\*

Neste capítulo, demos um passo no entendimento das condições que possibilitam uma imagem mais-que-turística de Alter do Chão. Vimos que essa imagem evoca outras, de territórios que vão além daquele no qual o Povo Borari tem seu lar ancestral. Os esforços feitos até aqui se voltam para a construção de um texto antropológico que subsidie um olhar menos míope para a diversidade que Alter do Chão abriga, bem como para a história que esta carrega, principalmente aquela de raízes e devires indígenas.

Sendo assim, faz todo sentido extrapolar, ainda que de maneira superficial, as fronteiras da arena turística e explicitar as conexões existentes entre a Alter do Chão indígena e os outros lugares feitos territórios por povos indígenas do Baixo Tapajós. Da terra para a Internet, da Internet para o mundo, do mundo de volta para a terra, os caminhos boraris desenham linhas que bagunçam projetos homogeneizantes pensados para Alter do Chão em razão do turismo e de outras atividades econômicas a ele relacionadas. Nesse produzir de (tecno)paisagens, as/os boraris produzem a si próprios/as, de formas inventivas e coetâneas. O que chamo de uma imagem mais-que-turística pode ser encontrada, portanto, em vários lugares; neste capítulo, apresentamos algumas pistas de como fazê-lo.

IV MOSTRA DE ARTE INDÍGENA DO BAIXO TAPAJÓS

# MUTAK

MUKAMEËSAWA TAPAJÓWARA KITIWARA

## "ANCESTRALIDADE CONECTADA"

26 E 27 DE JUNHO DE 2021

13 POVOS  
ORIGINÁRIOS

- APIAKA
- ARAPIUM
- ARARA VERMELHA
- BORARI
- JARAKI
- KARA - PRETA
- KUMARUARA
- MAYTAPU
- MUNDURUKU
- TAPAJÓ
- TAPUIA
- TUPAIU
- TUPINAMBÁ

EVENTO VIRTUAL - RITUAL - DESFILE DE ÉTNO MODA - RODA DE CURIMBÓ - ESPANTA CÃO  
CHICO MALTA - PAULINHO BORARI - AS KARUANA - MESTRE JUVENAL E MUITO MAIS !

ACESSE: [WWW.MUTAK.ART](http://WWW.MUTAK.ART)

SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA | PREFEITURA DE SANTAREM | Alcir PARRA | SECRETARIA ESPECIAL DA CULTURA | MINISTÉRIO DO TURISMO | PÁTRIA AMADA BRASIL GOVERNO FEDERAL | FUNDAÇÃO DE CULTURA DE SANTAREM | FUNDAÇÃO DE CULTURA DE SANTAREM

Imagem 10: Flyer da IV MUTAK: Ancestralidade Conectada. Fonte: << <https://o-boto.com/blog/iv-mutak-sera-on-line-e-vai-celebrar-a-ancestralidade-conectada> >>. Acesso em 25 de junho de 2016.

## 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Ainda que em um novo momento, continuamos o trajeto iniciado no capítulo 3, de evidenciar a imagem-mais-que-turística de Alter do Chão. Nas páginas anteriores, foram explicitados alguns lugares, analógicos e digitais, que animam e propiciam tal imagem, bem como caminhos para encontrá-los. Encontrar, em nosso propósito, não tem a ver com a ideia de descoberta, apoiada em assimetrias de poder, preconceitos e fantasias. O processo de que trato concerne à tarefa de sobrepular o olhar turístico – criador e cria de uma imagem turistificada para Alter do Chão –, ao evidenciar a imbricação de histórias não-hegemônicas da arena turística com elementos da história indígena local e regional, tornando as primeiras, assim, histórias mais-que-turísticas – em algum nível vinculadas ao turismo, mas que não podem a ele ser reduzidas.

Privilegiarei, neste capítulo, um evento que tem sido organizado por lideranças boraris durante a pandemia, a IV MUTAK – Mostra de Arte Indígena do Tapajós. Em sua quarta edição, esta será, no entanto, a primeira realizada de forma inteiramente remota. Uma das peculiaridades diretamente associadas ao formato digital adotado é o fato de ele acontecer no decorrer de vários dias de forma assíncrona; apenas sua “culminância” – como me comunicou Neila Borari, em uma de nossas conversas pelo Instagram – acontecerá de maneira síncrona, nos dias 26 e 27 de junho de 2021. Em razão da mudança de chave, do off-line para o online, a Mostra ganhou um subtítulo que faz jus a tal formato: *IV MUTAK – Ancestralidade Conectada*. A Mostra existe desde 2016, congregando os povos indígenas do Baixo Tapajós e valorizando, principalmente, as artes e os fazeres artísticos dessas coletividades. Ela fortalece, assim, o projeto indígena em comum que vem sendo cultivado na contemporaneidade.

O argumento a ser pormenorizado nas próximas linhas perseguirá a ideia de que um evento como a MUTAK pode figurar tanto como um lugar-acontecimento turístico quanto como uma experiência de fortalecimento dos movimentos indígenas do Baixo Tapajós, o dos Borari sendo um deles. Advogarei, assim, pelo pertencimento da MUTAK à arena turística, ao mesmo tempo em que tentarei explicitar a indigenização que torna a manifestação do evento um vetor de catalisação de uma imagem mais-que-turística de Alter do Chão. Esse objetivo está diretamente relacionado à razão deste capítulo existir, qual seja, fazer convergir o exercício imaginativo de uma imagem mais-que-turística de

Alter do Chão e o momento pandêmico que o mundo atravessa, esse que impõe a necessidade de adaptação de eventos e circuitos estabelecidos aos ambientes digitais, do ciberespaço. A MUTAK mostra que a familiaridade de grupos boraris com o ambiente da internet, bem como a flexibilidade adquirida sobre o pano de fundo da modernidade, não impediram que o evento acontecesse de forma remota e prova que a Alter do Chão indígena não precisa descontinuar projetos como a MUTAK em razão da pandemia.

Além da MUTAK, envolveremos nesta seção alguns acontecimentos recentes de Alter do Chão, ocorridos durante a pandemia. Ainda que não sejam metonímicos dos vários meses de pandemia vivenciados pela Vila e por suas/seus habitantes, eles nos fornecem vislumbres da fricção (TSING, 2004) entre imagens diferentes sobre o lugar e as pessoas. Começaremos por eles, na intenção de mostrar em que contexto a IV MUTAK vem a existir.

## **2. ALTER DO CHÃO E PANDEMIA**

O ano de 2020 foi um ano de adaptações. A pandemia fez o mundo desacelerar, repensar atividades econômicas, políticas públicas e as relações sociais. Para o turismo, o impacto era inevitável, visto que a atividade é incompatível com a prática do isolamento social largamente demandada com a instauração e recrudescimento da crise sanitária. Nos primeiros meses da pandemia, voos foram cancelados e agendamentos, impossibilitados. Entretanto, com o passar do tempo, os mais variados setores da economia começaram a exercer pressão sobre governos e pessoas, de forma a aumentar brechas nas restrições inicialmente recomendadas para evitar o aumento no número de casos de covid-19 e mortes em decorrência da doença. No Brasil, o governo federal não fez resistência a tais pressões; pelo contrário, sintonizou-se com elas. Os efeitos disso nos estados e municípios foram diversos e aconteciam ao sabor das escolhas de governadores e prefeitos, que, muito simplificada, poderiam ou se alinhar às recomendações de base científica – mormente dadas pelas orientações da OMS –, ou a um discurso de véu negacionista, no qual esteve e está ancorado o desempenho do nosso atual presidente para com a pandemia do novo coronavírus.

De lá para cá, a crise só se intensificou e as brechas se tornaram rombos, ratificados pelo tratamento de governantes negligentes e sedentos por uma imunidade de rebanho às custas de milhares de mortes. Alter do Chão, por exemplo, foi palco, em abril de 2021, do 2º Desafio Zéfiro de Triatlo, evento que gerou aglomerações de cerca de 120 atletas, além de pessoas moradoras de Alter do Chão que saíram às ruas para acompanhar os circuitos. O acontecimento violou os protocolos de biossegurança vigentes na época, como medidas de isolamento e uso de máscaras. Além disso, de acordo com a Vigilância Sanitária, houve descumprimento da Lei Municipal 21.198, de 1º de março de 2021<sup>52</sup>, que estabeleceu normas básicas a serem aplicadas no contexto da pandemia de covid-19<sup>53</sup>.

Destaco, a seguir, alguns dos incisos do Artº. 2, Capítulo II – Das Infrações Administrativas, que diz: “Para efeitos desta Lei são consideradas infrações administrativas lesivas ao enfrentamento da emergência de saúde pública:”.

I – descumprir obrigação de uso de máscara de proteção para cobertura da boca e nariz, quando a pessoa esteja fora de sua residência, em espaços abertos ao público ou de uso coletivo;  
[...]

IV – participar de atividades ou reuniões que geram aglomerações de pessoas, bem como, em se tratando de estabelecimentos ou organizadores de eventos, descumprir as normas que proíbem aglomeração;

V – promover eventos de massa, permiti-los ou deixar de realizar seu controle sem a prévia autorização do Poder Público. (Santarém (PA), 2021)

Ademais, creio ser importante destacar a gravidade do desrespeito que caracteriza a ocorrência do 2º Desafio Zéfiro de Triatlo com relação aos protocolos de biossegurança estabelecidos em contexto de pandemia; um desrespeito que se estende ao município de Santarém, mas que impacta diretamente Alter do Chão, local que teve suas praias e vias terrestres utilizadas para a realização dos percursos dos triatletas. O evento aconteceu

---

<sup>52</sup> O texto completo da referida Lei Municipal pode ser encontrado no seguinte link eletrônico: <https://transparencia.santarem.pa.gov.br/portal/documentos/lei-no-21198-de-01-de-marco-de-2021-603e77ddc0b59>. Último acesso: 15/06/21.

<sup>53</sup> As informações sobre o ocorrido estão baseadas em material jornalístico colhido das seguintes matérias: <https://www.uol.com.br/esporte/colunas/olhar-olimpico/2021/04/05/juiz-que-prendeu-brigadistas-faz-evento-com-120-pessoas-em-alter-do-chao.htm>; <https://o-boto.com/blog/nao-faca-como-o-nosso-reitor-fique-em-casa>; <https://o-boto.com/blog/promotoria-de-justica-de-santarem-instaura-procedimento-para-apurar-liberacao-de-evento-em-alter-do-chao>.



em abril, após três meses de uma escalada no número de óbitos por covid-19 no Brasil no ano de 2021. Segundo dados do Conselho Nacional de Secretários de Saúde (CONASS), o país tinha, até o dia 31 de dezembro de 2020, uma marca de 194.949 mortes por infecções com o novo coronavírus; ao final de março de 2021, a análise do CONASS mostra que o Brasil alcançou o número de 321.515 óbitos por covid-19. A série temporal só mostra como a crise se intensificou muito rapidamente, contrariando quaisquer expectativas de abrandamento da pandemia em solo brasileiro. Os impactos da crise sanitária sobre as vidas brasileiras não foram nem um pouco flexibilizados, mas parece que o tratamento dela por parte de governantes e outras pessoas detentoras de relevantes cargos públicos, sim.

Há chances de o evento citado ter acontecido em Alter do Chão em razão de sua imagem turistificada, que naturaliza um apelo turístico, subsumido na alcunha de “balneário”. Uma pesquisa mais detida precisaria ser feita para extrair algumas conclusões sobre essa correlação. A despeito da motivação para a escolha de seu local-sede, o 2º Desafio Zéfiro de Triatlo pode ser lido como mais uma incursão espoliativa sobre o lugar. Posteriormente ao processo de expulsão de seu território, ora por meio de negociações e acordos assimétricos (PEREIRA, 2018), ora por meio da violência (MADURO, 2018), o desrespeito à vida dos “nativos” de Alter do Chão continua de formas diversas (estende-se, contemporaneamente, aos moradores não-indígenas). Antes do acontecimento relatado, um outro adquiriu uma roupagem polêmica, diretamente relacionada com o desrespeito de que falei. Falo dos ataques racistas infligidos ao povo Borari em repúdio à priorização da sua vacinação na campanha de imunização contra a covid-19.

Em janeiro de 2021, a população brasileira começou finalmente a ser vacinada contra a covid-19, com o imunizante da CoronaVac, oriundo da China. Povos indígenas estavam entre os grupos priorizados na fila da vacinação, dentre eles o Povo Borari, em razão de seu cadastro, como povo indígena, no Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI), operacionalizado pelos Distritos Sanitários Especiais de Saúde Indígena (DSEI), esses vinculados à Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), alocada no Ministério da Saúde.

A Nota Pública de Repúdio do Povo Borari, a qual obtive acesso por meio do jornal eletrônico *Tapajós de Fato*<sup>54</sup>, é uma reação a mais um dos ataques racistas de Edward Luz, pessoa que vem sistematicamente proferindo ofensas aos povos indígenas de regiões como o Baixo Tapajós, onde processos recentes de emergência étnica ocorreram e cujas repercussões não se limitam ao caráter identitário, mas abarcam também o territorial, como no caso do Povo Borari. Em outra matéria, o *Tapajós de Fato*<sup>55</sup> faz uma denúncia específica ao texto publicado por Edward Luz em repúdio àquilo que ele encara como uma “fraude”, na campanha de vacinação contra a covid-19, perpetrada pelas pessoas indígenas de Alter do Chão, consideradas por ele como não-aldeadas e mestiças, menos indígenas. Ele negligencia o histórico de espoliação que Alter do Chão e seus habitantes indígenas vivenciaram desde o empreendimento colonial até os investimentos neocoloniais que podem ser observados na contemporaneidade, desde a gentrificação do espaço até a especulação imobiliária; além de desconsiderar o processo demarcatório em curso, cujos estudos de reconhecimento já informaram a burocracia estatal da existência de um povo indígena em Alter do Chão, que reivindica a demarcação da Terra Indígena Borari - como a Nota de Repúdio bem explicita. Abaixo, destaco um fragmento da Nota.

*A identificação e delimitação da Terra Indígena Borari atende uma demanda de nosso povo, datada de 30 de setembro de 2003, como forma de proteger a posse do território que historicamente ocupamos, desde antes mesmo da missão ‘Nossa Senhora da Pacificação dos Borari’ de 1738, sobrevivendo Grupo Técnico instituído pela Portaria da FUNAI nº 776 de 04 de julho de 2008 e publicado no Diário Oficial da União em 09 de julho do mesmo ano. Além do Processo de Demarcação da Terra Indígena na FUNAI nº 08620.045555/2015-80.*

*Assim, conforme resposta de ofício encaminhado ao Ministério da Justiça e Segurança Pública em 10 de dezembro de 2019, pelo então Presidente Substituto da Funai, consta como “Processos de Terras Indígenas Delimitadas pendentes de encaminhamento para o MJSP com vista à edição de Portaria Declaratório: Nº 94 – Terra Indígena: Borari de Alter do Chão – Povo: Borari – UF: PA – Município: Santarém – Portaria de Constituição GT de Identificação: 776 de 04/07/2008”. Território este subdividido em 03 aldeias: Aldeia Alter do Chão, Aldeia Curucuruí e Aldeia Caranã. Não existe mais a possibilidade de discussão*

---

<sup>54</sup> Link para acesso à matéria: <https://www.tapajosdefato.com.br/noticia/184/>.

