

Primeiras palavras: a descoberta do outro

Decorrido mais de cinco séculos de contato com os colonizadores ocidentais, portugueses e espanhóis, depois que se deslocaram da Ásia e África para o Novo Mundo – a América, o mundo se transformou e o continente americano passou por acontecimentos históricos muito diferentes. Quando refletimos o lugar sociocultural que as sociedades da América ocupam no cenário mundial, percebemos o agenciamento dos interesses coloniais europeus, que desde o início da colonização inventaram uma região edênica e infernal, ainda estão presentes na memória das populações americanas.

Nesse sentido, a “descoberta que o *eu* faz do *outro*” (TODOROV, 2003:3) remete a nossa compreensão para visibilizar o Outro, a América, como uma extensão das práticas de cristianização do povo Europeu, constituir-se em palco de muitas produções de narrativas da alteridade cujas representações e interpretações encontram-se ancoradas às compreensões étnico-religiosas, econômicas e culturais ajustadas por uma perspectiva que incorporava como epicentro o modo de ser, pensar e agir da civilização europeia.

Neste artigo, discutimos como os *ritos de passagem*, conforme analisa Van Gennep (2011), destacando simbolicamente nessa leitura os rituais de saída e chegada que envolve o viajante. Além disso, ressaltamos como a viagem ao longo do percurso vai assumindo uma significação simbólica relacionada à viagem ao inferno e ao céu, ou purgatório desenvolvida por aqueles que iriam deixar este mundo material dirigindo-se para o mundo transcendental ao atualizar uma memória filiada à percepção cristã ocidental.

Deste modo, averiguamos como a mídia televisiva constrói sentidos com a narração audiovisual do ritual de separação, nesse caso, uma viagem para o céu ou inferno, partindo de duas cidades brasileiras, respectivamente, Melgaço (cidade localizada no arquipélago do Marajó) e Águas de São Pedro (cidade do interior paulista), compondo um significado cultural e sócio-espacial extrema em nível regional entre norte (inferno) e sul (céu).

Objetivamos analisar como o telejornal da Banda, a partir da série de reportagens *Brasil: Céu e Inferno*¹ veiculada, em setembro de 2014 reproduzem estes rituais – viagem e separação. Essa série é composta de seis reportagens. Aqui concentramos a análise, na primeira que trata da viagem de Belém ao Marajó e a segunda trazendo questões relacionadas ao saneamento. As demais estão vinculadas à saúde, educação, geração de renda e segurança.

¹ 1ª Reportagem Jornal da Band – Nova série mostra qualidade de vida ao redor do Brasil. Disponível em <http://noticias.band.uol.com.br/jornaldaband/noticia/100000705663/confira-a-serie.html#foto1>. Acesso em outubro de 2014.

Justificamos o recorte, nas duas primeiras reportagens, porque fundaram os sentidos simbolicamente dos ritos de viagem e ritual da morte, uma viagem na perspectiva ocidental, nestes dois extremos, céu e inferno. O domínio religioso dessas ritualizações assume outra conotação na reportagem, voltando-se para as condições sociais de acesso aos serviços públicos de saneamento em Melgaço e Águas de São Pedro. Analisamos os sentidos desses rituais sob a orientação teórica da antropologia clássica e contemporânea.

Esta narratividade deixa ver como o percurso rumo ao céu e inferno ganhou novos significados ao ser ritualizado, contemporaneamente, com base em três critérios do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH): renda, educação e saúde. Por um lado, no decorrer da reportagem esses pontos classificam como pior IDH, Melgaço, constituindo-se como inferno. De outro, o melhor IDH, Águas de São Pedro, significando o céu.

Neste texto, primeiro mostraremos como a mídia televisiva constrói o frontispício marajoara ritualizando a partida e chegada da viagem do repórter. Depois, situamos nesse trajeto, as relações entre história e antropologia para compreender as categorias céu e inferno. Em seguida, analisamos os efeitos de sentidos criados pela reportagem para defini-los como opostos, pior (inferno) e melhor (céu), em termos de serviços públicos. Finalizamos com uma consideração sobre os novos significados da “perda do paraíso terreal” em solo brasileiro.

Frontispício marajoara em águas midiáticas

A reflexão sobre a inserção da noção de *frontispício* – termo usado por James Clifford, antropólogo e historiador, para discutir a relevância da autoridade etnográfica – remete diretamente nosso olhar rumo à profissionalização e academicização da antropologia (CLIFFORD, 2011). Essa terminologia mostra como o autor se coloca no texto a fim de legitimar um discurso a respeito da realidade vivida e observada em pesquisa de campo.

A construção da autoridade passa pela experiência de observação participante. Ou seja, evidencia a existência de provas relacionadas ao que o pesquisador observou e as discursividades constituídas validam essa vivência como verdadeira. Por se tratar de “textos *pré-etnográficos*” (LEITE, 1996:14) os relatos de cronistas conformam esse momento de representação do outro. Em 1724, o *frontispício* do livro *Moeurs des sauvages américains*, do padre Lafitau retratava o “etnógrafo como uma jovem mulher sentada numa escrivaninha em meio a objetos do Novo Mundo, da Grécia e do Egito” (CLIFFORD, 2011:17).

O primeiro cenário descrito neste *frontispício* envolvem dois querubins, com a função de ajudar a jovem mulher na análise de comparação e a barbuda, personagem do Tempo, que aponta para uma cena que representa a fonte de verdade emergindo da pena do escritor. Na segunda cena, ver-se o olhar da jovem dirigir-se a um conjunto de nuvens onde estão Adão, Eva e a serpente. Na terceira cena, ao fundo, aparece o homem e a mulher redimidos do apocalipse. Ao lado de cada um deles há um triângulo que irradia luz e apresenta a escritura em hebraico *Yahweb*. Esse fazer etnográfico ancorava-se na construção de uma alteridade cujo estilo emanava da palavra e da escrita na perspectiva cristã.

