

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

WALDSON DE SOUZA COSTA

NOS ‘MORROS VIVOS’ DE PIXAIM – AS DINÂMICAS DOS
CONHECIMENTOS NO AMBIENTE

MACEIÓ - AL
2018

WALDSON DE SOUZA COSTA

**NOS ‘MORROS VIVOS’ DE PIXAIM – AS DINÂMICAS DOS
CONHECIMENTOS NO AMBIENTE**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de Alagoas (PPGAS-UFAL), como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof. Dr. Fernanda Rechenberg

MACEIÓ - AL
2018

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecária Responsável: Janis Christine Angelina Cavalcante

C837m Costa, Waldson de Souza.
 Nos 'Morros Vivos' de Pixaim – As dinâmicas dos conhecimentos no ambiente / Waldson de Souza Costa. – Maceió, 2018.
 70 f.

Orientadora: Fernanda Rechenberg.
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Maceió, 2018.

Bibliografia: f. 125-131.
Anexos: f. 134.

1. Antropologia visual . 2.Pixaim – Piaçabuçu (AL). 3. Memórias.
4. Cultura. 5.Natureza/Homem. I. Título.

CDU: 572.028
CDU: 39(=96:81)



ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 06 da Sessão da Defesa Pública de Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas.

Em trinta de abril de dois mil e dezoito, às nove horas, no Instituto de Ciências Sociais (ICS), reuniu-se a banca examinadora da dissertação de mestrado do aluno **WALDSON DE SOUZA COSTA**, intitulada: *Nos 'Morros Vivos' de Pixaim - As dinâmicas dos conhecimentos no ambiente.*

A cerimônia de defesa pública, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social teve a banca examinadora composta pelas professoras doutoras: Fernanda Rechenberg - PPGAS/UFAL (orientadora), Claudia Mura - PPGAS/UFAL (examinadora interna) e Cornelia Eckert - PPGAS/UFRGS (examinadora externa) - Participação por meio do aplicativo *Skype*.

Procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da banca se reuniram reservadamente para deliberarem, decidindo por unanimidade pela:

Aprovação (X); Aprovação com reformulações (); Reprovação ().

Comentários e Reformulações Indicados pela Banca Examinadora:

Para constar, lavrou-se a presente ata que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora e por mim, Raniella Barbosa de Lima, Secretária do PPGAS.

Maceió, 30 de abril de 2018.

Assinaturas

1. *Waldson de Souza Costa*
2. *Claudia Mura*
3. *Cornelia Eckert* (VIA SKYPE)
4. *Raniella Barbosa de Lima*

Para Patrícia, Mateus e Amora...
[minhas principais linhas da vida].

O mundo

Um homem da aldeia de Neguá, no litoral da Colômbia, conseguiu subir aos céus. Quando voltou, contou. Disse que tinha contemplado, lá do alto, a vida humana. E disse que somos um mar de fogueirinhas.

— O mundo é isso — revelou — Um montão de gente, um mar de fogueirinhas.

Cada pessoa brilha com luz própria entre todas as outras. Não existem duas fogueiras iguais. Existem fogueiras grandes e fogueiras pequenas e fogueiras de todas as cores. Existe gente de fogo sereno, que nem percebe o vento, e gente de fogo louco, que enche o ar de chispas. Alguns fogos, fogos bobos, não alumiam nem queimam; mas outros incendeiam a vida com tamanha vontade que é impossível olhar para eles sem pestanejar, e quem chegar perto pega fogo.

Eduardo Galeano

AGRADECIMENTOS

Inúmeras vidas humanas e não-humanas cruzaram-se com a minha ao longo desta jornada acadêmica, proporcionando experiências e aprendizados que realocaram meu olhar sobre o mundo. Essas vidas (ou vidas em linhas), com intensidades diversas – assim como descreveu o homem de Neguá –, fizeram-me perceber e compreender melhor as possibilidades da vida, fazendo-me ser um ser humano melhor, ao menos, um ser mais compreensivo capaz de ensaiar o complexo exercício de se colocar no lugar do outro. À todos estes que me tocaram de alguma forma ao longo deste trajeto, contribuindo com minha formação, meus sinceros agradecimentos.

Entre as centenas de vidas, minha eterna gratidão à minha família em nome dos meus amores humanos Patrícia e Mateus [este último meu maior desafio de vida]; e a Amora, ser não-humano que ensinou-me outra forma de percepção. No entanto, faço aqui um agradecimento especial à Patrícia por me acompanhar nas aventuras da vida, por compreender meus ‘desconfortos’, utopias, e me dar forças diante dos desafios, fazendo assim com que a vida seja mais leve.

Gratidão a todos os moradores do Pixaim que abriram as portas e compartilharam comigo experiências, memórias e relatos que fizeram-me realocar o olhar sobre eles e o lugar dos Morros Vivos. Agradecimentos especiais aos interlocutores Zé Bimba, Nanda, João Lapada, Zé Pendengo, Nêgo, Ném, Netinha, Dié, Do Carmo e Aladin, que mostraram-me outras formas de habitar o mundo.

Já entre as diversas linhas da vida acadêmica agradeço aos colegas da turma A do Mestrado de Antropologia, pelas experiências compartilhadas e conversas de corredores que ajudaram a suavizar os desafios da pós-graduação. Aqui faço agradecimentos especiais aos colegas Levy Félix, Moisés Oliveira, Sergiana Santos, Lays Crisanto e Roberta Oliveira – pessoas que admiro por suas trajetórias e que levo como amigos na continuidade da vida.

Ainda na linha da vida acadêmica, agradecimentos especiais para professora

e orientadora Fernanda Rechenberg pela habilidade na prática da docência e suavidade de vida que contribuíram bastante na minha trajetória acadêmica e pessoal. Estendo esses agradecimentos também aos professores Siloé Amorim, Claudia Mura, Débora Allebrandt e Nádia Meinerz pelas contribuições feitas ao longo da formação de pesquisador-antropólogo. Como também, agradeço a professora Cornelia Eckert, que, por intermédio da professora Fernanda, aceitou o convite para compor a banca examinadora deste trabalho trazendo assim algumas outras percepções e colaboração.

Nesta linha da academia estendo ainda os agradecimentos a secretária do PPGAS-UFAL, Raniella Barbosa, por todas as orientações prestadas na organização da vida acadêmica. E entre a academia e o campo, agradeço as contribuições dos amigos Jonathan Lins e Madalena Zambi, que me acompanharam em alguns momentos no campo de pesquisa partilhando experiências e contribuindo para que a vida de pesquisador fosse menos solitária.

Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) por terem, mesmo em tempos de crises financeira e institucional do país, contribuído com os custos para concretização desta pesquisa.

RESUMO

Esta dissertação investiga a relação entre seres humanos e não-humanos que coabitam os Morros Vivos do povoado Pixaim, que fica localizado sobre as dunas da APA de Piaçabuçu, município do litoral sul do estado de Alagoas, no Nordeste do Brasil, que é o último território banhado pela águas do Rio São Francisco. Produzido a partir de uma pesquisa etnográfica, o presente trabalho, que faz uma abordagem sobre as dinâmicas dos processos que envolvem a transmissão de conhecimentos, memórias, fluxos e reciprocidades, se apoia em conceitos das Antropologias Ecológica e Fenomenológica; e em metodologias da Antropologia Visual Compartilhada, para mostrar a relação de simetria entre os seres que compartilham a construção da vida.

PALAVRAS-CHAVES: Natureza / Cultura / Antropologia Visual / Pixaim / Alagoas

RESUMÉ

Cette thèse étudie la relation entre les humains et les non-humains qui vivent la vie du village Morros Pixaim, qui est situé sur les dunes de PAC Piaçabuçu, côte extrême sud municipal de l'état d'Alagoas, dans le nord-est du Brésil, qui est le dernier territoire baigné dans la rivière São Francisco. Fait à partir d'une recherche ethnographique, ce travail, qui est une approche de la dynamique des processus impliquant la transmission des connaissances, des souvenirs, des cours d'eau et la réciprocité, est basée sur des concepts de anthropologies écologiques et phénoménologiques; et dans les méthodologies d'anthropologie visuelle partagée, pour monter la relation de symétrie entre les êtres qui partagent la construction de la vie.

MOTS-CLÉS: Nature / Culture / Anthropologie visuelle / Pixaim / Alagoas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. OS MORROS VIVOS DE PIXAIM	19
1.1 Piaçabuçu, a APA e o Rio São Francisco.....	19
1.2 Para no Pixaim chegar é preciso ‘arruviar’	24
1.3 Pixaim, o lugar dos Morros Vivos.....	32
2. UM LUGAR QUE SE CONSTRÓI COMO <i>DEUS QUER</i> E AS RELAÇÕES SOCIAIS PERMITEM	43
2.1 Entre os processos de migração: o <i>deixar</i> , o <i>ficar</i> e o <i>voltar</i>	48
2.2 Reciprocidade, alianças e conflitos na dinâmica da ocupação do espaço.....	53
2.3 O caso das enjeitadas: a relação social-afetiva entre humanos e ovelhas.....	57
2.4 Da ajuda mútua ao partilhar de saberes na construção do habitar	61
2.5 Entre rastros e ovelhas, alguns repertórios de conhecimentos	73
3. A FOTOGRAFIA COMO RECURSO PARA DESVENDAR PIXAIM	78
3.1 Quando o ausente se faz presente na imagem fotográfica.....	87
3.2 Uma experiência de produção de imagens compartilhadas.....	93
3.3 Fotografias sobre verdades provocadas.....	99
3.4 Uma discussão visual entre humanos e não-humanos.....	106
3.5 Sobre negociações e embates éticos na imagem.....	109
4. AS DINÂMICAS DOS FLUXOS E MEMÓRIAS NOS MORROS VIVOS	111
4.1 Do ponto de vista do Perspectivismo Ameríndio.....	113
4.2 No animismo, interações entre seres e mundos.....	116
4.3 As interações nas linhas da vida.....	118
4.4 O jogo de Reciprocidade entre humanos e não-humanos nos Morros Vivos.....	120
CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126
LISTA DE IMAGENS	133
ANEXOS	135

INTRODUÇÃO

Nem sempre a menor distância entre dois pontos está em uma reta. Em um mundo de tantas particularidades, diversidades e formas de humanidades, as possibilidades de trajetos para se chegar em algum lugar – concreto ou abstrato – são inúmeras. Assim como são os (de)encontros, atalhos, ‘arrodeios’ e fluxos que nos lançam ao longo de trajetos que contribuem com as diversas formas de compreensão da vida. Foi desta forma, assim como a vida acontece: em dinâmicas de movimentos nem sempre regulares, que geram experiências, aprendizados e memórias distintas, que a compreensão desta pesquisa foi construída. Imerso nos trabalhos fotográficos desenvolvidos com crianças de comunidade quilombolas de Alagoas, através do projeto Autorretrato Nordeste¹, a proposta inicial da pesquisa que submeti em 2015 ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas (PPGAS-UFAL) estava centrada na discussão sobre a compreensão das crianças da comunidade quilombola Pixaim sobre a identidade negra a partir de metodologias que faziam uso de recursos da Antropologia Visual Compartilhada.

Quando fiz a primeira imersão ao campo em Pixaim, o objetivo era pesquisar a relação de identidade e memória das crianças do povoado quilombola através de estratégias que envolviam interpretações a partir de fotografias e diálogos que seriam construídos por elas, em uma espécie de aprofundamento do trabalho que eu já desenvolvia no projeto Autorretrato Nordeste.

Com isso, a partir da concepção de Clarice Cohn (2012), de que grupos sociais podem formular compreensões diferentes sobre a infância, para assim vivenciar esse estágio da vida, pretendia compreender o que é ser criança e quilombola no Pixaim. Ou seja, como é viver em um mundo acelerado e cercado por tecnologias modernas estando em uma comunidade que encontra-se de certa forma ‘isolada’, lugar este que em pleno século XXI não possui energia elétrica, água encanada e nem mesmo estradas que facilitam o acesso para o ir e vir de seus moradores e visitantes. E, a partir destas questões, saber como a geração mais nova

¹ O Autorretrato Nordeste é um projeto de arte visual e sociocultural que faz uso de metodologias e técnicas da fotografia que desenvolve, em comunidades do interior de Alagoas desde 2009, um trabalho que envolve fotografia e arte. Na oportunidade, o projeto realiza oficinas e mostras fotográficas com crianças e adolescentes que têm a oportunidade de registrarem, a partir de seus olhares, imaginação e compreensão de mundo, os aspectos sociais, econômicos e geográficos das comunidades, além das pessoas, animais e coisas que rodeiam o cotidiano.

lidava com determinadas limitações geográficas e tecnológicas, o discurso de isolamento e a memória do povo negro; para então compreender como essas crianças e adolescentes formatavam esses aspectos para construir uma identidade para si e para os outros não-quilombolas.

No entanto, ao chegar ao campo deparei-me com uma série de questões que levaram-me a reposicionar ou, até quem sabe, ampliar o foco da pesquisa. Embora Pixaim tenha sido certificada em 19 de novembro de 1999 pela Fundação Palmares, órgão vinculado ao Ministério da Cultura, como povoamento de descendentes de negros originários do Quilombo dos Palmares, a categoria quilombola está atrelada na comunidade mais às questões políticas e jurídicas do que na área social de autodeclaração do ‘ser negro’.

Assim, o longo das imersões que fiz durante 15 meses – entre maio 2016 e outubro de 2017 – percebi que o ‘isolamento’ de Pixaim é uma compreensão falsa ecoada boca a boca por quem nunca sequer esteve na comunidade, ou sequer possui qualquer preocupação ou compromisso com o povo que vive sobre as dunas. Ao contrário da versão de isolamento, constatei que em Pixaim os fluxos ambientais, sociais, culturais e econômicos são intensos e constantes.

Outra questão que levou-me a refletir sobre a ótica da pesquisa foi a percepção durante o período de convivência com os moradores, da omissão desta autodeclaração de quilombola. Ao contrário de outras comunidades negras que trabalhei com o Autorretrato Nordeste – ao qual os moradores declaravam-se descendentes de negros logo na primeira abordagem, relatando experiências de autoafirmação ou preconceitos –; em Pixaim, as categorias ‘Negro’ e ‘Quilombola’ não apresentaram, a primeira vista, sentimento de incômodo ou orgulho para os moradores. Desta forma, percebi nas conversas com os interlocutores que a nomenclatura Quilombola e os desdobramentos da palavra são para eles uma classificação distante do cotidiano e até mesmo da memória do povo que se declara no dia a dia como: “ex-plantadores de arroz”, “pescadores” ou “povo das dunas”. Quilombolas? Consideram-se também, mas esse termo só aparece a partir de provocações nos diálogos onde a pergunta surge; do contrário, a nomenclatura é raramente usada de forma espontânea.

Outros fatores também bastante relevantes do cotidiano levaram-me a rever o foco da pesquisa no Pixaim. Entre eles estão: o número reduzido de crianças na

comunidade e a precoce inserção delas e de adolescentes ao trabalho e às questões da vida adulta. Tanto que, ao apresentar a proposta da pesquisa aos moradores, muitos deles contavam nos dedos o número de crianças e adolescentes, e a quantidade nunca fechava os dez dedos das mãos na contabilidade; enquanto outros antecipavam que *as crianças dos Pixaim faziam tudo que os adultos fazem*.

Ou seja, diante de uma concepção própria de infância estruturada pelo grupo, onde estão presentes os processos de transmissão de representações e educação da atenção para se construir a vida no território dos Morros vivos, em Pixaim desde pequenas as crianças trabalham, cuidam da casa e dos animais, pescam, catam caranguejo, manejam barcos, estudam e no pouco tempo livre divertem-se com banhos de rio, jogando futebol, escalando e descendo dunas.

Essas informações sobre a dificuldade com o público-alvo inicial da pesquisa e a constatação dos fatos ao chegar no campo preocuparam-me bastante porque a geração mais nova do povoado, atribulada com os afazeres do cotidiano, não demonstrou interesse no trabalho que eu pretendia fazer, que era disponibilizar câmeras fotográficas para que o grupo fotografasse as pessoas e o lugar, para em seguida fazer narrativas visuais e orais sobre a infância e o cotidiano em Pixaim. Ao contrário do que havia planejado na elaboração da pesquisa, as crianças e os adolescentes até evitaram, no primeiro momento, por timidez ou outros fatores, contato comigo.

Porém, fui, como expõe Mariza Peirano (1991), “favorecido pelo acaso” ou como ela explica ao negar este estágio das coincidências, levado a intuição que trouxe-me um novo posicionamento em campo, permitindo assim, a reelaboração dos questionamentos e ângulos da pesquisa. Isso só foi possível porque ao adotar uma postura flexível, como recomendado nas aulas de Teoria e Método, ministradas pela professora Nádia Meinerz, contei com a colaboração de grande parte da comunidade, idosos e adultos que estavam sempre dispostos a conversar e a me observar, reposicionando meu olhar. Contei com ajuda das crianças e adolescentes, que, sem seguir um roteiro traçado por mim e ao modo delas aproximaram e prontificaram-se a guiar-me dentro do campo, mostrando os espaços e a dinâmica do lugar, falando sobre eles e os assuntos que os interessavam, sem as classificações ou amarras que eu havia estabelecido a priori no projeto de pesquisa.

Com isso, consegui desenvolver o trabalho fotográfico que pretendia com um grupo pequeno de adolescentes que vivem em Pixaim. De forma negociada e ao modo deles, dialogamos sobre dezenas de questões e percorremos a comunidade registrando fotografias de alguns espaços, pessoas, animais e elementos que os interessavam. Neste momento percebi que, ao mudar o foco e assim, as perguntas, deixando os interlocutores falarem, encontrei no ‘acaso’, ou de fato na intuição e releitura do contexto, o direcionamento da pesquisa.

Assim, entre tantas questões pontuadas no fluxo da convivência e das narrativas deparei-me com a leitura e compreensão que os moradores das dunas fazem do meio ambiente, das coisas e substâncias aos quais eles estão imersos; como também, com os processos e práticas que envolvem as transmissões de conhecimentos, as técnicas inventivas e as memórias formuladas pelo grupo ao longo da construção da vida sobre os Morros Vivos.

Com isso, entre tantos processos que chamaram-me a atenção em Pixaim destaco neste trabalho as relações e regras desenvolvidas entre os seres humanos e não-humanos que habitam e compartilham experiências e memórias no ambiente; assim como os processos de transmissão de conhecimento que resultam em habilidades criativa e inventiva para elaboração de técnicas e estratégias que contribuem para a adequação do espaço e a convivência nos Morros Vivos.

Desta forma, ao longo da trajetória desta pesquisa acessei alguns trabalhos científicos que fazem abordagens sobre a comunidade Pixaim. Entre os principais destaco: a dissertação *A ‘areias vivas’ de Pixaim: a comunidade das dunas da Foz do São Francisco* (2004) e a tese de doutorado *Representações moventes: um estudo sobre Pixaim, a comunidade das Dunas da Foz do Rio São Francisco, AL* (2017), ambas produções de autoria da pesquisadora Maria Madalena Zambi de Albuquerque², que expõe que, apesar de muito se falar sobre a condição exótica de Pixaim e do território das dunas de Piaçabuçu, a comunidade que dialoga constantemente com a efemeridade convive com uma grande ausência de registros, estando assim resguardada sua história nas narrativas e memórias dos moradores.

No trabalho *A ‘areias vivas’ de Pixaim: a comunidade das dunas da Foz do São Francisco* (2004), Albuquerque faz um alerta sobre o risco da artificialização da

² No primeiro trabalho publicado em 2004 a autora Maria Madalena Zambi de Albuquerque assina a produção científica com o sobrenome Zambi; já na pesquisa publicada em 2017 a autora assina o trabalho com o sobrenome Albuquerque.

vida em Pixaim diante das regras estabelecidas após a implantação da Área de Preservação Ambiental (APA) de Piaçabuçu, que tornou a vida no lugar mais restritiva; e do interesse da indústria turística pelo apelo exótico da exploração das dunas de areias e a Foz do São Francisco, processo que deixa de fora a preocupação sobre a permanência da vida humana no lugar. Já em seu segundo trabalho, *Representações moventes: um estudo sobre Pixaim, a comunidade das Dunas da Foz do Rio São Francisco, AL* (2017), a pesquisadora faz uma abordagem sobre as representações informacionais e conflituosas a partir de um diálogo entre a percepção dos moradores de Pixaim, sobre a comunidade e a percepção estabelecida no discurso de promoção do turismo ecológico da Foz do São Francisco, que permanece com o olhar no ‘exótico’ da paisagem sem considerar as comunidades do entorno.

Outro documento interessante localizado foi o *Plano de Manejo da Área de Proteção Ambiental de Piaçabuçu*, que, elaborado pelo *Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, do Ministério do Meio Ambiente*, apresenta as características da unidade de conservação e as regras e normas para exploração humana do território da APA de Piaçabuçu. A partir deste documento base, diversos relatórios e pesquisas foram gerados sobre as diversidades e as dinâmicas ambientais da unidade de conservação. Porém, por estarem mais restritos as questões das ciências biológicas que envolvem situações sobre a fauna e flora da APA, não me ative a eles para produção deste trabalho.

Já diante de outras produções sem vínculos científicos encontrei sobre o Pixaim e a vida na Foz do São Francisco o filme documentário ‘Areias que falam’³ (2008), da cineasta Arilene de Castro, que abordou de forma poética a relação entre o moradores e as areias, apresentando narrativas orais e visuais sobre as experiências e memórias compartilhadas no lugar. Já nesta produção é possível observar o cuidado no tratamento da relação de reciprocidade entre os humanos e os não-humanos que coabitam os Morros Vivos. Enquanto nos demais materiais publicados, em sua maioria reportagens televisivas e impressas em jornais e revistas, permanecem a exploração sobre o território das dunas e o povoado Pixaim a partir da ótica do exótico, diante do discurso da promoção turística da beleza natural, ou da perspectiva do isolamento e da vulnerabilidade social da comunidade.

³ Produzido em 2008 através do Programa de Incentivo a Produção Audiovisual DOC TV, do Ministério da Cultura, com exibição realizada a partir de 2009 para o público da TV aberta do canal TV Cultura, o vídeo documentário de 53m28s está disponível no link (<https://vimeo.com/17096337>).

Mesmo apresentando perspectivas diferentes sobre o lugar – com dados e informações convergentes e divergentes sobre a dinâmica da vida nos Morros Vivos – esses materiais serviram como fonte inicial para construção e desconstrução das ideias apresentadas neste trabalho. Pois, até mesmo aqueles que pareciam superficiais ou divergentes apresentaram dados que após tratados puderam ser considerados para responder alguns questionamentos desta pesquisa.

Por estar situada sobre dunas de areias que se movem a todo momento, modificando constantemente a geografia do lugar que está situado entre fluxos de água doce (Rio) e salgada (Mar), espaço que conta ainda com as dinâmicas dos ventos, Pixaim é uma comunidade onde de tempos em tempos as casas, assim como os seres humanos e não humanos, mudam de lugar, transitando de forma constante dentro do mesmo território. Assim, nesta dinâmica que envolve fluxos de água doce e salgada, ventos, minerais e diversas outras formas de vidas, categorias como Fluxos, Memória, Conhecimento e Reciprocidade são questões chaves para compreender a relação entre humanos e não-humanos sobre os Morros Vivos.

Nesta dinâmica do espaço geográfico, das mudanças perceptíveis na paisagem, assim como, as experiências vivenciadas e os fluxos das relações sociais e políticas ao qual os moradores de Pixaim estão inseridos exigem deles conhecimentos e habilidades de interação rápida e direta. Não é que a vida não se mova ou não apresente inconstâncias em outros lugares. A questão é que essa dinâmica, assim como as areias que se movem a todo momento nas dunas, parece ser mais constante ou melhor percebida em Pixaim.

Até porque nessa “inconstância-constante” de um dia para o outro, a água do rio está salgada e inviabiliza as lavouras de arroz e a pesca, comprometendo a atividade econômica e a vida. E a impressão que se tem é que quem mora em Pixaim não tem ‘voz’ ou poder político suficiente para interferir nestes processos, para discutir sobre o dano ambiental e social que os afetam, restando em muitos casos apenas a condição de resolver as questões na ordem da vida prática do cotidiano.

Em outro momento políticas de gabinete enquadram regras de proteção ambiental no território e a forma de ‘se levar a vida’ torna-se inapropriada, criminosa; e mais um vez é preciso reinventar a forma de viver e fazer a vida. No outro dia o vento passa a soprar mais forte, muda o espaço e exige mais uma vez resiliência e velocidade de resposta. Acha-se outro ‘chão’ e assim constrói outra casa. Neste fluxo

o rio enche e seca, muda contornos, assoreia, afunda, cria correntezas e cobra de quem o navega a flexibilidade para mudar a rota, o percurso, a velocidade; do contrário, não se chega ou se chega, mas não como deveria.

Este conhecimento sobre o território, o entorno, os fenômenos do meio ambiente e as práticas do cotidiano para permanecer no espaço tomado por dunas e cercado por mar e rio são transmitidos na prática do dia a dia e resguardados pela memória entre as diferentes gerações. Para se viver no lugar dos Morros Vivos é preciso compreender, interpretar, respeitar, fazer acordos e além de tudo estar imerso no ambiente, para assim poder elaborar os conhecimentos e práticas necessárias para a construção da vida.

São lições que só se aprendem no dia a dia, na observação do fluxo dos ventos e das águas, no caminhar das areias, no sobe e desce das marés do mar e do rio, no navegar pelos canais; assim como também na execução do trabalho prático da construção das casas, no cavar das cacimbas sobre a areia fina, na interpretação dos rastros deixados na areia, na pesca de peixes e coleta de caranguejos, e, na utilização e reutilização de itens que presentes no ambiente ajudam a ‘erguer e manter a vida’.

É fato que essas percepções e descobertas sobre o campo não descartam ou inutilizam os primeiros questionamentos propostos na pesquisa inicial. Porém, imergir nas areias de Pixaim trouxe-me outras perguntas, inúmeras dúvidas e tantas outras responsabilidades e questões éticas. Acredito que os questionamentos que apresento agora são mais interessantes para os moradores de Pixaim diante da escassez de informações existentes sobre o povoado, da realidade do lugar e da necessidade de produzir um panorama contemporâneo que respeite, além de tudo, o modo de viver e pensar de quem vive diariamente sobre as dunas.

Como afirma Daniela Cordovil (2007), rever as condições do trabalho de campo suscita em uma crítica da própria etnografia. Desafio que não é fácil ser superado porque não possui uma solução definitiva, mas que é algo que precisa ser revisto pelo pesquisador porque o campo revela-se aos poucos, dosando parcelas de conhecimento sobre a realidade.

Atento aos debates da Antropologia Visual Compartilhada, método que possibilita a troca de informações e a construção de interpretações de dados com a colaboração de imagens e dos interlocutores, percebi em campo que os moradores de Pixaim estão mais interessados em apresentar conhecimentos, práticas, memórias e

experiências do viver sobre dunas e discutir determinadas questões sociais, políticas e econômicas geradas pelos impactos ambientais que os afligem – a exemplo da baixa vazão do Rio São Francisco, processo que desencadeou a salinização da água doce, comprometendo lavouras de arroz e a pesca [principais atividades econômicas da comunidade] bem como os reflexos da implantação da APA de Piaçabuçu que questiona a permanência do grupo no território – do que discutir sobre identidade e os desdobramentos de ‘ser’ negro em Alagoas.

Desta forma, ao seguir pelos dados de campo e questionamentos de ordem política mudei algumas perguntas e trouxe para esta pesquisa uma proposta de investigação que envolve a observação dos fluxos das relações sociais – humanos e não-humanos – e as formas de conhecimentos e técnicas inventivas adotadas pelo grupo para permanecer no território. Como relata Zambí (2004), apesar das mudanças serem inevitáveis, as que estão em curso em Pixaim merecem atenção porque diante de um embate desigual das políticas sociais e ambientais estabelecidas na região, o povoado dos Morros Vivos possui poucas chances a seu favor.

Assim, o meu esforço neste trabalho, além de fazer um exercício de posicionamento de simetria entre Natureza e Cultura, é alertar que as políticas para a vida, concebidas a partir de padrões econômicos dominantes, continuam sendo aplicadas de forma desigual mantendo, como explica Murphy (2013), em sua abordagem sobre a economia da vida, “valores diferentes para vidas diferentes”. Pixaim é um excelente campo de observação para se ter a percepção sobre as consequências deste modo de política de especulação das vidas – sejam elas humanas e não-humanas –, como também é um excelente espaço de reflexão para se perceber que em um mundo de dinâmicas integradas, outras formas de vidas e até mesmo economias-sociais, são possíveis.

Diante desta complexidade sobre a vida recorro a conceitos da Antropologia Ecológica e Fenomenológica para melhor compreender a interação entre humanos, ambiente e seres não-humanos. Assim, sigo pelas perspectivas defendidas por Eduardo Viveiro de Castro, Philippe Descola e Tim Ingold; como também apoio-me nas narrativas orais e imagéticas coletadas ao longo do trabalho de campo para abordar questões sobre a transmissão dos conhecimentos e a memória dentro dos Morros Vivos.

Desta forma, o presente trabalho está dividido em quatro capítulos. No primeiro, *Os Morros Vivos de Pixaim*, faço uma apresentação sobre a Área de Preservação (APA) de Piaçabuçu e as dinâmicas do território onde está situada a comunidade Pixaim, mostrando desde as características geográficas e sociais do lugar até os processos de memórias construídos no espaço.

No segundo capítulo, *Um lugar que se constrói como Deus quer e as relações sociais permitem* faço uma reflexão sobre as relações sociais que envolvem processos de reciprocidade entre humanos e não-humanos e a construção e compartilhamento de conhecimentos. No terceiro, *A fotografia como recurso para desvendar Pixaim*, desenvolvo uma abordagem sobre a metodologia da Antropologia Visual Compartilhada expondo a importância das técnicas desenvolvidas para captação dos dados e construção de uma narrativa visual fotográfica e fílmica sobre os Morros Vivos.

Restando ao quarto e último capítulo, *As dinâmicas dos fluxos e memórias nos Morros Vivos*, a abordagem de um exercício que faz uma análise sobre as relações dos humanos e não-humanos diante das questões de memórias, reciprocidade e fluxos de conhecimentos que estão presentes no Pixaim.

Ao longo da dissertação as falas feitas pelos interlocutores estão em itálico, como uma forma de destacar as citações. E quanto a identificação destes interlocutores, todos com autorização prévia para o uso mediante as negociações feitas no campo, foram usado os nomes e apelidos, dada a preferência pela forma que eles se identificam no dia a dia dentro e fora da comunidade. As citações também seguem com as datas de suas coletas para situar melhor o leitor diante das discussões. Com isso, os relatos não seguem uma ordem cronológica, mas sim importância informativa. Quanto as imagens, como o objetivo é construir uma narrativa imagética auxiliando o texto, elas possuem formatação diferentes para destacar com melhor precisão os dados apresentados Além disso, elas estão sinalizadas por numerações que possuem informações detalhadas na Lista de Imagens.

