

Arcângelo da Silva Ferreira
Organizador

CULTURA, MEMÓRIA E IMAGINÁRIO

em busca de outros olhares sobre nuances
da história da Amazônia



CULTURA, MEMÓRIA E IMAGINÁRIO

**em busca de outros olhares sobre
nuances da história da Amazônia**



“Povos Originários”.
Autor: Arcângelo da Silva Ferreira.
Parintins (AM), 2020.
Fonte: acervo do autor;.

Apoio:



Arcângelo da Silva Ferreira
Organizador

CULTURA, MEMÓRIA, IMAGINÁRIO

**em busca de outros olhares sobre
nuances da história da Amazônia**



ALEXA
Embu das Artes / SP
2024



COMITÊ CIENTÍFICO ALEXA CULTURAL

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

Adailton da Silva (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Alfredo González-Ruibal (Universidade Complutense de Madrid - Espanha)
Aldair Oliveira de Andrade (UFAM - Manaus/AM)
Ana Paula Nunes Chaves (UDESC – Florianópolis/SC)
Arlete Assumpção Monteiro (PUC/SP - São Paulo/SP)
Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)
Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira (PUC/SP – São Paulo/SP)
Claudio Carlan (UNIFAL – Alfenas/MG)
Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica - Costa Rica)
Débora Cristina Goulart (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Diana Sandra Tamburini (UNR – Rosário/Santa Fé – Argentina)
Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP – São Paulo/SP)
Estevão Rafael Fernandes (UNIR – Porto Velho/RO)
Evandro Luiz Guedin (UFAM – Itaqui/AM)
Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)
Fabiano de Souza Gontijo (UFPA – Belém/PA)
Gilson Rambelli (UFS – São Cristóvão/SE)
Graziele Açoilini (UFGD – Dourados/MS)
Iraídes Caldas Torres (UFAM – Manaus/AM)
José Geraldo Costa Grillo (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Juan Álvaro Echeverri Restrepo (UNAL – Leticia/Amazonas – Colômbia)
Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)
Karel Henricus Langermans (USP/Eca - São paulo/SP)
Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)
Leandro Colling (UFBA – Salvador/BA)
Lilian Marta Grisólio (UFG – Catalão/GO)
Lucia Helena Vitalli Rangel (PUC/SP – São Paulo/SP)
Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)
Mabel M. Fernández (UNLPam – Santa Rosa/La Pampa – Argentina)
Maria Auxiliadora Coelho Pinto (CESTB/UEA - Tabatinga/AM)
Maria Teresa Boschín (UNLu – Luján/Buenos Aires – Argentina)
Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)
Marlon Borges Pestana (FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS)
Michel Justamand (UNIFESP - Guarulhos/SP)
Miguel Angelo Silva de Melo - (UPE - Recife/PE)
Odenei de Souza Ribeiro (UFAM – Manaus/AM)
Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Paulo Alves Junior (FMU – São Paulo/SP)
Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)
Renata Senna Garraffoni (UFPR – Curitiba/PR)
Renilda Aparecida Costa (UFAM – Manaus/AM)
Roberta Ferreira Coelho de Andrade (UFAM - Manaus/AM)
Sebastião Rocha de Sousa (UEA – Tabatinga/AM)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ)
Vanderlei Elías Neri (UNICSUL – São Paulo/SP)
Vera Lúcia Vieira (PUC – São Paulo/SP)
Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Henrique dos Santos Pereira

Membros

Antônio Carlos Witkoski
Domingos Sávio Nunes de Lima
Edleno Silva de Moura
Elizabeth Ferreira Cartaxo
Spartaco Astolfi Filho
Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

Louis Marmoz - Université de Versailles
Antônio Cattani - UFRGS
Alfredo Bosi - USP
Arminda Mourão Botelho - UFAM
Spartacus Astolfi - UFAM
Boaventura Sousa Santos - Universidade de Coimbra
Bernard Emery - Université Stendhal-Grenoble 3
Cesar Barreira - UFC
Conceição Almeida - UFRN
Edgard de Assis Carvalho - PUC/SP
Gabriel Conh - USP
Geresa Ferreira - PUC/SP
José Vicente Tavares - UFRGS
José Paulo Netto - UFRJ
Paulo Emílio - FGV/RJ
Élide Rugai Bastos - UNICAMP
Renan Freitas Pinto - UFAM
Renato Ortiz - UNICAMP
Rosa Ester Rossini - USP
Renato Tribuzy - UFAM

Reitor

Sylvio Mário Puga Ferreira

Vice-Reitora

Therezinha de Jesus Pinto Fraxe

Editor

Sérgio Augusto Freire de Souza

À memória de Iza Camilly Batista Bentes.

© by Alexa Cultural

Direção

Gladys Corcione Amaro Langermans

Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

Klanger

Imagem de capa

Família de José da Costa, Lago do Paracary, Vila de Santo Antônio de Alenquer,
Província do Pará, 1879, gravura de James Wells Champney.

Revisão técnica

Arcângelo da Silva Ferreira

Revisão da língua portuguesa

Teresa Maciel Ferreira e Bianca Souza de Araújo Pinheiro

Edição e diagramação

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C967 Cultura, memória e imaginário: em busca de outros olhares sobre nuances da história da Amazônia / Organizador Arcângelo da Silva Ferreira.
– Embu das Artes, SP: Alexa Cultural; Manaus, AM: EDUA, 2024.

245 p. : il. ; 14 x 21 cm

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5467-416-8

1. Amazônia – Aspectos sociais. 2. Memória. 3. Cultura. 4. História.
I. Ferreira, Arcângelo da Silva.

CDD 981.18

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

Índices para catálogo sistemático:

Amazônia

Memória

História e Cultura

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610
É terminantemente proibida a reprodução parcial ou integral do conteúdo desta obra sem a
prévia autorização da organização e/ou editora.

Alexa Cultural Ltda

Rua Henrique Franchini, 256
Embu das Artes/SP - CEP: 06844-140
alex@alexacultural.com.br
alexacultural@terra.com.br
www.alexacultural.com.br
www.alexaloja.com

Editora da Universidade Federal do Amazonas

Avenida Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos,
n. 6200 - Coroado I, Manaus/AM
Campus Universitário Senador Arthur Virgílio
Filho, Centro de Convivência – Setor Norte
Fone: (92) 3305-4291 e 3305-4290
E-mail: ufam.editora@gmail.com

AGRADECIMENTOS

Esta coletânea é a prova concreta de um trabalho coletivo. De fato, esta é a essência do ofício acadêmico: reunir pessoas engajadas e compromissadas com a produção do conhecimento. Nessa medida, o exercício solidário do pensar, fazer e dialogar, neste caso, sobre o saber histórico, nascido no âmbito de uma universidade amazônida, a Universidade do Estado do Amazonas (UEA).

Nesse processo, esta coletânea não seria possível sem a participação dos autores dos capítulos, obviamente, mas também sem a significativa ação dos professores e professoras envolvidos(a)s diretamente com o desenvolvimento das pesquisas que culminaram neste acontecimento: a produção, organização e publicação de uma coletânea sobre temas relativos à História da Amazônia.

Por isso, agradeço muitíssimo aos professore(a)s: João Marinho da Rocha, Júlio Cláudio da Silva, Mônica Xavier de Medeiros, Dilce Pio Nascimento, Patrícia Regina de Lima Silva, Patrícia Christina dos Reis, Roger Kenned Repolho de Oliveira, Deilson do Carmo Trindade, Vinícios Alves do Amaral e Izabel Cristine Silva dos Santos. Pessoas que acompanharam o desenvolvimento e resultados das pesquisas que culminaram nos capítulos desta coletânea. Atuaram, essencialmente, nos processos de leituras e análise dos relatórios de pesquisa e artigos de TCC e, por extensão, nas participações como membros das bancas avaliadores dos projetos de iniciação científica e trabalhos de conclusão de curso de graduação.

Também, agradeço ao professor Aldrin Moura de Figueiredo (PPHIST/UFGA) pela sugestão da imagem da capa de nosso livro.

Igualmente, às revisoras textuais: Teresa Maciel Ferreira e Bianca Souza de Araújo Pinheiro.

Essencialmente, ao GPA/PID/UEA, cujo número do processo é: 01.02.011304.017625/2022-14, por ter concedido bolsa de Produtividade acadêmica.

Foi, portanto, através da hombridade das referidas pessoas, e da mencionada instituição, que este projeto tornou-se realidade, na perspectiva de que:

“Sonho que se sonha só
É só um sonho que se sonha só.
Mas sonho que se sonha junto é realidade’.

[Prelúdio – Raul Seixas]

PREFÁCIO

História e parcerias

Cultura, memória e imaginário: em busca de outros olhares sobre nuances da história da Amazônia é uma obra coletiva capitaneada pelo professor doutor Arcângelo Ferreira, em parceria com acadêmicos egressos da Universidade do Estado do Amazonas, dos cursos de História do Centro de Estudos Superiores de Parintins e do Curso de Oferta Especial de Licenciatura em História, em Boa Vista do Ramos. A coletânea reúne trabalhos de fim de curso orientados pelo organizador. Não fosse a beleza e precisão do título, lapidado por Ferreira, o livro poderia ser nomeado como “*História e parcerias*”, pois encarna o mesmo espírito grandioso dos Encontros Internacionais organizados pela ANPUH-Rio, demonstrando quão ricas são as temáticas e o alto nível da produção historiográfica realizada no interior do estado do Amazonas, no âmbito dos referidos cursos de graduação.

O time constituído por onze parceiros e parceiras acadêmicos conduz o leitor a navegar pelos caudalosos rios da história do interior do Amazonas, através da obra subdividida em três partes, “Imaginário”, “Cultura” e “Memória”, e onze capítulos.

I

A primeira parte da coletânea traz pesquisas envolvendo as riquíssimas possibilidades de pensar a Amazônia a partir das conexões entre História e Literatura. Em “Representações de mulheres indígenas na Amazônia: breve análise da novela Órfãos do Eldorado, de Milton Hatoum”, Irand Santiago e Arcângelo da Silva Ferreira consideram a ficção de Milton Hatoum como fonte histórica para iluminar a história das mulheres indígenas da Amazônia, representadas pelas personagens Dinaura e Florita.

Em “Sob a égide dos imaginários de Alberto Rangel, Aristófanes Castro, Vicki Baum: a saga dos negros nos seringais e cidades amazônicas”, de Geovana Gonçalves de Aguiar e Arcângelo da Silva Ferreira, temos um exame das vivências dos negros na Amazônia, abrangendo o final do século XIX e o início do século XX. Através da literatura,

investiga-se, nas obras literárias *Inferno Verde*, de Alberto Rangel, *Um punhado de vidas*, de Aristófares Castro, e *A árvore que chora*, de Vicki Baum, as representações sobre as experiências dos trabalhadores negros nos seringais. O texto busca captar e avaliar as explorações econômicas do trabalho negro em condições análogas à escravidão, iluminando a discriminação e as restrições sociais impostas aos trabalhadores negros, dimensão da conexão entre a estrutura de exploração capitalista e a estrutura ideológica do racismo.

“Relações entre História e Literatura e a construção do elemento identitário amazônico em *Simá*: romance histórico do Alto Amazonas”, de Hyago Ribeiro Martins e Arcângelo da Silva Ferreira, explora as potencialidades da análise histórica da obra *Simá*: romance do Alto Amazonas, de Lourenço Amazonas. O texto se debruça a pensar o conteúdo histórico da identidade amazônica e como este articula-se à identidade nacional brasileira. Merece relevo o diálogo desse capítulo com a obra *Iracema ou a fundação do Brasil*, do filósofo Janine Ribeiro, que problematiza as formas possíveis de reflexão e conexão com a identidade nacional contidas em *Simá* e *Iracema*.

Joandreo Batalha e Arcângelo Ferreira, em “‘Acauã’ e a Vila São João Batista de Faro: vestígios e rastros literários sobre um pensamento cultural”, investigam, no conto “Acauã”, escrito por Inglês de Sousa e publicado na obra *Contos amazônicos*, os fragmentos, vestígios e rastros sobre o imaginário do feitiço atribuído à Vila São João Batista de Faro, atual Faro (PA).

II

A segunda parte da coletânea apresenta pesquisas que conectam a cultura e a História como possibilidades de visualizações da Amazônia. Abre-se essa parte com o texto “Considerações sobre as resistências culturais indígenas a partir dos relatos do padre João Daniel e das permanências de determinadas tradições dos povos originários na contemporaneidade amazônica”, de Haroldo José de Souza Godinho Junior e Arcângelo da Silva Ferreira. Sob a chave interpretativa do protagonismo indígena na Amazônia Colonial do setecentos, os autores analisam as obras *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas (Volumes I e II)*, de autoria do padre jesuíta João Daniel, em diálogo com a obra de Almir Diniz, *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Faz parte de seus objetivos, ademais, examinar determinadas permanências culturais dos povos indígenas amazônicos.

No texto “Comunidade de São Benedito de Urucarazinho: costumes, crenças, tradições e cotidiano”, de Ana Laura Laranjeira Marques e Arcângelo da Silva Ferreira, os autores estudam a história da comunidade de São Benedito de Urucarazinho, de modo a incluir a formação da comunidade ribeirinha, suas tradições, sua religiosidade, práticas culturais e perspectivas históricas. Para isso, os autores se apoiam nas fontes orais e iconográficas.

No texto “‘Anselmo’: cultura e história sobre a lenda da Cobra Grande na cidade de Maués”, Geovana Natiely Alves Lino e Arcângelo da Silva Ferreira consideram, em seus escritos, a lenda da Cobra Grande na cidade de Maués. A lenda, também conhecida pelo nome de Anselmo, cristalizou-se no imaginário dos habitantes da cidade, emergindo nas oralidades e na literatura, tornando-se útil para o saber histórico local.

Em “Canumã: a travessia: literatura indígena como fonte para a reflexão e o ensino de História”, Liany Ribeiro Graça e Arcângelo da Silva Ferreira analisam o romance *Canumã: a travessia*, de Ytanajé Coelho Cardoso. O texto explora a obra de Ytanajé Cardoso, cujo mote é a história do deslocamento da família Munduruku, da aldeia Kwatá para a cidade de Nova Olinda do Norte, e posterior fixação em Manaus, capital do estado do Amazonas. Tal processo migratório se dá pela busca por melhor educação para os filhos. O texto revela a posição estratégica dos anciãos na proteção da memória comunitária. Os autores têm por intuito elencar subsídios, através da pesquisa histórica, para o ensino das disciplinas relacionadas à Lei 11.645/2008, determinante do ensino da História e Cultura Indígena.

III

A terceira parte da coletânea compreende pesquisas envolvendo as vastas possibilidades dos usos das memórias orais como fontes para (re)pensar temas da História regional e local. Abre-se essa última parte com o texto “História e memória de Boa Vista do Ramos”, de Gleidiane Pereira Soares e Arcângelo da Silva Ferreira, que fornece ao leitor o resultado da investigação sobre a História da cidade de Boa Vista do Ramos. Para a feitura do capítulo, os autores elegeram como fonte principal o livro *Clarões de fé no Médio Amazonas*, de Dom Arcângelo Cerqua, ao lado das fontes orais, fornecendo possibilidades múltiplas de reflexões sobre a trajetória de moradores daquela cidade.

Boa Vista do Ramos também é tema do texto “A importância do Festival Folclórico do Tacacá da cidade de Boa Vista do Ramos para o estudo da História no Ensino Fundamental I e II na Escola Estadual Darcy Augusto Michiles”, de Railma dos Santos Batista e Arcângelo da Silva Ferreira. Os autores utilizam o Festival do Tacacá como recurso de ensino da História e cultura local.

A visualização dos protagonismos político e ambiental de duas mulheres indígenas que vêm abordando outras perspectivas sobre a Amazônia do tempo presente é tema que fecha a coletânea. Estamos nos referindo ao texto “Vanda Witoto e Txai Suruí: considerações sobre a trajetória de duas mulheres indígenas, ativistas na contemporaneidade brasileira”, de Alice de J. Silva Reis e Arcângelo da Silva Ferreira.

Assim, *Cultura, memória e imaginário*: em busca de outros olhares sobre nuances da história da Amazônia *aparece* como um rico exercício coletivo, que, entre outras coisas, nos convida a ampliar as possibilidades de olhar a Amazônia, pelas perspectivas da cultura, do imaginário e da memória. Uma coletânea configurada por pesquisas de gentes atingidas pela interiorização da Universidade do Estado do Amazonas, a partir dos cursos de História do Centro de Estudos Superiores de Parintins e do Núcleo de Estudos Superiores de Boa Vista do Ramos.

Júlio Claudio da Silva
João Marinho da Rocha

Sumário

Prefácio

- 9 -

Apresentação

- 15 -

I – IMAGINÁRIO

Representações de mulheres indígenas na Amazônia: breve análise da
novela *Órfãos do Eldorado*, de Milton Hatoum.

Irland Santiago e Arcângelo da Silva Ferreira

- 21 -

Sob a égide dos imaginários de Alberto Rangel, Aristóфанes Castro,
Vicki Baum: a saga dos negros nos seringais e cidades amazônicas.

Geovana Gonçalves de Aguiar e Arcângelo da Silva Ferreira

- 37 -

Relações entre História & Literatura e a construção do elemento
identitário amazônico em Simá:

romance histórico do Alto Amazonas.

Hyago Ribeiro Martins e Arcângelo da Silva Ferreira

- 58 -

“Acauã” e a Vila São João Batista de Faro: vestígios e rastros
literários sobre um pensamento cultural.

Joandreo Batalha Campos e Arcângelo da Silva Ferreira

- 76 -

II – CULTURA

Considerações sobre as resistências culturais indígenas a partir dos
relatos do padre João Daniel e das permanências de determinadas
tradições dos povos originários na contemporaneidade amazônica.
Haroldo José de Souza Godinho Junior e Arcângelo da Silva Ferreira

- 94 -

Comunidade de São Benedito de Urucarazinho:
costumes, crenças, tradições, cotidiano.
Ana Laura Laranjeira Marques e Arcângelo da Silva Ferreira
- 113 -

“Anselmo”: cultura e história sobre a lenda da cobra grande,
na cidade de Maués.
Geovana Natiely Alves Lino e Arcângelo Da Silva Ferreira
- 133 -

Canumã: a travessia: literatura indígena como fonte para a reflexão e o
ensino de História.
Liany Ribeiro Graça e Arcângelo da Silva Ferreira
- 149 -

III – MEMÓRIA

História e memória de Boa Vista do Ramos.
Gleidiane Pereira Soares e Arcângelo da Silva Ferreira
- 176 -

A importância do Festival Folclórico do Tacacá da cidade de Boa Vista
do Ramos para o estudo da História no Ensino Fundamental I e II, na
Escola Estadual Darcy Augusto Michiles.
Railma dos Santos Batista e Arcângelo da Silva Ferreira
- 194 -

Vanda Witoto e Txai Suruí: considerações sobre a trajetória de duas
mulheres indígenas, ativistas na contemporaneidade brasileira.
Alice de J. Silva Reis e Arcângelo da S. Ferreira
- 217 -

Sobre os(as) autores(as).
- 242 -

APRESENTAÇÃO

Amazônia

... quem te “decifrou”
de fato, não te sabe –
complexa alteridade...
[arcas, f.]

Esta coletânea que agora chega ao público leitor reúne onze capítulos elaborados por jovens pesquisadores(as) recém-graduados no curso de História da Universidade do Estado do Amazonas, no Centro de Estudos Superiores de Parintins, extensivo ao polo localizado na cidade de Boa Vista do Ramos. Os capítulos inserem-se nos domínios do Imaginário, Cultura e Memória. Através destes, autoras e autores elegem seus objetos de interesses e, por extensão, recortam temporalidades inscritas no âmbito da contemporaneidade amazônica, elucidando-se o espaço geográfico de determinadas cidades, localizadas, essencialmente, no Amazonas e Pará.

Fruto e produto de análises relativas a trabalhos de conclusão de curso, iniciações científicas, esta coletânea surge como um oportuno espaço de divulgação científica de acadêmico(as) que começam a dar seus primeiros passos no campo da pesquisa em História. Na perspectiva de, em certa medida, contribuir com o pensar, o fazer e o ensinar histórico, esses noviços, portanto, apresentam aqui outros olhares sobre aspectos da História da Amazônia.

Nesta ocasião acadêmica, as narrativas dessa coletânea elucidam problematizações que giram em torno da relação dialógica entre História & Literatura e, por conseguinte, das condições de possibilidade que determinados romances trazem para o saber e ensino de História, para as problemáticas das alteridades, identidades e territórios, territorialidades culturais amazônicas. Abordam também a representação e a trajetória histórica de mulheres e homens indígenas e negros, assim como as rupturas e permanências da cultura dos povos originários. Noutro ângulo, traz à baila a história e memória de cidades amazônicas, como Parintins, Manaus, Faro, Boa Vista do Ramos e Maués.

Em suma, esta obra de gente jovem suscita a vontade de potência de uma geração que, mesmo diante das mais diversas intempéries as quais costumam enfrentar quando saídos de seus lugares de origem, movidos por suas utopias, sabe que é necessário ESPERANÇAR, na certeza de que “os sonhos não envelhecem”.

Arcângelo da Silva Ferreira
organizador

IMAGINÁRIO



“Eldorado”.

Autor: Arcângelo da Silva Ferreira.

Parintins, Amazonas, Brasil.

Fonte: acervo do autor

(2024).

REPRESENTAÇÕES DE MULHERES INDÍGENAS NA AMAZÔNIA:

breve análise da novela Órfãos do Eldorado, de Milton Hatoum

Irland Santiago
Arcângelo da Silva Ferreira

O sorriso, o olhar vivo no rosto anguloso,
olhos mais puxados que os meus. Uma índia
(Hatoum, 2008, p. 31).

Este estudo considera a literatura de ficção de Milton Hatoum como fonte para se pensar e fazer parte da história das mulheres indígenas na Amazônia, a partir das personagens Dinaura e Florita, representadas através do imaginário do referido escritor amazonense. Para o desenvolvimento de nossa análise histórica, utilizamos o método indiciário, relativo às contribuições, essencialmente, do historiador Carlo Ginzburg.

É sabido que as mulheres indígenas estiveram na História, porém, há muito tempo ficaram fora da Historiografia. Diante dessa problemática, analisamos os possíveis diálogos, acerca da questão indígena, entre as narrativas literárias e a narrativa histórica e historiográfica. Dessa forma, partimos das representações das indígenas/personagens, indicadas linhas acima, na perspectiva de traçar determinadas comparações com os registros históricos e/ou historiográficos, os quais elucidam a trajetória histórica de mulheres indígenas na Amazônia. Nosso recorte temporal abarca os anos de 1890-1945.

No bojo dessa delimitação pretendemos apontar algumas limitações da Historiografia Oficial, esta que elucida a figura feminina e indígena sobretudo através de olhares caracterizados pela misoginia, comprometidos, portanto, com a anulação das referidas mulheres na História da Amazônia. Percebemos que a escrita criativa de Milton Hatoum, em *Órfãos do Eldorado*, abre caminhos para abordarmos

uma história de gênero na Amazônia. Assim, a pesquisa que propomos aqui acende debates sobre a importância e a presença das mulheres indígenas ao longo da História da Amazônia.

O capítulo adota como *corpus* de análise a literatura de ficção elaborada por Milton Hatoum, isto é, a novela *Órfãos do Eldorado*. Ora, há muito a profícua relação dialógica entre a narrativa literária e a narrativa histórica estão consolidadas. Contudo, cabe ao historiador atentar-se para alguns procedimentos inerentes à História, quais sejam: “construção e tratamento dos dados, produção de hipóteses, crítica e verificação de resultados, validação da adequação entre o discurso do conhecimento e seu objeto” (Ferreira, 2009, p. 77).

Nessa perspectiva, adotemos a referida novela como *fonte fecunda* (Ferreira, 2009). Logo, nossa ênfase gira em torno da seguinte problemática: como está representada, na obra de Milton Hatoum, a figura da mulher indígena? Para tanto, traçaremos, grosso modo, alguns aspectos da trajetória histórica do autor para buscar determinadas variantes acerca de sua relação com a temática indígena.

Trajetória de Milton Hatoum

Milton Hatoum é um escritor amazonense, descendente de libaneses, nascido em Manaus, em 19 de agosto de 1952. Passou sua infância na capital do Amazonas. Na adolescência, foi para Brasília estudar na Escola de Formação da UNB. Após esse ciclo, rumou para São Paulo, para cursar a faculdade de Arquitetura na USP. Nessa universidade, fez contato com aulas e professores do curso de Letras, significativos à sua formação como escritor. Terminado o curso de Arquitetura, conseguiu um intercâmbio na Europa. Conforme um estudo recente, acerca de parte de sua biografia:

O projeto de passar meses na Espanha foi redefinido, pois acabou ficando quatro anos na Europa. Primeiro residindo em Madri e Barcelona, depois foi para França fazer pós-graduação - onde estudou Literatura Comparada - na Universidade de Paris III (Sorbone) (Ferreira, 2022, p. 81).

Volta para o Brasil após a ditadura civil-militar. Começou a escrever *Relato de um certo Oriente* na Europa, mas escolheu finalizar o romance de estreia no Brasil, no período em que exercia o cargo de professor universitário no curso de Letras, na Universidade do

Amazonas (UA¹). A publicação original de seu primeiro romance foi no ano de 1989. Anos mais tarde, ocorreu a publicação dos demais romances: *Dois Irmãos* (2000), *Cinzas do Norte* (2005).

Em 2008, foi publicado, originalmente, através da editora Companhia das Letras, o livro *Órfãos do Eldorado*. Trata-se de uma novela que aborda a trajetória de três gerações de personagens masculinos de uma família poderosa, ligada ao histórico desenvolvimento da economia da borracha na Amazônia. Vejamos este relato acerca do projeto literário que gira em torno da elaboração da referida novela:

No Festival Literário ocorrido na cidade de Paraty, em 2009 (FLI-P)², numa mesa-redonda dividida com o cantor, compositor e escritor Chico Buarque de Holanda³, o literato amazonense Milton Hatoum após ler trechos da novela *Órfãos do Eldorado* falou acerca do processo de criação desta obra. Afirmou que fez a novela encomendada por uma editora escocesa Canongate. Livro que iria compor uma coleção chamada Miths. Segundo o escritor, a narrativa foi criada a partir de uma história que ouvira quando tinha, talvez, uns doze ou treze anos, e vivia em Manaus. Um enredo, que há muito ficou latejando em sua memória. Memória, transmitida pela oralidade de seu ancestral, a qual é relatada no Posfácio à novela *Órfãos do Eldorado*. [...]. Na mencionada mesa-redonda, Hatoum afirmou que durante a escrita e reescrita do livro, devido às limitações das páginas colocadas pela editora escocesa⁴, acabou optando pelo gênero novela. Fez desta forma, um recorte trágico, intenso onde retrata a vida de poucos personagens. Deixando nas curvas da trama algo incógnito, inaudito, que aos poucos se revela para trazer uma mudança repentina na narrativa. [...]. Pois ancorado nas palavras de Hatoum, estas que acabei de considerar, afirmo: *Órfãos do Eldorado* foi um título que surgiu a partir da relação que o autor tinha com aquela história, guardada em sua memória, desde a juventude. [...]. Nessa perspectiva, chama atenção o título do livro: vaza muitos significados (Ferreira, 2022, p. 162-163).

Na referida novela, o protagonista narrador, último representante da geração da família Cordovil, por meio de sua memória, narra

1 A Universidade do Amazonas (UA) viria a receber, por meio da Lei 10.468, de 20 de julho de 2002, outra denominação: Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

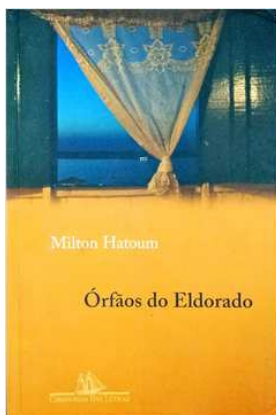
2 Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=RNK9RAZZ1_Q

3 Chico Buarque de Holanda foi convidado para comentar acerca do processo criativo do romance *Leite Derramado*. Segundo o mediador, a mesa foi dividida com Milton Hatoum (chamado para comentar sobre *Órfãos do Eldorado*), principalmente, porque os dois livros são narrativas que abordam temáticas semelhantes. De fato, ambos tratam da problemática da memória, onde os protagonistas são personagens masculinos que recorrem às suas lembranças para relatarem a história de gerações e, por extensão, de suas respectivas cidades.

4 O que, segundo ele, o incomodou bastante. Neste evento afirmou que nunca mais faria um livro encomendado.

o processo de decadência de sua parentela. No bojo da trajetória de Arminto Cordovil, aparece o amor por uma indígena: Dinaura. A figura misteriosa, enigmática de Dinaura gera, no enredo dessa narrativa, uma problematização histórica e historiográfica, provocada pela literatura de ficção: o processo de silenciamento das etnias indígenas e, principalmente, das mulheres, na História Oficial da Amazônia.

Imagem 1: Capa da 1ª edição do livro *Órfãos do Eldorado*.



,Fonte: Companhia das Letras, 2008.

Da literatura como fonte

Escolher as mulheres como tema de interesse para a construção do saber histórico é um dos grandes desafios enfrentados pelos historiadores, principalmente porque, na Amazônia, há falta de fontes catalogadas que evidenciam o papel das mulheres indígenas na sociedade. Essencialmente, consideramos, aqui, a literatura de ficção de Milton Hatoum como campo de possibilidade para pensar e fazer parte da história das mulheres indígenas na Amazônia. Compreendendo que as representações literárias associam-se às trajetórias históricas dessas mulheres, analisamos os possíveis diálogos, acerca da questão indígena, entre as narrativas literárias e a narrativa histórica e historiográfica.

Analisando que, nesse capítulo, estamos usando a literatura de ficção como fonte de História, por um lado, por outro abrangendo reflexões em torno da trajetória histórica de mulheres e, por

extensão, a problemática histórica das relações de gênero, pensamos ser pertinente adotar, aqui, dois movimentos necessários à narrativa histórica que pretendemos esboçar.

Das Relações de Milton Hatoum com a questão indígena

Primeiro vamos traçar um panorama acerca da relação de Milton Hatoum com a questão indígena. Dessa forma, conjecturamos que determinadas viagens, realizadas enquanto era um jovem, neófito escritor, levantaram questões para que ele construísse personagens indígenas que vazam em sua obra literária desde o primeiro romance, *Relato de um certo oriente* até *Pontos de Fuga*, romance mais recente, passando por seus contos e crônicas já publicadas. Entretanto, como já foi dito, linhas adiante elucidaremos as personagens originárias inscritas na novela *Órfãos do Eldorado*. Depois, traçaremos um breve balanço historiográfico sobre os estudos voltados à trajetória das mulheres e relações de gênero. Vamos, portanto, a estes movimentos relativos à nossa narrativa.

As experiências e vivências de Milton Hatoum, relativas às viagens realizadas pelo rio Amazonas e Negro, são chaves de leitura para compreendermos a relação desse literato com as questões indígenas na Amazônia. Por sinal, quando finalizou seu curso de Arquitetura na USP, com três colegas, João Luiz Musa, Isabel Gouveia e Sonia Maria da Silva Lorenz, articulou uma viagem de barco desse porte. Um projeto que culminou na publicação de seu primeiro, e até agora único, livro de poemas: *Amazonas*: palavras e imagens de um rio entre ruínas, publicado, originalmente, no ano de 1979, em São Paulo, através da livraria Diadorim.

Trata-se de um livro de poemas e imagens, o qual lança mão do lirismo e da fotografia, na perspectiva de representar aspectos da Amazônia pouco elucidados naqueles anos de ditadura civil-militar. Depois, antes do exílio na Europa, fez praticamente o mesmo percurso, com o objetivo de observar etnograficamente a condição dos povos originários essencialmente da região do Alto rio Negro.

Diante desses acontecimentos, relativos à trajetória histórica de Milton Hatoum, presumimos que o contato do escritor com a realidade amazônica, estabelecido pelas experiências e vivências proporcionadas com essas viagens, fez com que o literato reunisse elementos para compor, também, as personagens indígenas inscritas no enredo da novela *Órfãos do Eldorado*.

Vejamos o que o referido escritor nos conta sobre essas viagens significativas:

Fiz duas longas viagens ao Alto rio Negro. A primeira, em 1976, com um grupo de amigos da FAU-USP: uma viagem de barco, de Manaus a Camanaus, próximo de São Gabriel da Cachoeira. Viajamos durante um mês inteiro, conhecendo os povoados do rio Negro, conversando com ribeirinhos, índios, missionários, pescadores. Três anos depois, antes de passar uma longa temporada na Europa, voltei sozinho àquela região. Tinha em mente escrever um longo artigo sobre a “aculturação” de algumas tribos, a relação entre os Macu e os Tucano, a presença de missionários, militares garimpeiros etc. Passei algum tempo entre São Gabriel da Cachoeira, Cucuí e Lauretê, e me deparei com um mundo complexo, que as minhas leituras etnográficas não bastavam para explicar. No fim, não escrevi o artigo, e voltei deprimido com a situação desses povos espoliados material e simbolicamente por religiosos, militares, comerciantes e abandonados pelo poder público. O fato é que essa última viagem ficou viva na minha memória, e até hoje as anotações de campo, as observações de um leigo sobre uma região que sempre me atraíu. Afinal, o rio Negro diz muito para mim, desde a infância: é o rio que banha minha cidade, cujo nome (Manaus) e boa parte de sua população são originários de povos indígenas (Hatoum, 2005, p. 85, Apud., Ferreira, 2022, p. 115).

Eis a capa original do livro mencionado, linhas a seguir:

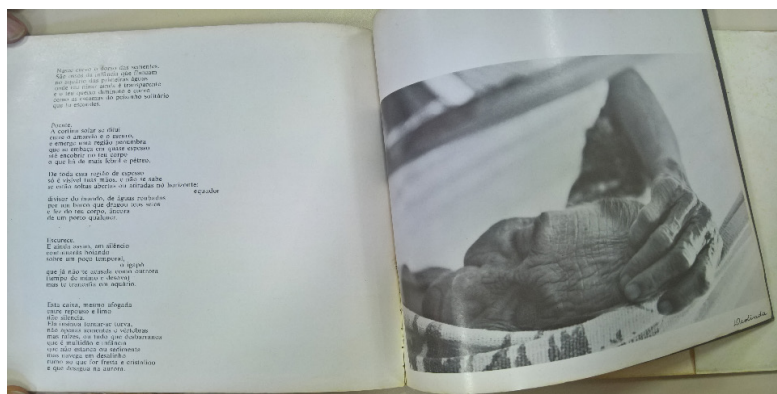
Imagem 2: Capa do livro *Amazonas: palavras e imagens de um rio entre ruínas*.



Fonte: acervo da Biblioteca Pública de Manaus.

Face às ruínas que encontravam na Amazônia, Hatoum e seus jovens colegas tinham a intenção de protestar, através de poemas e imagens. A região foi historicamente explorada pelos sistemas econômicos impulsionados pelo capital estrangeiro, desde o processo de colonização até a conjuntura histórica em que daqueles jovens e recém-formados arquitetos e jornalistas navegavam pela Amazônia: o início da ditadura civil-militar. Ao lado disso, denunciavam a condição das populações que viviam nos ecossistemas dos rios Amazonas e Negro, fundamentalmente. Vejamos um exemplo, acerca da referida narrativa, a qual estamos nos reportando.

Imagem 3: *Amazonas*: palavras e imagens de um rio entre ruínas (p. 88-89).



Fonte: acervo da Biblioteca Pública de Manaus.

Entrelaçada, assim, a narrativa poética à fotografia, a denúncia estava feita. Decerto, este livro de palavras e imagens procurava trazer à baila, desde as ruínas, os escombros históricos deixados ao longo do tempo, as diversas histórias de determinados povos esquecidos, principalmente, os povos originários.

Outra fonte a ser acessada na intenção de perceber a profícua relação da literatura de ficção, elaborada por Milton Hatoum, com as questões dos povos originários da Amazônia é um ensaio, escrito por ele, publicado originalmente em 2005, quando atuava como professor da Universidade Federal do Amazonas. Trata-se do ensaio intitulado: *Laços de Parentesco: Ficção e Antropologia*. Nesse en-

saio, ele deixa patente que muitas de suas escolhas para compor as personagens indígenas, registradas em sua obra, estão relacionadas às experiências de determinadas mulheres oriundas de culturas originárias, que se deslocavam à capital do Amazonas para trabalharem como domésticas, em casas de famílias abastadas: “Em várias casas de Manaus presenciei muitas cenas de humilhação e ressignificação, [...]” (Hatoum, 2005, p. 86-87).

Conforme um recente estudo sobre a obra de Milton Hatoum, existe uma peculiar intenção em seu projeto literário: dignificar o anônimo (Ferreira, 2012). Nesse sentido, para Hatoum, as viagens pelos rios da Amazônia foram de suma importância para ele pensar e elaborar suas personagens femininas. Isso pode ser constatado se olharmos, minuciosamente, para Domingas (em *Dois irmãos*) e Florita (em *Órfãos do Eldorado*).

Ainda nessa direção, o acesso a determinadas práticas e/ou estudos etnográficos e antropológicos ajudaram Hatoum. Com efeito, o literato amazonense utiliza a oralidade, por exemplo, quando se reporta ao conjunto de crenças e manifestações religiosas que inundam o imaginário das populações locais. Esta peculiaridade abre fendas para examinar os diálogos entre as narrativas de Hatoum com os domínios da História e da Antropologia.

Da novela *Órfãos do Eldorado* e outras produções sobre mulheres indígenas

A narrativa apresenta veredas relacionadas às peculiaridades dos registros etnográficos. Assim, a novela *Órfãos do Eldorado* suscita um “trabalho de campo” revelador das práticas e representações que giram em torno das crenças norteadoras das culturas populares existentes na Amazônia - a fé em um mundo melhor, sem sofrimento, sem desgraça existente na região. Uma “cidade sem mal”, herdeira da cultura tupinambá, é constante na referida literatura de ficção. Assim, admitimos que Hatoum reconstitui o imaginário indígena, materializado em suas personagens, quase sempre femininas: Domingas e Dinaura. Ao lado disto, relatos sobre mitos indígenas. Alguns, extremamente eróticos. Vejam este trecho:

Lembro também da história de uma mulher que foi seduzida por uma anta-macho. O marido dela matou a anta, cortou e pendurou o pênis do animal na porta da maloca. Aí a mulher cobriu o pênis com barro até ficar seco e duro; depois dizia palavras carinhosas para o bichinho e brincava com ele. Então o marido esfregou muita pimenta no pau de barro e se escondeu para ver a mulher lamber o bicho e sentar em cima dele. Diz que ela pulava e gritava de tanta dor, e que a língua e o corpo queimavam que nem fogo. Aí o jeito foi mergulhar no rio e virar um sapo. E o marido foi morar na beira da água, triste e arrependido, pedindo que a mulher voltasse para el. (Hatoum, 2008, p. 12).