Esta pintura, no século XVIII, reproduziu um tipo do fazer etnográfico, a partir de uma concepção relacionada à função do etnógrafo. Esse religioso jesuíta é um dos primeiros a elaborar textos pré-etnográficos fincados em uma interpretação da natureza e funcionamento das culturas “nativas”, sem deixar de vê-la fora do rito da escritura inspirada na bíblica. O cronista jesuíta está no cerne dos estudos da etnologia comparada contribuindo com suas investigações de campo também para a área da etnografia e da antropologia cultural.

Em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978), de Malinowski, o *frontispício* é uma fotografia intitulada *Um ato cerimonial do Kula*. Essa imagem desloca tanto o olhar do pesquisador quanto a inserção do leitor diante da experiência deste ritual. Assim, o *Kula* constitui uma prática comercial permeada por distintas relações sociais.

O *Kula* como instituição envolve diferentes dimensões coletivas dos trobriandeses: economia, parentesco, organização social, religião, ritual, mitologia e cultura material. Por esse prisma, a “instituição é sempre uma unidade multidimensional” (MALINOWSKI, 1978: XVI). Assim, a constituição desse ritual é composta de intensas interfaces institucionais. No início desse rito existe uma formalidade de passagem já que um “colar de concha está sendo oferecido a um chefe trobriandês que está de pé na porta de sua casa” (CLIFFORD, 2011:17).

Na leitura da imagem, na frente, depois de um homem entregar o colar, temos uma fila formada por seis jovens. Todos os rapazes estão organizados de perfil, a atenção aparentemente centrada no rito da troca e um deles sopra uma concha. Contudo, o último jovem curvado está olhando para a câmera fotográfica. Nestas duas imagens, de Lafitau e Malinowski, temos visões distintas neste fazer etnográfico.

A alegoria de Lafitau é menos familiar: seu autor transcreve, não cria. Diferentemente da foto de Malinowski, a gravura não faz nenhuma referência à experiência etnográfica. [...]. O *frontispício* de *Os argonautas*, como toda fotografia, afirma uma presença – a da cena diante das lentes; e

sugere também outra presença – a do etnógrafo elaborando ativamente esse fragmento da realidade trobriandesa (CLIFFORD, 2011:8).

Malinowski é um dos pioneiros a inserir, com base no método de observação participante, o registro de imagens fotográficas na estrutura do texto etnográfico. Essa estratégia etnográfica marca um contraponto entre as cópias de xilogravuras, de modo geral, feitas depois dos relatos de cronistas e diários de bordos estarem prontos para ilustrar o texto. Esse intelectual abre novas frestas antropológicas que coloca em evidência, a cena cultural e o pesquisador, no estudo de campo com a utilização do método etnográfico.

É preciso reconhecer que antes de Malinowski o “etnógrafo e o antropólogo, aquele que descrevia os costumes e aquele que era construtor de teorias gerais da humanidade, eram personagens distintos” (CLIFFORD, 2011:25). A partir do estudioso a antropologia configurou-se como campo teórico e a etnografia o método de investigação. A constituição dessa tradição é assim expressa: você está lá... porque eu estava lá (CLIFFORD, 2011).

Após os anos 1950, surgem novas transformações históricas, as teorias culturais e da comunicação. Além disso, o “desmantelamento dos impérios coloniais, a reestruturação das relações entre as nações dos chamados Primeiro Mundo e Terceiro Mundo, e a atenção para as sociedades complexas – as dos antropólogos – mudaram as condições em que se faz o trabalho de campo e contexto em que se escreve sobre o outro” (CALDEIRA, 1988:135).

As análises desse período aludem que o “Ocidente não pode mais se apresentar como o único provedor de conhecimento sobre o outro, tornou-se necessário imaginar um mundo de etnografia generalizada. Com a expansão da comunicação e da influência intercultural, as pessoas interpretam os outros e a si mesmas” (CLIFFORD, 2011:18). E nesse movimento de fabricação da alteridade instituem-se socialmente novos *frontispícios*, sobretudo, por meio das mídias que estabelecem as relações entre a realidade e o outro.

Como o próprio nome parece indicar, as mídias desempenham o papel de mediação entre seus leitores e a realidade. O que os textos da mídia oferecem não é a realidade, mas uma construção que permite ao leitor produzir formas simbólicas de representação da sua relação com a realidade concreta (GREGOLIN, 2007:97).

Torna-se imperativo não deixar de ler, nessas construções midiáticas, uma montagem da realidade através de narrações editadas com a finalidade de fundamentar um discurso etnocêntrico sobre o outro. Essa mediação entre a compreensão de leitores e a produção da realidade implicam relações de poder e produção de estereótipos. Essas narrações constituem

a edição de *frontispícios* antes produzidos apenas por imagens fixas, passam agora configurar a circulação de edições audiovisuais montadas pelos meios de comunicação.

As mídias – como a televisão e a Web 2.0 com seus blogs e sites de informação – vêm se apropriando e divulgando edições dessa imagem do eurocentrismo (SHOHAR & STAM, 2006). Recentemente, viajando para a região marajoara, em Melgaço, a Rede Bandeirantes de Televisão através do Jornal da Band incorporou, em sua matéria jornalística, uma visão acerca da cidade formada simbolicamente por um *frontispício* edênico aparente.

Este *frontispício* – o arco-íris no meio do rio que marca o limite geográfico entre os municípios de Melgaço e Breves – funciona no contexto da viagem como uma cortina, por um lado, criando uma imagem invisível à primeira vista de onde se localiza Melgaço e uma falsa ilusão de busca pelas riquezas escondidas no paraíso terreal. Todavia, impõe-se uma quebra no horizonte de expectativa do leitor, quando a cidade é enunciada como a pior para se viver no Brasil, sendo associada sua imagem ao inferno.