<sup>55</sup> Link para acesso à matéria: <https://www.tapajosdefato.com.br/noticia/174/antropologo-utiliza-de-veiculo-de-comunicacao-para-propagar-racismo-indigena>.

*acerca da existência ou não de indígenas na região, é fato, nós existimos, resistimos e exigimos nossos direitos.*

Em outro trecho, a “lei do SUS”, Lei nº 8.080/1990 (BRASIL, 1990), é evocada juntamente com as alterações nela promovidas pela Lei nº 9.836/1999 (BRASIL, 1999), que instituiu o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS), de acordo com Portaria do Ministério da Saúde nº 254/2002. Ela é mobilizada para atestar coerência da vacinação do Povo Borari com relação às prioridades da campanha de imunização contra covid-19. De acordo com o Relatório das Ações Realizadas pela SESAI para Enfrentamento da Pandemia de Covid-19, atualizado em 18 de junho de 2021<sup>56</sup>, o Plano Nacional de Operacionalização da Vacinação contra a covid-19 tem como um de seus grupos prioritários os povos indígenas, mesmo aqueles que se encontram em contextos urbanos. O Relatório se baseia, dentre outras fontes, em dados do IBGE, que informam um quantitativo de 315.193 indígenas vivendo nas cidades. A SESAI atualmente atende 755.898 indígenas, ou seja, quase metade desse número se encontra nos centros urbanos. O fato de não se encontrarem “isolados” não invalida suas identidades e direitos conquistados a duras penas. Direitos, inclusive, que são lidos por pessoas como Edward Luz como privilégios, se escavarmos o argumento da fraude. No entanto, como nos diz a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha,

o que deveria estar claro é que a posição especial dos índios na sociedade brasileira lhes advém de seus direitos históricos nesta terra: direitos constantemente desrespeitados, mas essenciais para sua defesa e para que tenham acesso verdadeiro a uma cidadania da qual não são os únicos excluídos. Direitos, portanto, e não privilégios, como alguns interpretam. (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, 104)

Sousa et al. (2007) nos informam que o SIASI, criado em 2000 como parte da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, “visa à coleta, ao processamento e à análise de informações para o acompanhamento da saúde das comunidades indígenas, abrangendo óbitos, nascimentos, morbidade, imunização, produção de serviços, recursos humanos e infraestrutura” (p. 854). Esse artigo traz uma análise anterior à criação da SESAI (Brasil, 2010), o que não nos impede de aproveitar

---

<sup>56</sup> Disponível em:

[https://saudeindigena1.websiteseuro.com/coronavirus/pdf/Relatorio%20Resumido\\_SESAI\\_Coronavirus.pdf](https://saudeindigena1.websiteseuro.com/coronavirus/pdf/Relatorio%20Resumido_SESAI_Coronavirus.pdf).

algumas de suas conclusões para o contexto de pandemia, principalmente aquelas relativas à eficácia do sistema, no que concerne aos seus propósitos de especialização e interiorização da atenção à saúde indígena. Os autores nos informam sobre as potencialidades do SIASI no que concerne à conjugação entre sua simplicidade e a possibilidade de análise nas instâncias locais, a partir do DSEI, como o Guamá-Tocantins, que engloba o Povo Borari. Além disso, o fato de o SIASI ser um sistema específico para os povos indígenas, permite o conhecimento mais depurado de suas especificidades culturais. A divisão entre aldeados e não-aldeados precisa, portanto, ser levada a sério no sentido único de considerá-la como uma dessas especificidades, de forma a “evidenciar os contrastes e as desigualdades da situação de saúde dos indígenas em relação a outros segmentos da sociedade nacional” (SOUSA et. al., 2007, p. 853) - e não como uma forma de invalidar a identidade indígena daqueles que se encontram em uma arena partilhada por pessoas indígenas e não-indígenas.

As imagens imputadas aos povos indígenas se chocam com as imagens atribuídas aos lugares. O Povo Borari e Alter do Chão compartilham do dilema resultante desse choque. Pensar, evidenciar, lutar por uma imagem mais-que-turística desse lugar, entendido por muitos como um “paraíso perdido”, só se torna, destarte, possível se tais esforços estiverem acompanhados de reflexão correlata sobre a imagem que se tem das pessoas indígenas que ali habitam. A despeito de concepções eivadas de colonialismo, as imagens de povos indígenas se transformam na contemporaneidade pelos movimentos dos próprios indígenas, por meio da (re)afirmação identitária e da auto-determinação, por exemplo. O repúdio expresso na nota pública do Povo Borari expressa uma posição de resistência que só existe porque há um cuidado – interno às coletividades indígenas e externo, com amparo do Estado – para que a vida não cesse.

### **3. MUKAMEËSAWA TAPAJOWARA KITIWARA – MUTAK**

#### **3.1 Reflexões sobre o “ponto de partida”**

Durante o trabalho de campo em Alter do Chão, lá no início de 2020, conversei com Vândria e Neila sobre a realização da próxima edição da MUTAK. À época, elas me

informaram que estavam na fase de confecção de um projeto para o evento, o qual seria utilizado, dentre outros motivos, para adquirir financiamento. Ofereci-me para ajudar na realização da quarta edição, caso ela acontecesse no meio daquele ano, como havia sido costume nas três primeiras edições. Elas, no entanto, sabiam da quantidade de trabalho que o planejamento da MUTAK traria para suas organizadoras, considerando principalmente o crescimento da relevância do evento na cena cultural de Alter do Chão e do Baixo Tapajós. Por isso, imaginavam que a quarta MUTAK só aconteceria no ano seguinte, 2021. Ademais, os imperativos pandêmicos se interpuseram aos nossos caminhos e possíveis reencontros, inviabilizando o caráter presencial da Mostra e de uma eventual colaboração minha.

No entanto, apesar de imperativa, a pandemia não impediu que o evento acontecesse, como planejado, no ano de 2021. Adequações de formato precisaram ser feitas, como já explicitado, mas a vontade de conectar – tanto os 13 povos indígenas convidados à festa, quanto artistas indígenas e público externo – deu forma ao evento, que, a meu ver, confere ainda mais força à presença indígena na Internet.

Para falar da breve – porém fecunda – história de existência da MUTAK, baseio-me principalmente em um vídeo-podcast disponibilizado pela organização da sua quarta edição na página do evento no Instagram<sup>57</sup>. O vídeo traz um bate-papo entre pessoas indígenas, principalmente boraris e mulheres; o professor de nheengatú, Cauã Wirapayé, é o único homem presente. Na ocasião, estavam presentes, além da mediadora que não se identifica, as irmãs Vândria, Neila, Nilva e Nalva Borari; a educadora indígena Iara; Tüpê Péтуira, da aldeia Tupinambá São Francisco, margem esquerda do Tapajós. O local da gravação é, como informado pela mediadora, a casa de Vândria, onde estive para a nossa conversa-entrevista em 2020.

---

<sup>57</sup> [https://www.instagram.com/tv/CO3yZsnorFZ/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link](https://www.instagram.com/tv/CO3yZsnorFZ/?utm_source=ig_web_copy_link).



Imagem 11: Reunião para gravação do podcast da IV MUTAK (Printscreen). Fonte: vídeo “PODCAST - História da MUTAK - IV MUTAK 2021”. Link: << <https://youtu.be/sO5wz7tUtK0> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.

Uma das primeiras intervenções no vídeo é a fala de Cauã Wirapayé, indígena borari da Aldeia Caranã (parte do território Borari reivindicado em Alter do Chão), acerca do nome do evento. O título MUTAK é abreviação para Mukameêsawa Tapajowara Kitiwara, como se escreve Mostra de Arte Indígena do Tapajós em *nheengatú*, língua indígena que foi recuperada por vários povos indígenas no Brasil, em processos recentes de (re)afirmação identitária (BARTOLOMÉ, 2006). Cauã destaca que a tradução não é literal, pois a palavra “arte” não existe no léxico *nheengatu* da forma ocidental/moderna como a entendemos. O título nasce, portanto, de uma adaptação, de uma tentativa de fazer convergir cosmologias indígenas e não-indígenas por meio da linguagem. Nas palavras de Cauã,

A ideia de arte é ocidental. Não tem como falar “arte” na língua [*nheengatú*], porque o próprio modo de viver, os próprios processos de produção do conhecimento, as próprias metodologias pedagógicas são desse processo de repasse. A própria tradução [da palavra em *nheengatú* traduzida como “arte”] seria “cultura”, “jeito de viver”. Não significa “arte” de verdade. A arte ela está em todos os lugares da nossa vida.

A fala de Cauã aproxima a MUTAK de discussões antropológicas sobre o sentido ou nexo da arte, a exemplo das diferenças entre arte e artefato, e as correlações entre arte e

agência (GELL, 1988; LAGROU, 2009). Interessa-nos explicitar, por ora, que a Mostra nasce, mesmo em sua gênese nominal, de uma tentativa de conciliação de diferentes mundos indígenas e não-indígenas. Porque, ao fim e ao cabo, como explicitou a educadora Iara em outro momento do vídeo, a MUTAK tem no seu caráter pedagógico eixo fundamental da sua proposta de encontros e diálogos interculturais.

Ademais, a concepção de “cultura” inculcada na sua conversão em “arte” tem a ver, como explicitado por Cauã, com modos de vida, isto é, com maneiras específicas de se relacionar com o mundo, seres e coisas. A *relação*, portanto, ganha destaque, em contraposição à ideia de objeto finito, encerrado em si mesmo; termo que, para antropólogos como Alfred Gell (2020) e Marilyn Strathern (2017), carrega em si o verdadeiro objeto de estudo da antropologia. Gell (2020), interessado em uma teoria da arte adequada aos contextos antropológicos, nos fala que “a cultura não existe de forma independente de suas manifestações nas interações sociais” (p. 28). As falas das participantes do vídeo corroboram a afirmativa do antropólogo, pois evidenciam, dentre outras características da MUTAK, a sua natureza eminentemente *relacional* e colaborativa, que pode ser subsumida na ideia e na prática do *puxirum*<sup>58</sup>. O *puxirum* é uma prática de ação coletiva muito empregada por povos indígenas amazônicos, base para as interações sociais entre humanos e entre esses e não-humanos na constituição das paisagens e feitura dos territórios. Nilva Borari, uma das presentes no vídeo, fez questão de destacar o sentido e a importância dessa prática na história da MUTAK e para outras ações coletivas dos povos indígenas do Baixo Tapajós:

O que é o *puxirum*? É o trabalho coletivo e em equipe. Vem dos nossos antigos, muito forte na região e no Tapajós. Hoje ele é uma resistência, ele resiste o *puxirum*. [...] [E]u acredito que a criação da MUTAK foi um grande *puxirum*, porque a gente arregaçou as

---

<sup>58</sup> É possível encontrar, na literatura correlata ao tema, algumas definições e tipologias relacionadas ao *puxirum* exercido no Baixo Tapajós. Leandro Mahalem de Lima (2015) destaca, em sua pesquisa na margem esquerda do Rio Arapiuns (afluente do Tapajós), que o *puxirum* diz respeito aos “festins de trabalho coletivo”, tipicamente associados à preparação de roçados (p. 220). Por vezes chamados de “mutirões”, os *puxiruns* também são associados por Gilberto Rodrigues (2016) à construção dos roçados, mas também à colheita da mandioca e feitura da farinha, sempre regado a tarubá (bebida alcóolica extraída da mandioca); no contexto estudado pelo autor – Terra Indígena Maró, habitada por indígenas Borari e Arapiun –, o *puxirum* concerne às atividades realizadas por um grupo grande de pessoas, um pouco diferente do que Mahalem de Lima (2015) relata sobre a realidade no Arapiuns, onde as pessoas classificam o *puxirum* entre grande e pequeno, a depender da magnitude das tarefas. João Aluizio Dias (2019), por sua vez, nos fornece uma definição sintética do que seria o *puxirum* entre os indígenas de Alter do Chão, qual seja, “um trabalho coletivo compreendido como um ajuntamento de famílias, que reúne homens e mulheres para cooperarem entre si, exercendo cada um uma função no conjunto dessa atividade” (p. 106).

mangas, colocou nossas ideias e “vamos meter a cara!”. Cada um aqui contribuiu. [...] Eu digo, assim, que o Mutak tem essa força, ele criou essa força. Eu acredito que ele foi uma grande resistência cultural. E ele, mais do que uma Mostra de Arte, pra nós, o Mutak foi um encontro dos parentes. A gente sabe que o nosso Tapajós é muito extenso, tem muitas aldeias, muitas comunidades são de difícil acesso. Então, o Mutak foi uma oportunidade que a professora Iara, que é uma educadora indígena aqui no Tapajós, então ela conhece muitas aldeias. Ela fez esse contato com os outros parentes, então foi uma coisa pra gente conhecer o outro parente. Foi mais do que uma Mostra, foi pra gente conhecer a arte do outro parente e ele conhecer Alter do Chão.

A contextualização que Nilva dá à definição do puxirum serve, para além de frisar a importância de preservar a tradição de maneira geral, indicar a sua importância específica para a produção da I MUTAK, evento que iniciou um capítulo novo da história indígena de Alter do Chão e região. A primeira edição aconteceu em 2016, sob o tema *Vivenciando nossa ancestralidade*. De acordo com os relatos do vídeo-podcast, a I MUTAK só se tornou possível graças ao puxirum, já que as organizadoras – Vândria, Neila, Nilva e Nalva – não dispunham de financiamento externo para arcar com custos eventuais da Mostra. O trabalho coletivo do puxirum foi a força motriz desse primeiro momento da MUTAK, hoje lembrado com ternura e orgulho pelas suas organizadoras e colaboradoras.

Sabemos qual foi o método propulsor da primeira edição da Mostra. Mas que razão impulsionou a eclosão do evento? Qual foi seu ponto de partida? Ainda que a MUTAK tenha se aberto às mais variadas expressões artísticas indígenas, desde uma concepção amplificada e indigenizada de arte, uma herança indígena específica foi a motivação original das irmãs boraris, a cerâmica tapajônica. Vândria Borari nos conta no vídeo-podcast, que, após conversas com suas irmãs, a pergunta norteadora do projeto se tornou a seguinte: “Como levar a cerâmica tapajônica para um público maior?”. O questionamento emite um apelo tanto às/aos parentes indígenas quanto a pessoas não-indígenas, turistas ou santarenos, qual seja, o de fomentar o conhecimento acerca de um traço das identidades indígenas do Baixo Tapajós, não somente de Alter do Chão. Como Vândria nos fala, “Muita coisa chega na nossa comunidade e muitas coisas estão se perdendo”, o que aponta para a necessidade de regeneração de costumes, saberes e técnicas que, sem ânimos novos, poderiam ser perdidos no horizonte, tanto entre a juventude indígena quanto entre pessoas não-indígenas.