1. OS MORROS VIVOS DE PIXAIM

“Pixaim é o último lugar do mundo. Veja se não é! Depois daqui o rio acaba. Pra lá só tem morro [dunas], mais além é o mar, depois, só há o infinito”.
(José Calixto ‘Nego’, 12 de novembro de 2016)

1.1 Piaçabuçu, a APA e o Rio São Francisco

Sobre os vastos lençóis das areias da Área de Proteção Ambiental (APA) de Piaçabuçu, situada no município de Piaçabuçu, no Litoral Sul do Estado de Alagoas, na região conhecida como Baixo São Francisco Alagoano, no Nordeste do Brasil, há uma pequena comunidade denominada como Pixaim. Povoamento que está estabelecido há décadas e em constante deslocamento nos Morros Vivos⁴ que fica no território da península entre o oceano Atlântico e o Rio São Francisco, nas proximidades da Foz do São Francisco, lugar onde a água doce do rio encontra o mar.



Imagem 1

⁴ Diante do exercício de perspectiva de simetria entre humanos e não-humanos construída ao longo do presente trabalho, decidi fazer uso da expressão Morros Vivos sem o uso de aspas ou marcação itálica, por conta da concepção de que eles são, assim como os moradores de Pixaim, sujeitos envolvidos em relações que agem sobre a vida.

Considerada uma Unidade de Conservação (UC⁵) Federal de porte médio, a APA de Piaçabuçu, que foi criada pelo Decreto nº 88.421, de 21 de junho de 1983, com o objetivo de assegurar a proteção de tartarugas marinhas, aves praieiras e a fixação das dunas, é uma unidade de uso sustentável que permite, de acordo com Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), um certo grau de ocupação humana (ICMBIO 2010).



Imagem 2

O espaço territorial da APA de Piaçabuçu, que está inserido no Delta do São Francisco (Imagem 2), é delimitado ao Sul pela margem esquerda do Rio São Francisco, a Leste com o oceano Atlântico, ao Norte com o povoado Pontal do Peba e ao Oeste com a APA da Marituba do Peixe, que fica no município de Penedo (AL).

⁵ As Unidades de Conservação (UCs) são definidas pelo Artigo 15º do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC) como “uma área em geral extensa, com um certo grau de ocupação humana, dotada de atributos abióticos, bióticos, estéticos ou culturais especialmente importantes para a qualidade de vida e o bem-estar das populações humanas, e tem como objetivos básicos proteger a diversidade biológica, disciplinar o processo de ocupação e assegurar a sustentabilidade dos recursos naturais”.

Assim, o território abarca em seu interior áreas públicas e privadas, uma área urbana – a cidade de Piaçabuçu – o distrito do Pontal do Peba e os povoados Bonito, Potengi e Pixaim, sendo este último atualmente o menor em dimensão populacional e o mais imerso na área de maior atenção no trabalho de proteção ambiental.

A APA de Piaçabuçu encontra-se, segundo a classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no domínio do Ecossistema Costeiro-Marinho do Bioma da Mata Atlântica, englobando assim um mosaico de ecossistemas (Imagens 3 e 4) com estuários, manguezais, restingas, lagunas, praias e dunas entre outros; como também, espaços diversos que receberam ao longo do tempo modificações a partir da intervenção do homem, a exemplo dos sítios de coqueirais e das áreas destinadas a criação de animais e lagoas de cultivo de arroz.

Quanto as dunas presentes no território da APA de Piaçabuçu elas podem ser classificadas de duas formas: as pedogenizadas (subatuais ou fixas) e móveis (atuais). A distinção entre elas estão na altitude, tonalidade e textura. Assim, as mais antigas são aquelas que costumam ter vegetação e as mais recentes aquelas que não possuem nenhum tipo de cobertura, facilitando assim maior deslocamento das areias que no caminhar podem aglomerar em determinados pontos formando morros que podem chegar a até 30 metros (ZAMBI, 2004, p. 23-24).

Ainda segundo os dados censitários do IBGE (2010), com uma população de 17.466 habitantes e um baixo Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) o município de Piaçabuçu possui uma situação econômica frágil. Grande parte do empregos formais estão vinculados a administração pública municipal, estando assim a maioria da população exercendo atividades informais, na maior parte atrelada aos trabalhos das atividades rurais divididas na lida com a terra, o rio e o mar.

Piaçabuçu, assim como diversos outros municípios da região do Baixo São Francisco Alagoano, já apresentou melhores condições econômicas. Até o começo da década 90 a região foi uma das maiores produtoras de arroz do Nordeste, sendo responsável pelo cultivo de enormes áreas ao longo das terras que margeiam o Rio São Francisco. A produção porém, foi minguando ano a ano após os impactos ambientais provocados pela construção das usinas hidrelétricas ao longo do Rio São Francisco, sendo a mais próxima de Piaçabuçu a Usina Hidrelétrica de Xingó, que localizada no município de Piranhas (AL), entre os estados de Alagoas e Sergipe,

entrou em operação em 1987 alterando o fluxo das águas que desciam o rio para desaguar no mar.



Figura 3

Com a redução do volume da água doce no Rio São Francisco o mar avançou sobre o curso d'água salinizando o líquido de grande parte do entorno do Delta do São Francisco, provocando um desequilíbrio ambiental que afetou a vida de espécies da flora e da fauna, assim como a vida dos ribeirinhos que além do ambiente e da saúde degradadas tiveram diversas atividades econômicas e sociais inviabilizadas, a exemplo da pesca e do cultivo do arroz, que dependiam do ciclo da água doce e da dinâmica das cheias do Rio São Francisco.



Imagem 4

O fenômeno da salinização que ocorre no rio no trecho do Baixo São Francisco Alagoano está transformando o ecossistema da região. Ribeirinhos relatam que, por conta dela não é mais possível encontrar espécies de água doce na parte baixa do rio e que a vegetação das encostas está morrendo por não suportar a concentração de sal na água. Com isso, até mesmo a captação de água doce para o consumo humano e animal está comprometida. Pesquisadores das Universidades Federais de Alagoas (UFAL) e Sergipe (UFS) constataram que a redução da vazão do rio, que nos últimos anos caiu da média de $2.700\text{m}^3/\text{s}$ para $600\text{m}^3/\text{s}$, quebrou o ciclo natural do fluxo de água doce e salgada de determinada maneira que em alguns trechos do Delta do São Francisco a água do Rio apresenta 7 gramas de sal por litro, enquanto o patamar para uma água ser considerada doce é de 0,5 gramas por litro, segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS).

Os primeiros registros oficiais da presença de pessoas no território que hoje é Piaçabuçu datam 1670, segundo os dados presentes no levantamento histórico do Plano de Manejo da APA de Piaçabuçu⁶. Porém, como o município fundado em 1960 sempre esteve atrelado a um dos principais polos de ocupação de Alagoas – a cidade

⁶ Documento elaborado pelo Instituto Chico Mendes de Conservação (ICMBio), do Ministério do Meio Ambiente.

de Penedo – e, por conta da sua posição estratégica que o coloca como portal do Rio São Francisco, ou seja, a única ligação entre o mar e o principal rio do Nordeste, pode se dizer que a presença humana na localidade é muito mais antiga. Seja pelas condições ambientais favorecidas pela abundância de água doce e salgada, como diante dos registros históricos que fazem referências a presença de indígenas que denominavam o rio como ‘*Opará*’ (rio-mar); assim como os relatos feitos por Américo Vespúcio que batizou o rio de São Francisco ao deparar-se com o grande curso de água doce em 1501, quando navegava pelo litoral brasileiro a serviço do governo de Portugal.

Com 2.863 quilômetros, o Rio São Francisco, que nasce na Serra da Canastra, em Minas Gerais, é também denominado de Rio da Integração Nacional por conta de sua importância e abrangência, já que antes de desaguar na foz que fica entre os estados de Alagoas e Sergipe ele percorre 521 municípios brasileiros, beneficiando ainda populações dos estados da Bahia e Pernambuco.

1.2 Para no Pixaim chegar é preciso *arruviar*

Com uma condição geográfica bastante específica, para se chegar no Pixaim é preciso *arruviar*⁷. Pois é praticamente impossível chegar na comunidade seguindo em linha reta. A forma mais fácil de ir ao povoado é por navegação em pequenos barcos artesanais de pesca (Imagem 5) movidos a motor que são guiados pelos ribeirinhos. Neste trajeto, duas rotas são as mais usadas pelos moradores: a que faz uso do porto da cidade de Piaçabuçu, com navegação de aproximadamente 50 minutos; e outra que faz uso do porto do povoado Potengi⁸, com navegação aproximada de 20 minutos.

O tempo de percurso varia conforme as condições da maré e a conservação e lotação do barco (Imagem 6). Em ambos os casos é preciso descer o rio e navegar em direção a Foz do São Francisco. O “Porto do Boi” é o ponto de referência e divisão entre a extensão maior do São Francisco e o canal conhecido como Batinga. Deve-se seguir pelo riacho onde ao longe já é possível ver os primeiros morros de areia branca

⁷ Expressão popular do Nordeste do Brasil, ‘arruviar’ é uma variação da palavra arrodar. Ambas fazem referências a prática de dar voltas sobre algo ou alguém. É o mesmo que circular, caminhar ou andar ao redor ou em torno de alguma pessoa, local ou objeto.

⁸ Localizado a aproximadamente 3 km da cidade Piaçabuçu, o povoado de Potengi fica as margens do São Francisco, é a comunidade mais próxima de Pixaim. Tanto que muitos dos habitantes de Potengi são familiares ou pessoas que já viveram em Pixaim.

contrastando com a vegetação das margens do rio e dos sítios de coqueiros. Alguns morros são tão altos que chegam a tocar as palhas dos coqueiros soterrados pelas areias. Já próximo do final do riacho é possível avistar os primeiros portos de desembarque do Pixaim, que possui três no total.



Imagens 5 e 6

Os portos são simples, construídos artesanalmente com paus, possuem pequenas cobertas de palha que servem para proteger as embarcações das intempéries do tempo. Outros portos são marcados apenas pelas presenças dos barcos nas margens e os rastros de pegadas no barro da margem do Rio que seguem traçados até a areia, mostrando sinais da movimentação humana.



Imagem 7

Foi a partir do porto de Potengi que embarquei pela primeira vez com destino ao Pixaim e de lá fiz inúmeras outras viagens até o povoado a bordo do barco de pesca Flor do Caribe, guiado na maioria das vezes pelo pescador Zé Pendengo, ribeirinho nativo do Pixaim que vive em constante transição entre o povoado das dunas e o Potengi, mantendo inclusive familiares e residências fixas nos dois lugares.

Negro, de estatura baixa e andar desajeitado como se fosse cair para os lados, José Calixto (Zé Pendengo) é um homem tímido, porém de sorriso largo e foi o primeiro a me redirecionar o olhar sobre as dinâmicas do Delta do São Francisco, levando-me a reposicionar inclusive, o foco da pesquisa. Foi ele o primeiro morador do povoado a dizer que só se chega ao Pixaim *arrudiando*, contornado rio e morros. Fala que foi ratificada ao longo da pesquisa por diversos outros interlocutores que fazem uso da expressão popular com frequência.

Só se chega no Pixaim arrudiando. De barco tem que arruviar o rio. Entrar ali ó [aponta], no porto do Boi. Quem não sabe desce o rio direto, aí bate na Foz e não chega no Pixaim. Já pelo Bonito [povoado vizinho] tem que arruviar primeiro os sítios, depois, os morros (Zé Pendengo, 7 de maio de 2016).

Também foi Zé Pendengo o primeiro interlocutor que me induziu a retirar a venda dos olhos que limitava meu olhar sobre o Delta do São Francisco e o povoado Pixaim a partir de uma percepção de deslumbramento da paisagem.

Tá vendo o rio? Tá morrendo. A água tá ‘sargada’. Olha as ‘aninguas’ [aningas⁹] tá tudo morta. Isso é o sal. Elas não aguentam água ‘sargada’ não. Aqui não tem mais água doce não. Peixe aqui só de água ‘sargada’. É rio, mas parece mar. Por conta do sal não se planta mais arroz, daí o povo foi tudo embora pra cidade. Até os coqueiros tão morrendo. É o sal. Isso acontece porque fecharam lá em cima [sobre a construção das usinas hidrelétricas] e a água doce não desce mais. Aí o mar entra e ‘sarga’ tudo” (Zé Pendengo, 7 de maio de 2016).

Embora o fascínio pelo lugar ainda me toque profundamente a cada viagem, tirando meu fôlego diante da exuberância dos fenômenos da natureza, perceber o

⁹ Aninga é uma espécie de planta herbácea aquática que também cresce em solos encharcados onde há uma maior predominância de água doce.

espaço diante de suas complexidades que envolvem a necessidade de conhecimentos práticos específicos para estabelecer o habitar, o Pixaim foi de extrema importância para construção deste trabalho. As narrativas sobre as condições do rio e suas consequências para a vida dos humanos e não humanos sempre foi conversa recorrente no trajeto dos arrudeios de barco até Pixaim. Até mesmo quando seguia com outros barqueiros até o povoado, na maioria das vezes algum familiar ou amigo do Zé Pendengo, meu olhar era redirecionado nas conversas para os problemas ambientais. De início cheguei até a acreditar que se tratava de uma forma dos ribeirinhos puxarem conversa, depois, percebi que este era um assunto de tamanha complexidade que eles precisavam falar e eu, como mais uma pessoa que circulava por ali, compartilhando as experiências do lugar, precisava saber e até mesmo compreender o que acontecia no ambiente.

Até porque diante da lógica dos ribeirinhos que dominam formas específicas de conhecimentos sobre o lugar, e diante de uma concepção de ambiente integrado e fluído onde as coisas estão vivas e em constantes transformações, tudo está conectado em um emaranhado de linhas que entrelaçadas formam uma malha (INGOLD 2012, p. 27), fazendo com que algo que aconteça em um determinado ponto da linha interfira em toda a malha, afetando o ambiente, e assim, a vida dos seres humanos e não-humanos.

Ao descer de qualquer um dos portos, o povoado de Pixaim só passa a ser visualizado ao ser vencido o primeiro morro de areia. Do alto é possível observar inúmeras dunas, vegetação rasteira, poucas árvores que estão sempre concentradas e algumas casas que só são alcançadas após mais caminhadas sobre dunas e ‘cacorutos’¹⁰.

Se algumas casas do povoado já podem ser vistas de longe, muitas outras só são perceptíveis de perto ou de pontos específicos das dunas, porque quando não estão encobertas por coqueiros e cajueiros, estão escondidas por trás de morros. Isso acontece porque ao construir as casas, os moradores observam a dinâmica dos ventos e o caminhar das areias como estratégia para permanecerem por mais tempo em um

¹⁰ Cacorutos ou cocorutos – as duas pronúncias são ouvidas na comunidade – são pequenas dunas de areias. Elevações formadas pelo vento que se movimentam no território ‘caminhando’ de forma concentrada conforme a força e a posição dos ventos. A expressão foi criada pelos moradores que também costumam chamar os morros maiores formados de areias de ‘coco’, sendo os cacorutos diminutivo.

lugar, retardando por um período maior a migração da casa de um ponto para o outro do território.



Imagem 8

A outra forma de chegar no Pixaim é contornando morros de areias a partir dos povoados Peba ou Bonito. Entretanto, este caminho só é possível ser feito em carro traçado, motocicleta de trilha ou a cavalo. Há quem também, por necessidades diversas, faça esses trajetos a pé. A caminhada, porém, é dura e costuma ficar mais difícil sob o sol forte e o peso da areia fina.

Como Pixaim fica no caminho por quem segue de veículo automotor até a Foz do São Francisco é comum encontrar rastros de carros e motos pela comunidade. Esse trajeto costuma ser feito mais por empresas que exploram o turismo na região porque muitos guias incluem o povoado das dunas móveis como atrativo exótico do passeio turístico, parando apenas por alguns instantes para que de cima dos veículos jipes os turistas façam fotos das casas incrustadas nos morros de areia. Já os moradores de Piaçabuçu e do entorno da comunidade ao fazerem o trajeto de carro até a Foz do São Francisco geralmente seguem com os veículos, em dia de maré baixa, pela praia, porque é mais fácil para se orientar no plano da lateral do mar do que enfrentar os contornos e a instabilidade das dunas.

E como para se chegar no Pixaim é preciso *arrudiar*, o meu trajeto até o povoado dos Morros Vivos não poderia ser diferente. Fiz ao longo do percurso dois longos *arrudeios* antes de descobrir o caminho mais curto para se chegar na

comunidade quilombola¹¹. O primeiro foi na busca de contatos com as pessoas que lá vivem. Ainda em Maceió fiz conexões com uma rede de pessoas que atuam em instituições governamentais públicas e não-governamentais que trabalham com políticas voltadas para questões negras, sociais e ambientais no estado; todos diziam conhecer pessoas de Pixaim, mas alegavam não ter nenhum contato dos moradores do lugar, gerando assim uma percepção de isolamento. Ao ligar para Prefeitura de Piaçabuçu, instituição que supostamente estaria mais próxima dos moradores da comunidade, a resposta da atendente do outro lado do telefone também não foi animadora porque pouco sabia sobre o lugar: *Pixaim é um lugar isolado. Fica lá nas dunas. Nem sei como as pessoas moram lá. É difícil chegar, não tem energia nem água, daí imagine telefone! Pra falar com o povo de lá, só indo lá!* (Servidora da Prefeitura de Piaçabuçu, 30 de agosto de 2016).

Sem muita opção para um contato prévio com os moradores de Pixaim, acatei a ‘sugestão’ da funcionaria da prefeitura municipal e ‘fui lá’. Desembarquei pela primeira vez na comunidade em novembro de 2015, mas só em maio de 2016 iniciei o trabalho de campo. Antes disso, precisei fazer o segundo *arrudeio*. Ao chegar na praça central de Piaçabuçu procurei alguns pescadores, que disseram que o trajeto de barco levaria mais de uma hora, pois a comunidade era isolada e por isso precisariam cobrar um valor bastante alto, que eu não tinha como pagar. Ao continuar percorrendo o cais dos barcos, em busca de uma oferta mais em conta, um rapaz disse-me que a melhor forma de se chegar no Pixaim seria através do porto do povoado Potengi, já que alguns pescadores de lá moravam no povoado dos Morros Vivos e faziam viagens constantes entre dos dois povoados.

Preocupado com a versão de isolamento sobre a comunidade Pixaim percorri de carro cinco quilômetros por uma estrada de barro, guiado apenas por uma

¹¹ As comunidades quilombolas são territórios onde estão concentrados descendentes de negros que foram escravizados na África e trazidos para o Brasil durante o período colonial, primeira metade do século XVI. Ao longo da história, a partir do século XVIII, os negros desencadearam um movimento coletivo de massa para escapar das agruras da escravidão e romper com os padrões sociais estabelecidos que não os permitiam terem sequer direitos de ordem humana, elaborando assim, os quilombos. No Brasil, os quilombos eram em sua essência os espaços de agrupamentos de negros rebelados que seguiam à semelhança de um “Estado Africano”, baseado na eletividade do chefe com mais prestígio, a exemplo de muitas organizações sociais da África (CARNEIRO 2011, P.6). Ou seja, modelo de estado readaptado, os quilombos brasileiros foram construídos pelos negros escravizados para se opor à estrutura escravocrata a partir de uma outra estrutura social-política que os permitiam liberdade e os garantiam poder de decisões de diversas ordens para todos os povos oprimidos da época (MUNANGA 2001, p.30). O estado de Alagoas possui 68 comunidades de remanescentes quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares, instituição que é vinculada ao Governo Federal.

placa de madeira que indicava o sentido do povoado Potengi. Ao chegar no arruado com casas que se desdobravam às margens rio São Francisco, logo encontrei um grupo de pescadores. Um deles, sem determinar valor para o serviço de barco, prontificou-se a me levar até a comunidade. Era Zé Pendengo, um dos principais interlocutores deste trabalho e o primeiro morador de Pixaim que conheci. Foi ele quem chamou a atenção para os diversos fenômenos do lugar e que abriu às portas de outros interlocutores.

No trajeto deste *arrudeio* até Pixaim conheci ainda no barco a moradora Netinha Calixto, prima de Pendengo, que bastante receptiva narrou sobre a vida no lugar. Ao solicitar que me levassem até a casa de alguma liderança da comunidade, eles indicaram a moradora Gêo, que é casada com um dos Calixtos, mas que disse já não estava mais a frente da associação de moradores e por isso não poderia ajudar. Ela falou da Alessandra, a Nanda, e sugeriu que conversasse com ela sobre as minhas pretensões.

Nanda, que é casada com Antônio Trindade, o Zé Bimba, disse que estava a frente da associação porque não haviam pessoas interessadas na função. Ela e o esposo possuem uma condição de vida diferente dos demais moradores. Por ser empregado dos donos dos sítios de coco que ficam na região, Zé Bimba, como os outros moradores dizem *é diferente porque tem salário*. Renda fixa mensal, fator econômico que para muitos que vivem na região do Baixo São Francisco é considerado luxo. Além de salário, Zé Bimba como administrador dos sítios tem poder. O poder de decidir quem terá ou não trabalho ao longo da semana, já que cabe a ele a contratação e o pagamento dos homens que trabalham por diária no campo. E trabalho, mesmo que árduo e com valor da diária bastante baixa, é sinônimo de tranquilidade porque é certeza de comida na mesa. Essa condição de poder, atrelada a outras questões que envolvem relações de alianças e conflitos dentro do grupo, coloca Zé Bimba como um sujeito de equilíbrios e desequilíbrios dentro da comunidade.

Foi através de Zé Bimba e Nanda que pude me estabelecer meses depois em Pixaim. Eles ofereceram comida, água e alojamento na estrutura do bar que pertencia a eles e estava desativado. Eu retribuía levando alguns mantimentos para ajudar nas refeições. O bar, construído com madeira, barro e coberto de palha, além de confortável oferecia uma vista panorâmica e privilegiada da comunidade, além de

uma lâmpada que acendia com energia solar. A tecnologia só estava disponível em dois locais: na casa e no bar de Zé Bimba e Nanda.

A comunidade de Pixaim é constituída basicamente por duas grandes famílias – Trindade e Calixto – que se separam e se cruzam constantemente diante das dinâmicas de alianças e conflitos. Por conta disso, a aproximação com a família de Zé Bimba Trindade abriu algumas portas e fechou outras. Mesmo meu contato com Zé Pendengo não foi suficiente para garantir acesso a todas as casas dos Calixtos. Assim, só após conhecer e começar a circular na comunidade com o José Calixto, o Nego, as demais portas dos Calixtos começaram a se abrir de forma convidativa. Com o Nego consegui acesso aos moradores mais velhos da comunidade: os irmãos Dié, Aladin e Do Carmo Calixto.

Assim, neste processo de divisão e partilha da vida entre uma família e outra precisei de habilidade para permanecer isento dos conflitos familiares e assegurar aliança com os dois grupos. Pois era evidente que cada um dos grupos queria assegurar sua parte da história, e ambas tinham versões interessantes sobre a permanência do lugar, relatos estes que costumavam mais convergir que divergir em sua essência. Em uma das ocasiões, ao saber que eu dormia em um colchonete no bar, Nego e a esposa Telma ofereceram-me uma das cinco camas vazias que haviam na casa deles. Uma cama com colchão é algo importante para o descanso quando se está em Pixaim, ainda mais para quem não tem o hábito de descer e subir dunas embaixo do sol; porém, aceitar esse conforto poderia resultar em uma quebra de vínculo com os Trindades, algo que para mim, na posição de pesquisador, não era nada interessante. Assim, troquei o conforto da cama por alguns cafés durante a noite, assegurando a circulação nos dois grupos familiares.

Garantir o posicionamento de isenção em campo como pesquisador não é uma tarefa fácil diante das regras estabelecidas nas relações sociais. É comum que vez ou outra, sabendo do trabalho que é feito pelo pesquisador, os interlocutores pressionarem para estabelecer tanto versões das histórias, como até mesmo para que o pesquisador se posicione quanto a fatos que ocorrem dentro da comunidade. Afinal, dentro da proposta de um trabalho etnográfico, onde vivências são partilhadas, todos os sujeitos – incluindo o pesquisador – atuam como agentes nos fluxos da vida. Assim, como estratégia de defesa e de preservação da convivência, busquei ficar isento de algumas discussões ao qual fui lançado diante dos conflitos entre as duas

famílias, apenas me pronunciando diante daqueles assuntos dos quais acreditava – entre eles debates ambientais e consequências econômicas e sociais –, que convergiam em concordância para os membros das duas famílias ou que não resultariam em desvantagens ou desconforto para nenhuma delas.

Quanto as divergências nos relatos das vivências e memórias, cabe lembrar que diante do conceito de cultura distributiva estabelecida por Barth (1998), onde sujeitos de um mesmo grupo social que compartilham vivências no mesmo espaço temporal podem absorver experiências e desenvolver narrativas divergentes sobre os mesmos fatos sociais, todas as narrativas feitas pelos moradores de Pixaim devem, diante de uma linha de contextualização, ser consideradas. Portanto, ao longo da produção desta dissertação fiz uso das narrativas construídas pelos Trindades e Calixtos; estando entre os principais interlocutores dos Trindades: Zé Bimba, Nanda, João Lapada, Moça e Girlene (Gil); e dos Calixtos: Zé Pendengo, Netinha, Nego, Dié, Aladin, Edileuza e Wilsinho.

Este trabalho foi construído ao longo de 15 meses – entre maio 2016 e outubro de 2017 – período em que fiz visitas regulares, dos quais permanecia na comunidade entre três e quatro dias consecutivos, interagindo e compartilhando vivências com seres humanos e não-humanos que coabitam os Morros Vivos. Ao longo do processo fiz uso da observação participante, da coleta de narrativas e entrevistas, que foram gravadas em áudios e vídeos, e transcritas no caderno de campo; como também, fiz uso de metodologias da Antropologia Visual, pois desde que entrei em campo, a câmera fotográfica foi meu auxílio como instrumento para produção de dados e informações.

1.3 A dinâmica dos Morros Vivos

É diante de um cenário de complexidades ambientais, sociais, econômicas e históricas que configura-se Pixaim, o lugar dos Morros Vivos. O povoamento que há menos de uma década era composto por mais de 100 habitações, e que hoje está restrita a poucas famílias, flutua de forma cíclica nas dunas da APA de Piaçabuçu, movendo-se tanto quanto os seres humanos e não-humanos que compõem o lugar (Imagem 9).



Imagem 9

Neste ciclo do caminhar das areias que fazem os cacorutos andarem, morros subirem e descerem, soterrando casas e mudando a paisagem, fazendo com que seus moradores mudem de lugar, levando-os a construir novas habitações em outros chãos dentro do mesmo território, é possível perceber que o povoado de Pixaim também move-se na superfície (Imagem 10). Ouvi este relato de alguns moradores, que disseram que *“Pixaim sempre foi ali nas dunas, só que mais pra lá. Lá pra mais perto do mar”*, como também da pesquisadora Madalena Zambí, que ao voltar comigo ao campo de pesquisa em 2017, disse estar diante de uma Pixaim reconfigurada: *“com casas e a vida mais pra cá, mais pra perto do rio e distante do mar”*.

Ao longo das minhas idas e vindas ao Pixaim, também vivenciei as mudanças constantes do espaço geográfico. De uma semana para outra, de um mês para o outro, e ao longo do tempo de incursão, percebi mudanças nas margens do rio, nas ondulações das areias que faziam determinados lugares ficarem mais perto ou mais distantes, vi morros ficarem mais altos enquanto outros diminuíram, como também vi as areias andarem por trajetos diferentes dia a dia, semana a semana. Tanto que alguns destes fenômenos de mobilidade constante e intensa consegui registrar em fotografias e vídeos.



Imagem 10

Certa vez, durante a incursão ao campo, vi o ambiente mudar em poucas horas. Era um sábado e acompanhei a família de Zé Bimba e Nanda na feira de Piaçabuçu. Éramos oito pessoas no total e seguimos cedo de barco pelo rio, que estava cheio. Horas depois, no final da manhã, ao retornar para Pixaim, percebi a diferença na paisagem já durante a navegação. Com a redução de volume da água no rio foi necessário fazer outro trajeto para escapar dos bancos de areia. Assim, o tempo e o percurso percorrido *rio acima* em direção a cidade de Piaçabuçu não foram os mesmos no trajeto *rio abaixo*, em direção ao Pixaim. Situação que foi agravada ao chegar no canal do riacho Batinga, já bem próximo do Pixaim, onde tivemos que desembarcar e seguir a pé pela margem, ficando no barco só a feira e o condutor, que precisou de habilidade para levar a embarcação até o porto.

“A vida aqui é assim. Tem que respeitar a natureza. Saber viver com ela. Se a pessoa for brigar com ela, só vai sofrer. Porque de manhã a natureza tá de um jeito, a tarde de outro e a noite de outro. É ela quem decide como as coisas vão ser. Daí, quem é que vai brigar com ela? Quem briga com a natureza perde porque ela sempre ganha” (Zé Bimba, 16 de setembro de 2016)

Como uma comunidade de característica ‘transitória-perene’¹², que de tempos em tempos muda de lugar para reajustar-se ao espaço físico e as condições do ambiente, Pixaim perpetua-se diante de uma dinâmica de flexibilidade e mobilidade sobre as dunas. Processo que só é possível graças à capacidade de interação humana no ambiente diante dos inúmeros atores não-humanos – areia, vento, água, animais, vegetais, outras coisas e substâncias que circundam dando sentido ao lugar.

Dito isto, compreende-se que toda a vida em Pixaim está atrelada aos fenômenos da natureza em uma construção de conhecimentos, fluxos e atravessamentos políticos, sociais e econômicos constantes que envolvem processos criativos de memórias, narrativas e práticas. O povoado é o último banhado pelas águas do Rio São Francisco antes dele desaguar no mar. Assim, a vida no lugar é influenciada diretamente pelos fenômenos da água doce e salgada, pelos ventos e pela dinâmica das areias, que como explicam seus moradores, possuem vida própria porque ao se movimentarem de forma constante no território modificam o ambiente e os espaços de convivência, exigindo de quem o habita conhecimentos e práticas específicas para construção do cotidiano e da vida.

Neste contexto o que é importante compreender é que as ações humanas não estabelecem condições de vida apenas para outros humanos, mas sim, também, para os não-humanos; assim como os não-humanos também contribuem para o desenvolvimento da vida humana (DESCOLA 2014). Diante desta simetria é possível entender que a vida social humana não está separada da natureza, mas sim integrada a este mundo orgânico, constituindo condições de existência uns para os outros (INGOLD, 2011, p.32). Tanto que é evidente que neste processo de relação entre humanos e não-humanos há um sistema de reciprocidade que resulta em trocas constantes de bens e serviços que são capazes de estabelecer um equilíbrio entre as partes envolvidas (DESCOLA 2002).

Assim, diante das situações impostas pelo contexto, quem permanece no Pixaim precisa fazer uso de conhecimentos específicos para conseguir coabitar no

¹² Ao fazer uso do termo ‘transitória-perene’ estabeleço uma compreensão de que a comunidade de Pixaim encontra-se dentro de um ciclo de dinâmicas de coisas e fenômenos que ao tempo que são passageiras, permanecendo durante determinados intervalos de tempo da vida, também se apresenta de forma contínua prevalecendo por longos períodos na atmosfera do lugar. Essa ideia que sugere o uso unificado de termos opostos – intervalo-contínuo – pode ser melhor compreendida através de diversas analogias presentes no território dos Morros Vivos, a exemplo do fluxos das areias, que apesar de seres constantes (contínuos), apresenta-se muitas vezes como coisa intercalada que acontece em um momento, e que só voltará a ocorrer ou a ser percebida pelos sujeitos, tempos depois.

ambiente, já que, como evidenciado anteriormente, o ambiente não está restrito apenas as dinâmicas das ações humanas. No entanto, o habitar, ou o coabitar é algo complexo, a medida que se entende que se trata de um movimento ao longo da vida onde o caminhante – humano e não-humano – ao fazer sua trilha vive e percorre vidas, desenvolve habilidades, e, a partir das observações e práticas, adquire-se e transmite-se conhecimentos (INGOLD 2012, p. 38).