A passagem deste ritual de saída é marcada pela fala do jornalista do seguinte modo: “a partir de agora se acabaram o deslocamento por terra e pelo ar. A viagem segue de barco. O nosso barco é este aqui, que vai sair a mais de meia hora. Serão pelo menos 18 horas subindo pelo rio Guamá até a cidade de Melgaço onde está o pior IDH do Brasil”. Este discurso apresenta pelo menos três deslocamentos, terrestre, área e fluvial, em percursos de saída do viajante – o repórter Fábio Pannunzio – atualizando os ritos de partida em correspondência com ritos de chegada (GENNEP, 2011).

Esse ritual de partida é formado por uma sucessão de montagem das filmagens mostrando, no mastro do Navio Bom Jesus, a Bandeira do Pará e de fundo a baía do Guajará movimentada por barcos de pequeno e médio porte. Também se ajusta nessa edição fílmica o Porto Bom Jesus, lugar de partida e retorno da viagem. Em seguida, aparece o repórter andando com uma sacola estendida no ombro esquerdo, uma mochila no ombro direito e nas mãos uma mala puxada pelo jornalista em direção ao referido Navio.

Esse deslocamento dentro de regiões do mesmo país é permeado por formalidades inconscientes de natureza “econômica, jurídica, política e mágico-religiosa” (GENNEP, 2011: 33). Nessa viagem, entre rios e florestas, o arco-íris forma um signo sagrado revestido de ideologias edênicas aliadas à riqueza, mas distante da perspectiva dos melgacenses: “atrás desse arco-íris não tem nenhum pote de ouro, bem ao contrário, tem Melgaço, o pior

município do país pra se viver segundo o critério da Organização das Nações Unidas-ONU”². No contexto dessa viagem, desmancha-se a aliança divina para encontrar o paraíso em função da posição socioeconômica e as implicações políticas relacionadas à divulgação dos dados da ONU que atende a uma visão jurídica sobre a qualidade de vida no mundo.

A esse respeito, tornou-se indispensável entender, nessas montagens midiáticas, uma forma de “etnografias audiovisuais” produzidas com a apropriação de discursos ocidentais construídos dentro do domínio religioso. É nessa dimensão cristã destacada pelos enunciados – céu e inferno – que acompanhamos, logo após, a constituição histórica e visão antropológica dessas discursividades no âmbito do campo do sagrado.

O limiar entre história e antropologia

A relação entre história e antropologia ao longo da institucionalização desta última ciência como campo disciplinar envolveu diferentes perspectivas relacionada aos aspectos diacrônicos e sincrônicos do estudo da diversidade humana e cultural. Por esse ângulo, a “oposição entre sincronia e diacronia mostrou-se fundamental para a delimitação de modelos, perfis e recortes” (SCHWARCZ, 2005:119) que fizeram as escolas antropológicas.

Diante dessa situação, percebemos como as antropologias foram, ora incorporando diálogos com a história, ora opondo-se criticamente a essa interação. No início da produção antropológica, com evolucionismo cultural, inseriu-se a diacronia. Desse período, a “maior das armadilhas é talvez a ilusão de primitivismo” (CUNHA, 1992:11). As interpretações dos evolucionistas pautavam-se em uma única história com a “ideia de que certas culturas teriam permanecido na estaca zero da evolução, seriam fósseis vivos a testemunhar o passado da nossa própria sociedade” (SCHWARCZ, 2005:120). Eram os estágios de evolução da humanidade que tinha como referência de civilização a Europa.

Em oposição à concepção dos evolucionistas, o culturalismo norte-americano, com Franz Boas, de um lado, o funcionalismo de Bronislaw Malinowski e a perspectiva funcional-estruturalista de Radcliffe-Brown, de outro, inauguraram o desenvolvimento sistematizado de dados empíricos com a investigação participante. Esta última escola, afastou-se da diacronia e se contrapôs à história. Entrava em cena a fomentação de uma etnografia inglesa instituída pela sincronia que colocava em evidência o presente etnográfico (GEERTZ, 2009).

² 1ª Reportagem Jornal da Band – Nova série mostra qualidade de vida ao redor do Brasil. Disponível em <http://noticias.band.uol.com.br/jornaldaband/noticia/100000705663/confira-a-serie.html#foto1>. Acesso em outubro de 2014.

Neste ponto, é imprescindível estabelecer uma distância formal entre história e antropologia. Se por um lado, caberia ao historiador dedicar-se ao estudo do outro por meio dos arquivos escritos e documentos. Por outro, o etnógrafo destina-se a observação direta dos povos em estudo (RADCLIFFE-BROWN, 1989). Contudo, na antropologia estrutural, a partir de Lévi-Strauss, retomam-se as interações com a história. Para esse antropólogo “pouca história vale mais do que nenhuma, dizer que uma sociedade funciona é truísmo, mas dizer que tudo nessa sociedade funciona é um absurdo” (LÉVI-STRAUSS, 1975:27).

O percurso dessa relação entre história e antropologia produziu diferentes modelos para compreender a diversidade cultural e as condições políticas que envolvem o trabalho do antropólogo. Para Lilia Schwarcz, o “problema não era metodológico, e sim epistemológico: desconhecer que havia também história no presente, ou, ainda, que existiriam outras histórias e temporalidades inscritas na própria etnografia” (SCHWARCZ, 2005:122).

Nesse contexto, representar os “outros” não pode mais incorrer em uma postura de caráter “abstratos e a-históricos” é necessário acompanhar e situar o contexto das condições de produção das “relações históricas específicas de dominação e diálogo” (CLIFFORD 2011:19). Por esse motivo, é válido acompanhar historicamente o estabelecimento do *frontispício* do continente americano ora com o céu, ora com o inferno.