Vândria e Nilva são ceramistas. A preocupação ecoada na pergunta norteadora da I MUTAK, portanto, nasce de corpos-territórios (CORRÊA XAKRIABÁ, 2019) preocupados com a continuidade do território-corpo, que não se faz individualmente, mas em ritmo de puxirum. O caráter relacional é evidenciado tanto pela vontade de promover encontros entre parentes indígenas do Baixo Tapajós por meio da cerâmica tapajônica quanto pela necessidade percebida de fazer pessoas não-indígenas conhecerem aquela herança ancestral que se encontrava ameaçada pelo esquecimento, invisibilização e negligência (sobre esta, refiro-me especificamente à destruição de sítios arqueológicos na cidade de Santarém em virtude de projetos desenvolvimentistas e do avanço da urbanização sobre a terra). A *relação*, dessa forma, não se restringe apenas às interações sociais, entre parentes indígenas, mas entre estas e os materiais que participam de suas técnicas e fazeres epistemológicos, como o barro.

Materiais como o barro, tornados arte, ainda que discursivamente, não ganham vida somente pela atribuição de um caráter artístico a eles, isto é, quando lhes são atribuídos significados típicos de uma estética ocidental do que seria arte. Por isso, a explicação do Prof. Cauã, centralizando a conversão do nheengatú para a língua portuguesa, é tão importante no contar da breve história da MUTAK. É por essa razão, também, que a Mostra não se resumiu, nem mesmo em sua primeira edição, à cerâmica. É interessante destacar que a própria técnica indígena que envolve a cerâmica não se baseia em uma captura do barro e consequente enclausuramento desse material em forma de objeto artístico, como será melhor explicitado adiante com exemplos da IV MUTAK. Seguindo o que Deleuze e Guattari (2004, p. 451, grifo dos autores *apud* INGOLD, 2012, p. 35) propõem para o entendimento da matéria, há que se pensar nela como algo “em movimento, em fluxo, em variação”, o que nos leva à consequência de que “essa matéria-fluxo só pode ser *seguida*”. O sentido que confiro a materiais como o barro é o mesmo de Ingold, qual seja, a matéria-fluxo mencionada.

No vídeo-podcast, uma peça de cerâmica tapajônica repousava sobre a mesa, ao redor da qual estavam sentadas as participantes (ver Imagem 11). No fundo do cenário, uma estante ostentava várias outras peças de cerâmica, provavelmente feitas pelas irmãs Vândria e Nilva. A composição do enquadramento dado pela câmera associa a todo momento aquelas pessoas com uma tradição ceramista, produzida com as mãos, mas também com a cabeça, seja na concepção na ideia ou na articulação dos saberes

envolvidos com as/os mais jovens. A conjunção entre cabeça e mãos é evidenciada não somente pela composição imagética do vídeo, mas pela sintonia entre a arte ali apresentada nas peças de cerâmica tapajônica e as elaborações sobre os devires indígenas que as presentes verbalizavam no diálogo marcadamente pautado nas memórias – recentes e dos “antigos” –, mas sempre voltado à produção de futuros possíveis e prósperos para os povos indígenas do Baixo Tapajós.

Els Lagrou (2009) afirma que “na maior parte das sociedades indígenas brasileiras o papel do artista/artesão não constitui uma especialização” (p. 17), já que as técnicas artísticas competem às coletividades étnicas, como aldeias ou comunidades, não ao domínio do indivíduo. Entretanto, alguns podem se sobressair e serem considerados “mestres”. Em um dado momento do vídeo, Vândria e Nilva são referidas como mestras ceramistas pelas demais presentes, o que denota uma especialização que lhes confere status de destaque na comunidade. Porém, tal relevância não sugere superioridade com relação às outras parentes de Alter do Chão, ou de outras aldeias e comunidades indígenas, mas sabedoria em fluxo contínuo, que coloca o conhecimento em movimento. Elas são, portanto, mestras ceramistas e, ao mesmo tempo, mestras dos saberes boraris. A sua forma de lidar com o conhecimento, produtor e guardião de técnicas como a cerâmica, é combustível para “chamamentos” como foi aquele feito para a I MUTAK.

A primeira Mostra trouxe ainda em seu planejamento a preocupação com artistas indígenas de todo o Baixo Tapajós, e nisso teve um papel a Prof. Iara, educadora indígena que já cultivava relações com várias aldeias e comunidades indígenas ao longo do rio, em razão de sua experiência profissional. As irmãs organizadoras da Mostra recorreram a Iara, portanto, para realizar o que elas chamaram no vídeo de “chamamento”. Esse foi feito por meio de convites direcionados a lideranças de aldeias/comunidades, professores, secretários e diretores escolares, através de embarcações ou pessoalmente. O chamado da I MUTAK navegou, literalmente, pelo rio Tapajós, alcançando as/os artistas indígenas nos lugares de mais difícil acesso e comunicação. Na IV MUTAK, edição online do evento, esse chamamento navega também pelo ciberespaço, atestando a sintonia dos modos de vida indígenas com as tecnologias do mundo contemporâneo.

### 3.2 Ancestralidade conectada: a quarta edição da MUTAK

A seguir, transcrevo a apresentação da IV MUTAK, que pode ser encontrada no site do evento<sup>59</sup>, fixada na página inicial em *nheengatú*<sup>60</sup>:

*Yãdé Yayupirú Yamunhã Kuá Mukameêsawa Tapajowara Kitiwara Akayú 2016 suí, Táwa Alter do Chão Upé upitawaá Borari Rêdawa upé, Santarém, Pará. Aikué kuá araitá rupi síia murasítá, tibiúitá asuí kuá yané kitiwara, kuá MUTAK uxai yãdé 13 mirasítá Tapajós tumasawa suí yayuwasemu asuí yayumuatiri, yãdé Apiaka, Arara Vermelha, Arapiun, Borari, Munduruku Cara-Preta, Kumaruara, Munduruku, Maytapú, Jaraqui, Tapuia, Tapajó, Tupaiú e Tupinambá.*

*Kuáitá mirasítá iwí raíra, síya akayúitá yapurará yãsé uyuka yané rêdawa, yãné kitiwara, yané tekúitá, asuí Estadu ti urikú pulítika yãdarã, yawéresara yãdé yayumuatire yamunhã arã kuá MUTAK, asuí yamunhã mayé yané kuxiímawaraitá umunhã yawé, umukameẽ arã yané kuxiímasawa, umukaturu arã yané mãduarisawa yané kausawa, asuí umukiríbawa mãã yané kuxiímawaraitá mbeú yãdarã, yãdé mirasaitá amasúnia suí.*

*Muiri mirasáita Tapajós tumasawa suí, urure irũ ta kitiwara, ta surisawa asuí ta kiribasawa, Kuá MUTAK uyúri umunhã arã kuá 13 mirasaitá uyumuatiri, asuí yãdé yaputai yayumusãi né irũ yãné kitiwara.*

*PURÁGA PESIKA! Yãdé Yayupirú Yamunhã Kuá Mukameêsawa Tapajowara Kitiwara Akayú 2016 suí, Táwa Alter do Chão Upé upitawaá Borari Rêdawa upé, Santarém, Pará. Aikué kuá araitá rupi síia murasítá, tibiúitá asuí kuá yané kitiwara, kuá MUTAK uxai yãdé 13 mirasítá Tapajós tumasawa suí yayuwasemu asuí yayumuatiri, yãdé Apiaka, Arara*

<sup>59</sup> <https://www.mutak.art/>. Último acesso: 11/06/21.

<sup>60</sup> A tradução em Português, disponibilizada no mesmo sítio eletrônico, é a seguinte: “Realizada desde 2016, a Mostra de Arte Indígena do Tapajós - que na língua indígena *Nheengatú* significa Mukameêsawa Tapajowara Kitiwara (MUTAK), acontece em Alter do Chão, na Terra Indígena Borari, no Município de Santarém, Oeste do Pará. Entre cantos, danças, culinária e artes, a Mutak possibilita o encontro e a união dos 13 povos indígenas do Baixo-Tapajós: *Apiaka, Arara Vermelha, Arapiun, Borari, Munduruku Cara-Preta, Kumaruara, Munduruku, Maytapú, Jaraqui, Tapuia, Tapajó, Tupaiú e Tupinambá*. Esses povos originários, que há séculos vivem em um cenário de violação de seus direitos fundamentais, entre tomadas de seus territórios, negação de sua identidade, falta de políticas públicas por parte do Estado e devastação de suas terras. Se mobilizam diante desse contexto para promover a MUTAK e criar uma plataforma de ações e atividades de expressão artística ancestral, a fim de evidenciar sua ancestralidade, contribuindo para a proteção da memória e principalmente da valorização dos saberes e fazeres milenares dos originários desta Terra Amazônia.”

Cada povo da região do Baixo-Tapajós, traz consigo sua singularidade étnica, sua alegria e sua força. **A MUTAK orgulhosamente vem promover o intercâmbio dos 13 povos indígenas desta região e deseja compartilhar com vocês nossas vivências. BEM-VINDOS (AS)!”**

*Vermelha, Arapiun, Borari, Munduruku Cara-Preta, Kumaruara, Munduruku, Maytapú, Jaraqui, Tapuia, Tapajó, Tupaiú e Tupinambá.*

*Kuáitá mirasáitá iwí raíra, síya akayúitá yapurará yāsé uyuka yané rēdawa, yāné kitiwara, yané tekúitá, asuí Estadu ti urikú pulítika yādarã, yawéresara yādé yayumuatire yamunhã arã kuá MUTAK, asuí yamunhã mayé yané kuxiímawaraitá umunhã yawé, umukameẽ arã yané kuxiímasawa, umukaturu arã yané mãduarisawa yané kausawa, asuí umukirĩbawa maã yané kuxiímawaraitá mbeú yādarã, yādé mirasaitá amasũnia suí.*

*Muiri mirasáita Tapajós tumasawa suí, urure irũ ta kitiwara, ta surisawa asuí ta kirĩbasawa, Kuá MUTAK uyúri umunhã arã kuá 13 mirasaitá uyumuatiri, asuí yādé yaputai yayumusãi né irũ yāné kitiwara.*

*PURÃGA PESIKA!*

### **3.2.1 Vésperas**

Como já disse, manifestei para Neila e Vândria minha vontade de participar da IV MUTAK, quando ainda havia a possibilidade do evento acontecer de forma presencial. Planejava, caso me fosse permitido, engajar-me no seu processo de confecção, bem como no evento em si, na culminância dos caminhos de feitura da MUTAK. No dia 18 de março de 2021, comecei uma conversa com Neila via Instagram para propor uma etnografia da IV MUTAK. Na ocasião, ela me informou que levaria a ideia para o resto da coordenação do evento, para que fosse aprovada. No dia 2 de abril, obtive a confirmação de que a ideia havia sido aprovada e comemorada entre as organizadoras. À época, o evento passava por reformulações em seu cronograma e sua “culminância” ainda estava programada para maio, data que posteriormente foi adiada para junho, em sua mais recente atualização. Esse não foi o único adiamento da Mostra, que estava inicialmente programada para os dias 23 e 24 de abril de 2021, data que foi modificada em razão das preocupações com o recrudescimento da crise sanitária relativa à pandemia de covid-19.

Ainda que a parte síncrona do evento, sua “culminância, não dependa de aglomerações costumeiras do formato presencial do evento, algumas atividades presenciais são necessárias para a articulação de pessoas e recursos da Mostra. Elas abastecem não somente os dois dias síncronos, mas também a programação assíncrona,

que vem sendo paulatinamente apresentada nas mídias digitais do evento, quais sejam, Instagram, Facebook, YouTube e o próprio site do evento, no qual se pode encontrar acesso para as três redes sociais mencionadas. Mesmo com o uso de medidas preventivas, como a utilização de máscaras e álcool em gel, além do fato de as pessoas indígenas participantes já terem sido vacinadas, a organização do evento decidiu – como evidenciado no anúncio da Imagem 12, publicado na internet no dia 18 de março de 2021 – não continuar com as atividades de bastidores da IV MUTAK até que o quadro sanitário local fosse um pouco menos arriscado para a continuidade das articulações necessárias ao evento.



Imagem 12: Flyer de divulgação retirado da página da MUTAK no Facebook. Link: << [https://scontent.fbhz6-1.fna.fbcdn.net/v/t1.6435-9/159997360\\_1685439674957066\\_4792842968080871276\\_n.jpg?nc\\_cat=102&ccb=1-3&nc\\_sid=a26aad&nc\\_ohc=Z4TMCy41tlcAX9zSrCk&nc\\_ht](https://scontent.fbhz6-1.fna.fbcdn.net/v/t1.6435-9/159997360_1685439674957066_4792842968080871276_n.jpg?nc_cat=102&ccb=1-3&nc_sid=a26aad&nc_ohc=Z4TMCy41tlcAX9zSrCk&nc_ht) >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.

A quarta edição da MUTAK tem ocorrido, assincronamente, a todo vapor (escrevo na primeira quinzena do mês de junho de 2021). Elaboro esse relato etnográfico *enquanto* o evento acontece. A natureza desse fazer etnográfico reflete a proposta de seguir as “linhas *ao longo das quais* as coisas são continuamente formadas” (INGOLD, 2012, p. 27, ênfase do autor) e, com isso, não perder de horizonte a possibilidade de improvisação.

Quero ressaltar o duplo sentido do termo “improvisação” aplicado ao contexto em foco, que diz respeito ao meu fazer etnográfico e à produção da IV MUTAK pelas mãos de mulheres boraris.

Em razão da pandemia, improvisei um novo desenho de pesquisa, que se voltou *também* às linhas percorridas pelas/os boraris entre ciber-lugares; linhas de des-re-territorialização que expandem a territorialidade borari na esfera semiótica, acompanhando as linhas que o corpo-território e o território-corpo percorrem na terra. Pela mesma razão, as boraris que acompanhei improvisaram uma alternativa à realização da MUTAK presencial: decidiram construir uma Mostra remota e digital, fazendo de sua quarta edição uma oportunidade para a indigenização do ciberespaço, uma das maiores fontes de saldos imagéticos, como indicado no capítulo 1, para lugares como Alter do Chão. Com a IV MUTAK, esse saldo pende para uma imagem mais-que-turística de Alter do Chão, a qual é atravessada, sem dúvidas, pela história indígena criada e difundida na contemporaneidade.