Desta forma, compreende-se que as coisas do mundo seguem constante fluxo de transformação, fazendo com que o habitar, por estar em contínua mutação, nunca fique pronto, exigindo assim atenção e esforços contínuos de seus habitantes – humanos e não-humanos. Isso faz com o que habitar o mundo seja o mesmo que se juntar ao processo de formação das coisas (INGOLD 2012, p.31); já que compreende-se que o nosso modo de habitar o planeta não está separado do nosso modo de conhecê-lo (STEIL 2014, p.163).

“Conhecer é fundamentalmente uma habilidade que adquirimos na relação com outros organismo e seres que habitam o mesmo mundo, e não uma prerrogativa humana que se processaria no espaço restrito da mente como uma operação racional. Torna-se, assim, impossível dissociar a mente do corpo, a cultura da natureza, o conhecimento da experiência. Para conhecer, a partir da perspectiva ecológica, é necessário estar imerso na matéria e no mundo através do engajamento contínuo no ambiente (STEIL e CARVALHO 2014, p. 164)

Diante disso é possível perceber que ao habitar o mundo os seres se envolvem em um processo de percepção cognitiva, onde através de narrativas e práticas os conhecimentos são gerados e transmitidos, fazendo com a vida seja compreendida e explicada a medida que ela é vivenciada. Foi através destas narrativas e práticas das ‘vidas vividas’ em Pixaim que inúmeras lógicas e explicações foram geradas sobre as dinâmicas do povoado dos Morros Vivos.

Entre tantas versões que se cruzam sobre a vida em Pixaim destaco a narrativa do ex-plantador de arroz Wilsinho Calixto, que vive há mais de 40 anos sobre as dunas de Pixaim. Homem negro, de sorriso raro, ele caminha com tanta desenvoltura sobre as dunas que chegou a construir seu barraco em um dos morros mais altos da comunidade, de onde tive a oportunidade em algumas conversas de

desfrutar da paisagem da vista panorâmica de onde é possível observar o mar, parte das casas da comunidade, os morros, o rio e algumas lagoas de arroz que abandonadas ao longo do tempo foram tomadas por vegetação.



Imagem 11

Assim como as areias de Pixaim, Wilsinho está sempre em movimento, caminhando pela comunidade (Imagem 11). E foi em uma dessas caminhadas que ele deu sua explicação sobre o lugar. Estávamos na frente da pequena igreja de Nossa Senhora da Conceição, padroeira de Pixaim, acompanhando um ciclo de orações feito pelas mulheres, que depois saíram em procissão pelas dunas. Eu havia chegado a pouco tempo na comunidade, e a poucos minutos na igreja, ofegante após superar dunas embaixo de sol forte, sentei à sombra de um cajueiro onde estava Wilsinho. Depois de me entrevistar para saber quem eu era e o que ali fazia, atraiu minha atenção ao falar sobre a vida no lugar:

“Este é um lugar de Morros Vivos. Morro é o que vocês de fora chamam de dunas. Pra gente é morro! Pra vocês, dunas! Mas tudo é feito da mesma coisa: areia. Eles estão vivos porque nascem, crescem e morrem conforme a direção do vento. Tá vendo aquele morro lá. Tá morrendo. Ele vai morrer ali, para nascer aqui. Hoje você chegou aqui tá assim. Amanhã quando voltar muita coisa vai tá diferente porque a areia se move a todo momento nesse lugar. Por isso é preciso saber viver aqui”[...] Tá vendo esses morros pequenos onde os meninos estão correndo? Vocês chamam de quê? Aqui a gente chama de ‘cacorutos’. Eles são feitos pelo vento também e mudam dia a dia. É bonito né? (Wilsinho Calixto, morador de Pixaim, 07 de maio de 2016).

Esse foi um dos primeiros momentos que vi um dos moradores dar sentido de vida as areias. Características como nascer, crescer e morrer são comuns para a vida animal e vegetal, mas são raros no dia a dia, em definições dadas aos minerais, no caso específico, as areias. Até mesmo quando dizem que o rio está morrendo, que ele cresce e diminui, sobe e desce, fica e segue, as referências são feitas ao canal, ao fluxo d'água, e não necessariamente a substância da água. Entretanto, no caso específico das areias, o sentido de mineral vivo foi algo repetido em inúmeras narrativas na comunidade.

Antes mesmo de chegar ao Pixaim, durante pesquisas prévias sobre o lugar, ao encontrar o documentário *Areias que falam*, da cineasta Arilene de Castro, deparei-me pela primeira vez com a ideia de vida para as coisas. Mesmo assim, até aquele momento, a referência sobre o falar das areias tinha para mim mais um sentido poético do que real. Porém, descobri durante as experiências em campo em Pixaim que só é possível dar sentido de vida as areias porque elas possuem características humano-animal, a exemplo do andar, do falar e da capacidade delas resguardarem narrativas, experiências, memórias e conhecimentos (Imagem 12).



Imagem 12

Em outro momento de caminhada na comunidade, eu estava acompanhado do Nego, quando decidimos ir na casa do Baiano, primo dele. Nego queria mostrar as areias *tomando a casa* do Baiano, já que a casa era a próxima da comunidade a ser soterrada pelos morros vivos. No entanto, voltamos do meio do caminho porque ele viu pelos rastros (pegadas) nas areias, que diziam que o primo havia saído. Na ocasião, brinquei com ele em tom de provocação na intenção de adquirir mais

informações sobre os sentidos humanos das areias e perguntei se elas eram gente, já que andam, falam e tomam casas:

Gente não é. Mas é como se fosse! Como é que essa areia toda chega até aqui? Andando. Ela caminha. Claro que não como a gente. Mas caminha com o vento. E fala também. Ela não disse pra gente que o Baiano não tá em casa, que saiu. Se você tivesse só, você ia lá. Eu não. Eu vi pelos rastros na areia que ele saiu pro porto. Então ela fala também né. Aqui fala tudo: rio, areia, pau e vento. Mas não queira ver vento falando não que é de arrepiar. É de dá medo! (Nego Calixto, 12 de novembro de 2016).

Já convencido sobre a vida das areias, em outro momento eu conversava com as irmãs Netinha e Edileuza Calixto, que nasceram na comunidade, sobre os morros de areias. Questionava sobre o por quê de tanta areia em um só lugar, e o por quê das areias permanecerem ali, já que elas andam tanto com a força do vento. Mais uma vez a resposta seguiu a concepção de coisas e natureza vivas:

Essa areia toda vem do mar. É o mar que joga ela pra fora e o vento traz e junta ela aqui. [...] A gente não sabe bem como é né. Mas diz o povo mais antigo e a gente acredita porque acaba vendo que é assim: o mar joga a areia pra fora, daí o vento traz, junta aqui, mas elas continuam andando e vão até o rio. Do rio elas descem de novo para o mar, que volta a jogar pra fora e continua tudo novamente, pra sempre. Por isso os morros nunca acabam e Pixaim nunca deixará de ter areia. Pelo menos é isso que os velhos contam né (Edileuza Calixto, 12 de novembro de 2016).

Quando Edileuza e Netinha (re)contam a história das areias dos morros de Pixaim, elas recorrem as versões pré-estabelecidas pelas memórias individuais e coletivas, processos que são confirmados pelas experiências vivenciadas, narrativas e conhecimentos transmitidos sobre o ambiente. Pois, ao falarem *Mas diz o povo mais antigo e a gente acredita porque acaba vendo e Pelo menos é isso que os velhos contam* elas deixam claro que estão explicando os fenômenos que ocorrem no ambiente a partir das memórias, experiências e da observação do espaço que habitam.

E algumas dessas memórias são do pai delas, Aladin Calixto, que ao falar sobre a dinâmica das areias insere ainda mais características de ordem humana ao mineral de classificação biológica inerte. Segundo ele, que também recorre a memória

dos pais e avôs para explicar o que acontece nos morros de Pixaim, já que grande parte das explicações sobre o lugar estão atreladas as narrativas orais e as memórias, as areias podem, assim como uma pessoa, *ofender* e *incomodar* quem não estiver preparado para conviver com elas:

Essa areia toda aqui vem do mar. [aponta] As areias vem de lá de Pão de Açúcar¹³. Lá do Sertão mesmo. Aí veja só como é: elas [as areias] vem de lá bolando, bolando, bolando dentro do rio com a água trazendo. Daí vem bater aqui dentro do mar. Aí quando chega na boca da barra, o mar bota pra terra. Da terra elas espalham tudo com o vento, espalham 'tudinhas'. [aponta para as areias que se movimentam com o vento] [...] Repare ela caminhar. Ela vem caminhado! Olhe, ela é assim! É viva! Olhe os cacurutos eles é que andam viu [risos]. Com o vento a areia vem caminhando aí chega num lugar suspende pra cima, formando o morro. Noutra lugar ele baixa, matando morro até ele morrer. Embaixo desses morros que crescem tem é um monte de casas. Já morou alguém ali que hoje já não mora mais porque a areia incomodou. Daí quando ela ofende o jeito é achar outro lugar pra viver. Duna é um caso medonho, é fogo [risos] (Aladim Calixto, 4 de novembro de 2017).

Este processo de rememoração que traz narrativas semelhantes mesmo diante de falas de sujeitos de gerações distintas ocorre porque a memória, em uma concepção de dimensão simbólica, é uma construção social:

“A memória opera com grande liberdade, escolhendo acontecimentos no espaço e no tempo, não arbitrariamente mas porque se relacionam através de índices comuns. São configurações mais intensas quando elas incidem o brilho de um significado coletivo” (BOSI, 2013, p.31)

Neste contexto, como evidencia Eckert (2000), a memória não se configura apenas em processos nostálgicos e sentimentais, mas sim também nos mitos, saberes, fazeres e tradições que são perpetuados nos interiores das manifestações culturais humanas que envolvem dinâmicas de transformações. Assim, em uma compreensão da memória que vai além das amarras da marcação tradicional do tempo, Gaston Bachelard (1994), expõe em sua concepção que compreende que o tempo é

¹³ Pão de Açúcar é um dos municípios que fica no Sertão alagoano. Banhando pelo Rio São Francisco ele está situado a aproximadamente 200 km do município de Piaçabuçu.

constituído de instantes descontínuos, contrariando a percepção de duração contínua elaborada pela consciência, e que as recordações são construídas através de processos sociais ordenados que possuem no presente ideias associadas ao futuro. Com isso, os autores fazem compreender que a memória não consiste apenas a uma lembrança acionada no presente de vivências que ficaram presas no passado, mas, a um fenômeno que perpassa a marcação temporal passado-presente-futuro.

E diante destes processos de memórias e interpretações sobre os fenômenos que ocorrem em Pixaim, até mesmo quem possui uma percepção mais distanciada sobre as características humanas das areias vivas, acaba reafirmando a vida das coisas nas explicações. Em outra oportunidade inseri o assunto sobre a dinâmica dos Morros Vivos em conversa com o interlocutor Zé Bimba:

“O povo daqui é que tem a mania de querer explicar tudo, aí diz que as areias são vivas e andam. Mas andam mesmo. Não de andar que nem gente. Mas de andar assim: de mudar de lugar. É que aqui venta tanto que o vento acaba cavando em um lugar e botando a areia em outro. Nessa, de tempo em tempo, a areia toma uma casa. E toma mesmo. Quando a areia quer um lugar ela vai lá e de grão em grão faz um morro. (Zé Bimba, 18 de março de 2017)

- E de onde vem a areia? (WC)

- Essa areia toda vem do mar. O vento é quem traz. Se você parar e olhar vai entender como acontece. Mas aqui sempre foi assim: cheio de areia. Quem quer viver aqui tem que saber viver com a areia. Tem que se acostumar com a natureza, do contrário, vai sofrer. Porque quando bate o vento Nordeste, aquele que é mais forte, é areia em tudo que é canto. Você tira uma pá de areia da casa pela manhã e à tarde já tira outra.

- ...

- E sabe como é que essa areia toda vem parar aqui? Ela sai do mar e fica na praia. Aí é o vento que traz. Vem empurrando de morro em morro. Cobre tudo. Nesse empurra-empurra chega até o rio que devolve para o mar e faz tudo começar de novo. Quando você for lá no porto veja que tem areia até dentro dos barcos. A areia que tá lá hoje tava aqui ontem. Daí ela é jogada no rio, que leva para o mar pra depois vir pra cá.

- É isso nunca para?

- É muito difícil lutar contra a natureza. Se a natureza quiser o lugar em que está a casa é você quem tem que sair. Você pode fazer com que a areia demore tomar a casa, mas dia menos dia ela vai tomar porque a natureza ninguém segura. A casa do Baiano, ele vai ter que ir em breve pra

outro lugar porque areia já tomou a cozinha.

- Mas há como evitar?

- Tem como fazer ela andar mais devagar. Mas, parar não. Para isso, a gente coloca palhas de coqueiro no chão. Fazendo um tapete, como tem lá na entrada do bar. Aquilo não faz ela parar de andar, mas vai segurar um pouco. Vai dar mais um tempo para você procurar outro chão e construir outra casa.

- E como a pessoa sabe qual é o chão bom para construir?

- Sabendo, olhando. Depois de muito tempo aqui você aprende como funciona. Para onde o vento tá soprando e para onde a areia tá andando. Onde ele tá cavando e onde ele tá botando areia. Daí você constrói no lugar que não tá mexendo, ou seja, naquele que o morro já passou e que não tá mais cavando.

Ao considerar o conhecimento sobre as coisas do mundo como uma espécie de conteúdo mental que é transmitido de geração em geração, estabelecendo contribuições que permeiam acúmulos de representações, competências e habilidades para vida, Ingold (2010), expõe que este processo de desenvolvimento das capacidades humanas de lidar e explicar o mundo ocorre a partir de uma educação da atenção, aprendizado que é gerado diante da interação do sujeito com o ambiente.

É este processo de desenvolvimento de conhecimentos que ocorre em Pixaim. A capacidade de seus moradores em interpretar, explicar e lidar com o ambiente ocorre mediante o relacionamento deles com a vida no lugar. Assim, a percepção sobre os fenômenos que ocorrem no morros vivos é gerada diante de conhecimentos comunicados pelo coletivo através de narrativas, memórias e práticas; como também, pelas experiências vivenciadas por cada pessoa a medida que recebe contribuições do grupo, compartilhando com os demais seus conhecimentos acumulados.

Porém, a medida que compreende-se que o conhecimento é o que a pessoa emprega para interpretar e agir no mundo, e que este estoque de conhecimento que estrutura a concepção de mundo varia de pessoa para pessoa, podemos tomar o desenvolvimento do conhecimento como um processo social dinâmico, que, ao depender da interação com o outro e o ambiente, é reproduzido e alterado várias vezes, reconfigurando de forma constante o corpus de afirmações substantivas e ideias que é estabelecido pelo grupo, não permitindo assim que a tradição do conhecimento se estabeleça como um processo individualizado (BARTH 2012).

2. UM LUGAR QUE SE CONSTRÓI COMO DEUS QUER E AS RELAÇÕES SOCIAIS PERMITEM

“[Pixaim] *Um lugar sem malquerência*”, (Nego Calixto, 22 de janeiro de 2017)

Com uma dinâmica ambiental e social própria o povoado Pixaim abrigou há algumas décadas – na época de Ouro do Arroz – mais de 100 famílias. Neste processo de formação do povoamento, assim como ocorre com as areias do lugar, onde cada grão do mineral forma um todo que se concretiza em cacorutos e morros na imensa paisagem de areia, cada sujeito em unidade contribui com o todo da vida e os conhecimentos do lugar.

A presença humana nos morros de Pixaim é remota e alguns pesquisadores da história do Brasil, mesmo não fazendo referência direta ao povoado, chegam a falar em seus escritos sobre a circulação de pessoas na região do Delta do São Francisco desde o período colonial¹⁴. Já na década de 1960 um trabalho publicado sobre a comunidade Potengi, que explora a condição do lugar como porta de entrada e saída do Rio São Francisco, diante da localização estratégica para os navegadores que subiam ou desciam o rio com destino ao oceano Atlântico ou as cidades ribeirinhas do Velho Chico, fez uma pequena referência sobre Pixaim, citando que se tratava de um lugar de morros com imensos cajueiros frequentado pelos moradores dos povoados Potengi e Pontal (FERRARI 1960).

No entanto, na história mais recente, seguindo a linha da memória de quem atualmente habita o Pixaim, os relatos é que o espaço ganhou corpo de povoado por conta da pujança da cultura do arroz na região do Baixo São Francisco. Com isso, muitas das narrativas afirmam que algumas famílias já ocupavam as dunas quando inúmeras outras, que fugiam do flagelo da fome provocada pela seca no Sertão e Agreste dos estados de Alagoas e Sergipe, em um processo de migração comum no Nordeste das décadas de 1960 e 1970, chegaram e fincaram assentamento sobre os vastos morros de areias:

¹⁴ Um dos primeiros registros históricos feitos sobre a existência do curso de água doce denominado como Rio São Francisco foi feito pelo navegador italiano Américo Vespúcio em 1501, que a serviço do governo de Portugal encontrou o ponto de ligação entre o rio e oceano Atlântico .

Vinham famílias inteiras: homem, mulher e menino porque aqui tinha trabalho e comida. Naquele tempo de água doce era fartura com todo mundo dentro d'água trabalhando. Chegava era a carrada de gente nos caminhões com as trouxas na cabeça. Tudo sofrido de fome lá do Sertão. Daí arrumavam um canto e faziam um barraquinho. No outro dia tavam tudo dentro das lagoas plantando arroz. Plantavam e depois colhiam quando já era São João. E quando não tinham o arroz, tinham peixe e o camarão, o que caçar e comer. Era outro tempo. (João Lapada, morador de Pixaim, 19 de agosto de 2017)

A família Trindade, do aposentado João Lapada, 78 anos, pai de Zé Bimba, foi uma das primeiras a chegar nas dunas de Pixaim, onde já estavam membros da família Calixto. Vindos de Coruripe, município situado a alguns quilômetros de Piaçabuçu, os Trindades assentaram lugar na areia e ocuparam postos de trabalho dentro das lagoas de arroz. João Lapada (Imagem 13) chegou no povoado aos cinco anos de idade e no Pixaim cresceu, construiu casas que foram tomadas pela areia, e família, vendo a comunidade crescer durante a migração nas décadas de 1960 e 1970; e encolher com a emigração potencializada pela salinização do Delta do São Francisco, que resultou no fim da cultura do arroz na localidade.

Atualmente, permanecem em Pixaim apenas 64 pessoas entre idosos, adultos e alguns poucos jovens, adolescentes e crianças, que mesmo em sua maioria fazendo parte de uma das duas principais famílias do lugar – Calixto e Trindade – se dividem em 29 habitações. Entre os moradores mais antigos de Pixaim que permanecem sobre os morros de areias estão os irmãos Calixto: Dié (Imagem 14), Aladin (Imagem 15), Das Dores (Imagem 16) e Ciço. Nascidos e com toda a trajetória de vida sobre as dunas, os integrantes da família de 10 irmãos, alguns deles já falecidos, costumam dizer que para eles, que viveram *a vida toda e toda vida* no Pixaim, não há como dissociar a história de cada um deles da história do lugar.

Nasci aqui e se pudesse seria enterrado aqui. A história da família tá toda aqui. Muita gente precisou sair, mas vez ou outra acaba voltando. A vida toda plantamos arroz e pescamos. Na época das enchentes do rio as lagoas eram do povo. A gente arrendava e pagava em tarefa, dividia a produção com o dono da terra. Aí pra onde você olhava era gente trabalhando plantando e colhendo arroz. Tá vendo esses cacorutos tudo [aponta para paisagem] era tudo casa com gente morando. Aí tem é muita casa embaixo da areia que o povo foi embora e o

morro tomou conta. Mas o problema mesmo foi quando o rio salgou, aí é que acabou tudo. (Aladin Calixto, 20 de agosto de 2017)



Imagens 13, 14, 15 e 16

Nas narrativas dos moradores de Pixaim é possível observar uma divisão histórica construída a partir de suas concepções de vida. O marco histórico atribuído

em suas falas é o começo das operações das usinas hidrelétricas no leito do Rio São Francisco, que reduziu a vazão da água que desce até o mar; já a divisão estabelecida por eles envolve: o *Tempo da Água Doce*, que é atribuído ao passado de fartura; e o *Tempo da Água Salgada*, que está atrelado ao presente de privações e ao futuro de incertezas:

Pixaim não era o que é hoje. Quando a água era doce havia o plantio do arroz e muita gente aqui. O povoado era vivo e bem mais pra lá, mais perto do mar e da foz. Naquela época todo mundo vivia do arroz. Com o fim do arroz, muita gente, os mais jovens, foram embora em busca de trabalho em outros lugares e por lá ficaram. Daí, só ficou aqui os velhos. E uns que iam e vinham. No passado pra onde você olhasse era casa. Tinha até bar e mercearia. (Dié Calixto, 14 de abril de 2017)

Assim, ao considerarmos a memória como um fenômeno social construído coletivamente, mas sem descartar as experiências individuais que permitem contextualizações distintas sobre fatos semelhantes (HALBWACHS 2006), percebemos que as narrativas presentes em Pixaim fazem aportes em marcos referenciais relativamente invariáveis e imutáveis (POLLAK 1992), no caso específico, a mudança da condição ambiental estabelecida pelo Tempo da Água Doce e o Tempo da Água Salgada.

Portanto, quando Pollak (1992), diz que a memória é seletiva e nem tudo fica gravado e registrado, entendemos que neste processo de continuidade e descontinuidades das memórias ocorrem escolhas de acontecimentos, que articulados de forma adequada, através da socialização histórica e política, são repassados como herança até mesmo para aquelas gerações que não vivenciaram determinados eventos, fazendo com que os sujeitos tenham para si a pertença destas memórias do grupo.

As famílias que ainda habitam Pixaim vivem em casas de taipas¹⁵ e tijolos fabricados com barro, paus, palhas, tijolos e telhas que são construídas de forma espaçada no território (Imagem 17). Em pleno século XXI, as moradias não possuem energia elétrica ou água encanada. Apenas duas casas do povoado possuem energia fornecida por placas solares que produzem energia para baterias automotivas, que só

¹⁵ Taipa é um processo de construção artesanal que faz uso de barro molhado para erguer paredes. No Nordeste é comum as pessoas erguerem grades em forma de paredes que são fechadas pelo barro molhado.

são suficientes para abastecer lâmpadas, não suportando eletrodomésticos de qualquer tipo. Já os demais moradores, que não possuem o mesmo recurso tecnológico, fazem uso de lampiões, lanternas e velas para iluminar as noites.



Imagem 17

Por isso, a rotina das famílias de Pixaim começa cedo. Já nos primeiros raios de sol que surgem no horizonte é possível observar a movimentação de pessoas circulando pelas areias, casas, cacimbas, morros, manejando instrumentos de trabalho, o barco ou navegando pelo rio. Diante da posição geográfica, em Pixaim o sol nasce no oceano e se põe como no rio.

E assim como começa cedo, cedo também são encerradas as obrigações do dia. No cair da noite, sem o recurso da energia elétrica, o rádio de pilha faz companhia para muitos moradores, quebrando o silêncio do lugar. De longe é possível observar as chamas das velas e lampiões que iluminam algumas casas. Como apenas uma delas possui gerador a diesel, capaz de sustentar por algumas horas o televisor, os mais próximos da família detentora dos aparelhos se reúnem para acompanhar as novelas.

Enquanto isso, alguns homens se reúnem nos fundos da casa, na mesa onde foi servida o jantar, para conversar sobre o dia de trabalho e planejar o dia seguinte em meio a jogos de dominó ou cartas. Há noites em que algumas mulheres se reúnem a luz de vela para rezar na pequena igreja de Nossa Senhora da Conceição, que fica no alto de um morros, enquanto as poucas crianças brincam do lado de fora descendo e subindo os morros de areia.

No Pixaim há, segundo os relatos dos moradores, dois tipos de noites: as pardas e as de lua. Tive a oportunidade de presenciar as duas. Nas pardas a escuridão é total. Nelas, mesmo com lanterna, o caminhar sobre as dunas é difícil porque nada se enxerga a poucos metros à frente. Já as noites de lua são mais brandas, nelas, a iluminação natural clareia as areias e faz as palhas de coqueiros lançadas ao chão brilharem em tom prateado. Com a luz natural da lua é possível ver ao longe. Porém, são nas noites de lua, nas de lua cheia mais especificamente, que coisas sobrenaturais acontecem. Vivências que agradeço tê-las adquiridas apenas pelas memórias e narrativas dos moradores, e não por experiência própria.

Aqui é um lugar sem malquerência. Ninguém aqui, nem nada, vai te fazer mal. Você é uma pessoa boa. As assombrações apareciam mais antigamente. Do lado de lá dos morros. Contam os mais velhos que era coisa de arrepiar o corpo e os cabelos. Além do mais, a pessoa daqui que o povo dizia que corria bicho, virava lobisomem, já não tá mais aqui. Morreu! (Nego Calixto, 22 de janeiro de 2017).

2.1 Entre os processos de migração: o *deixar*, o *ficar* e o *voltar*

Apesar das famílias serem extensas, com um grande número de membros, as casas em Pixaim são ocupadas por no máximo cinco pessoas, sendo em sua maioria habitadas por apenas uma ou duas pessoas. Muitos integrantes das grandes famílias que se dividiram já não vivem no povoado, já os que ainda moram nos morros costumam construir suas casas diante da disponibilidade de espaço e facilidade em adquirir materiais para erguer as moradias.

No entanto, com o recente processo emigratório, a maioria dos integrantes das famílias que antes viviam no Pixaim seguiram para Potengi, Piaçabuçu, algumas cidades vizinhas, e outros estados em busca de oportunidades de trabalho e melhorias de vida. Diante deste fenômeno de emigração muitos são os relatos sobre o *deixar* ou *abandonar* o Pixaim. Para quem ficou na comunidade por opção ou por falta dela o sentimento de abandono é latente porque o que se ouve entre os seus que partiram é que o povoado sem água e sem energia parou no tempo ficando preso ao passado:

O povo foi embora de Pixaim quando a água salgou. Mas muitos outros foram pra rua (cidade) com inveja da energia.

Lá no Potengi mesmo! Quando chegou energia lá um monte que vivia aqui foi pra lá. Daí dizem que voltam para cá quando a energia aqui chegar. Eu não concordo não! Porque quem abandonou Pixaim acho que não deve mais voltar (João Lapada, morador de Pixaim, 20 de novembro de 2017)

Não! Quem foi embora foi porque aqui é um lugar pra quem tá velho, aposentado. Quem tem com que viver fica. Quem não, vai porque aqui não tem trabalho, não tem escola para as crianças, socorro pra doença e nem o conforto da cidade. Estamos aqui [Ela e o esposo Zé Bimba] porque o Zé tem as coisas aqui. Daí fizemos a vida aqui. E quantas pessoas vão e voltam e gostariam de ficar, mas não tem como. Há quem saiu, mas deixou o pedaço de chão aqui porque um dia quer voltar. Aqui é um lugar bom pra viver (Nanda Trindade, moradora de Pixaim, 20 de novembro de 2017)

Porém, entre as tantas narrativas sobre o ir e vir, o sair e o ficar, no Pixaim uma explicação sobre o fenômeno do êxodo chama a atenção pela analogia que converge em uma só compreensão as questões sociais e ambientais do local:

Muita gente não tá mais aqui ou não volta porque pau sem raiz não se sustenta. Você já viu o que acontece com um pau na beira do rio quando a raiz morre? Ele vai embora, a água leva para outro lugar e ele não volta mais. Vira outra coisa. Da mesma forma é com gente. Quando os mais velhos morrem os filhos vão embora, e não voltam mais porque não tem quem visitar. Quem saiu só volta mesmo para ver os parentes, não consegue mais viver aqui porque se acostumou com a cidade, com outra vida. Mas não é por isso que Pixaim vai se acabar. Pixaim sempre existiu e vai existir (Zé Bimba, morador de Pixaim, 20 de novembro de 2017)

Na narrativa de Zé Bimba os velhos e as raízes possuem sentidos semelhantes diante do processo de permanência, mudança ou retorno de um ser de um lugar. Pois, neste entendimento, os velhos, assim como as raízes, são o que sustentam a lógica de continuidade em um lugar. E os jovens, assim como os paus ‘desgarrados’, os responsáveis por seguirem outros fluxos. Assim, em sua fala Zé Bimba não faz diferenciação entre os seres humanos e não-humanos, universalizando a contextualização de um conhecimento adquirido na observação da natureza para explicar a emigração humana no Pixaim.

Porém, se há aqueles que se vão e há aqueles que ficam de forma permanente no chão do Pixaim, há também aqueles que vivem em constantes fluxos de idas e vindas, descendo e subindo o rio, dividindo o tempo entre a cidade e os Morros vivos. Não são poucos os moradores de Pixaim que vivem *lá* (na cidade) e *cá* (sobre os morros). Com isso, muitos que deixaram as dunas para viver no conforto da cidade ainda mantêm relação social direta e constante no povoado. Um destes moradores que vive *lá* e *cá* é o João Cuscuz. Enquanto a família permanece na casa da cidade, ele e a esposa dedicam a maior parte do tempo aos cuidados da criação ovelhas e da casa que fica no Pixaim.

A gente vive lá e cá né. Mas se eu pudesse mesmo só vivia aqui onde tô mais acostumado e me sinto bem. Aqui sou mais feliz cuidando dos bichos e da vida. Já os filhos, que tão mais acostumados com a cidade, só vem aqui a passeio. Fica um pouco e logo se vão. Mas é porque isso aqui não é pra eles. A vida deles é na cidade. É diferente da vida da gente que sempre viveu e aprendeu gostar” (João Cuscuz, morador de Pixaim, 18 de março de 2017)

Quem também divide a vida entre a cidade e o Pixaim é a moradora Edileuza Calixto. Mesmo com uma casa na cidade ela passa parte da semana sobre os Morros Vivos. Assim, quando as areias tomaram a antiga moradia ela migrou para outro ponto, onde foi construída a casa em que vive atualmente. Já o pescador Zé Pendengo, que vive em constante fluxo de idas e vindas ao Pixaim, mantém com a família um pequeno pedaço de chão que fica sobre um dos morros. Lá eles pretendem construir uma nova casa, já que antiga desabou após a ação do tempo. Com isso, o local, apesar de não ser ocupado é constantemente cuidado por Pendengo e os familiares que semana a semana observam cada modificação no espaço.

E se no Pixaim há a presença de residentes fixos e em trânsito, há também a presença de antigos moradores que com o passar do tempo retornam para o chão do lugar. Este processo, que é ponto de preocupação para gestores do Ibama, que com a instalação da APA de Piaçabuçu chegaram a sugerir a expulsão dos moradores da área, é também ponto chave para perpetuação do povoado de Pixaim sobre os Morros Vivos.

A questão é que a implantação da APA de Piaçabuçu ao almejar a preservação dos recursos naturais em uma concepção de divisão entre Natureza e Cultura, acabou

atuando como força desagregadora que resulta na destruição do patrimônio do povoado de Pixaim.