Pois nos *Agradecimentos*, impressos na novela *Órfãos do Eldorado*, lê-se, pois: “usei livremente algumas poucas narrativas indígenas e passagens dos livros de Betty Mindlin, Candace Slater e Robin M. Wright sobre mitos da Amazônia brasileira” (Hatoum, 2008, p. 107). Dessa forma, pensamos que Hatoum foi a determinador dos estudos sobre a cultura indígena e seus encantados. Por exemplo, pode ter acessado Slater, o qual, pesquisando sobre o processo e desencanto da imaginação amazônica, no contexto da festa do boto (um encantado), lança mão da oralidade de um homem de 57 anos, residente no interior da cidade de Parintins. É da oralidade desse homem a transcrição adiante, colhida da mencionada referência: “Acho que o Encante é como outro planeta. Pois o santo tem milagre, mas o encanto tem mistério” (Slater, 2001, p. 203, *apud*. Ferreira, 2022, p. 188).

Mindlin (1997, p. 18), por sinal, reúne significativas histórias, “girando sempre em trono do tema do amor, são representadas segundo os povos dos narradores: Macurap, Tupari, Ajuru, Jabuti, Arikapu e Aruá, todos de Rondônia. São seis povos que falam línguas diferentes e tem tradições distintas” (Mindlin, 1997, p. 18). No referido livro a antropóloga afirma:

Pequenas sociedades das aldeias da mata brasileira nos dão um bom material para quebrar a cabeça nessa direção. *As histórias são surpreendentes, modernas, e poderiam ser o núcleo de romances contemporâneos. Algumas, inclusive, poderiam ser escolhidas como símbolos, exemplares do drama amoroso.* Velhos temas: a sedução; a relação mãe-filha, de competição ou solidariedade; a solidão erótica; a voracidade; o sonho do amor aventureiro, para não dizer romântico; *a mulher ou o homem encantados, encontrados no meio da floresta ou no fundo das águas*; o incesto, o amor criminoso; os

amantes que se opõem e se matam; a viuvez e a figura do morto; a violência e a vingança; e assim por diante (Mindlin, 1997, p. 18).

Relações de gênero

Grifamos um trecho da citação para argumentar que talvez exista uma possibilidade de que esses tipos de estudos tenham sido acessados por Hatoum, no que diz respeito à utilização de relatos orais colhidos de histórias compiladas por determinados antropólogos brasileiros e estrangeiros, estudiosos das culturas indígenas viventes da Amazônia.

Tentando fazer um brevíssimo balanço sobre os estudos voltados à trajetória histórica das mulheres e à questão de gênero, verificamos que, durante muito tempo, prevaleceu a História Oficial centralizada na figura de grupos dominantes, mais ligado a questões de natureza política, diplomática e militar. Apenas em 1929, aconteceu o que Peter Burke chamou de Revolução Francesa na Historiografia, com o advento da escola dos Annales, que rompeu de forma significativa com a História Oficial e que propôs uma História Nova, preocupada com as massas anônimas, seus modos de viver, sentir e pensar, abrindo caminhos para o que hoje conhecemos por “História Social”.

Esse movimento historiográfico possibilitou-nos traçar um esboço da relação de gênero na Amazônia, por meio da obra literária *Órfãos do Eldorado*. Nessa obra, podemos verificar aspectos relativos à sexualidade, à sedução, religiosidade, etnicidade, atrelados à mulher oriunda dos povos originários. É sabido que, por muito tempo, as mulheres se mantiveram ocultas na historiografia, devido a limitação do que era considerado História Oficial.

Contudo, a partir do momento em que as massas anônimas passaram a ser visibilizadas, novas temáticas foram problematizadas. Novos documentos também surgiram, como, a exemplo da literatura, fonte que contribuiu de maneira significativa para que as mulheres viessem à baila, como tema de interesse em diversas pesquisas acadêmicas e não acadêmicas. Nessa medida, a novela escrita por Milton Hatoum, *Órfãos do Eldorado*, abre caminhos para tratarmos sobre uma história de gênero na Amazônia, através da narrativa da trajetória sobre mulheres indígenas que estavam in-

seridas naquela sociedade. Dito corretamente, o conteúdo literário elucida problematizações relativas ao contexto histórico delimitado neste capítulo. As representações presentes na narrativa literária nos fazem indagar sobre a trajetória histórica de determinadas mulheres indígenas na Amazônia.

Para encontrarmos vestígios sobre as mulheres indígenas nas narrativas de Milton Hatoum, utilizamos o método da *História Cultural*, mais especificamente, o *indiciário*, aproveitando como referência o historiador Carlo Ginzburg. Este gera a busca de evidências, muita das vezes escondidas na documentação. É do citado historiador a seguinte constatação: “Pistas, talvez infinitesimais permitem contar uma realidade mais profunda, de outra forma inatingível. Pistas: mais precisamente, sintomas, indícios, signos pictóricos” (Ginzburg, 1989, p. 150). A escolha desse método é viável, pois nos ajuda a elucidar a trajetória histórica das mulheres indígenas. Assim, temos consciência de que o método indiciário nos permite encontrar os fios e os rastros da história dessas mulheres, por meio dos indícios – no caso deste capítulo, especificamente, por meio da literatura de ficção. Por intermédio da novela *Órfãos do Eldorado*, é possível verificar a representação de algumas mulheres, que exerceram papel fundamental na construção da narrativa, como as personagens Angelina, Florita, Dinaura e Madre Caminal, mas daremos ênfase às personagens indígenas.

Dinaura e Florita

Ao analisarmos o conteúdo textual, verificamos que Arminto, desde o seu nascimento, ficou órfão de mãe, sendo responsabilizado, por seu pai, Amando, pela morte da genitora, Angelina. Arminto culpabilidade ocasiona uma relação conflituosa entre pai e filho. Este ouve sempre de seu progenitor a incisiva condenação: “Tua mãe te pariu e morreu” (Hatoum, 2008, p. 16). Devido à morte de sua mãe, Arminto foi criado por uma tapuia, Florita, ama que o amamentou desde criança. e assumiu o papel de conselheira, com ela criou uma ótima relação. Na adolescência, porém, acabou se relacionando amorosamente com sua antiga ama de leite. Isso fez com que seu pai o afastasse de casa. Mandou-o para Manaus. Mesmo com a distância, Florita sempre se manteve próxima de Arminto. Era uma relação de cuidado e, ao mesmo tempo, de ciúmes.

Na volta de Arminto para Vila Bela (representação da cidade de Parintins), ele avistou aquela que seria sua paixão avassaladora: Dinaura, uma menina mulher, indígena e órfã, cheia de mistérios e sedução, que passa por um impasse de sensações relativas ao real e imaginário. Sendo seu objeto de desejo, apaixonou-se perdidamente pela tapuia, a ponto de deixar de lado toda a sua vida pessoal. Foi uma espécie de encantamento

Dinaura era um ser inconstante, que fugia de seu amado, deixando sempre uma incógnita. Para onde iria? Por que fugia? “Ela escapava sem dizer palavra, não sei se escapava: era o silêncio que dava impressão de fuga” (Hatoum, 2008, p. 37). Havia rumores de que Dinaura era uma mulher encantada que vivia na cidade submersa. Dinaura morava no Orfanato, liderado pela Madre Caminal, que era considerada uma espécie de anjo, por abrigar diversas meninas, que vinham de aldeias e povoados dos rios Andirá e Mamuru, do Paraná do Ramos e de outros lugares do Médio Amazonas. Antes de chegarem lá, eram vendidas como mercadorias, resgatadas de regatões, algumas refugiadas de trabalhos análogos à escravidão, outras que haviam sido abusadas até mesmo pelo seu próprio pai.

A novela deixa explícita a violência que muitas dessas meninas sofreram, e é algo que ainda acontece com frequência nas comunidades amazônicas.⁵ As órfãs eram proibidas de falar sua língua indígenas, o que aponta para o etnocídio: “Florita me disse que várias órfãs falavam a língua geral, estudavam o português e eram proibidas de conversar em língua indígena” (Hatoum, 2008, p. 41).

Essas personagens femininas acendem uma reflexão sobre a relação de gênero no contexto da Amazônia, fazendo-nos problematizar a ficção, relacioná-la com a realidade e permitindo-nos abarcar novos horizontes e perceber a situação que muitas mulheres eram submetidas, principalmente as indígenas, que foram silenciadas.

A historiografia sobre a questão indígena no Brasil, desde a colonização, apresenta exemplos do processo de exploração de mulheres nos mais diversos aspectos, inclusive, no sexual. Ao colocar no plano do enunciado personagens indígenas, essencialmente contudentes, Milton Hatoum abre fendas para um profícuo diálogo sobre as realidades dessas mulheres.

⁵ Na versão digital do jornal *Em Tempo*, temos uma matéria cuja manchete é a seguinte: “Em uma década, cerca de 569 indígenas foram vítimas de estupro no Amazonas”. A matéria chama a atenção para o descaso do poder público relativo ao histórico problema histórico. Confira: <https://emtempo.com.br/40351/amazonas>. Referências ao final.

Florita, Dinaura, portanto, são representações de mulheres originárias, de carne e osso, que sofreram na pele as agruras do processo de dominação de um sistema no qual elas foram/são colocadas à margem. Adiante, vamos acompanhar a peculiaridade das personagens indígenas de Hatoum.

A trama da novela gira em torno de três gerações da família Cordovil⁶. Na primeira e segunda geração, representa homens que tiveram uma história de êxito, donos de grandes propriedades e de grande legado, durante *boom* da borracha na Amazônia. Na terceira geração, acompanhamos a decadência dessa família. Quanto às mulheres, estão presentes, ainda que em posições subalternizadas, mostrando que a história de uma mulher não é a mesma que a de um homem.

Florita, como já dissemos, é uma mulher indígena que representa o papel de mãe de Arminto, na ausência de sua mãe biológica. Ela é passada confiança, tendo uma relação amistosa com seu patrão, Amando Cordovil. Este, na trama, representa o patriarcado, centrado no poder masculino. A idade da indígena não é expressamente determinada no enredo, mas sabe-se que entrou na vida da família Cordovil ainda jovem, quando Amando foi à floresta para capturar uma família de escravizados fugitivos. Não conseguiu detê-los, porém voltou com uma jovem malvestida, pobre e corajosa. Segundo Amando, ela não quis fugir com os preguiçosos, largou sua família para trabalhar e tentar uma vida melhor. Em Vila Bela, foi batizada com festejo e ganhou outro nome, de Florita. Arminto, desde o seu nascimento, era órfão de mãe, devido a sua mãe ter morrido durante seu parto. Como já foi dito, acabou sendo responsabilizado por seu pai por essa morte, tendo, assim, a figura do seu pai ausente. Desprovido de amor paterno, Florita tornou-se a pessoa mais próxima e responsável por cuidá-lo. Neste trecho, percebe-se o que afirmamos, supra:

Em Vila Bela ela estudou e ganhou um nome, com batismo Cristão, festejado, Amando dizia que era uma cunhantã de confiança, e que ele respeitava e até ajudava as pessoas de confiança, essa moça me criou, A primeira mulher na minha Memória, Florita” (Hatoum, 2008, p. 69).

6 O Nome Cordovil é uma alusão a Pedro Cordovil, o primeiro administrador do que é hoje a cidade de Parintins. No contexto do reinado de Dona Maria I, a louca, foi designado por ela para cuidar da então sesmaria. A suposição é nossa. As informações sobre o referido administrado português estão no livro *As origens de Parintins*. Referências ao final.

Florita nunca abandonou suas raízes, falava e compreendia a linguagem indígena e levava sempre Arminto para brincar na aldeia. Em toda a narrativa, Florita exerce a função de empregada, servil e pobre. A mesma é uma espécie de mediadora na relação de pai e filho, e entre Arminto e o mundo, sendo sua guia, responsável também por inserir Arminto na vida sexual, pois foi a primeira mulher com quem teve envolvimento amoroso, razão pela qual Amando mandou o filho para Manaus, pois acreditava que seu filho teria abusado da empregada e que isso era obra de animal: “Também em Vila Bela, uma tarde em que ela dormia na rede, entrei no quarto e fiquei observando o corpo nu, tive um susto quando ela se levantou, tirou minha roupa, me levou para dentro da rede (Hatoum, 2008, p. 69).

Mesmo Arminto morando em Manaus, Florita sempre se manteve próxima e preocupada, contudo era uma relação de cuidado e ciúmes, por ter sido sua amante. Também cuidava de suas roupas e de sua alimentação e buscava uma reconciliação entre filho e pai. Quando Arminto se apaixonou, ela interferia diretamente, dizendo que a moça era encantada: “Florita sentia ciúme de mim por eu ter dormido com ela uma única vez na rede, a brincadeira que foi despedida da minha juventude virgem e me castigou com a temporada na pensão Saturno” (Hatoum, 2008, p.74).

Percebe-se que Florita tinha um valor simbólico de servidão e sempre era caracterizada como amante de Arminto, inserida na paixão amorosa pelo filho de seu patrão, ocupando uma posição além da maternidade, mas de desejo pelo mesmo. O fim da vida de Florita é marcado por pobreza e decadência, em uma idade mais avançada, evidenciando uma realidade sem muitas expectativas, à qual foi submetida.

Dinaura é uma personagem enigmática, que entra na vida de Arminto no dia do velório de seu pai. Com seus traços indígenas e repleta de suspenses e mistérios, torna-se a paixão avassaladora de Arminto: “O sorriso, o olhar vivo no rosto anguloso, olhos mais puxados que os meus. Uma índia” (Hatoum, 2008, p. 31). Por sinal, Arminto descobre Dinaura entre as moças órfãs amparadas pela Igreja Católica na cidade fictícia de Vila Bela. Na representação abaixo, é possível perceber isso:

As órfãs do Sagrado coração de Jesus também estavam no cemitério, todas juntas, com o mesmo traje: saia marrom e blusa branca,

uma delas tinha jeito de moça crescida, parecia uma mulher de duas idades, usava um vestido branco e olhava para o alto, como se não estivesse ali, como se não estivesse em lugar nenhum, De repente o olhar me encontrou e o rosto anguloso sorriu” (Hatoum, 2008, p. 28).

A presença da personagem na novela é marcada pelo silêncio e pela constante fuga. Dinaura representa a figura da mulher nativa sexualizada, por ser o objeto de desejo de Arminto. Torna-se um ser inatingível, que perpassa o real e o imaginário, mas que está presente em toda a narrativa, presencialmente ou nos sonhos de Arminto: “O olhar de Dinaura era o que mais me atraía, às vezes um olhar tem a força do desejo, depois o desejo cresce e quer penetrar na carne da pessoa amada” (Hatoum, 2008, p. 31).

Historicamente, faz-se necessário atentar para o significado do silêncio da personagem Dinaura, no tempo do enunciado da novela, pois, através desse emudecimento permanente, podemos relacioná-lo, por exemplo, ao processo de silenciamento destinado aos povos originários, longamente inscrito na História oficial do Brasil. Talvez, a propósito disso, Hatoum tenha elaborado, com a personagem Dinaura, essa peculiaridade. Dito corretamente, o perfil calado da personagem indígena suscita a problematização ao histórico silenciamento dos povos originários nos livros de História, assim como em algumas reflexões historiográficas ao longo de muito tempo.

A paixão por Dinaura fez com que Arminto buscasse compreender suas raízes e a realidade do orfanato onde ela vivia, juntamente com outras meninas, que foram parar ali por diferentes motivos – algumas sofreram violência doméstica, violência sexual ou foram raptadas. Madre Caminal, personagem feminina do romance, era a responsável por aquele local e era conhecida como juíza de Deus, pois protegia as mulheres e as crianças, as quais vinham de aldeias e povoados dos rios Andirá e Mamuru, do Paraná do Ramos e de outros lugares do Médio Amazonas. Madre Caminal era, enfim, contra o escambo de mulheres e a violência doméstica.

Duas delas, de Nhamundá, haviam sido raptadas por regatões e depois vendidas a comerciantes de Manaus e gente gráuda do governo, foram conduzidas ao orfanato por ordem de um Juiz, amigo da diretora (Hatoum, 2008, p. 42).

No orfanato Sagrado Coração de Jesus, as meninas eram catequizadas e executavam diferentes atividades, rezavam, costuravam, estudavam, espanavam e limpavam dormitório e salas do colégio, tendo uma rotina diária. Uma fala marcante de Florita é quando ela diz a Arminto que as órfãs falavam a língua geral, aprendiam o português e eram proibidas de conversar em língua indígena, deixando explícito o etnocídio das línguas indígenas. A imagem a seguir, nascida da escrita criativa do escritor amazonense em questão, de certa forma, faz menção ao que afirmamos:

O toque do sino acordava as meninas às cinco da manhã, rezavam às seis horas, ao meio-dia e antes de dormir, depois das orações, a vizinhança ouvia uma religiosa gritar: Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo; o coro das órfãs respondia: Para sempre, comiam caladas no refeitório do internato (Hatoum, 2008, p. 40).

Dinaura possuía suas peculiaridades em relação as demais órfãs, sumia sem deixar notícias, então, começaram a surgir rumores, em Vila Bela, de que ela era um ser encantado que vivia no fundo do rio, atrelada ao mito do *Eldorado*. Acreditava-se, portanto, que existia uma cidade de ouro, um mundo melhor para alguns, “a mais conhecida e divulgada teoria, considera o Eldorado uma invenção puramente indígena, criada com o propósito de ludibriar os gananciosos europeus” (Nouhad, 1988).

Para outros, um mito importado da Europa e da Pérsia, que, ao chegar na Amazônia, passou por um processo de ressignificação, por meio da hibridização da narrativa europeia e daquelas construídas pelas etnias indígenas (Ugarte, 2019). É provável que Hatoum tenha acessado esse manancial de estudos sobre o Eldorado. Logo, a partir dessas matrizes intelectuais e imagéticas, registra imagens do *Eldorado* em *Órfãos do Eldorado*, como podemos verificar nas linhas que seguem:

E descreviam o lugar onde ela morava: uma cidade que brilhava de tanto ouro e luz, com ruas e praças bonitas, A cidade encantada era uma lenda antiga, a mesma que eu tinha escutado na infância, surgia na mente de quase todo mundo, como se a felicidade e a justiça estivessem escondidas num lugar encantado (Hatoum, 2008, p.64).

O fim da novela deixa um enigma a ser descoberto, pois não fica claro se Dinaura era filha ou amante de Amando Cordovil, já que foi entregue por ele no orfanato para Madre Caminal: “Ele trouxe a moça pra cá, disse para madre Caminal que era uma afilhada dele e que devia morar com as Carmelitas” (Hatoum, 2008). Sabe-se é que ela foi morar no povoado da ilha, denominado “Eldorado”, desconstruindo a ideia de cidade de ouro e mostrando uma outra realidade, do Eldorado, uma vida de pobreza e miséria.

Considerações finais

Com esse capítulo sobre a obra *Órfãos do Eldorado*, foi possível ponderar, conjecturar a trajetória de mulheres indígenas na Amazônia, que se fizeram presentes, ainda que em posições subalternas, como é o caso de Florita, que exerce uma função de servidão, tendo seu valor atrelado a isso e Dinaura, que representa a indígena sexualizada, atrelada ao desejo e que foi silenciada, proibida de usar sua língua primária indígena. A novela retrata, ainda, o caso de muitas meninas que sofreram diversos tipos de violência, sejam elas domésticas ou sexuais, exercidas muitas das vezes por barqueiros. Em suma, faz uma denúncia da realidade sofrível de muitas personagens femininas da Amazônia.

Nesse sentido, *Órfãos do Eldorado*, de Milton Hatoum, nos faz pensar que somos herdeiros históricos de um mito criado para justificar o processo de dominação da Amazônia pelo projeto colonial europeu. É, portanto, com as representações apresentadas pela mencionada narrativa de ficção, que podemos problematizar histórias de subalternização, opressão, violência, depreciação, silenciamento, que vêm ocorrendo há séculos contra as mulheres originárias, na referida região. Sem sombra de dúvidas, é possível conceber a literatura de Hatoum como um campo de possibilidade para a produção do saber histórico e, por conseguinte, como uma bandeira de sutil denúncia sobre a condição histórica das mulheres indígenas na Amazônia. Em suma, do texto ao contexto histórico foi possível indagar sobre a condição social, histórica, cultural de determinadas mulheres, na intenção de chamar a atenção para uma reflexão em torno de mulheres indíge-

nas subsumidas pela historiografia regional, no entanto presentes nas representações literárias e na história da Amazônia.

Referências

Fonte

HATOUM, Milton. **Órfãos do Eldorado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Bibliografia

CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997.

FERREIRA, Arcângelo da Silva. **Narrativa de uma cidade encantada ou alegoria de uma história trágica**: diálogos entre história e literatura em Órfãos do Eldorado, de Milton Hatoum. Curitiba: CRV, 2022.

FERREIRA, Antônio Celso. “Literatura: A fonte fecunda”. PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tânia Regina de. (orgs.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício; tradução: Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**: morfologia e história. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HATOUM, Milton. Laços de parentesco: ficção e Antropologia, **Raízes da Amazônia**, Manaus, v. 1, n. 1, p. 81-87, 200

MINDLIN, Betty e narradores indígenas. **Moqueca de maridos: mitos eróticos**. – Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

NOUHAD, Dorita. “Eldorado”. In: BRUNNEL, Pierre (org.). **Dictionnaire des mythes litteraires**. Paris, Ed. Nocher, 1988.

SLATER, Candace. “O boto como encantado”. In.: BRUNNEL, Pierre (org.). **A festa do boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica**; tradução Astrid Figueiredo. Rio de Janeiro: Funarte, 2001.

UGARTE, Auxiliomar Silva. Margens Míticas: A Amazônia no Imaginário Europeu do século XVI. In. DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Os senhores dos rios**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

**SOB A ÉGIDE DOS IMAGINÁRIOS DE
ALBERTO RANGEL, ARISTÓFANES
CASTRO, VICKI BAUM:
a saga dos negros nos seringais e cidades
amazônicas**

Geovana Gonçalves de Aguiar
Arcângelo da Silva Ferreira

Este capítulo tem como objetivo realizar uma análise das vivências dos negros na Amazônia, abrangendo o final do século XIX e o início do século XX, através da literatura. As obras elencadas foram *Inferno Verde*, de Alberto Rangel; *Um punhado de Vidas*, de Aristófanes Castro, e *A árvore que chora*, de Vicki Baum. O foco central desta pesquisa recai sobre a experiência de vida desses indivíduos representados nas obras, na exploração dos seringais, destacando os desafios enfrentados nessa atividade econômica e nas cidades em desenvolvimento da região. A participação nos seringais impunha condições de trabalho extremamente precárias, assemelhando-se, em muitos aspectos, à escravidão. As longas jornadas e a exposição à violência dos patrões tornavam a experiência dos negros, nesses ambientes, especialmente árdua. Essa realidade não se limitava aos seringais, pois estar nas cidades em desenvolvimento não garantia uma melhoria substancial nas condições de vida. Apesar da contribuição ativa para o crescimento urbano, os negros ainda enfrentavam marginalização e restrições em diversas esferas da sociedade.

A Amazônia é um espaço essencial para explorar a diversidade de trajetórias, ainda pouco reconhecidas, de sujeitos afrodescendentes. Ao longo dos séculos, a região amazônica recebeu fluxos migratórios das mais variadas partes do mundo, que trouxeram consigo uma diversidade étnica e cultural significativa. Os negros desempenharam um papel crucial nesse contexto. Apesar disso, em muitos casos, as trajetórias e contribuições desses indivíduos têm sido sub-representadas nas abordagens historiográficas convencionais.¹

¹ No entanto, vale acrescentar, mesmo que em uma nota de pé de página, a contribuição

No século XIX, a vasta região amazônica abrigava uma população diversificada, reunindo distintos grupos étnicos, como os indígenas, brancos e negros. Nessa época, as atividades laborais progrediram de colheita de recursos naturais e agricultura para um foco exclusivo no próspero período econômico da borracha, o qual impulsionou o crescimento econômico, arquitetônico e cultural de cidades como Manaus e Belém, que ficaram conhecidas como metrópoles da borracha.

Contudo, percebe-se que, com as transformações nessa região e as contradições da vida moderna, houve a exclusão de muitos grupos e privilégios para poucos, aumentando as tensões sociais e diminuindo os meios de sobrevivência para a população menos favorecida. Com o intuito de proclamar Manaus como a capital da borracha, o poder público começou a criar uma política de repressão, exclusão e dominação contra grupos de pessoas que não se enquadravam nos “valores” da elite local. Assim “numa cidade de ‘fausto’, a pobreza, a doença, a vagabundagem, agrediam e ao mesmo tempo ameaçavam a ordem e harmonia da cidade” (Dias, 1999, p. 132).

Com o declínio do primeiro pico da borracha, a Amazônia mergulhou em um período de estagnação, que a afastou e a relegou ao esquecimento em relação ao restante do país. Apenas no século XX, a partir da Segunda Guerra Mundial, a região voltou ao cenário nacional, a partir da implantação de planos de integração nacional e grandes projetos de desenvolvimento. Com isso a região iniciou um processo de retomada e voltou a atrair novos migrantes de todo o Brasil, pois “A partir da assinatura de diversos acordos entre Brasil e Estados Unidos, realizados em março de 1942 para a exploração de matérias-primas, muitos trabalhadores foram recrutados, sobretudo do Ceará, para o trabalho nos seringais da Amazônia” (Monteiro, 2023, p. 241). Assim esse movimento impulsionou um novo ciclo de crescimento e transformações na Amazônia, redefinindo seu papel e sua importância dentro do contexto nacional.

Ao estudar a estrutura econômica da região amazônica, nota-se que o uso da mão de obra escrava teve pouca relevância devido à predominância de outras formas de trabalho, essencialmente a indígena, em diversas atividades, pois era mais barata. Logo, o

do livro *O fim do Silêncio: presença negra na Amazônia*, publicado originalmente em 2011, organizado pela historiadora Patrícia Sampaio. Conforme seus críticos, um divisor de águas acerca da história das trajetórias de negros e negras na Amazônia.

impacto da mão de obra dos escravizados africanos só se tornou mais evidente na segunda metade do século XVIII, em especial na Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Segunda Salles (1971, p. 14).

[...] há referências a duas provisões régias sôbre a introdução de peças da África, uma datada de 18 de março de 1662- que livrava da metade dos direitos os negros de Angola que se metessem nesse estado- e outra de 1º de abril de 1680- que determinava a condução, todos os anos, de negros da Costa de Guiné para Maranhão e Pará por conta da fazenda real.

Essas diferentes perspectivas ressaltam distorções na historiografia, resultando no encobrimento da presença negra, comprometendo a narrativa histórica que reconhece a relevância dos afrodescendentes para o desenvolvimento da região, fossem eles oriundos do continente africano ou os brasileiros, sobretudo os que viviam no Nordeste.

Diante disso, torna-se imprescindível reexaminar a historiografia e faz-se necessário promover uma história mais inclusiva, que reconheça as múltiplas vozes e perspectivas presentes na sociedade. A revisão da história, ao incorporar fontes diversificadas, incluindo a literatura, revela que a presença negra na Amazônia não foi tão marginal como sugerem os historiadores tradicionais², principalmente no período da extração do látex.

A História e a Literatura, cada uma a seu modo, com diferentes discursos, buscam recriar o mundo por meio de representações. Enquanto a História se ocupa em buscar a verdade através dos vestígios deixados pela humanidade ao longo do tempo, a Literatura “cria uma modalidade narrativa referencial ao mundo, com pretensão aproximativa. Não precisa comprovar ou chegar a uma veracidade, mas obter uma coerência de sentido e um efeito de verossimilhança” (Pesavento, 2003, p. 37). Desse modo, observamos que, tanto a História quanto a Literatura, obtêm o mesmo efeito de verossimilhança, com a diferença de que o historiador tem uma aspiração pela verdade.

2 O conflito militar que deu origem à Cabanagem (1835-1840) é um exemplo da presença dos negros em movimentos de luta na região.

Por meio da investigação das obras literárias que abordam as vivências dos negros na Amazônia, foi possível analisar os discursos e as representações presentes nessas narrativas, além de contextualizá-las dentro do cenário histórico, social e político da região. Espera-se, com isso, contribuir para uma visão mais completa e abrangente da História da Amazônia, evidenciando a importância e o legado dos negros no contexto do auge da borracha.

A necessidade de pesquisar sobre a experiência dos negros na Amazônia surgiu a partir da realização de um projeto no Programa de Iniciação Científica, entre 2023-2024, intitulado “As representações da cultura afro-brasileira e da trajetória histórica de negros na Amazônia, através de fontes impressas e da literatura modernista, inscrita no Amazonas”, e das discussões nas aulas de “História da África e Cultura Afro-brasileira” e “História da Amazônia”, que elucidaram a importância de entender que a história dos afrodescendentes é essencial para construir uma sociedade mais justa e inclusiva. No âmbito regional, faz-se ainda mais necessário estudá-la, pois é perceptível a falta de conhecimento ou tentativas deliberadas do apagamento sobre a presença negra na Amazônia. Em conjunto, há as minhas vivências como uma pessoa negra, em busca de narrativas de resiliência, resistência e realizações que muitas vezes foram subestimadas. Então, ao pesquisar sobre a história dos negros na Amazônia não apenas proporciona um entendimento mais profundo das raízes culturais, mas também alimenta um senso de pertencimento.

Dessa forma, este capítulo tem como objetivo investigar as trajetórias dos negros na Amazônia, ao longo do fim do século XIX e início do século XX, por meio da análise das obras literárias *Inferno verde*, de Alberto Rangel; *Um punhado de vidas*, de Aristófanes Castro, e *A árvore que chora*, de Vicki Baum, fontes que mostram-se valiosas e significativas para a análise histórica.

Esta pesquisa abarca o campo da História Social da Cultura e da Linguagem, visto que, por meio das representações inscritas na literatura de ficção, busca analisar indícios da cultura e da trajetória histórica de negros na Amazônia. E, por delimitar a referida região, insere-se também na dimensão da História Cultural e Regional, pois busca refletir sobre a atuação de sujeitos negros em um determinado espaço geográfico, este que também é um território onde são encenadas as “relações sociais, econômicas, políticas e culturais” (Barros, 2005, p. 2).

As obras literárias *Inferno verde*, de Alberto Rangel; *Um punhado de vidas*, de Aristófanes Castro e *A árvore que chora*, de Vicki Baum, foram essenciais para a nossa abordagem. A historiografia contemporânea demonstra que a literatura desempenha um papel fundamental como fonte histórica. Nessa perspectiva, os romances elencados como *corpus* de análise foram de fundamental importância para a compreensão da experiência dos negros na Amazônia, durante o final do século XIX e início do século XX. A partir dos personagens coadjuvantes, os negros, conseguiu-se traçar parte das vivências dos mesmos na sociedade desse período. Embora tenha sido necessário ter cuidado com as representações e estereótipos presentes nas obras literárias, essas narrativas forneceram perspectivas valiosas sobre a vida cotidiana, as experiências individuais e coletivas, bem como as formas de resistência e autonomia dos negros na região.

O capítulo foi dividido em três seções. A primeira intitula-se **“Os autores e enredos”**, em que buscamos apresentar uma breve biografia dos autores e o enredo das obras escolhidas. A segunda seção, **“Negros no início dos seringais”**, elucida o papel dos negros na sociedade amazônica durante o período da borracha, no final do século XIX. Predominantemente escravizados, os negros, nas cidades, como Belém e Manaus, realizavam diversas atividades: eram carregadores, trabalhadores domésticos e vendedores ambulantes. Na área rural, trabalhavam nas lavouras, em cooperação com os indígenas, e eram capatazes nos seringais, onde tinham o papel de “controlar” os indígenas. A relação entre senhores e escravizados variava entre uma dinâmica paternalista no campo e uma realidade mais complexa nos seringais. A abolição da escravatura, em 1888, marcou uma transição para uma sociedade moderna e industrializada, deixando para trás o sistema escravista baseado no patriarcalismo.

A terceira seção, **“Liberdade Ilusória”**, trata da exploração da borracha na região amazônica, entre o final do século XIX e o início do século XX, período no qual os negros desempenharam diversos papéis nos seringais e cidades. Nos seringais, enfrentaram condições precárias, trabalhando em colocações, contraindo dívidas com patrões e resistindo às práticas opressivas. Nas cidades, em processo de modernização, os negros encontraram desafios, como a marginalização, restrições ocupacionais e segregação social, en-

quanto buscavam sustento em ocupações variadas, como trabalhos em pedreiras e serrarias, além de atuarem como vendedores ambulantes, Tudo isso revela a complexidade de suas experiências durante esse período.

Autores e enredos

Alberto Rangel

Alberto Rangel nasceu em Recife, no dia 29 de maio de 1871, e faleceu em Nova Friburgo, em 14 de dezembro de 1945. Filho de Joaquim José do Rego Rangel³, fez os estudos primários em São Paulo. Foi educado para a vida militar e estudou na Escola Militar da Praia Vermelha, onde as ideias republicanas o conquistaram de tal forma que, ele próprio o confessou, na biografia do Conde d'Eu. Como alferes-aluno, comandou, em Niterói, uma bateria das forças do governo, em parte da Revolta de Armada, em 1893. Engenheiro militar, demitiu-se do Exército em 1900, exatamente quando lançou seu primeiro livro, *Fora de forma*, com as lembranças da vida castrense. Fascinado pela Amazônia, acompanhou seu colega da Escola Militar e amigo muito estimado, Euclides da Cunha, em 1904, e veio desempenhar, no Amazonas, o cargo de diretor-geral de Terras e Colonização e, depois, o de secretário de Estado. A Amazônia foi o tema de seu outro livro: *Inferno verde*, prefaciado por Euclides da Cunha. Em 1916, lançou seu mais importante livro, *D. Pedro I e a Marquesa de Santos*, sem dúvida o estudo mais completo sobre o escândalo amoroso do primeiro imperador. Deixou, ao morrer, alguns trabalhos, depois publicados, entre eles *Os dois ingleses* (Strangford e Stuart) e *Marginados* (anotações às cartas de Pedro I e da Marquesa de Santos). Foi sócio do Instituto Histórico Geográfico de São Paulo (IHG/SP), do Grêmio de Ciências e Letras de Campinas, 6 de junho de 1912 foi eleito sócio correspondente do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), passando a efetivo em 27 de dezembro de 1944 e novamente a correspondente em 10 de julho de 1945⁴.

O livro *Inferno verde*, publicado em 1908, é dividido em 11 contos sobre a Amazônia no início do século XX. São histórias com os mais diversos temas, como os seringais, as florestas, o amor, a morte e outros. A sua filiação ao estilo de Euclides da Cunha e a sua

³ Foi um fazendeiro e Agente Oficial da Colonização.

⁴ Dados biográficos retirados do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

vinculação com o aparato administrativo estatal, quando da sua presença na região, confluíram para uma ideia de região então assentada em seu aspecto infernista. O entendimento da realidade nacional a partir dos sertões fez com que a Amazônia fosse tomada pelo autor como um mundo relegado ao esquecimento.

Vicki Baum

Hedwig Baum, nascida em 24 de janeiro de 1888, na Áustria, começou a escrever na adolescência, mas somente profissionalmente depois do nascimento de seu primeiro filho. Seu primeiro livro, *Frühe Schatten: die geschichte einer kindheit* (*Early Shadows: the story of a childhood*, 1919), foi publicado quando ela tinha 31 anos. Posteriormente, ela publicou um novo romance quase todos os anos, com uma carreira total de mais de 50 livros, pelo menos dez dos quais foram adaptados como filmes em Hollywood. Seu nono romance, *Stud. Chem. Helene Willfüer* (Helene), foi seu primeiro grande sucesso comercial, vendendo mais de 100.000 cópias. Baum é considerada uma das primeiras autoras de *best-sellers* modernas. Suas protagonistas eram frequentemente mulheres fortes e independentes, apanhadas em tempos turbulentos.

Baum é mais famosa por seu romance de 1929, *Menschen im Hotel* (“Pessoas em um Hotel”), que introduziu o gênero do romance de hotel. Foi transformado em uma peça de teatro em Berlim, em 1929, dirigida por Max Reinhardt, em um filme vencedor do Oscar, *Grand Hotel*, em 1932. Baum emigrou para os Estados Unidos com sua família após ser convidada a escrever o roteiro deste filme. Ela se estabeleceu na área de Los Angeles e trabalhou como roteirista por dez anos, com sucesso moderado. Com a ascensão do nacional-socialismo na Alemanha, suas obras literárias foram apontadas como sensacionalistas e amorais e banidas no Terceiro Reich, a partir de 1935. Ela se tornou uma cidadã americana em 1938, e suas obras pós-Segunda Guerra Mundial foram escritas em inglês, ao invés do alemão⁵.

A obra *A Árvore Que Chora* é uma saga de um “ciclo econômico”⁶ baseado em um produto, o “coucho”. Contada em terceira

5 Os dados biográficos podem ser vistos em: <[https://www.infopedia.pt/apoio/artigo/\\$vicki-baum](https://www.infopedia.pt/apoio/artigo/$vicki-baum)

6 Desde os trabalhos historiográficos de Jacob Gorender, Maria de Yeda Linhares, Ciro Flamarion Cardoso, Patrícia Melo, o conceito “ciclo econômico” foi refutado. Nesse sentido,

pessoa, a narrativa inicia com o relato das circunstâncias que levaram o padre Anselmo para a região do Alto Rio Negro, para converter os indígenas. Lemos os acontecimentos, acontecimentos que lhe marcaram a vida, em décadas de trabalho missionário, até o momento em que é chamado em Belém pela ordem provincial, quando encontra La Condamine e o informa sobre o uso da borracha pelos indígenas. A partir disso, a história se desenrola, iniciando-se a saga pelo controle de uma nova fonte de riqueza, que será vital para o sistema industrial que se consolidava na Europa. Tal foi a relevância da borracha, como produto complementar da produção econômica mundial, que foi chamada de ouro negro. *A árvore que chora* é o romance épico dos trabalhadores da borracha. Baum eternizou, com inventividade, beleza e profunda humanidade, história dos homens e mulheres que viveram no interior da Amazônia e, posteriormente, nos seringais asiáticos.

Aristófanes Castro

Aristófanes Castro nasceu no Acre, em 1917, e foi uma figura proeminente na cena literária e política do Amazonas, durante as décadas de 1940 a 1980. Com uma trajetória diversificada, foi jornalista, professor, advogado, escritor e militante marxista (Braga, 2023). Graduou-se em Direito pela Universidade do Amazonas. Sua produção literária, entre livros de crônicas, contos e romances, inclui os títulos: *O transviado* (1948), *Um punhado de vidas*: romance de um “soldado da borracha” (1949), *Matadores de esperanças* (1958), *Revendo meus mortos* (1966) e *Cuspir é preciso* (2000). Além disso, obteve uma esparsa produção de artigos na grande imprensa manauara, no *Jornal do Commercio*, *O Jornal* e *A Crítica*; e um livro póstumo, *Balseiro e outras histórias* (2013), organizado por seu filho, Aristófanes Castro Filho, cujos originais começaram a ser escritos em 1942. Seu trabalho literário demonstra engajamento político, a partir de uma visão declaradamente marxista. Faleceu em Manaus, em 18 de março de 2006, aos 87 anos (Braga, 2023).