O caráter de “avanço tecnológico” atribuído à internet não pode bloquear reformulações narrativas acerca da história tecnológica que a envolve. Não há uma história única e unidirecional. Na verdade, o ciberespaço que passamos a significar com o advento da internet pode acomodar um projeto de decolonização, se fomentarmos visões que o desvencilhem de um caráter homogêneo e universal – universalismo esse que favorece uma história tecnológica eminentemente europeia (HUI, 2020). A existência de uma MUTAK online, remota e dilatada nas temporalidades síncrona e assíncrona, só reforça a potencialidade defendida pelo filósofo Yuk Hui de a tecnologia abrir-se a projetos contra-hegemônicos. Para tanto, o filósofo aponta a necessidade de exigirmos

uma *fragmentação* que nos libertará de um tempo histórico-linear definido em termos de pré-moderno/moderno/pós-moderno/apocalipse. A maneira como vemos a tecnologia enquanto força exclusivamente produtiva e mecanismo capitalista voltado ao aumento de mais-valia nos impede de enxergar seu potencial decolonizador e de perceber a necessidade do desenvolvimento e da manutenção da tecnodiversidade. (HUI, 2020, p. 17-18, ênfase do autor)

Sendo assim, a etnografia em ambientes digitais se torna recurso importante no acompanhamento das linhas de territorialidade indígena em Alter do Chão. Como na teia

de uma aranha, o fio da teia não conecta a aranha à sua presa, por exemplo, uma mosca. As linhas-fios contidas na teia oferecem as *condições de possibilidade* para que haja interação entre aranha e presa. Com isso, Ingold (2012) quer nos dizer que as linhas não são, em si, interativas, mas, se podemos lê-las como relações, “então elas são relações não *entre*, mas *ao longo de*” (p. 41, ênfase do autor).

Disputar lugar na internet pode não ser tão diferente de uma disputa pelos lugares biofísicos. Inclusive, muitos dos empecilhos a uma imagem mais-que-turística de Alter do Chão estão na internet e exercem uma influência tremenda sobre a sua realidade analógica. O esforço apresentado até aqui converge com a tarefa central da etnografia segundo o pensamento de Mariza Peirano (2008, p. 5), qual seja, “contradizer, reformular, repensar, desafiar as categorias do nosso senso-comum do dia-a-dia [...], que experimentamos e vivemos como a nossa própria cosmologia”.

Ainda que sucinta, minha conversa com Neila Borari me trouxe esse importante termo: a “culminância”. Utilizada para se referir aos momentos públicos e síncronos da Mostra (que ainda não aconteceram até o momento desta escrita), a palavra aponta para a relevância do processo como um todo, em suas partes públicas e assíncronas, mas também para o planejamento, os preparativos, a “correria” que deságua na realização do evento. Quando conversei com Neila, a forma como me referi à IV MUTAK a reduzia erroneamente à sua fração síncrona. Foi quando ela me corrigiu, afirmando que o evento *já estava acontecendo* e que a data da culminância estava sendo repensada por conta da pandemia.

### **3.2.2 Linha do tempo: entre memórias e a arte do presente**

Uma das principais plataformas a dar vida à IV MUTAK é o Instagram. Além do vídeo-podcast, a Mostra tem se baseado na publicação de vídeos relativos a conteúdos de outras edições e, para esse propósito, a plataforma tem sido alimentada com a utilização do #tbt (throwback thursday<sup>61</sup>). Essa é uma hashtag muito utilizada para rememorar, por meio de fotos ou vídeos, momentos importantes da trajetória de vida da/o usuária/o da

---

<sup>61</sup> Traduzido, seria algo como “quinta-feira do retorno”, ou “quinta-feira nostálgica”.

rede social, normalmente momentos felizes. No caso do perfil da MUTAK, ela é utilizada para recheiar a *timeline* [linha do tempo] da página do evento, mas também, a meu ver, serve de complemento à história da MUTAK contada pelas organizadoras e colaboradoras da Mostra no vídeo-podcast destinado a esse fim. Referir-me-ei, doravante, ao termo *timeline* apenas como linha do tempo, sua tradução literal, pois ele fertiliza o caráter digital da etnografia e permite improvisar uma forma de transgredir a operação cognitiva da abdução (GELL, 2020), a partir da qual seria possível “traçar uma cadeia de conexões causais que vai do objeto até o agente, através da qual este último pode ser pensado como indexando o primeiro” (INGOLD, 2012, p. 37).

Ainda que o Instagram possua destaque na difusão dos acontecimentos do evento, sendo eles memórias ou acontecimentos atuais, a Mostra também difunde sua linha do tempo por redes sociais como o Facebook e o YouTube, sendo este último utilizado somente para a publicação dos conteúdos em vídeo. Por razões práticas, visualizei a videografia fragmentada da MUTAK principalmente no YouTube<sup>62</sup>. Utilizei o Instagram como referência da linha do tempo construída para a IV MUTAK, desde a primeira publicação feita para a quarta edição – no dia 16 de janeiro de 2021 (anunciando seu planejamento) – até a publicação do dia 13 de junho<sup>63</sup>.

Confrontando a ordem das publicações entre Instagram e YouTube, percebi que a cronologia dos vídeos postados neste último como conteúdo das edições passadas da MUTAK foi revivida pelo Instagram, tendo sua ordem cronológica respeitada, de forma que quem acompanha as postagens pelo Instagram segue a linha cronológica da história da MUTAK, ou seja, vai de sua gênese até o presente. Ainda que pareça trivial, a disposição das publicações e o planejamento a ela subjacente colocam a história da MUTAK – ainda que uma breve história – na frente do produto artístico, seja de qual natureza ele for. Se meu olhar de etnógrafo se aproxima do “olhar do joalheiro” (PEIRANO, 2008), devo captar

---

<sup>62</sup> A plataforma me permitia, por exemplo, desacelerar o vídeo em momentos nos quais eu precisava produzir notas sobre seu conteúdo, ou quando necessitava mudar de aba sem pausá-lo, facilidades das quais eu não dispunha com o acesso ao Instagram pelo computador. Primeiramente, não há, como no YouTube, modulação da velocidade de reprodução do vídeo; além disso, a plataforma não permite a mudança de aba sem que o vídeo seja pausado e reiniciado, o que dificulta a navegação por abas enquanto o vídeo é reproduzido.

<sup>63</sup> Como já anunciado, a IV MUTAK termina, ou melhor, culmina nos dias 26 e 27 de junho de 2021. De 13 de janeiro até a sua culminância, muitas linhas foram/serão escritas; imagens e vídeos, publicados. A delimitação pensada se dá em razão apenas de minhas limitações de prazo com relação à escrita desta dissertação.



as minúcias do encontro entre a teoria antropológica e o “mais minúsculo dos olhares” (p. 5). Meu olhar minúsculo para o assunto diz que há relevância na forma como essa história é contada.

Creio que seja no movimento minucioso – refletido em detalhes como o que acabei de destacar, mas também em outros que possam fugir à minha percepção – de deslocar compreensões sobre o mundo e as coisas que se torne possível vislumbrar a potente aliança entre herança cultural e transformação, bem como o lugar de ambas no mundo de hoje. Nesse diapasão, os conceitos de “arte” ou “arte indígena” são mobilizados na MUTAK não apenas fazendo referência a um modo de vida pretérito, mas centralizando-o, pois ele continua vivo, resistente. Esse modo de vida, que poderíamos chamar de cultura, é acompanhado de dispositivos por vezes dados como mortos, ou semimortos. Ou, ainda, como inférteis de criatividade e inventividade. Como ressaltado por Cauã Wirapayé, os modos de vida indígenas do Baixo Tapajós embasam a concepção de arte que é fomentada na MUTAK, desde a linguagem até a materialidade, de forma que, no “chamamento”, não são convidadas/os heroínas ou heróis de uma arte feita objeto, mas mestras e mestres de saberes querendo contar uma história, mais do que se submeterem ao crivo objetificante de uma concepção ocidentalizada da arte. É o que quero evidenciar, nas próximas linhas, com alguns exemplos oriundos de memórias das edições passadas da Mostra, bem como de acontecimentos de sua edição atual<sup>64</sup>.

### **3.2.2.1 Retomando um passado recente**

Um dos primeiros #tbt traz um vídeo com uma fala de Graça Tapajó (20/03/2021)<sup>65</sup>, do Povo Tapajó, no qual ela destaca a centralidade da MUTAK no processo contínuo de reafirmação das identidades indígenas do Baixo Tapajós, promovendo o que ela chama de “ressignificação de tudo que está sendo feito”, à luz de

---

<sup>64</sup> Para fazer referência ao conteúdo dos vídeos da MUTAK, utilizarei tanto as datas de suas publicações originais na plataforma YouTube, quanto as datas da linha do tempo no Instagram. De forma a apresentar um texto mais límpido, optei por apresentar as primeiras em nota de rodapé, acompanhadas do link de acesso, enquanto as últimas serão identificadas no corpo do texto, próximas ao nome da(s) pessoa(s) a quem me refiro. Faço essa escolha em razão do foco repousar sobre a linha do tempo do Instagram e a ferramenta do #tbt utilizada.

<sup>65</sup> Publicado em 29 de março de 2018. Link para acesso: <https://youtu.be/0ZvKtNJQe40>

uma articulação entre território e territorialidade. Palavras como “chamamento”, “avivamento”, “levantamento” foram utilizadas para se referir ao chamado feito aos treze povos do Baixo Tapajós e que se renova a cada edição da Mostra. Também do Povo Tapajó, Dona Maria Tapajós (25/03/2021)<sup>66</sup>, da Aldeia Caridade, ressalta o trabalho da *puxação*, que ela cultiva em si desde muito nova. Florêncio Vaz resume o que consiste esse ofício:

*Os puxadores (puxadeiras) massageiam partes machucadas do corpo em casos de torções, distensões musculares, problemas nas articulações, contusões e luxações – as conhecidas *dismintiduras*. São eles que colocam os ossos “no lugar” em pessoas que se machucaram, por exemplo, em uma queda durante o trabalho ou em um jogo de futebol. Os *puxadores (puxadeiras)* também atendem mulheres grávidas, *ajeitando* a criança. Assim como ocorre com os pajés, determinados benzedores e puxadores são considerados melhores que outros pelos moradores. (VAZ FILHO, 2016, p. 20)*

Dona Maria utiliza, para seu trabalho de *puxação*, “remédios caseiros”, como sebo de Holanda, andiroba, copaíba, dentre outros. Alguns desses são aproveitados, por exemplo, na confecção de sabonetes medicinais, como aqueles produzidos por Gilvana Borari<sup>67</sup>, bioesteticista indígena que ofereceu, na II MUTAK, uma oficina para confecção de sabonetes feitos com base em produtos não-sintéticos, a partir de um amálgama entre conhecimentos herdados de sua mãe e aqueles obtidos no curso de graduação em estética.

A maior parte dos vídeos de #tbt tem duração curta, entre 1 e 4 minutos, como se fossem pílulas da história da MUTAK. No entanto, alguns apresentam um conteúdo um pouco mais extenso. Falarei, a seguir, de dois deles.

Há uma entrevista com o professor Florêncio Vaz (03/04/2021, 06/04/2021), dividida em três partes, que teve suas duas primeiras rememoradas no #tbt da IV MUTAK. Nela, Florêncio discorre sobre a história indígena do Baixo Tapajós, apontando a urgência de reanimar a história indígena da região desde ações e movimentos políticos propriamente indígenas.

A história dos povos indígenas aqui da região é uma história muito antiga. Normalmente, quando os professores ou até os próprios indígenas contam essa história, eles costumam se reportar a um

---

<sup>66</sup> Publicado em 01 de abril de 2018. Acesso em: <https://youtu.be/1Zd9UqzjXno>.

<sup>67</sup> Este vídeo, especificamente, estava presente somente no YouTube, publicado no dia 21 de abril de 2018. Link para acesso: <https://youtu.be/puBX3wa7F1Y>.

período muito recente, em geral, que parte da chegada dos colonizadores em 1542, a passagem do Francisco de Orellana e o Carvajal aqui por Santarém. Isso não dá nem 500 anos. A prefeitura está comemorando agora um aniversário que não chega nem a 400 anos. Então, só da chegada dos colonizadores até hoje não tem 500 anos. [...] Nós temos um déficit enorme de compreensão da nossa própria história. A história da chegada dos primeiros humanos, ou seja, os indígenas, é uma história muito antiga. Ela fala de 10 mil, 12 mil, 15 mil anos. [...] Mas é possível que os indígenas possam ter chegado aqui há muito mais tempo. E essa memória ela está na beira dos rios, nos mitos, nos contos, em toda uma tradição que os mais antigos têm. Principalmente os xamãs, os especialistas das comunidades indígenas têm. E essa história ela fala de resistência, teimosia, ela fala de uma religião, uma cosmologia que não foi vencida pelo cristianismo, que não foi vencida pelas imposições do período colonial. Tanto que ainda hoje os pajés, os benzedores, os puxadores, em geral, pessoas muito humildes, senhoras, senhores, que não tiveram mais do que 5 anos de escola formal, são pessoas que têm uma sabedoria incrível. E eles dizem que herdaram essa sabedoria de dom. Não foi aprendido na escola, não foi aprendido em livro, mas sim de dom. Ou seja, algo que, pela própria crença deles, eles herdaram dos antepassados de uma forma espiritual, sonhos, inspirações... E essa tradição ela fala de cobra grande, de botos, encantados, de cidades encantadas que existem no fundo dos rios, dos lagos, debaixo das cidades, debaixo de cada catedral, de cada igreja colonial, em Santarém, Óbidos, Alenquer. Eles dizem que tem uma grande Cobra Grande enterrada que não está morta. A hora que ela resolver acordar, ela se mexe, e a catedral afunda, a cidade afunda. Essa, de uma forma, é a memória, a história dos indígenas dessa região.

Talvez possamos tomar essa história indígena – ou a retomada da história por mãos e cabeças indígenas – como representativa de uma história vital [*life story*] do Baixo Tapajós, em contraposição a uma história assassina [*killer story*] da região. Esses dois conceitos são acionados por Ursula K. Le Guin (1996) em suas reflexões sobre a proposta de Elizabeth Fisher (1975), em *Women's Creation*, de que o primeiro dispositivo cultural da humanidade teria sido um recipiente, um objeto criado para carregar e guardar produtos de coleta. Le Guin se apega, então, à imagem de uma sacola (poderia ser também um cesto) [*carrier bag*] e à diferente história que ela conta acerca da humanidade. Ela se contrapõe, assim, a uma história de heróis – violenta e beligerante -, atendo-se à história da sacola, uma história marginal, pouco difundida e apropriada. Entretanto, é a história que a (re)faz humana ou a (re)conduz a fazer parte da humanidade.