“Ou seja, em nome da biodiversidade e da conservação da “natureza”, a tutela da lei põe em risco a identidade e o patrimônio local. Um patrimônio com expressão não apenas em sua materialidade, mas efetivamente em tudo aquilo que diz respeito à essência da cultura da comunidade Pixaim: os saberes construídos na intimidade das areias, a prática local da construção da moradia, suas edificações, os sinais sutis de sua paisagem, os traços da religiosidade local, as próprias lembranças dos moradores que afloram da paisagem pretérita e que moldam, ainda no presente, a identidade das pessoas que vivem em Pixaim, o linguajar local, a conduta dos moradores em relação ao seu lugar, os valores endógenos da comunidade que moldam os seus critérios particulares de sustentabilidade e qualidade de vida” (ZAMBI, 2004, p.149-150).

O problema em questão é que da forma que foi constituída, a APA de Piaçabuçu criminalizou determinadas práticas dos moradores de Pixaim. A exemplo da coleta de material natural para manutenção das habitações, assim como algumas práticas de subsistência e de geração de renda, que eram comuns entre os moradores porque faziam parte dos saberes locais transmitidos entre as gerações.

Se por um lado há proibições estabelecidas por ‘políticas de gabinete’ – determinações governamentais formatadas por leis que não consideram as questões da vida prática das pessoas afetadas pelas decisões –, por outro também há resistência. Embora essas forças jamais se equiparem, estando sempre em desequilíbrio, o contraponto acontece na forma de negociação:

Eu lembro como se fosse hoje quando os homens do Ibama vieram aqui propor que a gente saísse do Pixaim. Tinha até um de Brasília, não era só aqueles que andavam aqui não. Aí a moça disse assim: “Ô seu Aladin, e se o senhor ganhasse uma casa em outro lugar? Assim como na cidade, o senhor deixava aqui?”. Ela perguntou e entreolhou o homem de Brasília, que perguntou quanto tempo eu tava aqui. Aí eu respondi que tava aqui a vida toda e que não deixava o Pixaim porque já nasci aqui. Eles se entreolharam, foram embora e nunca mais voltaram. Pixaim hoje tá diferente, mas é o que é, e tem muita gente que gosta daqui e vai voltar pra cá (Aladin Calixto, 20 de agosto de 2017)

Diante desta dinâmica do retorno de antigos moradores vez ou outra aparece uma casa nova no Pixaim. Habitações de famílias que se instalam temporariamente, passando apenas alguns dias no lugar, ou de famílias que passam a viver de forma permanente sobre os morros.

As casas novas que a gente vê por aqui são nova de estrutura né, mas de família velha. De pessoas que são daqui, que moraram aqui e decidiram voltar porque agora podem viver no Pixaim. Por isso o Pixaim não se acaba. Porque enquanto uns morrem, outros nascem. Uns saem, outros chegam. É um vai e vem danado, mas a vida é assim né? Daí o homem do Ibama disse que não era mais construir casa nova aqui. Mas quem vai impedir quem saiu de voltar? Se eu tenho direito de ficar qualquer outro que é daqui também tem né. Não concordo com a chegada de gente de fora, gente estranha. Mas nascido e criado aqui, que a gente conhece a família, tem mais é que ficar (Aladin Calixto, 20 de agosto de 2017).



Imagem 18

E assim nesta dinâmica do sair e voltar quem fez este trajeto foi Zé Bimba, que por alguns anos deixou a comunidade para trabalhar nas usinas de cana de açúcar que ficam no município de Coruripe. Tempos depois ao conseguir trabalho como cuidador dos sítios da região ele voltou para o Pixaim. E diante deste processo, assim como explicou a migração de Pixaim, ele explica o retorno e a permanência no lugar:

Pixaim nunca vai acabar porque mesmo que a raiz morra e o pau vá pra outro lugar, naquele canto da raiz surge outra, outra raiz toma conta e faz crescer outro pau. Bem assim é com Pixaim. Mesmo que muitos morram e vão embora, sempre haverá gente pra viver aqui. Eu fui e acabei voltando. Bem assim são com outros. Vez ou outra aparece um aí pra ficar (Zé Bimba, 20 de novembro de 2017)

2.2 Reciprocidade, alianças e conflitos na dinâmica da ocupação do espaço

Assim como o embate que acontece no Delta do São Francisco entre a água doce do rio e água salgada do mar, que entre conflitos e alianças encontram o equilíbrio necessário para estabelecer um ecossistema único que só é possível com a presença das duas forças no local, já que separadamente eles constituem ecossistemas diferentes e juntos, quando um deles é sobreposto pelo outro, o resultado é desequilíbrio, as famílias Calixto e Trindade vivem em constantes reconfigurações de alianças e conflitos.

Constituída praticamente pelas duas famílias – Calixto e Trindade – as relações sociais de Família e Parentesco em Pixaim estão constantemente cruzadas. Tanto que é comum encontrar em gerações diversos relacionamentos de membros das duas famílias que vivem diante de reformulações de práticas de reciprocidade e afastamento.

Ao ser considerada uma sociedade com estrutura dinâmica e instável que está presente no tempo e espaço, Pixaim é influenciada por processos da sua condição geográfica, ecológica, econômica e política (LEACH 1996) a partir dos inúmeros eventos sociais, situações que influenciam comportamentos de indivíduos e grupos familiares (GLUCKMAN 1987) estabelecendo alianças, conflitos e troca de dádivas que definem, entre tantos processos, também, o ordenamento espacial do território.

É sobre este o processo de ordenamento do espaço que passo a analisar a partir da ótica geográfica-social. Porém, em mais um esforço de evitar a dicotomia Natureza versus Cultura trago para esta discussão a compreensão de Reciprocidade, que envolve as possibilidades de interação de trocas mútuas entre os seres humanos e não-humanos diante das configurações de normas e códigos estabelecidos entre as partes.

A essência de reciprocidade é para Sabourin (2008) um desdobramento da teoria da Dádiva de Marcel Mauss que envolve a compreensão do fenômeno de caráter universal da tríplice obrigação do “dar, receber e retribuir”. Para Sabourin, a

dádiva-troca estabelecida por Mauss é potencializada nas relações sociais por se diferenciar da troca mercantil, contendo assim, em sua essência valores morais e éticos que são compartilhados entre os envolvidos. Porém, como alerta o autor, nem todas as dádivas são recíprocas, assim como, nem todas acontecem de forma desinteressada. Pois, no jogo do “dar, receber e retribuir” quem partilha algo também é beneficiado, podendo até mesmo, ser beneficiado duas vezes, já que além do compromisso do outro em retribuir a dádiva, quem a oferece adquire status de prestígio. No entanto, Sabourin faz um alerta para diferenciação entre a dádiva e reciprocidade, estando na essência da segunda nosso principal interesse:

“O princípio de reciprocidade não se limita a uma relação de dádiva/contra-dádiva entre pares ou grupos sociais simétricos. O reducionismo dessa definição, que muito tempo prevaleceu na antropologia, conduz a uma confusão entre troca simétrica e reciprocidade. Esse impasse persistirá, enquanto reciprocidade for interpretada com a lógica binária que convém a troca. A troca pode se reduzir, no limite, a permuta de objetos. Temple Chabal (1995) propõem recorrer à lógica ternária de Lipasco (1951), que faz aparecer um Terceiro incluído na relação de reciprocidade. Permite, assim, interpretá-lo como o ser dessa relação e da conta dela como da estrutura originária da intersubjetividade, irreduzível à troca de bens, que libera do laço social ou da dívida. (SABOURIN, 2011, p.30)

Esta compreensão desenvolvida por Eric Sabourin é importante porque ao apresentar novos desdobramentos para teoria da Dádiva de Marcel Mauss, através do conceito de reciprocidade, o autor expõe uma variedade de formas diferentes de apresentar e analisar as estruturas das relações de reciprocidade estando entre elas a concepção de ajuda mútua, manejo compartilhado de bens e partilha de transmissão de conhecimentos entre indivíduos e grupos, processos importantes na construção da vida em Pixaim.

No entanto, ao desembarcar pela primeira vez em Pixaim, diante das pesquisas prévias que fiz, a ideia que se tinha era que o ordenamento espacial se dava exclusivamente pelas questões ecológicas-geográficas. Acreditava-se que a condição do habitar do lugar estava restrita as condições ambientais. Porém, ao longo do trabalho de observação participante vi que as questões ambientais e sociais estavam tão entrelaçadas que em muitos casos eram até mesmo impossível separá-las ou

categoriza-las como uma coisa ou outra – social ou ambiental –, já que para estabelecer o habitar em Pixaim exige-se negociações diretas tanto com seres humanos como com os não-humanos. Pois, assim, como é necessário negociar com o vizinho que está estabelecido em determinado local, também é necessário negociar com os seres do ambiente a permanência nos espaços.

Portanto, se determinados aspectos ambientais influenciam onde e como – posição e forma – a habitação deve ser construída, ao considerar a dinâmica dos ventos e do andar das areias e morros, que estabelecem também o tempo que cada casa pode resistir em um determinado lugar; são os aspectos sociais, diante das relações de cooperação, segregação, que determinam o ponto exato do fixar temporário das moradias.

Para ilustrar melhor essa análise recorro a três situações que envolvem questões de reciprocidades, alianças e conflitos entre humanos e não-humanos no trato do habitar nos Morros Vivo. Como já evidenciado os Calixtos e Trindades vivem em constante reconfiguração de alianças e conflitos que envolvem a distribuição de poder dentro e fora da comunidade. Os conflitos estão presentes nas relações individuais e de grupos e eclodem em diversas situações sociais estando sempre presentes nos relatos e nas práticas do cotidiano.

Por conta disso, os portos e pontos para desembarque de pessoas e atracagem dos barcos são separados. Porém, não precisamente divididos por famílias A e B, mas sim, pelas alianças sociais estabelecidas no momento. Da mesma forma, ocorre uma divisão, não formalizada, e, talvez nem tão consciente como se parece, na ocupação espacial do território. Pois, é possível observar que há uma espécie de segregação construída pelas alianças e conflitos dentro da comunidade, fazendo com que aliados se aproximem mais entre si ao construir moradias, se afastando espacialmente do grupo rival (Imagens 19 e 20).



Imagem 19



Imagem 20

Ao tomar conhecimento que uma das próximas casas a ser tomada pela areia era a do criador de ovelhas Baiano fui até lá acompanhado por Nego saber como estava os preparativos para mudança para uma nova casa. Na ocasião Baiano me mostrou a casa que já estava com um cômodo soterrado e na conversa me contou que já havia escolhido um outro chão para refazer a casa e se mudar com a família:

- *Aqui não tem mais jeito. O morro já tá em cima e agora a casa é dele. É uma questão de tempo pra areia tomar. Já escolhi um outro chão. Lá perto da casa do meu pai. Meu pai é o Aladin. Aí a casa vai ficar entre a dele e a da minha irmã Edileuza. Naquela parte ali [Aponta] (Baiano Calixto, morador de Pixaim, 26 de junho de 2016)*
- *Mas você pode escolher qualquer chão pra construir aqui?*
- *Pode né. O morro não atrapalhando.*
- *Mas por quê ali? E não do outro lado?*
- *Porque o certo é ficar perto dos seus. Daí evita problemas né.*

Neste relato Baiano deixa claro que a escolha de um lugar para morar dentro da comunidade envolve as questões ambientais e sociais. Pois ao se referir aos ‘seus’ ele revela quem são seus aliados e rivais. E assim, declara com quem estar disposto a viver e a quem dispensa a convivência.

Portanto, a escolha do *chão* na ótica social não determina somente afastamento geográfico com rivais e proximidade com quem se tem afinidade. Ela é estratégia determinante na sociabilidade do povoado porque em uma comunidade com um número tão pequeno de habitantes essa é uma forma para escolher com quem se deseja conviver, dividir trajetos e rastros na areia; assim como, as conversas e focos nas cacimbas. Ou seja, desta forma, escolhe-se com quem se quer compartilhar a vida.

Neste jogo de poder as alianças e os conflitos são tratados tanto nos discursos

como nas práticas. E eu, como pesquisador inserido no cotidiano do grupo, não poderia estar isento dos embates dos moradores. Assim, fui, por muitas vezes, beneficiado pelos laços de afinidades e desfavorecido pelos conflitos. Entrei em Pixaim por ‘autorização’ dos Trindades, já que a liderança comunitária da época, Nanda, é casada com o Zé Bimba. Como ele é dono do bar, local onde fiquei instalado durante o trabalho de campo, tive livre acesso ao território dos Trindades. Fui recebido nas casas, participei das conversas e ouvi opiniões, fofocas, histórias e memórias a partir da ótica da família. Neste período, muitas portas dos Calixtos estiveram fechadas e só foram abertas a partir da intervenção do Nego Calixto, após um encontro seguido de uma longa conversa que tive com ele enquanto fotografava uma cacimba:

Tu já percebeu que aqui é todo mundo desunido né? E olha que é tudo da mesma família. Todo mundo aqui é família. Tudo parente. Mas tudo desunido. É um brigando com outro por conta de besteira. [...] Agora, pra você saber a história daqui. A história verdadeira mesmo. Você tem é que falar com o tio Aladin, tio Dié e a tia Do Carmo que nasceram aqui e são os mais velhos de Pixaim. Aquele povo ali [os Trindades] sabem pouca coisa. Quem sabe mesmo das coisas daqui é o tio Aladin. Ele recebe muita gente de fora. Tem gente que vem é de longe conversar com ele pra saber das coisas daqui (Nego Calixto, 25 de junho de 2016).

Neste dia fui entrevistado por Nego, que ao saber o que eu fazia na comunidade se propôs me ajudar. E claro, também em um ato de marcação de poder, a intenção dele foi recolocar os ‘seus’ na ordem da narrativa sobre Pixaim. Começamos a andar juntos. Eu, ele e um menino chamado Nem, que nos acompanhava nas andanças pelo lugar. Assim, eles propuseram encenar a vida para que eu pudesse fotografar. Com isso, passei a acompanhá-los nas atividades diárias de pesca, cata de caranguejo, no trato com os animais e conversas que me abriram as portas e o diálogo com os Calixtos.

2.3 O caso das enjeitadas: a relação social-afetiva entre humanos e ovelhas

No contato com as duas famílias tive a oportunidade de ouvir dezenas de relatos, em muitos casos, os mesmos acontecimentos sob perspectivas diferentes.

Entre eles, uma das situações sociais que consolidou a lacuna de separação e conflitos entre famílias que costuma ser lembrada com frequência por membros dos dois grupos: a morte de uma ovelha de estimação, uma *enjeitada*.

A adoção de ovelhas *enjeitadas* é uma prática comum em Pixaim. Ao ter dois filhotes a ovelha cuida apenas de um, abandonando o outro, que caso não seja adotado por uma pessoa que o crie dando leite na mamadeira o animal está condenado a morte. Na comunidade esses animais são oferecidos às mulheres e crianças.

Me deparei com uma ovelha enjeitada logo nos primeiros dias que cheguei ao campo de pesquisa. Estava acompanhando um ciclo de orações na pequena igreja da comunidade quando percebi bem próximo ao altar um ovelha filhote com uma fita vermelha no pescoço. De início imaginei que se tratava de alguma oferenda ofertada ao santo São Francisco de Borjas, que estava de passagem pelo povoado. Porém, a primeira impressão foi quebrada diante das regalias que o animal tinha diante das mulheres. A ovelha recebia mais atenção e proteção do que as crianças que brincavam ao redor, e acompanhou a procissão que seguiu da igreja até o porto na despedida do santo bem na frente como liderasse o cortejo (Imagem 21).



Imagem 21

No trajeto da procissão enquanto o grupo de mulheres rezava Nanda me explicou a condição das enjeitadas. Na narrativa ela conta que ao serem adotados esses animais passam a ser de estimação fazendo em muitos casos parte da família. Com isso, as enjeitadas viram companheiras de suas tutoras e passam a fazer parte da

vida social. O problema, é que caracterizada como animal membro da família, a ovelha enjeitada na maioria das vezes não é comercializada e nem vai para panela. Pois, ser que faz parte da família, não se vende e nem vai a mesa como alimento.

A gente pega ovelha enjeitada para criar porque tem pena que ela morra no mato e é bonitinha. Só que elas são animais que não é pra criar em casa. Elas são muito companheiras. Mas o problema é que ovelha é muito danada e dá muito trabalho. É pior que menino pra reinar. Mexe em tudo, come e sobe em tudo dentro de casa. Daí a gente se apega ao bicho e depois sofre. [...]Porque se apega. E quando se apega tem amor e não deixa matar nem vender. Eu tive uma que causou tanta confusão que fez eu brigar com o Zé [esposo]. Daí um dia ela mijou em cima do colchão que tava na cama. Ele quis matar e eu não deixei. Daí ele vendeu ao meu irmão que levou pra outro sítio. O bicho parecia que sabia que ia embora, ficava me olhando. Eu chorei uma semana sentido falta. Depois disso, não quero nunca mais outra (Nanda Trindade, 16 de setembro de 2016).

Em outra oportunidade eu estava na casa do Nego quando voltei a me deparar com ovelhas enjeitadas. Eram duas, uma já adulta e uma filhote. Na ocasião a esposa de Nego, Telma, alimentava a ovelha menor que circulava livremente dentro de casa com uma mamadeira com leite. Enquanto o animal subia e descia das cadeiras, recebia afagos de Telma e implicava com quem estava na casa, Nego reclamava:

Isso só dá trabalho e despesa. Toma mais leite que gente e destrói tudo. Não fica nada, é cerca, é planta quebrada. Já não bastava a grande que tá lá no chiqueiro, agora essa que vive dentro de casa. (Nego Calixto, 10 de setembro de 2016)

Pois, foi a morte de um destes animais que potencializou o conflito entre os Calixtos e os Trindades. Uma das mulheres da família Calixto tinha um animal de estimação que há anos dedicava bastante afeto. Um dia o animal fugiu e invadiu uma área que pertence aos Trindades comendo dezenas de mudas de coqueiros. Com raiva, um dos Trindades matou o animal a facadas em um ato descrito como selvagem por muitos que presenciaram a cena.

Para os Calixtos o ato foi compreendido como uma agressão. Uma ameaça desnecessária de quem está mandando um aviso para os desafetos. Para os Trindades, a morte do animal foi a única forma de resolver o problema, já que a invasão da

ovelha era uma constante, gerando prejuízos que nunca foram reparados pelo donos do animal.

Diante da situação o conflito refletiu na festa da padroeira do povoado, Nossa senhora da Conceição. Todos os anos a tradicional festa, que atrai centenas de pessoas dos povoados vizinhos, é promovido de forma dividida, porém, com celebrações unificadas. Ficando uma das mulheres dos Calixtos responsável pelas celebrações religiosas e um dos homens dos Trindades pelos festejos pagão, com o tradicional forró regado a comidas e bebidas.

Desta forma, a festa começava com o povo reunido na igreja e terminava no bar. Porém, por conta dos conflitos em 2016 e 2017 a pessoa responsável pela festa religiosa se recusou a unificar o festejo fazendo as celebrações religiosas em uma quinta-feira. Enquanto isso, o responsável pela festa pagã também se recusou a mudar o dia do forró que foi festejado no sábado. Ao final, nenhum dos dois teve a adesão de público esperada e a tradição aconteceu de forma modificada.

No entanto, diante do fato cabe enfatizar que nenhum dos dois envolvidos diretamente na situação social modificou sozinho a tradição (LEACH 1996). Para isso, ambos necessitaram da adesão do grupo, que mesmo reconfigurando os eventos a seus modos, os vivenciaram de uma outra maneira, das quais não estavam planejadas, o que expõe que a estrutura da tradição tomou rumos próprios a partir das primeiras ações do grupo.

Mas, embora a rivalidade esteja presente entre os Calixtos e Trindades, há também processos de reciprocidades entre as partes. Alguns integrantes das famílias podem não se tolerarem no dia a dia, no entanto, isso não impede que eles formem alianças temporárias quando necessitam assegurar algo diante de um terceiro grupo.

Este processo fica evidente no embate entre os moradores de Pixaim e representantes do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA); como também, no conflito entre quem mora no território dos Morros Vivos e quem vive no Potengi. No Potengi vive muitas famílias que já foram de Pixaim. Familiares e parentes dos Calixtos e Trindades em diversas ordens de aproximação e distanciamento. Quem se mudou para Potengi foi em busca do conforto da luz, da água encanada e da aproximação com os serviços da cidade. Porém, com a salinização do rio, a melhor água encontra-se no solo de Pixaim.

O povo de lá do Potengi fica falando do povo daqui. Só

porque tem água e luz encanada acham que a gente aqui é miserável. Eu não troco Pixaim por Potengi. E por mim, não deixava eles virem buscar água aqui. Se aqui não presta, tomem a água salgada de lá. (João Lapada, 20 de novembro de 2016)

O povo lá de Potengi disse que no dia que chegar energia voltam tudo pra cá. Eu não acho certo. Eles abandonaram Pixaim e dizem que aqui só tem areia. Daí se a energia chegar querem voltar. Tá errado. Ai eu concordo com Ibama que diz que aqui só pode ficar quem já tá. (Nêgo Calixto, 7 de maio de 2017)

Nos dois relatos acima é possível observar o quanto os discursos de integrantes de grupos rivais podem se alinhar quando há interesses recíprocos. E até mesmo abordagens e imposições de quem é visto como desafeto podem servir de elementos de defesa contra a ameaça de terceiros. Comprovando que as inconsistências também são processos importantes para o funcionamento do sistema social (LEACH 1996).

2.4 Da ajuda mútua ao partilhar de saberes na construção do habitar

E quanto as constantes mudanças na estrutura das relações sociais entre as famílias do Pixaim um evento que chama a atenção no povoado é a construção das moradias. Como já falado da temporalidade das habitações e da necessidade constante de mudança e construção de novas casas, este evento social ocorre na comunidade a partir da reciprocidade, onde é proporcionada pela ajuda mútua, manejo compartilhado de bens comuns e a partilha de conhecimentos e saberes.

Quando se vai construir uma casa aqui é engraçado porque aparece tanta gente para ajudar. Vem até quem não fala com você. Essa aqui mesmo! Eu avisei a todo mundo. Começamos logo cedo trazendo barro do rio. Era homem, menino e mulher. Um trazia o barro e pisava, outro já subia e amarrava os paus. Outros tapam as varas com barro. É uma confusão, mas é bom porque no instante acaba. No instante assim né, um ou dois dias a casa tá pronta. É no instante porque se a pessoa fosse fazer sozinha não dava conta. Demorava muito. Aqui não tem essa história de pedreiro não. Todo mundo se ajuda e se constrói como Deus quer. (Nêgo Calixto, 7 de maio de 2017).

Para Sabourin (2011) está ajuda mútua, a qual se faz presente em Pixaim, consiste em uma forma de organização do trabalho que estabelecida pela cooperação e solidariedade resulta, diante da compreensão de reciprocidade, em algo que vai além da produção do bem intencionado, já que diante da diferença da relação econômica, a ajuda mútua envolve processos sociais onde estão presentes percepções de ordens sentimentais e simbólicas.

“Na ajuda mútua de reciprocidade, horas e dias não são contabilizados; a importância da relação humana prevalece sobre o valor da prestação material, mesmo se, até por necessidade, a devolução da prestação é esperada. De fato, a relação de ajuda mútua coloca em jogo laços sociais, sentimentais e simbólicos. Assim, ela se diferencia da troca (troca simples ou troca mercantil mediante trabalho assalariado), na medida em que não implica uma retribuição equivalente, imediata ou diferida, que liberaria o beneficiário da sua dívida. Certamente, existe uma espera de retorno da ajuda, ainda mais, porque a pressão social, os valores de honra e prestígio concorrem para isto, porém, sem que haja nada de contratual, nem obrigatório” (SABOURIN, 2011, p.36).

Quando acontece um mutirão de construção de casa em Pixaim o engajamento no evento social é espontâneo, porém, o comparecimento ou não do indivíduo na atividade implica em simetria ou assimetria de reciprocidade. Já que a prestação de trabalho individual ao coletivo é na comunidade algo fundamental e, até indispensável, não só pela contribuição da ajuda mútua, mas sim, também, pelo valor simbólico das relações sociais. Pois, diante da concepção do “dar, receber e retribuir” quem contribui hoje com o erguer de uma casa, mesmo diante da ideia de não obrigatoriedade, sabe que será retribuído depois pela ajuda mútua ofertada. Assim, diferente da relação ao dar um presente ‘desinteressadamente’ o sujeito cria vínculos com quem recebe, que fica com a ‘obrigação’ ética e moral de retribuir. No entanto, ambas as partes da relação podem em muitos casos não ter nenhuma garantia de que o bem doado será retribuído. E que caso seja, se virá na mesma proporção, gerando assim uma relação de confiança entre as partes envolvidas.

No caso específico de Pixaim ao definir o chão da nova habitação o proprietário avisa à todos da comunidade sobre a obra. Com desenho arquitetônico

traçado na mente e na areia o dono recebe sugestões sobre a melhor posição para aproveitar o sol, reduzir as forças dos ventos e das areias, além de outras orientações. As casas no povoado são construídas de forma coletiva e artesanal, erguidas com as próprias mãos dos futuros moradores e das pessoas que se propõem a estabelecer e sustentar relações sociais com a família beneficiada.

Assim, ao considerar a habitação como um artefato social que expõe práticas sociais de grupos e famílias, Velho e Fertrin (2010) enfatizam que as interações sociais presentes nos sistemas de mutirão são capazes de remodelarem as relações porque o trabalho em grupo estimula, mesmo diante dos conflitos que possam surgir, formas de negociações e partilha de experiências que acabam sendo refletidas no cotidiano da comunidade. Diante disso, as autoras afirmam que assim como as práticas do construir as habitações falam bastante sobre seus moradores, a arquitetura das casas também abrigam significados simbólicos importantes sobre o viver de determinados sujeitos e grupos.

“A casa representa o lugar do indivíduo no mundo, local onde ele passa os períodos mais significativos de sua vida pessoal. É na sua casa que o indivíduo deixa transparecer sua essência, seus valores, sua cultura. Mas, para que uma casa exerça funções que superem a de um simples abrigo, a delimitação do espaço deve ser adequada às expectativas do morador, pois este atribui significados particulares a cada espaço, derivados de costumes, hábitos e crenças (VELHO e FERTRIN, 2010, p. 585).

Desta forma, embora as moradias de Pixaim sejam construídas com artefatos e tecnologias semelhantes, elas são diferentes entre si, já que cada casa atende as necessidades de seus moradores. A casa de Nego e Telma, embora vivam no local apenas duas pessoas, é uma habitação considerada grande para os ‘padrões’ local. Composta por sala de estar, dois quarto corredor e cozinha; a casa comprida feita de tapa, coberta por telhas de amianto e com poucas janelas, fica no meio do terreiro cercado por paus onde ficam o banheiro, um pequeno depósito de material e um chiqueiro – cercado de animais. A *casa grande*, como assim dizem, serve para atender não só o casal, mas familiares e amigos que chegam da cidade para passar dias no povoado.

Outra casa da comunidade que é considerada grande é da Netinha Calixto, que vive com o esposo e os três filhos no local. A casa segue o formato estético da casa do

Nego, sendo as duas, as maiores da comunidade. Já a maioria das casas são pequenas, sendo muitas delas erguidas com taipa e forradas – paredes e cobertura com palhas secas. Algumas delas possuem apenas um cômodo que serve de ambiente para dormir e cozinhar, ficando o areal da área externa o espaço propício para a conversa entre vizinhos e visitantes.





Imagens 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28 e 29

Quanto a casa de Zé Bimba e Nanda, ela foi estruturada para atender o casal e familiares que sempre circulam por ali. No entanto, os espaços mais sociais da casa são a varanda da frente, que fica voltada para direção do mar, e a varanda da cozinha, onde há uma mesa onde a família passa a maior parte do tempo cozinhando e

conversando. Porém, a casa se diferencia de muitas outras da comunidade porque foi erguida com tijolos, por possui coberta de telhas de cerâmica e amianto, além de outros acabamentos feitos com materiais externos, aqueles que não estão acessíveis com facilidade no entorno do povoado.

No entanto, a definição de casa grande, média ou pequena é algo bastante relativo dentro da comunidade; já que diante da limitação de recursos econômicos os moradores de Pixaim costumam viver com o que é essencial, algo que se reflete na forma de habitar. Tanto que em nenhuma das casas por quais passei haviam espaços ociosos. Todos os cômodos possuem função e finalidade, e caso algum deles não tenha mais importância para o viver, ele é logo desmanchado e os materiais utilizados para outras coisas. Foi assim que vi Nego Calixto transformar um antigo curral desativado em cerca, algo com serventia mais urgente para aquele momento; e que vi Zé Bimba reaproveitar antigas cordas usadas para pesca para segurar a amarração das barracas de proteção dos barcos que ficam parados às margens do rio.

A reutilização de materiais é algo comum em Pixaim, onde é costume se reaproveitar tudo dando até mesmo outra finalidade para os objetos. Por isso, é comum achar na comunidade cercas feitas com antigas redes de pesca, que reaproveitas impedem a invasão de animais indesejados em determinadas áreas. Vi dessas redes sendo usadas tanto para impedir a entrada de galinhas em área de plantação, como para impedir o ataque de gaviões nos galinheiros onde ficam os filhotes.

De volta ao erguer das casas um outro ponto a ser destacado diante do processo de reciprocidade é o que Sabourin (2011) define como manejo compartilhado dos bens ou recursos comuns. Como em Pixaim o processo de construção das moradias é coletivo, é notável que todos os moradores, independente da geração, dominam os conhecimentos e as práticas necessárias de manipulação dos materiais; como também compartilham entre si o pertencimento do bem produzido. Assim, uma casa erguida sobre a areia, por mais que ela pertença diretamente a família anfitriã, ela faz parte de um bem coletivo, onde todos se sentem donos, porque diante da prática coletiva há o esforço individual dos colaboradores que ajudaram a concretizar a habitação. Desta forma, diante deste esforço coletivo a produção de uma habitação implica, segundo o autor, em “sentimentos de pertencimento, confiança e

respeito entre os envolvidos que geram entre si um círculo virtuoso de reciprocidade, confiança e reputação” (SABOURIN 2011, p.38).

Certa vez, ao chegar na casa da dona Do Carmo a encontrei entrelaçando palhas de coqueiros secas para a cobertura de uma casa. Já idosa e com a saúde e a mobilidade bastantes debilitadas, ela contou que as palhas eram para a cobertura de um barraco que Zé Pendengo estava construindo. Embora a atividade servisse para distrair e passar o tempo, aquela era a contribuição de Do Carmo para a casa do sobrinho que seria erguida em breve. É evidente que ela não participaria, por questões físicas, do mutirão para construção da casa, mas, nem por isso ela deixaria de dar sua contribuição. Porque contribuir é estar presente. E encaminhar as palhas já entrelaçadas para o sobrinho é uma forma de fazer presente dentro do contexto da relação de reciprocidade. Pois assim, ela não se faria presente apenas no mutirão, mas também, na casa construída.

E, antes de avançarmos para descrição das práticas do construir moradias em Pixaim, é importante falar sobre o terceira forma de reciprocidade apresentada por Sabourin (2011), o processo que envolve transmissão e partilha de saberes. Já que de acordo com o autor a construção do espaço social, assim como o evento do erguer casas em Pixaim, envolvem trocas recíprocas de conhecimentos e práticas entre os sujeitos das diversas gerações que absorvem e partilham saberes a medida que lidam com as práticas da vida.