No campo jurídico, teve uma carreira respeitada, atuando como advogado e ocupando cargos de destaque na Ordem dos Ad-

a Historiografia atualizada adota, essencialmente, o conceito de “brecha camponesa” para buscar interpretações mais coerentes sobre as relações socioeconômica, ocorridas no Brasil, nos séculos XV ao XIX, pelo menos. Neste artigo, colocamos aspas em “ciclo econômico” para elucidar que já existem ressalvas consolidadas que giram em torno desse debate.

vogados do Brasil Seccional Amazonas (OAB-AM), onde foi presidente por três vezes. Sua atuação na OAB refletia seu compromisso com a justiça e os direitos dos cidadãos. Aristófanes Castro também era conhecido por seu engajamento político, tendo enfrentado inquéritos policiais militares por subversão durante a ditadura de 1964. Sua ideologia era marcada pela rebeldia e uma profunda consciência social, refletida em suas obras literárias e em sua atuação como militante.

Seu romance *Um punhado de vidas* é um livro que se vincula as vertentes inauguradas por Macunaíma, de Mário de Andrade, e a Bagaceiros de José Américo de Almeida” (Trajano; Santos, 2017, p. 205). O autor enfatiza que a literatura é uma expressão fiel da realidade e do contexto histórico, sendo categórico ao relatar os acontecimentos marcantes de sua época. O livro aborda

“[...] a concepção da vida, do sofrimento e das aspirações do homem diante da opressão e injustiça, sua ideologia era a rebeldia, e uma profunda consciência social de uma Manaus decadente e de um Brasil fracassado, ficando claro a crítica que o autor faz ao capitalismo” (Trajano; Santos, 2017, p. 205).

Escrito durante a Segunda Guerra Mundial, período marcado pelo frenesi da Batalha da Borracha, o romance retrata o contexto em que imigrantes eram incentivados a se alistar para trabalhar nos seringais amazônicos (Trajano; Santos, 2017). Apesar de ser uma obra de ficção, ela foi resultado de um meticuloso trabalho de pesquisa e observação de documentos da época.

Ao contrário de Ferreira de Castro, outro escritor conhecido por suas obras sobre os seringais, Aristófanes não teve experiência direta nesse ambiente e não presenciou de perto a situação de escravidão dos trabalhadores da borracha. Publicado pela primeira vez em 1949, o livro foi impresso nas oficinas gráficas da antiga Escola dos Artífices de Manaus, atualmente conhecida como IFAM – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas.

O legado de Aristófanes Castro perdura não apenas por suas realizações literárias e políticas, mas também pela contribuição significativa para a compreensão histórica e cultural da região amazônica, deixando um rico acervo de fontes escritas, que continuam a ser estudadas e valorizadas até os dias atuais.

As obras selecionadas desses três autores convergem na crítica social, ao utilizarem as experiências dos marginalizados para construir narrativas que transcendem o fictício, o que revela verdades inquietantes sobre as diversas realidades exploradas em seus enredos.

Negros no início dos seringais

A presença negra na sociedade amazônica remonta aos meados de 1600, conforme registrado pela historiografia⁷. Baum observa que, no início do “ciclo da borracha”, em 1880, nas cidades que se tornaram centros globais, o trabalho, para pessoas negras, ainda ocorria em condições de escravidão: “Os homens altos e robustos carregando enormes sacas de café, de cacau e de açúcar na cabeça, cantando todo o tempo. Havia mulheres pretas também” (Baum, 2022, p. 30), que, predominantemente, desempenhavam funções nas fazendas.

Sampaio (2007) destaca a dinâmica urbana de Belém e Manaus, afirmando que circular nessas cidades significava deparar-se com uma variedade de atividades desempenhadas pelos negros.

Circular em Belém ou Manaus, significava encontrar nas ruas carregadores africanos, vendedores de açaí, mucamas e criados, forros negociando suas produções de tabaco, artigos de latão e cobre, chapéus de palha, oferecendo seus serviços de sapateiro, carpinteiro e ourives (Sampaio, 2007, p. 5).

Os alforriados, apesar de trabalharem para si, continuavam a prestar serviços aos senhores. Um exemplo é Eufêmia das Paijumas, uma personagem mencionada no romance *A Árvore que Chora*, de Baum, uma mulher negra e livre que se deslocava do centro de Belém para auxiliar sua mãe, ainda escravizada em uma fazenda, nos serviços domésticos, como a lavagem de roupa.

Os domésticos, de modo geral, constituíam a famulagem das famílias abastadas, ocupando vários escalões da hierarquia familiar, havendo pretos de sala e de cozinha, mucamas, aios e aias, amas, pajens, arrumadeiras, lavadeiras, cozinheiras etc. (Salles, 1971, p.171).

⁷ Ver na obra *O negro no Pará* de Vicente Salles. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Varga, Serv. de publicações [e] Univ. Federal do Pará, 1971.

O trabalho escravo das mulheres não se restringia apenas nas atividades domésticas. Em alguns casos, por conta de sua beleza, eram colocadas para trabalharem como vendedoras por seus senhores, ou, até mesmo, poderiam ser alugadas por outros, para exercerem diversas funções. Em relação ao aluguel de escravizados, era comum que tal fato acontecesse na região amazônica, pois era uma forma de os “proprietários” dos escravizados tirarem proveito do capital investido, já que “o aluguel era a transferência temporária de um escravo a outro sujeito, sem que houvesse a perda do direito de propriedade pelo senhor que o colocava nessa condição” (Costa, 2014, p. 3)

Já na área rural, os negros trabalhavam nas lavouras de cana-de-açúcar, arroz e outros, em conjunto com os indígenas, de forma cooperativa, compartilhando conhecimentos e habilidades específicas. Nessa medida, os negros contribuíram, com suas experiências nas práticas agrícolas, para o processamento de produtos como a própria cana-de-açúcar. Como assevera Salles (1971), “os índios não se submetem bem à disciplina, quando trabalham sós”. Em parceria, os indígenas ofereciam seus conhecimentos locais, ajudando os negros a se adaptarem ao ambiente amazônico.

A relação dos escravizados com os senhores na área rural diferenciava-se daquelas estabelecidas na cidade, a figura do senhor é relacionada com a ideia “paternal” e suas condições nesse meio também eram diferenciadas, pois os escravizados possuíam formas de divertimento e folga aos fins de semana. Tal situação não impedia que fossem expostos à aplicação de castigo, caso cometessem algum ato considerado inadequado por seus senhores.

No início da extração do látex, nos primeiros seringais da região amazônica, os negros desempenharam um papel significativo, mesmo enquanto ainda estavam submetidos a condições de escravidão. Embora a historiografia destaque que os indígenas foram os primeiros a serem utilizados como mão de obra, a presença negra já era marcante nesse espaço. Isso evidencia-se a seguir:

Muitos homens que, embora não tenham a cara pitadas, são de muitas cores. Alguns são morenos, outros são da cor de café, muitos são vermelhos. Uns são mais brancos ainda, outros de uma cor esverdeada. Mas os maiores e mais fortes são pretos. (Baum, 2022, p. 245).

Dentro dessa configuração, os negros assumiam o papel de capatazes nos seringais, desempenhando uma função crucial na gestão da mão de obra. Sua responsabilidade principal era a captura dos indígenas que tentavam fugir para dentro da floresta. Isso revela uma dinâmica complexa e muitas vezes conflituosa entre os diferentes grupos étnicos envolvidos na exploração do látex, em que “os negros são pagos para espancar e matar os índios, os racionais ganham para espancar e matar os negros e os brancos são pagos para espancar e matar quem quer que não obedeça às suas ordens” (Baum, 2022, p. 255).

Com a inserção do mundo na modernidade, a sociedade escravista, esclarece Gomes (2006), foi desenhada como atrasada, por conta de seu sistema social trazer, em suas raízes, o patriarcalismo. “Escravidão, trabalho escravo e mundo rural apareceriam em oposição à industrialização, operariado e urbanização” (Gomes, 2006, p. 227). Com essas novas configurações de mundo, no ano de 1888, o processo escravocrata é abolido no Brasil, mas a negação dos sujeitos aos direitos sociais persistiu.

Liberdade ilusória

Os negros a caminho da Amazônia

A exploração da borracha vegetal, que ocorreu na região amazônica, entre as últimas décadas do século XIX e primeiras décadas do século XX, promoveu um novo processo de ocupação humana nessa região, ao estimular a migração de milhares de nordestinos para trabalharem na extração gomífera, em terras onde havia grande concentração de seringueiras. Nelson Werneck Sodré (1964, p. 310), afirmou que, “no último decênio do século XIX, [...] toda a Amazônia passaria de 340.000 habitantes em 1872, para 480.000, em 1890, e 1.1000.000, em 1906”. Para o autor, esse “não era um aumento quantitativo, apenas, mas qualitativo, e revela alteração profunda no mercado e nas relações de trabalho” (Sodré, 1964, p. 310).

As condições da viagem eram precárias, tal qual a viagem nos tumbeiros. Os migrantes vindos, em sua maioria do Nordeste, eram “homens de todas as cores e de todos os tipos” (Castro, 2001, p. 25), atraídos pela possibilidade de enriquecimento, além da fuga das

secas. Esses eram apenas alguns dos diversos fatores que motivaram o seu deslocamento.

Uma descrição significativa da viagem é feita na obra *Um punhado de vidas* de Aristófares Castro, por meio da qual é possível prever a trajetória de um personagem:

João Petronilo cearense do Crato, pele queimada pelo sol causticante do sertão, iludido com as promessas propagadas, embarcara para a Amazônia, abandonando a mulher, a filha de três anos, em busca de dinheiro que se encontravam aos montões [...] (Castro, 2001, p.15).

A viagem era realizada por meio de navios a vapor, chamados de “gaiolas”, com acomodações apertadas e alimentação inadequada. “João Petronilo viu-se jogado num transporte como se fosse um punhado de escravos, daqueles que escravos das histórias contadas por tia Gertrudes, preta, bem pretinha, morta na última seca” (Castro, 2001, p. 16). Muitos sucumbiram às doenças e à falta de higiene, antes mesmo de chegarem aos seus destinos pretendidos.

Durante o percurso, o tratamento com esses indivíduos ia mudando, as promessas feitas iam ficando para trás, conforme iam chegando aos seus destino., “Médico e enfermeiro para cada grupo de homens, um mintó; remédio em abundância, história fiada” (Castro, 2001, p. 16)

No árduo trajeto até a Amazônia, permeado pelo martírio vivenciado por esses homens, surgiam oportunidades para valiosas trocas culturais. Há dois personagens notáveis nesse contexto, O primeiro é Chico Luiz, um marinheiro preto que fazia a linha Belém-Manaus. Com suas experiências marítimas e suas histórias, compartilhava as lendas, mitos e causos da região. O outro era Chico Rosa, um preto do Rio de Janeiro que vinha para Amazônia em busca de melhores condições de vida e embalava os demais companheiros no contagiante ritmo do samba carioca, assim trazendo consigo o pulsante legado cultural de sua cidade. Essas trocas, mesmo em meio à dureza do caminho, sinalizam a capacidade dos negros de encontrar, conexões e expressarem identidades culturais, resignificando o sofrimento, além da sua atuação em funções de destaque.

Após dias de viagem, chegava-se em Belém, que era a primeira parada, onde muitos aproveitavam a oportunidade para fugir,

ao perceberem as más condições da viagem e suporem que, nos seringais, seria pior. Em seguida passavam por Santarém, Parintins, Itacoatiara, até, por fim chegarem a Manaus.

Com o carregamento desembarcara o pessoal, que o guarda-livros fora buscar ao Ceará. Umas vinte cabeças, gente do Crato e de Carateús. Os agenciados tinham sido, no porto de Camocim, cinquenta ao todo. Mas, uns haviam fugido no Pará, outros em Manaus e cinco haviam “dado o prego” com as febres. ‘Oh! canalha safada!’ tal a frase que o empregado entremeava, a cada passo, aludindo aos engajados [...] (Rangel, 2008, p. 121).

As hospedarias eram barracões gratuitos, construídos distantes da cidade, onde os migrantes “acoitavam-se”. Nesses espaços, também havia muitas trocas culturais. Era notável a presença do samba, maracatu e embolada para o divertimento dos que residiam no local. Lá, também, as aflições eram divididas com os companheiros. Por meio da narrativa de Castro, percebe-se a presença de dois personagens negros, além dos já mencionados, o Teobaldo, um sambista que não quer ir para o seringal, e Raimundo Bahia, um antigo trabalhador dos cacauais baianos. A hospedaria era, ainda, um lugar onde, segundo a obra *Inferno verde*, de Rangel (2008, p. 40), os “Patrões ou intermediários aparecem ali a arranjar pessoas”, para serem recrutadas e conduzidas ao realizar o trabalho nos seringais no período da safra dos produtos.

Presenças negra nos seringais

Nos seringais, os negros vivenciavam uma realidade semelhante à dos demais. Lá, construía acampamentos chamados colocações, para abrigo e armazenamento da produção. Na época da safra, obtinham mercadorias nos barracões, como tigelas para coletar leite de seringa, munição e mantimentos. Ao final, pagavam a dívida com o patrão usando o próprio produto extrativo como moeda, cujo valor era estipulado pelo patrão, resultando geralmente em saldo negativo para os seringueiros. Isso os mantinha financeiramente ligados aos seringalistas, obrigando-os a vender toda a produção para garantir sua permanência na floresta. Esse sistema mercantil de antecipação da dívida ficou conhecido como “sistema de aviamento” em que os seringueiros contraíam dívidas antes mesmo de começarem a trabalhar. Assim como na economia escravista, “A força de trabalho

não era comprada, mas sim o próprio trabalhador” (Zamberlan e Nogueiro, 2013, p. 236).

Cada seringueiro tinha que produzir certa quantia de borracha para saldar suas dívidas e evitar iniciar a próxima safra com saldo devedor. Mas os que porventura conseguissem adquirir saldo dificilmente saíam vivos ou sãos dos seringais, muitos então optavam por acumular saldos, como era representado pelo personagem, preto Zenóbio, que “não se preocupava em obter saldo. Gastava tanto quando produzia” (Castro, 2001, p. 54).

Nesse contexto, surge a figura do patrão, que é emblemática nas relações de poder nos seringais. É vista de forma dicotômica: há o bom patrão e o mau patrão. Ambos administram a justiça, determinando, entre as ações cotidianas de seus “fregueses”, aquelas que eram boas e aquelas que eram más. Assim, os seringais tinham bons e maus regulamentos.

O “bom patrão” é aquele que trata bem o “freguês”, isto é, o seringueiro. Ele é cortês, tem o barracão bem sortido, não usa de violência desnecessária. Já os “maus patrões” eram aqueles que adulteravam as balanças para favorecê-los e que resolviam suas questões à bala e maus-tratos, como “os senhores de engenho que eram na verdade uns régulos e fervia o tiro por qualquer coisa” (Salles, 1971, p. 130).

[...] - É assim: João Barrigudo, gritou Bacurau para um de seus capangas, [...]. Suba naquela mangueira, e me tire uma manga. Imediatamente o preto obedeceu, sorridente. Quando ia estendendo a mão para apanhar a manga. Bacurau abaixou-se e, retirando um rifle debaixo do balcão, dormiu na pontaria, derrubando o preto com um tiro certeiro no pé da nuca.

- Ai está, exclamou rindo. Não cumpria as ordens com precisão... E, depois, quem não mata perde o prestígio por essas bandas, minha gente... (Castro, 2001, p. 54-55).

Essas violências cometidas pelos patrões e as dificuldades de realizar o trabalho em certas áreas de seringais está associada à condição de cativo, de ser *cativo* do patrão, pois os seringueiros “por mais que trabalhassem nunca pagaria a dívida crescente e escravo se tornava” (Rangel, 2008, p. 118).

Mas os seringueiros desenvolveram táticas de resistência para lidar com o poder estabelecido a partir do barracão. Uma delas con-

sistia em adicionar impurezas ao látex, como bolas de barro, para aumentar o peso e, assim, compensar a adulteração das balanças ou entregar a borracha ainda molhada.

Com o saldo que conseguiam nessas estratégias, compravam uma quantidade de alimento que pudesse suprir minimamente suas necessidades.

“A sua ração consta invariavelmente de feijão com farinha e um pouco de café. Uma vez ou outra prova um pouco de carne seca ou peixe salgado, e mais raramente alguma carne fresca, se o seringueiro tem habilidade de caçador ou pescador” (Baum, 2022, p. 117).

Essa base alimentar não condizia com o esforço exercido pelos seringueiros, que, como os escravizados, não se sustentavam com farinha de mandioca e angu de milho.

Suas moradias eram uma senzala reformulada para o ambiente amazônico. Ficavam em meio à mata e próximas das estradas que levavam as seringueiras, “construídas sobre estacas, para que as águas, por ocasião das enchentes, não as possam alcançar. Seu formado é irregular e as paredes são de ripas justapostas [...] finca algumas varas e as cobre de qualquer modo, com folhas de palmeiras” (Baum, 2022, p. 117).

Com o tempo, essas condições de vida, a solidão, o trabalho excessivo e o ambiente selvagem iam adoecendo os seringueiros. Alguns morreram por conta das diversas febres, outros enlouqueceram e foram internados na Colônia dos Alienados.

Negros nas cidades modernas.

A política dos governos do fim do Império e começo da República era a de deixar os negros abandonados à própria sorte (...) As primeiras fábricas só selecionavam para o trabalho imigrantes europeus. Os ex-escravos ficavam com os piores serviços, pequenos biscates ou qualquer coisa que desse um prato de comida para a família (Giannotti, 2007, p. 53).

Essa ausência de políticas de inclusão social reflete a precarização econômica e social que os negros enfrentaram após a abolição da escravidão, demonstrando profunda desigualdade na sociedade.

Assim, em paralelo, a situação dos seringais, os negros nas cidades vivenciavam o processo de urbanização, que trouxe consigo transformações profundas, mas nem todos foram beneficiados de maneira igualitária. Para os negros que permaneceram nessas áreas, esse foi um período de desafios distintos e complexos.

À medida que as cidades cresciam e se modernizavam, uma imagem ideal de modernidade era propagada, muitas vezes ancorada em padrões culturais e sociais que marginalizavam aqueles que não se encaixavam nesse ideal. Os negros, apesar de sua contribuição significativa para a construção e desenvolvimento das cidades, encontravam-se à margem desse movimento de progresso.

A marginalização era evidente em diversas esferas da vida urbana. Acesso limitado a oportunidades educacionais, restrições ocupacionais e segregação social eram apenas alguns dos desafios enfrentados pelos negros. A modernidade, que deveria representar avanço e inclusão, muitas vezes perpetuava estruturas discriminatórias que relegavam essa população a posições periféricas na sociedade.

Então, a busca por sustento levou os negros a desbravarem novos caminhos ocupacionais, mas muitos desses trabalhos eram precários, com baixos salários, falta de proteção social, longas jornadas de trabalho, ausência de benefícios, entre outras inseguranças. Um exemplo era as pedreiras.

um verdadeiro formigueiro humano: crianças de 10 anos, mocinhas, mulheres e homens se entregavam ao trabalho árduo [...]. Mas nem o sol, nem a chuva fazem com que os que tiram dali o magro sustento para a família, se afastem de seus postos (Castro, 2001, p. 49).

As serrarias eram outro espaço onde os negros arranjavam ocupação. Desempenhavam papel no processamento de madeira, fornecendo matéria-prima vital para a expansão industrial e construção civil, consolidando sua presença nos setores produtivos.

Também era visível a presença de crianças negras como vendedores ambulantes nos centros urbanos. Essas crianças, oriundas de famílias em situações adversas, encontravam, na venda de mercadorias, uma forma de sobrevivência. A relação entre as e seus padrões era permeada por complexidades sociais e econômicas. Enquanto

os pequenos vendedores ambulantes contribuíam para a economia local, a necessidade de segurança e apoio as tornava dependentes das famílias que as acolhiam.

“Lá vinha o menino do leite [...]

- Doninha, desde ontem que me sinto doente, mas os patrão não acreditam. [...]

- Que idade você tem?

- Dez anos.

- Mas você é ainda pequeno não pode trabalhar deste modo. Ainda tem pai e mãe?

-Morreram. Eles é que me criam e dizem que meu dever é pagar com trabalho a comida que como e as roupas velhas do filho que visto.

[...] – Você ainda está muito pálido. Talvez não possa acabar de entregar o leite. Descanse mais um pouco.

- Não, doninha. Basta o prejuízo que dei. Imagine se não distribuir o leite, e os fregueses forem reclamar ao patrão. Não, doninha. Muito obrigado por tudo. Meus dever é trabalhar, doente ou bom. Eles me dão comida.

[...] Antônio ia alegre. [...] Como essa moça que o carregara nos braços brancos, sem nenhum nojo” (Castro, 2001, p. 116-117).

Portanto, o processo de urbanização, embora tenha trazido mudanças significativas, revelou as disparidades sociais e étnicas existentes. Os negros, apesar de sua participação ativa na construção das cidades, enfrentaram a árdua tarefa de redefinir seu lugar em uma sociedade que, muitas vezes, resistia a reconhecer plenamente sua contribuição e humanidade.

Apesar de avanços em termos de reconhecimento dos direitos civis e das implementações de políticas de inclusão, as disparidades sociais e étnicas persistem em muitos contextos urbanos e rurais na atualidade. No entanto, as lutas dos negros por igualdade e justiça têm gerado avanços nas mudanças de políticas públicas, que promovem o acesso a oportunidades educacionais, de emprego, empoderamento e o reconhecimento para as comunidades negras.

Considerações finais

A intersecção entre literatura e história revela uma complexa tapeçaria de experiências que delineiam a trajetória dos negros na

Amazônia, entre o final do século XIX e início do século XX. A exploração intensiva da borracha emerge como um ponto crucial nesse cenário, destacando-se não apenas como um marco econômico, mas também como um palco onde as vivências dos negros se desdobraram.

A literatura, por meio das obras de Baum, Rangel e Castro, proporciona uma rica textura narrativa, capturando as nuances do cotidiano e as profundezas das experiências dos negros na Amazônia. A abordagem literária, ao lado das análises históricas, amplia a compreensão da trajetória dos negros, fornecendo uma perspectiva multifacetada que transcende dados objetivos.

Essas trajetórias foram, inegavelmente, marcadas por desafios. Nos seringais, enfrentaram condições que evocam a escravidão, com longas jornadas de trabalho e dívidas crescentes.

Nas cidades em desenvolvimento, os negros não escaparam das amarras da desigualdade. A marginalização e as restrições sociais, aliadas ao acesso limitado a oportunidades, delinearam um cenário urbano onde a contribuição ativa dos negros para o crescimento econômico muitas vezes não se traduzia em progresso social.

Considerando esse panorama, a literatura e a história convergem para destacar que a trajetória dos negros na Amazônia é profundamente arraigada em narrativas de resistência, adaptação e, muitas vezes, sobrevivência. Os personagens literários, as análises históricas e as narrativas convergem para retratar a resiliência desses indivíduos diante das adversidades.

Assim, o resultado deste capítulo é uma compreensão mais profunda das vivências dos negros na Amazônia durante o período em questão. A literatura e a história convergem para proporcionar uma visão holística, enriquecendo nosso entendimento sobre as intersecções entre identidade, poder e economia na região amazônica, nesse momento crucial da história brasileira.

Referências

Fontes

BAUM, Vicki. **A árvore que chora**: o romance da borracha. Tradução de Othon M. Garcia. Manaus: Editora Valer, 2022, p. 656.

CASTRO, Aristófanes. **Um punhado de vidas (romance de um soldado da borracha)**. 2ª edição. Manaus: Valer, 2001.

RANGEL, Alberto. **Inferno verde: cenas e cenários do Amazonas**. Brasília: 2008, p. 220.

Bibliografia

BARROS, José D'Assunção. **O campo da História: a partilha do saber histórico na historiografia contemporânea**. ANPUH- XXIII Simpósio Nacional de História. Londrina, 2005.

COSTA, Jessyca Sâmia Ladislau Pereira. **Escravos nos Anúncios: compra, venda e aluguel de cativos em Manaus (1854-1884)**. Anais do XVI Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: saberes e práticas cênicas. 2014, p. 1-9.

DIAS, Edinea Mascarenhas. **A ilusão do Fausto: Manaus 1890-1920**. Manaus: Editora Valer, 1999.

GIANNOTI, Vito. **História das lutas dos trabalhadores no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

GOMES, Flávio dos Santos. Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial. In: **Revista da USP**, São Paulo, v. 28: p. 40-55, Dez/Fev 1995-1996.

MONTEIRO, Renata Felipe. “Deslocados da seca” na hospedaria Getúlio Vargas: experiências e trajetórias de migração de nordestinos para a Amazônia”. CANCELA, Cristina Donza; CASTRO, Lara de (Orgs.) **Nortes migrantes: deslocamentos, trajetórias e ocupação na Amazônia Brasileira**. Brasília: Edições do Senado Federal, 2023.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. O mundo como texto: leituras da História e da Literatura. **História da Educação**, ASPHE/FeE/UFPel, Pelotas, n.14, p. 31-45, set.2003.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Escravidão e Liberdade na Amazônia: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africano**. 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Florianópolis-SC, 2007, p.1-12.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará, sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Varga, Serv. de publicações [e] Univ.

Federal do Pará, 1971.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Formação histórica do Brasil [1962]**. 3. ed. São Paulo:Brasiliense,1964. Disponível em: https://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasgerais/drg339988/drg339988.html#page/312/mode/1up

ZAMBERLAN, Carlos Otávio; NOGUERO, Luiz Paulo Ferreira. Escravidão e capitalismo na América portuguesa: uma invenção ou uma anomalia necessária?. **Revista Cesumar Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**, v.18, n.1, p. 229-244, jan./jun. 2013.

**RELAÇÕES ENTRE HISTÓRIA E
LITERATURA E A CONSTRUÇÃO DO
ELEMENTO IDENTITÁRIO AMAZÔNICO
EM *SIMÁ*:
romance histórico do Alto Amazonas**

Hyago Ribeiro Martins
Arcângelo da Silva Ferreira

Aqui aborda-se a relação entre História e Literatura, elucidando as formas pelas quais a Literatura pode ser usada como fonte de pesquisa para a produção do saber histórico. No primeiro momento, relata-se como o tema de interesse desta pesquisa foi escolhido. Em seguida, sobre a relação dialógica entre História e Literatura. Posteriormente, aparece um breve abalroamento sobre a perspectiva da História Cultural e o método indiciário.

Como *corpus* de análise, utiliza-se a obra de Lourenço Amazonas, *Simá: Romance do alto amazonas*, na perspectiva de compreender seu conteúdo histórico como pertinente à construção da identidade amazônica e elemento da identidade nacional, utilizando como paralelo o ensaio elaborado pelo filósofo Janine Ribeiro, *Iracema ou a fundação do Brasil*, no qual o referido autor também analisa o significado do livro *Iracema*, romance indianista de José de Alencar, como representação da identidade nacional.

Apesar dos romances elegerem a problemática da identidade nacional, em *Simá* inscreve-se um sentido peculiar, se comparado ao romance *Iracema*. Este propõe a síntese através da relação entre a indígena e o europeu. Aquele, sugere a composição de uma identidade fragmentada, ambígua, fluida, provocada pelo choque, violência do estupro que gerou Simá, a personagem do livro homônimo. Nesse sentido, pretende-se tornar acessível o uso da literatura como fonte de pesquisa para a produção do saber histórico, na perspectiva de problematizar, por um lado, a construção do elemento identitário amazônico, através das representações inseridas no referido roman-

ce, por outro, ponderar sobre o conteúdo histórico, relativo à História da Amazônia.

No que tange aos recursos metodológicos, dividiu-se este capítulo em duas seções: na primeira, aborda-se o campo da História e sobre os métodos adotados nesta pesquisa, isto é, a História Cultural e o Método Indiciário, tendo como parâmetro os trabalhos do historiador Carlo Ginzburg (1989, 2006); na segunda seção, traçamos um breve panorama, porém essencial para a proposta deste capítulo: a relação dialógica entre História e Literatura. Paralelo a isso, ocorre a tessitura da reflexão sobre a construção da identidade nacional por intermédio dos romances *Simá* e *Iracema*. Para tanto, também utilizamos a Historiografia como fonte, bem como lançamos mão de uma determinada referência bibliográfica, relativamente especializada na temática em questão.

Para alguns, a literatura é algo que visa puramente o entretenimento, para outros, algo que humaniza o homem. Por impossibilidade física, temporal e material, o ser humano não viverá a multiplicidade de circunstâncias, experiências e relações possíveis de serem vividas. Entretanto, a literatura condensa toda a multiplicidade de experiências, lugares, personalidades, processos históricos e sentimentos humanos que podem ser acessados através da leitura.

Sendo a História, uma ciência que investiga a vida humana em si mesma, faz-se fundamental, dentro do estudo historiográfico, colocar-se no lugar dos personagens, tanto para evitar anacronismos, quanto para poder sintetizar e compreender adequadamente determinado processo. Sentir-se como um nativo em 1500, um jesuíta escandalizado com o ritual antropofágico, um escravizado em uma lavoura de café, deparar-se com o preconceito e os dilemas sociais de um negro em um país escravocrata ou até mesmo com a euforia do 13 de maio de 1888 se tornam possíveis através da literatura. Cada ramificação da vida humana é fundamental para o cumprimento daquilo que é o ofício do historiador, que seria reconstituir, em alguma medida, o passado. Tal passado amplia a nossa memória, nos dá sentido, que nos posiciona no mundo e nos faz herdeiros de um legado histórico.

Nessa medida, a literatura se mostra uma ferramenta fundamental, imprescindível para o estudo e o ensino da História. Essa percepção surgiu no ano de 2020, quando o mundo vivia a pandemia do Covid-19. Nesse período, comecei a leitura de mais de cento e

cinquenta contos de Machado de Assis. Em encontros diários pelo Instagram, dezenas de pessoas, de todas as regiões do Brasil, se colocaram a ler essa literatura, a discutir e analisar o autor e seu contos. No processo, Machado me humanizou, conversou com a minha alma e se tornou o meu melhor amigo. Além disso, mostrou-me seu lado historiador, com várias marcações históricas, constatações sociais e descrições de momentos marcantes da história brasileira. Emt~'ao, concluí que não existe formação histórica sem formação literária.

No ano de 2021, como fruto desses encontros machadianos, criou-se um grupo de estudos chamado “Morro do Livramento”, em referência ao local onde Machado nasceu. Nesse espaço, História, música, Literatura e cinema se entrelaçavam. Houve o refino da ideia de que a aquisição de cultura literária, cinematográfica e musical se faz fundamental para a formação de um estudante de História.

Logo, o desejo de trabalhar a relação entre História e Literatura nascera. E, com esse desejo, a busca pelo objeto a ser trabalhado. Enfim, cheguei a *Simá*, um romance histórico amazônico, de Lourenço da Silva Araújo Amazonas, obra fracamente indianista que se insere no contexto romântico brasileiro da busca e constituição da indenidade nacional e que traz o entrechoque civilizacional da colonização portuguesa, em específico, na Amazônia. *Simá*, portanto, fruto de um estupro consumado pelo regatão português Régis contra Delphina, filha de um proprietário indígena, dono de um estabelecimento nos barrancos do Solimões, próximo a Coari, é a síntese do drama amazônico e do elemento indígena que constitui a identidade brasileira¹.

Simá, possibilita reflexões mais profundas e abrangentes, a partir de perspectivas que se ramificam para discussões de outros elementos históricos que compõe seu enredo, como o lugar dos indígenas na história da Amazônia e as formas de representação da figura feminina na literatura. Neste caso, há um intertexto entre Alencar e Amazonas, que enfatiza o sentido da História, por meio de *Iracema* e *Simá*. O presente capítulo e as possibilidades que *Simá* abarc se inserem em uma corrente reflexiva² que visa trabalhar e tor-

1 *Simá* – Romance Histórico do Alto Amazonas. / Lourenço da Silva Araújo Amazonas. Organização: Tenório Telles. 3ª edição – Manaus: Editora Valer, 2011

2 Vide os trabalhos de: Munaro, L. F. (2020). A Amazônia e a fundação do Brasil na obra *Simá* (1857) de Lourenço da Silva Amazonas. *Intellèctus*, 19(2), 219–246. <https://doi.org/10.12957/intellectus.2020.47785>; LIMA, N. R. Protagonismo feminino e violência em *Simá* – Romance Histórico do Alto Amazonas –, de Lourenço Araújo Amazonas. Dissertação

nar acessível os elementos históricos contidos na obra de Lourenço Amazonas.

Referencial teórico

História Cultural e o Método Indiciário

Simá será analisada sob a perspectiva da História Cultural, que estuda a multiplicidade de manifestações culturais de uma determinada sociedade ao longo do tempo, englobando suas tradições, seus costumes, suas formas de expressão artística, religiosa e política. Isso para entendermos, por meio destes aspectos culturais, o desenvolvimento e a evolução de uma determinada sociedade, posto que tais fatores influem determinadamente na maneira pela qual seus indivíduos se relacionam entre si e com o mundo que os rodeia.

O historiador italiano Carlo Ginzburg, um dos precursores da História Cultural e autor fundamental para a produção deste capítulo, cujos trabalhos se desenvolvem a partir de estudos minuciosos de documentos e obras de arte, a fim de revelar a cultura e a mentalidade das sociedades passadas, mostra, em seu livro *O queijo e os vermes*: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição, publicado no Brasil pela Companhia das Letras em 2006, as crenças, a mentalidade e as experiências do povo italiano no século XVI, ao analisar os escritos de um moleiro chamado Menocchio, este que fora julgado pela Inquisição por suas crenças consideradas heréticas. Ginzburg é também um dos precursores do método da micro-história que elucida eventos e indivíduos aparentemente insignificantes, para oferecer *insights* sobre a cultura e sociedade de determinada época. Em *O queijo e os vermes*, por exemplo, o referido historiador italiano usa os escritos de Menocchio para revelar a mentalidade popular da Renascença, justamente por intermédio de enfoques microscópicos. Assim, mostra como as experiências individuais, por exemplo, podem revelar questões mais abrangentes, o que contribui para uma compreensão mais profunda da História Cultural.

de pós-graduação em Letras – Universidade Federal do Amazonas – UEA, Manaus, 2019; e *Representação literária do indígena no romantismo brasileiro*: o caso simá, de Lourenço Amazonas. Artigo - Universidade de Brasília - UnB, Programa de Pós-Graduação em Literatura, Brasília, Distrito Federal, Brasil; Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAP-DF). Realiza estágio de Post-Doctorat (2019-2020) na Université de Rennes 2/ERIMIT. <https://orcid.org/0000-0003-1010-1238> ; danglei1974@gmail.com

Especificamente, usaremos o método indiciário, que, como mostra Ginzburg (1989), em *Mitos, emblemas e sinais*: morfologia e história, é uma abordagem de pesquisa que se baseia na análise de documentos e registros em busca de indicadores ou pistas que possam revelar informações sobre determinado contexto histórico, social ou cultural, com o intuito de compreender aspectos da vida cotidiana, mentalidades e práticas culturais de diferentes períodos históricos. O método envolve a identificação e interpretação de vestígios deixados por indivíduos ou comunidades em seu contexto social, tais como relatos, crenças, práticas religiosas, objetos do cotidiano, entre outros. Isso, pressupõe a existência de uma relação de sentido entre os sinais (indicadores) e a realidade que eles representam, permitindo-nos acessá-la de forma indireta, tornando possível, por meio de uma interpretação cuidadosa das pistas e sinais, a reconstrução de contextos e significados que, de outra forma, seriam obscurecidos ou esquecidos, tendo, desse modo, os indícios como elo entre o conhecido e o desconhecido, entre o visível e o invisível.

O método indiciário não se reduz a uma simples análise de vestígios materiais. Os indícios também podem se manifestar de diversas formas, incluindo relatos orais, símbolos, gestos, comportamentos, textos e diferentes manifestações da realidade. Neste caso, analisaremos *Simá*, romance histórico, para depreender a forma, no decorrer do processo de colonização da Amazônia, a identidade amazônica, como elemento constituinte da identidade nacional, é sintetizada.

Para esse fim, utilizamos como paralelo o trabalho de Janine Ribeiro (2000), que, ao analisar a obra *Iracema*, de José de Alencar, visa ressaltar que o sacrifício da indígena Iracema e o luto por ela legitimam a ocupação da terra pelo invasor e fundam, no amor da personagem, a invasão e a conquista da América, transfigura o eixo temático do romance alencariano para a perspectiva de que o que Martim Soares Moreno Moreno possui, desvirgina, engravida e, em última análise, leva à morte a moça, conquistando sua outra identidade, o continente da América (Ribeiro, 2000, p. 45).

Relações entre História & Literatura

A importância da literatura no fazer histórico e a sua utilização como fonte histórica

Geralmente, no início dos cursos de História, é ensinado aos estudantes o que seria a História como ofício e disciplina. Foi assim no primeiro período do curso de História, na disciplina “Introdução aos Estudos Históricos”, do Centro de Estudos Superiores de Parintins (CESP), da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). A definição mais comum seria a dada por Marc Bloch (2002), em “Apologia da História”, que determina que a História é a ciência que estuda a ação do homem no tempo. Disso, depreendemos que o historiador tem como ofício analisar e reconstituir o passado por meio de processos que se constituem de ações humanas e que, para isso, serão necessários elementos que materializem essas ações no tempo, no caso, as fontes históricas.

No que diz respeito à História do Brasil, sendo esta um complexo e vasto panorama que articula personagens, acontecimentos, eventos e transformações históricas, as quais impactaram a sociedade cultural e politicamente, faz-se necessário, para o profundo conhecimento desse passado e suas especificidades, o uso de uma multiplicidade de fontes e a literatura se apresenta como uma formidável ferramenta nesse sentido.

Muitas vezes, os registros históricos mais tradicionais reduzem-se a datações ou marcações factuais, já a literatura pode oferecer ao historiador um conjunto muito mais abrangente de experiências humanas e construções imaginativas, criadas por determinado escritor dentro de uma determinada temporalidade. Desse modo, a literatura revela ao historiador diferentes visões de um determinado processo histórico, muitas vezes em contraste com as narrativas dominantes, elucidando as microcaracterísticas que poderiam passar despercebidas em fontes históricas de outra natureza.

Como efeito, a produção literária faz florescer laços de emoção e identificação com os personagens, de tal modo que fornece ao leitor a possibilidade de vivenciar imaginativamente as circunstâncias ficcionais do personagem, o que favorece uma melhor compreensão dos fundamentos, das dificuldades e dos contrastes de uma

determinada época, enriquecendo e humanizando a compreensão histórica dos processos que constituem o passado.

No processo de catalogação de fontes, o historiador pode se deparar com alguns problemas pertinentes ao levantamento de informações, pois, dependendo do recorte, os documentos históricos foram limitados ou extraviados em decorrência das ações humanas, do tempo ou da natureza. Entretanto, a literatura é capaz de suprir essas possíveis demandas a partir das narrativas ficcionais, reconstituindo e criando um arcabouço imaginário dos contextos históricos, agindo como uma ferramenta que permite ao historiador preservar e transmitir a memória de eventos fundamentais para a história. É, também, a partir do contato com a literatura que se pode desenvolver a compreensão, a valorização e o acesso à complexidade dos processos históricos.

Com o fazer historiográfico, pode-se desvelar a complexa rede de processos que faz parte da construção identitária de um povo, transformando o historiador em uma espécie de guardião da memória, que a preserva e a reinterpreta. Sendo a História construída a partir da relação dialógica entre os fatores humanos e temporais, o fazer historiográfico exige diligências que tornam a escrita da História um método científico, através do qual é possível construir o passado, acessando e analisando os documentos históricos mediante o ofício.