Nessa direção, a descoberta da América, depois da colonização do continente asiático e africano, representava para os jesuítas, viajantes e colonizadores a ampliação da percepção acerca do espaço geográfico no mundo e a possibilidade de definir a extensão da noção de humanidade restrita a Europa entre os séculos V e XV. Assim, existia uma concepção cristã que regulava e controlava as dimensões da criação do mundo e existência do homem.

Em uma leitura breve da literatura histórica, no período dos séculos XVI e XVIII, vemos uma historiografia, em relação à América, representá-la ora com uma percepção da edenização, ora se questiona a humanidade de seus habitantes.

Com relação à natureza, a tendência geral apontava para uma certa edenização, marcada pela fertilidade do solo, do equilíbrio do clima e da força da vegetação. Por meio da natureza revivia-se a imagem do paraíso terrestre há tanto tempo perdido.

No tocante à humanidade, porém, as divergências eram maiores que as unanimidades. Afinal, o canibalismo, a poligamia e a nudez desses homens escandalizavam as elites pensantes europeias, que tinham dúvidas sobre a humanidade desses indígenas (SCHWARCZ, 1996:79).

As grandes navegações, com período do renascimento, trouxeram o olhar paradisíaco da natureza e uma visão etnocêntrica dos povos conquistados, a partir de leituras distorcidas de práticas culturais como o canibalismo. Assim, o “Ocidente cristão ora achava que o Novo Mundo era habitado por seres que, de fato, descendiam de Moisés, ora pensavam que o novo continente era o endereço fixo do demônio” (DEL PRIORE, 2000:78). Se por um lado, esse caráter selvagem disseminou a ideia de serem monstros destituídos de humanidade por viverem em um inferno. De outro, difundiu-se interpretações de que eram pecadores e não civilizados, por isso precisavam da salvação.

O descobrimento do novo continente estava alçado na busca pelo paraíso ou do inferno. Diante disso, podemos dizer que “nossa história das diferenças começa mesmo com a descoberta do Novo Mundo, quando ocorre um deslocamento do paraíso terrestre da Ásia e da África para a América” (SCHWARCZ, 1996:79). No Brasil, em sua parte litorânea e na região amazônica também passou pela incorporação de narrativas edênicas e de infernalização na escrita de padres cronistas, viajantes e naturalistas que registraram a fauna e flora compondo uma memória social da população brasileira.

No contexto do Brasil Colônia, os maus costumes – nudismo, canibalismo e a poligamia, traduziam-se culturalmente em uma ambiguidade – céu e inferno com uma região intermediária, o purgatório – neste paraíso dos trópicos.

A infernalização da colônia e sua inserção no conjunto dos mitos edênicos elaborados pelos europeus caminharam juntas. Céu e Inferno se alternavam no horizonte do colonizador, passando paulatinamente a integrar, também o universo dos colonos e dando espaço para que, entre eles, se imiscuisse o Purgatório (SOUZA, 1986:372).

Não podemos negar que a escrita dessas alteridades sobre a América, especialmente no Brasil, em seu início, por meio do processo de aculturação europeia, silenciou cruelmente a condição humana das sociedades indígenas e, posteriormente, africanas, destituindo-as de racionalidade, marginalizando-as à percepção de selvagens e não civilizados.

Além disso, os termos inferno e paraíso não podem ser entendidas fora dos estudos de magia e religião no campo antropológico. Antes, na tradição evolucionista, em estudos de Frazer, as diferentes sociedades eram classificadas por estágio de evolução – magia, religião e ciência (CASTRO, 2009). Deste modo, pensava-se que a “religião resultou dos fracassos e dos erros da magia” (MAUSS, 2003:51). Com esse entendimento, por muito tempo se acreditou que magia e religião eram categorias isoladas e evolutivas na humanidade.

Embora a compreensão de James Frazer não tenha visto interações entre magia e religião, como também a importância dos ritos nessas práticas culturais, voltou-se somente para os aspectos técnicos e a eficácia das simpatias. Diante dessa situação, “fica então entendido que nos é dada dessa maneira apenas uma teoria das ações simpáticas e não da magia em geral” (MAUSS, 2003:52). Durkheim ao propor o estudo da função social da religião chama atenção para um “estudioso como Frazer, ao qual apesar de tudo a ciência comparada das religiões muito deve, não soube reconhecer o caráter profundamente religioso das crenças e dos ritos” (DURKHEIM, 2000:27).

É importante destacar que as crenças e os ritos são fenômenos que compõem a religião. Nessa leitura, as “crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm ou umas com as outras, com as profanas. Por fim, os ritos são regras de conduta que prescrevem o modo como o homem deve comportar-se em relação às coisas sagradas” (DURKHEIM, 2000:44). As crenças e ritos, no pensamento durkheimiano, são categorias fundamentais relacionadas ao domínio do religioso.

Contrário à posição de que os ritos consistem somente no modo de conduzir-se moralmente perante o sagrado, Mauss abre caminhos para pensar na magia, localizada no domínio do profano, que “os mágicos praticam ritos semelhantes às preces e aos sacrifícios religiosos, quando não são sua cópia ou sua prosódia” (MAUSS, 2003: 50). Isso evidenciou também que “há atos simpáticos na religião” (MAUSS, 2003: 57). Essa análise, no âmbito da magia e religião, só foi possível por que os ritos de sacrifícios convergem para o sagrado. Após essa discussão entre história e antropologia situamos os enunciados – céu e inferno – no âmbito dos ritos de passagem na cultura ocidental. É nesse caso, ancorado no campo do religioso, que procuramos compreender os seus sentidos.

O inferno nas intermitências do paraíso

O estudo de *ritos de passagem*, popularizado pelo antropólogo alemão Van Gennep no início do século XX, refere-se ao rito como objeto autônomo de pesquisa para pensar as relações mágicas ou religiosas nas esferas das sociedades como deslocamentos. Na análise do antropólogo, essa terminologia define as passagens relevantes na posição social das pessoas, por exemplo, as mais conhecidas estão associadas aos sistemas de crenças religiosas como o nascimento, morte e casamento (GENNEP, 2011).