Quanto a questão do conhecimento seguimos primeiro a compreensão de Fredrick Barth (2000), que ao diferenciar os termos conhecimento e cultura – expondo que o conhecimento é o estoque de saberes que a pessoa emprega para interpretar e agir no mundo, podendo esse repertório variar de pessoa para pessoa por conta da dinâmica estabelecida pelas relações sociais, já que “os corpos de conhecimentos são produzidos em pessoas e grupos a partir dos contextos das relações sociais que os sujeitos sustentam (BARTH 2000, p.1) – o autor enfatiza que os saberes são construídos a partir da interação entre os seres diante das ações e das práticas.

“O conhecimento fornece às pessoas materiais de reflexão e aplicação para ação, enquanto que a ‘cultura’ envolve as reflexões e ações construídas no conhecimento. Porém, como as ações tornam-se conhecimentos aos envolvidos só após um fato, o conceito de conhecimento situa seu corpo de forma

particular nos eventos, ações e relações sociais” (BARTH, 2000 p-1. *Tradução do autor*)

Assim, segundo o Barth (2000) conhecimento é um processo coletivo relativo a experiência dos sujeitos. Ele corresponde ao acúmulo de coisas que o indivíduo aprende com os outros através da interação social de vivências práticas, pois, a medida que um sujeito se comunica e interage com o outro, eles partilham entre si um corpo de sabedorias que os ajudam a interpretar e agir no mundo.

Depois, ao seguir pela compreensão de Tim Ingold (2010), de que o conhecimento é relativo as habilidades que todo ser humano possui como detentor de percepções e agência no campo da prática, sendo transmitido de sujeito para sujeito na construção da vida prática, entendemos que:

“o conhecimento existe na forma de ‘conteúdo mental’, que, com vazamentos, preenchimentos e difusão pelas margens, é passado de geração em geração, como a herança de uma população portadora de cultura[...] o que conclui que no crescimento do conhecimento humano, a contribuição que cada geração da à seguinte não é um suprimento acumulado de representações, mas uma educação da atenção” (INGOLD, 2010, p. 6-7).

No entanto, diante desta educação da atenção Ingold (2010) explica que as habilidades humanas são desenvolvidas e transmitidas de um indivíduo para o outro a partir do gerenciamento das capacidades de percepção e ação, em processos onde os sujeitos incorporam, através das práticas, treinamentos e orientações dos humanos mais experientes determinadas capacidades que são necessárias para interpretar e atuar no ambiente. Com isso, ele entende que as habilidades são transmitidas entre as gerações e os sujeitos a partir das orientações e imitações, a medida que as coisas são ensinadas, feitas e refeitas na mente e na prática. Porém, após a absorção destas habilidades, o que antes era elaborado através do ato imitativo, resultando em cópia, passa ao longo do processo, com a atenção da educação, à improvisação, e, o improvisar a forma de fazer, resulta na construção de uma outra coisa, e não mais da coisa como cópia.

“Não se trata de conhecimento que me foi comunicado; trata-se de conhecimento que eu mesmo construí seguindo os mesmos caminhos dos meus predecessores e orientado por eles. Em suma, o aumento do conhecimento na história da vida de uma pessoa não é resultado de transmissão de informação, mas sim de redescoberta orientada. [...] Copiar é imitativo, na medida em que ocorre sob orientação; é improvisar, na medida em que o conhecimento que gera é conhecimento que os iniciantes descobrem por si mesmos. [...] O processo de aprendizagem por redescoberto dirigido é transmitido mais corretamente pela noção de mostrar. Mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo”. (INGOLD, 2010, p. 19-21)

Diante destas compreensões sobre o conhecimento e suas formas de transmissões dentro de uma estrutura de reciprocidade, voltamos a descrição sobre a forma de construir coletivamente moradias em Pixaim. Assim, para erguer uma casa sobre as dunas móveis primeiro é preciso achar um chão que não sofra tanta incidência dos ventos e das areias. Isto é feito a partir de conhecimentos específicos que envolvem a percepção do ambiente, leitura da circulação dos ventos e do andar das areias, morros e cacorutos. Com o local escolhido desenha-se ainda na areia o que se tem em mente – a posição da casa, das portas, das janelas. Daí cabe ao anfitrião, o dono da futura moradia, arcar com as despesas de bebidas e comidas da festa do mutirão.

Daí já é possível começar os preparativos, juntar os paus e varas que darão suporte a estrutura, que em muitos casos são achados nos arredores da comunidade, e encontrar o melhor ponto para retirar o barro do rio. Dependendo das condições econômicas do anfitrião outros materiais também podem vir de fora, a exemplo de caibros serrados, telhas de amianto ou cerâmica, cimento, pregos, arames, cau entre outros produtos. E neste período que também são decididos as comidas e bebidas que serão oferecidas aos convidados. Muitas vezes a oferta vem do próprio terreiro fazendo com que galinhas e ovelhas sigam para panela para alimentar o mutirão.

Com tudo a posto começa a construção. Os trabalhos são iniciados ainda pela madrugada apenas com os membros do núcleo familiar dona da casa e os parentes e amigos mais próximos. A medida que o trabalho avança outras pessoas vão chegando e em pouco tempo homens, mulheres e crianças estão envolvidas no trabalho de amarrar varas para engradar paredes, carregar e pisar barro, tapar e cobrir a casa.

É nesta fase que o processo de educação da atenção apresentando por Tim Ingold (2010) fica mais evidente. Quem têm mais experiência na construção das moradias orientam os menos experientes, que vão adquirindo conhecimento teórico e prático sobre as formas de amarração, espaçamento das grades das paredes que vão receber o barro da taipa, como também o ponto certo da água no barro, que deve ter uma consistência específica para fixa-se nas paredes sem cair e rachar. Todas as orientações são feitas de forma oral, ditas e reproduzidas, e o aprendizado ocorre de forma prática, no fazer da coisa.

Com a casa pronta é necessário esperar mais alguns dias para esperar o barro das paredes enxugar e as dos pisos assentar. Depois, é a vez da mudança para a nova casa, que também é feita em mutirão, porém, como quem vive na comunidade acumula muito pouco objetos, um número menor de pessoas é suficiente para esta tarefa; que também é feita em muitos casos de forma espaçada, já que materiais da antiga casa acabam sendo retirados para dar vida a outras construções e coisas na nova moradia.

Quando a pessoa se muda de uma casa para outra leva tudo. Vai deixar pra quê? Pra areia aterrar? Tem que levar tudo porque tudo tem serventia. De casa velha só fica o chão. Daí depois a areia cobre e desaparece tudo (Nêgo Calixto, 7 de maio de 2017)

E como o conhecimento coletivo sobre o construir das moradias estão distribuídos em diversas formas entre os indivíduos, é comum os moradores de Pixaim afirmarem que as formas de se erguer uma casa sobre as dunas até as crianças que vivem lá sabem. Essa referência que contrasta as diversas formas de conhecimentos existente foi dita em forma de provocação certa vez quando um grupo de moradores falava sobre um projeto de casas populares que uma engenheira do governo do Estado havia apresentado para eles.

O tipo de coisa que não tem como acontecer né. A mulher veio aqui e mostrou o papel das casas como de conjunto tudo emparelhada uma do lado da outra. A gente olhou e viu que aquilo não ia dá certo. Aí ela disse que ia fazer ali [aponta para areia]. Aí a gente se olhou e disse: ali não, porque se você fizer casa de tijolo ali a areia vai tomar. Tá plano agora, mas o morro tá vindo. Se fizer ali as casas vão encher de

areia. Só que isso é coisa que até as crianças daqui ‘sabe’, mas ela estudada não sabe. Porque só sabe quem mora aqui. A gente que mora aqui é que sabe como é ‘coisas’ daqui, e não quem é de fora (Nêgo Calixto, morador de Pixaim, 7 de maio de 2017)

Enquanto o construir uma casa em Pixaim acontece diante de um trabalho coletivo, o ordenamento das moradias após este processo fica a cargo de seus donos que fazem uso da criatividade para deixar os ambientes internos e externo mais confortáveis. Para isso, inúmeras são as técnicas de improvisação adotadas pelos moradores para lidarem com as intempéries da natureza.

Entre elas estão o uso das palhas de coqueiros no chão, como se fossem tapetes que forram os arredores de casas e cacimbas. As palhas, achadas em abundância pelos sítios de coqueirais da região, também usadas para proteger a taipa das paredes externas de algumas casas contra o sol e a água da chuva.

A gente aqui usa palha pra tudo porque é fácil encontrar. Quando precisa é só ir no sítio ao lado buscar. No chão elas servem para parar a areia, pra areia não entrar de vez nas casas. Daí, como é muita areia quem chega já limpa os pés na palha. Eu aqui não uso nas paredes porque tenho medo de bicho, mas há quem use porque a palha reduz o calor, já que o sol não pega no barro e protege da chuva. Porque as casas são feitas de barro né e barro molhado cai. Daí se tem a palha ela protege mais um pouco (Netinha Calixto, moradora de Pixaim, 12 de novembro de 2016)

Outra técnica importante para quem vive em Pixaim envolve a cavação das cacimbas e a forma de coletar água delas. Na comunidade as cacimbas são individuais, pertencente a uma única família; ou coletivas, compartilhadas entre duas ou mais famílias. O diferencial das cacimbas existentes no povoado é que elas são cavadas na areia, nos pontos mais baixos, e possuem no máximo um metro e meio.

Ao serem cavadas de forma circular é preciso habilidade para fazê-las e para coletar água. O problema é que feitas de forma artesanal sem nenhuma proteção para as paredes é comum vez ou outra as areias caírem fechando a cacimba ou sujando a água, que aparece em pequenas lâminas ao fundo. Com isso, para captar água das cacimbas é usado uma vara que possui um copo na extremidade. Quem possui mais habilidade consegue encher rápido e com facilidade os baldes sem levar areia para

eles. Para isso, é preciso raspar a lâmina d'água sem tocar no fundo e nem nas laterais.



Imagens 29, 30, 31 e 32

Em período de chuva, quando formam lagoas sobre as dunas que ficam no entorno do Pixaim, a água das cacimbas sobem e muitas vezes é possível achar água doce com até 30 centímetros de profundidade. Em períodos mais seco, geralmente no verão, quando venta mais e a areia costuma andar mais é comum os moradores forrarem os entornos das cacimbas com tapetes de palhas para evitar sujeira nas águas e que elas sejam soterradas; fazendo com que os moradores sejam obrigados a abri-las diariamente.

As cacimbas geralmente ficam próximas das casas, mas alguns pontos dentro da comunidade são mais cobiçadas por que a água apresenta uma melhor qualidade tanto em coloração como em sabor. As águas das cacimbas servem para o consumo humano e animal, já que a água do rio deixou de usada para os afazeres domésticos por conta da salinidade.

E assim como quase todas as atividades na comunidade, lidar com as cacimbas é coisa de homem, mulher e crianças; que se dividem na manutenção da fonte de água e na coleta do líquido que abastece os potes e bacias das residências. Já os mais velhos contam com a solidariedade dos mais novos para ter água em casa. Tanto que é comum filhos, sobrinhos e netos se revezarem para abastecer de água a casa dos parentes mais velhos.

2.5 Entre rastros e ovelhas, alguns repertórios de conhecimentos

Ainda sobre de construção e transmissão de repertórios de conhecimentos entre os moradores de Pixaim outras duas situações expõem bem esses processos dentro da organização social do povoado: a apreensão de códigos para leitura dos rastros nas areias e as técnicas artesanais usadas no trato dos rebanhos de ovelhas.

Rastros são qualquer forma de marcas – humanas ou não-humanas – deixadas temporariamente nas areias. Porém, eles se diferenciam das outras inscrições do chão – cacorutos, buracos e elevações geográficas – porque permanecem expostos por um curto período de tempo, podendo ser apagados facilmente da paisagem. Portanto, rastros podem ser tanto pegadas deixadas por humanos e animais, como traçados desenhados pelos ventos, veículos ou qualquer outra coisa.



Imagens 33 e 34

Assim, é comum no povoado Pixaim a prática da leitura e interpretação dos rastros nas areias. São através deles que muitos moradores sabem quem e quais tipos de animais estão circulando pela comunidade. Como também, acompanham a movimentação de familiares, parentes e estranhos pelo povoado dos Morros Vivos. Com isso, as areias se tornam fonte de informação valiosa dentro do contexto social.

Você foi com o Nego lá pra bandas das lagoa né? Vi os rastros de vocês. O dele eu conheci logo porque conheço a pisada de quem mora aqui. O seu eu imaginei porque vi que era sapato. Aí pensei, é o rastro do rapaz! Mas estranhei porque só vi rastro indo, já era tarde e não era hora de pescar. Daí, como não vi rastro voltando, pensei, eles arrudiarão, voltaram pelo outro lado (Wilsinho Calixto, morador de Pixaim, 6 de maio de 2017).

Essa percepção que envolve um repertório de códigos que habilita os moradores de Pixaim fazer leituras sobre os rastros da areia é diferenciada para cada sujeito. Pois, quanto mais experiência e domínio se tem sobre o lugar, mais habilidade se tem para aplicar o conhecimento. Essa situação é perceptível na diferença da observação dos rastros feitas pelos velhos e os mais novos da comunidade. Enquanto os mais velhos conseguem identificar o movimento, a trajetória e a identidade do responsável pelas pegadas; muitos da geração mais nova conseguem apenas identificar o movimento e a trajetória dos rastros.

Eu sei é pouco! Wilsinho sabe, mas sabe pouco também! Sabe só se o rastro tá indo e vindo e se é rastro novo ou véio. Quem sabe mesmo de rastro é o tio Aladin e o tio Dié, que são os mais velho daqui. Eu duvido você tá com eles e eles não olharem pra um rastro e num dizer de quem é. Diz de quem, pra onde foi e a hora que passou. Esse povo véio sabe é de coisa que a gente novo não sabe” (Nego Calixto, morador de Pixaim, 6 de maio de 2017).

No relato acima Wilsinho Calixto mostra que assim como muitos moradores do povoado ele possui determinado repertório de habilidades para fazer as leituras dos rastros nas areias. Porém, ao falar sobre a questão Nego Calixto enfatiza, assim como explica Fredrick Barth (2000) sobre as formas de distribuição do conhecimento, que esses saberes proporcionados pela interação social do grupo é coletivo ao tempo que também é particular, já que cada indivíduo possui estoques diferentes de conhecimentos. Ou seja, embora a prática de leitura dos rastros na areia faça parte de um conhecimento coletivo do grupo, sendo transmitido pela observação e prática de pessoa para pessoa, ele acontece na prática diante de uma perspectiva individual.

Quanto as questões das técnicas artesanais usadas para criação de ovelhas o conhecimento sobre os processos e as maneiras de fazer também segue de geração em geração a partir da educação da atenção. A criação de ovelhas é atualmente uma das principais atividades econômicas de Pixaim. Embora ela já exista desde o período de glória do arroz, a atividade foi potencializada na última década por conta do processo de salinização do rio, que além de promover a decadência da cultura do arroz, reduziu o sucesso da atividade pesqueira.

Assim, a criação de ovelhas em Pixaim acontece dentro de uma concepção coletiva. Cada rebanho pertence a um criador. Mas, o curral dos animais, assim como

o manejo deles ocorre diante de uma perspectiva de trabalho coletivo que chega a ultrapassar até mesmo os limites geográficos da comunidade. Isso ocorre porque os animais são soltos nas dunas e percorrem longas distâncias em busca de comida. Assim, aos sábados os criadores se juntam para *vaquejar* e saem à cavalo em busca dos animais, que são recolhidos e trazidos para o curral onde são tratadas e separadas para a venda. O comprador geralmente vão até o curral fazer a escolha dos animais que serão comercializados nas feiras livres da região.

No entanto, o que chama atenção na técnica de manejo dos animais além da criação é a forma de marcação dos bichos, que ocorre através de sinais feitos na orelhas. Sinais esses que passam a ser lidos por grande parte dos moradores de Pixaim. Certa vez estava com Nego e Nem quando encontramos dois animais brigando. Ao apartar o confronto dos animais que segundo eles só terminaria, caso não houvesse intervenção, após a morte de um deles, Nem identificou os donos das ovelhas: *uma do Baiano, outra do João Cuscuz*. Ao perguntar sobre a certeza na identificação dos donos ele mostrou os sinais feitos nas orelhas, que embora fossem diferentes, para quem não possui o repertório dos sinais as marcas parecem bem semelhantes.

Porém, quem melhor explicou a técnica e finalidade de identificação dos bichos foi a única mulher vaqueira do grupo, a criadora Adriana Calixto, que aprendeu aos 10 anos o ofício com o avô Aladin Calixto, dando continuidade a prática mesmo quando ele se aposentou:

Aqui tem cerca de 20 'criador' e cada vaqueiro tem uma marca pra saber qual bicho é de quem. Se você vim prá cá criar vai ter que inventar uma outra marca que ainda não tenha. Que ninguém use. O meu sinal é lascado as duas orelhas e tem um beslicão na frente. O do meu avô era ripado por baixo. Daí um acaba sabendo o sinal do outro e sabe de quem é o animal, mas no vaquejar traz tudo. Todo mundo se ajuda e no curral é que se divide. Daí se vem uma ovelha com filhote tem que marcar o filhote. Aí é só olhar em qual ovelha ela mama e marcar (Adriana Calixto, 25 de junho de 2016).



Imagens 35 e 36

Embora os criadores sempre enfatizem que o sistema de marcação das ovelhas tem como finalidade ajudar na repatriação dos animais, fazendo com que cada vaqueiro saiba exatamente qual é o seu animal, o sistema também ajuda a evitar conflitos tanto entre os vaqueiros diante da rejeição de animais doentes e preferência pelos bichos mais saudáveis que possuem melhor valor comercial; como também, diante da comunidade, já que com os animais marcados há uma vigília dos criadores que procuram induzir o pastoreio das ovelhas em direção das dunas e matas, fazendo com que elas não circulem sozinhas pela comunidade ou propriedades da região. Pois, estrago provocados pelos bichos é segundo os moradores de Pixaim responsabilidade do dono, que pode ser facilmente identificado pelos sinais nas orelhas.

3. A FOTOGRAFIA COMO RECURSO PARA COMPREENDER PIXAIM

“Aqueles que fazem filmes querem ter um tom objetivo. Os eruditos são quem falam. Os eruditos não têm coração” (Jean Rouch).

Para desvendar Pixaim é preciso imergir nas areias. Se misturar assim como fazem seus moradores as substâncias e coisas que compõem o lugar. Fiz esta imersão a partir do auxílio da Antropologia Visual Compartilhada, ou Antropologia Partilhada (*Anthropologie Partagée*), termo cunhado por Jean Rouch que faz referência ao método que envolve a interação direta entre pesquisador e pesquisados na produção de experiências e conhecimentos estruturados através dos recursos visuais.

A Antropologia Visual Compartilhada busca através de práticas de reciprocidade promover um diálogo entre pesquisador e interlocutores para que a produção de conhecimento ocorra de forma simétrica, diante de uma perspectiva de poder horizontal entre os envolvidos, onde os dados gerados são produzidos em comum acordo entre as partes diante das experiências partilhadas em processos que envolvem produção, ressignificação, recepção e apropriação das imagens pelo pesquisador e o interlocutor.

A ideia deste método visual “é fazer com que os interlocutores participem em todos os processos do trabalho, opinando sobre a representação que pretende dar a si próprio” (VALE, 2014, p.170), dando a oportunidade do “Outro ‘falar por si mesmo’ diante de narrativas onde os sujeitos dão conta das próprias histórias” (BOUDREAU-FOURNIER, 2016, p.42-). Processo este que exige a construção de laços entre o pesquisador e os interlocutores que passam a formular com as imagens, através de intenções e interações mútuas, representações que passam a compor o patrimônio etnográfico.

Assim, neste contexto, em suas produções filmicas partilhadas, Jean Rouch também foi o primeiro antropólogo-cineasta a fazer uso do que ficou denominado de Etnoficção, espécie de produção filmica, situada na fronteira do documentário e da ficção, que une aspectos da realidade e da ficção diante de acordos e negociações estabelecidas por pesquisadores e interlocutores. Ao definir etnoficção como uma arte, Boudreault-Fournier (2016) diz que ela consiste em determinada produção filmica que envolve aspectos da realidade e ficção de forma tão imbricada que não

permite o espectador identificar com facilidade as faces do que é real e do que é ficção.

Isso acontece porque na etnoficção as “verdades são provocadas” a partir do momento que os sujeitos passam a contribuir, intencionalmente e colaborativamente, atuando para as câmeras em uma simulação de determinados acontecimentos da vida real. Neste processo de construção de conhecimento e produção imagética não há roteiro estabelecendo o passo a passo do que será registrado pelas câmeras, mas sim, apenas um roteiro prévio determinando a situação a ser captada, o restante, cabe ao improviso do sujeito e as ordens dos acontecimentos.

Porém, se a abordagem metodológica da etnoficção pode parecer a primeira vista um problema para os preceitos da objetividade e estética das narrativas imagéticas – sejam elas fotográficas ou filmicas – o trabalho de Jean Rouch, ao propor simetria e horizontalidade na construção de conhecimentos e formas de representações, sinaliza para a necessidade do rompimento de determinadas regras que foram pré-estabelecidas na objetividade científica. Pois, seguir a rigor este conjunto de normas seria voltar ao ponto inicial do problema de discussão da alteridade, já que representação do Outro voltaria a ser feita a partir da ótica restrita do cineasta-pesquisador, em um retorno da concentração do poder da fala que anula a voz do interlocutor. Isto sim é um problema para Rouch que acredita que não podemos chegar a verdade dos fatos apenas pela ótica da razão. “Aqueles que fazem filmes querem ter um tom objetivo. Os eruditos são quem falam. Os eruditos não têm coração” (ROUCH, 2000, p.127).

Em processo semelhante na defesa de uma postura ética que busca a concepção do olhar simétricos para todos os envolvidos na produção visual, David MacDogall, em uma entrevista para integrante do Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (LISA), da Universidade de São Paulo (USP), lembra que as produções visuais etnográficas sempre seguiram duas tradições: a anglo-saxônica, que tem o filme como produto ilustrativo dos resultados da pesquisa; e a francôfônica, linha estabelecida por Jean Rouch, onde prevalece a ideia da câmera como instrumento de investigação que auxilia no processo de interação e produção de conhecimento. Ele segue por uma terceira via que diz estar entre as duas tradições, mas, que por ser aproximar mais da segunda concepção, enfatiza que “a câmera está integrada à descoberta das coisas (CEZAR, 2017, p. 181).

Desta forma, MacDougall (2009) diz que fotografia possui uma capacidade importante de converter recursos comuns do mundo em coisas reconhecíveis e inteligíveis. Para ele, a imagem consiste na rerepresentação de algo que está ou esteve presente no mundo. Coisas humanas e não-humanas que transpõem suas imagens em fotografias ou filmes, não podendo assim serem ignoradas ou silenciadas diante das narrativas visuais. Portanto, como a representação do Outro nem sempre corresponde a coisa fiel, mais do que nunca é necessária atenção do pesquisador-cineasta para que certas ideias e temas sobre o Outro não sejam realçados em detrimento das escolhas pessoais de quem filma, silenciando assim o interlocutor que se propôs a ser filmado.

Até porque, a construção de narrativas visuais etnográficas, seja ela fotografia ou filmica, não pode consistir como algo que retira algo do Outro; mas sim, como um processo onde se partilha experiências e conhecimentos para que algo seja produzido e compartilhado.

“Um filme é antes de tudo uma re-presentação sobre pessoas, objetos, ações e em muito casos podemos dizer que o filme é pré-linguístico, ou seja que aspectos pré-linguísticos neles estão incluídos [...] Ao fazer filmes abordando grupos identitários é preciso pensar de quem é essa história? Esse é um tipo de colaboração, mas os interesses e objetivos do cineasta podem ser diferentes dos interesses das pessoas do filme. Nesses casos é necessário estabelecer uma área de comum acordo [...] Creio que esse tipo de compromisso de representar o outro de maneira honesta, em todas as suas complexidades, é possível” (MACDOUGALL 2006)¹⁶.

Diante das colocações elaboradas por Jean Rouch e David MacDougall, sobre a construção de trabalhos etnográficos visuais, podemos perceber que assim como na produção escrita o maior desafio do pesquisador ou cineasta ainda é a adequação da representação do Outro. Pois, embora se estabeleçam métodos possíveis para se chegar a determinada simetria na produção do conhecimento, só assegurar poder de fala e decisão ao Outro podem não ser suficientes para dar a proporcionalidade necessária de alteridade exigida nos documentos etnográficos.

¹⁶ Em entrevista concedida em maio de 2006 e publicada em 2007 na edição 16 da revista Caderno de Campo, da Universidade São Paulo (USP), p. 179-188.

Isso não quer dizer que as práticas de troca de experiência e a relação de reciprocidade entre pesquisador e interlocutores, assim como, o processos de observação participante, entrevistas, capturas e circulação de falas e imagens desenvolvidas no trabalho e campo, não contribuam para reduzir o desequilíbrio da proporcionalidade do poder de fala e representação; a questão que aqui quero enfatizar é que diante da nossa formação ocidental, embasada no processo de colonizadores e colonizados, pensar produções imagéticas exige um esforço muito mais complexo para que mesmo com o auxílio do Outro não sejam feitas representações estereotipadas e discriminatórias.

Portanto, nesta proposta de Antropologia Visual Compartilhada que faço sobre a relação dos humanos e não humanos nos Morros de Pixaim, o exercício, de produção e interpretação de imagens realizado durante o presente trabalho de campo, consistiu na aplicação de metodologias que valorizaram a simetria da relação entre o pesquisador e os interlocutores. Esforço necessário para assegurar na presente produção fotoetnográfica práticas que atendam posturas éticas que possam afastar o pesquisador da armadilha do poder colonizador da reprodução do exótico, fazendo com que o Outro não seja representado a partir de uma só concepção, ou a partir de ideias cristalizadas que resultaram no silenciamento de outras compreensões.

Para isso, como alerta ROCHA (2009) no artigo *Ética e imagem: relato de um percurso* ao enveredar pela Antropologia Visual o pesquisador precisa ficar atento para evitar as ciladas que envolvem a representação do outro diante do próprio pensamento e do apelo da estética da imagem.

O aluno, impregnado do fascínio pela civilização da imagem, tende a esquecer a **grafia da luz** que preside a experiência na ética da interpretação da cultura do Outro, ou seja, as condições sob as quais o próprio pensamento constrói, reproduz e disponibiliza para o mundo acadêmico, ou não, essa imagem. Para sair do impasse, o aluno, então, passa a considerar a construção da imagem do Outro apenas como um reflexo das condições nas quais o seu pensamento processa uma reflexão sobre as diferenças culturais, isto é, uma projeção da sua própria luz interior [...] Trata-se de orientar a turma de alunos a uma reflexão mais atenta sobre os perigos da estética do espetáculo na construção da imagem do Outro e que pode transformar o olhar antropológico sobre a cultura do Outro em um olhar obsceno, um olhar iconoclasta, preocupado em desvendar, eternamente, tudo o que está fora de cena (ROCHA 2009, p-271-272).

Assim, como alternativa para este problema epistemológico Rocha e Eckert (2014) propõem ainda, no artigo *Etnografia com imagens: práticas e restituição*, que o pesquisador adote condutas de reciprocidade a partir da prática de restituição. O ato da restituição em questão é para as autoras uma ação de compromisso ético na prática etnográfica diante da compreensão que a produção antropológica consiste em “‘coisa política’ porque recoloca o diálogo entre as civilizações nos tempos das relações entre, por um lado, um conjunto comum partilhado de saberes e, por outro, a sua divisão em partes exclusivas (saberes tradicionais/saberes científicos, o que pertence ao “nativo”/o que pertence ao etnógrafo (ROCHA e col, 2008, p.1-2).

De acordo com Rocha e Eckert (2014), como a produção de um patrimônio etnográfico é construído a partir de um trabalho de consentimento colaborativo entre pesquisadores e interlocutores, é necessário diante de uma postura ética dentro das ciências sociais pensar em formas de restituição que envolvem não só o retorno das imagens e o diálogos delas nas comunidades; mas sim, também, analisar as formas e o impacto da circulação dessas imagens na sociedade – seja no ambiente acadêmico ou em espaços dirigidos para outros públicos.

As imagens pesquisadas e divulgadas são portadoras das motivações simbólicas de um corpo coletivo e, segundo a expressão durandiana, degradam-se em formas (literárias, fotográficas, filmicas, sonoras, gráficas etc.) cuja força de sentido traduzem para elas uma direção [...] As imagens resultam de motivações simbólicas, frutos de acordos, e não como falta. As classificações das imagens têm estreita relação com a história das representações simbólicas de objetos, técnicas e materiais, mas não se reduzem às motivações veiculadas por um ambiente técnico e material de uma ordem social e cósmica; bem ao contrário, são estas imagens que consolidam como real. (ROCHA e ECKERT, 2014, p. 33)

Compreensão que também é compartilhada por VALE (2014), que argumenta que ao adotar uma postura ética de relações horizontalizadas o pesquisador se aproxima da experiência de equiparação de proporcionalidade de poder com interlocutor. Partilhando assim não só a responsabilidade pela produção científica, mas, também, os saberes produzidos e a circulação destes conhecimentos.

Restituição sinaliza aqui para a revitalização da experiência colaborativa de pesquisa, própria do filme exploratório, sugerindo a renovação de um questionamento ético, epistemológico e prático, no que tange ao conhecimento gerado pelo trabalho de campo e ao uso que dele é feito, tanto pelo/a antropólogo/a, quanto por seus/suas interlocutores/as. Ao contrário de uma perspectiva vertical e hierárquica do conhecimento, a ideia de restituição aposta na horizontalidade das relações, não no sentido de uma idealização do interlocutor/a “em vias de se tornar antropólogo/a”, mas no sentido do reconhecimento do valor de uma produção coletiva e compartilhada de saberes. (VALE, 2014, p. 167)

Assim, diante da minha afinidade pessoal com a fotografia, desenvolvi toda a pesquisa etnográfica na comunidade Pixaim tendo como auxílio uma câmera fotográfica profissional que me permitiu produzir ao longo das imersões em campo fotografias e vídeos. Fiz uso do instrumento fotográfico com base nas metodologias da Antropologia Visual Compartilhada, tendo a câmera como aliada no processo de produção de conhecimentos. E, embora inicialmente meu receio era de que a câmera pudesse me atrapalhar no processo de diálogos com os interlocutores; do contrário, ela contribuiu significativamente para que eu pudesse estreitar relações com interlocutores, que me ajudaram a reposicionar o olhar sobre a comunidade e a interpretar as coisas que ali estavam representadas nas fotografias produzidas no povoado dos Morros Vivos.

Como trabalhei com a imagem nas duas concepções: a fotografia e filme documentário, apresento as estratégias utilizadas em ambos os casos separadamente. Quanto ao termo imagem sigo a compreensão de Hans Belting (2014) que ao defini-la como resultado de simbolização pessoal e coletiva, e estabelece-la como algo que vai além de um produto da percepção, a coloca como um dos recursos importantes para lidarmos com a vida e o mundo. Já que segundo ele “vivemos com imagens e compreendemos o mundo através de imagens” (BELTING 2014, p.22).