Entendo que algo similar acontece com os povos indígenas do Baixo Tapajós, mas não somente com esses; outros povos tradicionais, como quilombolas, ribeirinhos e agroextrativistas; mulheres e negros urbanos, como destacado por Florêncio na entrevista, passam a encontrar o caminho de uma história que vem sendo contada há muito tempo, mas, *pari passu*, negligenciada. A própria Le Guin reconhece isso, desde o seu lugar de pessoa tragada pela história assassina e que busca com urgência um abrigo na história vital. Segundo ela, as pessoas não só têm contado essa história há muito, mas de diversas maneiras, como mitos, contos populares, histórias de trapagens, dentre outras formas. São narrativas como a da Cobra Grande, mencionada por Florêncio, mas também outras que remetem a eventos históricos como a Cabanagem, “a maior rebelião camponesa da história do Brasil” (HARRIS, 2017, p. 11), também contemplada pelo antropólogo em outro trecho de sua entrevista.

Reconheço a riqueza de pesquisas etno-históricas como aquelas dos antropólogos Mark Harris (2017) e Leandro Mahalem de Lima (2008) sobre a Cabanagem, mas gostaria de estreitar, à luz da fala de Florêncio, o diálogo entre esse e Le Guin, adicionando uma outra antropóloga e escritora, Deborah Goldemberg. Em seu livro *Valentia*, Goldemberg (2012) mescla uma história ficcional (mas baseada em fatos reais) com relatos de moradores de comunidades da beira do Rio Tapajós. A obra traz um protagonista à moda de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, um (semi-)morto, ou defunto-autor no caso de Brás Cubas, que recupera sua trajetória de vida no lago da morte, povoado por vermes carnívoros; no caso de Samaúma, narrador de *Valentia*, povoado por urubus. Ele é um personagem ficcional criado para contar a história sangrenta da Cabanagem, que assolou as margens de rios amazônicos e derramou muito sangue em suas terras e águas, sangue esse nunca esquecido pelo povo que rememora, nos dias de hoje, esse capítulo da história amazônica. Ao final do capítulo de abertura do livro, Samaúma, filho de pai índio e de mãe francesa, nos anuncia sua trágica condição:

O que digo de antemão é que se domingo passado eu dormi em Belém e segunda-feira acordei em Santarém, se na década passada eu escrevi em francês para minha mãe e ontem conversei em nheengatu com o escravo do batelão, se há meses eu liderava rebeldes e hoje estou morrendo nesta margem triste à espera de alguém que provavelmente já morreu vir me salvar, se na infância eu sonhava com liberdade e hoje desejo apenas uma morte rápida, se o que contarei aparentar não caber no raio de uma vida humana, se para fazer tudo o que fiz for preciso ser sobre-humano ou

sobrenatural, então não tenham dúvidas: eu sempre estive morto. Fui e sou um ser humano completo, um perfeito morto-vivo. (GOLDEMBERG, 2012, p. 11)

Ainda que Samaúma carregue consigo a figura do herói, essa não é uma história de herói convencional. Diferentemente da história assassina repelida por Le Guin, aquela de Samaúma, seus companheiros cabanos e todas as outras pessoas violentadas e mortas pelas forças militares portuguesas (crianças, jovens, velhos, mulheres, etc) é uma história que não termina em glória, louros ou orgulho da vitória. É uma narrativa de resistência ao colonialismo interno, ao amansamento, à invisibilização dos modos de vida locais – indígenas, quilombolas, ribeirinhos, caboclos. Por isso, mesmo fundada em acontecimentos violentos, ela alimentou e alimenta uma história vital nas décadas e séculos que a sucederam. Essa história vive na memória das pessoas e eclode na forma de mitos e contos populares, gêneros esses que refletem a diversidade e criatividade concernentes à história vital buscada por Le Guin, também abordados por Florêncio em seu vídeo para a MUTAK:

Apesar dessa ausência da cabanagem, é incrível como depois de quase 200 anos as memórias da Cabanagem estão muito vivas na própria população, nos próprios moradores da região, indígenas, quilombolas. E as pessoas contam essa história da Cabanagem através de uma linguagem mítica, da sua própria memória misturada com coisas que elas realmente lembram, locais de memória..., mas principalmente a linguagem mítica. E as pessoas associam locais, pontas de pedras, ribanceiras, como locais em que houve fatos ligados à Cabanagem. E quando a gente sai daqui da cidade de Santarém ou dos centros urbanos e viaja pelo interior, é muito interessante que a gente vai conversar com essas pessoas, pessoas humildes, e elas contam uma história muito interessante, muito viva. Como se fosse uma coisa que aconteceu ontem. Teve um senhor que me disse que, quando os cabanos tinham tomado já, inclusive a minha comunidade de Pinhel – e se apossaram de Pinhel –; quando chegaram as forças de repressão, ele disse que as forças de repressão chegaram em grandes navios pela frente, mas eles vieram também de helicópteros armados para atirar na população. Observe a riqueza dessa memória. Ele tá usando a figura dos helicópteros armados, que ele vê em filmes. Hoje, isso é muito comum no interior, inclusive. Só que a Cabanagem aconteceu há quase duzentos anos, quando não havia nem avião, nem helicóptero. Então, as pessoas atualizam essa memória pra mostrar a força e a violência desse evento. Se as forças repressivas não chegaram pelo ar, de helicóptero, mas eles vieram, sim, pela água,

com muita arma e que resultou em muita violência, em muito sangue, em muita morte de indígenas. E essa história as pessoas continuam contando. Uma outra senhora, por exemplo, me disse: “Olha, eu não me lembro aonde que foi..., mas acho que era por aqui por perto que, se a gente enfiasse uma faca na terra, quando a gente puxasse essa faca, ela vinha pingando de sangue”. Essa senhora me contou isso há uns quinze, dez anos. Novamente, eu chamo atenção para a distância de hoje com relação aos fatos, quase duzentos anos. E essa senhora me disse que ainda existe um sangue vivo, pingando, que, se você vai fundo na terra, você acha. E esse sangue não morreu, não coalhou, não secou. É um sangue – e o sangue é a essência da vida – que tá vivo. Essa é a memória que as pessoas têm da Cabanagem. A cabanagem não é uma guerra de quase dois séculos atrás, ela é uma guerra que fala das pessoas hoje. Não à toa as visagens ainda estão ainda muito vivas nos locais onde houve a Cabanagem, as pessoas veem figuras fantasmagóricas, as pessoas veem gente decepada, gente esquartejada nos locais onde eles dizem que houve a guerra da cabanagem. E Cuipiranga, aqui próximo de Santarém, próximo de Alter do Chão, é um lugar onde as pessoas valorizam muito essa sua memória. E não só Cuipiranga, Vila Franca, Pinhel e outros locais.

Mas qual a importância de abordar a Cabanagem neste capítulo? Primeiramente, é difícil ignorar uma série de três vídeos de um professor e antropólogo indígena em uma mostra de arte indígena, quando se tem propósitos de pesquisa como os que eu tinha quando comecei a me engajar com as publicações da MUTAK. Esse simples fato aguçou minha curiosidade, que se tornou ainda mais acentuada ao tomar conhecimento dos temas de cada vídeo. Como dito anteriormente, apenas dois dos três vídeos gravados em 2019 foram rememorados no #tbt da IV MUTAK. No entanto, os três podem ser encontrados na página do YouTube. Os subtítulos dos vídeos são os seguintes: 1) A história dos povos do Baixo Tapajós; 2) A história da Cabanagem; 3) A importância dos eventos indígenas. Ademais, a maneira como Florêncio aborda a história da Cabanagem conduz o espectador a pensar sobre a importância de conhecer, difundir e valorizar a história do Baixo Tapajós, em que a rebelião sobrevive como um dos episódios mais vívidos na memória dos povos ao longo do rio, ainda que, na cidade e nas instituições governamentais, o valor dessa memória não seja reconhecido como deveria. Relembrar a Cabanagem é lembrar que seus sobreviventes e seus descendentes carregam em seus corpos-territórios uma pungente história de luta contra a invisibilização e em favor dos direitos indígenas e dos seus modos de vida. No terceiro vídeo da entrevista com Florêncio, o

professor destaca justamente o tema da memória ao tratar da importância de eventos indígenas contemporâneos:

Os moradores, mesmo antes da existência de festivais folclóricos, antes de encontros indígenas, antes da MUTAK, os moradores já aproveitavam os seus eventos, como festa de santo, até ir visitar pajé pra fazer alguma cura, as pessoas aproveitavam aqueles eventos de se encontrar pra fazer memória, não só da cabanagem, mas do passado dessas comunidades. Então, qualquer evento que seja aqui na região, encontro indígena, encontros culturais, encontros desses como o MUTAK, eu penso que eles devem servir fundamentalmente para uma afirmação dessa história que está ligada a uma afirmação da identidade local, que pode ser indígena, mas pode ser uma memória também negra, quilombola, e pode ser uma memória de outra ordem. Quem esquece a sua terra, o seu cordão umbilical, quem esquece o seu chão, o seu torrão, se perde nesse mundo.

Por falar em importância dos eventos indígenas, aproveito o ensejo da fala de Florêncio para abordar uma publicação da III MUTAK (2019) que não foi lembrada em #tbt e, portanto, não compõe a linha do tempo da quarta edição da Mostra, mas pode ser encontrada no YouTube. Falo do vídeo “Feirantes MUTAK 2019”<sup>68</sup>. Nele, um cinegrafista passa por entre os feirantes de uma MUTAK presencial, tornada online apenas por meio do upload do conteúdo audiovisual. As/Os feirantes de vários povos indígenas do Tapajós apresentam à câmera suas produções artísticas (ver Imagem 13-Imagem 20), feitas com os mais diversos materiais e técnicas, como presente na fala de uma das artistas, Teresa Correia da Silva, do Povo Arapium. Ela afirma que a MUTAK é

uma oportunidade muito grande que nós temos de mostrar pro mundo. Porque Alter do Chão é o mundo. Então, isso é uma oportunidade de mostrar que nós existimos, que nós temos artesanato em nossas aldeias, que produzem essa arte aqui, da palha de tucumã, com a tintura do jenipapo, do cajuru, do açafreão, da mangarataia. E, sobre o evento, é maravilhoso porque nós temos oportunidade de mostrar pro mundo também que nós existimos e resistimos ao tempo, às mudanças, e que nós estamos preparados pra continuar na nossa luta.

---

<sup>68</sup> Link para acesso: <https://youtu.be/acGsx99Qacg>.



Imagem 13: Estande de Teresa Correia (Povo Arapium). Fonte: vídeo “Feirantes MUTAK 2019” (Printscreen) Link: << <https://youtu.be/acGsx99Qacg> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.



Imagem 14: Estande de Edu Costa (Povo Tapajó). Fonte: vídeo “Feirantes MUTAK 2019” (Printscreen) Link: << <https://youtu.be/acGsx99Qacg> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.



Imagem 15: Estande de Poró Borari (Povo Borari). Fonte: vídeo “Feirantes MUTAK 2019” (Printscreen) Link: << <https://youtu.be/acGsx99Qacg> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.



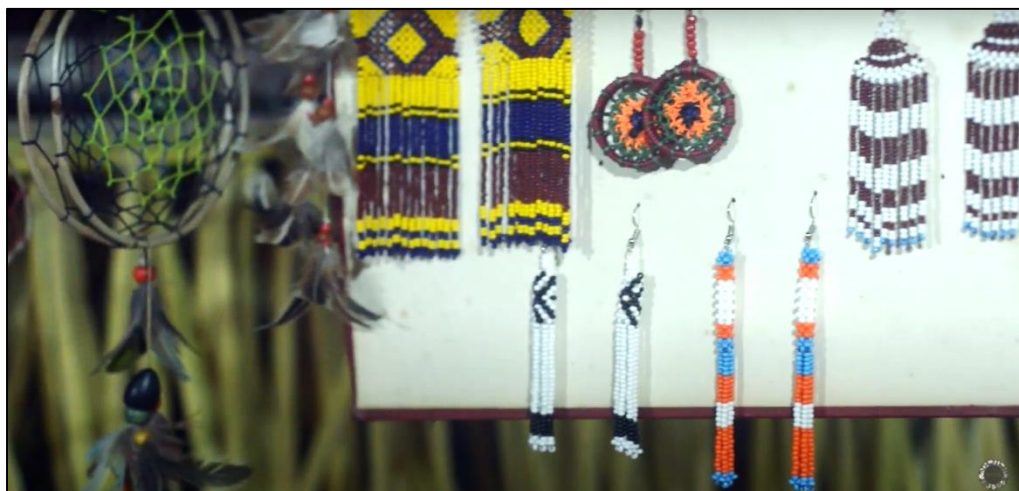


Imagem 16: Estande de Juliana Munduruku (Povo Munduruku). Fonte: vídeo “Feirantes MUTAK 2019” (Printscreen) Link: << <https://youtu.be/acGsx99Qacg> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.



Imagem 17: Estande de Juliana Munduruku (Povo Munduruku). Fonte: vídeo “Feirantes MUTAK 2019” (Printscreen) Link: << <https://youtu.be/acGsx99Qacg> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.



Imagem 18: Imagem 8: Estande de Aldineia Souza Nunes (Povo Borari). Fonte: vídeo “Feirantes MUTAK 2019” (Printscreen) Link: << <https://youtu.be/acGsx99Qacg> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.



Imagem 19: Doce de cupuaçu com castanha-do-pará na casquinha de sorvete, inovação de Aldineia Souza Nunes (Povo Borari). Fonte: vídeo “Feirantes MUTAK 2019” (Printscreen) Link: << <https://youtu.be/acGsx99Qacg> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.

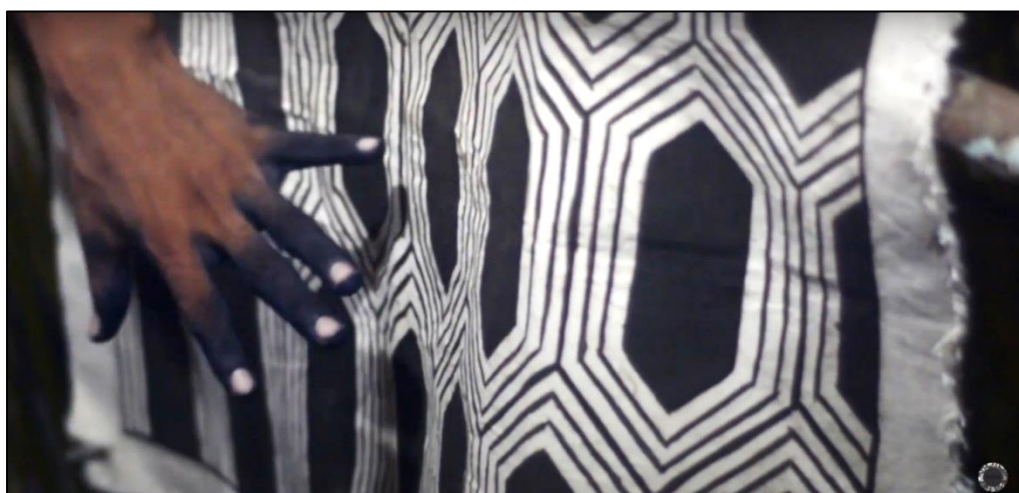


Imagem 20: Bandeira com traço do jabuti, típico do povo Borari. Estande de Francisco Tavares (Povo Arapium). Fonte: vídeo “Feirantes MUTAK 2019” (Printscreen) Link: << <https://youtu.be/acGsx99Qacg> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.