Nesse sentido, a utilização da literatura como fonte faz parte da evolução e sofisticação do método científico historiográfico que, segundo Antônio Celso (2000), começa com a ampliação do repertório das fontes históricas e a metamorfose do próprio conceito de fonte, no movimento de renovação da historiografia no século XX, ocorrido na França, com os historiadores ligados à revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, fundada em 1929 por Lucien Febvre e Marc Bloch. Estes historiadores contraponham-se à historiografia político-factual da Escola Metódica e defendiam uma História-problema, orientada para a compreensão da complexidade e da totalidade das experiências humanas, com ênfase nos processos sociais e econômicos, e, posteriormente, nos aspectos mentais das civilizações, processo que lhes obrigou a conversar com outras disciplinas, como a Geografia, a Sociologia, a Economia e a Psicologia. Desse modo, a necessidade da utilização de novas fontes de

pesquisa, modificando a noção de fonte para fora da acepção de documentos verdadeiros de uma historiografia que se preocupava essencialmente com o encadeamento cronológico dos acontecimentos políticos nacionais. Entretanto, foi com Lucien Febvre que o texto literário começou a ganhar espaço, através de seu estudo sobre a obra Rebelais, publicada em 1942, em que, segundo Antônio Celso (2009), demonstra enorme sensibilidade a esse tipo de fonte.

A partir de 1970, historiadores franceses alargam o leque de problemas, objetos e abordagens da disciplina, no chamado manifesto da Nova História (Faire de l'histoire), organizada por Jacques Le Goff e Pierre Nora, a partir do qual a História como disciplina passa a abranger objetos como o inconsciente, o cotidiano, a língua, a literatura, o mito, a infância, a juventude, a festa, os meios de comunicação, entre outros. É com a Nova História que o documento, em todas as suas formas, deixa de ser compreendido como expressão da verdade e transparência e passa a ser analisado como um monumento de sentido próprio, ao qual não se pode recorrer sem os cuidados de restituí-lo ao seu ao contexto, apreender o propósito consciente ou inconsciente de sua produção mediante outros textos, localizar seus modos de transmissão e suas sucessivas interpretações.

Antônio Celso (2009) afirma que, para se interpretar um texto literário, é de fundamental importância compreender as particularidades dessa forma de expressão escrita, valendo-se de um exercício reflexivo acerca do conceito de literatura, a qual, desde o século XX passa a englobar muito mais do que textos poéticos, expandindo-se para diversas expressões escritas, como as científicas e filosóficas.

Para pensar o tema, o autor apresenta o conceito aristotélico de *mimese*, que trata a “obra literária como representação (ou imitação) do mundo”. Já no século XIX, os românticos somam a este conceito a noção de que “o artista, além de representar, também cria universos ainda não vistos, utópicos e imaginários”. Na segunda metade do século XX, o conceito de “literariedade” é implementado para caracterizar distintivamente a criação literária, tal conceito determina que

a literatura se distingue de outras expressões escritas pela utilização de signos verbais polivalentes, isto é, por metáforas que representam a realidade, à semelhança de todo signo, mas representam de-formadamente (Celso, 2009, p. 66).

Com esse conceito, entende-se que a literatura não documenta a realidade e se diferencia dos discursos científicos, políticos e filosóficos, tornando-se sinônimo de ficção ou fingimento, com o objetivo de entreter o leitor.

Entretanto, a literatura é mais do que isso, dado que a produção literária se materializa dentro de uma determinada sociedade, com condições específicas de espaço, cultura e relações sociais, as quais influem na construção simbólica do universo criado por determinado escritor. Desse modo, Celso Ferreira (2009, p. 68) afirma que “não é possível encontrar uma definição canônica de literatura, válida para qualquer tempo e circunstância”, e que “a literatura e as artes sempre constituíram formas de expressão próprias, associadas ao belo, ao trágico, ao sublime e ao sagrado, ou ao profano, ao transgressivo e ao utópico”.

Antônio Celso Ferreira (2009) também traz outra questão importante para o historiador, no que tange ao trato das fontes literárias, a de que ele deve se atentar para a diversidade das formas (gêneros) literárias no tempo e às circunstâncias em que se constituíram, perpetuaram ou mudaram suas convenções. O referido historiador pontua que “Platão identificou três modelos de *mimese*: a tragédia e a comédia (teatro), a poesia lírica e a poesia épica” (Celso, 2009, p.72), já Aristóteles dedicou especial interesse à epopeia, à tragédia e à comédia.

Na Idade Média, essas classificações criadas pelos gregos são mantidas e vão até o século XVIII, com o surgimento do romance, gênero caracterizado por sua constante mudança e aversão a tais convenções clássicas. As formas literárias sofrem tremendo impacto a partir do surgimento do Romantismo e, posteriormente, do Modernismo, dentro do contexto das modernas tecnologias e da conseqüente cultura de massas, que modificam profundamente a concepção de gênero literário, denotando que estes não possuem conotação fixa, que não são puros e que conversam com outras linguagens da vida social. A partir dessas transformações é que, nos dias de hoje, a noção acerca dos gêneros literários predominante se torna a de que eles estão intimamente relacionados às condições sociais e históricas nas quais são produzidos, que determinam a formação do público leitor, com seus gostos e sensibilidades, e que, por isso, o historiador não se deve contentar com as classificações

teóricas tradicionais, que tendem a subtrair a historicidade das manifestações artísticas. Em outras palavras, o historiador não pode se deixar seduzir pelas classificações clássicas, mas deve, antes de tentar enquadrar uma obra em um determinado gênero, investigar a que público a obra é direcionada e a intencionalidade do autor dentro das condições sociais e culturais da época em que foi produzida. Através desses fatores, o historiador considera os movimentos literários, colocando-os à prova, dado que promovem uma espécie de autoconsagração e criam marcos padronizadores.

Antônio Celso Ferreira (2009) destaca, ainda, o entrelaçamento do romance contemporâneo com o conteúdo histórico, sob o pressuposto de que os romances têm basicamente o tempo como a matéria constituinte da sua estrutura narrativa, visto que sua função primeira seria a de contar uma história, o que reforça os laços entre a narrativa histórica e a narrativa literária.

No Brasil, o romance histórico se difunde por meio de José de Alencar com a obra *Guerra dos Mascates*, cujo o enredo se caracteriza pela obediência a um modelo genérico no qual a história, com alguma verossimilhança aos fatos e personagens reais, é tida como pano de fundo para as ações dos personagens ficcionais ocorrerem. No decorrer do século XX, autores como Ernest Hemingway (1899), em *Por quem os sinos dobram?*, dão uma nova forma a esse tipo de conteúdo, transpondo para a ficção as mudanças e as tragédias, no caso, a Primeira Guerra mundial.

Não obstante o devido reconhecimento à presença dos traços literários na narrativa histórica e vice-versa, não se pode desprezar aquilo que caracteriza a História como disciplina, ou seja, seu método científico de produção historiográfica, desenvolvido e aprimorado ao longo do tempo. Contudo, as representações literárias constituem sempre um universo ficcional, por mais verossímil que seja. Então o papel do historiador é o de confrontá-las com outras fontes, ou seja, outros registros que permitam a contextualização da obra, para, assim, se aproximar dos múltiplos significados da realidade histórica.

Afinal, para o trato das fontes literárias, quais métodos devem ser utilizados? Antônio Celso Ferreira (2009) pontua que não existe, dentro da historiografia, teorias e conceitos específicos para essa finalidade. Entretanto, tudo começa pela delimitação clara do problema a ser estudado e do porquê de a utilização de fontes lite-

rárias auxiliar na busca por determinadas respostas. Após essa etapa, faz-se o levantamento de informações pertinentes à contextualização do autor, da obra e do seu papel, por intermédio de perguntas como:

quem eram os escritores selecionados para a pesquisa, como se relacionavam entre os letrados e com outros segmentos sociais da sua época? Que papéis a literatura e as artes então desempenhavam? Em que realidade social, econômica, política e cultural eles viviam, como e por que se lançaram à criação ficcional? Dentre as disponíveis em seu tempo, a que formas de construção narrativa recorreram e por quê? Que significados atribuíram à literatura e que significados históricos podem ser lidos em suas obras? Que representações do mundo social eles criaram? Que desejos, angústias, utopias ou frustrações expressaram e o que isso tinha a ver com a vida coletiva da época? Que funções seus livros desempenharam na sociedade, como circularam, foram lidos ou apropriados (Ferreira, 2009, p. 80)?

Tais perguntas podem ajudar a nortear a pesquisa. No entanto, uma problemática não surge do nada, mas, sim, muitas vezes, como consequência do aporte cultural que o pesquisador carrega, o que deve também ser motivo de reflexão, tais como essas: “por que quero estudar História com fontes literárias, como concebo a literatura, como minha sociedade a vê?” (Ferreira, 2009, p. 81).

Outro ponto importante assinalado pelo autor, mostra que para a definição do projeto de pesquisa, se faz fundamental o conhecimento daquilo que já foi produzido sobre o tema.

De acordo Celso (2009, p. 81), pode ser pertinente conhecer e testar alguns conceitos da teoria literária, ao interpretar o conteúdo de um romance, como: “foco narrativo, linguagem metafórica, composição de personagens, tempo e espaço na narrativa, efeitos de verossimilhança” (Ferreira, 2009, p. 81).

Por manter um diálogo com áreas como a História da Literatura e da Arte, o método da História Cultural pode oferecer ótimas possibilidades de se trabalhar com textos literários. Todavia, o método a ser utilizado será sempre construído pelo pesquisador por meio do contato com seu objeto, tendo como baliza o bom senso. Deve se levar em consideração que a operação historiográfica se caracteriza pela interpretação de fontes em determinados contextos sociais, por isso, é-se possível ler as marcas da sociedade e da cultura no interior

dos escritos, bem como compreender o significado deles na sociedade.

Os trabalhos de Carlo Ginzburg, no que concerne à História Cultural apontam para uma interessante concepção, a de que existe uma circularidade cultural, que descreve um intenso intercâmbio de ideias, imagens e formas de expressão entre grupos de diferentes classes sociais, entre a cultura letrada e a cultura oral. Para analisar _Simá_, utilizamos a vertente da História Cultural, que engloba as representações

sociais, nacionais, regionais, morais, ideológicas, científicas, religiosas, sexuais ou de gênero e etnia; as visões da cidade e do campo, da natureza e da técnica, do passado e da modernidade, das lutas sociais, do mundo profissional, da riqueza e da miséria, do trabalho e do lazer, da norma e do desvio; as manifestações do imaginário histórico coletivo e da subjetividade de homens e mulheres (Ferreira, 2009, p.83).

São criadas nos textos. Tal vertente requer, necessariamente, a interpretação da forma e do conteúdo de uma determinada obra, articulada aos contextos históricos e sociais. Aliás, é digno de nota que, para o trato da fonte literária, Antônio Celso Ferreira (2009) aponta que, a despeito do assunto escolhido pelo pesquisador, exige-se dele uma forma especial de sensibilidade, que só é alcançável por aqueles que gostam de ler esses tipos de escritos.

Notas sobre o autor

Lourenço da Silva Araújo Amazonas nasceu na Bahia, em 4 de maio de 1803, e faleceu em 1864. Foi oficial da Marinha Imperial; exerceu a função de capitão tenente na Armada; e de intendente da Comarca do Amazonas, onde passou a maior parte de sua vida e carreira. Como pesquisador/sócio do Instituto Brasileiro de Geografia Histórica, publicou, em 1852, o *Dicionário de Topográfico, Histórico e Descritivo da Comarca do Alto Amazônia*, em que documentou mais de 200 registros de povos indígenas do período da ocupação de Grão-Pará e do Alto Amazonas e, mais tarde, da Amazônia. Denunciou o desaparecimento gradual de grupos inteiros na Amazônia ao longo do século XIX. Sua experiência como etnógrafo

foi central na construção de *Simá*, que firmou a oposição à imagem do “bom selvagem”, a qual dominara as representações dos povos indígenas na tradição romântica brasileira.³

Iracema ou Simá?

Ao analisar *Iracema*⁴, de José de Alencar, Janine Ribeiro (2006) pontua que a finalidade do romance indianista alencariano seria a de apresentar como nasceu um povo mestiço, brasileiro. O autor o faz utilizando dois elementos da tríplice ralação civilizacional que produz o povo brasileiro, no caso, o elemento racial do descobridor português e o do guerreiro nativo, descartando o elemento negro, por, segundo Janine (2006), suposta falta de nobreza.

Isso posto, a busca pelas raízes da identidade nacional tem por essência a necessidade de se legitimar. Alencar traça elementos pertinentes à legitimidade, para representar aquilo que acredita ser a simbiose da identidade brasileira. Janine (2006) destaca que os dons de Iracema, os segredos, o sacerdócio e os aspectos constituintes do seu ser, representam a alma do mundo ameríndio. Logo, na medida em que o português conquista a bela indígena, simbolicamente Alencar refere-se a conquista da terra: antes, da mulher e da sua alma e, por fim, dos homens.

No caso de *Simá*, a relação entre o elemento europeu e o indígena é mais explicitamente traumática e violenta. Simá não é o meio pelo qual a identidade amazônica é produzida, como em *Iracema*, mas, sim, uma simbiose: é fruto de um estupro ao contato com o homem branco, que personifica o elemento lusitano no processo de colonização da Amazônia (equivalente a Martin, representação alencariana), que entorpece Marcos, em seu Sítio Novo Remanso, colocando ópio no vinho que servia ao velho comerciante e à sua filha Delphina. Ela, ao adormecer é estuprada e emprenhada pelo regatão, que, após o ato e antes de saquear o sítio, põe em seu pescoço um colar de ouro.

Após a ocorrida tragédia, Marcos e sua filha Delphina tacam fogo em sua propriedade, deixando a região do Solimões e partindo

3 Acerca das informações sobre o autor de *Simá*, conferir o trabalho de PEREIRA, Danglei da Castro. *Representação literária do Indígena no romantismo brasileiro: O caso de Simá*, de Lourenço Amazonas. Brasília: Universidade de Brasília – UNB. 2020.

4 Alencar, J. *Iracema*. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2015.

de volta para a região do Rio Negro, onde Marcos troca de nome e passa a se chamar Severo. Lá, também, Delphina, após conceber Simá, falece de tristeza.

A primeira aparição de Simá no romance acontece dez anos após a sua trágica concepção. Seu avô a cria sob os costumes dos Ma-naus, não deixando de legar á menina mameluca a fé católica, o que exprime a distinta característica do povo amazônico, o entrelaçamento entre os costumes indígenas com a fé Católica, legada à região por meio da ação missionária. Desse modo, Simá, a personagem, surge no romance numa manhã de quinta-feira santa, em uma igarité, “vestida de ponto em branco, trazendo na cabeça preso a uma capela de flores brancas um véu da mesma cor: do que pouco custa concluir, que vinha fazer sua primeira comunhão” (Amazonas, 2011, p. 47).

A representação que Lourenço Amazonas constrói a identidade amazônica como elemento constituinte da identidade nacional é mais cruenta, sendo uma conquista que se dá não através do amor romântico, mas é fruto do roubo de seus bens, da violência como proveito da inocência (dado que Regis usa sua aparência distinta para seduzir Delphina), dos vícios (dado que Regis conhecia a suscetibilidade ao álcool comum aos indígenas) e do estupro, que gera um novo ser, mameluco, com traços indígenas e amparado na fé da Santíssima Trindade.

Janine (2006), analisando o romance *Iracema*, de José de Alencar, por sinal, destaca as questões existenciais dos personagens da trama a partir de suas cosmovisões. O sofrimento de Iracema era o de sentir-se traidora para com a sua etnia originária. Já Martim, sofria por sua consciência cristã, que o acusava pela ação de unir-se a uma mulher sem os sacramentos cristãos, mas sofria também por saudades da Europa e da sua noiva portuguesa. Em contraste a isso, sentia um amor ardente pela virgem tabajara.

No que diz respeito à questão de identidade, somente Iracema enfrenta efetivamente essa questão, posto que se sente uma traidora, sendo ela a portadora da sobrevivência e do sucesso de seu povo, que renegou os votos atados em sua virgindade ao seu deus, indo viver com quem armava a sua dominação. Mesmo consciente de que seu destino será a iminente morte, Iracema faz todos os sacrifícios necessários para se entregar a Martim. Essa morte, porém, não é apenas sua, é a de seu povo, a de sua identidade. De todo modo, para

essas dores desiguais, m a saída estará na morte do elo mais fraco. Iracema não pode suportar a situação de constituir-se como elemento terminal de sua etnia.

No romance *Simá*, o elemento indígena não é posto como traidor, como quem escolhe de forma voluntária abandonar seu povo, seus dons, a relação com a sua natureza, para se entregar ao seu algoz conquistador. Simá é vítima, forçada, pela violência, a relacionar-se como o invasor europeu, esse que a tem, não por amor, como o fez Martin, mas por malícia e ganância.

A visão alencariana dessa relação visa, em alguma medida, legitimar a conquista, apartando desse processo o seu conteúdo trágico, por meio da personificação de Martin, o europeu cristão, casto que reluta em se relacionar com a virgem tabajara, e de Iracema, a portadora dos segredos de Tupã, que a escolhe se entregar. Nada difere do processo de colonização da Amazônia. Por isso, mais uma vez, Lourenço, mais do que Alencar, retrata a realidade histórica por intermédio da personificação de seus personagens, sendo Régis o destruidor da vida e dos bens dos povos nativos, enquanto Delphina é a vítima indefesa.

No ensaio *Iracema ou a fundação do Brasil*, Janine Ribeiro (2006) pontua que ao indígena cabe um papel de caráter subalterno. No caso extremo do encontro das culturas na fundação do Brasil, com a relação entre o português e a indígena, a morte dela decorre desse papel, figurando a morte dos tabajaras. E é essa morte que, coincidindo com o nascimento de Moacir, o “filho do sofrimento”, legitima a ocupação do solo pelo europeu.

Na obra de Lourenço Amazonas (2011), o elemento trágico, da morte do elo indígena, também se faz presente, em Delphina, que morre de tristeza, na destribalização de Marcos, ao se renomear como Severo (morte simbólica a partir da perda da identidade pela mudança de nome), e com a morte mesma de Simá, decorrente das ações de Régis.

Diferente da narrativa alencariana, dentro de uma estrutura trágica o elemento português também morre. Régis, que inclusive se apaixona por Simá e a propõe união, desconhecendo a sua paternidade, é recusado pela bela mameluca, que se entrega, então, a Domingos de Dari, a quem era prometida e que representa, na história, o contraponto a representação da moral corrompida do elemento europeu, que se dá por meio de Régis e, em muitos casos, em Loiola.

A morte, no livro de Lourenço Amazonas, também constrói simbolicamente a questão da identidade: o elemento português representado por Régis, o indígena por Simá, o destribalizado por Severo e o religioso pela Igreja Católica (que simboliza, acima de tudo, a ação missionária da região) se fundem – morrem –, no calor do incêndio, no correr de uma revolta por independência,. Isso acontece dentro de um processo constituído por uma série de revoltas que trazem como ponto comum a luta armada entre colonos e povos indígenas que ocupavam a região do Alto Amazonas no século XVIII, encerrando uma trama que apresenta, a partir do processo de ocupação territorial da região supracitada, uma teia complexa de relações entre os elementos étnicos que constituem tal processo.

Para Janine Ribeiro (2006), constituir a nacionalidade por meio de um luto tem a ver com a ideia de criar uma suposta plenitude anterior, intensificando-a pela perda. Nisso, os dois autores confluem, de modo que tanto Iracema quanto Simá pode ser alegorias, “fadada que está nossa natureza à posse pelo inimigo, à ocupação, à devastação” (Ribeiro, 2006, p. 59)

Enquanto Iracema sobreviverá na semente que deixa em Moacir, cujo pai português sobrevive, para sustentar no primeiro cearense a legitimidade de sua conquista, Simá é “a própria semente”, criada por seu avô destribalizado, que a insere na fé europeia, fazendo-a inclusive catequista. De qualquer modo, a despeito das características dos personagens de José de Alencar e Lourenço Amazonas, o ameríndio morre sempre, metaforicamente abrindo-lhes o território, legando-nos o resultado de todas essas relações. Desse modo, de acordo com Janine Ribeiro (2006, p.63):

Somos, sobretudo, um legado. Sabemos lidar com os bens, o patrimônio que nos deixou. Com o mal que dela nos ficou, a perda que tivemos, a ausência da mãe primeira, ainda não aprendemos a tratar. Ficou a dor, essa, inextinguível.

Considerações finais

Lourenço Amazonas toca na temática da busca pela identidade da região amazônica como elemento constituinte da identidade nacional inserindo-se na tradição das narrativas indianistas do Romantismo brasileiro. Ainda que desconhecido, com sua obra indianista,

de 1857, é um dos precursores românticos, os quais se propuseram a refletir acerca da construção da identidade nacional. Amazonas faz uso da metáfora do entrechoque dos mundos, de modo cruento, crítico, radical e sem a leniência de Alencar, que, em alguma medida, tentou legitimar a violência da colonização.

Desse modo, Lourenço Amazonas nos convida a lidar com a forma traumática e violenta que se materializa no período da colonização na Amazônia, por meio da relação trágica entre os europeus e os povos autóctones. Considero *Simá*, obra indispensável para o contexto romântico brasileiro, por sua qualidade e pela forma que aborda a questão identitária, característica do período literário.

No que concerne à identidade, vale dizer que, se José de Alencar utiliza *Iracema* (anagrama de América) para representar o enlace entre a indígena e o europeu como uma síntese da identidade nacional brasileira (mesmo que o romance tenha sido ambientado no Ceará). Com *Simá*, Lourenço Amazonas traz à baila a problemática do genocídio, físico e simbólico. Fruto de um estupro, *Simá* representa não uma síntese identitária, mas o produto de um ato violento que acabou por inaugurar uma identidade fragmentada, fraturada, ambígua: a identidade amazônica.

Referências

Fontes

AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo. **Simá**: Romance Histórico do Alto Amazonas. 3ª e. Manaus: Editora Valer, 2011.

Bibliografia

ALENCAR, J. **Iracema**. São Paulo. Editora melhoramentos. 1ª edição digital, 2015.

BLOCH, Marc, **Apologia da História ou O Ofício do Historiador / Marc Bloch** – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 2002.

FERREIRA, Antônio Celso. “Literatura: A fonte fecunda”. In.: PINSK, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de. (orgs.). **O Historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009)

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais:** Morfologia e história; tradução Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes:** o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Trad. Maria Betânia Amoroso ; tradução dos poemas Jose Paulo Paes. Revisão técnica Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PEREIRA, Danglei da Castro. **Representação literária do Indígena no romantismo brasileiro:** O caso de Simá, de Lourenço Amazonas. Brasília: Universidade de Brasília. UNB. 2020.

RIBEIRO, Renato Janine. “Iracema ou a fundação do Brasil”. In.: _____, **A sociedade contra o social:** o alto custo da vida pública no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

“ACAUÃ” E A VILA SÃO JOÃO BATISTA DE FARO: vestígios e rastros literários sobre um pensamento cultural

Joandreo Batalha Campos
Arcângelo da Silva Ferreira

Com o presente texto, trago à baila a literatura de Inglês de Sousa, através do conto “Acauã”, presente na obra *Contos amazônicos*, de 1983. A narrativa é ambientada na Vila São João Batista de Faro e gira em torno da relação de duas irmãs, Aninha e Vitória. Busco, com este capítulo, apontar os fragmentos de um pensamento cultural sobre o município de Faro-Pará, vestígios e rastros cristalizados em suas representações, que já associavam esse lugar, no século XIX, a um “imaginário de feitiço”. O capítulo se constrói como uma discussão em História Cultural, por se valer de conceitos caros a esse campo, como o imaginário e as representações. Nessa medida,, utiliza-se da relação fronteira entre História & Literatura, a exemplo das metodologias de Ferreira (2009), que indicam a viabilidade de instrumentalizar textos literários como fonte fecunda para a História.

Nas margens do rio Nhamundá

Navegavam, no século XVI, os espanhóis, por um rio que um dia seria chamado de Nhamundá. Foi um pouco mais abaixo de onde Carvajal narrou seu encontro com as mulheres guerreiras indígenas (referência ao mito grego das Amazonas)¹ que esses primeiros viajantes encontraram um espaço que batizaram de Vila São João Batista, como nos situa Porro (1992). É esse lugar, rebatizado, durante o século XVIII, no governo pombalino, de Vila São João Batista de Faro, que Inglês de Sousa escolheu para ambientar seu conto, *Acauã*.

1 De acordo com Porro (1992, p. 178) “O conhecimento das populações ribeirinhas do Amazonas começou (...) com um mito, o das Amazonas americanas”.

Ao me defrontar com essa narrativa, quero não apenas refletir sobre seus enredos, mas alcançar um subtexto menos evidente, o lugar de sua ambientação e sua associação a um estigma da feitiçaria². Nesse sentido, ao produzir um capítulo sobre “Acauã”, tenho por objetivo buscar o que tenho chamado de vestígios e rastros literários sobre esse pensamento cultural da feitiçaria, no século XIX, que se perpetuam até a contemporaneidade, no município de Faro-Pará³.

O conto “Acauã” faz parte de um conjunto de nove narrativas fantásticas da obra *Contos amazônicos*, publicada pela primeira vez em 1893. Contudo, a primeira publicação do conto é do ano de 1880, na Revista Brasileira, como situam Côrrea e Rodrigues (2020). Como já destaquei, o enredo é ambientado em uma vila amazônica, na margem esquerda do rio Nhamundá, chamada de Vila de São João Batista de Faro. Sua narrativa gira em torno da relação de duas irmãs, Vitória e Aninha, e da transformação da primeira uma ser cobra.

A gênese do capítulo deu-se ao longo de uma disciplina da graduação, *História e Literatura*, do curso de Licenciatura em História, da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), no primeiro semestre de 2024, ministrada pelo prof. Dr. Arcângelo da Silva Ferreira, na qual fui instigado a pensar como a literatura poderia ser apropriada pelos pesquisadores em História para a produção do conhecimento acadêmico.

Ao refletir sobre essas questões, principalmente, em meu defronte com trabalhos como o de Robert Darnton (1986), *O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa*, que desenvolve um estudo sociocultural sobre as formas de pensar da sociedade francesa do século XVIII, a partir de narrativas produzidas nesse contexto, avistei a igual possibilidade de desenvolver um trabalho dessa natureza sobre minha cidade, Faro-Pará, do século XIX, sem a pretensão, é claro, de produzir algo tão emblemático como a obra do mencionado historiador norte-americano.

2 A associação do município a feitiçaria, principalmente por meio das mulheres, é algo que já venho perseguindo desde a graduação. Aliás, aos interessados, recomendo a leitura do meu Trabalho de Conclusão de Curso, que trata, de forma mais ampla, dessa questão, disponível no repositório institucional da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). CAMPOS, Joandro Batalha. *O borralho das feiteiras*: imaginário e representações sobre as mulheres farenses. 2024. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura – História) – Universidade do Estado do Amazonas, Centro de Estudos Superiores de Parintins (UEA-CESP), 2024. Sob a orientação do Prof. Dr. Júlio Claudio da Silva.

3 De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), o município de Faro está inserido na mesorregião do Baixo Amazonas, é pertencente ao estado do Pará, localizando-se no extremo leste do território e faz divisa com o município de Nhamundá, no Amazonas, e Terra Santa, no Pará.

Este trabalho, de certa forma, foi facilitado, por eu já estar, nesse mesmo período, utilizando o conto de Herculano Inglês de Sousa, *Acauã*, em meu Trabalho de Conclusão de Curso. Dessa forma, os gatilhos despertados em uma disciplina, mais o fascínio em ler a obra de Darnton (1986), inclinaram-me à confecção de um trabalho histórico, mas sustentado na Literatura. No entanto, ainda cabe esclarecer os outros motivos que me fazem escrever sobre esse lugar, que Sousa (2005, p. 59-60) chamou de “talvez o mais triste e abandonado dos povoados do vale do Amazonas”.

Quando escrevo sobre esse município paraense, faço-o de um lugar que sobrepõe minha existência, o de filho. Filho de uma cidade que foi/é atravessada por um “imaginário de feitiço”⁴, o que a condicionou a estigmas, como a “terra da macumba”, “terra da feitiçaria” ou “terra de feitiçeiros”. Problemas, estigmas e rótulos que já venho desenvolvendo em trabalhos e, neste capítulo, direciono-me, de forma mais concentrada, ao conto de Inglês de Sousa.

Sendo conterrâneo e natural deste lugar, com rótulos e representações de um espaço malquistado, escrevo porque, mais do que falar de minha terra, sinto que preciso falar por ela como alguém de dentro, pois tantos outros, principalmente os de fora, falaram por nós, e sobre nós, e nunca com a gente.

Não tenho a pretensão ilusória de ser um representante de Faro, portador da verdade não contada, pois minha escrita não sobrepõe as múltiplas histórias que existem nesse espaço, assim como não posso e nem devo falar por todos. Ademais, com este capítulo, desejo de alguma forma contribuir com histórias para a História de um lugar tão covardemente impossibilitado de falar por si.

Entre o fazer histórico e o narrar literário

Dois conceitos centrais, utilizados nesse capítulo, é o de imaginário e representação, por isso o texto se constrói como um trabalho em História Cultural. Outrossim, faço uso da interdisciplinaridade entre História e Literatura, isto é, da apropriação da primeira pela segunda, o que implica na necessidade de dialogar com autores que demonstrem como lidar adequadamente com essa metodologia.

4 Esse conceito foi formulado por mim durante a estruturação de meu Trabalho de Conclusão de Curso, diz respeito a um processo de transmissão de um imaginário europeu, que associava, por exemplo, as mulheres à bruxaria e foi transmitido, através do tempo e do espaço, para Amazônia, durante o processo de colonização.

Ao me voltar ao campo das representações, estabeleço um diálogo mais direto com a Nova História Cultural, pois esta, de acordo com Burke (2005, p. 8), tem um interesse mais direcionado aos “valores defendidos por grupos particulares em locais e períodos específicos”, como é o caso deste capítulo, ao envolver o município de Faro.

Conforme Burke (2005), entre os aspectos que mais caracterizam a Nova História Cultural estão as representações. Ao serem trabalhados na História, os estudos sobre as representações estão relacionados, principalmente, ao interesse dos historiadores pelo “papel ativo da imaginação” (Burke, 2005, p. 85). Roger Chartier (1990, p. 21 *apud* Grecco, 2014, p. 42). apresenta um dos conceitos mais aceitos sobre representações:

a de variabilidade e da pluralidade de compreensões (ou incompreensões) do mundo social e natural. [...] As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe [...] a sua concepção de mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio.

Incorporar as representações implica também na necessidade de tratar do campo imaginário, pois em “algumas situações os dois campos se invadem reciprocamente” (Barros, 2004, p. 92). Segundo Barros (2004), o imaginário tem “uma dimensão tão significativa das sociedades humanas como aquilo que corriqueiramente é encarado como a realidade efetiva”.

Mas, como se conceitua esse campo? De acordo com Barros (2004, p. 93), é “um sistema ou universo complexo e interativo que abrange a produção e circulação de imagens visuais, mentais e verbais, incorporando sistemas simbólicos diversificados e atuando na construção de representações diversas”.

Ademais, ao utilizar esse conceito de Barros (2004), quero fazer uso da noção, desse autor, de que o *imaginário* produz determinadas *representações*. No caso deste capítulo, refiro-me às *imagens* de Faro do século XIX, a partir de um determinado imaginário da época, o que pretendo analisar por intermédio do conto de Inglês de Sousa. E como a literatura se insere nessa discussão?

Conforme Grecco (2014), foi justamente esse movimento de assimilação dos conceitos de representação e imaginário pela História, na segunda metade do século XX, que possibilitou o uso da literatura pelo fazer histórico, visto que ela ganhou um novo *status* para os estudos acadêmicos historiográficos. Assim, a literatura se tornou, para os historiadores, uma “significativa fonte de análise das diferentes visões de mundo que o homem apresentou em cada tempo e espaço” (Grecco, 2014, p.42). É nesse ponto que se torna necessário dialogar com autores que propõem o uso da literatura como fonte pela História.

Como aponta Ferreira (2009), em seu capítulo “Literatura: A fonte fecunda”, em decorrência dos próprios alargamentos dos olhares historiográficos no século XX, o uso de literaturas como fonte pelos historiadores nas últimas décadas tem se tornado algo mais abrangente e aceito – primeiramente na França, mas também em outros espaços do globo, como o Brasil –, o que permitiu conceber as narrativas literárias, nesse novo contexto, como novos materiais para leituras de mundo. Todavia, antes de fazer uso de uma fonte, seja ela qual for, é imprescindível entender sua genuinidade, nesse caso, atribuir-lhe um conceito. Isso me impele a pensar: o que é a literatura?

De acordo com Ferreira (2009, p. 66), a literatura já foi entendida, na época renascentista, como *mimese*, isto é, uma “representação (ou imitação) do mundo”. Já no século XX, essa representação impunha “uma tomada de posição, crítica e ideológica, do escritor diante da realidade” (Ferreira, 2009, p.66). Ainda nesse mesmo século, algumas décadas mais tarde, a literatura foi entendida como o mesmo que ficção. Nesse ponto, Ferreira (2009, p. 67) adverte que “toda ficção está enraizada na sociedade, pois é em determinadas condições de espaço, tempo, cultura e relações sociais que o escritor cria seus mundos”. Enfim, as tendências mais recentes, ao compreender esses escritos, sugerem afastar das “definições mais universalistas” (Ferreira, 2009, p. 67).

Contudo, ainda que não se possa apresentar um conceito que seja consenso a todas as épocas, pode-se escutar Ferreira (2009) e entender que as pesquisas históricas servem justamente para entender a relação da literatura com cada período e sociedade. O que me faz retornar ao ponto que parei? Como usar a literatura em trabalhos históricos?

Ferreira (2009, p. 80) indica que, ainda que a historiografia já tenha uma certa experiência com esse tipo de investigação, ela “não dispõe de metodologia, teoria e conceitos particulares para tal” (2009, p. 80). O autor oferece então, (não modelos e nem receitas) sugestões a esse tipo de prática, que serão assimiladas neste capítulo.

De acordo com Ferreira (2009), ao escolher a literatura que será usar, é necessário que, primeiro, a delimitação do tema seja clara, mas também que demonstre os motivos que fazem aquela literatura servir aos anseios do problema levantado. Além disso, segundo o autor, “o método de trabalho do pesquisador depende da problemática que o leva a investigação” (Ferreira, 2009, p. 80).

No capítulo que me proponho a desenvolver, o uso da literatura é imprescindível, principalmente por conta da escassez de obras semelhantes sobre Faro daquele período, um raro vestígio físico de uma cultura que transmite seus saberes e conhecimentos por outras vias, sobretudo pela oralidade e memória. A oralidade, aliás, é a base comum da história da Amazônia. Como aponta Pinto (2020, p. 8), “a história dos povos da Amazônia é a história de sua oralidade, que se encontra presente até hoje e que aos poucos vai dando mostras de sua presença e vitalidade”.

Outro importante alerta, apontado pelo autor, é que o historiador vá além do que faz os pesquisadores das Letras. O conteúdo pode ser central, mas é fundamental estar a par do momento em que foi produzido, isto é, seus contextos históricos e sociais. Nisso, implica a necessidade de dialogar com outras fontes da época, bem como é “preciso (...) estar atento aos ambientes socioculturais do período analisado para se evitar o tratamento anacrônico da fonte” (Ferreira, 2009, p. 81).

É possível vislumbrar esse processo na obra de Darnton (1988). Por exemplo, no capítulo dois, *Os trabalhadores se revoltam: O Grande Massacre de Gatos na Rua Saint-Severin*, sua fonte central é uma narrativa de alguém que diz ter vivenciado aquele evento, Nicolas Contat. Conforme Darnton vai construindo sua narrativa histórica, a fim de entender o pensamento de uma França do século XVIII, ele incorpora fontes daquele contexto, como os registros da STN (papéis de uma tipografia do século XIX) e cartas da época trocadas entre indivíduos representados na narrativa.

Pretendo seguir tal metodologia quando utilizar “Acauã” como fonte central, mas, ao objetivar os contextos da época, volto-me para o relatório de João Barbosa Rodrigues (1875), um viajante que esteve no município no século XIX, apenas cinco anos antes da primeira edição do conto.

Já em relação às interpretações dos conteúdos em si, de acordo com o autor do qual utilizo uma vez mais um trecho adiante, é fundamental:

[...] conhecer e testar alguns conceitos da Teoria Literária (...) como foco narrativo, linguagem metafórica, composição dos personagens, tempo e espaço na narrativa, efeitos de verossimilhança (Ferreira, 2009, p. 81).

Toda via, novamente Ferreira (2009) enfatiza que nenhuma forma de trabalhar os textos é um modelo pronto a ser replicado. Tudo dependerá de como o pesquisador se relaciona com seu objeto, prevalecendo seu bom senso. Por último, devo ainda sublinhar um último aspecto levantado por Ferreira (2009) que considero importante para trabalhos que se utilizem dessa metodologia. É sobre um falso impasse aos novos historiadores da literatura, sobre optar pela análise dos textos/conteúdos ou pelos contextos da fonte literária. De acordo com o autor, “análise interna das obras é permitida ao historiador, mas seu objetivo não deve ser o mesmo da crítica literária” (Ferreira, 2009, p. 82), isto é, ainda que seja importante interpretar os conteúdos, isso não pode ser feito dissociado-os das circunstâncias sociais de sua produção. Para além de tudo isso, o autor ainda destaca, de forma especial, por fim, a sensibilidade necessária àquelas que queiram desenvolver esse tipo de trabalho.

Quem conta o conto: uma breve incursão pela trajetória de Inglês de Sousa

Bem como faz Darnton (1988), ao exemplificar as especificidades do autor da narrativa do *Os trabalhadores se revoltam*: o grande massacre de gatos da Rua Saint-Séverin, antes de adentrar “Acauã”, devo tecer alguns parágrafos a Inglês de Sousa, até para não correr o risco de prejudicar uma das dimensões necessárias para a interpretação do próprio conto, a trajetória de vida de quem escreve.

Conhecido pelo nome de Inglês de Sousa, seu nome de batismo é Herculano Marcos Inglês de Sousa, nascido em Óbidos (Pará), no dia 28 de dezembro de 1853. De acordo com Costa Júnior (2015), o escritor obidense se mudou muito cedo desse lugar, transitando por vários estados do Brasil ao longo de sua vida, sendo em São Paulo o lugar onde obteve seu bacharelado em Direito. É também esse mesmo autor que me situa um pouco mais sobre a trajetória de Inglês de Sousa.

Publicou três romances em Santos, sob o pseudônimo de Luiz Dolzani, antes de publicar seu livro mais conhecido, *O missionário*. Viveu no Rio de Janeiro, onde foi advogado e professor de Direito na Faculdade Livre de Ciências Jurídicas e Sociais. Inglês de Sousa foi também político, sendo, inclusive, governador do Espírito Santo e Sergipe, jornalista e escritor de contos e romances. Foi também membro fundador da Academia Brasileira de Letras, cadeira 28 (Costa Júnior, 2015, p. 29).