Como desde o primeiro momento que desembarquei em Pixaim fiz uso da câmera fotográfica. Eu era e ainda sou no imaginário de muitos moradores do lugar um fotógrafo em busca de imagens. E mesmo diante da insistência em me apresentar como pesquisador/antropólogo em formação, a imagem a mim atribuída ao equipamento fotográfico e fotografias reveladas em papéis que de tempos em tempos eu distribuía na comunidade sempre foi mais forte. Assim, fui guiado no campo pelo

interlocutores, que hora me indicava algo a ser fotografado e hora me convidavam para fotografar os pequenos eventos que ali ocorriam, a exemplo de procissões, festas e outras atividades do dia a dia.

Quando cheguei ao campo de pesquisa de início meu objetivo era, diante da experiência acumulada durante os trabalhos do Autorretrato Nordeste¹⁷, disponibilizar câmeras fotográficas para que os próprios moradores registrassem o dia a dia da comunidade para que depois falassem sobre as imagens captadas, as interpretando, dando sentido as suas escolhas de registro. Já que para José de Souza Martins (2017) a fotografia no contexto sociológico-etnográfico só é útil quando ela faz sentido para determinada pessoa ou determinado público.

Nesta busca por esse ‘sentido fotográfico’ meu maior desafio diante da paisagem do Pixaim foi exatamente fugir do apelo estético do exótico, provocado pelo estranhamento e deslumbramento da dinâmica da vida nos Morros Vivos, para tentar assegurar o sentido fotográfico do Outro e olhar a partir da ótica das pessoas que ali vivem. Já que o meu olhar estrangeiro comprometido pela observação da novidade não atenderia a função proposta neste trabalho etnográfico.

Até porque, é necessário considerar que a fotografia possui possibilidades distintas de interpretações e significados. Concepções que vão desde os diferentes modelos de reflexão compreendidos por fotógrafos, fotografados e expectadores, que ao produzirem ou acessarem a imagem podem ou não compartilharem do mesmo repertório de conhecimentos e experiências; assim como, também pode haver distinção na intenção da produção e circulação das imagens, fatores estes que discutiremos mais à frente.

Portanto, quanto às inúmeras possibilidades das análises interpretativas da imagem podemos compreender melhor o prosseguimento deste processo a partir da explicação de Luciana Aguiar Bittencourt (1997), que expõe que:

A análise do conteúdo de imagens fotográficas é um evento social que depende eminentemente de um conhecimento profundo do contexto para qual a imagem superficialmente aponta. Dessa forma, as dimensões múltiplas de significados que orientam a interpretação da imagem

¹⁷ Nas oficinas de fotografia realizadas em comunidades pelo Autorretrato Nordeste a metodologia utilizada era distribuir câmeras digitais para os moradores registrassem a partir de suas interpretações de mundo o lugar onde vivem. Assim, a partir das interpretações individuais e coletivas dessas imagens eram produzidas narrativas visuais que faziam representações sobre o cotidiano das comunidades.

dependem da recomposição do sistema cultural, do contexto em que o ato fotográfico ocorreu e das identidades dos sujeitos envolvidos naquele evento. (BITTENCOURT 1997, p.201)

Desta forma, como é possível ‘descartar’ o meu olhar para observar o mundo através da ótica do Outro? Diante deste embate de concepção subjetiva não encontrei solução definitiva, método ou roteiro estabelecido em qualquer manual fotoetnográfico. Assim, diante dos inúmeros ruídos da subjetividade e tateando experimentos, estando sempre em mente com o desafio do ‘sentido fotográfico do Outro’ ao fazer registros fotográficos em campo, me deixei ser ‘dirigido’, guiado pela presença, memórias, narrativas e falas dos interlocutores. E, embora para isso tenha sido necessário mudar algumas concepções estéticas pessoais, precisei ao longo deste processo de tempo para ‘*des-estranhar*’ a vida e adquirir conhecimentos específicos para só então compreender um pouco as dinâmicas do Pixaim e definir os elementos que deveriam ser captados pelas imagens. Só assim pude redirecionar o olhar e mudar a forma de observar para então registrar o povoado dos Morros Vivos a partir de uma visão proporcionada pela imersão nas areias.

Portanto, ao longo da coleta de dados e produção de imagens da pesquisa contei com auxílio de inúmeras pessoas de Pixaim. Tanto que, embora a maior parte das fotografias tenham sido captadas por mim através de uma câmera digital profissional, todas as imagens foram coproduzidas por uma, duas ou mais pessoas. Ou seja, produzidas após o relato de uma narrativa, após uma dica do reposicionamento da forma de como se observar algo, de como perceber determinados fenômenos ou simplesmente durante passeios guiados para pontos estratégicos de observação. Foi em uma destas situações deste ‘guiar-fotográfico’ que as imagens sobre a prática do vaquejar de ovelhas foram produzidas:

Você já viu o vaquejar das ovelhas? Tem que ver viu! E tem que ver lá de cima. Lá do morro do Urubu. Porque de lá você vai poder fotografar elas vindo do longe. É bonito viu! Os homens nos cavalos e aquele monte de ovelha correndo pelas dunas. Ai elas passam aqui atrás de casa deixando a areia toda marcada. E a gente só ouve o estalar do chicote![...] Depois, você tem que ir é lá no curral pra ver os homens cuidando, pra fotografar a separação e o corte das orelhas (Nanda Trindade, 24 de setembro de 2016).

Nesta situação específica, assim como ocorreu em inúmeras outras produções imagéticas, a narrativa dos interlocutores serviram como roteiro, pois, diante da compreensão da minha necessidade de fazer registros fotográficos sobre o lugar eles não só indicavam quais os melhores pontos para observação e o que deveria ser observado e registrado em imagens, como também me acompanhavam como diretores de fotografia roteirizando a narrativa fotográfica ([primeiro] você fotografa de cima, sugerindo imagens panorâmicas; [depois] você fotografa de baixo, de mais perto no curral, sugerindo closer de homens e animais). E como diretores das imagens de representação do Pixaim, muitos dos interlocutores também atuaram na negociação política diante da permissão das fotografias registradas e concepções estéticas das imagens:

Pega aquela ovelha ali que é maior. Pra o povo vê que aqui tem é ovelha grande. Não só essas miudinhas. Tu que vende não é? Fica pegando essas ovelha maga. Pega as grandes, gordas! Quando ele chegar com essas fotos em Maceió o povo vai tudo é querer vim comprar ovelha aqui. Então bota as grande pro rapaz fotografar (Nem Calixto, 24 de setembro de 2016).

E diante de uma situação de timidez de um dos interlocutores, que se afastou ao perceber a presença da câmera, antes mesmo que eu me propusesse a negociar a autorização para captação da imagem do trabalho com as ovelhas, outro interlocutor assumiu a função:

Ô Bahiano, fica aí mesmo! Deixa de ser matuto. Que que tem tu sair na foto? Tu tá trabalhando? Não tá fazendo nada errado. Quem mexe com ovelha fica assim mesmo sujo. Eu só não vou pra aí porque não trabalho com ovelha. Eu sou é pescador. Mas se eu trabalhasse eu saia na foto. O homem tá só fotografando as ovelhas. Tu nem aparece na foto. Se tu visse como eu tava sujo na foto que ele fez eu pegando caranguejo na lagoa. Quem trabalha é assim mesmo, se suja. (Nêgo Calixto, morador de Pixaim, 24 de setembro de 2016).

Assim, ao considerar que na composição da fotografia estão presentes elementos do conhecimento e da interpretação não há como descartar as coautorias nas imagens concebidas nos Morros Vivos. Desta forma, diante da intenção do foco

da pesquisa fotoetnográfica, até mesmo aquelas imagens que captei ao circular sozinho pelos espaços do povoado só ganharam sentido após a interação e reconhecimento interpretativo dos moradores.

Com isso, embora as imagens que seguem neste trabalho etnográfico atendam a determinados rigores técnicos e estéticos da fotografia, elas se fazem presentes não por conta do potencial exótico-estético; mas sim, porque incorporam reflexões simbólicas coletivas que atendem a compreensão tanto do pesquisador como dos interlocutores. Como também, porque ao serem construídas coletivamente a partir de diálogos propositivos, a publicação e circulação delas foram consentidas pelo grupo pesquisado. E assim como há na produção de um trabalho etnográfico imagens consentidas, há também aquelas de uso privado – pessoal e familiar – que não cabem aqui a publicação, nem muito menos a circulação em outras plataformas, por se tratarem de documentos imagéticos de outra ordem, que nada acrescentariam, ao menos no momento, a este documento científico.

Portanto, respeitar o que foi acordado durante o trabalho de campo com os interlocutores é como afirmam Rocha e Eckert (2014) apenas mais um dos compromissos éticos da prática etnográfica:

Dialogar em torno das imagens a serem captadas, os pontos de observação, os lugares de escuta, as disposições técnicas (luz, enquadramento, plano de proximidade até um close) implicam em concordâncias, em rejeições, em negociações, em consentimentos das pessoas implicadas no drama da pesquisa até as frustrações em face do roteiro guia imaginado e interrompido pelas recusas e os imponderáveis da pesquisa, ou as expertises em face do imprevisto e da emoção (ROCHA e ECKERT, 2014, p.13).

3.1 Quando o ausente se faz presente na imagem fotográfica

Quanto às questões dos conhecimentos que compõem as fotografias que aqui me refiro são aquelas de ordem da memória, narrativas e práticas. Pois, todas as imagens capturadas no povoado estão entrelaçadas às memórias e experiências. Assim, a geração mais velha da comunidade contribuiu na produção dessas imagens a partir de seus relatos, me ajudando a decidir o que deviria estar presente e em evidências nas imagens; como também, percebendo nas fotografias o ‘ausente’,

elementos que não podem ser visualizados só com os olhos porque necessitam além de tudo de um acúmulo específico de conhecimentos.

Mas, como é possível registrar (compor) na fotografia o que está ausente? Essa foi uma das questões que mais me surpreendeu ao fazer uso das estratégias da Antropologia Visual Compartilhada. Na prática, ainda tateando sobre os métodos do visual diante da concepção de que as fotografias poderiam me aproximar dos interlocutores, abrindo canais de interação e diálogos; semana a semana eu registrava dezenas de imagens onde estavam presentes paisagens, pessoas, animais, casas, objetos e as práticas do cotidiano. Ao retornar na semana seguinte eu levava comigo as fotografias impressas em tamanho médio de 20x30 onde era possível até para os mais velhos visualizarem detalhes com facilidade. Assim, fazia uso delas como uma espécie de ‘Troca de Dádivas’: eu ofereço fotografias; em troca, enquanto observa as fotos e escolhe a que se interessa, o interlocutor me recompensa com algumas horas de conversa. No final, eu saio com alguns dados e interpretações sobre o viver em Pixaim; o interlocutor, com fotografias pessoais e do lugar. Sendo ainda ambos beneficiados com uma relação social mais estreita que resultaram em outras conversas e interpretações sobre Morros Vivos.

Assim, nesta troca de gentilezas negociadas enquanto os mais jovens estavam mais interessados em fotos pessoais, principalmente nas quais eles e familiares estavam presentes na imagem, os mais velhos costumavam se ater as fotos das paisagens, onde era possível observar os morros, o rio, a comunidade, as casas, os barcos, as cacimbas, os animais, a vegetação e as práticas do cotidiano.

Foi neste manusear e observação das fotografias que a geração mais velha passou a visualizar coisas que não estavam presentes nas imagens impressas. Elementos não visualizados nas fotografias porque de fato se fazem ‘ausentes’ da paisagem física; embora estejam presentes nas memórias de quem acumulou na vida inúmeros conhecimentos sobre o Pixaim. Este processo de visualizar o ‘invisível’ denominei de ‘ausente-presente’, por se tratar da percepção de elementos que não é possível ver apenas com os olhos porque exige além de tudo acúmulos de experiências e conhecimentos dos observadores.

*Vixe, olha só como já tá o morro onde era tua casa Edileuza.
Como ele cresceu! Edileuza morou bem aqui ó [Mostra com o*

dedo o ponto na fotografia]. Mas não era assim não. É que o morro cobriu a casa. Ela tá é embaixo dessa areia toda. Se tirar essa areia toda você vai ver que a casa tá lá. Mas não tem como tirar não. É muita areia (Netinha Calixto, 12 de novembro de 2016).

Apesar da antiga casa da Edileuza não aparecer fisicamente na fotografia por estar submersa na areia, para Netinha e Edileuza Calixto a casa estava lá: visível e perceptível. Presente diante do ausente. Ou seja, através da imagem fotográfica as memórias das duas irmãs foram acionadas e neste processo do ‘ausente-presente’ a casa (ausente) ‘emergiu’ sobre a percepção no presente delas na areia permitindo que elas visualizassem a antiga moradia com tamanha precisão que era possível até mesmo descrever detalhes do imóvel: “*a porta e a janela pra cá, com a varanda e o quintal pra lá*”.

Em outro momento de conversa e observação de fotografias na comunidade ao ver uma imagem feita de cima de um dos morros que amplia a visualização da paisagem, expondo o espaço geográfico do lugar, seu Dié Calixto também aciona memória e vê na imagem impressa no papel as antigas casas e moradores que já não fazem mais parte do cotidiano do Pixaim:

Deixa eu mostrar pra você como era antes ó. Aqui tudo era casa. Esses morros tudo ‘tinha’ casa. Casa com gente. Aqui ó [Percorre a fotografia com os olhos e o dedo] Aqui mesmo era onde morava o finado Loro, Madalena conheceu ele. A casa dele ficava por aqui. Aqui era a casa da Lena que tá no Potengi, aqui era a do Ciço, porque ela não é aquela que é hoje. Aquela é nova, antes era aqui. E aqui tinha um monte casa. (Dié Calixto, morador de Pixaim, 14 de abril de 2017)

O mesmo acontece com João Lapada que embora costume subir com frequência no Morro do Urubu, que fica próximo a casa onde vive atualmente, se ateve a uma das fotografias feita de lá. Assim como não parecesse possível explicar do alto do morro a tessitura do lugar, já que ele estava comigo quando a fotografia foi feita e inúmeras outras vezes, só ao observar a imagem impressa ele passou a falar sobre determinadas dinâmicas geográficas do Pixaim:

Olha como tá diferente. Essa parte aqui atrás da minha casa era tudo lagoa. Lagoa de água que tinha peixe. Daí secou e areia tomou conta. Aí as casas era tudo pra lá. Quando vê

coqueiro assim [aponta na foto], no meio do nada, é porque tinha casa. Alguém plantou. Isso tudo aqui, esse morro todo pra lá era casa. (João Lapada, morador de Pixaim, 14 de abril de 2017)

Porém, embora a percepção deste ‘ausente-presente’ esteja em sua maioria nas falas e memórias das gerações mais antigas, este tipo de percepção também se faz presente em algumas observações e narrativas de alguns jovens que também acumulam vivências nos Morros Vivos. Ao visualizar uma fotografia das dunas onde os contornos das areias são quebrados apenas pela presença de um cachorro ao centro, Nêgo Calixto, ao mostrar domínio espacial e conhecimento do lugar onde vive, parece não vê o animal e atém-se a elementos que estão ausentes da imagem captada.

Essas dunas é lá indo pra Foz né? Vocês foram até as ‘Cabeças de Nêgo’ foi? Uns ferros preto que tão escondido na areia? Se não foi e você quiser vê eu sei onde tão. Quem botou lá foi os homens da Petrobras porque tem petróleo aqui. Eu lembro quando tinha gente trabalhando lá. Uns tios meus trabalharam lá. Mas os homens foram embora e nunca mais voltaram. Só às vezes que vem um carro com um povo que olha e vai embora (Nêgo Calixto, morador de Pixaim, 4 de março de 2016).



Imagem 37

Neste relato em específico as conhecidas ‘Cabeças de Nêgo’ (espécies de válvulas de tubulações de petróleo) não estão presentes nas imagens, mas ao observar a fotografia Nêgo não só as viu como também as descreveu fisicamente e as contextualizou dentro de seu repertório de conhecimentos e do marco histórico-memorial ao qual possui acesso. Além de tudo o que também chama a atenção no relato é a capacidade de Nêgo em reconhecer a localização do traçado das dunas, já que para um observador ‘destreinado’, ou sem conhecimento adequado, os morros formados pelas areias parecem iguais em todos os lugares.



Imagens 38, 39, 40 e 41

Sobre esta capacidade da fotografia de tornar o ausente-presente Martins (2017) lembra que “o invisível se torna visível na própria evidência visual e fotográfica contidas nas coisas que restaram, de quem lá esteve e já não está” (MARTINS, 2017, p.27); enquanto J.Berger afirma que isso ocorre porque “nunca olhamos apenas uma coisa, por estarmos sempre olhando para as relações entre as coisas e nós mesmos”.

Assim, ao compreendermos que a fotografia é capaz de disparar cargas de memórias e vivências de indivíduos e grupo, e que sua percepção de realidade social depende do acúmulo de conhecimentos dos agentes sociais, assim como, da seleção ou exclusão dos fatos que devem ser lembrados, a temos como uma composição de sínteses subjetivas que envolvem sentidos e significados.

Até porque como evidencia Hans Belting as nossas imagens interiores nem sempre são de natureza individual. Elas são forjadas também no âmbito coletivo e interiorizadas por nós. Já que as imagens coletivas significam que apesar de percebemos o mundo como indivíduos, a compreendemos de modo coletivo com olhar historicamente determinado (BELTING 2014, p.33).

Portanto, nesta discussão do ‘ausente-presente’ acredito que cabe ainda fazer uso da compreensão de Michael Pollak sobre a ligação de memória e identidade social, embora não tenha pretensão de discutir sobre autorepresentação neste trabalho, o apontamento do autor sobre memória e construção social é importante aqui porque evidência que ambas categorias estão intrínsecas já que os acontecimentos vividos entre indivíduos e grupos ocorrem em determinado marco de tempo e lugar, não podendo ser desvinculados um do outro.

Assim, nesta discussão meu interesse é sobre as construções sociais no espaço geográfico, ou seja, a relação das memórias e narrativas que perpassam os Morros Vivos. Pois quando Pollak diz que a memória é constituída por pessoas é preciso compreender que essas pessoas ocupam determinado espaço-tempo, e que no caso de Pixaim os elementos visualizados nas fotografias pelos moradores do lugar estão presentes nas memórias dos indivíduos, assim como, no espaço geográfico – areias e morros – ressurgindo de forma presente, mesmo quando determinado elemento encontra-se ‘ausente’, a medida que são acionados, já que para ele as memórias são percepções que os sujeitos fazem da realidade.

Seguindo essa compreensão da relação memória-espço Maurice Halbwachs (2015) lembra ainda que as memórias estão presentes de forma inteligíveis nas coisas e no ambiente. Pois, a medida que o espaço é ocupado por indivíduos ou grupos há nele determinados sentidos que envolvem respostas sobre a vida em sociedade do lugar.

“Quando um grupo vive muito tempo em um local adaptado a seus hábitos, não apenas a seus movimentos, mas também seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens materiais que os objetos exteriores representam para ele” (HALBWACHS, 2015, p.163)

Assim, através destes apontamentos sobre memória e espaço o que pretendo mostrar é que os elementos do ‘ausente-presente’ visualizado por alguns moradores nas fotografias apresentadas – embora não sejam visíveis para todos, por dependerem de acúmulo de conhecimentos e experiências – se fazem presentes por conta do processo da memória. Mas, além disso, se fazem presentes porque nunca estiveram ausentes. Já que a ausência física não corresponde a inexistência, ainda mais quando se é considerado os fenômenos de ordem mental e cosmológica.

3.2 Uma experiência de produção de imagens compartilhadas

Ao prosseguir na discussão do uso das estratégias da Antropologia Visual na produção desta etnografia destaco a contribuição da geração mais nova na produção das imagens de Pixaim. Como evidenciado anteriormente a minha postura de me permitir ser ‘dirigido’ em campo fez com que um grupo composto por 10 adolescentes e jovens me guiasse na comunidade apontando o que segundo eles mereciam ser evidenciado em Pixaim.

Para isso, em mais uma estratégia de negociação com os interlocutores disponibilizei para o grupo pequenas câmeras digitais. A proposta era que todos nós percorrêssemos a comunidade fotografando, e, ao final do trabalho eu devolveria para eles algumas imagens impressas e outras digitalizadas em DVD, momento que proporcionaria uma nova abertura de diálogo para interpretação do material obtido com os registros fotográficos.

A atividade aconteceu nos dias 15 e 16 de outubro de 2016 onde contei com a colaboração de um amigo fotógrafo Jonathan Lins que já trabalhava comigo nas oficinas do Autorretrato Nordeste. Na ocasião, repassamos dicas simples sobre o manuseio da câmera e partimos em grupo por uma exploração fotográfica nos Morros Vivos. Como o meu interesse era registrar o que interessava a eles e a temática era livre, todos tiveram liberdade de fotografar o que quisesse, incluindo assim: a si próprio, a família, a casa, os animais e a paisagem.

Essa estratégia de permitir que o interlocutores produzam a imagens sobre o lugar em que vivem é interessante porque além deles definirem o que consideram interessante na comunidade a partir de suas óticas de mundo, neste processo o pesquisado tem a oportunidade de acessar pessoas e lugares que talvez não teria facilidade se estivesse trabalhando só, já que a negociação para autorização do registro fotográfico passar ser mais fácil quando o fotógrafo é alguém que já se conhece e compartilha-se intimidade. Pois, não se pode descartar que a câmera fotográfica, apesar de ser um excelente instrumento para o diálogo em campo, é também para muita gente um instrumento intimidador, que pode gerar desconfortos e até mesmo, em alguns casos, ferir questões de ordem ética no trato com o outro.

Assim, diante da concepção de Sylvia Novaes (2012) que expõe que a presença da câmera e o ato de captar fotografias fazem parte de uma eterna negociação entre pesquisador e interlocutores no campo, estabelecendo relações de confiança entre as partes, diante de uma postura ética me ative apenas ao conjunto de imagens captadas pelo grupo de moradores que possuem relação com os dados etnográficos, fotografias que em sua maioria registram espaços de convivência coletiva e dinâmicas do cotidiano, respeitando assim a privacidade das casas e dos moradores de Pixaim.

Para contextualizar os dados etnográficos colhidos durante o trabalho de campo em Pixaim trago comentada a seguinte narrativa visual construídas com imagens captadas pelos moradores do Morros Vivos:



Imagem 42



Imagem 43

As fotografias registradas por Maria Trindade (Imagem 42) e Girlene Calixto (Imagem 43) mostram as marcas na paisagem geográfica configuradas pela circulação dos seres humanos e não-humanos nos Morros Vivos. Na imagem 42 na parte superior da fotografia é possível observar as ondulações dos morros de areias, assim como, ‘arranhaduras’ feitas pelos ventos, alguns poucos cacorutos e a escassa vegetação. Sendo evidenciado no centro da imagem um homem sobre o cavalo com a sombra refletida na areia, que está marcada por uma linha de rastro (pegadas) que sugere uma intensa circulação de pessoas e animais. Enquanto na imagem (43) é possível observar homens e animais circulando pela areias.

Na sequência segue um conjunto de imagens que mostram a circulação de pessoas sobre as areias diante de duas perspectivas. Na fotografia (Imagem 44) feita por Carlos Antônio Silva, o autor caminha com a câmera próximo de outros moradores que descem um morro de areia em direção ao rio onde está localizado o porto para embarque e desembarque na comunidade.

Na fotografia (Imagem 45) de Marina Calixto a imagem de ângulo aberto feita de cima do Morro do Urubu, um dos mais altos da comunidade, mostra o rio,

morros, cacorutos, coqueiros e uma das casas da comunidade. No centro da imagem, sobre uma área vazia ocupada pela areia, é possível observar um homem caminhando, em uma perspectiva que o faz pequeno diante da imensidão do lugar.



Imagens 44, 45 e 46

A fotografia de Everton Carlos, o ‘Nem’, (Imagem 46) mostra a casa nova onde ele mora com a família. A habitação que foi construída há dois anos foi fotografada de lado onde é possível observar alguns detalhes a exemplo da área cercada para afastar a presença de animais, um pequeno coqueiro plantado na parte da frente e aos fundos a área de serviço que é fechada com palha de coqueiro para assegurar privacidade aos moradores. A casa feita de taipa chama a atenção pelo tamanho, comprida, e por ser coberta com telhas de amianto – material trazido de fora da comunidade – e por ter só uma pequena janela laranja ao centro. Porém, um dos

principais dados etnográficos da imagem está no segundo plano da fotografia: o imenso morro de areia que parece avançar sobre uma área de mata:

Aquele morro lá era pra cá. Onde é a casa nova hoje. Por isso meu pai construiu a casa lá. Porque o morro já passou. Não vai incomodar mais. Agora a gente só sai dali quando vier outro. Mas isso vai demora porque a areia tá andando pra lá. (Everton Carlos (Nem), morador de Pixaim, 8 de outubro de 2016).



Imagens 47, 48, 49 e 50



Imagem 51

Nesta segunda lâmina de fotografias estão presentes duas imagens que dialogam sobre as técnicas de conhecimento do habitar em Pixaim. Na fotografia de Maria Adriana (Imagem 47) uma pequena casa construída com taipa e coberta com palhas de coqueiro parece se esconder entre a vegetação. Aqui estão presentes duas técnicas: a primeira é a posição estratégica da casa onde só vive um morador, que reduz a ação das areias e dos ventos por conta da vegetação; a outra técnica, trata-se do revestimento da palha de coqueiro nas paredes, processo que ajuda reduzir o desgaste do barro e a temperatura em dias mais quentes:

Quem vê assim acha a casa não segura né, aqui em cima do morro. Mas segura porque ela toda amarrada. [...] A palha é bom botar nas paredes de fora porque a casa é de barro, e casa de barro já sabe como é né: racha no sol e se acaba na chuva. Daí a gente bota a palha de coqueiro porque nem o sol pega direto, nem a chuva a chuva estraga o barro. A palha ainda é boa porque deixa as paredes mais fria. Mas só é bom botar fora, porque dentro faz medo de bicho entrar e se esconder. (Wilsinho Calixto, morador de Pixaim, 7 de maio de 2016)

As palhas de coqueiros também estão presentes na fotografia de Jussara Calixto (Imagem 48) só que ao invés de cobrir paredes e telhados, elas se fazem presentes no chão formando tapetes que estalam aos serem pisados. Porém, a função dos tapetes de palhas vão desde ‘segurar o chão’, evitar que a areia ande, como também, para deixar as casas limpas. Na fotografia também é possível observar cercas de madeiras, e no lado direito uma rede verde de pesca que ganhou outra função após não servir mais para captura de peixe; agora a função dela é evitar que animais que

circulam na região invadam o terreiro para atacar animais domésticos ou comer plantas:

A gente bota palha no chão para evitar sujeira. Todo mundo bota porque é tanta areia aqui que se não tiver palha na frente da casa a areia entra. Daí quem chega já vai limpando os pés na palha. Mas viu que tem palha também nas cacimbas né? Tem que ter porque se não, em dia de muito vento, a pessoa abre a cacimba hoje e manhã tem que abrir de novo porque a areia foi toda pra dentro. (Girleene Calixto, moradora de Pixaim, 8 de outubro de 2016)

Já as fotografias de Joseane Andrade (Imagem 49), que mostra um dos morros do lugar coberto por uma pequena vegetação; de Joyce Trindade (Imagem 50), com uma criança sentada próximo de um coqueiro quase soterrado; e do Romário Calixto (Imagem 51), que mostra turistas fazendo passeio de buggy próximo de um imenso morro de areia; brincam com o discurso do exótico sobre Pixaim. Concepção que se faz presente de forma constante na fala dos moradores:

Bota o Mateus sentado perto do coqueiro pra gente mostrar o povo como é o coqueiro aqui no Pixaim, que não precisa subir pra pegar coco. Esse chão ficava lá embaixo e o coqueiro era bem alto, agora ele tá assim por conta do morro, da areia que subiu. Daqui um tempo ele não vai mais existir porque o morro vai cobrir. (Joyce Trindade, moradora de Pixaim, 8 de outubro de 2016)

3.3 Fotografias sobre verdades provocadas

Ainda sobre a produção de fotografias partilhadas no Pixaim adotei ao longo do trabalho etnográfico a estratégia da Etnoficção que consiste no procedimento do pesquisador e interlocutor reconstruírem a realidade a partir de encenações de situações e eventos, no intuito de ser chegar a “verdade provocada” da vida nos Morros Vivos.

A ideia de simular eventos corriqueiros do dia a dia do Pixaim partiu do interlocutor Nego Calixto. Quando o conheci eu fotografava a paisagem enquanto ele trabalhava abrindo uma cacimba na areia para coletar água. Ao me aproximar ele sugeriu que eu o fotografasse e disse que poderia me ajudar na produção de diversas

imagens, já que além de conhecer o lugar ele já havia contribuído com as filmagens do documentário *'Areias que falam'*, de Arilene de Castro.

Assim, mesmo com receio de que ele 'romantizasse' a vida do lugar me induzindo a registrar imagens de aspectos exóticos em detrimento de dados etnográficos da vida social, propus – a partir da estratégia *'mise en scène'* de Jean Rouch, que sugere que interlocutor cria situações possíveis da vida real sem seguir roteiro determinado, que Nego improvisa-se algumas práticas do cotidiano para serem registradas em fotografias em vídeos.

O termo improvisação é empregado neste contexto porque embora todas as práticas registradas em imagens façam parte do cotidiano de quem vivem nos Morros Vivos, elas foram encenadas para câmeras sem nenhum roteiro definido; como o também, foram realizadas fora da rotina comum dos moradores tendo como finalidade e intencionalidade apenas o registro fotográfico. Assim, a única coisa definida era a atividade que seria registrada a exemplo da pesca com tarrafa no rio, a cata de caranguejo com armadilhas artesanais nas antigas lagoas, a abertura de cacimbas na areia fina e a lida com os animais domésticos.

Como as imagens registradas pelas câmeras contribuíram significativamente para a observação e constatação de dados sobre a vida em Pixaim, apresento na sequência duas lâminas que expõem narrativas visuais sobre os processos de conhecimentos e práticas no Pixaim:

Na primeira lâmina, que corresponde a coleta de caranguejos, a captação das imagens foi produzida a partir de uma experiência provocada. A simulação realizada por Nego Calixto e Nem Calixto foi feita especificamente para o registro fotográfico, já que a atividade costuma acontecer em dias alternados da semana.

A coleta ou *cata* do caranguejo guaiamum¹⁸ é uma das práticas comuns em Pixaim. Enquanto alguns moradores fazem a coleta do crustáceo para o consumo da própria família, outros, que têm a atividade como fonte de renda, capturam dúzias de caranguejos para vender nos bares e restaurantes de Piaçabuçu que recebem os turistas que seguem para o passeio da Foz do São Francisco.

Assim, como todo o processo da coleta dos caranguejos é artesanal e o material usado para captura é fabricado pelos próprios catadores, que fazem uso de material reciclado para produzir as ratoeiras, a produção fotográfica procurou registrar

¹⁸ Espécie de caranguejos que vive em áreas de manguezais, ecossistema que é proporcionado pela relação da água doce com a salgada.

cada etapa da coleta para demonstrar as técnicas e formas de conhecimentos empregadas na atividade.