Outros dois artistas, Poró Borari e Aldineia Nunes, também do Povo Borari, falam sobre a possibilidade proporcionada pela MUTAK de os povos indígenas do Baixo Tapajós serem melhor conhecidos pelo resto do mundo. Poró destaca, principalmente, a plataforma criada com o evento, de divulgação da arte indígena feita no território e a importância de o público não-indígena da Mostra conhecer a história indígena do Baixo Tapajós. Pode-se dizer que a manifestação das territorialidades indígenas sobre a arena turística de Alter do Chão - uma metonímia do “mundo” se nos inspirarmos na fala de Teresa Correia - promove uma indigenização também por meio do posicionamento discursivo. Nas palavras de Mariza Peirano (2008, p. 7), “as palavras fazem muitas outras

coisas além de nomear e designar: elas apontam, acentuam, evocam, e até criam os contextos nas quais ocorrem”.

Em se tratando de arenas turísticas, Grünewald (2003, p. 155) afirma que elas podem ser “aproveitadas para o posicionamento (discursivo) das comunidades étnicas no mundo globalizado”, fazendo das arenas “pontos de onde conseguem falar de si ao mundo”. Concordo com a primeira parte da afirmação do autor, mas rejeito a concepção de arenas como pontos, pois, se levamos a sério o entendimento de Peirano acerca da influência das palavras, devo dizer que a visão de Grünewald se limita a uma perspectiva da ocupação de um lugar, não da habitação desse. Minha divergência parte de uma perspectiva crítica de Ingold (2015) para com a ideia de espaço, a partir da qual o autor se opõe à concepção de movimento entre pontos, pois esses estariam confinados dentro de lugares; nesse sentido, algo ou alguém seria movido, ao invés de mover-se, de um lugar para outro, isto é, transportado de um ponto a outro. Ingold nos diz que o transporte “é essencialmente orientado para um destino” (p. 221), que poderíamos tomar aqui como um destino turístico. Ele defende, por outro lado, a concepção de um movimento ao *longo de*, por sua vez, feito por meio de linhas que constituiriam “uma malha emaranhada de fios entrelaçados e complexamente atados” (p. 224). Nessa perspectiva, “[c]ada fio é um modo de vida, e cada nó um lugar” (p. 224). Meu envolvimento com a abordagem ingoldiana das linhas se justifica à medida em que minha percepção da presença borari me leva a transbordar conceitualmente a arena turística. A congregação de modos de vida indígenas na MUTAK, unindo forças ao movimento indígena borari, mostra o quão irredutíveis eles são aos lugares por onde passam. Considerar o que é feito ao longo do rio Tapajós por mãos e cabeças indígenas revela muito mais da potência de seus movimentos pela terra. Com a MUTAK online, vejo acentuar-se a necessidade de abordagens que permitam acompanhar essas linhas por caminhos inesperados e inéditos.

### **3.2.2.2 Entre artes e saberes**

Além dos #tbt, a IV MUTAK apresentou ao seu público as/os artistas e mestras/os de saberes. A linha do tempo no Instagram foi preenchida principalmente por duas séries, “Perfil do Artista” e “Mestre dos Saberes”. A primeira se constituiu na apresentação de

artistas que haviam se inscrito na quarta edição da Mostra. “Artistas indígenas do Baixo Tapajós/Arapiuns, inscreva-se! A MUTAK quer promover a sua arte em nossa plataforma” – foram as palavras utilizadas no convite reforçado a cada publicação feita para divulgação dos perfis.

O primeiro deles traz Moara Tupinambá (22/03/21), artista visual e curadora autônoma, natural de Maery do Pará (Belém), mas com ascendência no Baixo Tapajós. Ela atualmente compõe o Levante Tupinambá, o coletivo amazônida MAR e a associação multiétnica Wyka Kwara, três organizações que dão sentido ao ativismo de suas manifestações artísticas. Segundo a publicação, Moara se declara artista multiplataforma, por utilizar, em seu fazer artístico, coisas e técnicas variadas, como desenho, pintura, colagens, instalações, vídeo-entrevistas, fotografias, literatura, performances. Edu Costa (29/03/21) é outro artista apresentado, mencionado anteriormente no vídeo “Feirantes MUTAK 2019”. Artesão, ceramista, músico e antropólogo, suas especialidades estão no carimbó – já foi integrante de dois grupos do gênero, Carimbatuque e Tatu Canastra – e na produção de instrumentos musicais xamânicos. Minha colega de pós-graduação em Antropologia, Raquel Tupinambá, também figura entre as artistas inscritas. Atualmente, ocupa a posição de Kacica de sua aldeia, Suruacá, parte da Terra Indígena Tupinambá do Baixo Tapajós (autodemarcada<sup>69</sup>). Raquel é agricultora e membra da Associação de Moradores Agroextrativistas e Indígenas do Tapajós – AMPRAVAT, além de doutoranda em Antropologia Social na UnB. As imagens a seguir trazem amostras da arte divulgada as artistas mencionadas.

---

<sup>69</sup> Para um relato etnográfico breve acerca de acontecimentos ligados ao movimento de autodemarcação da Terra Indígena Tupinambá, sobreposta à Resex Tapajós-Arapiuns, ver Zuker (2017).



Imagem 21: Amostra da arte de Moara Tupinambá. Fonte: Instagram @mutak\_alter.

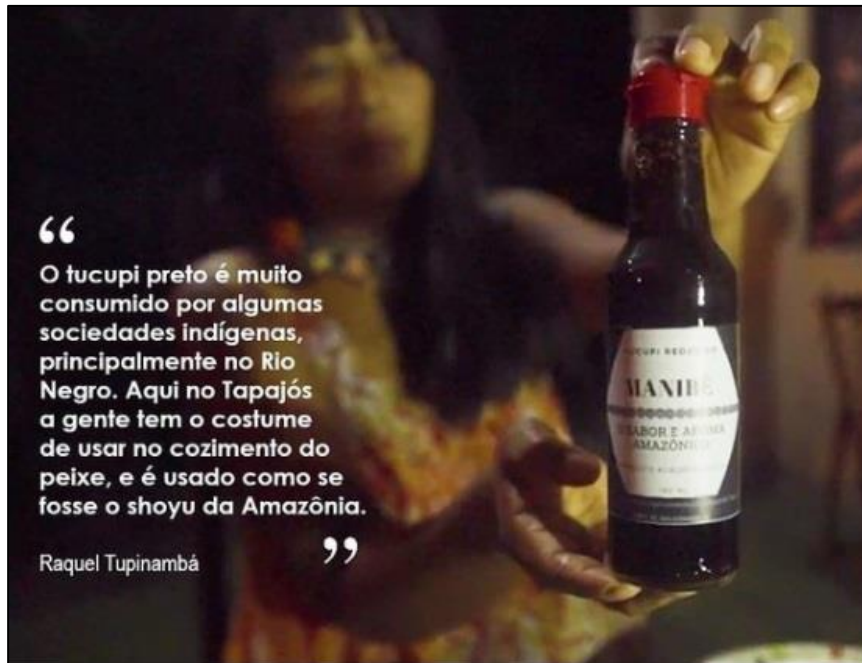


Imagem 22: Amostra da arte de Edu Costa. Fonte: Instagram @mutak\_alter.



Imagem 23: Amostra da arte de Raquel Tupinambá. Fonte: Instagram @mutak\_alter.

Bagunço a cronologia do evento para aproveitar o ensejo e tratar da arte que minha colega traz para a Mostra. Ela foi uma das participantes escolhidas para também compor a série “Mestre dos Saberes”, esta que foi divulgada por meio de imagens e vídeos. As imagens foram utilizadas nos *posts* de divulgação prévia ao episódio da série e os vídeos para apresentar o episódio em si (exemplifico a estratégia utilizada nas Imagem 24\_e Imagem 25). Como o vídeo de minha colega foi a última publicação com a qual me engajei etnograficamente, começarei pelo fim da linha do tempo até chegar ao início dela, no que concerne a essa série especificamente.



“  
O tucupi preto é muito consumido por algumas sociedades indígenas, principalmente no Rio Negro. Aqui no Tapajós a gente tem o costume de usar no cozimento do peixe, e é usado como se fosse o shoyu da Amazônia.”

Raquel Tupinambá

Imagem 24: Peça de divulgação do episódio de "Mestre dos Saberes", com Raquel Tupinambá. Fonte: Instagram @mutak\_alter.



Imagem 25: Frame do vídeo dedicado ao episódio de “Mestre dos Saberes”, com Raquel Tupinambá. Fonte: vídeo “MESTRE DOS SABERES Especiarias indígenas - IV MUTAK 2021” (Printscreen) Link: << <https://youtu.be/6Y1QoS-Jtus> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.

Raquel (04/06/21)<sup>70</sup> leva à MUTAK a arte culinária de seu povo. O tucupi<sup>71</sup> preto (Imagem 24), segundo ela, uma receita muito utilizada por povos indígenas do Rio Negro, é um dos produtos apresentados no vídeo, que pode ser consumido em sua forma original como acompanhamento de saladas, carnes e peixes, mas também, como propõe em forma de novidade, juntamente com o molho Urupé, feito à base de cogumelos amazônicos (cerca de cinco ou seis espécies podem ser aproveitadas no fabrico). O tucupi preto é chamado de Manibé. Juntos, criam o Urubé, o shoyu amazônico. Ademais, Raquel também apresentou as geleias feitas em sua aldeia, que possuem como matéria-prima principal frutas tipicamente amazônicas, como mucuri, cupuaçu e camu-camu. Conhecendo um pouco dos propósitos de pesquisa de Raquel e de sua luta pelos direitos indígenas, vejo que a proposta das geleias leva à frente um projeto diretamente relacionado ao tópico da soberania alimentar dos povos indígenas. Raquel não toca especificamente nesse ponto, mas indica, em sua fala, a necessidade de valorizar a comida que existe na floresta – uma diversidade que ela diz não estar refletida e nem ser valorizada nos supermercados –, de forma a contornar o imaginário da pobreza atrelado às coletividades e aos territórios indígenas. Valorizar essa comida leva a valorizar não somente a floresta, mas as culturas indígenas que dela fazem parte, como aponta Raquel, e que contribuem fortemente para a conservação da biodiversidade.

Elves de Sousa Costa, ou Elves Tapajó (28/05/21)<sup>72</sup>, é um dos mestres ceramistas a participar da IV MUTAK. No episódio que protagoniza, ressalta a importância de mostrar a histórica arte de seu povo, Tapajó, a um público mais amplo. Nas suas palavras, entre “baixas” da produção valorativa de cerâmica tapajônica no município de Santarém, onde nasceu, decidiu criar o Projeto Réplicas Tapajônicas, focado na realização de oficinas, por ele capitaneadas, que objetivam ampliar o escopo da valorização da cerâmica do povo Tapajó. Elves nos diz: “A gente mostra o potencial que tem a cerâmica, a importância que tem, e sentir que a cerâmica não é apenas um objeto de barro. Tem toda uma informação e um valor histórico e cultural”. Apresento adiante alguns *printscreens* ilustrativos da arte de Elves e de seu transbordamento pedagógico, que pode ser lido como o seguir em frente

---

<sup>70</sup> Link para acesso: <https://youtu.be/6Y1QoS-Jtus>.

<sup>71</sup> Um caldo muito usado na culinária indígena amazônica, mas amplamente difundido na culinária não-indígena de estados do norte do Brasil. O tucupi é um dos subprodutos do processamento da mandioca, obtido a partir da prensagem da massa ralada da raiz tuberosa, a qual é comumente utilizada para a produção de farinha.

<sup>72</sup> Link para acesso: <https://youtu.be/TqiM39GFdqC>.

de linhas tecidas numa vida-arte, ou arte-vida, que está sempre em aberto (INGOLD, 2012, p. 38).



Imagem 26: Exemplos de cerâmica tapajônica presente no episódio de “Mestre dos Saberes” com Elves Tapajó. Fonte: vídeo “MESTRE DOS SABERES: Elves Tapajó - IV MUTAK 2021” (Printscreen) Link: << <https://youtu.be/TqiM39GFdq> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.



Imagem 27: Mãos de Elves Tapajós durante processo de confecção de peça cerâmica. Fonte: vídeo “MESTRE DOS SABERES: Elves Tapajó - IV MUTAK 2021” (Printscreen) Link: << <https://youtu.be/TqiM39GFdq> >>. Acesso em: 25 de junho de 2021.

O lançamento da série “Mestre dos Saberes” teve como participante inaugural Paulo Vitor Miranda Ferreira, o Paulinho Borari (21/05/21). Ele é um jovem pajé com ascendência em Alter do Chão, mas que atualmente mora na comunidade do Tabocal (fora de Alter do Chão, mas ainda em Santarém, no km 24 da BR-163/Cuiabá-Santarém). No



vídeo, ele reflete sobre sua “função” de curador da comunidade onde vive com muito respeito e afeição. Abaixo, trago um fragmento de sua fala.

A pajelança, o dom de cura, é um dom que nasce com a gente. Pessoa que é pajé, ela já nasce pajé. E, dependendo do grupo onde a gente está, a gente pode ou não assumir isso. Porque é muito difícil um jovem, hoje, querer assumir essa função e dizer ‘eu sou curador, eu sou pajé’. Por muitos motivos. Pelo motivo da demonização que vem de muito tempo. Desde o início que os primeiros colonizadores chegaram, a pajelança, os cultos indígenas foram demonizados pela igreja. [...] E o discurso dessas igrejas, organizações é que essas práticas são diabólicas, guiadas por espíritos malignos. Eles vão demonizando nossas práticas, nosso cigarro de tauari, que é o fumo que todo pajé usa. A gente usa tauari pra defumar um doente, pra curar uma pessoa, pra chamar um encantado pra se fazer presente em uma sessão. Até porque o diabo ele não estava aqui com a gente, ele foi trazido pelos brancos, pelas pessoas que vieram colonizar, que vieram trazer essa religião, que continuam trazendo de forma diferenciada, mas está aí muito forte e muito violenta também. Então, ser pajé na juventude não é muito fácil. Mas eu tenho essa força, esse orgulho de dizer que eu tenho esse dom e eu agradeço muito os meus guias por ter me escolhido pra ajudar as pessoas, porque a gente está aqui pra ajudar, porque se a gente não fizer isso a gente vai ser cobrado. Mesma coisa se a gente não aceitar o dom, a gente pode sofrer muito, principalmente da saúde, da cabeça. Temos um exemplo do finado pajé Laurelino, que Dr. Frei Florêncio fez uma pesquisa em 1993 com ele e ele falava que na juventude dele ele sentia uma tristeza muito grande, que nada dava certo... Isso daí já eram os guias se aproximando pra cobrar que ele aceitasse esse dom, essa função. Aí ele foi procurar uma pessoa, que fez todo o tratamento, que passou tudo aquilo que ele deveria fazer e ele se tornou um pajé muito conhecido aqui na nossa região, até hoje depois de falecido, na memória da gente, das pessoas do Rio Tapajós, do Arapiuns, da várzea, ainda se fala em pajé Laurelino, pela força que ele teve.