Podemos mencionar também os ritos que legalmente, nas formas das legislações constitucionais, promovem o *status* jurídico de criação de municípios que remete a passagens formalizadas de atribuições de aldeias, freguesias, vilas, distritos até a constituição de cidades. Essa compreensão possibilita refletir que as urbes passam por rituais de passagem mais do que representar a transição para uma estrutura político-administrativa, expressam igualmente a sua aceitação (ou negação) e participação legítima como ente municipal da federação.

Assim, os ritos apresentam caráter social, jurídico e religioso que marcam o *status* e anuência na sociedade. Neste último caráter, destacamos os sentidos da análise na dualidade dos enunciados – céu (salvação) e inferno (perdição). É necessário lembrar que o “conceito de *salvação* na Idade Média era vinculado à ideia de viagem” assim como a relação com a “morte também era considerada uma viagem da Alma” (ZIERER, 2002:152). O homem se via como um ser viajante destes dois universos: o paraíso terreal e o castigo no inferno.

Iniciamos a análise pela noção de inferno e depois do céu relacionados com os ritos de viagem. Gennep elaborando os registros dos ritos de separação, em distintas civilizações, elenca a trajetória de constituição da ideia dos lugares de viagem dos mortos. Dependendo da sociedade recebiam diferentes nomeações: “país dos mortos” – entre os Toda. Os gregos, egípcios, assírio-babilônios, celtas, polinésios e australianos chamavam de “ilha dos mortos”. Já os hebreus denominavam “cidadela cercada de muros” (GENNEP, 2011:130-133).

As influências relacionadas às “diversas cavernas, rios e lagos que ficaram próximos da antiga Grécia possibilitaram” que “estruturasse o que seria o mundo dos mortos; composto por grandes rios, diferentes espaços e grandiosas cavernas” (ANDRADE & COSTA, 2011:62). A emergência dessa leitura no universo do cristianismo fortaleceu, entre os séculos XI-XIII, a percepção de frontispícios do inferno como “local com demônios, almas danadas, onde o fogo e a punição predominam” (ANDRADE & COSTA, 2011:62).

Uma parte das narrativas que compõem o imaginário medieval foi incorporada de civilizações antigas, nesse caso céu e inferno, construindo distintas compreensões sobre a vida e a morte na sociedade moderna. Recentemente, uma reportagem realizada, em percurso de viagem à cidade Melgaço, no Marajó, pelo telejornal da Band, incorporou no rito de partida e chegada do viajante – o repórter Fábio Pannunzio – o discurso cristão e ocidental acerca desta viagem que o homem medieval fazia para transitar rumo ao inferno ou paraíso.

Dialogando com este pensamento os rituais podem ser “religiosos, profanos, festivos, formais, informais, simples ou elaborados” (PEIRANO, 2003:10). No plano religioso, as

viagens empreendidas pelos cristãos traduziam-se, em visões a fim de alertar sobre a vida religiosa dos padres, destinos de doações das esmolas, pedidos de orações para os defuntos e fins político-financeiros. Depois, veio à ideia de viagem espiritual pelo purgatório e inferno procurando trazer à tona pecados cometidos, testemunhar a presença de condenados sofrendo punições e servir de exemplo moral à sociedade da época. Os viajantes eram seguidos por santos ou anjos que auxiliavam em momentos difíceis do trajeto (ZIERER, 2002).

As representações destas visões e viagens estruturaram o modo de pensar o cotidiano da vida religiosa com base na noção de inferno como um lugar de condenação das almas. Na referida matéria jornalística, a imagem da cidade associada ao inferno é construída com base na deficiência dos serviços públicos – saneamento básico – e outros como educação, saúde e renda prestados à sociedade e medidos por critérios designados pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD).

Estes indicadores lidos como meio (renda) e fins (desenvolvimento humano) revelam aspectos sociais dos países em relação ao “conceito de pobreza como insuficiência monetária (FMI)”, ou a “pobreza como deficiência no atendimento de necessidades básicas (PNUD)” (ROLIM et. al. 2006:513). Apontamos este último, ligado ao Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) criado, em 1990, com a finalidade regular as condições de vida da sociedade. É desse indicador que o Jornal da Banda apropriou-se para criar, em Melgaço, a representação de uma alteridade municipal relacionada ao inferno.

Brasil: Céu e Inferno, a nova série de reportagens especiais do Jornal da Banda você vai conhecer os dois extremos na lista do IDH (Índice de Desenvolvimento Humano da ONU – Organizações das Nações Unidas). A viagem de hoje começa por uma cidade onde as pessoas morrem por falta de saneamento e termina em outra onde a água limpa cura e gera riqueza.³

O empreendimento desta trajetória da viagem inicia por vias terrestres e áreas desde São Paulo, passando de Belém em diante, a ocorrer por meio do navio Bom Jesus, da Baía de Guajará até o ocidente marajoara, encostando brevemente em Breves, e depois, chegando ao Porto Moconha na cidade Melgaço. Para dar testemunho desse curso marítimo, o jornalista faz uma breve matéria no interior da navegação. A lente da câmera vai captando e documentando imagens das redes, passageiros, mercadorias e roteiros marítimos.

³ 2ª Reportagem do Telejornal da Banda – Pessoas morrem por falta saneamento. Disponível em: <http://noticias.band.uol.com.br/jornaldaband/noticia/100000705663/confira-a-serie.html#foto1>. Acesso em outubro de 2014. As demais citações no corpo do artigo são referentes a essa segunda matéria jornalística.