Antes de começar a coleta dos caranguejos é preciso montar as ratoeiras – espécies de armadilhas feitas com garrafas plásticas cortadas, borrachas, arames e madeira – que são preparadas em casa pelos catadores e levadas prontas até os locais de coleta – os brejos ou lagoas – pontos de solo alagadiço que antes davam lugar a plantação de arroz. Com a atividade agrícola interrompida, os brejos foram tomados por vegetação natural, entre elas capim e aningás que tornaram-se habitat para caranguejos e outros animais.

As ratoeiras são levadas até os brejos dentro de um saco náilon pelos catadores que depois é usado para trazer ratoeiras e caranguejos. Ao chegar no local de coleta é preciso atenção e olhar treinado observar e saber quais buracos escondidos na lama e na vegetação possuem caranguejos. Ao encontrar um dos buracos onde encontra-se a presa é necessário cortar o barro da entrada com um facão para facilitar a passagem do caranguejo e montar a armadilha que tem na extremidade que está fechada algum alimento para atrair o crustáceo. Para isso usa-se pedaços de frutas como coco, laranja ou manga. Nunca limão, porque apesar do ácido atrair com facilidade o caranguejo ele acaba matando o animal que segue para o cativeiro ficando até o dia de ser comercializado.

Em um dia de trabalho comum um só catador montar até 50 ratoeiras que ficam espalhadas dentro dos brejos. Assim, para não perder o ponto e facilitar a localização das ratoeira o catador marca o local com palhas de coqueiro que são colocadas em pé, paus ou qualquer outro objeto que ofereça facilidade de visualização disponível. Ao serem montadas o catador também usa algumas técnicas para evitar que o animal perceba a armadilha ou morra dentro delas por conta do sol. Em muitos casos eles disfarçam as armadilhas jogando no entorno delas barro ou vegetação cortada, técnica que também ajuda a amenizar a temperatura dentro das ratoeiras.

Com as ratoeiras montadas é necessário paciência e esperar horas até todas baterem. O *bater* significa que as armadilhas capturaram o caranguejo, e um catador experiente dificilmente erra o buraco onde os bichos estão alojados. Após a captura os animais são levados para casa e separados por tamanho dentro de um cativeiro feito também de forma artesanal geralmente com pneus e arames, onde são alimentados para engorda até o dia de serem comercializados. Há catadores que já têm

compradores certos, outros, negociam com vendedores atravessadores ou pelas ruas de Piaçabuçu as cordas de caranguejos onde contém 24 unidades.

Cata de caranguejos





Imagens 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59 e 60

Já a segunda lâmina, que corresponde ao manejo das ovelhas, a captação das imagens foi produzida de forma espontânea, quando a atividade de fato ocorria na comunidade não necessitando da prática de simulação. O registro fotográfico em questão faz uma narrativa de todo o processo de manejo dos animais evidenciando desde o vaquejar sobre os morros vivos até as técnicas artesanais empregadas pelos criadores no curral.

Geralmente esse manejo das ovelhas acontecem aos sábados quando o grupo de vaqueiros vão recolher os animais que estão espalhados pela região. Para isso, os vaqueiros se dividem e percorrem quilômetros até as áreas de matas onde os animais costumam pastar. Neste mesmo dia as ovelhas são trazidas para o curral coletivo onde

são separadas para venda e para os cuidados, sendo liberadas apenas nas segundas-feiras de manhã para voltarem para as dunas.

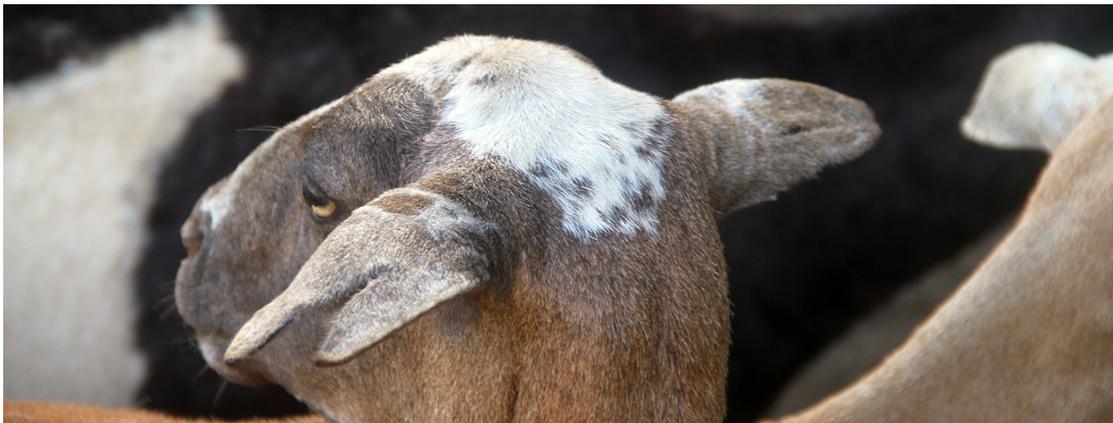
Embora a atividade comece cedo para os vaqueiros só no começo da tarde eles voltam para a comunidade com os rebanhos que vão se juntando aos poucos até forma uma unidade que entra na comunidade. Se dos morros é possível observar a movimentação do pastoreio, do longe também é possível ouvir os gritos dos vaqueiros que são acompanhados por chicotes que riscam o ar se misturando ao som das ovelhas que seguem em bando até o curral.

No local, os animais são observados e tratados. Ocorrendo vez ou outra a necessidade de fazer marcações de sinais nos filhotes que nasceram nas matas e seguiram as mães até o curral. Neste processo há também inúmeros animais que se perdem e até mesmo que são roubados, já que é comum os animais irem muito além do espaço geográfico da comunidade e das dunas. Algumas ovelhas são avistadas até mesmo nas imediações da Foz do São Francisco, onde servem de elementos para o cenário bucólico do lugar atraindo a atenção de turistas.

Manejo das ovelhas







Imagens 61, 62, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71 e 72

3.4 Uma discussão visual entre humanos e não-humanos

Quanto a produção do vídeo documentário ‘Morros Vivos’ que compõe este trabalho o esforço nele desenvolvido se concentra em uma narrativa sonora-visual sobre um dos principais dados etnográficos da pesquisa: o fenômeno das areias vivas de Pixaim. Para isso, o exercício que aqui proponho segue as concepções de cinema transcultural elaboradas por David MacDougall, que envolve a ideia de uma produção

visual simétrica que busca eliminar ou reduzir as fronteiras culturais entre os envolvidos o Eu (pesquisador) e os Outros (interlocutor/espectador) a partir de mediações de trocas de conhecimentos e informações.

A decisão de optar também pela produção de um filme etnográfico diante do extenso trabalho textual e fotográfico já incorporado nesta dissertação ocorre por conta da possibilidade de complementação – eliminação de lacunas – que a linguagem do vídeo documentário pode oferecer. Pois, assim como imagens e textos escritos nos dizem coisas de maneiras diferentes, nos contando também coisas diferentes (Macdougall, 2009, p. 62), os vídeos também nos proporciona outras formas de compreensões e continuidades para as mesmas narrativas etnográficas.

As fotos e as palavras se dirigem a nós tanto em nível geral como particular, porém os fazem de maneiras diferentes. Estas maneiras tem implicações importantes para a representação etnográfica, pois fornece aos filmes e aos escritos qualidades contrastantes e, em certos casos, contraditórias. A escrita em geral respeita o uso de signos extensamente aplicados (o sistema de palavras) e o respeito a sua capacidade de expressão abstrata. A fotografia, por outro lado, em geral respeita a representação das continuidades físicas do mundo. (MACDOUGALL, 2009, p. 48)

Ou seja, de acordo com David MacDougall (2009) cabe nas produções etnográficas diálogos entre exercícios da escrita, fotografia e filmica porque a diferença estrutural destas linguagens possuem informações e percepções distintas; porém, em muitos casos, também complementares. Pois, assim como uma fotografia possui abstrações diferentes de um parágrafo, e um texto escrito expõe dados diferentes de um vídeo; ambas as produções – escritas e visuais – têm potencial, assim como, determinadas limitações, diante das ordens simbólicas.

Assim, de forma complementar um fotografia pode nos contar muito sobre determinado fato nos fazendo notar diferenças que talvez não sejam perceptíveis em um texto, assim como, a escrita pode complementar informações que por questões diversas não são abarcadas nas imagens. Está compreensão nos fala sobre equidade das linguagens. Sobre simetrias possíveis entre escrita-imagem onde em um processo de complementariedade uma linguagem jamais deve ser valorada em detrimento da outra. Pois, “uma fotografia sempre contém mais que seus significados, e menos que eles” (MacDougall, 1999, p. 52).

Além disso, ao afirmar que imagens são “inflexões do mundo conhecível”, representações icônicas ao tempo que também são construções sociais e culturais do mundo, ao defender a produção visual nas etnografias MacDougall destaca que as representações filmicas além de proporcionar compartilhamento de experiências entre pesquisadores e interlocutores – já que elas permitem a construção de documentos visuais a partir da interação entre as partes – elas também favorecem diálogos transculturais permitindo que outros sujeitos (expectadores de outros grupos sociais) também ultrapassem fronteiras culturais a medida que eles identificam semelhanças e diferenças com o Outro ao visualizarem as imagens.

“Em certo sentido, os filmes etnográficos não ‘significam’ qualquer coisa, mas também não significam ‘nada’. Eles nos colocam em relação ao objeto exibindo o que sugestivo e expressivo no mundo. São analíticos pelo o que eles escolhem representar. Eles nos transmitem a dinâmica das relações sociais, criando explicações através de sequências narrativas e outras estrutura cinematográficas. Eles produzem simulações, em vez de traduções. [...] Filmes, portanto, transmitem muitas das coisas que os antropólogos não falam ou não são capazes de expressar. Finalmente, os filmes etnográficos produzem respostas em nós bem diferentes dos produzidos pelos textos que lemos e dos quais construímos nossas próprias imagens mentais (MACDOUGALL, 2009, p. 73-74).

Portanto, ao reconhecer as possibilidades de viabilidade e limitações das linguagens escrita/fotográfica/filmica, optei neste trabalho pela construção de um filme etnográfico ao qual denominei de ‘Morros Vivos’. Sua concepção acompanha a linha teórica da escrita deste trabalho, que envolve a busca por simetrias com os interlocutores – humanos ou não-humanos – e suas dinâmicas de relações onde estão presentes processos da memória, reciprocidades e transmissão de conhecimentos.

Desta forma, o filme etnográfico segue uma estética própria onde estão colocados as narrativas dos seres humanos em justaposição com imagens dos não-humanos – areias, morros, ventos, rio, mar. Estabelecendo um roteiro onde ambos os seres atuam como informantes sobre o ciclo de vida do lugar, em uma tentativa de eliminar a dicotomia sociedade e natureza mostrando que humanos e os seres não-humanos compartilham memórias, experiências e conhecimentos ao coabitarem o Pixaim.

Diante deste desafio de equilibrar o protagonismo entre humanos e não-humanos, o vídeo-documentário de 5 minutos foi construído a partir de sonoras e imagens que intercalam experiências humanas e não-humanas (sons). Portanto, embora as falas dos seres humanos estejam perceptíveis no primeiro plano do documentário, a partir da narrativa; essa ordem foi propositalmente invertida na elaboração das imagens, colocando os não-humanos no primeiro plano do conteúdo imagético e os humanos no papel de ‘coadjuvantes’.

Portanto, na montagem do documentário optou-se por deixar ‘visíveis’ as falas dos seres humanos e ‘invisíveis’ suas imagens. Assim como, na valorização das imagens dos não-humanos, optou-se pelas fotografias sequenciadas – aéreas e panorâmicas – abertas por seres capazes de mostrar com mais evidência os seres não-humanos estando os humanos como seres integrantes do ambiente, que a exemplo dos não-humanos como as areias, as formigas e outras coisas e substâncias compõem os Morros Vivos.

E como já evidenciado na discussão deste capítulo, embora o filme seja uma continuidade do presente texto etnográfico, essa situação não condiciona uma produção científica a outra, possibilitando assim independência entre texto e vídeo, que podem ser ‘lidos’ e ‘exibidos’ separadamente.

3.5 Sobre negociações e embates éticos na imagem

Quando Sylvia Caiuby (2004) expõe que “por meio da imagem uma sociedade constrói, sobre si, um discurso visual, e que essa construção deve ser entendida em um amplo sentido”, é importante ficar atento a duas questões diante dessa afirmação: a primeira é que, independente da imagem captada ao longo da pesquisa ela compreende a uma representação elaborada, que nem sempre corresponde a realidade da vida cotidiana; e a segunda, é que, diante desta elaboração de representação indivíduos e grupos estabelecem a autoimagem que pretendem projetar no âmbito interno e externo da comunidade.

Portanto, embora pareça redundante expor que as imagens coproduzidas em Pixaim estejam imersas neste processo de elaboração e representação, trago a discussão dessas questões para falar sobre os processos éticos adotados ao longo desta pesquisa de campo. De início, é importante destacar que embora o trabalho visual aqui estabelecido tenha acontecido diante de experimentações no campo, os critérios

éticos para captação e uso das imagens produzidas em Pixaim foram algo previamente definidos, já que a maior preocupação deste autor sempre foi, diante da compreensão do poder de impacto da imagem, assegurar todos os direitos dos interlocutores.

Assim, diante do respeito aos coprodutores das imagens que compõem a pesquisa todas as fotografias sobre este trabalho que estão em circulação aqui ou outras plataformas foram previamente negociadas com os interlocutores e autorizadas. No entanto, diante da compreensão de que muitos dos interlocutores não possuem a habilidade necessária para compreender o impacto das imagens e suas possíveis repercussões, adotei uma divisão do banco de imagem que detenho sobre Pixaim, que foram separadas em três categorias: 1. as das imagens ‘autorizadas’ para uso científico na presente dissertação, artigos e mostras fotográficas; 2. as das imagens ‘autorizadas’ para circulação pública (as quais estão de fora algumas imagens permitidas para usos científicos e de ordem pessoal); e as das imagens fechadas que só devem circular internamente no grupo (estas compostas por imagens de pessoas e de espaços privados das habitações).

Essa categorização do banco de imagens foi necessária porque embora as fotografias tenham autorização para circulação, muitas delas foram produzidas em determinados contextos em que a negociação ocorreu a partir de diálogos entre o pesquisador e os próprios moradores sem a necessidade de autorizações escritas. Pois, embora reconheça-se a importância de documentos como Termo de Consentimento Livre Esclarecido, não podemos ignorar que em uma comunidade onde poucas pessoas dominam a técnica da leitura e escrita, solicitar documentos por escrito é uma forma de constranger o Outro. No entanto, todas as imagens captadas foram negociadas e autorizadas a partir da mediação da confiança. Nenhum interlocutor foi fotografado, filmado ou gravado sem autorização prévia do mesmo. Da mesma forma, todos foram informados sobre a intencionalidade das imagens, das quais não podem e não terão funções desviadas ou distorcidas.

4. AS DINÂMICAS DE RECIPROCIDADE NOS ‘MORROS VIVOS’

“As propriedades dos materiais não são atributos, mas histórias”.
(Tim Ingold)

Romper dicotomias não é uma tarefa fácil. Ainda mais quando seus princípios estão enraizados há séculos na forma de pensar a vida e na forma de produzir ciência. Assim, pensar categorias como Natureza e Cultura de forma integrada não deixa de ser um desafio para quem sempre conviveu com as configurações e concepções binárias estabelecidas na sociedade ocidental. Já que nessa ótica de raciocínio o natural é considerado exclusivamente como tudo aquilo que se produz sem a ação do homem – a exemplo das ‘coisas’ que existiram antes da intervenção humana e que permanecerão depois dela –; restando ao cultural as definições das coisas produzidas a partir da ação humana – a exemplo de objetos, intervenções no espaço geográfico e construções de memórias e ideias.

No entanto, o que muitos a partir destas concepções binárias deixam de considerar é a possibilidade de parte dos objetos que nos rodeiam – incluindo até mesmo o ser humano – estarem situados em estágios intermediários que os classificam ao mesmo tempo como naturais e culturais (DESCOLA, 2016). Pois, ao desconsiderar o paradoxo que somos lançados ao insistir na divisão Natureza x Cultura seguimos por uma linha de raciocínio equivocada, que ignora tanto as concepções teóricas como empíricas, porque passamos a posicionar os humanos como algo a parte do universo, e não como seres que estão inseridos, assim como os diversos outros seres não-humanos, nas linhas da vida.

É deste ponto de partida desafiador, que considera a inter-relação entre Natureza e Cultura, que sigo para mostrar o quanto das dinâmicas dos conhecimentos nos Morros Vivos de Pixaim estão entrelaçadas nas relações sociais de humanos e não-humanos que compartilham entre si o ambiente e a vida social, a partir de processos que são estabelecidos por contratos e códigos de reciprocidades no partilhar da vida.

Assim, para embasar este exercício do pensar Natureza e Cultura como categorias integradas e fazer uma a reflexão sobre as práticas de reciprocidades que envolvem seres humanos e não-humanos que coabitam os Morros Vivos de Pixaim, recorro as concepções epistemológicas da corrente filosófica da ‘Virada Ontológica’,

propostas pelos trabalhos dos antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola, para, em seguida, também considerar as concepções propostas por Tim Ingold que envolvem a partir de sua teoria da Malha a compreensão de relações e interações simétricas e contínuas entre os sujeitos e as coisas do mundo.

O dualismo Natureza e Cultura sempre foi um problema epistemológico nas ciências sociais que intrigou teóricos e pesquisadores que em busca de interpretações válidas se depararam com a distinção envolvendo o *estado de natureza* versus o *estado de sociedade*. Em suas argumentações sobre essa distinção na sociologia moderna Claude Lévi-Strauss já alertava que, diante da compreensão do homem como um ser biológico que ao mesmo tempo se caracteriza como indivíduo social, exigia-se novas abordagens sobre a questão, já que a cultura não poderia ser justaposta e nem superposta a vida (LÉVI-STRAUSS, 2009, p.17).

Nesta compreensão Lévi-Strauss enfatiza ainda que muitos teóricos e pesquisadores foram lançados na armadilha da busca do ponto de passagem entre as duas ordens: saber onde acaba a natureza e onde começa a cultura; esforço que ajudou apenas no entendimento dos mecanismos da articulação entre eles. Com isso, por décadas ficou estabelecido, sendo repercutido na vida e na forma de se produzir ciência, que tudo quanto é universal no homem depende da ordem da natureza e se caracteriza pela espontaneidade, e que tudo quanto está ligado a uma norma pertence à cultura por apresentar atributos relativo do particular (LÉVI-STRAUSS, 2009, p.22).

Assim, neste embate entre as correntes do Universalismo, de que há regras que são universais (naturais) para todos os indivíduos; e do Relativismo, que expõe que há particularidades entre as ‘regras universais’ (culturas) mediadas a partir do ponto de vista dos indivíduos, surgiu a necessidade de se buscar um melhor entendimento de simetria para as análises antropológicas, esforço este que foi denominado como “Virada Ontológica”.

Estabelecido como um movimento filosófico que ganhou corpo ao longo das décadas de 80 e 90, a Virada Ontológica, que surgiu com o propósito de romper o dualismo que apartava as antropologias sociais e culturais, recebeu inúmeras contribuições para apresentar alternativas para conciliar a investigação científica à pluralidade do mundo. Assim, antes de avançar para a análise da relação de reciprocidade entre os humanos e não humanos que coabitam os Morros Vivos de

Pixaim trago uma breve discussão sobre algumas das principais linhas de pensamento que contribuíram para a compreensão integrada das categorias Natureza e Cultura.

4.1 O ponto de vista do Perspectivismo Ameríndio

No desafio de fazer ciência ao descrever as realidades sociais nos deparamos com inúmeras possibilidades de mundos. Contextos que nos levam a uma série de alternativas para interagir e interpretar da vida. Portanto, mais do que nunca, revisar a tradicional abordagem ontológica de oposição Natureza x Cultura é necessária para que o posicionamento do pesquisador não resulte – diante da ideia que sobrepõe a Cultura a Natureza – em um problema de equívocos metodológico e ético capazes de gerar armadilhas nas reflexões epistemológicas comprometendo as formas de representações e alteridade.

A forma de discussão ontológica Natureza x Cultura como categorias opostas foi estabelecida na Europa e repercutida na forma de pensar e fazer antropologia nos demais continentes, entre eles, as Américas, influenciando conseqüentemente na forma do fazer antropológico no Brasil. Com isso, só a partir do final dos anos 80 e início do anos 90, através das pesquisas etnográficas desenvolvidas por Descola (1986) e Viveiros de Castro (1992), foi configurada a ‘Virada Ontológica’ – Natureza e Cultura –, que, a partir da concepção do animismo e do perspectivismo multilateralista (Ameríndio), foi possível perceber as mudanças epistemológica e metodológica que contribuíram com uma nova forma de pensar a ciência antropológica.

Para isso, em sua contribuição a partir do Perspectivismo Ameríndio Eduardo Viveiros de Castro trouxe para discussão Natureza e Cultura o termo ‘Multinaturalismo’ para fazer frente ao ‘Multiculturalismo’ moderno. Com isso, o autor propõe fazer uma dissociação e redistribuição dos predicados tradicionais atrelados a Natureza e Cultura: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, animalidade e humanidade. Segundo o autor este exercício é necessário porque o pensamento ameríndio não só amplia a compreensão sobre a questão como também atrela estatutos diferentes as coisas e fenômenos que são análogas aos ocidentais.

Em sua abordagem, Viveiros de Castro (2004) expõe que o “Perspectivismo não é um Relativismo”. Pois, segundo ele, o Relativismo Cultural é uma espécie de

Multiculturalismo que supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais; enquanto a concepção ameríndia compreende o mundo de forma oposta acreditando em uma “unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real”.

No entanto, enquanto a corrente multiculturalista se apoia na implicação mútua entre a unicidade da natureza e a multiplicidade das culturas – a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado –, a concepção ameríndia faz uma inversão ao acreditar em uma unidade do espírito e uma unidade dos corpos; onde a cultura ou o sujeito são a forma universal e a natureza ou o objeto a forma do particular (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

O estímulo inicial para esta reflexão foram as numerosas referências, na etnografia amazônica, a uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que o povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos – é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e a veem a si mesmo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 227)

Nesta linha de raciocínio ameríndia, o autor enfatiza que as coisas não-humanas possuem intencionalidades ou subjetividades próprias que são diferentes das concepções humanas. E que diante das relações estabelecidas no mundo os não-humanos atravessam a vida dos humanos, da mesma forma que as ações humanas possuem implicações no mundo dos não-humanos. Pois, segundo o autor, diante de dimensões básicas de estatutos relativos e relacionais, assim como, ‘personitude’ e ‘perspectividade’, os não-humanos podem ocupar pontos de vistas distintos e assim adotarem potencialidades que os fazem até mesmo, em determinados sentidos, “mais pessoas” que os humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

Assim, o autor explica ainda que a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. E que essa divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmo: os animais

são ex-humanos e não os humanos ex-animais (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 230).

Porém, diante desta compreensão, Viveiros de Castro chama a atenção ainda para o cuidado com o ponto de vista do observador e suas interpretações sobre o que se observar no mundo. Pois, ao declarar o quanto das interpretações são etnocêntricas, e que o pensamento etnocêntrico nem sempre está atrelado ao humano, podendo ser também um atributo dos não-humanos, ele expõe que as coisas do mundo possuem ontologias ambíguas e o que uns podem denominar de ‘natureza’ pode ser exatamente a ‘cultura’ do outro.

Portanto, em sua abordagem sobre Perspectivismo Ameríndio Eduardo Viveiros de Castro sugere que seja reposicionada as reflexões sobre as formas de vida e interações para além da perspectiva humana, permitindo assim que os não-humanos e as coisas do mundo tenham status de sujeitos a medida que eles comportam capacidades de intencionalidades conscientes que os permitem adotarem pontos de vista. Neste processo, todos os seres dotados de consciência se fazem humanos.

Os animais e os outros entes dotados de alma não são sujeitos porque são humanos, mas ao contrário – eles são humanos porque são sujeitos. Isso significa dizer que a *Cultura é a natureza do Sujeito*; ela é a forma pela qual todo agente experimenta sua própria natureza. O ‘animismo’ indígena não é uma projeção figurada das qualidades humanas substantivas sobre os não-humanos; o que ele exprime é uma equivalência real entre as relações que humanos e não-humanos mantêm consigo mesmos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.237)

Eis aqui um das chaves deste trabalho: a afirmação da presença de equivalência na relação entre humanos e não-humanos. Pois, embora as coisas do mundo sejam constituídas por substâncias distintas que reproduzem formas diferentes – incluindo entre elas os humanos – reconhecer essa diferença, sem determinar uma ou a outra como prioritária ou dominante, é necessária para que possamos compreender que as interações não dependem exclusivamente das semelhanças entre os seres. Pois, cada ser constrói suas percepções e representações a partir de pontos de vistas distintos que envolvem categorias e valores diferentes, resultando em interpretações e formas de viver distintas, porém, entrelaçadas que se cruzam entre si ao longo da vida.

4.2 No Animismo, interações entre seres e mundos

Ao ser orientado por Claude Lévi-Strauss durante os estudos que resultaram em uma tese sobre indígenas amazônicos, Philippe Descola foi provocado a pensar as categorias Natureza e Cultura a partir dos dados de campos que mostravam uma relação diferente de interação entre seus interlocutores e os animais, onde, em determinados casos, os não-humanos eram tratados como humanos pelo indígenas, proporcionando assim uma conexão que envolvia acordos e regras sociais de reciprocidade entre as partes.

Neste processo, antes de desenvolver sua concepção teórica que envolve a existência de um sistema de relação e conexão entre os seres humanos e não-humanos, onde todos possuem agências, Descola sustentou seus estudos a partir das concepções da época que envolviam discussões sobre a teoria Totêmica de Lévi-Strauss, que apresentava uma ideia de que a descontinuidade entre as espécies funcionavam como modelo mental para a organização das segmentações sociais entre humanos; e a abordagem feita por Radcliffe-Brown, que dizia que a teoria Totêmica expressava-se por um processo de organização que envolvia a entrada da ordem natural na ordem social.

No entanto, ao perceber que as duas abordagens da teoria Totêmica da época não conseguiam dá conta de seus dados e interpretações sobre os fenômenos apresentados por seus interlocutores na Amazônia, Descola construiu um conceito expondo que realidades sociais estão subordinadas as realidades ontológicas diante das interpretações que são atribuídas aos seres.

Um sistema de relações não pode ser interpretado independentemente dos elementos que conecta, uma vez que estes elementos são entendidos não como indivíduos intercambiáveis ou unidades sociais já institucionalizadas, mas como entidades já dotadas, *ab initio*, de propriedades específicas que as tornem aptas ou não ao estabelecimento de determinadas conexões entre elas. Por isso senti a urgência de renegar os preconceitos sociocêntricos estabelecidos e supor que realidades sociais – i.e. sistemas relacionais estáveis – estão analiticamente subordinados a realidades ontológicas – i.e. os sistemas de propriedades que os humanos atribuem aos seres. (DESCOLA, 2015, p. 10)

Assim, ao acreditar que os seres desenvolvem um processo de identificação que os fazem detectar diferenças e similaridades entre si e as coisas do mundo, Descola, ao produzir uma simbologia ecológica, constatou na conexão entre humanos e não-humanos a presença de quatro modos de identificação aos quais classificou como: Totemismo, Animismo, Analogismo e Naturalismo.

Para ele, apesar do Totemismo seguir inicialmente a compreensão definida por Lévi-Strauss, sendo uma espécie de sistema classificatório universal onde alguns seres do mundo compartilham conjuntos de atributos físicos e morais que ultrapassam os limites entre as espécies, em sua concepção o termo deve ser pensado de forma mais ampla já que todos os seres humanos e não-humanos associados ao sistema totêmico compartilham certos atributos gerais de conformação física, substância, temperamento e comportamento em razão de uma origem comum.

Enquanto isso, o Animismo consiste na compreensão de que seres naturais dispõem de atributos humanos e sociais. Estando as duas partes imersas entre si diante de relações intrínsecas de reciprocidade. Em seu artigo *Ecologia Simbólica e Prática Social* (1996), Descola expõe que os sistemas de animação são uma inversão simétrica das classificações totêmicas porque eles não exploram as relações de diferenças entre as espécies, mas sim, as colocam em estágio de igualdade diante das conexões e relações construídas entre os seres. Porém, apesar de suas diferenças, Descola alerta que os modos de identificação Totemismo e Animismo podem coexistir dentro uma única sociedade. E quando isso ocorre há sempre uma distinção clara do domínio de cada um dentro do contexto social (DESCOLA, 2004, p. 87-89).

Ainda sobre os modos de identificação estão presentes o Naturalismo e o Analogismo. O Naturalismo envolve segundo Descola a compreensão de que a natureza existe e que seus fenômenos interferem na vida humana, diante de um processo de efeito-causa onde nada acontece sem motivo. Para o autor, o Naturalismo é a forma de percepção que está mais próxima do senso comum.

Enquanto isso, o Analogismo é definido como a ideia de que todas as entidades do mundo são fragmentadas em diversas substâncias e formas. Assim, a compreensão é que todos os elementos do mundo estão divididos em descontinuidade que permitem formas de organização destes elementos através das afinidades. Multiplicidades de elementos que formam as coisas do mundo, incluindo até mesmo o homem, processo que permite-se observar semelhanças entre as coisas.

Para nossa análise sobre as relações humanas e não-humanas nos Morros Vivos de Pixaim faço uso das teorias apresentadas por Philippe Descola exatamente diante da linha de raciocínio estabelecida pelo modo de identificação do Animismo, que envolve três formas de relação: predação, reciprocidade e proteção; sendo a dinâmica de reciprocidade, processo que envolve princípios de equivalência de trocas entre os seres, mais um dos pontos-chaves para a compreensão deste trabalho.

4.3 As complicitades nas linhas da vida

Após este breve debate impulsionado pela filosofia da Virada Ontológica, discussão que proporcionou embasamentos teóricos para pensar a relação Natureza-Cultura de forma integrada, desfazendo as fronteiras estabelecidas pela ciência moderna ao proporcionar simetria na relação entre humanos e não-humanos, e, claro, considerando, às convergências e divergências dos pensamentos desenvolvidos pelo Perspectivismo Ameríndio, de Viveiros de Castro, e a Teoria do Animismo, de Philippe Descola, prossigo a discussão a partir de uma nova concepção de pensamento desenvolvida por Tim Ingold, a de que todas as coisas do mundo estão vivas e que elas – humanas e não-humanas – ao coabitarem a mesma atmosfera compartilham, através de uma Malha de fluxos simétricos e atravessados experiências que resultam em formas de vida.

Assim, para compreender a teoria da ‘Malha da Vida’ estabelecida por Tim Ingold é necessário reconfigurar o entendimento de três termos: *coisas*, *habitar e linhas*. Já que para o autor o mundo só é habitável porque é constituído por ‘coisas’ que estão em constantes fluxos. Neste contexto, onde a vida é percebida como uma malha formada por linhas em fluxos de relações e transformações, as ‘coisas’ são diferentes de objetos, assim como, o ‘habitar’ faz referência a movimentos de continuidade.

Desta forma, entende-se que o “mundo em que habitamos é composto não por objetos, mais por coisas” (INGOLD, 2012, p.27). E *coisas* são diferentes de objetos porque elas possuem agência, intencionalidade que dá vida as materialidades, que passam agir sobre humanos a medida os sujeitos agem sobre elas. Com isso, as *coisas* correspondem as matérias abertas, as dinâmicas que possuem capacidades de abarcar ‘acontecimentos’, fluxos e transformações ao longo das linhas da vida.