Paulinho Borari faz menção ao pajé Laurelino, que foi entrevistado por Florêncio Vaz entre 1993 e 1994. O relato do pajé ganha destaque na obra organizada pelo antropólogo, *Pajés, benzedores, puxadores e parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia*, de 2016. Na mesma publicação, também pode ser encontrado um relato de Paulinho, na seção dedicada aos relatos de pajés amazônicos. Um bonito encontro de gerações sacerdotais-populares amazônicas que muito contribui na comunicação, a um público mais amplo, da rica história dos saberes tradicionais e

indígenas, além de sua vitalidade no presente, como a própria trajetória de Paulinho evidencia.

Ambos destacam, em suas histórias, a relevância do *dom* para a fundamentação da função de pajelança. “Esse poder de curar, eu digo que é um presente que a gente recebe no ventre da mãe. O dom que Deus dá pra gente. É de Deus. Porque não pode ser de outro e inventar; não pode *se* inventar. É sagrado a pessoa fazer o que a vocação dá” (VAZ FILHO, 2016, p. 54, ênfase do autor), diz Laurelino em seu relato. Em outro trecho, ele destaca que o dom que lhe fora dado terá de ser levado consigo: “Não dá pra passar” (p. 60). Esse dom difere da maior parte das manifestações artísticas levadas ao público pela MUTAK. Não se aprende a colocá-lo em prática. Laurelino afirma, por exemplo, nunca ter tido um discípulo e que, se algum aparece, é “por engano manifesto” (p. 60). Então, por que abordá-lo no âmbito de uma Mostra de Arte?

A resposta a essa pergunta pode ser encontrada na própria tradução da MUTAK do nheengatu para o português, como destacado na participação do Professor Cauã Wirapayé, abordada no início deste capítulo. No encontro de cosmologias sobre o qual está cimentada MUTAK – desde as versões de seu título até o apelo a um público mais amplo, como turistas –, emerge uma concepção de arte que engloba mais coisas e processos vitais do que sua versão ocidental. No entendimento de Els Lagrou (2010), essa diferença se deve “à inexistência, entre povos indígenas, de uma distinção entre artefato e arte, ou seja, entre objetos produzidos para serem usados e outros para serem somente contemplados”, bem como “à inexistência da figura do artista enquanto um indivíduo criador, cujo compromisso com a invenção do novo é maior que sua vontade de dar continuidade a uma tradição ou estilo artístico considerado ancestral” (p. 3).

O encontro mencionado nos permite retornar à fricção de Anna Tsing por um momento. Para a autora, as conexões globais, como aquelas entre turistas e povos locais/anfitriões, se fazem por meio da aderência inerente à fricção. O turismo, tal como a ciência, a política e o capitalismo (exemplos mencionados pela antropóloga), necessita dessas conexões globais para existir e prolifera através da busca pela satisfação de sonhos e esquemas *universais* (TSING, 2004, p. 1) – estes, por vezes, manifestos por meio de desejos e fantasias turísticas (CRAPANZANO, 2004; WEST, 2016). Se tomarmos a palavra “arte”, presente na tradução da MUTAK para o português, como a “face” ocidental e não-indígena na fricção com sua “face” indígena, podemos dizer que, encontro, a aderência de

um universal como a concepção ocidental de arte leva a um arranjo novo, similarmente à conclusão de Tsing para com o resultado do processo de fricção. Exercito, com isso, algumas hipóteses acerca de situações que poderiam decorrer de um novo arranjo.

Para o público amplo não-indígena, o encontro com essa concepção indígena de arte poderia resultar em uma revisão da própria concepção de arte que carregam; mas, ainda que isso não aconteça, o atrativo turístico incutido na proposta do evento traz para a arena turística elementos que não são normalmente priorizados em um design destinado a favorecer o turismo de massa, projetado por operadores não-indígenas ou não-aliados do movimento indígena. Essa hipótese se conecta diretamente com o movimento de indigenização dos lugares destinados ao turismo – online e off-line – e do próprio imaginário de quem visita Alter do Chão como turista. Para as/os participantes indígenas da Mostra, por outro lado, destaco a tendência de favorecimento da imagem indígena no contexto de turismo. Indigeniza-se a “arte”, tornando-a, arrisco a dizer, mais-que-artística, situação que levaria ao fortalecimento de uma imagem mais-que-turística de Alter do Chão.

Nesse sentido, não considero o dom da pajelança incompatível com a proposta da MUTAK, mas covalente a essa, na medida em que compartilha do mesmo projeto coletivo, esse que reflete modos de vida indígenas conclamados a partilhar a mesma Mostra, o mesmo processo de indigenização. Sobre isso, Paulinho Borari, em seu relato para o livro anteriormente mencionado, nos fala:

Temos nossos santos, temos nossos encantados, nossos pajés, que apesar de muitos terem morrido, os espíritos deles ainda estão com a gente. E é esse recado que eu deixo, vamos dar valor mais no que é nosso. E não vamos deixar o exterior, alienígena, vim de fora e impor o que ele quer. Mas nós vamos indigenizar esse povo. E é esse o recado que eu deixo. (VAZ FILHO, 2016, p. 88).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Interessado nas representações construídas sobre indígenas amazônicos, João Pacheco de Oliveira (2016) questiona:

Quando se menciona a palavra Amazônia, que imagens os brasileiros carregam dentro de si e afluem automaticamente ao seu espírito? O que sabemos desse conjunto de representações que nos leva a agir e pensar sobre uma Amazônia real, a expressar ideias e conceitos sobre os seus primeiros habitantes, bem como sobre a sua história e a sua situação atual? (OLIVEIRA, 2016, p. 162)

Inspiro-me em suas questões para refletir acerca das temáticas e contextos abordados nesta dissertação. Oliveira se dirige a um escopo mais amplo das representações sobre a Amazônia e suas gentes, mas, ainda assim, sua motivação pode ser aproveitada. Isso porque as duas questões feitas pelo autor imbricam lugares e pessoas, como tentei fazer ao longo deste trabalho. Ciente de uma imagem estereotipada de Alter do Chão, mormente em razão da atividade turística, dediquei-me a aprender com as histórias indígenas locais, de forma que se tornasse possível evidenciar uma imagem que transbordasse os contornos semânticos do turismo, ainda se mantivesse a ele associado. Daí emergiu a noção de imagem mais-que-turística.

Minha pesquisa parte do interesse na relação entre Alter do Chão e o turismo. Portanto, esse último não só não poderia ter sido preterido em meu aprendizado, como precisava se manter sob o foco de minha lente antropológica. Fui inicialmente capturado pela hipótese de uma antinomia entre turismo e movimento indígena, mas as incursões online e off-line em Alter do Chão me levaram a perceber que tal oposição só me conduziria a concepções simplistas desse cenário, como a ideia de que o turismo é um caminho malogrado para a conservação de paisagens e preservação de tradições locais ou de que o movimento indígena deveria inadvertidamente repelir o turismo por esse motivo e por outros na mesma linha de raciocínio. De certa forma, esse quase-dilema reflete outros dilemas típicos da antropologia ou ciências sociais, como a separação entre natureza e sociedade. Tal dilema contribui para a reificação de noções como a de socialidade, essa veementemente interrogada por Anna Tsing (2019). A autora questiona a costumeira impermeabilidade do conceito de socialidade – historicamente alimentado

pela separação entre natureza e cultura – às relações sociais entre seres não-humanos. Para romper com essa barreira e simetrizar o aparato conceitual de sua antropologia, ela cria o conceito de socialidade mais que humana, minha inspiração para o conceito de imagem mais-que-turística.

Fico envergonhada de ver que, em trabalhos anteriores, algumas vezes eu defini social como “tendo a ver com histórias humanas”. Agora isso me parece um tanto estranho. O conceito de socialidade não faz distinção entre humano e não humano: a “socialidade mais que humana” inclui ambos (TSING, 2019, p. 119).

A fecundidade do conceito de imagem mais-que-turística reside no exercício imaginativo de visualizar uma representação que enrede turismo e indigenização na mesma imagem de Alter do Chão, sem desconsiderar o contexto de mediatização e exotificação do lugar que existe, principalmente, em razão de seus atributos “naturais”. Nesse sentido, a expressão aponta para um horizonte de corrosão da imagem turística de Alter do Chão da forma como é concebida na atualidade e de maior permeabilização da arena turística às narrativas indígenas. Isso não quer dizer que o cenário atual do turismo em Alter do Chão não incorpore elementos indígenas em programações culturais orientadas ao turismo, como o Sairé, ou que os/as boraris não tenham parte nos negócios turísticos da Vila. Há participação borari expressiva na arena turística, como nos restaurantes das praias, nas barracas de venda de comidas típicas, em agências ecoturísticas, no comércio de artesanatos, nos eventos; todavia, mesmo atuando operadores do turismo local, encontram dificuldades em transformar essa participação em protagonismo. O saldo imagético de Alter do Chão, portanto, reflete uma história que poderia ser muito mais influenciada pelas histórias do povo que se ergueu juntamente com esse lugar, compondo com os fluxos vitais das paisagens ali existentes.

Com o advento de uma MUTAK online, vimos se expandir a presença borari no ciberespaço. A territorialização manifesta com o evento aponta não somente para um impacto local, mais especificamente sobre a arena turística de Alter do Chão, mas também para um cenário mais amplo, de recontextualização da tecnologia moderna. É por meio da noção de tecnodiversidade (HUI, 2020), evocada no capítulo 4, que essa escala pode ser ampliada. Lógico que mais importante para esta dissertação são os efeitos sobre Alter do Chão, nosso foco etnográfico. No entanto, a título de conclusão, tomo a liberdade para

apontar a importância de eventos como a MUTAK para além dos limites de um ciber-lugar ou de um lugar físico. Como algumas participantes do vídeo-podcast da IV MUTAK destacaram, o grande diferencial da Mostra, que enche os olhos e desperta a curiosidade de quem a conhece, é o fato de que o evento é feito por mãos e cabeças indígenas, por corpos-território (CORRÊA XAKRIABÁ, 2019). E, nesse registro, a MUTAK exclama ao mundo globalizado que o território-corpo de suas participantes vive, seja na terra ou nas linhas de navegação na internet.

Se, em uma interpretação do turismo como commodity, o turista é aquele sujeito que se encontra na posição de olhar, ter acesso e se comunicar (NAKAMURA, 2000, p. 17), a breve história da MUTAK mostra que sua capacidade de indigenização atua tanto off-line, no *tête-a-tête*, quanto online, com suas redes sociais, vídeos, imagens e *podcasts*. Indigenizar a internet, amansá-la faz parte da possibilidade, percebida por Yuk Hui (2020, p. 18) de culturas não-europeias desenvolverem uma “visão crítica a partir de seus pontos de vista” acerca da tecnologia moderna, favorecendo sua recontextualização.

Para os fins deste trabalho, enveredar-me pelo ciberespaço e pelas manifestações de boraris na Internet surgiu como uma solução para a “água parada” que havia se tornado a pesquisa de campo anteriormente planejada. Com a pandemia, as angústias e incertezas proliferaram, estremecendo a tranquilidade necessária à continuidade da pesquisa iniciada no começo de 2020. No entanto, o que era inicialmente um caminho alternativo àquele originalmente pensado se converteu em um rico aprendizado, tanto com o material desvelado pela abertura de um novo flanco na pesquisa quanto com os aparatos teóricos novos com os quais passei a dialogar.

Menos do que oferecer análises exaustivas de temas relacionados a Alter do Chão, minha intenção, com esta dissertação, foi apresentar um olhar específico acerca da(s) imagem(s) desse lugar que povoa minha memória desde muito novo. O afeto poderoso que nutro por Alter do Chão magnetizou meus interesses como aprendiz de antropólogo, mas foram as histórias de minhas interlocutoras indígenas as responsáveis por despertar em mim a curiosidade por essa outra imagem de Alter do Chão, muito mais-que-turística. Espero tê-las honrado com minhas palavras e humilde conhecimento da vida.

## BIBLIOGRAFIA

- ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno da terra: as retomadas na Aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia**. Orientador: Dr. Stephen Grant Baines. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Estudos Comparados sobre as Américas do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília (PPGECsA), Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2013.
- ANDERSON, Ryan. Roads, value and dispossession in Baja California Sur, Mexico. **Economic Anthropology**, v. 4, p. 7-21, 2017.
- ASAD, Talal. Introdução à *Anthropology and the Colonial Encounter*. **Ilha**, v. 19, n. 2, p. 313-327, dez. 2017 [1973].
- ASPELIN, Paul. Anthropological analysis of tourism: indirect tourism and political economy in the case of the Mamainde of Mato Grosso, Brazil. **Annals of Tourism Research**, 4 (3), p. 135-160, 1977.
- BAILEY, Geoff. Time perspectives, Palimpsests and the Archaeology of Time. **Journal of Anthropological Archaeology**, V. 26, p. 198-223, 2007.
- BALÉE, William. People of the fallow: a historical ecology of foraging in lowland South America. In: POSEY, Darrel E.; BALÉE, William. **Advances in economic botany**, v. 7 (Resource Management in Amazonia: indigenous and folk strategies), New York Botanical Garden.
- BANIWA, Gersem. Os indígenas antropólogos. Desafios e perspectivas. **Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia**, v. 2, n. 1, p. 233-243, 2015.
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. **Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira**. Orientadora: Lux Boelitz Vidal. 2001. 589 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2001.
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma nação. ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter. **Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2006, p. 109-143.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68. 2006.
- BENITES, Tonico. Os antropólogos indígenas: desafios e perspectivas. **Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia**, v. 2, n. 1, p. 244-251, 2015. BENSUSAN, Nurit. **Do que é feito o encontro**. Brasília, DF: IEB Mil Folhas, 2019.
- BRASIL. Lei nº 12.314/2010 de 20 de agosto de 2010.
- BRASIL. **Lei nº 9.985, que institui o Sistema Nacional de Unidade de Conservação da Natureza – SNUC**. 18 de julho de 2000; Decreto nº 4.340, de 22 de agosto de 2002. 3. ed. aum. Brasília: MMA/SBF, 2003.52p.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- CARVALHO, Luciana Gonçalves. **Festa do Çairé de Alter do Chão**. Santarém: UFOPA, 2016.
- CASTRO, Rosana Maria Nascimento. Necropolítica e a corrida tecnológica: notas sobre ensaios clínicos com vacinas contra o coronavírus no Brasil. *Horizontes Antropológicos*, v. 27, p. 71-90, 2021.
- CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Aatoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. Orientadora: Dra. Cristiane de Assis Portela. 2018. 218 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade juntos a Povos e Terras Tradicionais – MESPT) – Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS), Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2018.
- CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. Amansa o giz. **PISEAGRAMA**. Belo Horizonte, n. 14, p. 110-117, 2020.
- CRAPANZANO, Vincent. **Imaginative horizons: an essay in literary-philosophical anthropology**. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- CRUZ, Felipe. Indígenas Antropólogos e o espetáculo da alteridade. **Revista de estudos e pesquisas sobre as Américas**, v. 11, p. 93-108, 2017.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia Vol. 1**. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 17-49.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Ano zero – rostidade. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia Vol. 3**. São Paulo: Editora 34, 2012. p. 35-68.
- DIAS, João Aluizio Piranha. **A festa do Çairé e a resistência indígena: uma experiência ancestral dos Borari em Alter do Chão, Santarém, Pará**. Orientadora: Dra. Iraildes Caldas Torres. 2019. 223 p. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, 2019.
- DUIM, Rene van der; PETERS, Karim; AKAMA, John. Cultural tourism in african communities: a comparison between cultural manyattas in Kenya and the cultural tourism project in Tanzania. In: SMITH, Melanie K.; ROBINSON, Mike. **Cultural tourism in a changing world: Politics, participation and representation**. Clevedon: Channel View, 2006.