De acordo com Costa Júnior (2015), Inglês de Sousa se inscreve dentro do movimento naturalista da literatura, apesar de, dentro da academia não obter tanto destaque. Conforme o autor, o real destaque de Inglês de Sousa está em sua sensibilidade ao observar o ambiente, sendo o primeiro a se voltar para a Amazônia.

Ainda assim, críticas importantes foram colocados pelo historiador Alfredo Bosi acerca da escrita de Inglês de Sousa, ao apontar sua inclinação ao positivismo e colocá-lo “entre os de menor capacidade estilística, incapaz de escapar das armadilhas e esquemas do naturalismo” (Costa Júnior, 2015, p. 30).

Por fim, como destaca Costa Júnior (2015), apesar disso, “Acauã” pode ser interpretada de várias formas. Neste capítulo, e considerando a limitação de sua estrutura, optarei por dialogar com uma dimensão mais específica do conto: as representações que Inglês de Sousa (2005) produz sobre o espaço e a suas personagens.

O conto de duas irmãs

O conto inicia com Capitão Jerônimo retornando de uma caçada, em uma noite de sexta-feira. Enlutado pela perda da mulher, o caçador fazia aquilo para abrandar a dor. Nessa noite, quando já

se aproximava da entrada da vila, começou a vivenciar experiências sobrenaturais, como desorientação ao entrar no povoado, uma abrupta tempestade e o encontro com duas entidades nas margens do rio que banhava o lugar, a ave de agouro acauã e a cobra-grande. Ao se ver diante das criaturas, Jerônimo desmaia e ao recordar o sentido pela manhã avista, nas margens do rio Nhamundá, um bebê.

A narrativa se estrutura em torno do bebê, que é adotado pelo homem e recebe o nome de Vitória, e da sua relação com a filha biológica de Jerônimo, chamada Aninha. O ponto alto de “Acauã” se dá no dia do casamento de Aninha, quando Vitória surge transformada em cobra na igreja, anunciada pelo canto da ave acauã, fazendo a irmã cair no chão em uma crise de convulsão.

A priori, devo destacar que, de todas as narrativas presentes em *Contos amazônicos*, somente uma é ambientada em um espaço real, justamente “Acauã”. É esse elemento que possibilita alicerçar a análise histórica que proponho, utilizando-me dessa literatura para buscar os vestígios e rastros sobre um “imaginário de feitiço” cristalizados nas representações do conto de Inglês de Sousa sobre Faro.

Primeiramente, irei me voltar ao espaço narrado que Sousa (2005) constrói, ou melhor, apossa-se para ambientar “Acauã”, buscando os primeiros fragmentos de um “imaginário de feitiço”, pois, conforme Niels (2019), é através da construção do espaço narrado, ou melhor, sua representação e a utilização de certos elementos, que o autor induz o leitor a certas interpretações e deduções imaginativas.

O “imaginário de feitiço” é inserido aos poucos na própria construção do espaço, mas já está lá desde o início, nas primeiras descrições de Sousa (2005) sobre a vila, por exemplo, quando narra o retorno de Jerônimo ao povoado, ainda nas páginas iniciais do conto:

ao entrar na povoação pelo lado de cima, por onde vinha caminhando, e por isso não o impressionaram muito o silêncio e a solidão que a modo se tornavam mais profundos à medida que se aproximava da vila. Ele já estava habituado à melancolia de Faro, talvez o mais triste e abandonado dos povoados do vale do Amazonas (Sousa, 2005, p. 59-60).

Esse “abandono”, descrito por Sousa (2005), talvez tenha sido emprestado de relatórios de viajantes da época. Pois, Rodrigues

(1875), por exemplo, publicou *Exploração do rio Yamundá* cinco anos antes da primeira versão da obra de Inglês de Sousa. Inclusive, a descrição que esse viajante apresenta é semelhante à narração de Sousa (2005), “Nota-se que outr’ora esta villa floresceu e teve muito maior numero de casas, pelas ruínas que se encontram, porém, hoje o desanimo da população vai tornando desoladora sua posição” (Rodrigues, 1875, p.19).

Já a “tristeza” e a “melancolia” atreladas à esse abandono são recursos que Sousa (2005) utiliza para induzir o leitor a interpretar esse espaço como um lugar sombrio. Tais aspectos Niels (2019) apresenta como vinculados ao gênero gótico literário, a exemplo dos ambientes soturnos e sombrios, que fazem Inglês de Sousa, segundo a autora, ambientar a narrativa na vila de Faro. Isso também se apresenta quando o autor descreve o cotidiano do lugar.

As ruas, quando não sai a lua, são de uma escuridão pavorosa. Desde a sete horas da tarde, só se ouve na povoação o pio agoureiro do mukurututu ou o lúgubre uivar de um cão vagabundo, apostando queixumes com as águas múrmuras do rio (Sousa, 2005, p. 60).

Ou, ainda, quando descreve a chegada da noite no povoado. “Fecham-se todas as portas. Recolheram-se todos, com um terror vago e incerto que procuram esconjurar, invocando. - Jesus, Maria, José!” (ibid, p. 60).

É nesse ponto que levanto algumas indagações ao leitor (a): qual é o impacto de um conto ambientado em um espaço real, mas que insere elementos sombrios em sua escrita? Como “Acauã”, sendo uma narrativa que se equilibra entre o realismo e o alucinante, como aponta Niels (2019), pesa sobre a História de um lugar?

Antes de refletir a respeito dessas questões, é necessário falar sobre o que há de mais alucinante em “Acauã”, o que acredito estar inserido nos vestígios e rastros mais explícitos do “imaginário de feitiço”: suas personagens. Especificamente, concentro-me nas personagens femininas.

Sousa (2005) descreve Aninha como uma menina saudável e grande, características que a personagem deixa de ter após os anos de convivência com Vitória, o que o autor induz a pensar ser o efeito do feitiço da irmã adotada.

Os anelados cabelos castanhos caíam-lhe sobre as alvas e magras espáduas. Os olhos tinham uma languidez doentia. A boca andava sempre contraída, nunca constante vontade de chorar. Raras rugas divisavam-se-lhe nos cantos da boca (...) Aninha tinha um olhar tristonho (Sousa, 2005, p. 64).

Por meio da descrição de Aninha e de sua relação com Vitória, é possível perceber como o autor constrói a noção de uma pessoa enfeitiçada. Por outro lado, quando Sousa (2005) descreve Vitória, nota-se a concepção da feiticeira, em um processo de “monstrulização” da personagem – termo trabalhado por Souza (1989)⁵ –, até mesmo antes de sua metamorfose em cobra. Vejamos o fragmento abaixo:

era alta e magra, de compleição forte, com músculos de aço (...) os olhos negros, rasgados, de um brilho estranho. Apesar de incontestável formosura, tinha alguma coisa de masculino (...) tinha um sorriso de gelo. Fitava com arrogância os homens até obrigá-los a abaixar os olhos (Sousa, 2005, p. 64-65).

Esse aspecto é mais explícito no ponto alto do conto, isto é, nos parágrafos que Sousa (2005) destina para a construção de seu monstro, Vitória, a menina-cobra. E, ainda, que Vitória seja construída com claras referências ao mito amazônico da Boiuna (a cobra grande), é possível vislumbrar, em sua concepção, elementos do imaginário europeu, características que remetem ao arquétipo do que é uma bruxa.

Por exemplo, quando Sousa (2005, p. 68) descreve a forma como Vitória se comportava, “metia-se pelos matos, dando gargalhadas que assustavam os passarinhos”, comportamentos condizentes com os padrões de como uma bruxa é descrita na literatura, “montadas em cabos de vassoura, que criam gatos pretos e dão gargalhadas malignas” (Russel; Alexander, 2019, p. 11 *apud* Pompeu; Silva; Pantoja, 2020, p. 71). Como aponta Ferreira (2020, p. 336), Inglês de Sousa

5 Na obra de Souza (1986), *O diabo e a Terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial, a autora trabalha como a Europa quinhentista era fascinada pelo imaginário dos monstros. A exemplo das crônicas das viagens marítimas ao desconhecido, “monstrualizava-se” o que deveria haver em terras distantes e desconhecidas. Além disso, para lidar com o medo do que era desconhecido, dentro do próprio mundo medieval, nomeava-se e se encarnava o desconhecido.

desenvolve escritos ficcionais sobre acontecimentos históricos ocorridos no século XIX, que aconteceram ou ecoaram pelas margens amazônicas, e, por outro, acolhe crenças mítico-lendárias derivadas das heranças culturais dos nativos e dos estrangeiros. Ele cultiva o que já existe cristalizado na sociedade amazônica, formulando rapsódias de cunho épico.

Devidamente, acredito eu, apresentados os aspectos realistas e alucinantes de “Acauã”, resta-me, por fim, amarrá-los. Como sugere a citação que acabo de trazer acima, a obra de Sousa (2005) é a materialização do que já estava presente na oralidade e no imaginário daquele período. Inglês de Sousa não produz o pensamento cultural de uma época sobre Faro, mas o cristaliza ao capturá-lo em uma obra literária. E como tratar dessa cristalização? Principalmente, refletido-se que há tão raros escritos sobre esse lugar, como já mencionei nos parágrafos acima.

É necessário, sem sombras de dúvidas, cuidado, pois, não se pode retomar esse passado, esses vestígios e rastros, como um fim em si mesmo, como outrora já fez o campo historiográfico⁶ do qual faço parte. Quando busco esses fragmentos históricos de um pensamento sobre o município de Faro-Pará em uma literatura do século XIX, não faço como forma de legitimação desse imaginário que associa o lugar à feitiçaria. Aponto, sim, um processo de estigmatização de um espaço e de seus moradores desde esse período, como ocorre de forma simbólica quando o autor constrói aquele ambiente melancólico, sombrio e abandonado, com mulheres enfeitiçadas e com poder de feitiço.

Breves considerações sobre a escrita de Inglês de Sousa

Após evidenciar a existência desse pensamento cultural, faz-se mister, como bem já chamou atenção Walter Benjamin (2005), na sua VII tese da obra *Sobre um conceito de História*, ler esses rastros e vestígios a contrapelo, evidenciando uma história de estigmatização de um lugar e de sua cultura. Contudo, antes de imergir nessa reflexão, contra o que pode ser entendido como a história ofi-

6 Como todo historiador já deve saber, e como indica Burke (1992), antes da transformação historiográfica da História no século XX, principalmente com a Escola dos Annales, a escrita da História era genuinamente narrativa do passado. Tal dimensão se alterou profundamente com o advento da chamada História-Problema.

cial, é prudente voltar-me para o tipo de escrita de Inglês de Sousa, ou melhor, para o movimento literário no qual esse autor paraense se insere e a como isso se relaciona com “Acauã”.

Inglês de Sousa é literato entendido, pela crítica especializada, como um autor inserido dentro do naturalismo realista, como me situa Leandro Thomaz de Almeida (2016), em seu capítulo *A Amazônia do “romance amazônico” – observações sobre a crítica aos romances de Inglês de Sousa e sua relação com relatos de viajantes*, Mas o que isso representa? De acordo com alguns autores, que pensaram e criticaram a escrita de Inglês de Sousa, principalmente a obra *Contos amazônicos*, em que se insere “Acauã”, o autor paraense teria grande prestígio por desenvolver sua ficção como um retrato fidedigno da realidade, como se fosse uma literatura quase testemunhal da Amazônia. Isso destaca Almeida (2016), nesse trecho, ao citar Antônio Sales.

Verdadeiros quadros de vida rural dá-nos, por exemplo, o Sr. Inglês de Sousa no *Missionário* e nos *Contos Amazônicos*. Nesses trabalhos do seu ilustre confrade encontrará o Sr. Coelho Neto cenas palpitantes de verdade, de uma singeleza forte e dominadora pela sua flagrante sinceridade. Não narra nem descreve assim quem quer, mas somente os que de perto veem e observam as figuras e os cenários, para poder, como o Sr. Inglês de Sousa, dar à ação da novela a verossimilhança perfeita, a iniludível naturalidade, o que não implica a autenticidade absoluta, pois que a missão da Arte não é dar-nos reproduções fotográficas, senão uma representação sábia e sutil das coisas, contanto que nos desperte a emoção da verdade, o *frisson du vrai* (Sales, 1897, p. 52 *apud* Almeida, 2016, p. 55)

Essa “noção de que o escritor teria procedido a uma observação *in loco* e depois transcrito que viu para as páginas do romance” (Almeida, 2016, p. 55) é algo problematizado pelo autor. Isso porque, de acordo com o ele Inglês de Sousa se mudou muito cedo de Obidos, ainda com 11 anos, para o Maranhão, e, com 13 anos, para o Rio de Janeiro. Ou seja, “todos os seus romances e contos foram escritos a distâncias consideráveis da realidade neles descrita” (Almeida, 2016, p.59). Ainda conforme Almeida (2016), mesmo que ele tenha retornado a Obidos uma vez, de acordo com o seu próprio filho, sua estadia foi curta, sem quase sair de casa e, depois dessa viagem, nunca mais voltou à Amazônia.

Almeida (2016) trabalha com a ideia de que Inglês de Sousa, não presenciando *in loco* os ambientes, cenários e personagens de seu romance, como acreditam os críticos de sua literatura, suas principais fontes de consulta teriam sua memória de infância, conversas com o pai e os relatos dos viajantes.

Esse último aspecto, inclusive, é algo que Almeida (2016) destrincha e embasa ao comparar trechos dos romances inglesianos com os relatórios dos viajantes da época do autor. Ainda sobre isso aponto, por exemplo, quando Inglês de Sousa cita a geografia da região às margens do rio Nhamundá: “Nesse momento, rompeu o sol por entre os animais de uma ilha vizinha” (Sousa, 2005, p. 63). A mesma ilha é descrita por Rodrigues (1875, p. 17) “o rio alarga-se consideravelmente, tendo logo ahi uma grande ilha denominada *Grande* ou das Cutias, e fôrma o impr propriamente denominado lago de Faro”

O que posso inferir, principalmente, ao considerar essas reflexões de Almeida (2016), é que Inglês de Sousa produz seus romances a distância, ou seja, de fora dos universos que narra. Por ter nascido em Óbidos, cidade paraense que se insere na mesma mesor-região de Faro, o Baixo Amazonas⁷, não é difícil crer que esse autor tenha tido, na infância, acesso a um imaginário que associava a Vila de Faro à feitiçaria, o que lhe permitiu cristalizar esses aspectos no ambiente e nas personagens que constrói em “Acauã”.

Por isso, devo entender entender que Inglês de Sousa captura em sua obra o que estava presente na oralidade e no imaginário coletivo da região, o que lhe possibilita escrever e materializar, na forma como os descreve, o lugar e seus personagens, mas nada além disso. Logo, “Acauã” permite avistar, mesmo de longe, os vestígios de um pensamento sobre a Vila de Faro, mas essa distância impede uma compreensão do que há para além desse imaginário.

Em outras palavras, ao dialogar com a obra de Inglês de Sousa é possível evidenciar os rastros e vestígios de um imaginário, mas somente isso. Pois, para ir além desse “imaginário de feitiço”, coloca-se contra uma história oficial, como sugere Benjamin (2005), implicaria em buscar as trajetórias dos dominados, homens, principalmente, algo que não faço que não faço neste capítulo, pois fugiria ao seu intuito. Contudo, devo ao menos indicar que já venho ado-

7 Dados fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE). Disponível em: IBGE | Cidades@ | Pará | Óbidos | Panorama

tando essa abordagem em outros artigos e, de forma mais ampla, em minha dissertação de mestrado, alicerçados, especialmente, no campo da História Oral.⁸

Considerações finais

Ao navegar em “Acauã” pelo rio Nhamundá e “encostar” nas margens da Vila de Faro, deparo-me com um ambiente escuro e deserto, tal como narra seu autor. *Escuro*, pois é dificultoso avistar o que há para além de suas representações, o que só é possível através do diálogo com outros autores, sendo as luzes que me guiaram até estes trechos finais. *Deserto*, pois não há outras literaturas ou até mesmo documentos que possam ser justapostos ao conto no século XIX. Inclusive, isso é algo a ser problematizado em outro trabalho: o que justifica tanta escassez de registros?

Entretanto, dentro do que me permite inferir “Acauã”, vislumbrei, mesmo que de forma breve, os rastros e vestígios de um pensamento cultural cristalizado nas representações contidas na obra, para, então, concluir que as *imagens*, que Inglês de Sousa constrói desse lugar, são a materialização de uma história de estigmatização. Em suma, este é um estudo que se desenvolve sobre uma vila do século XIX, mas que viabiliza indicar o atravessamento histórico de um pensamento cultural sobre e para Faro até os dias de hoje, a exemplo de seu estigma de “terra da feitiçaria”, algo que também perpassa as histórias de seus moradores, de suas mulheres e lhe impõem uma História contada pelo *outro*.

8 A dissertação, por título *A encruzilhada do silêncio*: um estudo sobre experiências religiosas de mulheres silenciadas no município de Faro (Pará), trata do silêncio simbólico que se impõe sobre o município de Faro, no oeste do Pará, em especial através das trajetórias de mulheres envolvidas em processos de cura não farmacológica nessa sociedade. Tal estrutura de dominação simbólica atrela-se à própria história dessa cidade paraense, que foi rotulada como “a terra da feitiçaria”. Trata-se de um processo que vem estigmatizando muitas histórias, em especial de mulheres, comumente denominadas como macumbeiras ou feiticeiras. É uma pesquisa que será desenvolvida, principalmente, no campo da História Oral, por se valer da oralidade e da memória de mulheres do município. Objetivo, com sua realização, compreender os processos históricos de silenciamento das trajetórias socioreligiosas dissidentes de mulheres em Faro, ao longo do século XX, bem como seus impactos sobre a identidade da cidade e os estigmas a ela associados.

Referências

Fontes

SOUSA, Inglês de. Acauã. In: **Contos amazônicos**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RODRIGUES, João Barbosa. **Exploração do Rio Yamundá**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.

Bibliografia

ALMEIDA, Leandro Thomaz de. A Amazônia do “romance amazônico” – observações sobre a crítica aos romances de Inglês de Sousa e sua relação com relatos de viajantes. **Revista Interfaces**, Guarapuava, v. 1, n. 24, p. 54-69, Jan./Jun. 2016.

BARROS, José D’Assunção. **O campo da História: especialidades e abordagens**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Trad. J. M. Gagnebin e M. L. Müller. In: LOWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. São Paulo: Boitempo, 2005.

BURKE, Peter. **A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos *Annales***. 2ª ed. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1992.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CABRAL, Luciano. Monstros Góticos nos Contos Amazônicos, de Inglês de Souza. Todas as Musas. **Revista de Literatura e das Múltiplas Linguagens da Arte**, São Paulo, v. 9, n. 1, 2017, p. 92-100, Jul./Dez. 2017.

CORRÊA, Dinalva da Silva; RODRIGUES, Denise de Souza Simões. A simbologia do olhar n’os contos amazônicos de Inglês de Sousa. **Revista Sentidos da Cultura**, Belém, v. 7, n. 13, p. 43-56, Jul./Dez. 2020.

DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERREIRA, Antônio Celso. A fonte fecunda. In: PINSKY, Carla Bas-

sanezi; DE LUCA, Tania Regina (Org.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Editora Contexto, 2009.

FIGUEIRA, Lauro Roberto do Carmo. “Acauã”: barroquismo amazônico. **Contexto - Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo**, Vitória, n. 37, p.333-362, 2020.

GRECCO, Gabriela de Lima. História e literatura: entre narrativas literárias e históricas, uma análise através do conceito de representação. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, Rio Grande, v. 6, n. 11, p. 39-53, Jul. 2014.

COSTA JÚNIOR, Josias da. A religião como tema central no conto “Acauã” de Inglês de Sousa. **Plura - Revista de Estudos de Religião**, v. 6, n. 2, p. 27-48, 2015.

NIELS, Karla Menezes Lopes. “Um monstro chamado Vitória: uma leitura de ‘Acauã’, de Inglês de Souza”. In: Cleber Araújo Cabral, Enéias Tavares, Suellen Cordovil. (Org.). **Monstruosidades do Fantástico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2020, 1ª ed, pp. 26-39.

PORRO, Antônio. História Indígena do alto e médio Amazonas: séculos XVI a XVIII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia de Letras, 1986.

CULTURA



“ubá”.

Autor: Arcângelo da Silva Ferreira.

Fonte: acervo do autor
(2023).

**CONSIDERAÇÕES SOBRE AS
RESISTÊNCIAS CULTURAIS INDÍGENAS,
A PARTIR DOS RELATOS DO PADRE
JOÃO DANIEL E DAS PERMANÊNCIAS DE
DETERMINADAS TRADIÇÕES DOS POVOS
ORIGINÁRIOS NA CONTEMPORANEIDADE
AMAZÔNICA**

Haroldo José de Souza Godinho Junior
Arcângelo da Silva Ferreira

O presente capítulo tem como objetivo contemplar a história e o protagonismo indígena, essencialmente, na Amazônia colonial (1741-1757), contudo, analisando determinadas permanências da cultura indígena na contemporaneidade. Dessa forma, pesquisamos as nuances da permanência cultural indígena, através de alguns indícios, para verificar suas permanências no tempo. Problematicamos o período colonial por intermédio do livro, publicado em 2004, *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas (Volumes I e II)*, escrito pelo padre jesuíta João Daniel. Usamos as reflexões de Almir Diniz de Carvalho Júnior (2005), que trouxeram contribuições significativas para compreendermos as ações dos indígenas no mundo colonial, no que tange à adoção de uma nova identidade pelos indígenas, como forma de resistência e sobrevivência, no contexto do processo de cristianização dos povos originários. Em suma, verificamos determinadas formas de resistências identitárias, por exemplo, entendendo que os mecanismos de luta no passado contribuíram para permanências da história e cultura indígena, na contemporaneidade.

Eu, sendo natural do estado do Amazonas, nascido e criado no município de Parintins, nunca parei para problematizar minha própria cultura, no sentido de me perguntar sobre suas origens propriamente ditas, e creio que a maioria dos cidadãos comuns também nunca se fez essa indagação. Sempre soube que minha cultura esta-

va, de alguma forma, relacionada com a cultura indígena, mas, para mim, isso nada mais era do que algo comum de se ouvir. Isso começou a mudar quando ingressei na faculdade e passei a estudar de forma mais aprofundada minha cultura, entendendo o seu surgimento. Durante a leitura do livro do padre João Daniel, pude perceber vários aspectos descritos como pertencentes à cultura indígena e que são comuns para mim hoje em dia, como hábitos alimentares, econômicos e, até mesmo, dialéticos que sempre estiveram presentes na minha vida, porém, nunca os associei como sendo parte da herança cultural do povo amazonense.

Este capítulo aborda o protagonismo e a resistência indígena na Amazônia colonial, focando nos meios de resistência adotados pelos nativos dentro dos aldeamentos missionários, durante o período em que o padre jesuíta João Daniel atuou nas missões da Amazônia colonial, compreendido entre os anos de 1741 e 1757. Nessa delimitação temporal, o padre João Daniel exerceu seu papel de evangelização, atuando no estado do Maranhão e Grão-Pará, antes de ser recluso por quatorze anos, condenado pela Coroa Portuguesa, devido ao novo projeto político realizado pelo Marquês de Pombal, que visava a construção de um novo modelo econômico, aos moldes da cultura e civilização europeia.¹

Paralelamente à investigação sobre o protagonismo indígena, à luz da contemporaneidade, as nuances da permanência da história indígena por meio da herança cultural, através do cultivo da mandioca, produção da farinha, da confecção de canoas, de alimentos como tacacá, o cultivo e produção do açaí e da pesca como meio de subsistência. Argumentamos que as táticas utilizadas pelos indígenas no passado colonial foram eficazes, pois, ao longo de diversas temporalidades, mantiveram práticas e representações relacionadas às identidades indígenas. Essas evidências podem ser observadas, por exemplo, em comunidades das populações que habitam nas margens dos rios amazônicos.

O padre João Daniel nasceu em Travassos, diocese de Viseu, em 24 de julho de 1722. Ingressou na Companhia de Jesus, em Lisboa, em dezembro de 1739 e, dois anos depois, foi enviado para o estado do Maranhão e Grão-Pará. Em 1751, já desempenhava funções como missionário no Pará. Sua obra foi escrita durante os qua-

¹ Essas informações foram retiradas da apresentação, escrito por Vicente Salles, no livro *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas Volumes I – 2004*, p. 11-35

torze anos de reclusão, devido às leis pombalinas, que buscavam retirar dos jesuítas seus poderes sobre as missões. Isso ocorreu porque o projeto político de Pombal para a Amazônia visava estabelecer um novo modelo econômico. João Daniel faleceu em 19 de dezembro de 1776.

Um estudo que contribuiu para a análise do significado documental da obra escrita pelo padre João Daniel foi realizado pelo historiador amazonense Almir Diniz de Carvalho Júnior, intitulado *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa* - 2005. Nessa pesquisa, o autor realiza uma análise sobre os povos originários cristianizados, ou seja, indígenas que, durante o período colonial, integraram-se à Igreja Católica. Segundo as análises de Diniz, esses indígenas passaram a adotar essa identidade imposta pelos europeus como uma maneira de se inserirem na nova sociedade, mas, acima de tudo, de sobreviverem e preservarem suas culturas, mesmo que parcialmente.

Considerando as análises de Carvalho Júnior (2005), este trabalho tem como objetivo geral analisar e/ou catalogar modos ou meios de resistência dentro dos aldeamentos, conforme os relatos do padre João Daniel. Além disso, busca-se observar a perpetuação das culturas indígenas ao longo do tempo, por meio da herança cultural presente na cultura amazonense. Ao longo do texto, ponderamos sobre questões que orientam o processo de resistência e protagonismo indígena, utilizando a documentação essencial escolhida como fonte de análise. Algumas dessas questões incluem: quais meios de resistência foram empregados pelas etnias indígenas na Amazônia colonial, conforme descritos na obra do padre João Daniel? Quais aspectos culturais indígenas permanecem vivos na história e cultura das populações que habitam às margens dos rios amazônicos?

Herança cultural enquanto meio de resistência

Neste primeiro tópico, abordaremos a herança cultural indígena, para contextualizar o leitor sobre a proposta de utilização desse aspecto e sua relevância para o trabalho. Nas minhas leituras para o desenvolvimento deste trabalho, mais especificamente durante a leitura da obra de Almir Diniz de Carvalho Júnior (2005), fui apre-

sentado ao conceito de etnogênese², que, nas palavras de Jonathan Hill, permitiu aos nativos aldeados utilizar estratégias para renovar suas identidades, tornando-as duradouras (Carvalho Júnior, 2005, p. 5), no sentido de manter suas culturas vivas durante o processo de colonização. Esse conceito inspirou-me a buscar, na fonte primária usada e fora dela, a partir das minhas experiências pessoais como morador do estado do Amazonas, aspectos da permanência da herança da história e cultura indígena nas sociedades que vivem, essencialmente, nas margens dos rios amazônicos, como meio de resistência indígena.

É comum que as populações amazonenses que vivem às margens dos rios amazônicos sejam retratadas como herdeiras da história e cultura indígena, compartilhando vários aspectos culturais com os povos tradicionais. Houve, de fato, um hibridismo cultural envolvendo os povos originários, europeus e negros, inicialmente (Carvalho Júnior, 2005). Posteriormente, com o advento da economia da borracha no século XIX, os nordestinos também vieram a compor tal mistura étnica. Nesse sentido, a população amazonense não pode ser generalizada como indígena, pois somos fruto de uma hibridização étnica e cultural, implicando, assim, na composição social, também. É consenso entre os especialistas da História e Cultura regional a complexidade peculiar da cultura e sociedade formada historicamente na Amazônia, desde, por exemplo, os estudos de Ribamar Bessa Freire até Alfredo Vagner. No entanto, esse processo de influência não ocorreu de forma proporcional em todo o país. Wagley (1988) destaca a existência de diferenças regionais, quanto à herança cultural (Lins, 2005), e, dependendo da região do país, uma cultura pode ter exercido maior ou menor influência na construção cultural daquela população especificamente. Isso é evidenciado na afirmação a seguir:

Essas três heranças³ culturais não se manifestam, entretanto, com a mesma intensidade em todo o Brasil. O Brasil é uma nação de acentuadas diferenças regionais produzidas por diversas circunstâncias de ambiente e pela precariedade dos meios de comunicação. (...).

2 Segundo Boccara, o processo de etnogênese faz referência ao surgimento de um novo segmento social, através da transformação de um outro grupo social, no que diz respeito à definição de sua identidade e incorporação de traços de outras culturas em sua própria (Carvalho, 2006).

3 A autora se refere às influências das culturas lusitana, africana e indígena.

No Vale Amazônico, com seu ambiente típico de chuvas e florestas e seu magnífico sistema entrelaçado de vias fluviais, mais do que em qualquer outra região, persistiu a herança indígena do Brasil (Wagley, 1988, p.54 *apud* LINS, 2005, p. 8).

A Amazônia, assim como as demais regiões do país, decorre da hibridização cultural. No entanto, o destaque na cultura amazônica é a herança cultural indígena (Lins, 2005). É possível observar, dentro do livro do padre João Daniel, a existência dessas semelhanças, uma vez que ele, por diversas vezes, descreve costumes, hábitos, ou práticas culturais, sobretudo gastronômicas, mencionando os indígenas que, ainda hoje, se fazem presentes na cultura da população amazônica. Retratarei essas semelhanças mais a fundo no último tópico deste trabalho.

Existem diversos exemplos que posso trazer aqui para evidenciar a herança da cultura indígena. Alguns dos exemplos mais famosos que citarei neste momento são a popularização de práticas e receitas de origem indígena pelo Brasil e pelo mundo, a disseminação do açaí e do tacacá, por exemplo, assim como a pesca como meio de subsistência, ou, mesmo, o uso da canoa como meio de transporte pelas populações que habitam às margens dos rios amazônicos. Não irei me aprofundar nos exemplos neste primeiro momento, pois destinarei a parte final do trabalho a esse propósito. Antes, vamos explorar a Amazônia no período colonial através dos relatos do Pe. João Daniel.

A doutrinação e a resistência nos aldeamentos

A catequização das etnias indígenas foi uma das principais ações empreendidas pelos europeus durante o processo de colonização, originando a ideia de construir aldeias missionárias habitadas por indígenas, onde lhes seria ensinado o evangelho cristão. Os aldeamentos proporcionavam maior controle sobre as práticas culturais dos indígenas, permitindo o rompimento com tudo que fosse visto pelos missionários como oposto ao cristianismo. Segundo o Pe. João Daniel, as práticas doutrinárias dentro dos aldeamentos eram seguidas com devido rigor, descrevendo que, pela manhã, eram realizadas missas, seguidas de uma visita do padre por toda a aldeia.

À tarde, eram realizados os batismos, quando necessário, e, aos domingos, após as práticas anteriores, ocorria a procissão do terço do rosário, celebradas no terreiro ou praças (Daniel, 2004).

Mesmo sob a rígida tutela jesuítica e as constantes tentativas de fazerem os indígenas abandonar suas culturas, estes buscavam formas de mantê-las. Dentro da obra do Pe. João Daniel, *Tesouro Descoberto no Máximo rio Amazonas* (2004), encontramos relatos sobre práticas indígenas dentro dos aldeamentos missionários. Todavia, é importante ressaltar que essa obra foi originalmente escrita como um tipo de diário, ou seja, não possui uma problemática a ser desenvolvida. Apesar de ser um documento importante sobre o período da Amazônia colonial, ele, por si só, não foca detalhadamente na forma como os indígenas resistiam e mantinham suas culturas vivas. Isso demanda uma análise mais detalhada da obra para observar quais relatos descritos pelo autor podem ser interpretados como meios de resistência indígena nos aldeamentos. Dito isso, trarei aqui três casos em particular que claramente podem ser interpretados como resistência indígena, já que são relatos de indígenas praticando suas culturas nos aldeamentos. O primeiro diz respeito à adaptação da cultura indígena, podendo, até mesmo, ser interpretada como uma forma de mascarar sua cultura, para que a sua prática fosse aceita pelos missionários. Já o segundo, mostra-se como um método mais simples, por meio do qual os indígenas realizavam seus rituais escondidos na mata. O terceiro refere-se a um caso de canibalismo entre os membros de uma família indígena da nação Arapium.

O primeiro relato que apresentarei é o caso das festividades indígenas dentro das missões. Em seu texto, o padre João Daniel deixa claro que os indígenas apreciavam bastante a música e instrumentos musicais, realizando frequentemente seus folguedos repletos de danças e cantorias. Observando essa apreciação pela música, os missionários passaram a utilizá-la como forma de atrair os indígenas para o grêmio da Igreja. O padre João Daniel relata, inclusive, que o padre Vieira⁴, durante o período em que atuou nas missões, instruiu os demais missionários a adotarem a música como método de doutrinação. Ele os orientava a ensinar e instruir seus neófitos a cantar e tocar nos ofícios da Igreja.

4 Antônio Vieira nasceu em Lisboa, em 1608, e faleceu em 1697, na cidade de Salvador. Foi um padre jesuíta e escritor que atuou em defesa dos indígenas no Brasil Colonial. Durante seus sermões, realizava duras críticas sobre as injustiças e a perseguição sofrida pelas populações indígenas (Cordeiro, 2023).

Duas cousas, porém, seriam de muita utilidade para melhor atrair, e mover a devoção àquela rústica gente, que são a música, e pinturas de bons painéis. Quanto sejam os índios inclinados a todo o gênero da música o tem mostrado a experiência nas missões castelhanas, (...), mas em todos os dias da semana há música nas igrejas (...). É, pois, um grande meio a música para excitar nos índios a devoção; e com muita reza a aconselhava tanto o padre Vieira aos missionários do Amazonas para atrair, e converter aquelas gentes; e como supostas as escolas, que já se usam nas missões, é fácil o ensinar esta arte, e muito mais fácil de aprender pelos meninos pela sua natural inclinação, (...) (Daniel, 2004. pg. 357-378)

Retomando o assunto principal, em certo momento do texto, mais precisamente no “CAPÍTULO 10º, Da lei dos índios do rio Amazonas”, o padre João Daniel descreve a realização de uma dessas festividades dentro de uma aldeia missionária. No entanto, o que mais chama a atenção são as palavras que o autor utiliza para relatar esse acontecimento. Suas palavras carregam, por si só, um tom de dúvida e incerteza, como se não entendesse completamente o que está presenciando ou não acreditasse plenamente no que está acontecendo. Entretanto, para nós, conhecedores do fato de que os indígenas, mesmo aldeados, não abandonaram totalmente sua cultura, torna-se fácil interpretar a dúvida nas palavras do autor. Essa dúvida demonstra o sucesso dos indígenas em mascarar suas práticas culturais perante os jesuítas, pois essas práticas passaram a ser comumente associadas a simples festejos realizados pelos próprios indígenas.

E na verdade tem ocasiões em que festejam muito a lua (...). Tudo isto presenciei eu mesmo, achando-me no campo com alguns, não só batizados, mas também ladinos⁵; porque gritando um que via a lua, os mais, que estavam recolhidos em uma grande barraca, todos saíram a festejá-la; e alguns, entre as mais ações de alegria, estendiam os corpos, puxavam-se os braços, mãos, e dedos, como quem lhe pedia saúde e forças em tanto que eu cheguei a desconfiar que estavam idolatrando. E se assim faziam os mansos e educados, e doutrinados nos dogmas da fê de Cristo, que farão os bravos, e infieis? (Daniel, 2004, p. 322)

Se analisarmos o relato acima a partir de uma perspectiva crítica, seguindo a lógica estabelecida por Almir Diniz de Carvalho Jú-

5 Com base no contexto em que o padre João Daniel disserta sobre o referido acontecimento, muito provavelmente utiliza o termo “ladino” para se referir aos indígenas já adeptos a doutrina católica.

nior (2005), podemos constatar que esse festejo descrito pelo padre João Daniel desperta grandes dúvidas sobre ser ou não apenas uma festividade. Ela nada mais é do que os meios encontrados pelos indígenas para adaptarem sua própria cultura às circunstâncias em que se encontravam naquele momento. Afinal, era necessário permanecer dentro das aldeias, que eram a forma mais viável de garantir sua sobrevivência diante da ameaça dos descimentos e guerras justas⁶.

No caso seguinte, o padre João Daniel descreve a descoberta de idolatria dentro da missão, onde os indígenas já batizados e que supostamente praticavam a religião católica mantiveram seus cultos religiosos escondidos dos missionários. Mesmo estes mantendo a todo momento uma rigorosa vigilância sobre os nativos, já sabiam de suas recaídas aos maus hábitos, termo usado pelo padre quando os nativos voltavam a praticar seus rituais religiosos. Sobre o caso, especificamente, o autor descreve o ocorrido em uma missão chamada de Tapajós, hoje intitulada Vila de Santarém no Pará, onde o missionário responsável pelo aldeamento suspeitava que os indígenas idolatravam seus ídolos escondidos na mata. Esses costumes eram repassados apenas entre os mais velhos para evitar serem descobertos, já que os padres jesuítas buscavam sempre se aproximar dos mais jovens, por serem mais ingênuos, e utilizá-los para atrair os pais e outros membros da família para a fé católica.

Usar os nativos mais novos para atrair e convencer demais era prática e artimanha comum, usada pelos padres desde o período em que desde o período em que o padre Antônio Vieira atuou nas missões. Um exemplo que posso trazer são os meios de descimento descritos pelo padre João Daniel, no volume II, “CAPÍTULO 5º, Das missões do Amazonas, modos de sua fundação, e praxe do seu governo”. Nesse capítulo, é descrito como o processo de convencimento das tribos indígenas era realizado, e como os padres, em primeiro momento, buscavam se aproximar daqueles, principalmente dos meninos, que tinham interesse em praticar a fé católica.

Enfim, recapitulemos o relato da idolatria escondida na mata. Nesse relato, é-nos dito pelo autor que, mesmo com toda a doutrina

6 As guerras justas eram ataques contra as tribos indígenas que negavam se submeter ao controle do governo ou que se voltavam contra a população colonial e seus aliados indígenas. Já os resgates, realizados justamente pelas tropas de resgate, era o aprisionamento de nativos proveniente do tráfico realizado por tribos indígenas aliadas ao governo português, originalmente, esses cativos seriam utilizados em seus rituais de antropofagia, o que posteriormente tornou-se a justificativa para a realização dos resgates. (CARVALHO JÚNIOR, 2005, p. 03)

católica e os vários métodos de convencimento, os indígenas conseguiram manter vivos seus próprios rituais religiosos por mais de 100 anos, pelo menos no que diz respeito a este caso específico.

Lia o missionário em Avendanho (...): que os índios também idolatravam em ídolos, e que com muita dificuldade largavam os ritos e costumes dos seus avoengos. Quis o missionário indagar a verdade e chamado alguns índios, que julga mais fiel. (...). Responderam os índios que na verdade adoravam alguns corpos e criaturas, e que os tinham muito oculto em uma casa no meio dos matos, de que só sabiam os mais velhos e adultos (Daniel, 1722-1776. Pg. 322)

Não somente a idolatria se mantinha viva, como também, em alguns casos, a antropofagia e fazia presente entre alguns aldeados. Como se sabe, no período que antecede a colonização, era comum entre as tribos nativas a realização de rituais antropófagos, em que se alimentavam da carne do guerreiro mais valente da tribo inimiga, ritual que possuía todo um viés religioso.