A trajetória pelos rios e florestas marajoaras expõe que “os ritos de partida para viagens, expedições, etc., tem por finalidade fazer com que a cisão não seja brusca, e sim progressiva” (GENNEP 2011:49). As condições históricas do enunciado – saneamento – marca um contraponto relevante para introduzir essa progressão. Essa nomenclatura estabelece uma visão de higienização dos serviços públicos destinados à sociedade – abastecimento de água potável, coleta e tratamento de esgoto, limpeza urbana e controle de agentes patológicos. Esta chamada, no início do telejornal, associa esse conceito ao tema da água não tratada e tratada para o consumo. Nessa relação se estabelece uma diferença de sentido assinalada pela morte e a vida que é instituída pela ingestão da água.

No decorrer da reportagem, os significados desta costura entre morte (água não tratado/impura) e vida (água pura – limpa/riqueza), em função do abastecimento e consumo hídrico, ampliaram-se com a inserção da falta de tratamento do esgoto no espaço físico da cidade. Nessa discussão, o IDH é tomado como um termômetro que autoriza a denúncia da ausência do governo em delinear uma política urbana que priorize a qualidade de vida.

O IDH é um índice que leva em consideração a longevidade da população, o nível do atendimento a saúde, também a educação. Nós mal chegamos aqui em Melgaço e já dá pra perceber que algumas coisas comprometem muito esse índice, por exemplo, saneamento básico que aqui não existe. O esgoto corre a céu aberto em valões. Todas essas casas que vocês estão vendo estão fincadas num pântano de esgoto.

Para validar discursivamente essa construção de representação da realidade fílmica o jornalista recorre à entrevista com dona Maria, moradora da Rua Princesa Isabel, expondo as condições precárias de saneamento e convivência com essa situação.

Dona Maria como é morar em uma casa que fica fincada em pleno esgoto? “Ah! É meio ruim porque, além dos bichos, é quando chove sabe aquele fedor, sabe, mais quando chove também. É um fedor insuportável, só nós moradores mesmos que aguenta este fedor. Tem cano no vaso que ele é direto no rio.

No decorrer desta matéria jornalística, o jornalista Fábio Pannunzio caminha por duas ruas da cidade: Princesa Isabel e 7 de Setembro. Na primeira rua essa peregrinação torna-se uma espécie de reconhecimento do espaço físico da municipalidade. O repórter e sua lente da câmera, acompanhado por um carreteiro que leva a bagagem da equipe de jornalismo, estão à procura da inexistência de saneamento indicadas pelos enunciados – “esgoto, valões e pântanos” – que se compõem junto com o alicerce das casas de madeira na referida rua.

O desenho dos frontispícios para representação do inferno é delineado – “casas fincadas em um pântano de esgoto” – compondo o olhar de passagem do jornalista. Porém, a junção entre a constituição do esgoto e a metáfora de comparação com o pântano ressoam em um tom exagerado em sua linguagem. Na realidade, temos um lago pequeno incorporado ao espaço urbano, que na matéria o foco é fazer uma delação da situação vivida pela moradora em função do lixo e da água contaminada pelo esgoto.

A tessitura que a montagem jornalística faz para representar a realidade, na figura do repórter, nosso viajante, “explica que o movimento social que o homem faz é permeado por passagens e deslocamentos que se realizam dentro de parâmetros formais” (GENNEP, 2011:18). Nesta movência ritualística, o repórter desloca a lente da câmera, em relação ao saneamento, para acompanhar o trabalho dos médicos na prevenção de patologias adquiridas pelo consumo da água não tratada ou falta de coleta e tratamento do esgoto. Na fala da médica Yara Rodrigues, clinica geral do hospital, ver-se a instalação de um “caos sanitário”.

Eles não têm hábito e então eles não têm aquele conhecimento e acabam construindo os poços próximos dessas fossas. E não tem como não ter a contaminação. Ou seja, “é um caos – um caos sanitário” – diz o repórter, a médica concorda – “é um caos, um caos sanitário”.

Em Melgaço, no arquipélago do Marajó, a maioria da população constrói, em seus quintais ou à beira das ruas, o poço para abastecer e consumir a água. Na direção contrária dessa prática dos moradores, opõe-se o saber médico com uma avaliação clínica apontando que beber água não potável, viver próximo ao esgoto e contaminar-se com agentes patológicos gerou na cidade um caos sanitário. Para além dessa leitura, não podemos deixar de referir que simbolicamente se trata ainda de uma concepção formulada em interfaces entre um lugar contaminado por doença (morte) e outro onde vigora a saúde (vida).

O deslocamento pela rua vai incorporando sentidos do micro espaço para uma unidade maior em termos de Amazônia, a região norte e Brasil.

O caos sanitário é o que melhor define a cidade de 26 mil habitantes, na ilha de Marajó, no Pará. Só pra chegar até aqui, são pelo menos 18 horas de barco rápido a partir de Belém. Os rios provem a comida e a bebida, mas são também a grande fossa sanitária da Amazônia. Os que não tiram água daqui cavam cisternas no quintal de casa, é o caso de dona Francisca.

O repórter se referindo a região como “ilha de Marajó” assume as concepções de representações ideológicas de uma região isolada e homogênea em sua dinâmica cultural e geográfica no Pará. Essa designação terminológica ainda retoma uma memória da colonização

filiada aos cronistas e viajantes voltados para se referir à região como insulado no Brasil (PACHECO, 2009; SILVA, 2013). A realidade da falta de saneamento da Rua Princesa Izabel, em Melgaço, tornou-se uma referência unânime e homogênea de que o tratamento e coleta de esgoto não funcionam em toda a cidade.