- ESCOBAR, Arturo. Bem vindos à *Ciberya*: notas para uma antropologia da cibercultura. In: SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos. **Políticas etnográficas no campo da cibercultura (e-book)**. 1 ed. Brasília: ABA Publicações, 2016, v. 1, 210 p.
- FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro. Como a antropologia estabelece seu objeto**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.
- FEIFER, Maxine. **Going Places: The Ways of the Tourist from Imperial Rome to the Present Day**. London: Macmillan, 1985.
- FEYERBAND, Paul K. **Contra o método**. São Paulo: Editora Unesp, 373 p., 2011.
- FISHER, Elizabeth. **Women's creation**. New York: McGrall-Hill, 1975.
- FLETCHER, Robert. Ecotourism after nature: Anthropocene tourism as a new capitalismo "fix". **Journal of sustainable tourism**, V. 27, n. 4, 2019.
- FONSECA, Claudia Lee Williams. Antropologia e psicologia: apontamentos para um diálogo aberto. In: KESSLER, Carlos Henrique (Org.). **Trama da clínica psicanalítica em debate**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- GELL, Alfred. **Arte e agência: uma teoria antropológica**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- GIBSON, James J. **The Ecological Approach to Visual Perception**. New York: Psychology Press, 2015 [1986].
- GOLDEMBERG, Deborah Kietzmann. **Valentia**. São Paulo: Grua, 2012.
- GRABURN, Nelson; BARRETTO, Margarita; STEIL, Carlos Alberto; GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo; SANTOS, Rafael José dos (org.). **Turismo e Antropologia: novas abordagens**. Campinas: Papirus, 2009.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Os Pataxó e os Fluxos Coloniais. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 26., 2002. Anais [...]. Caxambu: ANPOCS. p. 1-29, 2002. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/26-encontro-anual-da-anpocs/gt-23/gt15-19/4457-rgrunewald-os-pataxo/file>. Acesso em: 01 out. 2020.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Turismo e etnicidade. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, p. 141-160, 2003.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Turismo na Terra Indígena Pataxó de Coroa Vermelha: imperialismo e pós-colonialidade na região do Descobrimento do Brasil. **PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, v. 13, n. 2, Fevereiro de 2015.
- GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- HAESBAERT, Rogerio; BRUCE, Glauco. A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari. **GEOgraphia**, Niterói, v. 7, 2002.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

- HARAWAY, Donna. **Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene**. Durham, NC: Duke University Press, 2016.
- HARRIS, Mark. **Rebelião na Amazônia: Cabanagem, raça e cultura popular no norte do Brasil, 1798-1840**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2017.
- HARVEY, David. Acumulação via espoliação. In: HARVEY, David. **O novo imperialismo**. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005 [2003], p. 115-148.
- HOLLIVER, Gabriel. Uma antropologia que dança: algumas notas sobre paisagens de conceitos em Anna Tsing. **Anuário Antropológico** [Online], III, 2020, 189-202. Disponível em <http://journals.openedition.org/aa/6653>.
- HUI, Yuk. **Tecnodiversidade**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- INGOLD, Tim. **Antropologia: para que serve?** Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-411, set.-dez. 2016.
- INGOLD, Tim. **Estar vivo**: Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- INGOLD, Tim. **The perception of the environment**: essays in livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2002.
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, nº 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.
- IORIS, Edviges Marta. Chamado do Pajé: regimes de memória, apagamentos e protagonismo indígena no baixo Tapajós. **Revista Ciências da Sociedade**, v. 3, p. 39-60, 2019.
- IORIS, Edviges Marta. Identidades negadas, identidades construídas: processos identitários e conflitos territoriais na Amazônia. **ILHA**, volume 11, N. 2, 2010.
- IORIS, Edviges Marta. **Uma floresta de disputas**: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia". Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2014.
- KAHN, Miriam. **Tahiti beyond the postcard: Power, place and everyday life**. Seattle: University of Washington Press, 2011.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**. Episódios de racismo cotidiano. 1ª edição. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LA CADENA, Marisol de; BLASER, Mario. **A world of many worlds**. Durham e London: Duke University Press, 2018.
- LAGROU, Els. **Arte indígena no Brasil: agência, alteridade, relação**. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2009.
- LAGROU, Els. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. **Revista Proa**, n. 2, v. 1, 2010.

- LAGROU, Els. Nisun, a vingança do povo e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus. **Blog do BVSC**, Rio de Janeiro.
- LE GUIN, Ursula K. The carrier bag theory of fiction. In: GLOTFELTY, Cheryll; FROMM, Harold (Eds.). **The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology**. Athens, Georgia: University of Georgia Press, 1996, p. 149-154.
- LEITÃO, Débora Krischke; GOMES, Laura Graziela. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**, v. 42, p. 41, 2017.
- LI, Tania Murray. Situating resource struggles: Concepts for empirical analysis. **Economic and Political Weekly**, v. 38, n. 48, 2003.
- LIMA RIBEIRO, Beatriz. **Instituto Socioambiental: continuidades e descontinuidades de um processo de institucionalização**. Orientadora: Carla Costa Teixeira. 2020. 197 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UnB), Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2020.
- LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico**, v. 28, n. 1, 2003.
- LOPES, Rhuan Carlos dos Santos. As diversas ocupações da área portuária. In: SCHAAN, Denise Pahl; ALVES, Daiana Travassos (Orgs.). **Um Porto, muitas histórias: Arqueologia em Santarém**. Belém: Gráfica SuperCores, 2015.
- MADURO, Rossini Pereira; CRUZ, Jocilene Gomes. Da invisibilidade indígena à luta pelo território: o processo de afirmação étnica dos Borari de Alter do Chão. **ContraCorrente**, n. 10, p. 40-57. 2019.
- MADURO, Rossini Pereira. **O processo de afirmação da identidade étnica dos Borari de Alter do Chão-PA**. Orientador: Jocilene Gomes da Cruz. 2018. 122f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH), Universidade do Estado do Amazonas (UEA), Manaus, 2018.
- MAHALEM DE LIMA, Leandro. **No Arapiuns, entre verdadeiros e -ranas: sobre os espaços, as lógicas, as organizações e os movimentos do político**. Orientadora: Dra. Marta Rosa Amoroso. 2015. 439 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (PPGAS-FFLCH-USP), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2015.
- MAHALEM DE LIMA, Leandro. **Rios vermelhos: perspectivas e posições do sujeito em torno da noção de *cabano* na Amazônia em meados de 1835**. Orientadora: Dra. Marta Rosa Amoroso. 2008. 302 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (PPGAS-FFLCH-USP), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2008.

- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia**. São Paulo: Ubu Editora, 2018 [1922].
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica. Arte & ensaios*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016.
- MOLINA, Luísa Pontes. **Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença**. Orientadora: Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB), Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2017.
- NAKAMURA, Lisa. “Where do you want to go today?” Cybernetic tourism, the Internet, and Transnationality. In: KOLKO, Beth E.; NAKAMURA, Lisa; RODMAN, Gilbert B. (eds.). **Race in cyberspace**. New York: Routledge, p. 15-26, 2000.
- OLIVEIRA, João Pacheco. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livrarias, 1999.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. **Anthropology and Development: Understanding contemporary social change**. London: Zed Books. 2005 [1995].
- PEIRANO, Mariza. *Etnografia, ou a teoria vivida. Ponto Urbe* (online), vol. 2, 2008.
- PEREIRA, Ricardo Neves Romcy. **Os verdadeiros donos da terra: paisagem e transformação no baixo Tapajós**. Orientador: Luis Abraham Cayon Duran. 2018. 371f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB), Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2018.
- RÊGO, Jackson Fernando. **Enraizamento cultural e o ecoturismo na Amazônia: o caso da Vila de Alter do Chão**. Orientador: Roberto dos Santos Bartholo Jr. 2002. 211 f. Tese (Doutorado em Política e Gestão Ambiental) – Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS), Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2002.
- RENAU, Luis del Romero. *Touristification, sharing economies and the new geography of urban conflicts. Urban Sci*. V.104, n. 2, 2018.
- RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Petrópolis: Vozes, 1979[1970].
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch’ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales**. Buenos Aires: Tinta y Limón/Retazos, 2010.
- RODRIGUES, Gilberto César Lopes. **Surara Borari, Surara Arapium: A educação escolar no processo de reafirmação étnica dos Borari e Arapium da Terra Indígena Maró**. Orientador: José Claudinei Lombardi. 2016. 216 p. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, Universidade de Campinas (Unicamp), Campinas, 2016.
- ROS-TONEN, Mirjam AF; WERNECK, Anna Flora. *Small-scale tourism development in Brazilian Amazonia: the creation of a 'tourist bubble'*. **European Review of Latin American and Caribbean Studies**, p. 59-79, 2009.

- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombos. Modos e Significações**. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.
- SASSEN, Saskia. **Expulsões: brutalidade e complexidade na economia global**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.
- SAUTCHUK, Carlos Emanuel. "Matar e manter: conservação ambiental como transformação técnica". In: SAUTCHUK, Carlos Emanuel (org). **Técnica e transformação: perspectivas antropológicas**. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2017.
- SCOTT, James C. Exploração normal, resistência normal. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 5, Brasília, janeiro-julho de 2011, p. 217-243.
- SILVA, Jecilaine Ferreira; RODRIGUES, Gilberto César Lopes. Educação escolar indígena: a cultura e a história do Povo Borari na escola indígena de Alter do Chão. **REAE – Revista de Estudos Aplicados em Educação**, v. 4, n. 8, jul./ dez. 2019.
- SJÖBERG, Katarina. **The return of the Ainu: cultural mobilization and the practice of ethnicity in Japan**. Harwood Academic Publishers, 1993.
- SILVA, Silva Maria Sousa. **Turismo, sustentabilidade e capital social em uma vila amazônica: o caso de Alter do Chão (Santarém, Pará, Brasil)**. Orientadora: Luciana Gonçalves de Carvalho; Coorientador: Silvio José de Lima Figueiredo. 2018. 302 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento, Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), Santarém, 2018.
- SMITH, Neil. **The new urban frontier: gentrification and the revanchist city**. Taylor and Francis e-Library, 2005[1996].
- SOUSA, Maria da Conceição; SCATENA, João Henrique G.; SANTOS, Ricardo Ventura. O Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI): criação, estrutura e funcionamento. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 23 (4), p. 853-861, abril, 2007.
- SOUZA, Jurema Machado de Andrade. **Os Pataxó Hãhãhã e as Narrativa de Luta por Terra e Parentes, no sul da Bahia**. Orientador: Dr. Stephen Grant Baines. 2019. 370 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2019. STASCH, Rupert. Primitivist tourism and anthropological research: awkward relations. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, n. 25, p. 526-545, 2019.
- STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- STRONZA, Amanda. Anthropology of tourism: forging new ground for ecotourism and other alternatives. **Annual Review of Anthropology**, v. 30, p. 261-283. 2001.
- SWAIN, Margaret Byrne. "Gender Roles in Indigenous Tourism: Kuna Mola, Kuna Yala and Cultural Survival". In: SMITH, Valene. **Hosts and guests: the Anthropology of tourism**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

- TSING, Anna Lowenhaupt. Fricção (Atrito). Trad. de Letícia Cesarino. **Blog do Sociofilo**. 2018b [2012]. Disponível em: <https://blogdosociofilo.com/2018/11/12/verbete-friccao-atrito-por-anna-tsing/>.
- TSING, Anna Lowenhaupt. **Friction: an ethnography of global connection**. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- TSING, Anna Lowenhaupt. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Ilha – Revista de Antropologia**, v. 17, n. 1, 177-201, jan./jul. 2015.
- TSING, Anna Lowenhaupt. **The Mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins**. Princeton: Princeton University Press, 2015b.
- TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.
- TSING, A., LASSILA, M. Interview with Anna Tsing. Entrevistada: Anna Lowenhaupt Tsing. **Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society**, v. 42, n. 1, 22-30, 2017.
- URRY, John; LARSEN, Jonas. **The tourist gaze 3.0**. London: Sage Publications Ltd., 2011.
- VAZ FILHO, Florêncio. Os conflitos ligados à sobreposição entre Terras Indígenas e a Resex Tapajós-Arapiuns no Pará. **Ruris**, v. 7, n. 2, 2013. VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **Pajés, benzedores, puxadores e parteiras**. Santarém: UFOPA, 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac Naify & N-1 edições, 2015, 288 p.
- WEST, Paige. **Dispossession and the environment**. Rhetoric and inequality in Papua New Guinea. New York: Columbia University Press, 2016.
- WEST, Paige. Tourism as science and science as tourism: Environment, society, self, and other in Papua New Guinea. **Current Anthropology**, 49(4), 597–626, 2008.
- WEST, Paige. Translations, Palimpsests, and Politics: Environmental Anthropology Now. **Ethnos**, V. 85, n. 1, 2019.
- ZUKER, Fabio. A autodemarcação da Terra Indígena Tupinambá no Baixo Tapajós. In. Eric Macedo (Org.). **Corpos da Terra – Imagens dos povos indígenas no cinema brasileiro** (catálogo). 1 ed., 2017, p. 43-49.