Neste caso, a descrição é sobre o relato de um indígena da nação Arapium, etnia conhecida por se alimentar de carne humana. Em seu leito de morte, ele pede ao padre de onde está aldeado para ser batizado, por ainda ser pagão e temer os castigos que, segundo prega o catolicismo, são reservados no pós-vida a todos os pagãos e àqueles que renegam Deus. Dada a realização do batismo e a partida do padre, este soube, pouco tempo depois, por outro missionário, que, com a morte do indígena, seus familiares, seus familiares vieram a sepultá-lo em seus estômagos, ou seja, comeram o cadáver do falecido (Daniel, 2004)

Posto que não conste que esta nação arapium fosse uma das muitas que comem carne humana por sustento usual, contudo parece não a lançava fora, quando a alcançava, por observação feita por um seu missionário, que soube que morrendo um índio de bexigas, a sepultura em que o enterraram os parentes tinha sido a das suas barrigas, porque, feito em postas, o foram consumindo até o acabar; (...) (Daniel, 2004, p. 363)

Esses três casos são os que mais chamam a atenção na obra *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas – 2004, Volumes I e II*, no que diz respeito aos meios de resistência indígena nos aldea-

mentos. Observando esses casos, fica claro que a aceitação da doutrina católica pelos indígenas não foi exclusivamente pelo viés religioso, por acreditarem nas palavras de seus colonizadores, mas, sim, como meio de sobrevivência a toda perseguição que vinham sofrendo no período. Almir Diniz de Carvalho Júnior aborda esse assunto em sua obra *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa* – 2005, onde o autor argumenta sobre a importância da aceitação da identidade cristã para a sobrevivência dos indígenas.

(...) a identidade “cristã” passou a ter uma importância fundamental para estas populações coloniais ameríndias. O mundo colonial se instalou à revelia destes povos, que passaram a dele fazer parte, de formas distintas, conforme os contextos e os graus de sua inserção. Tornar-se cristão para eles era uma escolha e, ao mesmo tempo, a sua única opção segura. (...) . Caso tomassem esta decisão, estariam à mercê das ‘tropas de resgate’ ou das ‘guerras justa’ (Carvalho Júnior, 2005, p. 3)

O fato de manterem, ao menos em parte, suas culturas vivas corrobora esse ponto. Claro que o texto por si só é rico em outros aspectos relacionados ao período da Amazônia colonial, contudo, estes não condizem com a proposta que estou trabalhando. Por conta disso, delimitei esses três casos específicos, por se enquadrarem melhor dentro da proposta.

Perpetuação e herança cultural

Nesta última parte do texto, tratarei de algumas descrições feitas pelo padre João Daniel, em seu texto na cultura material, imaterial e gastronômica indígena, que atualmente são comuns em meio às populações amazônicas, traçando um paralelo entre o período da Amazônia colonial e os dias atuais, com o intuito de pensar a herança cultural como meio de resistência ao longo do tempo.

Dentro de sua obra, o padre João Daniel, por diversas vezes, descreve práticas que ele mesmo observou serem feitas pelos indígenas e que hoje são comuns em meio às populações amazônicas. Começaremos então pelo que jamais pode faltar na mesa do amazonense, a farinha de mandioca, alimento típico e usual da nossa gastronomia, que o padre João Daniel explora mais a fundo na “Parte

Terceira – CAPÍTULO 2 - Da farinha de pão da América”. Nesse capítulo, o autor descreve a produção da farinha de mandioca pelos indígenas, suas diversas castas e como “se vangloriavam os naturais de terem nesta sua farinha (...) além do pão ordinário e ordinárias bebidas” (Daniel, 2004, p. 413).

Durante seu tempo atuando nas missões, o padre João Daniel se questiona sobre a origem da prática do cultivo da mandioca pelos indígenas, já que várias etnias diferentes faziam uso desse alimento. Ao questionar os indígenas sobre isso, os mesmos responderam que a aprenderam com um homem chamado “Sumé”, que o padre João Daniel conjectura ser o Apóstolo São Tomé⁷, responsável por ensinar aos indígenas o manejo da mandioca. Entretanto, está claro que essa constatação é, de fato, uma apropriação da cultura dos povos originários pela religião cristã. Com esse exemplo, podemos observar o conflito de interpretações. De um lado, a cultura indígena resistindo sob a égide do processo colonial judaico-cristão; por outro, o padre sugerindo que os detentores do saber são os santos da Igreja Católica.

Como ressaltai anteriormente, a farinha de mandioca atualmente faz parte da gastronomia amazense⁸. Algumas regiões tornaram-se o centro das políticas de colonização a partir do século XIX, e, por isso, se desenvolveu uma economia rural que até hoje é mantida na forma de agricultura familiar (Cardoso, 2005). Atualmente, a farinha ainda faz parte do cardápio dos brasileiros, tanto no Norte quanto no Nordeste, sendo parte significativa das refeições diárias, além disso, sua produção tem importância na aquisição de renda das populações indígenas e que habitam às margens dos rios amazônicos. O método de produção tradicional é conhecido como “casas de farinha”, com estruturas pouco profissionalizadas, que geralmente estão apoiadas em trabalho familiar (Granco, 2005, apud SENA, 2019, p. 22).

7 Tomé foi um dos doze apóstolos de Jesus. Em algumas passagens bíblicas, ele é chamado de Dídimo, que significa “gêmeo” (João 11:16; 20:24; 21:2) (Conegero, 2024). Em seu livro, João Daniel acredita que o apóstolo peregrinou pela América portuguesa, porque os indígenas afirmaram ter aprendido certas práticas religiosas e, até mesmo, o plantio da mandioca com um viajante que eles chamavam de Sumé. Daniel acredita que se referem a São Tomé por não conseguirem pronunciar fielmente a língua portuguesa.

8 SILVA, Beatriz Souza da; COSTA, Francisca Maria Conceição da; MELO, Maria Eduarda De Lima. Gastronomia Amazônica. Recife: O Autor, 2021.

A cultura da farinha de mandioca no Brasil constitui uma tradição que remonta a mais de um século. Esse alimento, além de grande valor cultural vinculado ao conhecimento tradicional de herança indígena, apresenta qualidade diferenciada e desponta como uma das principais fontes de alimentos da população local, ao lado do peixe (Sena, 2019, p. 22).

No corpo do texto, são citadas outras delícias gastronômicas pelo padre João Daniel, as quais hoje são famosas em todo território brasileiro e, até mesmo, fora do Brasil. O açaí é o exemplo mais famoso, atualmente uma bebida consumida em várias regiões do mundo, sendo o estado do Pará o maior produtor de açaí do Brasil e os principais destinos dessa produção os Estados Unidos, Japão, Austrália, Alemanha, Bélgica, entre outros⁹. Outros exemplos gastronômicos citados pelo padre João Daniel são o tacacá, beiju, tapioca e tucupi, todos provenientes da mandioca, cujo cultivo proporcionava o sustento das tribos indígenas, em meio das quais se mantem viva até os dias atuais. Seu cultivo passou a ser de grande importância no estado do Amazonas sendo realizado em todos os municípios com mais de 67 mil agricultores familiares e produtores rurais. Essa é considerada uma atividade de grande importância social e econômica, segundo o Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas (IDAM).

Em relação a raízes, a mandioca tem ocupado um lugar de destaque, por ela ser a base de várias comidas, além de ser transformada em farinha para a confecção de tapiocas ou bijus e ao ser misturada com água, se transforma em caribe ou chibé, mingau bastante consumido na região. A água da mandioca, que também é conhecida pelo nome de tucupi (...) (Miessa, 2013 *apud* Da Silva, 2021, p. 16).

Dando seguimento, outro traço cultural compartilhado entre os povos tradicionais e as comunidades que habitam as margens dos rios amazônicos é a pesca como meio de subsistência. Antes, durante e após o período colonial, a pesca como meio de subsistência é uma realidade na região amazônica. Dentro de sua obra, especificamente no “Tratado Quinto – Da pesca do Amazonas”, presente no “Volume II”, o autor faz uma grande apreciação sobre a abundância de peixes na região amazônica e ressalta a importância da pesca para

⁹ SAUMA, Jorge; MAIA, Caio. 2019. **Caminhos do açaí**: Estados Unidos consomem 40% da exportação paraense. g1.com.

o sustento dos indígenas, já que fora das cidades não há onde se possa comprar alimentos.

É certo que o peixe é o sustento mais ordinário fora das cidades, onde não há, nem pode haver, a conveniência da vaca, e açougue; e assim do peixe vivem ordinariamente por todo o centro do Amazonas acima todos os seus habitantes e missionários; mais para isso se veem precisados a terem pescadores próprios (...) (Daniel, 2004. pg. 293)

Até mesmo a forma de pescaria descrita por Daniel se assemelha a isso. refiro-me ao uso de flechas e arpões, ainda utilizados nas comunidades do interior do Amazonas, conforme aponta a pesquisa de Neriane Nascimento da Hora e Álvaro dos Santos Moreira (2019), em seu capítulo “Importância comercial de subsistência da pesca para comunidades da várzea do Baixo Amazonas”. Apesar de, nos dias atuais, a pesca ainda ser o meio usado na obtenção de alimentos por grande parte das populações amazônicas, esta também é a forma pela qual a referida população adquire alguma renda. A economia familiar dos povos que habitam os rios amazônicos é diversificada, possuindo diversas fontes de renda, no entanto, a mais significativa é, sem dúvida, o comércio pesqueiro.

Para as populações ribeirinhas, a prática da pesca de subsistência resulta também em um importante componente na geração de renda indireta, pois ao substituir a compra de fontes proteicas, reduz os gastos familiares. Além disto, o excedente da pesca pode tornar-se um meio de integração do ribeirinho ao mercado, através da comercialização (Leonel, 1998; Batista *et al.*, 2007 *apud* Garcez, 2009)

Prossegamos agora com a prática da confecção de painéis de barro, sendo esse outro ofício que liga culturalmente as populações amazônicas, com os povos tradicionais. O padre João Daniel faz uma breve descrição dos meios de confecção dos painéis de barro, sempre mostrando admiração e apressamento pela confecção dessas peças, já que os indígenas não tinham à sua disposição aparatos e instrumentos que os auxiliassem.

A louça fazem também com engenhosa indústria sem terem uso nem precisão de forma para a cozer, ordinariamente os seus oficiais

são as mulheres, e escolhido, e preparado o barro, que sempre é especial, lhe misturam metade, ou alguma parte, da cinza da árvore, não de todas, mas ordinariamente da árvore caraipé; ajuntam quantidade de casca desta árvore, queimam a dita casca o moem primeiro bem e fazem em pó finíssimo que também ajuntam ao barro; assim bem ministrado, e caldeado, amassam tudo, e depois de o porem no ponto necessário fazem a louça (...) a cozem também sem forno; [...] Para a vidrarem a esfregam com a resina do pau jotaí, a que chamam jota; outras vezes, em lugar desta resina, usam da casca do mangue; (...) (Daniel, 2004. pg. 128).

A confecção das panelas de barro é um saber ainda muito ativo na Amazônia. As mulheres ceramistas da comunidade rural de Santa Rita da Valéria e da comunidade São Tomé do Distrito do Mocambo do Arari exemplificam isso (Cruz; Bianchezzi, 2022). Atualmente, podemos citar a Associação das Paneleiras de Goiabeiras, fundada em 1987, no Espírito Santo, cujas pessoas vinculadas mantêm essa cultura viva. Segundo Dalmásio Muniz (2012), o Ofício das Paneleiras de Goiabeiras foi reconhecido como Patrimônio Cultural do Brasil no ano de 2002.

De acordo com a Unesco, a partir da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial aprovada em 2003, considera-se patrimônio cultural imaterial as práticas, representações, expressões, conhecimentos e aptidões – bem como os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes estão associados – que as comunidades, os grupos e, sendo o caso, os indivíduos reconheçam como fazendo parte integrante do seu patrimônio cultural (Muniz, 2012, p. 2).

Dando continuidade, falarei agora sobre o uso das canoas, que ainda hoje é de grande importância para as populações que habitam às margens dos nossos rios, muitas vezes sendo o único meio de locomoção dessa população e uma ferramenta de suma importância para a sobrevivência das populações indígenas, dado que a região amazônica é constituída por um emaranhado de rios, lagos e igarapés, resultando em um labirinto quase sem fim, que só pode ser percorrido com o auxílio de canoas. A confecção de canoas ainda se mantém até os dias de hoje, no entanto, devido à sua demanda, o comércio de canoas tornou-se uma importante fonte de renda. No texto do padre João Daniel, é possível observar que as canoas já não eram apenas de uso cotidiano, mas também um importante gênero comercial.

1. Canoas. Tendo o Amazonas tantos gêneros comerciáveis, que igualmente enriquecem aos habitantes, e reparte aos da Europa, e mais mundo, (...). Sejam os primeiros os seus barcos, [que cha] mam canoas, que por serem feitas de um só pau, e por isso inteiriças, servem não só de admiração a todos os europeus, mas também de grandes conveniências a seus barcos (...) (Daniel, 2004. pg. 575)

Segundo Nadja Lins (2004), hoje em dia ainda se pode ver esse tipo de construção naval, que se constitui em dois setores bem distintos, os formais e os informais. Os informais são construídos artesanalmente em madeira (Lins; Rodrigues, 2004). Trata-se de um trabalho remunerado sem vínculo empregatício.

Dentro da obra do padre João Daniel, existem várias peculiaridades sobre a cultura dos indígenas que podem instigar a curiosidade do leitor, como a origem de lendas, como os curupiras e os homens-peixes. Pela forma como são descritos, podem até ser associadas a certas tribos indígenas que possuem características únicas e distintas, talvez explicando a origem dessas lendas. Entretanto, o que chamou muito a minha atenção não está relacionado a mitos ou lendas, mas, sim, à forma singular pela qual os indígenas falavam uns com os outros, o que, a meu ver, condiz perfeitamente com a proposta deste trabalho. Como todos sabem, os sotaques variam de região para região, e isso não exclui nós amazonenses, que possuímos um sotaque acompanhado de gírias marcantes. Uma delas envolve o uso do termo “mano” ou “mana”, que nada mais é do que a abreviação da palavra irmão ou irmã. Dito isso, em uma das passagens de seu texto, o padre João Daniel observa uma certa peculiaridade linguística existente no dialeto falado entre os indígenas, justamente o hábito de chamarem uns aos outros de irmão e irmã.

Um dos bons costumes que pontualmente observam entre si os índios é chamaram-se irmãos uns aos outros seus iguais, tios aos mais velhos, de sorte que entre eles não há senão pai, tios e irmãos; e isto não só os da mesma povoação, mas todos, embora que seja a primeira vez que se avistam. E desta mesma urbanidade usam as mulheres (...). Urbanidade que deveria ser imitada não só de todos os homens, pois todos descendemos de um só pai, mais principalmente de todos os que nos prezamos de cristãos (...) (Daniel, 2004. pg. 346)

Atualmente, em todo o território brasileiro, é comum o uso do termo “irmão”, como uma forma de se referir a uma pessoa próxima ou a um amigo, mas, no Amazonas, destaca-se o uso do termo “mano” ou “mana” entre a população local, sendo uma gíria típica e marcante do sotaque amazonense. A busca por essas similaridades que nós amazonenses, temos com as populações indígenas mostra-nos como nossas culturas estão mais entrelaçadas do que imaginávamos.

Há diversos outros aspectos culturais indígenas que mesmo hoje continuam presentes, não somente no território amazonense, mas em todo o Brasil. Para encerrar este último tópico, será retratado um dos hábitos pelos quais o brasileiro é mais reconhecido mundo afora, que são nossos hábitos de higiene, mas especificamente a cultura do banho. Os indígenas possuíam o hábito de se banhar frequentemente, principalmente por conta do calor. Esse hábito foi herdado por nós, e naquela época era visto com estranheza pelos portugueses, podemos compreender melhor essa estranheza através do livro de Eduardo Bueno *Passando a limpo: história da higiene pessoal no Brasil – 2007*, onde o autor relata que os portugueses chegavam a tomar entre um ou dois banhos por ano, e somente por recomendações médicas (Saneamento em Pauta, 2022). O padre João Daniel faz uma breve explanação sobre os hábitos de higiene dos povos indígenas e acrescenta que, mesmo aqueles nascidos e criados dentro das aldeias jesuíticas, compartilham o mesmo costume de se banharem com frequência.

E daqui nasce que não só não lhes faz mal, (...) se não continuassem para se refrescarem dos climas e calores do sol, e por isso é costume muito universal entre os índios o banharem-se ao menos três vezes no dia (...), mas ainda os domésticos nascidos e criados nas missões e povoados de brancos, enquanto podem fazem o mesmo. (DANIEL, 2004. pg. 281)

Há várias outras similaridades entre as culturas dos povos supracitados a serem encontrados na obra do padre João Daniel. À farinha, o autor dedica um capítulo inteiro para falar de suas várias castas e como prepará-las; e, ainda, os mitos e lendas que o autor relata fazem parte da cultura popular atual, sendo fonte de inspiração para desenhos, filmes, séries e, até mesmo, para o Festival Folclórico de Parintins. O objetivo desta última seção não é, porém,

catalogar todas essas similaridades entre ambas as culturas, mas sim trazer alguns exemplos que nos auxiliam a compreender a herança cultural indígena das populações que habitam as margens dos rios amazônicos.

Considerações finais

Através da obra do padre João Daniel, é possível observar uma ampla gama de assuntos, desde aqueles com viés político, como a relação entre os colonos e os jesuítas, as guerras justas e os resgates, o convencimento e descimento das populações indígenas para as aldeias, até assuntos voltados para os mitos e lendas populares da cultura amazonense, como o boto, as Amazonas e os curupiras.

Em relação ao processo de resistência indígena, podemos observar como estes se organizaram dentro dos aldeamentos para manter sua cultura viva. Esse processo obteve êxito, já que suas culturas ainda se mantêm vivas por meio das populações indígenas que ainda existem, mesmo que em menor número, ou mesmo através de nós, amazonenses e habitantes das margens dos rios amazônicos, que herdamos suas culturas.

Enfim, os mecanismos de resistência da cultura indígena ao longo da História da Amazônia fizeram com que os povos tradicionais fossem reconhecidos como uma das três principais matrizes que compõem a identidade nacional brasileira, junto das matrizes africanas e europeias (Freire, 2000), demonstrando sua importância para a história nacional.

Referências

Fontes

Conheça fatos e curiosidades sobre a história do banho. Saneamento em Pauta, 2022. Disponível em: < História do banho: conheça alguns fatos e curiosidades! (brkambiental.com.br)>. Acesso em: 06/01/2024.

DANIEL, João. **Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas 1722-1776** Volume I e II. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do

Estado do Amazonas – IDAM. (2012). **Como Cultivar Mandioca**. AS-COM/SEPROR, 2024. Disponível em: <<http://www.idam.am.gov.br/wp-content/uploads/2020/05/CARTILHA-Cultura-da-Mandioca.pdf>>. Acesso em: 26/01/2024.

LINS, Michele Bahia. **Amazônia e suas influências culturais**. 3º EPP-PAC. Manaus-AM, 2015.

MANO O QUE É, SIGNIFICADO. Só Escola, 2023. Disponível em: <Mano O que é, significado - SÓ ESCOLA (soescola.com)>. Acesso em: 05/01/2024.

Padre Antônio Vieira – biografia resumida. História do Brasil, 2023. Disponível em: <Padre Antônio Vieira - biografia resumida (historia-dobrasil.net)>. Acesso em: 26/01/2024

Quem foi o Apóstolo Tomé. Estilo Adoração, 2024. Disponível em: <Quem foi Tomé na Bíblia? A História do Apóstolo Tomé (estiloadoracao.com)>. Acesso em: 26/01/2024

Bibliografia

CARDOSO, Eloisa Maria Ramos. **Tradição da produção da farinha de mandioca na Amazônia**. Embrapa Amazônia Oriental, 2005.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **C253i Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)**. Campinas. 2005.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. Etnogênese Mbayá-Guaykurú: notas sobre emergência identitária, expansão territorial e resistência de um grupo étnico no vale do rio Paraguai (c. 1650-1800). **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**, v. 3 (3) n. 4. 2006.

CRUZ, Alef Fernandes; BIANCHEZZI, Clarice; SANTOS, Adriano Márcio dos. **Nos caminhos do fogo: o processo de construção de forno a lenha e queima de cerâmica**. Mercantil, 2004.

FREIRE, J.R. Bessa. Cinco idéias equivocadas sobre os índios. In **Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENES-CH)**. São Paulo, n. 1, p. 17-33, Set. 2000.

GARCEZ, Danielle Sequeira; BOTERO, Jorge Iván Sánchez, FABRÉ, Nidia Noemi. Caracterização das pescarias de subsistência e comercial praticadas por ribeirinhos de áreas de várzea em Manacapuru, Baixo

Solimões, Amazonas, Brasil. **Boletim Técnico Científico do Cepnor**, Belém, v. 9, 2009. Universidade do Estado do Amazonas, 2023.

HORA, Neriane Nascimento da; MOREIRA, Álvaro dos Santos. Importância comercial e de subsistência da pesca para comunidades da várzea do Baixo Amazonas. **Enciclopédia Biosfera**, Goiânia, v. 16, n. 30, 2019.

LINS, Nadja Vanessa Miranda; RODRIGUES, Luzia Raquel Queiroz; BARREIROS, Nilson Rodrigues; MACHADO, Waltair Vieira. **Construção Naval no Amazonas**: proposições para o mercado, 1995.

Muniz, G. D. (2012). As diferentes identidades culturais na panela de barro. **Revista do Colóquio**, 2(3), 2012.

SENA, Raylene Rodrigues de. **Sistema de produção em casas de farinha**: uma contribuição ao processo de consolidação da indicação geográfica da farinha uarini. Belo Horizonte, 2019.

SILVA, Beatriz Souza da; COSTA, Francisca Maria Conceição da; MELO, Maria Eduarda De Lima. **Gastronomia amazônica**. Recife: O autor, 2021.

COMUNIDADE DE SÃO BENEDITO DE URUCARAZINHO: costumes, crenças, tradições e cotidiano

Ana Laura Laranjeira Marques

Arcângelo da Silva Ferreira

O homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquirida pelas numerosas gerações que o antecederam. A manipulação adequada e criativa desse patrimônio cultural permite as inovações e invenções. Estas não são, pois, o produto de uma ação isolada de um gênio, mas o resultado do esforço de toda uma comunidade (Laraia, 1999, p. 46).

O capítulo que se avizinha tem como foco a comunidade de São Benedito de Urucarazinho, seus costumes, crenças, tradições e cotidiano. O objetivo principal é apresentar a história de uma comunidade ribeirinha que mantém tradicionalismo, a religiosidade e a cultura em seu cotidiano, o que faz dela uma fonte de conhecimento histórico e cultural. A pesquisa é embasada por relatos de autores como Ávila (2016), Laraia (1999) e Tonnies (1947) e fontes orais e iconográficas, para pensar e fazer parte dessa comunidade.

A comunidade de São Benedito de Urucarazinho, zona rural do município de Urucurituba, é um vilarejo pacato. São oito anos residindo nessa localidade e já me surgiram muitas indagações sobre o seu surgimento e o início de seus festejos. Foi aí que meu sentido de historiadora aguçou mais e mais, por querer saber a história desse lugar. Já ouvi muitas coisas sobre Urucarazinho, estou me aprofundando cada vez mais e, dessa forma, posso ter o privilégio de observar cada detalhe histórico e cultural escondido nesse pequeno lugar. Como atestam Murta e Albano (2002), a importância do patrimônio material e imaterial se inicia na busca da identidade, nesse sentido, a procura aqui gira em torno dos eventos que possam contribuir para a reescrita da história da comunidade que foi eleita como objeto de interesse.

Através de leituras de textos e obras encontradas e repassadas durante as aulas de Teoria e Prática da Investigação Histórica, percebi o

quão valioso se torna um lugar quando é reconstruído através das histórias contadas, em que cada um tem seu ponto de vista, cada pessoa traz uma lembrança, uma memória diferente da que já se ouviu. Dessa forma, falar sobre a comunidade de São Benedito de Uruczinho, seus costumes, crenças, tradições e o seu cotidiano, é também uma forma de mostrar para a própria comunidade a sua importância em conhecimentos e estudos.

A pesquisa se apropria dos métodos etnográficos, sendo transpassada através de fatos vivenciados pelos moradores da respectiva comunidade. Segundo a divisão do campo histórico estabelecida por Barros (2006), essa pesquisa enquadra-se no campo da história local, social e cultural da comunidade. Entrevistas com moradores da comunidade também foram usadas, para que, através de suas oralidades, ocorresse o acesso às suas memórias, matéria-prima essencial para o desenvolvimento desta pesquisa histórica.

O capítulo narra, no primeiro tópico, toda a trajetória do surgimento da comunidade, de onde seus moradores vieram e por qual motivo ela veio receber o nome de São Benedito. Era bem popular em outras comunidades vizinhas por haver na localidade grandes comércios, onde se tinha de tudo. Antes, como não havia tantas proibições, os comércios funcionavam a base de trocas, vendiam suas variedades por quilos e toneladas pirarucu, tambaqui, jacaré, carne da capivara, peixe-boi, e ainda tinha a juta. Esse era o meio de trabalho e ganha-pão dos moradores: a pesca, a caça e o trabalho na juta.

Já o segundo tópico apresenta a questão da religiosidade dos moradores e como e onde se deu início dos festejos de São Benedito. Sabe-se que, através de uma graça recebida pela família Castro, viram a celebração como forma de cumprir com a promessa em honra ao Santo e, a partir de então, a comemoração de ano em ano foi ganhando fama e mais devotos para São Benedito foram surgindo e hoje em dia, o evento vem a ser uma das maiores festividades religiosas da região.

O terceiro e último tópico apresenta como a comunidade está atualmente, por quais transformações passou, o que ainda prevalece de tradicional em seus festejos e o que a comunidade em geral guardou de recordação, trazendo ainda uma situação um pouco complicada para quem reside ali por conta dos períodos de enchente e vazante. No período da enchente, as coisas facilitam para os moradores, por tudo ficar mais viável por um lado. Por outro, o trabalho é maior com os animais.

O período de vazante é ótimo, por conta da fartura em peixes, mas a locomoção para sair da comunidade é devastadora, exigindo, por vezes, passar o dia todo viajando, seja andando, seja arrastando canoas, em busca as vezes de suprimentos e saúde.

Portanto, este capítulo foi projetado com o intuito de conhecer melhor a localidade e apresentá-la para a comunidade acadêmica, a fim de que sua história seja conhecida e transpassada no âmbito educacional, podendo ser utilizada como base de conhecimento e saber na própria comunidade e em salas de aula, seja para mostrar seu histórico, religiosidade, cultura e tradição. Também almejamos divulgá-lo para os habitantes de São Benedito de Urucarazinho.

Memória e história da comunidade de São Benedito

A comunidade é diferente da sociedade. O que essencialmente caracteriza a comunidade é a “vida real e orgânica” que liga os seres humanos fazendo-os se afirmarem reciprocamente. As relações que se estabelecem são pautadas pelos graus de parentesco, vizinhança e amizade. “tudo aquilo que é partilhado, íntimo, vivido exclusivamente em conjunto, será entendido como a vida em comunidade. (Tönnies, 1947, p.35).

Considerando a citação supra, surgiu o propósito de apresentar a comunidade de São Benedito de Urucarazinho, zona rural do município de Urucurituba, uma comunidade isolada de outras localidades, até mesmo da própria sede¹. É uma das últimas comunidades, pertencente ao município, vizinha próxima de Boa Vista do Ramos e de Barreirinha. O único meio de conhecer e chegar até ela é através de transportes fluviais. Antes mesmo de se tornar a famosa “Terra Grande” apelido dado e conhecido por outras comunidades, Urucarazinho já se baseou somente nas casas das cabeceiras, onde viviam algumas pessoas que vinham em busca de melhorias para as suas famílias. Por se tratar de uma área de várzea, ótimo solo para o manejo da juta, as pessoas gradativamente foram chegando e, a partir daí, começaram a habitar essa área. De acordo com o senhor Osvail Ferreira²:

nessa Terra Grande já morou muita gente, pessoal começaram a vim pra cá no tempo da juta, era bom pra plantar pra cá, aí começaram

1 Sede: município de Urucurituba (AM).

2 REPOLHO, Osvail Ferreira. Aposentado, 80 anos. Comunidade de São Benedito de Urucarazinho, entrevista realizada no dia 22.06.2022, às 09:30:45.

a fazer casas por aqui, ainda me lembro que aqui tinha muito pé de laranja, mangaueira, mamoeiro, castanheira, tudo tinha, eu conto agora, meus netos não acreditam.

O solo era bastante fértil para a juta, para fazer roçados. Era do que as famílias se mantinham, mas também contavam com a pesca e a caça: peixes das melhores qualidades, tambaqui, pirarucu e caças como peixe-boi e capivara. Com outras coisas, como café, açúcar, combustol (querosene), vinham os “padrinhos” barcos que trocavam seus produtos por pescados e caças mobilizando, assim, uma rede comercial e por extensão de sociabilidade.

Seu Osvail conta que, onde é sua casa agora,

Assoalhava de capivara aqui, quem matava um jacaré estava pra bem dizer rico, porque o que dava dinheiro primeiro era o couro e depois com a carne, não tinha quase por aqui por perto, a gente ia muito em “casco” (gíria usada para dizer que era longe), agora os bichos tão pra comer a gente e não pode matar porque é proibido.

Neste trecho da fala de seu Osvail, percebe-se uma transformação nas práticas pesqueiras relativas à inserção das leis ambientais. A proibição da pesca de determinadas espécies aquáticas, para seu Osvail, afetou certas práticas comuns à comunidade.

Mudanças foram necessárias para quem morava em Urucarázinho em meados de 1953, começo de maio, quando o nível da água subiu a uma proporção que, até então, não tinha ocorrido antes, o que fez com que as pessoas se locomovessem para outro lugar, em busca de abrigo. Tratava-se da maior enchente da época. Havia essa terra alta, denominada, a partir desse dia, de Terra Grande, que pertencia ao Sr. Antônio de Castro. Foi único pedaço de terra que não inundou. Naquele momento de desespero e aflição, as pessoas se apropriaram do local para se abrigar.

A partir daí, todos que estavam nessa situação alarmante vieram e fizeram de suas barracas “casas” para passar o período da enchente no lugar. Vieram trazendo todos seus pertences. Todos os conhecidos e próximos foram se ajudando nos trabalhos e afazeres, para que ninguém perdesse suas coisas, suas criações. É como afirma Chaves (2001, p. 78):

vivem em agrupamentos comunitários como várias famílias, localizados, como o próprio termo sugere, ao longo dos rios e seus tributários (lagos). A localização espacial nas áreas de várzea, nos barrancos, os saberes sócio históricos que determinam o modo de produção singular, o modo de vida no interior das comunidades ribeirinhas, concorrem para a determinação da identidade sociocultural, desses atores.

A partir desse momento, a vida dessas pessoas tomaria um novo rumo. Elas não podiam imaginar o que viria a acontecer depois desse episódio. Foi necessário se fixarem ali, como forma de prevenção para os anos seguintes. Então, o dono do terreno, o senhor Antônio de Castro, fez a doação para as famílias que estavam naquele momento residindo no local.

De junho a julho do referido ano, as águas foram baixando e então alguns ainda voltaram para suas antigas casas nas cabeceiras, para retomarem às suas vidas. Alguns preferiram permanecer no novo local e levar a vida por ali mesmo, deram continuidade à criação de seus animais, foram limpando e fazendo terrenos para suas plantações, a localidade foi ganhando forma, novas casas foram construídas.

Percebe-se que o processo de constituição da comunidade, inclusive a escolha de sua localidade, tem uma relação direta com o movimento de subida e descida das águas. Outra peculiaridade em estudo, é a sua relação com a religiosidade, essencialmente com o catolicismo.

O período da enchente foi passando e algumas famílias sempre traziam consigo uma imagem de santo que tinham em suas casas. Os integrantes da família Castro Lavareda tinham um São Benedito, a quem eram muito devotos, e, sempre que estavam passando por alguma fase ruim em termos de doenças ou qualquer outra coisa, se “pegavam” com o santo e, segundo se conta, eram agraciados. Por esse motivo, todo ano realizavam uma pequena comemoração em forma de agradecimento a ele. Onde moravam, na localidade chamada de Floresta, já tinham o hábito de promover o evento juntamente com a Irmandade, como era denominada a comunidade na época. De acordo com o seu Osvail,

essa festança do São Benedito já tinha começado a muito tempo aí na floresta, quando eu era pequeno, lembro malmente que a gente ia daqui de casa pra lá, era como agora aí na Terra Grande, a diferença é que tem vários morando lá, aí na floresta era só no período da festa do santo que o pessoal se chegava pra ir participar, naquele tempo

não tinha banda, nem caixa de som, essas coisas de agora, e a festa era muito animada ao som do gambá, reco-reco e as cantorias do pessoal.

Depreende-se desse depoimento que a família Castro foi responsável por apresentar São Benedito para a irmandade, então era algo que já vinha fazendo parte da vida deles desde o início. As famílias se encontravam na floresta todos os anos para que, juntamente com os Castro, realizassem os festejos em honra ao santo. O povo, a partir da inserção dele na irmandade, passou a ser devota de São Benedito que mereceu e, como detalham alguns dos comunitários, “ai de quem duvidar das ações do preto velho”. A enchente de 1953³ não afetou, em termos religiosos dos comunitários. Eles, por sua vez, juntaram o útil ao agradável e fizeram a festa do santo ali na área mesmo. Foi uma forma de promover o seu novo lugar de encontro anual.

Festividades religiosas na comunidade de São Benedito

Devido à grande enchente da época, os moradores que residiam nas cabeceiras tiveram que se deslocar para o local onde é hoje Uru-carazinho, a fim de se protegerem da subida das águas do rio e salvar suas criações. Foi aí que, como todos estavam reunidos no vilarejo, no momento em que a data de comemoração da festa de São Benedito estava se aproximando e as águas não baixavam, eles resolveram fazer lá mesmo. Construíram um barracão para fazer o almoço, como de costume, e para lembrar também a função do santo, que, como sua história conta, era cozinheiro, fizeram uma pequena celebração, procissão, e, quando a noite chegou, começaram as brincadeiras, o desfile das candidatas, contradança, e música até o alvorecer do dia. Essa parte da festa é denominada alvorada. É nesse momento que são entoadas pelos foliões as diversas ladainhas, os cânticos que se atrelam ao gambá, formando assim uma espécie de ritual, que, comparando à fala de Wagner (2010, p. 150), vem a ser,

Acima de tudo, comunicativo, e a comunicação toma a forma de uma revelação de interpretação exegética relativa a significados culturais centrais dos mais velhos para os novíços. Ele representa

3 1953 é um ano marcante na história do Amazonas, pois ocorreu uma das maiores enchentes, afetando a vida cotidiana dos habitantes de, pelo menos 13 municípios do interior do Amazonas. Afetou também a produção econômica, baseada na agropecuária.

em outras palavras, a mesma escala de comunicação – aquela da exposição e penetração analítica de significados culturais –, como a narração do antropólogo sobre ele.

Essa relação significativa com a religiosidade nos faz pensar também em Ceretta (2008, p. 363), quando chama a atenção para o fato de que

O abandono a que foram expostos os moradores do interior, sem recursos e também distantes do pouco que a medicina da época lhes oferecia, mesmo nas grandes cidades, era natural que, nessas circunstâncias, os santos viessem em seu socorro.

Diante das dificuldades impostas pela enchente de 1953, com o permanente descaso do poder público para com as comunidades ribeirinhas no Amazonas, a população se reúne em torno de sua fé e, por meio da festa, além de fazer homenagens, pede ajuda ao santo. Valendo-se do rito, mito, crença, religiosidade. Eventos comuns nas comunidades ribeirinhas do Norte do Brasil.

Com essa atitude da família e da irmandade, a festinha, que antes era de promessa, agora vinha ganhando fama entre as comunidades. Então, passaram-se os anos e a festa foi tomando visualizações por outras comunidades, por outros municípios. Logo, São Benedito se tornou padroeiro da irmandade, que, por sua vez, com o aumento das famílias, transformou-se em comunidade e também recebeu seu nome.

Isso foi o começo do que hoje é a Festa de São Benedito. Quando chega o mês de julho, a comunidade toda se reúne, para organizar até os mínimos detalhes para a chegada dos visitantes. Entram no clima de festa, preparando o tão esperado festejo. Os parentes vêm de todos os lados, família reunida, comunidade toda enfeitada.

As bandeirolas saem da parte frontal da igreja vão em direção a vários pontos da praça, a qual está rodeada de barraquinhas, todas seguindo um padrão. Há, também, o pula-pula, para a diversão das crianças. São nove dias de festejo, que sempre começa com um sírio e segue com as novenas, bingos, leilões, nas demais noites. Como nos lembra o pesquisador da cultura Ferretti (2007, p. 83): “fazer festa, demonstrar luxo e fartura, ao menos, algumas vezes, faz parte da rotina anual das festas, embora esteja ausente da rotina diária da maioria de seus participantes”.

A tradicional alvorada, e a procissão em honra a São Benedito

As tradições inventadas são “aquelas cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento (HOBSBAWM, 2015, p. 17).

Talvez as reflexões do historiador supracitado sejam uma chave de leitura para pensar sobre como as ideias, os valores, os comportamentos teceram a sociabilidade estabelecida em torno da festa do santo, na comunidade de Urucarázinho.

A quinta-feira é o momento mais esperado para os comunitários e para quem já se encontra na comunidade. A de ter a festa dos visitantes, às 4 horas da manhã começa a tradicional alvorada festiva, em que toda a sonorização para a festança segue somente ao som do saxofone, gambá⁴, tamborino e o reco-reco ou caracax, em frente às casa, desde a primeira até a última. A festa termina em frente à igreja, ao som da folia do gambá e da contradança. Em seguida, ocorre o grande café regional, com direito a tapioquinha, cará, macaxeira, beijuzinho, biscoito e muitas outras iguaria. Trata-se de uma culinária que remete à milenar herança indígena.

O gambá faz parte dos festejos de São Benedito e da cultura local desde o início. Os foliões que tocam o instrumento são os mais idosos da comunidade, no entanto, uma vez ou outra, no momento da folia, é possível observar que uma pessoa mais jovem está batendo o instrumento. Podemos concluir com essa observação que o folião quer passar adiante seus conhecimentos, para que, dessa forma, se mantenha viva a tradição nas festividades. Não se sabe ao certo onde começou e nem de onde surgiu essa festa e nem o nome do instrumento. Ávila (2016, p.153) busca essa mesma resposta quando fala que:

Ainda que existam referências na língua Tupi, onde gambá significa peito oco... não é possível localizar com exatidão uma origem para o Gambá. Nas comunidades ribeirinhas e quilombolas do Baixo Amazonas há menção de que o toque de gambá é africano, tendo chegado ao Estado tanto com os escravos fugidos, como com os negros vindos da Bahia no século XIX.