Esse canal precário, o esgoto no entendimento de Fábio Pannunzio, não se restringe apenas ao espaço urbano, abrange também a fonte principal da culinária marajoara e meio de transporte mais utilizado – o rio – ampliando-se com o desembocar dos dejetos humanos à margem fluvial. A crítica deste curso da água chega ao extremo com o enunciado – “fossa sanitária da Amazônia” – tornando-a imprópria para o abastecimento e consumo tanto do poço artesiano quanto do rio. Nessa compreensão, as pessoas estão condenadas as doenças por conta do nível de contaminação por agentes patológicos.

O viajante – o jornalista – desloca-se da Rua Princesa Izabel para a Rua 7 de Setembro. O repórter quer apontar na reportagem a relação de proximidade entre o poço e as fossas construídas pelos moradores. A matéria com dona Francisca abre essa discussão:

Onde fica a fossa da senhora? A fossa? O senhor quer entrar? É essa aqui a fossa? É a fossa. Entre a fossa e o poço deve ter uns 10 ou 15 metros? Ah! Não sei, porque acho que tem né? A senhora não tem medo dessa fossa contaminar a água do poço? Não, porque ela não contamina. Como que a senhora sabe? Porque a senhora reza muito, né? É rezo muito.

Se por um lado, estes espaços físicos micros – Rua Princesa Izabel e 7 de Setembro – acentuam um processo de generalização das condições de saneamento básico na cidade. Por outro, as edições da matéria jornalística vão gradativamente fundados lugares de passagens – impureza (água não potável), pântano (ausência de coleta e tratamento dos esgotos), doenças contraídas pelas fossas nas proximidades do poço (contaminação por agentes patológicos) – demarcando uma imagem do inferno e dos condenados à morte nesse lugar.

Em meio a esta discussão – o saneamento básico – conceito ocidental que marca o contraponto de retorno da viagem do repórter para Águas de São Pedro, cidade localizada no sul do interior paulista. Nessa ida, o deslocamento é acompanhado “muitas vezes de ritos de separação na partida e de ritos de agregação na volta” (GENNEP, 2011:38-39). O rito de saída é marcado por uma edição de imagens: uma rua quase deserta, crianças morando em cima de um lago e outra calçada pisando no lixo – indicam um lugar de abandono e morte pelo efeito imagético pálido inserido na edição da matéria jornalística.

Na viagem de retorno, o ritual da agregação, notamos sucessivas imagens delineando o que deve ser visto como referência ao paraíso trazendo uma visão edênica com pássaros se alimentando, água tratada e palmeiras ao longo das ruas. Em relação à água, vemos um produto revestido de uma concepção simbólica de cura e vida atraindo turistas para a cidade em peregrinação a procura desse elemento natural do paraíso terreal.

Vamos agora em direção do sul do país o exato oposto de Melgaço. Estamos em outro lugar onde a água é base da economia, Águas de São Pedro, no interior de São Paulo, a mais de 2000 mil quilômetros de distância do inferno da Amazônia. Ao contrário do que acontece em Melgaço a água aqui não mata, ela cura.

E segue ainda mostrando o contexto multifacetado entre Norte (inferno) e Sul (céu) no que se referem à água ligada às condições socioeconômicas e espirituais relacionadas ao Fontanário Municipal, ponto turístico, visitado em Águas de São Pedro.

Esse aqui é o Fontanário Municipal, é um ponto turístico construído e mantido pela prefeitura onde o turista encontra as três qualidades de água daqui, Águas de São Pedro. Ali naquela fonte tem uma água salubre que faz muito bem pra saúde; nessa outra aqui uma água sulfata, aqui se utiliza essa água daqui pra resolver problemas do fígado. Mas a mais famosa de todas é essa aqui fonte uma fonte sulfurosa que é capaz até de rejuvenescer a juventude.

Apesar do jornalista não mostrar a estrutura física e o sistema de saneamento básico de Águas de São Pedro, a reportagem sofre um corte nesse aspecto, revelando diretamente água como elemento simbólico do Fontanário da cidade. A existência deste deslocamento material para o imaterial acerca da água mostra que o “rito de passagem material tornou-se um rito de passagem espiritual. Não é mais o ato de passar que constitui a passagem, e sim uma potência individualizada que assegura imaterialmente esta passagem” (GENNEP, 2011:38). As várias significações no domínio do espaço sagrado que a água vai ganhando são relevantes para entendermos as ritualizações desta imaterialidade na perspectiva cristã.

Nesse sentido, o jornalista ocupando o lugar do viajante nesse percurso de chegada, ao provar os três tipos de água – fonte salubre, sulfatada e sulfurosa – deixa ver que os “ritos de retorno do viajante constituem em ritos de retiradas das impurezas contraídas na viagem” (GENNEP, 2011:49). A última fonte, água sulfurosa, é mais destacada por esta filiada a uma memória social que persegue o ser humano relacionado pela busca da perenidade do homem na terra ao encontrar o paraíso.

O inferno nas intermitências do paraíso terreal sugere uma leitura dentro do domínio religioso para encontrar os sentidos de funcionamento desse sistema de pensamento na sociedade ocidental. Esta reflexão acerca da relação simbólica representada pela água liga-se à ideia de rejuvenescimento produzida em tensão entre a morte e a vida que só pode ser vencida por esta viagem entre o inferno e o céu.

Continuas palavras: os sentidos da perda do paraíso terreal

Situar as condições de produção de *frontispícios* no cenário antropológico tornou-se relevante para visibilizar como o outro é representado. Essa alteridade produzida, antes por técnicas não muito sofisticadas, ampliou com as novas mídias – televisão e a Web. 2.0 com seus sites e blogs de relacionamento – produzindo narrações audiovisuais mergulhados em significações eurocêntricas que se ampliam com a apropriação de discursividades do sistema crença do cristianismo ocidental.

A constituição de *frontispícios* da América, mais precisamente do Brasil, quer edênica, ou infernal estão filiadas ao processo de colonização e cristianização portuguesa. Nesse caso, as fronteiras entre história e antropologia são multifacetadas convergindo e divergindo quanto à constituição destes sujeitos – marajoaras e sulistas – ora estudado por meio de documentos históricos, ora observado em suas práticas culturais foram representados a partir de uma percepção ocidental associando a região com inferno ou o céu.