“A coisa, por sua vez é um “acontecer”, ou melhor, um lugar onde vários acontecerem se entrelaçam. [...] a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas *vazam*, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas” (INGOLD, 2013, p.29).

Quando o autor fala sobre essas dinâmicas de acontecimentos das *coisas* ele faz referência as inúmeras matérias e substâncias que podem conter em determinado elemento que *habita* o mundo. A exemplo de Pixaim os morros de areias presentes no lugar são compostos tanto por sedimentos de minerais – pedras, areias e água –, como por substâncias orgânicas e inorgânicas que são geradas por seres humanos e não-humanos. Para Tim Ingold um morro não é apenas um elemento geográfico presente na paisagem. Como *coisa*, ele é vivo e corresponde a um aglomerado de acontecimentos. É um coletivo de outras coisas que faz parte da composição da vida.

Quanto ao *habitar* o termo corresponde segundo Tim Ingold as dinâmicas do processos de produção da vida. Ou seja, a capacidade dos sujeitos – sejam eles humanos ou não-humanos – de participarem da formação continua das coisas. Sendo algo muito além da simples ideia de ocupar determinado lugar, *habitar* é para o autor movimento, uma forma dos seres perceberem e agirem no mundo. Assim, é através deste processo, gerenciado pelas práticas e experiências da vida, que os habitantes empregam e desenvolvem as capacidades de atenção e respostas do ambiente.

“[Habitar] Trata-se, literalmente, de iniciar um movimento ao longo do caminho de vida. O percebedor-produtor é, portanto, um caminhante, e o modo de produção é ele mesmo uma trilha traçada ou um caminho seguido. Ao longo desses caminhos, vidas são vividas, habilidades desenvolvidas, observações feitas e entendimentos crescem. [...] Ser, eu diria agora, não é estar *em* um lugar, mas estar *ao longo* de caminhos. O caminho, e não o lugar, é a condição primordial do ser, ou melhor, torna-se. [...] meu argumento é que a caminhada é o modo fundamental como os seres vivos habitam a terra” (INGOLD, 2011, p.38)

E nesta concepção de *habitar* que cada habitante vai traçando trilhas, caminhos e *linhas* de vida que formam uma grande *Malha* onde tudo está interligado.

“Minha objeção é que vidas dão vividas não dentro de lugares, mas através, em torno, para e de lugares, de e para locais em outros lugares. [...] É como peregrinos, portanto, que os seres humanos habitam a terra. [...] A existência humana desdobra-se não em lugares, mas ao longo de caminhos. Prosseguindo ao longo de um caminho, cada habitante deixa uma trilha. Onde habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se à de outro. Cada entrelaçamento é um nó, e, quanto mais essas linhas vitais estão entrelaçadas, maior é a densidade do nó. Lugares, então, são como nós, e os fios a partir dos quais são atados são linhas de peregrinação” (INGOLD, 2011, p.219-220)

Com isso, o autor situa que ao estarem em movimento ao longo dos caminhos da vida os habitantes não estão confinados em ambientes; mas sim, através das interações existentes, participando deles através das experiências que acontecem nas superfícies internas e externas que envolvem trocas contínuas dos materiais presentes nos lugares por onde a vida é atravessada. Desta forma Ingold (2012) diz que cada elemento constitui um ambiente – humanos, animais, minerais, substâncias – que possui trajetórias contínuas de devir. E que, “à medida que eles se movem através do tempo e se encontram, as trajetórias desses diversos elementos são enfeixadas em combinações diversas” (INGOLD, 2012, p.29).

A concepção apresentada por Tim Ingold nos leva a compreender que a vida acontece através de entrelaçamentos e trajetórias onde as *coisas*, assim como seres humanos, possuem vida e intencionalidade. As trajetórias são *linhas* que conduzem os seres a perceberem e agirem no mundo, e, esses caminhos entrelaçados formam uma grande malha onde os fluídos da vida em fluxos perpassam gerando texturas que dão sentido ao mundo.

4.4 Reciprocidade e memórias entre humanos e não-humanos dos Morros Vivos

Como enfatizado ao longo de todo texto a percepção do ambiente é fundamental para as relações sociais. Pois, é através do manejo e das formas de interpretação dele que os conhecimentos e as memórias são geradas e distribuídas

entre os seres humanos e não-humanos. É sobre esta relação de simetria em um mundo pleno de intenções, com ações transitando pelas variadas linhas cruzadas da malha da vida, que exponho para mostrar os processos de reciprocidade, memórias e conhecimentos presentes nos Morros Vivos de Pixaim.

Para isso, frente a tantos seres não-humanos e diversas substâncias presentes em Pixaim fiz uso, especificamente para esta reflexão, da relação entre os humanos e as areias. Pois, há entre eles uma espécie de código de conduta que estabelece a forma de habitar de cada um no ambiente. O acordo de coabitar entre as partes envolve regras claras que quando são quebradas resultam em consequências de dimensões éticas para as ambas partes.

Quando Zé Bimba diz que “Não adianta brigar com a natureza porque ela sempre ganha” e Aladin Calixto diz que é preciso observar o lugar de construir a casa para “a areia não incomodar”, ambos expõem uma espécie de negociação com as areias que compõem o ambiente que não consiste na ideia de domesticar o mineral, mas sim, de estabelecer convivência com ele. Pois, domesticar faz referência a controlar, ‘amansar’; no entanto, conviver implica em negociar, em um não interferir na agência do outro; mas sim, respeitar cada qual as suas competências. E esta convivência é estabelecida através de processos de reciprocidade e práticas de conhecimento que envolvem respeito ético entre os envolvidos.

Assim, as areias ao seguirem seus trajetos no ambiente não os modificam de uma hora para outra provocando transtornos para os demais seres que coabitam o lugar. Ao andarem de um ponto para o outro baixando e erguendo morros, as areias expõem seus trajetos e os seguem permitindo com que os homens presentes nesta malha que envolvem encontros regulem também as formas de estar no ambiente.

A convivência entre os humanos e as areias envolvem inúmeras trocas de benefícios, como também de memórias, já que ambos compartilham a vida no lugar dos Morros Vivos. Assim, da mesma forma que os humanos resguardam histórias sobre o lugar e as contam, as areias também possuem suas memórias, podendo revelá-las ou resguardá-las por determinados períodos ou quando é conveniente. As areias resguardam e contam histórias não só sobre as transformações do ambiente, mas também, sobre as pessoas e coisas que coabitam os espaços. Suas memórias envolvem contextos do passado, presente e percepções sobre o futuro que são revelados diante de informações expostas ao longo do período de convivência com os humanos.

Assim, é comum para quem circula pelas areias de Pixaim se deparar com memórias expostas nas areias. Se algumas fazem referências a histórias recentes, a exemplos dos rastros de humanos, animais e até mesmo marcas de outros seres que circulam pelo lugar, como os ventos; outras podem ser mais antigas, a exemplo das casas que já não existem mais ou foram tomadas no passado pelas areias. Nestes locais, as memórias presentes fazem referências aos antigos moradores e construções, que muitas vezes só aparecem nas conversas ao serem invocados por alguma marca exposta nas areias.

Tá vendo aqui essas conchas de mariscos no chão? Sabem como elas vieram parar aqui na areia? Se o rio fica prá lá e o mar prá lá, como é que essas conchas tão aqui? Tão aqui porque aqui já foi casa. A pessoa que comeu esses mariscos já morreu. Era minha tia. Toda vez que você ver essas conchas no chão vai saber que era porque tinha casa na areia. Se você olhar vai ver ainda as marcas das paredes no chão. E aqui ó, era o fogão de lenha, veja a marca (Nego Calixto, morador de Pixaim, 12 de novembro de 2016)

As percepções sobre o ambiente são tangíveis e intangíveis (INGOLD 2011) e as transformações dos espaços, assim como, a mobilidade das famílias no Pixaim correspondem as modificações do próprio ambiente. Os restos de mariscos misturados as areias é como evidenciado pelo interlocutor sinal de em algum momento houve uma casa no espaço geográfico onde habitaram pessoas que hoje permanecem presentes diante da experiência da memória.

Quanto as relações de reciprocidade e memórias entre os humanos e não-humanos em Pixaim elas são múltiplas e nem sempre lineares. Afinal, compreende-se que assim como os humanos fazem uma imagem sobre o mundo que habitam, os não-humanos (as areias) também possuem suas concepções. Pois, o mundo se organiza de forma diferente diante dos sujeitos que possuem maneiras distintas de interpretar e agir no mundo (INGOLD 2011). Portanto, embora em muitos casos possa parecer imperceptível a interferência das areias na vida dos humanos, ou vice-versa, essa correlação existe e está presente a todo momento nos Morros Vivos. Até porque os ambientes e trajetos são remodelados pelos humanos e não-humanos, que em uma interação recíproca elaboram complexas interpretações sobre o ambiente.

Diante disto, é possível compreender que há uma relação simétrica e de interdependência entre os humanos e as areias em Pixaim. Pois, embora os grupos possuam determinados códigos e memórias próprias; eles também possuem determinadas vivências compartilhadas que produzem sentidos para vida de todos que coabitam os Morros Vivos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo trabalho científico é também uma produção política. E produções políticas são feitas de escolhas e posicionamentos de dimensões éticas. Portanto, esta, em questão, [que não é só minha] não poderia ser diferente. Há aqui claras descrições e evidências sobre determinadas formas, entre tantas possíveis, de interagir com o mundo. Ao considerar que a vida é uma produção coletiva elaborada por processos individuais que se cruzam, compreendemos que a maneira de pensar e agir na construção da vida implicam em atravessamentos que afetam o mundo de todos – os *nossos* (humanos) e os dos *outros* (não-humanos).

Por isso, ao propor uma discussão sobre as dinâmicas dos humanos e não-humanos que coabitam os Morros Vivos de Pixaim, minha proposta foi exatamente fazer um alerta sobre as nossas responsabilidades com o ambiente ao qual estamos inseridos e que, por muitas vezes, por inabilidade das interpretações ou percepções, nos colocamos a parte, como se nossas vidas não estivessem entrelaçadas ou não fossem afetadas pelas demais que transitam no mundo. Humanos somos! E como humanidade que compartilha a vida com inúmeros outros seres, temos responsabilidade sobre a nossa e as outras espécies (INGOLD 2011).

Desta forma, o que se pretende destacar neste texto é exatamente a necessidade de repensar a conexão Natureza e Cultura a partir de uma concepção que nos faça entender que os seres humanos e não-humanos possuem relações simétricas, interações que precisam ser consideradas de forma adequadas para assegurar o equilíbrio dos ambientes, que diante da teoria da Malha proposta por Tim Ingold, compreendem a um só meio onde todos compartilham experiências, conhecimentos e memórias.

É evidente que os processos ambientais e sociais aqui descritos sobre Pixaim não são fatos isolados, descontinuados da vida, mas sim, eventos sequenciados que existem e acontecem em outros espaços do mundo, sendo reproduzidos de formas semelhantes ou diferentes em diversas dimensões; porém, sobre este espaço geográfico em específico nos coube atenção diferenciada por conta das inúmeras peculiaridades presentes no Morros Vivos, a exemplo da concepção de reciprocidade entre os seres, das transmissões de conhecimentos e da continuidade das memórias que expõem percepções para o futuro (BACHELARD, 1994).

Quando o filósofo Nick Bostrom diz em seu trabalho *Existential Risk* (2013) que a ameaça do futuro da humanidade compreende a um problema antropogênico, provocado por nós humanos no desenvolvimento de nossas tecnologias, ele mostra que em muitos casos a nossa forma de interpretar e agir no mundo é incompatível com a ideia de preservação e interrelação entre Natureza e Cultura. Isto está presente em diversas decisões geopolíticas, entre elas, na escolha de geração de energias adotadas no Brasil e as políticas de preservação ambiental; que no caso específico de nossa abordagem compreende a instalação de hidrelétricas no curso do rio São Francisco e a implantação da APA de Piaçabuçu, problemas que alteraram o fluxo das águas e as formas de construção da vida no Pixaim. A questão envolta no problema aqui destacado encontra-se diante da prioridade das vidas. Quais os critérios para definir quem tem direito ao usufruto dos recursos naturais e quem está ‘condenado’ a viver sem eles?

Pixaim está no mundo e como todas as demais comunidades inseridas neles vem sofrendo com transformações ambientais e sociais que alteram as formas de se viver. Porém, se as decisões políticas implicam na construção das vidas, trajetos alternativos continuam sendo traçados para dar continuidade a sua existência no mundo. Muitos destes processos de mudanças se apresentam efetivos, mas a medida que as condições mudam, a vida de quem permanece na comunidade também é modificada e reelaborada através das práticas de conhecimentos e memórias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALAGOAS, Governo de. Estudo sobre as comunidades quilombolas de Alagoas. Secretaria do Planejamento, Gestão e Patrimônio (Seplag) e Secretaria Executiva de Planejamento e Gestão. Maceió, 2015.

ÁGUEDA, Abílio. As imagens dos fotógrafos Lambe-Lambes: suportes na estruturação de memórias coletivas individuais. In: PEIXOTO, Clarice Ehlers (Org.) Antropologia e Imagem – narrativas diversas (Vol. 1). Rio de Janeiro: Faperj – 2011, p. 127-144.

AUGÉ, Marc. Por uma antropologia da mobilidade. EDUFAL-UNESP, Maceió, 2010.

_____. Introdução ao vocabulário do parentesco. In: Os domínios de parentesco (filiação, aliança, matrimonial, residência). Ed. Edições 70, Lisboa, 1975.

ALBUQUERQUE, Maria Madalena Zambi de. Representações moventes: um estudo sobre Pixaim, a comunidade das Dunas da Foz do Rio São Francisco, AL. UFRGS, 2017. (Tese de Doutorado)

BACHELARD, Gaston. A dialética da duração. Ed. Árica, São Paulo, 1994.

BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Editora Contra Capa, Rio de Janeiro / RJ, 2000.

_____. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora Fundação da Unesp, 1998.

_____. An Anthoropology of Knowledge. In: Current Anthopology, Volume 43, nº 1, 2002.

BARBOSA, Andrea e col. (org). A experiência da imagem na etnografia. Editora Terceiro Nome, São Paulo, SP, 2016.

_____.; CUNHA, Edgard. Antropologia e Imagem. Ed. Zahar, Rio de Janeiro, RJ, 2006.

BRASIL. Constituição Federal de 1988. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 04maio 2016.

_____. Decreto nº 4887 de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Diário Oficial [da República Federativa do Brasil], Brasília, DF, v. 134, n. 227, 21 nov. 2003.Seção I.

- BENSÁ, Albán. “Da micro-história a uma antropologia crítica” In REVEL, Jacques (org.) *Jogos de Escalas: A experiência da micro-análise*. Rio de Janeiro: FGV. (Pp. 39-76).
- BERKER, Howard S. “Les photographies dissent-elles la vérité?”. In: *Ethnologie Française – Arrêt Sur Images – Photographie et Anthropologie*, 2007/1, Volume 37, p. 33-42. Disponível em <https://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2007-1-page-33.htm>. Acesso: 04 de janeiro de 2017.
- BERQUE, Augustin. Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: Elementos da Problemática para uma Geografia Cultural. In: ROSENDAHL, Zeny e CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). *Paisagem, Tempo e Cultura* - 1998. Rio de Janeiro, Editora UERJ.
- BELTING, Hans. *Antropologia da Imagem – Para uma ciência da imagem*. Editora KKYM+EAUM, Lisboa, 2014.
- BITTENCOURT, Luciana. Algumas considerações sobre o uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica. In: FELDMAN-BIANC e col. (orgs.). *Desafios da Imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*. Ed. Papirus, Campinas, SP, 1998.
- BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória. Ensaio de Psicologia Social*. São Paulo, Ateliê Editorial, 2003.
- BOSTROM, Nick. Existential Risk – Threats to humanity’s future. (Disponível em: <http://www.existential-risk.org>. Acessado em 25/09/2017)
- BOUDREAULT-FOURNIER, Alexandrine e col. Fabriquer le Funk à la Cidade Tiradentes, São Paulo: performance en ethnoficcion. In: *L’Ethnologie*, no prelo.
- CARVALHO, César Augusto de. Os usos de fotografias de família. In: PEIXOTO, Clarice Ehlers (Org.) *Antropologia e Imagem – narrativas diversas* (Vol. 1). Rio de Janeiro: Faperj – 2011, p. 109-125.
- CARNEIRO, Edison. *O Quilombo do Palmares*. Ed. WMF Martins Fonte, 5ª edição, São Paulo, 2011.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de Castro. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. In: *O que nos faz pensar*, nº 18, p. 225-254, Rio de Janeiro, 2004.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano – Artes de Fazer*. Ed. Vozes, 3ª edição, Petrópolis, 1998.
- CEZAR, Lilian Sagio. Filme etnográfico por David MacDougall. In: *Cadernos de Campo*, nº 16, p.179-188, São Paulo, SP, 2007.
- COHN, Clarice. *Antropologia da Criança*. Ed. Zahar, 2ª Edição, Rio de Janeiro, RJ, 2005.
- CORDOVIL, Daniela. *Casos e acasos: Como acidentes e fatos fortuitos influenciam o*

trabalho de campo. In: Aline Bonetti; Soraya Fleischer (Org.). Entre saias justas e jogos de cintura. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007. p. 257.

COMERFORD, J.C. Mapeamentos, familiarização e reputações: a sociabilidade agonística na roça. In: Como uma família. Editora Ruleme Dumará, Rio de Janeiro, 2003.

COPQUE, Bárbara. Sobre imagens: meninos na rua, meninos-fotógrafos. In: PEIXOTO, Clarice Ehlers (Org.) Antropologia e Imagem – narrativas diversas (Vol. 1). Rio de Janeiro: Faperj – 2011, p. 145-166.

DESCOLA, Philippe. Além de Natureza e Cultura. In: Tessituras, Pelotas, RS, Vol. 3, Nº 1, p. 7-33, jan-jun 2015.

_____. Philippe. Outras Naturezas, Outras Culturas. Editora 34, São Paulo, SP, 2016.

_____, Philippe. 1992. “Societies of nature and the nature of society”. In KUPER, Adam (ed.), *Conceptualizing Society*. London: Routledge. (pp. 107-126)

_____, Philippe and PÁLSON, Gísli. “Constructing Natures – Symbolic ecology and social practice.” In: *Nature and Society – Anthropological Perspectives*. London on New York: Routledge, 2004, (p. 82-102).

FERTRIN, Rebeca; VELHO, Lea. Mulheres em construção: o papel das mulheres mutirantes na construção de casas populares. In: Estudos Feministas, Vol. 18p. 585-606, Florianópolis, SC, 2010.

FERRARI, Trujillo. Potengi – Encruzilhada no Vale do São Francisco. Ed. Sociologia e Política, São Paulo, SP, 1960.

FREIRE, Marcius. Jean Rouch e a invenção do Outro no documentário. In: Doc On-line, nº 3, p. 55-65, Campinas, São Paulo, 2007.

FORTES, M. Time and social structure: an Ashanti case study. Ed. Bobbs-Meril, Londres, 1970.

FOX, R. Parentesco, família e filiação. In: Sistemas de parentesco y matrimônio. Editora Alianza, 4ª Edição, Madri, 1985.

GEERTZ, Clifford. O Saber Local – Novos ensaios em antropologia interpretativa. Ed. Vozes. 14 Edição. Petrópolis, RJ, 2014.

GOODENOUGH, W. Residence rules. In: BOHANNAN, P.; MIDDLETON, J. (Org). Marriage, family and residence. Natural Histpry Press, New York, 1968.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zuzulândia moderna. In: FEDMAN-BIANCO, Bela. Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos. Ed. Global. São Paulo, 1987. P. 227-266.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In Cadernos Pagu, Vol. 5, pp. 07-41, 1995.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. Ed. Centauro, 2ª edição, São Paulo / SP, 2015.

HANNERZ, Ulf. “Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional”. In: Mana 3, Contracapa, Rio de Janeiro, 1997.

INGOLD, Tim. Estar Vivo – Ensaio sobre o movimento, conhecimento e descrição. Editora Vozes, Petrópolis, RJ, 2015.

_____. Lines – A brief history. Ed. Routledge, New York, NY, 2007.

_____. Da transmissão de representações à educação da atenção. In: Educação, Volume 33, nº 1, p. 6-25, Porto Alegre, RS, 2010.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhando criativos num mundo de materiais. In: Horizontes Antropológicos, Ano 18, nº 37, p. 25-44, Porto Alegre, RS, 2012.

JÚNIOR, Luiz César de Sá. Philippe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia. In: Revista Ilha, vol. 16, nº 2, p.7-36, Rio de Janeiro, RJ, 2014.

JUNIOR. John Collier. Antropologia Visual: a fotografia como método de pesquisa. Ed. Pedagógica e Universitária Ltda - USP, São Paulo, 1973.

KROEBER, A. L. Sistemas classificatórios de parentesco. In: Organização Social, Roque de Barros Laraia (Org.), Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1969.

LEACH, Edmund R. Sistemas Políticos da Alta Birmânia. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

_____. Sistemas Políticos da Alta Birmânia. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

_____. Repensando a antropologia. In: Repensando a antropologia. Ed. Perspectiva, 4ª Edição, São Paulo, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O princípio de reciprocidade. In: As estruturas elementares de parentesco. Editora Vozes, Petrópolis, 2009.

_____. Natureza e Cultura. In: Revista Antropos, Vol. 2, Ano 2, 2009.

LOACH, Ken. “O Estado cria a ilusão de que, se você é pobre, a culpa é sua”. El País, 5 de janeiro de 2017. Entrevista a Pablo Guimón. Disponível em http://brasil.elpais.com/brasil/2016/10/22/cultura/1477145409_049665.html. Acesso: 08 de fevereiro de 2017

MACDOUGALL, David. *The Corporeal Image - Film, Ethnography, and the sense*. Princeton University Press, New Jersey, 2006.

_____. *Film: Failure and Promise*. In: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 7, p. 405-425, 1978.

_____. *Transcultural Cinema*, Princeton University Press, New Jersey, 1998.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Editora Cosacnaify, São Paulo – 2011.

MARTINS, José de Souza. *Sociologia da Fotografia e da Imagem*. Editora Contexto, São Paulo, 2011.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Kinship*. *Man*, Volume 30. 1930

MILTON, Kay. s/d. *Ecologías: antropología, cultura y entorno - 1996*. (www.unesco.org/issj/rics154/miltonspa.html)

MORÁN, Emilio F. *Adaptabilidade humana: uma introdução à antropologia ecológica*. Ponta 10 - EDUSP, São Paulo, 2010.

MOURA, Clóvis. *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Edufal, Maceió, 2001.

MUNANGA, Kabengele. *Origem e histórico do quilombo África*. In: MOURA, Clóvis. *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Edufal, Maceió, 2001, p. 21- 31.

MURA, Fabio. *À procura do “bom viver”: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

MURPHY, Michelle. *Economization of life: Calculative Infrastructures of population and economy*. In: *Relational Ecologies: Subjectivity, Nature, Sex and Architecture*. Ed. Routledge, p. 139-155, London, 2013.

NOVAES, Sylvania Caiuby. *“A construção da imagem na pesquisa de campo em antropologia”*. In: *Iluminuras*, Porto Alegre, V. 13, N° 31, P. 11-29, Jul-Dez, 2012.

_____ e col. *Escritura da Imagem*. Ed. Edusp. São Paulo, 2004.

PEIRANO, Mariza. *Artimanhas do acaso*. In: *Anuário Antropológico - 89*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1992, p9-21.

PINSK, Jaime. *A escravidão no Brasil*. Contexto, São Paulo, 2000.

POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. In: *Estudos Históricos*, Vol. 2, n° 3, p. 3-15, Rio de Janeiro, RJ, 1989.

_____. *Memória e Identidade Social*. In: *Estudos Históricos*, Vol. 5, n° 10, p. 200-212, Rio de Janeiro, RJ, 1992.

RADCLIFE-BROWN, A. R. O estudo dos sistemas de parentesco. In: Organização Social, Roque de Barros Laraia (Org.), Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1969.

RECHENGERG, Fernanda. Imagens e trajetos revelados – estudo antropológico sobre fotografia, memória e a circulação das imagens junto a famílias negras em Porto Alegre. UFRGS, 2012. (Tese de Doutorado)

ROSALDO, Renato, Cultura y Verdad: La reconstrucción de la análisis social. Quito-Ecuador: ABYA-YALA, 2000.

ROCHA, Ana L.; ECKERT, Cornelia. Etnografia da Duração. Ed. Marcavisual. Porto Alegre, RS, 2013.

_____. Etnografia com imagens: práticas de restituição. In: Revista Tessituras, Vol. 2, nº2, p.11-43, Pelotas, RS, 2014.

_____. A memória como espaço fantástico. In: Iluminuras. Vol. 1, nº1, p. 2-15, Porto Alegre, RS, 2000.

_____. Imagem recolocada: pensar a imagem como instrumento de pesquisa e análise do pensamento coletivo. In: Revista Iluminuras, Vol. 2, nº 3, Porto Alegre, RS, 2001.

ROCHA e col. Ética e imagem: relato de um percurso. In: Revista Antropológicas, Ano 13, Vol. 20, p. 263-292, 2009.

ROUCH, Jean. O comentário improvisado “na imagem”- Entrevista com Jean Rouch a Jane Guéronnet e Philippe Lourdon. In: France, Claudiene de (org.). Do filme etnográfico à antropologia filmica. Ed. Unicamp. Campinas, SP, 2000.

SABOURIN, Eric. Marcel Mauss: da Dádiva à questão da Reciprocidade. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 23, nº 66, p. 131-208, São Paulo, SP, 2008.

_____. Teoria da Reciprocidade e sócio-antropologia do desenvolvimento. In: Sociologias, ano 13, nº27, p. 24-51, Porto Alegre, RS, 2011.

SALLES, João Moreira. A dificuldade do documentário. In: O imaginário e o poético nas ciências sociais. NOVAES, Sylvia e col. (orgs), Ed. EDUSC, Bauru, SP, 2005.

STEIL, Carlos.; CARVALHO, Isabel. Epistemologias Ecológicas: delimitando um conceito. In: revista Mana, Vol. 20, p.-163-183, 2014.

_____. (org). Cultura, Percepção e Ambiente – diálogos com Tim Ingold. Ed. Terceiro Nome, São Paulo, 2012.

SIMONARD, Pedro. Jongo e filme etnográfico: impressões de uma viagem etnográfica. In: PEIXOTO, Clarice Ehlers (Org.) Antropologia e Imagem – narrativas diversas (Vol. 1). Rio de Janeiro: Faperj – 2011, p. 47-63.

TOLA, Florencia C. The “ontological turn” and the Nature/Culture relationship.

Thoughts from the Gran Chaco. In: Apuntes de Investigación de CECYP, p. 128-139, 2016.

VAILATI, Alex e col (orgs.). Antropologia Visual na Prática. Ed. Cultura e Barbárie, Florianópolis, SC, 2016.

VALE, Alexandre Fleming Câmara. Por uma estética da restituição: notas sobre o uso do vídeo na pesquisa antropológica. In: Revista Tessituras, Vol. 2, nº 2, p. 162-200, Pelotas, RS, 2014.

VIERTLER, Renate Brigitte. 1988. Ecologia cultural: uma antropologia da mudança. (Princípios, 148) São Paulo: Ática.

SARTI, C. A. A família como ordem simbólica. Psicologia USP, 2004. v. 15, nº 3, p. 11-28.

ZAMBI, Maria Madalena. As 'areias vivas' de Pixaim: a comunidade das dunas da Foz do São Francisco. Programa Regional de Pós-graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente (Prodema) – UFAL, Maceió, Alagoas, 2004.

WOLF, Erik. 2005. *Europa y la gente sin história*. Mexico: FCE (pp. 15-39)

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Mapas destacam o estado de Alagoas, o município de Piaçabuçu e a localização do povoado Pixaim na Área de Proteção Ambiental (APA) de Piaçabuçu (Reprodução adaptada IBGE/Wikipédia).....	19
Imagens 2, 3 e 4: Fotografia aérea mostra o Delta do Rio São Francisco, mosaico do ecossistema da APA de Piaçabuçu e a comunidade de Pixaim (Jonathan Lins).....	20-23
Imagens 5 e 6: Embarcações fazem trajeto até o Pixaim pelo Rio São Francisco (Waldson Costa).....	25
Imagem 7: Porto de Pixaim (Waldson Costa).....	25
Imagem 8: Moradias de Pixaim (Waldson Costa).....	28
Imagem 9: Humanos e não-humanos transitam por Pixaim (Waldson Costa).....	33
Imagem 10: Meninos correm sobre cacorutos (Waldson Costa).....	34
Imagem 11: Morador e areias em movimento na comunidade (Waldson Costa).....	37
Imagem 12: Formas de habitar, casa e areias (Waldson Costa).....	38
Imagens 13, 14, 15 e 16: os moradores mais velhos de Pixaim, João Lapada, Dié, Aladin e Do Carmo (Waldson Costa).....	45
Imagem 17: Casas construídas sobre morros (Jonathan Lins).....	47
Imagem 18: Casa habitada e casa em construção (Waldson Costa).....	52
Imagem 19: Espaço ocupado por membros da família Trindade (Jonathan Lins).....	55
Imagem 20: Espaço ocupado por membros da família Calixto (Waldson Costa).....	56
Imagem 21: Ovelha enjeitada acompanha procissão religiosa (Waldson Costa).....	58
Imagens 22, 23, 24, 25, 26, 27 e 28: Moradias de Pixaim (Waldson Costa).....	64-65
Imagens 29, 30, 31 e 32: Cacimbas para coleta de água (Waldson Costa).....	72
Imagens 33 e 34: Rastros humanos e não-humanos (Waldson Costa).....	74
Imagens 35 e 36: Sinais de identificação de ovelhas (Waldson Costa).....	77
Imagem 37: A cadela <i>Menina</i> circula pelas dunas de Pixaim.....	90
Imagens 38, 39, 40 e 41: Sobre as dunas, percepções sobre os ausentes presentes (Waldson Costa).....	91

Imagem 42: Homem cavalga deixando rastros nas dunas (Maria Trindade).....	94
Imagem 43: Pessoas circulam pelas areias de Pixaim (Girlene Calixto).....	95
Imagem 44: Grupo segue para o porto deixando rastros nas areias (Carlos Antônio [Pimpão])	96
Imagem 45: Povoado Pixaim (Marina Calixto)	96
Imagem 46: Habitação em Pixaim (Everton Carlos [Nem])	96
Imagem 47: Casa construída de palha sobre os morros (Maria Adriana).....	97
Imagem 48: Palhas usadas na frente de casa para reduzir o caminhar das areias (Jussara Calixto).....	97
Imagem 49: Morro de areia coberto por vegetação (Joseane Andrade).....	97
Imagem 50: Criança sentada próximo de coqueiro soterrado pelas areias (Joyce Trindade)	97
Imagem 51: Veículo com turistas circulando pelas dunas (Romário Trindade).....	98
Imagens 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59 e 60: Técnica de coleta de caranguejos (Waldson Costa)	102-103
Imagens 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71 e 72: Manejo das ovelhas (Waldson Costa)	104-106

ANEXOS



VÍDEODOCUMENTÁRIO: MORROS VIVOS
Link: <https://vimeo.com/267126246>