4 Gambá: instrumento de percussão feito de tronco oco de molongó ou jutaí e um couro estirado na parte superior. Outra definição é: dança dos índios maués da Amazônia, que lembra o carimbó, da região oriental.

Ávila (2016, p. 154-155) dá ênfase ao gambá como cultura originária dos povos indígenas, mas, gradativamente, este ganha inserções religiosas, através da ação missionária católica dos padres:

Entre os sateré-mawé, o tambor (gambá) aparece como originário de sua própria cultura. Mas, absorveu, entretanto, as melodias e as métricas líricas dos padres jesuítas responsáveis por sua catequização no século XVII, dando o formato pela qual a manifestação é apresentada atualmente. Essa catequização parece estar subjacente ao gambá ribeirinho em outros momentos. Esse parece ter feito parte dos cultos católicos na região durante um longo tempo (e que perdura até hoje). Uma das expressões mais interessantes do Gambá é justamente o canto das ladainhas santas em latim, onde em coro os gambazeiros cantam orações como o Pai Nosso, a Ave Maria e o Credo. Não é difícil supor que, na verdade, o gambá seja uma manifestação híbrida, representando a confluência na região entre nordestinos, jesuítas, 155 negros e indígenas – grupos com uma participação importantíssima na formação sociocultural do Estado do Amazonas. Embora não seja possível determinar de quem são as influências mais determinantes da forma das danças, da música ou dos tambores, podemos reconhecer em todas essas manifestações a relação bastante estreita que esses povos mantiveram ao longo dos últimos três séculos e que ainda perdura entre os homens da região

Depreende-se da citação acima que o gambá se tornou uma manifestação cultural híbrida. Ao longo de sua trajetória histórica, ganhou a adesão da cultura europeia (catolicismo), assim como da cultura dos habitantes das margens dos rios da Amazônia.

Com as pessoas entrevistadas e em conversas aleatórias com comunitários, com o coordenador da comunidade e professores, foi possível observar uma falta de conhecimento da história do gambá, por ele ter uma forma de envolvimento direto com a festa de São Benedito, não somente em Urucarázinho como em outros municípios Brasil afora. Sendo ele profano ou sagrado, o que importa para os foliões e para os comunitários é a festividade em si.

O cortejo segue à risca a festa com o gambá, tendo como instrumentos principais o grande tambor ou canto da floresta, como é conhecido, o tamborinho e o reco-reco. Com o passar do tempo, o saxofone, instrumento de sopro, é inserido, por motivo de as pessoas da comunidade terem filhos que sabiam tocá-lo. Com base em estudos sobre outros livros e artigos, percebe-se que o cortejo ou festejo da alvorada não é feito como uma forma de pedir donativos para o santo, mas, ao passar em frente à

casa dos moradores, cada um coloca em mesas ou até mesmo na varanda de suas casas garrafas de café e Mangaratiba, para que os foliões e as pessoas que estão dançando acompanhando se sirvam e bebam. Nesse momento, são tocadas e entoadas as diversas ladainhas e agradecimentos, Pai-nossos, músicas vãs, até que se chegue em frente à igreja. E, como cita Nogueira (2008) e Braga (2007):

As festas de santo são celebrações populares tradicionais, ainda hoje usuais na Amazônia. Em geral, elas atualizam um modelo festivo que valoriza, além dos ritos de natureza religiosa propriamente ditos, dimensões lúdicas do ato de celebrar em práticas de comensalidade, na entoação de ladainhas, em cortejos animados por folias (músicas em louvor aos santos, cantadas ao som do toque de caixas e outros instrumentos de percussão), em jogos e disputas festivas

Na sexta-feira, o festival continua com mais brincadeiras e danças, jogos amistosos entre times convidados, torneios e e com muito forró, sax ,até o amanhecer, tudo para chamar atenção das pessoas. No sábado, o último dia de festa, desde cedo começa a animação, às 10h, e se encerra às 17h, com a tradicional contradança. Nesse momento, também se encerra a festa na parte religiosa, visto que, entre o profano e mundano, existe a fé. São muitos os devotos de São Benedito que vêm de longe para participar da procissão. É de costume os pagadores de promessas carregarem o andor do santo, que, por sua vez, está rodado de fitilhos, com os nomes das pessoas e as graças a serem alcançadas..

Maués (1999, p. 169) fala que:

A retirada de uma das partes (sagrado e profano) pode levar as pessoas à sensação de incompletude, pois esperam encontrá-las nas festas. A existência paralela de ambas as partes não é contraditória, “contanto que a obrigação (devoção) venha antes da diversão, o divertimento do devoto fica justificado”. O sagrado e o profano são elementos essenciais de um todo, que é a festa do(a) padroeiro(a).

Dessa forma, a festa de São Benedito é estruturada pela presença do momento sagrado e depois do profano, obviamente. Após a procissão, tem a missa e, em seguida, começa o “bingão” da festa, o leilão e o desfile das candidatas a rainha, em que a mulher urucaraense mostra sua beleza e a vencedora é a que possui mais recursos financeiros. Em seguida, começa o baile dançante, que conta com presenças de bandas de forró, saxofonistas e como de costume, para chamar a atenção do

público que se faz presente, um cantor ou banda a nível nacional. A festa rola até o sol raiar.

Depois disto tudo, ficam as lembranças, os momentos alegres, saudades dos parentes que se fizeram presentes, e os que não vieram se lamentam. Tudo faz parte da vida em comunidade e da sua história. Outra peculiaridade que podemos perceber através dos relatos dos habitantes de Urucarázinho é a capacidade de organização para o processo de edificação da comunidade. Um exemplo dessa constatação gira em torno da construção da igreja, como sede social.

Além de realizar a festa do santo, há outras comemorações que se destacam e que sempre são motivo para atrair as pessoas até o local. Destaca-se o Dia das Mães, o Dia dos Pais, o Dia das Crianças, o Natal e o Ano Novo.

A comemoração do Dia dos Pais ocorre sempre no segundo domingo do mês de agosto, porém, na comunidade, é realizada sempre no fim do mês, em que as pessoas se juntam novamente para fazer um folguedo, como forma de despedida da festa do santo para o próximo ano. São convidadas bandas de música, ou então somente uma sonorização já anima o povo e isso é o bastante para atrair visitantes.

Desde o momento em que a festa passou a ser realizada, ela trouxe resultados benéficos tanto para a comunidade, porque atraiu outros municípios, como para os comunitários, em termos de renda. Durante o período da festa, os comunitários colocam suas barracas e vendem sua Mangaratiba. Nesse sentido, Simmel (1967, p. 24) fala: “a vida da cidade transformou a luta com a natureza pela vida em uma luta entre os homens pelo lucro, que aqui não é conferido pela natureza, mas pelos outros homens”.

Os lucros advindos da festa, já que quem organiza tudo é a coordenação da comunidade juntamente com os moradores, são aplicados na comunidade em forma de construções. Uma delas foi a construção do centro social e, recentemente, foi feito um muro. Hoje, a comunidade é toda calçada, foi erguida uma edificação onde funciona a igreja de São Benedito, bem como um centro social de São Benedito, tudo graças à renda adquirida no evento, que chegou ao nível de melhor festa de interior, por ser organizado e planejado.

O cotidiano atual da comunidade de São Benedito

A partir do momento em que se tornou comunidade, São Benedito de Urucarazinho, Terra Grande, passou a atrair outras região que lá chegam em busca de alimentos comercializados, como açúcar, café e outros complementos. Os moradores trabalhavam com manejo da juta, criação de animais, caça, pesca e o que conseguiam de produtos, utilizavam essa prática das trocas com os comerciantes, desse modo, segundo alguns depoimentos, todos lucravam com a comercialização de seus produtos. Dona Maria⁵ fala que:

aqui era como uma cidadezinha, tinha vários comerciantes, minha vó dizia que todas essas comunidades próximas, seus moradores vinham e faziam suas compra e trocas aqui com os comerciantes daqui, eles passavam de semanas desembarcando mercadorias, e também era a mesma coisa pra embarcar os produtos que eram trocados como a carne do pirarucu, capivara, jacaré, era de toneladas que eles levavam pra Parintins pra vender, contar na juta que eles também compravam e trocavam.

A comunidade cresceu, nesse sentido, junto com todos os seus comunitários. Com o passar do tempo, alguns viram a necessidade de se mudar para outros lugares, em busca de melhorias e educação para seus filhos. É como seu Osvail⁶ fala:

antigamente pra gente estudar a gente ia remando, não tinha quem levasse nós, a gente nem tomava café, nossa merenda era tambaqui assado, caldeirada de tambaqui, esse era nossa merenda, nós não aprendemos mais porque depois de crescidos mais um pouco não tinha mais as series pra nós aqui, daí a gente se acostumava na pescaria também e pronto abandonamos, agora não, o caboclo não aprende se não quiser porque tem transporte até na porta de casa.

De acordo com ele, não havia escola, nem professores com formação para que elas que moravam na comunidade na época. Foi por intermédio de uma mãe que as crianças começaram a estudar. Dona Tereza Soares se dispôs a dar aulas, em frente à sua casa; passou algum tempo, seu Zózimo Marques cedeu a frente de sua moradia para que ela pudesse dar continuidade ao seu trabalho. As coisas seguiram assim, até que buscaram meios para contratar pessoas para que pudessem lecionar as crianças.

5 LEITE, Maria Dineia Ferreira, Professora; esposa do presidente da comunidade de São Benedito de Urucarazinho, entrevista realizada no dia 16.06.2021, às 16:22:58.

6 REPOLHO, Osvail de Castro. Aposentado. Comunidade de São Benedito de Urucarazinho, entrevista realizada no dia 22.06.2022, as 09:30:45.

Atualmente, a comunidade conta com uma escola de cunho municipal, onde se trabalham com turmas de creche, educação infantil, anos iniciais e finais, nos horários matutino e vespertino. Há um quadro educacional de 5 professores, 2 auxiliares de serviços gerais, 1 merendeira, 4 transportadores. São poucos alunos, mas a escola está ali para que as crianças tenham onde estudar, já que a maioria dos pais não querem ir para outro lugar, preferem ficar em Urucarazinho.

Muitos foram para outras comunidades, até mesmo para outros municípios, mas houve ainda os que permaneceram e permanecem na localidade. Embora fique em área isolada, no período de enchente, atualmente os meios de transporte e de locomoção são mais viáveis, por todo lado dá para sair da localidade, são muitas opções de “atalhos”. Em questão das criações, quem cria porco, galinhas, até mesmo patos, necessita fazer marombas⁷ para que os animais possam descansar à noite, sem correrem o risco de morrer afogados ou sentrar em contato com as terríveis serpentes sucuris, que aparecem muito nesse período. Quanto aos animais de grande porte, como cavalos e bois, quem tem terrenos em terra firme todo ano, tem essa questão de levar seus animais para esses lugares; e quem não possui um local próprio para transferir seus animais geralmente aluga os campos de pessoas conhecidas.

Dona Maria diz que, nesse período, a situação é bem complicada, porque não são somente as pessoas que sofrem por conta da alimentação, que fica ruim nesse tempo, mas os animais também

quem que vai gostar de dormir dentro d'água? Ninguém, quem que vai querer ficar com fome tendo que depender dos outros pra comer? Ninguém também, se eu que sou gente já fico agoniada com esses bichos gritando, penso logo que é de frio coitados, quem dirá eles que estão lá, além de estarem n'água, estão presos com riscos de serem ferrados por arraia, pegar choque de puraqué, ou serem embolados por uma sucuri, ai meu Deus.

Essa fala nos remete às agruras do cotidiano nos períodos de cheia, à convivência com o medo, ao receio do movimento das águas dos rios, dos humanos e de suas criações de animais. É fatídico. Mas, quem mora em áreas como essa, aprende a conviver com o inusitado. São, de fato, as experiências e as vivências das pessoas que habitam os ecossistemas de várzea na Amazônia.

⁷ Maromba: jirau onde se põe o gado por ocasião das cheias.

Os homens que têm suas criações geralmente fazem as marombas para os pequenos animais, enquanto os cavalos e búfalos vão se aguentando pelas pontas de terra, que ainda não estão submersas, dormirem e esperarem o alimento de todos os dias, que seus donos saem para cortar ou, às vezes, puxar as grandes pontas de capim que estão à deriva por aí. Geralmente, essas puxadas de capim duram de 5h da manhã até 10h. Para os porcos são tirados em torno de 100 a 150 cachos de jauari (fruta da região, parecida com o tucumã), de dois em dois dias, para suprir as necessidades dos animais. Eles têm, por vezes, que completar o alimento com milho, soja, para que não percam suas criações.

Já o período de vazante, é o tempo em que todos querem estar na comunidade, por conta da fartura de peixes. É também o tempo em que os tracajás estão desovando, então aparecem pessoas de todos os lugares, em busca dessas preciosidades. Para os comunitários a situação é crítica pelo virtude do meio de locomoção.

Dona Maria diz que:

esse período é o que mais farto e também o mais difícil pra nós, principalmente quem tem criança e idosos em casa, eu quase não passo aqui por conta da minha mãe, temos que sair antes de secar muito o canal, a viagem demora quase 7:00 horas só pra sair do lago grande, ainda tem que andar um bom pedaço por terra, os homens puxando os botes, isso aqui fica lama, essa água toda seca tudinho.

Nesse período, o nível da água é extremamente baixo, até o tenebroso lago grande se curva para essa força da natureza. Somente os poços fundos e o canal ficam com água, melhor dizendo, lama. As águas voltam a se firmar sempre entre dezembro e janeiro: é quando a comunidade começa a se movimentar novamente para a preparação do natal e do ano novo e as famílias que moram fixas no local retornam para as suas casas.

Essa é a vida de quem mora em áreas de várzea. Todo tempo é essa mesma rota a ser traçada e seguida. Foi e são muitos sacrifícios enfrentados por esses moradores, mas a vida deles já foi construída no lugar. Não há quem queira arrear o pé de São Benedito, dado que seria toda uma vida a ser abandonada. É algo que já está interligado entre homem e a comunidade como exemplifica Silva (2000, p. 94-95):

O espaço, nas comunidades ribeirinhas, ainda está muito próximo, ou melhor, está intimamente ligado às pessoas, e elas mesmas

ainda não perderam completamente o controle desse espaço, onde reconhecem os signos e significados que estão presentes em seu ambiente sem se separarem deles inteiramente, sem transformá-lo essencialmente em mercadorias.

Revière (1999, p. 59), por sua vez, atesta que:

...o espaço, não se trata somente de uma relação concreta, física, com ele, feita de práticas e de deslocamentos, ou de uma fenomenologia do espaço vivido, mas de um imaginário no qual entram os estereótipos da civilização e os valores ligados à identidade e à diferenciação social.

Conforme as reflexões dos autores supracitados, depreende-se que, nas comunidades ribeirinhas, como a de Urucarázinho, as vivências e as experiências de seus habitantes são tecidas através da proximidade de seus habitantes. Nesse sentido, e essencialmente no contexto da festa de santo, a vida em comum parece ser o que arma e amarra a sociabilidade entre os seus habitantes.

Em suma, o que Silva (2000) e Revière (1999) citam em suas falas acima é confirmado por quem reside em Urucarázinho, uma vez que a comunidade e os comunitários criam vínculos entre si. É a terra de seus pais, sua gente, suas famílias, é onde encontraram abrigo no momento mais preciso de suas vidas, é onde podem dormir sossegados sem correr riscos de serem lesados e todos são conhecidos e familiarizados.

Considerações finais

O que podemos concluir com a execução deste capítulo é que, com o aprimoramento da comunidade em estudo e dos festejos de São Benedito, Urucarázinho só veio a ganhar, pois cresceu em termos estruturais, se desenvolveu como sociedade, ganhou destaque em diversos termos, principalmente festivo, que carrega a fama de dar a melhor festa de interior do Baixo Amazonas. Para formar o que se chama hoje São Benedito de Urucarázinho, a comunidade já foi designada de irmandade, que era apenas um grupo de pessoas conhecidas e parentes e mudou de local para edificar sua sede em Terra Grande.

São diversas as dificuldades enfrentadas, tanto pelos visitantes, que se destacam anualmente, até o local para conhecer e prestigiar os

festejos, em que as maiores dificuldades enfrentadas são o balançar das ondas do temido lago grande e a falta de conhecimento das entradas para chegar à localidade, quanto pelos comunitários, em períodos de cheia e da vazante. De toda forma, as pessoas que residem na comunidade já passaram por tanta coisa que essa proporção advinda da natureza é só mais uma barreira a ser superada. Constatou-se também que São Benedito, em termos de fé, proporcionou às pessoas desse vilarejo a crença de que “a vida pode ser dura do jeito que for, mas não se deve perder a fé”, como costumam afirmar seus moradores.

Em termos acadêmicos, talvez seja possível afirmar que este breve estudo traz contribuições para outras pesquisas, podendo ser utilizado em distintas áreas do conhecimento, além da disciplina de História, pois o capítulo aqui desenvolvido abre algumas chaves para se pensar sobre os aspectos antropológicos, geográficos, econômicos, sociais da comunidade de Urucarázinho, inclusive, como uma comunidade amazônica.

Referências

Fontes orais

REPOLHO, Osvald de Castro. Aposentado. Comunidade de São Benedito de Urucarázinho, entrevista realizada no dia 22.06.2022, às 09:30:45.

LEITE, Maria Dineia Ferreira. Professora; esposa do presidente da comunidade de São Benedito de Urucarázinho, entrevista realizada no dia 16.06.2021, às 16:22:58.

Fontes escritas

TOMBO DA PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DO CARMO EM PARINTINS, 1944-1965.

Bibliografia

ÁVILA, Cristian P. **Os Argonautas do Baixo Amazonas**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Amazonas, Antropologia Social, Manaus, 2016.

BARROS, José D'Assunção. **O Projeto de Pesquisa em História: Da escolha do tema ao quadro teórico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. Festas religiosas e populares na Amazônia: algumas considerações sobre cultura popular. In: BRAGA, Sergio I. G. (Org.). **Cultura popular, patrimônio imaterial e cidades**. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2007

CERETTA, Celestino. **História da Igreja na Amazônia Central Celestino**. Manaus: Valer, 2008.

CHAVES, Maria P. S. R. **Uma experiência de pesquisa-ação para gestão comunitária de tecnologias apropriadas na Amazônia: o estudo de caso do assentamento de Reforma Agrária Iporá**. Tese (Doutorado em Política Científica e Tecnológica) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2001.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Festas populares em terreiros de culto afro: festas populares nos terreiros. In: **Cultura popular, patrimônio imaterial e cidades**. Sérgio Ivan Gil Braga (Org.). Manaus: EDUA, 2007

HOBSBAWM, Eric J.; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Trad. de Celina Cardim Cavalcante. 10 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

LARAIA, Roque. **Cultura: Um conceito antropológico**. 12. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995.

MURTA, Stela Maris; ALBANO, Celina. **Interpretar o patrimônio: um exercício do olhar**. Belo Horizonte: Ed. UFMG: Território Brasília, 2002

NOGUEIRA, Wilson. **Festas amazônicas: boi-bumbá, ciranda e sairé**. Manaus: Editora Valer, 2008.

RIVIÈRE, Claude. “Representação do espaço na peregrinação africana tradicional”. **Espaço e Cultura**, UERJ, Rio de Janeiro, n. 7, p. 59-67. Jan-Jun de 1999.

SILVA, Maria das Graças Silva. **O Espaço Ribeirinho**. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.) **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

TÖNNIES, Ferdinand. **Comunidad y sociedade**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1947.

WAGNER, Roy. **A invenção das culturas**. São Paulo: Cosac&Nayfy, 2010.

Anexos

Imagem 1: Comunidade do São Benedito do Urucarázinho vista aérea – período de seca.



Fonte: acervo da autora.

Imagem 2: Frente da Comunidade de São Benedito.



Fonte: Acervo da autora (10/07/2022).

Imagem 3: Mulheres das comunidades trabalhando no enfeite do centro social, arraial e Igreja.



Fonte: acervo da autora (28/07/2022).

Imagem 4: Alvorada festiva.



Fonte: acervo da autora (28/07/2022).

Imagem 5: Procissão em honra a São Benedito.



Fonte: acervo da autora (30/07/2022).

Imagem 6: Alguns foliões do gambá finalizando e agradecendo aos que se fizeram presentes na Alvorada Festiva.



Fomte: acervo da autora (29/07/2022).

“ANSELMO”: cultura e história sobre a lenda da Cobra Grande na cidade de Maués

Geovana Natiely Alves Lino

Arcângelo da Silva Ferreira

As narrativas resultam de uma voz que narra uma história
a partir de um determinado ponto de vista (o foco narrativo)
(Saboia, 2016, p. 10).

A presente pesquisa tem como tema de interesse a lenda da Cobra Grande, inscrita na cidade de Maués, mais conhecida como lenda de Anselmo, figura mauense que se cristalizou no imaginário popular, tomando uma das formas místicas mais comuns no interior do Amazonas, o encantado. Dessa forma, elucida-se a importância da lenda para a construção do saber histórico da sociedade mauense, com o objetivo de fazer um breve estudo sobre as representações desse imaginário, presente na oralidade, na literatura e na historicidade da sociedade brasileira. Para tanto, utiliza-se como fontes obras literárias, depoimentos orais publicados em livros e a memória da lenda por intermédio de determinados moradores da cidade de Maués. Constatou-se que a referida lenda ganha proporção nacional desde a publicação da obra *Cobra Norato*, de Raul Bopp, e, com os estudos do folclorista Câmara Cascudo, assim como através da literatura amazonense, inclusive, toadas de bois-bumbás. A intenção final foi elaborar uma determinada historicidade da representação do imaginário de Anselmo e, assim, contribuir com o significado histórico e cultural dessa lenda para os habitantes da cidade de Maués.

A narrativa desta pesquisa carrega o corpo/voz do município onde nasci, Maués (AM)¹. Duas são as peculiaridades mais evidentes dessa cidade: as praias e a crença nos encantados. Lembro-me que, através da minha avó, Gecilda Alves, tive o primeiro contato com a lenda de Anselmo, objeto de interesse deste capítulo. Durante o processo des-

¹ Município do estado do Amazonas, Maués fica distante de Parintins, aproximadamente a 15 horas de embarcação regional.

ta pesquisa, fragmentos da minha infância e adolescência surgiram de forma muito vívida. Passei boa parte da minha criação junto dela, na rua Parauari, bairro do Éden. Todas as noites antes de dormir, ela me contava diferentes histórias e a que mais me marcou e despertou curiosidade foi a do Anselmo.

Durante o processo desta pesquisa, fragmentos da minha infância e adolescência surgiram de forma muito vívida da cidade onde fui criada, unicípio de Maués, no Amazonas.

Passei boa parte da minha criação junto dela, na rua Parauari no Bairro do Éden, no município de Maués (AM), e todas as noites, antes de dormir, ela me contava diferentes histórias. A que mais me marcou e que despertou a curiosidade foi a do Anselmo.

Em 2017, mudei-me para a cidade de Parintins (AM) em busca de melhores condições de estudos. Conclui meu Ensino Médio no Instituto Federal do Amazonas (IFAM) e logo entrei para a faculdade, no curso de História da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Ali, minha trajetória como pesquisadora iniciou. Como discente e finalista do curso, decidi elaborar meu TCC baseado na lenda da minha cidade, esta que marcou diversas gerações, inclusive a minha.

Os objetivos desta pesquisa são: recuperar as narrativas orais sobre a lenda do Anselmo; analisar o significado simbólico da lenda, assim como, as divergências e convergências inscritas nas narrativas orais; comparar as narrativas orais com as literárias, sobre a lenda da Cobra Grande, elaboradas por literatos amazonenses e paraenses e analisar historicamente a importância da lenda para a construção de um saber histórico para a sociedade maueense.

Para alcançar esses objetivos, faz-se uso da História Cultural, visto que a principal fonte será a literatura e a História Oral. Assim,

Afirmar que a literatura integra o repertório das fontes históricas não provoca hoje qualquer polêmica, mas nem sempre foi assim. Mais do que isso, nas últimas décadas os textos literários passaram a ser vistos pelos historiadores como materiais propícios a múltiplas leituras, especialmente por sua riqueza de significados para o entendimento do universo cultural, dos valores sociais e das experiências subjetivas de homens e mulheres no tempo (Ferreira, 1973, p. 61).

Porém, não utilizamos aqui a História Oral como método. Adotamos a oralidade como fonte, extraída de determinadas publicações, conforme será indicado linhas adiante.

Outro aspecto a ser pensado neste trabalho gira em torno do imaginário, sua representação e historicidade. Nesse sentido, toda comunidade tem um acervo historiográfico real e o seu correspondente imaginário, a construção da identidade de um lugar orbita em torno desses dois polos, aquilo que evidentemente aconteceu e aquilo que ficou gravado no imaginário popular. É comum que história e imaginário se entrelacem com o passar dos anos e das gerações, especialmente quando o fato histórico tem como principal suporte de sobrevivência o contar de pai para filho, mãe para filha, avós para netos e etc.

Para Trindade e Laplatine (1997), a imaginação pode ser compreendida como tudo aquilo que não existe, um mundo oposto à realidade concreta. O imaginário é, pois, tudo aquilo se constrói em oposição à realidade dita concreta e a tudo que se manifesta, imagina-se que se é capaz de transformar e reconstruir o real. Em decorrência da subjetividade presente no termo, a construção do imaginário depende muito do lugar, da cultura, e das representações:

O imaginário é um processo cognitivo no qual a afetividade está contida, traduzindo uma maneira específica de perceber o mundo, de alterar a ordem da realidade. [...] A realidade consiste nas coisas, na natureza, e em si mesmo o real é interpretação, a representação que os homens de maneira subjetiva ou objetiva se relacionam com a realidade, atribuindo-lhe significados. Se o imaginário recria e reordena a realidade, encontra-se no campo da interpretação e da representação, ou seja, do real (Trindade; Laplatine, 1997, p. 80).

Esse é o caso da figura histórica Anselmo, um personagem da história que deixou marcas no imaginário popular, há pouco consenso acerca do que é história e do que é lenda. Há um fluxo muito grande de versões em relação aos acontecimentos de sua vida, todos eles, à sua maneira desembocando no evento do seu encantamento e desaparecimento na Praia da Ponta da Maresia².

Anselmo é uma lenda do passado relativamente recente da cidade de Maués, nem tão longe que não se possa rastrear a sua origem, nem tão perto que se possa livremente conversar com as pessoas que

2 A Praia da Ponta da Maresia é a mais famosa da cidade, principalmente no período da Festa do Guaraná. Recebeu o nome de Maresia em razão dos banheiros do rio que contornam as praias do chamado de Rio Maués-Açu. É famosa também por estar atrelada ao encantamento e desaparecimento de Anselmo. Conta-se que, por volta do 12h, Anselmo foi pescar, deixou em cima da canoa sua camisa e calça branca e seu chapéu virado para cima e, ao pular na água, não retornou mais.

conviveram com o indivíduo. As testemunhas oculares da vida dessa personalidade normalmente são avós hoje e, conseqüentemente, eram netos antes.

Como diferir o indivíduo da lenda? Como calcular a importância da lenda para a construção da identidade do município? Por que existem tantas versões diferentes da mesma história? O que é história e o que é mito? Essas e outras indagações estimulam esta incursão pesquisadora e a razão pela qual se pretende debruçar nas fontes orais e escritas, acerca da lenda do Anselmo.

Literatura, oralidade, imaginário e História

A literatura como fonte histórica baseia-se na verossimilhança, que vem a ser a imitação da realidade. Antônio Celso Ferreira (2011) trata essa questão e, em alguns aspectos, indagando o leitor e fazendo-o refletir sobre esse campo da história. Celso Ferreira (2011, p. 66) nos deixa claro que a literatura, é uma fonte de muita colaboração, capaz de fornecer *insights* valiosos sobre a sociedade e a cultura de determinado período.

A literatura não documenta o real nem constitui representação semelhante aos discursos científico, filosófico, político, jurídico ou outros. Nestes últimos, as metáforas e outros recursos imaginativos são controlados ou mitigados pela intenção de objetividade, que se manifesta no discurso referencial, isto é, comprometido com a veracidade da realidade do exterior. [...] Segundo tal perspectiva, portanto, o texto literário é sinônimo de ficção-ou fingimento-, destinado a entreter ludicamente o leitor, transportando-o para universos imaginários. (2011, p.66).

Nessa perspectiva, adotaremos a literatura como fonte histórica. As fontes orais também foram relativamente utilizadas, por meio de entrevistas e da reconstrução das diferentes versões acerca do mito. Nesse sentido, entendemos que:

[...] a história oral apenas pode ser empregada em pesquisas sobre temas contemporâneos, ocorridos em um passado não muito remoto, isto é, que a memória dos seres humanos alcance, para que se possa entrevistar pessoas que dele participaram, seja como atores, seja como testemunhas. É claro que, com o passar do tempo, as entrevistas assim produzidas poderão servir de fontes de consulta para pesquisas sobre temas não contemporâneos (Alberti, 1989, p.4)

É importante salientar que a oralidade está relacionada à construção da identidade de uma comunidade inteira e previne o apagamento dos saberes culturais cristalizados na comunidade ao longo dos tempos. Portanto, se quisermos utilizar as palavras de um renomado pesquisador da História Cultural, podemos asseverar que, no caso do encantado Anselmo,

pode-se conhecê-lo aprendendo a olhá-lo, a escutá-lo, a observá-lo e acompanhá-lo em suas expressões [...] O outro é sujeito, uma subjetividade que procura adaptar-se ao mundo externo, transformando-o [...] Ele não é inteiramente opaco, pois aparece e se dá a conhecer em suas ‘expressões’ e ‘manifestações de vida’, que levam o historiador ao seu interior. O mundo histórico é um mundo de expressões, de sinais, símbolos, mensagens, gestos, ações, criações, artes, cores, formas, posturas, normas, escolhas, produzidas por sujeitos vivos e agentes (Dilthey, 2013, p. 113)

Daí, a oralidade surge como um recurso eficaz para a apreensão de memórias sobre Anselmo, o encantado. Porém, ela é volátil, tende a desaparecer quando algo ocupa seu lugar. Narrativas lendárias e mitológicas quase sempre estão vulneráveis a esse apagamento. Documentar essas narrativas e conectá-las aos acontecimentos históricos é garantir que o futuro continuará conhecendo tanto aquilo que realmente aconteceu, quanto à produção cultural ligada ao imaginário popular maueense.

Algumas representações sobre a lenda da Cobra Grande

O folclore popular brasileiro tem uma imensa diversidade de contos, mitos e lendas,. Seria impossível tentar descrever essa pluralidade nesta pesquisa. Por isso, direciono o foco deste trabalho para um dos fenômenos mais expressivos do nosso folclore, a fim de sustentar o imaginário da população maueense, por intermédio da lenda da Cobra Grande, ou “Anselmo”, conhecida somente naquela região, lugar onde nasci.

Nas obras de autores como Câmara Cascudo, Mário de Andrade e outros, notamos a grande relevância dos contos populares para o fortalecimento do folclore brasileiro. Cascudo (2004, p.12) pontua que “o conto popular revela informação histórica, etnográfica, sociológica, jurídica, social. É um documento vivo, denunciando costumes, ideias, mentalidades, decisões e julgamentos.

Diante disso, observamos as diferentes representações da lenda da Cobra Grande, que está atrelada a diferentes interpretações. As mais populares são apresentadas/encenadas em festejos folclóricos, como a famosa lenda da Cobra Norato e Caninana, geradas a partir da cobra Boiuna com um humano, que foi representada na arena do Festival Folclórico de Parintins, pelo Boi-Bumbá Garantido³, em 2022, como também em uma série da Netflix, chamada “Cidade Invisível”. Caninana e Norato eram dois irmãos, com temperamentos conflitantes, representações do bem e o mal. Em suma, no Festival de Caracaraí, sul do estado de Roraima, a Cobra Grande ganha o nome de Cobra Mariana; e, em Maués, conhecida apenas naquela cidade, o imaginário do caboclo mauense dá vida a lenda do Anselmo, do rio Maués Açú.

A ideia de uma megafauna secreta, que reside no coração selvagem da Amazônia, advém das primeiras expedições feitas pelo Norte do Brasil. As gravuras que os colonizadores utilizavam para ilustrar seus diários de bordo e os demais registros que construíram acerca do seu progresso pelos rios sinuosos do Norte do Brasil já evocavam a imagem de grandes serpentes escondidas dentro dos rios e das matas. Os encantados, as lendas, os mitos já permeiam o universo amazônico muito antes das grandes colonizações.

Para ilustrar a popularidade desse fenômeno folclórico – Cobra Grande – trago em poesia a letra da toada *Quando Honorato lutou com Caninana*, representada na Arena do Bumbódromo⁴ pelo Boi-Bumbá Garantido, compostas por Alfredo Campos, Cíntia Mesquita, Menciús Melo e Rubens Alves (2022):

Vem rasgando a escuridão/ Deixando escamas no chão/ Gigantesca
assombração/ Cobra Norato! / Vem abrindo mil clareiras/ A boiuna
serpenteia/ Espalha o medo na ribeira/ É Caninana! / Pelas corrente-
zas do rio ou no banheiro bravo/ Vão os dois irmãos/ Que a maldi-
ção aprisionou no cio! / Ele admira o luar/ Ela pura destruição! / O
terror tem que parar/ Honorato vai falar! / És Caninana, a perigosa!
/ Tu és serpente. Misteriosa! / A Majestade, a poderosa! / E contra ti
eu vou lutar! / Canina vai falar! / Sou caninana, a perigosa! / Sou a
serpente misteriosa! / A Majestade, a poderosa! / Cobra Honorato:
Vou te matar! / Vem rasgando a escuridão/ Deixando escamas no

3 É um dos dois bois folclóricos que competem anualmente no Festival Folclórico de Parintins, no Amazonas. Desde a sua criação, em junho 1913, o Garantido se apresenta com um coração na testa, e suas cores, vermelho e branco, foram adotadas pelos torcedores.

4 O Centro Cultural de Parintins, mais conhecido como Bumbódromo. É o local onde ocorre o tradicional Festival Folclórico de Parintins, uma das mais importantes festas populares do país, reconhecida como patrimônio cultural do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional..

chão/ Gigantesca assombrção/ Cobra Norato! / Vem abrindo mil
clareiras/ A boiuna serpenteia/ Espalha o medo na ribeira/ É cani-
nana! / O combate então começou! / Caninana como fêmea lutou! /
Mas Tupã interferiu/ E da cobra então surgiu/ A cunhã, a bela mu-
lher! / Cunhã Poranga como a paz a dançar! / Todo povo a cantar /
Cunhã Poranga vai chegar! / É caninana! / É caninana!

No Festival Folclórico de Parintins, é comum os Bois-Bumbás Caprichoso e Garantido trazerem nas suas apresentações lendas, mitos e ritos do imaginário do folclore brasileiro. Em 2022, na primeira noite do Festival (2022), o Boi-Bumbá Garantido apresentou na arena do Bumbódromo, a lenda das cobras grandes Honorato e Canina – como na letra da toada citada acima. Uma grande batalha artística é encenada diante dos olhos do espectador. Dois grandes módulos alegóricos trazem a superlatividade da imaginação do artista parintinense, enquanto dois grupos de brincantes realizam a luta “colossal” (fala o apresentador do boi), entre musicalidade, iluminação e plasticidade coreográfica, o espetáculo, em minha visão de espectadora, contemplou até o público contrário que estavam na arena.

Diferente da lenda escrita por Raul Bopp (1931), onde Honorato mata Caninana, o boi Garantido elegeu novos elementos a partir dessa narrativa tradicional, acompanhados de um cenário metade indígena e metade caboclo. Em vista disso, Honorato não mata Caninana, Tupã⁵ intervém, transformando a cobra em uma linda mulher, representada pela Cunhã-Poranga⁶. Com isso, o boi Garantido, alegoricamente, transforma Caninana, uma figura maléfica, em um ser feminino belo.

A Representação do personagem Anselmo como encantado na Lenda da Cobra Grande

Em setembro de 2023, na pesquisa de campo no município de Maués, realizei visitas técnicas em algumas instituições, como o Museu do Homem de Maúes⁷, onde, infelizmente, nenhum registro foi en-

5 Tupã significa deus do trovão, na língua tupi-guarani. Os indígenas denominaram como seu deus supremo.

6 Elemento indígena por excelência, a Cunhã-Poranga é uma personagem feminina que representa a mulher indígena e se coloca como uma exaltação à beleza nativa.

7 O Museu do Homem de Maués, foi inaugurado em novembro de 2009, com exposição permanente de peças arqueológicas com mais de mil de anos, painéis informativos das administrações municipais, peças etnográficas e outros atrativos históricos do passado de Maués.

contrado sobre a lenda. Posteriormente, visitei o Memorial Casa Faraco⁸, onde conheci o historiador e professor Luisinho, responsável pelo atendimento aos visitantes, foi o seu Luisinho que me direcionou ao professor Aldemir Bentes, possibilitando o diálogo com a oralidade e, por extensão, com a cientificidade. Na esperança de encontrar materiais publicados, artigos, TCCs sobre o assunto pesquisado, direcionei meu foco à biblioteca da UEA, de Maués, apenas um documento escrito havia no acervo, a 1ª edição do livro de seu Aldemir Bentes.

A partir daí, iniciei uma conversa informal com o seu Aldemir e logo marcamos uma entrevista, que se encontra em anexo. Durante o processo de pesquisa, percebi a expressiva ausência de registros acerca do tema. Hoje, com a velocidade da tecnologia, aparelhos celulares, internet e outros, o ato de se reunir para contar histórias, como antigamente minha vó fazia comigo e meus primos, está cada vez mais invisível.

Logo, considero esta pesquisa importante para manter viva a tradição da minha cidade. Como pontuado pelo professor Aldemir Bentes:

Culturalmente falando, a Lenda do Anselmo contribuiu muito para manter as tradições, os costumes, as crenças dos ribeirinhos e reforçar as nossas lendas, sobre esse aspecto. Com o intuito de preservar os nossos costumes e memórias, então nisso contribuiu muito a lenda do Anselmo e contribui até hoje (Bentes, 2024)⁹.

Na perspectiva cultural, social e religiosa, a lenda do Anselmo, potencializa a identidade da sociedade daquele lugar. Quando falamos sobre a lenda do Anselmo, automaticamente somos remetidos ao município de Maués. Ou seja, assim como a Lenda do Guaraná, Cereçaporanga e do Curumim, apresentadas na Festa do Guaraná¹⁰, essa lenda do Anselmo faz parte da pluralidade do caboclo mauense.

Do mesmo modo, a transposição do fato histórico para o mito não é nenhuma novidade na história da humanidade. É muito comum que, na ânsia de imprimir significado a um acontecimento, se construa sobre ele uma camada que repousa sobre o imaginário, partindo da superstição popular. É o que ocorre com a lenda do Anselmo. O homem místico que foi encantado e que desceu ao rio para se transformar em

8 Construída em 1902, mostra exposições permanentes contando toda a trajetória da vinda dos italianos para Maués e a comercialização do fruto e de que forma eram feitas as transações naquela época.