Esta dualidade humana com o processo de colonização europeia estendeu-se por meio do cristianismo a outras culturas que passaram a vivenciar esta tensão entre o mundo terrestre efêmero e a eternidade do mundo celestial. A incorporação desse discurso tem circulado na mídia televisiva com base no processo de globalização da comunicação tencionando uma discussão quanto às diferenças culturais. Schwarcz faz relevante reflexão sobre essa terminologia na contemporaneidade.

Talvez a maior utopia dos dias de hoje seja a ideia de globalização, do mundo feito um só. Filhos da era da globalização eletrônica, passamos a supor que frente a uma *emissão* poderosa existiria apenas uma única recepção *passiva*. No entanto, ao lado da globalização tem explodido o “fenômeno das diferenças” (SCHWARCZ, 1996:77).

Esse panorama é analisado em diferentes perspectivas em relação ao acesso e as distintas formas de recepções de informações em sociedades locais. É nesse contexto discursivamente tenso que situamos a incorporação deste discurso da diferença arraigado em

uma visão etnocêntrica posta em circulação na série de reportagem *Brasil: céu e inferno* veiculado pelo Jornal da Band.

Deste modo, a constituição do frontispício marajoara, imagem associada ao inferno produzida pela falta de saneamento em Melgaço, em contraposição ao frontispício do município de Águas de São Pedro, imagem associada ao céu em função do funcionamento dos serviços de saneamento, são partes de uma visão mais ampla e extrema que envolve uma visão etnocêntrica sustentada por um discurso religioso (céu e inferno).

A construção do frontispício melgacense (inferno) dado os indicadores de falta de saneamento na cidade deslocou para esse universo os sentidos dos ritos de partida e chegada do viajante vivida pelo repórter Fábio Pannunzio. Tomam como princípio a ressignificação simbólica da água, nesse cenário amazônico, para marcar a construção da morte (inferno) e vida (paraíso). Nessa viagem cuja lente capta compreensões acerca da produção de alteridades nos campos antropológicos e históricos acentuam-se interfaces.

Como ciência da alteridade e da diversidade, a antropologia permite transpor conceitos e fazer a reflexão incidir sobre nós mesmos. Noutras palavras, se a antropologia deve se debruçar sobre o que é considerado “nativamente” relevante, não pode deixar escapar a centralidade que a história ocupa em nosso pensamento: ela é parte fundamental das grandes narrativas sociais e da forma de nos auto-representar, costurando eventos (SCHWARCZ, 2005:135).

O lugar histórico que os sujeitos ocupam em Melgaço é pensado em âmbito nacional a partir de uma dualidade extrema que distância a relação norte/ sul do Brasil em termos de um modelo de desenvolvimento de cidade ocidental. Refletir antropológicamente a respeito das narratividades midiáticas editadas em relação aos níveis dos serviços públicos destinados à sociedade marajoara abriu frestas para situar prioridades das políticas públicas regionais.

Referências

- ANDRADE, Solange Ramos de; COSTA, Daniel Lula. O Inferno de Dante e a simbologia do sétimo círculo. *Mirabilia* n.12, Jan-Jun, 2011.
- CALDEIRA, T.P. do R. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. *Novos Estudos*, n. 21, 1998.
- CASTRO, C. **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2009.

- CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- DURKHEIM, E. Definição do Fenômeno Religioso e da Religião. In: **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fonte, 2000.
- DEL PRIORE, Mary. **Esquecidos por Deus. Monstros no mundo europeu e ibero-americano (século XVI-XVIII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.;** tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GREGOLIN, Maria do Rosário. Análise do Discurso e Mídia: a reprodução das identidades. **Revista de Comunicação, Mídia e Consumo, São Paulo**, Vol. 4, No. 11, 2007.
- LEITE, Ilka B. **Antropologia da viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no sec. XIX**. Belo Horizonte: UFMG, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, C. **História e etnologia**. In: Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia**. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1978.
- MAUSS, M. Esboço de uma Teoria Geral da Magia. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MELO, Hildete Pereira de. **Gênero e pobreza no Brasil**. Relatório Final do projeto Governabilidade Democrática de Género em América Latina y el Caribe. CELP/SPM, Brasília, 2005.
- PACHECO, Agenor Sarraf. **En el Corazón de la Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras**. Tese de Doutorado em História Social. PUC-SP, 2009.
- PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função nas sociedades primitivas**. Lisboa: Edições 70, 1989.
- ROLIM, Cássio; ANDRADE, José Roberto de Lima; SANTANA, José Ricardo; MELO, Ricardo Oliveira Lacerda. A construção de indicadores de pobreza: Aplicação do Índice de Pobreza Humana Municipal no Estado de Sergipe. **Revista Econômica do Nordeste**, Fortaleza, v. 37, n. 4, out-dez. 2006.
- SILVA, Joel Pantoja da. **Memórias Tupi em narrativas orais no rio Tajapurú – Marajó das Florestas – Pa**. Dissertação de Mestrado (Comunicação, Linguagens e Cultura). Universidade da Amazônia. Belém, 2013.
- SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira: Sobre uma antropologia da história. **Novos Estudos**, no. 72, julho, 2005.
- _____. Usos e Abusos da mestiçagem e da Raça no Brasil. **Revista Afro-Ásia**, 18, 1996.

SHOHAT, Ella e STAM, Robert. Do eurocentrismo ao policentrismo. In: **Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação**. Tradução Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ZIERER, Adriana. Paraíso versus Inferno: a Visão de Túndalo e a Viagem Medieval em Busca da Salvação da Alma (séc. XII). **Revista Mirabilia**, n. 02, dezembro, 2002.