9 Informação obtida virtualmente através do aplicativo Whatsapp.

10 A Festa do Guaraná é um evento anual que acontece na cidade de Maués, no Amazonas, nos dias 28, 29 e 30 de novembro, que marca a época de colheita do fruto do guaraná.

uma Cobra Grande tem seus correspondentes na história e no imaginário da população amazonense.

Também pelos mesmos motivos, a narrativa dos encantados surge dentro do imaginário popular. Perder-se nos rios, perder-se na floresta, normalmente de maneira misteriosa, exigia uma explicação, algo que nem sempre poderia ser depreendido das evidências fornecidas pelo mundo real. Daí a ideia de que aquele que desaparece no rio ou na mata foi encantado e levado para os meandros secretos do norte selvagem.

Não demorou para que o imaginário fosse extrapolado na literatura regional. Raul Bopp, um dos expoentes do Modernismo brasileiro, lançou mão desse substrato imaginário, que as lendas do povo do Norte fornecem, para construir *Cobra Norato* (1931), uma das histórias mais conhecidas acerca das serpentes lendárias que habitam as águas do rio Amazonas.

Raul Bopp nasceu na Vila Pinhal- Rio Grande do Sul, em 4 de agosto de 1898. Foi poeta, cronista, jornalista e diplomata brasileiro. A partir da publicação do poema narrativo *Cobra Norato* (1931), que foi inspirado em sua ida à Amazônia e se tornou uma das melhores realizações do movimento antropofágico, irei construir minha pesquisa entrelaçando as Cobra Norato. O livro de Bopp é então uma das minhas principais fontes a serem utilizadas. Uso, abaixo, uma citação da obra mencionada:

Esta é a floresta de hálito podre parindo cobras, rios magros obrigados a trabalhar a correnteza se arrepia descascando as margens gomentas, raízes desdentadas mastigam o lodo, num estirão alagado o charco engole a água do igarapé, fede o vento mudou de lugar, um assobio assusta as árvores, silêncio se machucou, um berro atravessa a floresta, chegam outras vozes. Quem é você? – Sou a Cobra Norato (Bopp, 1931).

A lenda em torno da qual a história é estruturada, refere-se à da antropofagia. Quando a Cobra Norato abandona sua escama à margem do rio e esta é invadida por um jovem, acontece a fusão desses dois seres. Não muito distante da figura de Anselmo, cujo corpo, ao ser encantado para cair no rio, adentra a morada da Cobra Grande. Vejamos: “Um dia/ hei de morar nas terras do Sem-Fim/ vou andando caminhando, caminhando/ me misturo no ventre do mato mordendo raízes/ (...)/ Vou visitar a rainha Luzia/ quero me casar com sua filha” (Bopp, 1994, p. 3).

Neste trecho, nota-se uma proposição em que o protagonista percebe sua condição híbrida de “homem-cobra” e expressa o desejo de reparar a condição humana. Movido pelo desejo erótico, ele conti-

nua em busca da filha da rainha Luzia, figura lendária da Amazônia, e planeja se casar com ela. Sua narrativa lança mão de uma mistura entre o gênero épico e o imaginário local para dar à luz um herói que se envolve com a mística do Norte.

Nesse mesmo espírito, os contos de Arthur Engrácio, em *20 contos Amazônicos* (1986), distribuídos em antologias da literatura amazônica da década de 90, agora no território da prosa literária,. Também oferecem um referencial sobre a maneira como a academia cristalizou as inúmeras narrativas populares a respeito dos encantados da grande serpente:

_ Um tal de turista pra quem eu contei a estória da Cobra Grande, que ficou num jeitinho safado, me olhando de viés, rindo pelos cantos da boca, pondo dúvida no meu relato. Essa gente lá do sul, cheia de bondades e sabença, tem a mania de ironizá tudo que nós contamos que acontece aqui neste mundão de terra e água onde a gente vive.

[...]

_ Mas, ele disse na tua cara que era mentira, cumpadre?

_ Não, mas deu a entender.

_ Mas, que coirão velhaco, heim? E essa istória de Cobra Grande como foi, que eu não sabia?

_ Não sabia não... Eu não gosto nem de me alembrear. Foi uma coisa horrível, a modo que inda tou vendo a bicha limentada e escamosa se afundando no meio do lago!...

[...]

_ Quando acordei, nem lhe conto.

_ Conte lá, cumpadre; agora tu não pode parar.

_ Nunca tinha visto uma assombração daquela. Aonde que eu tava? Será que eu não tava inda dormindo: que aquilo não era um pesadelo? Me perguntava azoretado. Me dei vários beliscão pra ver se não tava de fato dormindo. Tava não. Era a pura realidade entrando nos meu olho e na minha cuca.

_ Nossa mãe!... e aí cumpadre?

_ Que tava eu pra fazer? Me assentei no banco da canoa e fiquei pensando como foi que a maldiçoada me engoliu eu não senti? O espinhaço da cobra parecia a cumieira do barracão do sêo Januário: as costela não tinha que tirar nem por as cavernas do batelão do turco Salim, que veio buscar a castanha do sêo Manoel Cara Dura e que nós ajudemos a carregar. Tu inda te alembra?

_ Ora, se me alembra!

[...] Ajuntei depressa um monte de gravetos, coloquei no fogareiro, na proa da canoa e toquei fogo. Se formou um enorme fumaceiro, que foi envolvendo aos poucos a barriga da serpente, te chegar no pulmão. Aí, como já tinha previsto, forçada pela fumaça, a bicha deu uns espirro medonho, escancarando a bocona que não tinha mais tamanho. Foi justamente nessa hora que me safei, cumpadre, levado de roldão pra fora pelo espirro da maldita.

_ Foi muita sorte tua, cumpadre!

_ Só sorte? Sorte e os poderes da Virge Santa, cumpadre, senão eu não tava aqui te contando a istória (Engrácio, 1986, p. 81-84).

Nesse ponto, é importante dizer que as narrativas literárias sobre esses elementos do imaginário amazonense são apenas uma fatia daquilo que existe culturalmente sobre esse assunto. Desta forma, cabe fazer referência a Sicsu (2009, p. 26), quando ela cita:

A literatura Amazônica é rica em elementos simbólicos, cujos significados só se apreende a partir da realidade desse espaço. Se em outras culturas a presença de gigantes se ilustra a figura de monstros, baleias, dragões, na Amazônia, esses gigantismos são ilustrados pela presença da floresta, do rio e da temida e respeitada Cobra Grande, também conhecida como boiuna, personagem de inúmeras narrativas da literatura amazonense (SICSU, 2009, p. 26).

Corroborando com as palavras de Sicsu, o professor e pesquisador Aldemir Bentes¹¹, em um trecho do seu livro, *Maués: Contos e lendas*¹² (2007), menciona a lenda do Anselmo como “O Encantado”. Vale ressaltar que, durante o processo de escrita e as pesquisas de campo, esse livro foi o único material impresso com o qual obtive contato direto. Ele encontra-se na biblioteca da UEA, em Maués. O registro da capa consta abaixo:

Figura 1: Maués: Contos e Lendas.



Fonte: arquivo pessoal.

¹¹ Professor, pesquisador e escritor. Criador do Portal Mawé <https://aldemirbentesmaues.blogspot.com/>)

¹² “Maués, Contos e Lendas” são fragmentos compostos ao longo dos anos, retratando de maneira prazerosa a vida cotidiana de seu tempo, mostrando os costumes, as estórias, as histórias e a vida na pequena Maués.

Em uma conversa informal com o seu Aldemir, sobre a existência de outras publicações referentes à Lenda do Anselmo, ele afirmou que “não havia nada escrito, só na oralidade”. Como ponto significativo desta pesquisa, pontuo o trecho escrito pelo professor e pesquisador Aldemir Bentes:

Na cidadezinha onde nasci, Maués (no Médio Amazonas), na década de vinte (1920), nasceu um robusto menino. Quando sua mãe engravidara, ele chorava repetidas vezes, no seu ventre, alternando esse acontecimento, ora de dia, ora de noite.

Nesse tempo, quando Dona IAIÁ MACÊDO começou a sentir dor de filho, seu marido JOSÉ MACÊDO, correu a chamar a Senhora JOANA PAZ, parteira afamada da região, para partejar. Debaixo de um enorme temporal, precisamente ao meio dia, veio ao mundo o Sr. ANSELMO MACÊDO.

Uma espécie de mágico-curandeiro (no entanto, não incorporava), desde criança, tinha qualidades sobrenaturais. Profundo conhecedor das curas milagrosas e ervas medicinais. Partejava, benzia quebranto, rezava e costurava rasgadura (luxação), aloca ossos (pegador de dirimtiduras), tirava mau-olhado, rezador por excelência de dor de cabeça, curava mordida de cobra com sua própria saliva. Fazia todos os remédios com produtos da floresta.

Afamado “Dr. Raiz” via o passado, futuro e advertia o presente. Todo mauense um dia precisou dos favores terapêuticos ou da medicina alternativa do Sr. Macêdo.

Era muito querido e popular, como se diz por estas bandas,” mais conhecido do que farinha”.

A criança do adorava, viviam a cercá-lo. Fazia pão, jogava bolinha de gude e empinava papagaio de papel com a meninada, contava tio XISTO CARNEIRO.

Residia à Avenida Dr. Pereira Barreto nº 127, antiga Câmara de Vereadores, e sua família possuía um sítio na costa de Vera Cruz. Exímio pescador, conhecedor dos “cóios” e bibocas dos lagos, lagoas, igapós, restingas, furos, paranás e cabeceiras de rios. Trajava caça grossa de mescla ou brim, camisa manga comprida, também grosseira. Na cabeça usava um enorme chapéu de muru-muru, estatura média, de cor morena, os olhos sempre avermelhados, querendo saltar a qualquer momento (parecidos com os olhos do pássaro “Ticuã”), talvez devido estar bebendo uma cachacinha e fumar cigarrinho “tawari”. Era um grande gozador e brincalhão. Costuma andar sempre com uma, duas, três ou mais cobrinhas ocultas. As mesmas eram adestradas pelo próprio, tinha o hábito de enfurecê-las e a qualquer momento, parecia querer saltar em cima de alguém. No entanto a um sinal seu, elas voltavam a seu estado normal. Punha sobre a rua da frente às respectivas cobras e realizava memoráveis “pegas” entre as mesmas, que passavam a rastejar o mais depressa possível, na grande pista improvisada. Uma similar fórmula 1 de corridas de cobras, em plena Maués. Era a maior diversão de Anselmo e do povo da época.

Transformava folha de árvore em dinheiro e vice-versa. Era cheio de truques e peripécias, excelente gozador.

A boca da noite costumava bater papo até alta hora da noite na calçada da casa da Sra. Maroca Patacho Benchaya, se embalando na cadeira de embalo à luz do lampião.

Um certo dia, atravessando o Rio Maués-Açu, em plena luz do dia, entre a Ponta da Maresia e a Ilha de Vera Cruz, em frente à morada do Sr. José Paraibano, pai de Zezinho Paraibano e Piró, Anselmo sumiu.

Pescadores e camponeses, saíram a sua procura. Jogam tarrafa, fazem arrastão, fazem a simpatia da cuia. Nada, não encontraram seu corpo, somente localizaram remo, chapéu e sua canoa, mais uma vez afirmo, nunca encontraram o corpo de Anselmo, simplesmente desapareceu.

A partir daquele dia fatídico, passou-se a acreditar que o Sr. Macêdo não morreu, simplesmente se encantou, preferindo morar no fundo do rio em forma de cobra grande.

Quando os pescadores passam perto do lugar onde ele sumiu, pede em voz baixa para ser desencantado por um homem que tenha coragem de colocar em sua boca (depois do terceiro banzeiro), uma certa porção de leite de vaca preta e de leite materno. Segundo sua vontade, “encorporado” em Velha Dalva – curandeira da cidade – Anselmo disse “não mais querer se desencantar”, preferindo residir no fundo no rio.

As pessoas crêm que de vez em quando, o Sr. Macêdo aparece em forma de homem, todo de branco, boto e cobra grande. Seus locais preferidos são a praia Ponta da Maresia e praia do Lombo. Visita os bailes, passeia pelas ruas da cidade em alta hora da noite. Muita gente jura que já o avistou nas noites, principalmente após a meia-noite. Todo bem informado mauicense sabe contar uma estória do Sr. Anselmo ou já ouviu algo a seu respeito. Dizem que quando se “engera” para cobra grande, sua cabeça fica embaixo da praia Ponta da Maresia. Atualmente “baixa” nos terreiros e searas de: Velha D’alva, Mãe Preta, Pai Saravá, Pai Anastácio, Pai Carombé, Pai Manelão e outros.

Como acabamos de ver neste pequeno relato, que o Sr. Anselmo Macêdo, continua em sua trajetória a trilhar o caminho do bem, a sua maneira de ser e do que é. Pura credence popular vai Anselmo, sua alma continua na alma do povo do lugar (BENTES, 2007, p. 23-24).¹³

As lendas sobre os encantados e sobre a Cobra Grande tem o seu início na tradição oral, contadas de pai para filho, de mãe para filha, de avós para netos, pelos beiradões do estado do Amazonas, sendo representadas em festejos regionais, comunidades rurais e festas po-

13 Fonte de pesquisa: Almir Gomes de Almeida (em memória), Aldemir Bentes, Antenor Dôce, Joana Paz (em memória), Guiomar Maciel, Luzia de Macêdo (filha de Anselmo), Esmael Pinheiro, Flora Benchaya (em memória), Maura Leite, Xisto Carneiro (em memória) e Waldo Mafra Carneiro “Barrô”, que, com carinho e amizade, cedeu gentilmente.

pulares. Esse substrato do imaginário amazonense é uma herança das diversas culturas que fluíram para o Norte no intuito de “civiliza-lo”. Como aponta Samuel Benchimol (2009, p. 28) em *Amazônia: formação social e cultural*:

Essas maneiras do ser regional encontram-se com outros modos, jeitos, crenças e valores alienígenas que, ao se amazonizarem, foram perdendo parte de suas identidades originais, adquirindo conhecimento da região e criando novos padrões de comportamento e conduta tropical, mais suave e menos rígidos” (2009, p. 28).

Estudar a transição da figura histórica de Anselmo para o seu referente no imaginário do povo maueense é trabalhar com o que Jacques Le Goff chama de História do Imaginário, isto é, a parte da produção histórica humana que está conectada ao seu substrato cultural, ou até mesmo ao inconsciente coletivo, que dá luz à parte que chamamos de imaginário. Também se trata da representação e das tentativas de explicação do homem acerca daquilo que não tem uma explicação racional, postro que são temas que flertam com a mística humana. É o mesmo historiador que afirma: “O imaginário pertence ao campo da representação, mas ocupa nele a parte da tradução não reprodutora, não simplesmente transposta em imagem do espírito, mas criadora, poética no sentido etimológico da palavra” (Le Goff, 1980, p. b12).

A maneira de se atingir o substrato imaginário de maneira mais contundente é catalogando a partir de sua fonte, a oralidade. Nesse sentido, para compreender o trânsito do Anselmo real para o Anselmo da lenda, é essencial a busca na fonte do mito, os contadores de história da cidade e as pessoas que conviveram com ele. Dentro do município há pelo menos três versões diferentes para a vida dessa personagem, com alguns elementos em comum, mas com naturezas distintas. A primeira versão que eu ouvi foi contada pela minha avó, que consiste no desaparecimento de Anselmo na Ponta da Maresia: ao sair para pescar, pulou na água e não retornou mais. A segunda versão, do seu Aldemir Bentes (2024), nos conta que o Anselmo, ao atravessar o rio Maués-Açú de canoa – vindo da Comunidade de Vera Cruz¹⁴ para Maués, ele desapareceu: fizeram buscas e só acharam a canoa, o chapéu e o remo. Além disso, seu Aldemir Bentes (2023) apresenta o que muitos moradores acreditam que Anselmo tornou-se o encantado e foi morar embaixo do

14 Uma comunidade do município de Maués.

rio, a convite de outro encantado, pois descrevem que embaixo desse rio existe outra cidade e que lá ele seria a Cobra Grande guardiã. Acredita-se também que Anselmo até hoje busca um sucessor, pois ele precisa descansar. Por isso, não é incomum ver a praia da maresia, à noite, vazia.

Considerações finais

Conhecer os mitos de um povo é conhecer a sua identidade e o processo pelo qual se constrói a própria cultura. Embora as narrativas lendárias não possam ser equiparadas à história produzida através de evidências reais, não se pode negar que elas cimentam os laços de uma comunidade e o senso de pertencimento dos indivíduos nela inseridos.

Ao investigar a vida e a lenda do Anselmo no município de Maués, foi possível deduzir a maneira como esses contos são construídos com o passar do tempo. O processo de transcendência da figura histórica da cidade, Anselmo, para a sua figura no imaginário mauense pode ter o mesmo caminho narrativo que deu origem a tantas outras figuras lendárias ao longo da história.

Investigar esses elementos tem como principal dificuldade o distanciamento temporal entre os fatos investigados e o pesquisador. Não foi diferente na tentativa de reconstruir a figura histórica e imaginária de Anselmo. A maior parte das pessoas que tiveram contato, em vida, com o Anselmo Macêdo, do município de Maués, faleceram e nem parentes distantes foram encontrados durante esta pesquisa.

Existem diferentes versões da lenda. Coube a esta pesquisadora sintetizar a melhor maneira possível daquilo que lhe foi contado. É evidente que um aprofundamento acerca desse fenômeno histórico e imaginário precisa ser feito, trabalho para o futuro.

Por fim, espero que este capítulo possa ganhar direções científicas minuciosas da Lenda do Anselmo e que seja publicado e partilhado na minha cidade. Que meus medos e receios de não entrar no Rio Maués-Açu possa se tornar um diálogo em movimento.

Referências

ALBERTI, V. **História oral**: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia**: formação cultural e social. Manaus: Editora Valer, 2009.

BENTES, Aldemir. **Maués, contos e lendas**. 2007. Produzido artesanalmente pelo autor.

BOPP, Raul. **Cobra Norato**. 17. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.

CASCUDO, Luis Câmara. **Contos tradicionais do Brasil**. 13 ed. São Paulo: Global, 2004.

ENGRÁCIO, Arthur. **20 contos Amazônicos**. Edição Puxirum, 1986.

FERREIRA, Antônio Celso. Literatura. A fonte fecunda. In: PINSKY, Carla B. LUCA, Tania Regina. **O historiador e suas fontes**. SP: Contexto, 2011, p. 61-91.

GARANTIDO, Boi-Bumbá. **Quando Honorato lutou com Canina** (toada). Compositores: Alfredo Campos, Cíntia Mesquita, Mencius Melo e Rubens Alves. Parintins-AM, 2022.

LAPLATINE, F; TRINDADE, L. **O que é imaginário**. São Paulo: Brasiliense, 1997.

LE GOFF, Jacques. **história e memória**. Tradução Bernardo Leitão; 5. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2003.

REIS, José Carlos. Wilhelm Dilthey. In: MALERBA, Jurandir (org.). **Lições de história**: da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX. Porto Alegre: FGV: Edipucrs, 2013.

SABOIA, Cíntia Bastos. **Narrativas Oraís na Comunidade do Julião**. Dissertação Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes da Universidade do Estado do Amazonas – UEA. Manaus-AM, 2016.

Fontes escritas

Aldemir Bentes. Entrevista realizada no dia 29 de janeiro de 2024, através do Whatsapp.

Gecilda Santana Alves Da Costa. Entrevista realizada no dia 06 de dezembro de 2022, localizada na rua parauri, número 1080, Edén. Maués, Amazonas.

Soraia Mcomb. Entrevista realizada no dia 11 de setembro de 2023, localizada na rua Petrônio Muniz, número 1165, Donga Michiles. Maués Amazonas.

CANUMÃ: A TRAVESSIA: literatura indígena como fonte para a reflexão e o ensino de História¹⁵

Liany Ribeiro Graça
Arcângelo da Silva Ferreira

Esta pesquisa tem como objetivo analisar o romance *Canumã*: a travessia, publicado originalmente em 2019. A obra, exemplo da literatura indígena contemporânea foi produzida pelo escritor e professor amazonense Ytanajé Coelho Cardoso. Em seu livro, Ytanajé conta a história de uma família Munduruku que vive na aldeia Kwatá, no Amazonas, e muda-se para a cidade de Nova Olinda do Norte e, posteriormente para Manaus, em buscar de prover uma boa educação para os filhos. A narrativa enfatiza o papel dos anciãos como guardadores da memória, o desaparecimento da língua Munduruku e as transformações ocorridas com elementos introduzidos na aldeia pelos *pariwát* (o branco). A análise visa compreender como o autor faz representações da figura do indígena em sua obra, através de sua vivência na aldeia e no ambiente acadêmico, com a intenção de proporcionar contribuições sobre a abordagem da História Indígena no Ensino de História. Pretende-se, com esta pesquisa, contribuir para uma nova percepção da história e cultura indígena no âmbito acadêmico, educacional e social, para combater os imaginários atribuídos ao indígena, tanto na literatura como na sociedade, ressignificando a história dos povos originários no processo histórico e cultural do país, visando evidenciar a representatividade indígena em um espaço que, até pouco tempo, lhe fora negado.

Nessa medida, propõe-se, neste capítulo, contribuições sobre a abordagem da História Indígena dentro do ensino de História. Para tanto, elege-se como objeto de análise e ferramenta para a prática pedagógica o livro *Canumã*: A Travessia como ferramenta para a prática pedagógica, tendo em vista que o sancionamento da lei 11.645/08 tornou

¹⁵ Artigo apresentado como requisito parcial para obtenção de título de Licenciatura em História da Universidade do Estado do Amazonas, Centro de Estudos de Parintins (UEA/CESP), no dia 23 de fevereiro de 2024.

obrigatório o ensino da temática nas instituições educacionais públicas e privadas de todo o Brasil. Apesar disso, a questão ainda é abordada de forma superficial e equivocada em sala de aula, tanto pelos materiais didáticos, tanto, com algumas exceções, de educadores que não tiveram uma formação profissional adequada para trabalhar a história e cultura indígena. A presente pesquisa utilizou a Literatura Indígena contemporânea como fonte histórica seguindo os pressupostos de Antônio Celso Ferreira (2009) sobre a fonte fecunda, em princípio, visa compreender como o autor indígena faz representações de personagens indígenas em sua narrativa.

A obra *Canumã: A Travessia* é uma das poucas literaturas que apresentam o indígena no espaço acadêmico como elemento de representatividade e luta indígena, uma vez que, nos manuais didáticos e na literatura brasileira, ainda se sobressai uma representação do indígena pacífico, subalterno e selvagem. O professor Antônio Paulo Graça, estudioso das representações sobre os indígenas na literatura brasileira, em sua obra *A poética do genocídio* (1998), afirma que são constantes na literatura brasileira olhares sobre a pureza moral, a beleza física e a alegria dos indígenas. Elucida-se, assim, a alma inocente e o corpo belo. As peculiaridades histórica e cultural dos povos originários, nas referidas representações literárias, são deixadas à revelia.

A necessidade de realizar esta pesquisa originou-se de reflexões ocorridas dentro da universidade, nas disciplinas de “História e Cultura Indígena”, “História da Amazônia” e “História do Brasil”, nas quais ficou perceptível o quanto desconhecemos a história regional e a história do nosso país, em relação ao protagonismo e participação dos povos originários nos processos históricos. Com isso, a partir de observações sobre minha experiência enquanto estudante da educação básica, foi possível compreender a lacuna existente quando se trata de história e cultura indígena nas instituições de ensino, a falta de representatividade nos livros oferecidos pelos programas nacionais do governo e as generalizações sobre os povos e a identidade indígena. Essas foram as inquietações que me despertaram para um olhar mais crítico em relação ao tema.

A escolha do livro *Canumã: a travessia* se deu através da elaboração de um projeto de pesquisa sobre autores indígenas, especificamente no estado do Amazonas, em que o objetivo era verificar a produção literária indígena na região. Surgiram os seguintes questionamentos: quem eram esses autores? De qual etnia? Quais eram esses livros? E

por que não tínhamos contato e conhecimento sobre essas produções? A partir dessas indagações, encontrei a obra de Ytanajé Cardoso, que me chamou atenção por abordar temas importantes, como educação indígena, o desaparecimento da língua, preconceito e os desafios enfrentados com o processo de globalização, questões que precisam ser mais destacadas e discutidas na sociedade.

Esta pesquisa está inserida na dimensão da História Cultural e Regional (Barros, 2005), que permite uma reflexão a partir de um espaço de atuação onde os homens desenvolvem suas relações sociais, políticas e culturais. Utilizamos a metodologia de análise de conteúdo para “compreender criticamente o sentido das comunicações, seu conteúdo manifesto ou latente, as significações explícitas ou ocultas” (Chizzotti, 2001, p. 98), combinada com o método indiciário (Ginzburg, 1989, p. 152), o qual buscava “a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente”, ou seja, atentar-se a esmiúces intrínsecas na narrativa, que poderiam passar despercebidas em uma determinada situação ou contexto.

O romance analisado retrata o período histórico de 1982 a 2014 e se passa na aldeia Kwatá, localizada no município de Borba, na margem do rio Canumã, estado do Amazonas¹. É narrado pela ótica de Felipe, sobrinho de Maria e Antônio, pais de Raçâp, Marta, Evelyn, Francisco e Oburé. Nesse contexto, a trama se inicia com a preocupação de Maria em se mudar para a cidade, com o objetivo de prover uma boa educação para os filhos, e a resistência de Antônio em relação à mudança, devido aos desafios que enfrentariam, resultando no adiamento da viagem.

No período de um ano que antecede a viagem, as lembranças de Felipe destacam os momentos de contações de história os dos mais marcantes de sua infância. Através das memórias dos mais velhos e últimos falantes da língua Munduruku, são transmitidas as tradições, cultura e histórias do seu povo. As histórias eram contadas na maioria das ocasiões pelo ancião Naldá Munduruku, irmão de Ester Cardoso, avó das crianças e esposa do Cacique Nunito, personagem importante na luta pela demarcação do território indígena, assim como “seu” Parawá, grande líder indígena e avô dos meninos. Canumã narra também a crescente paixão de seu primo Raçâp por Nayara e a oposição do pai da menina ao romance.

¹ Atualmente, o território é reconhecido oficialmente, homologado pelo Decreto s/n - 20/04/2004. Disponível em: Terra Indígena Coatá-Laranjal | Terras Indígenas no Brasil (terrasindigenas.org.br)

A então partida para a cidade de Nova Olinda do Norte ocorre em 1983. A família de Raçâp se muda primeiro e somente um ano depois, quando seus pais permitem, Felipe junta-se a eles, indo morar na “casa do índio” e entrando na escola logo depois. Em 1990, a família enfrenta um novo desafio ao se mudar para Manaus, contudo, mesmo com as adversidades, o sonho de Maria se concretiza, pois, no ano de 2000, todos os seus filhos e o sobrinho já concluíram a educação básica.

Além disso, tanto Raçâp quanto Felipe continuaram seguindo o caminho da educação, ambos entraram na faculdade e tornaram-se mestres, enquanto Raçâp fazia viagens e palestras para divulgar a luta do seu povo, Felipe tornou-se professor, lecionando na escola de Kwatá, que recebeu o nome de Ester Caldeira Cardoso, em homenagem a uma das últimas mulheres falantes da língua, e sua avó, que sempre incentivou o conhecimento da língua materna. O último momento, emblemático da narrativa, ocorre com a morte de “seu” Parawá, avô dos meninos. Sua morte representa a linha tênue do desaparecimento da língua: assim como o desvanecer de uma prática milenar as contações de histórias.

Essa obra, publicada originalmente em 2019, se trata de literatura indígena contemporânea, produzida pelo indígena da etnia Munduruku, Ytanajé Coelho Cardoso, escritor e educador amazonense. Em 2011, entrou na Universidade do Estado do Amazonas (UEA) para cursar a graduação em Letras de Língua Portuguesa, em Manaus. Posteriormente cursou mestrado em Letras e Artes na mesma instituição. No ano de 2023, concluiu o doutorado em Educação pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Também possui experiência em Linguística, com destaque na área de Línguas Indígenas, especificamente a língua Munduruku.

Atualmente, seu foco destina-se à revitalização e ao fortalecimento de línguas indígenas brasileiras. Para isso, faz parte de grupos de pesquisas, participa de encontros, seminários, e conferências sobre educação indígena, produção de material e construção de um currículo escolar que dialogue com a interculturalidade e a transversalidade na educação indígena. Também é membro da Rede Juventude Munduruku e do Movimento de Estudantes Indígenas do Amazonas (MEIAM), movimentos que atuaram principalmente em 2023, durante o período de estiagem no estado do Amazonas.

Canumã: A Travessia, foi escrito enquanto o autor finalizava a graduação. Em uma entrevista, realizada para o canal do YouTube “Ou-

tro livro: conversas literárias”, o autor destacou que a ideia inicial seria construir um conto, contudo, logo percebeu que a narrativa iria muito além para denominá-la assim. Motivado por escrever uma história que buscasse retratar a realidade dos povos indígenas, principalmente da etnia Munduruku, da atualidade e trazer a memória de seus ancestrais, originou-se esse romance. O volume foi aceito pela editora Valer em 2014, todavia, a editora enfrentou problemas financeiros, por isso alguns projetos editoriais não vieram à baila em 2016. Devido a esse contratempo, sua primeira publicação só veio ocorrer em 2019, e sua segunda edição em 2022.

É importante ressaltar que a escrituração do livro ocorreu durante o período de 2013-2014, no qual o Brasil perpassava um momento extremamente difícil e marcante para os povos originários, em razão da tramitação da Proposta de Emenda Constitucional PEC 215/2000². A discussão do projeto resultou na eclosão de inúmeras manifestações realizadas por movimentos sociais indígenas que exigiam o bloqueio da proposta. O ponto alto do movimento foi a ocupação do Plenário da Câmara em abril de 2013 até dezembro de 2014, quando o projeto foi arquivado. Em uma ocasião em que os olhos do mundo se voltavam para o Brasil, com a realização da Copa do Mundo de Futebol sediada pelo país em junho de 2014, um dos atos memoráveis ocorreu com a marcha realizada em conjunto com o Comitê Popular da Copa do Mundo, no dia 27 de junho daquele ano.

Foi dentro desse contexto de fortes mobilizações sociais que Ytanajé Cardoso, já motivado em escrever a história do seu povo, ganhou mais ímpeto para escrever o romance *Canumã: A Travessia*, que é objeto de estudo desta pesquisa. Para apresentar os resultados obtidos, o capítulo foi dividido em quatro tópicos.

O primeiro intitula-se **A Literatura indianista e indígena no Brasil**, que faz um panorama da construção errônea da figura do indígena criada pela literatura indianista, passando pelo processo de valorização e autonomia da literatura indígena como ferramenta de descon-

2 O projeto visava transferir as competências de demarcação territorial para o Senado, então responsável pela legitimidade e o aval necessário dos estados nos quais se dariam as demarcações e consolidações em lei ordinária. Um dos pontos mais polêmicos do projeto, e em seguida vetado pelos relatores da matéria, por ser considerada inconstitucional, previa a ratificação das demarcações já homologadas, ou seja, a revisão completa de todos os processos realizados após a promulgação da Constituição de 1988. Disponível em SOARES. Leonardo Barros. Ciclos de protesto e repertório de ação do movimento indígena brasileiro entre 2009 e 2016: o caso da PEC 215. *Revista Brasileira de Ciência Política*, no 24. Brasília, 24, p. 191-222, Set./Dez. 2017.

trução de estereótipos, reconstrução e afirmação do que é ser indígena e demonstrando a importância da literatura como fonte para a História.

O segundo tópico, intitulado **“Antes os guerreiros ainda defendiam o povo com arco e flecha, mas hoje o arco e flecha viraram o caderno e o lápis”**: **História e ensino de história** apresenta a importância da literatura indígena como instrumento para novas abordagens sobre o ensino de História nas instituições educacionais a fim de ressignificar a história dos povos originários no processo histórico e cultural do país.

O terceiro tópico, **“A terra nunca sai de nós, assim como nunca saímos da terra”**: **a representatividade indígena na obra *Canumã: A Travessia***, aborda a representatividade dos povos originários, em virtude da obra literária ser escrita por um indígena Munduruku que constrói uma relação harmônica de alteridade ao tratar de culturas diferentes, principalmente por humanizar a figura do indígena, abordando desde os sentimentos mais simples aos mais conflituosos.

O quarto tópico, intitulado **“Há aqueles que se immortalizam na história pela glória alcançada e há aqueles que mantêm essa imortalidade, no caso, os narradores dos grandes feitos do passado”**: **a tradição oral e a língua Munduruku**, apresenta a importância da contação de história para o povo Munduruku, identificando os anciãos como guardiões da memória e perpetuadores das tradições e da importância da língua materna para um povo.

A literatura indianista e indígena no Brasil

A literatura indianista nacional lançou diversas representações sobre os indígenas que até hoje são consideradas obras de referência, requisitadas pelas instituições de ensino e cobradas nos mais variados vestibulares do país, tais como: *O Guarani* (1857) e *Iracema* (1865), de José de Alencar; *Caramuru* (1781) de Santa Rita Durão entre outras. Publicações que, em sua maioria, apresentam o indígena como o herói, belo e ingênuo. Ao analisar o indígena na literatura brasileira (Graça, 1998, p.27) constatou que:

Os romances indianistas brasileiros evitam de maneira denunciadora tratar da humanidade do indígena e do extermínio. Em outras palavras, os dois nódulos mais dolorosos da questão indígena são

censurados dramaticamente. De todos os romances estudados, apenas *Acaiana* e *Macunaíma* exploram a extinção tribal. *Acaiana*, à sua maneira atribuindo o extermínio à condenação divina, e *Macunaíma*, silenciado um travo amargo e desafiador.

Atualmente, raras exceções³, o que se verifica nos livros didáticos, assim como na literatura, ainda é uma visão eurocêntrica, a qual contribui somente para reforçar os estigmas e preconceitos sobre os povos indígenas. Tais representações que caracterizam os povos originários como inferiores, portanto, necessitados de “civilização”. Essas concepções contribuíram para um imaginário do que o historiador amazonense José Ribamar Bessa Freire (2000) descreveu como o “índio genérico”, que se trata da:

Ideia que a maioria dos brasileiros tem sobre os índios é a de que eles constituem um bloco único, com a mesma cultura, compartilhando as mesmas crenças, a mesma língua. Ora, essa é uma ideia equivocada, que reduz culturas tão diferenciadas a uma entidade supra-étnica (p. 04).

As justificativas para a inserção dos indígenas no processo civilizador europeu estão nas diferentes condições de moradia, religiosidade, alimentação, vestimenta, práticas sexuais e rituais de duas populações. Peculiaridades culturais utilizadas como pretexto para condená-los à opressão pelos colonizadores, como afirma Victor Leonardi:

Tanto a historiografia historicista como a positivista geraram visões de mundo nas quais ao índio só cabia um futuro: deixar sua própria cultura de lado e integrar-se na cultura nacional envolvente. Essa falsa filosofia do progresso deu origem a uma política indianista que não respeitava a especificidade cultural dos povos indígenas frente aos não índios, nem sua diversidade interna (ética e linguística) (1996, p; 37)

Isso se torna ainda mais perceptível quando as pessoas comprometidas com as representações dos povos originários analisam os primeiros livros didáticos e constatarem que:

3 Como o trabalho do historiador Francisco Jorge dos Santos, que produziu livros didáticos para o Ensino Fundamental e Ensino Médio que abordam a história econômica, social e cultural do Amazonas, trazendo uma fecunda contribuição nos estudos acerca dos povos indígenas que habitavam a região.

os grupos indígenas dessas primeiras obras didáticas eram representados como “selvagens”, e as cenas escolhidas eram predominantemente de guerra e rituais antropofágicos [...] É perceptível o destaque dado aos religiosos no sentido de ressaltar a importância histórica da obra missionária e civilizadora do trabalho de catequese. Os religiosos católicos eram apresentados como “heróis”, muitas vezes mártires (Bittencourt, 1997, p. 82).

Verificamos que, no Brasil, os materiais didáticos são extremamente importantes no ensino básico em função de, em muitos casos, ser o único material utilizado pelo professor na aplicação do conteúdo e no desenvolvimento das atividades. Como assevera Marco Silva (2012, p. 806) “o livro didático tem assumido a primazia entre os recursos didáticos utilizados na grande maioria das salas de aula do Ensino Básico”. No entanto, a representação indígena nos manuais não condiz com a real participação e importância dos povos indígenas nos processos históricos. Partindo dessas abordagens, a literatura indígena contemporânea, principalmente aquela elaborada pelos povos indígenas, se apresenta como ferramenta de resistência e sobrevivência para divulgar a sua história.

A literatura indígena surge na década de 1980, como uma nova perspectiva para a abordagem da história indígena, promovendo o letramento cultural e o literário, assim como uma forma de afirmação da identidade e de assegurar sua (re)existência. Como afirmou a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 18) “a percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira”, ou seja, eram agentes ativos nos processos históricos e “as sociedades indígenas pensaram o que lhes acontecia em seus próprios termos, reconstruíram uma história do mundo em que elas pesavam e em que suas escolhas tinham consequências” (Cunha, 1992, p. 19).

No prefácio do livro *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*, da autora indígena Graça Graúna (2023), escrito pelo professor Roland Walter, lemos

a literatura é um dos meios privilegiados de construção mitológica coletiva. Como encruzilhada onde discursos e visões em conflito e competição se encontram e entram num equilíbrio muitas vezes precário e contraditório, a literatura constitui um lugar no qual dife-

rentes valores, mitos, histórias e traduções estão sendo negociados. É por meio da literatura enquanto espaço mnemônico que escritores multiétnicos das Américas recriam os mitos necessários para se enraizar como sujeitos autóctones. A reapropriação do espaço via memória possibilita a colocação do sujeito na sua própria história. A renomeação do seu lugar e da sua história significa reconstruir sua identidade, tomar posse de sua cultura; significa, em última análise, resistir a uma violência epistêmica que, nas suas diversas formas e práticas continua até o presente momento (Walter, 2013, p. 11).

Dito isso, a produção literária indígena contemporânea de autores⁴ como Eliane Potiguara, Daniel Munduruku, Julie Dorrico, Kaká Weré, Márcia Kambeba, Yguarê Yamã, Ytanajé Cardoso e outros é de extrema importância, pois suas escritas falam por si e pelos seus, seus costumes, histórias e manifestações culturais possibilitam a reafirmação da identidade de um povo e a divulgação de uma história intencionalmente, silenciada e apagada da “História oficial”. Para a escritora Graça Graúna

a literatura indígena contemporânea é um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas) ao longo dos mais de 500 anos de colonização. Enraizada nas origens, a literatura indígena contemporânea vem se preservando na auto-história de seus autores e autoras e na recepção de um público-leitor diferenciado, isto é, uma minoria que semeia outras leituras possíveis no universo de poemas e prosas autóctones (2013, p.15).

Como é possível perceber em seu livro Ytanajén apresenta uma narrativa auto-histórica. Paralelo a isso, há a história do povo Munduruku do estado do Amazonas.

Sendo assim, a literatura é uma fonte histórica, imbuída de possibilidades para o trabalho do historiador. Por esse motivo, Antônio Ferreira (2009) a chamou de “fonte fecunda”, pois é um terreno fértil para a produção de novas pesquisas, já que permite a compreensão de um contexto social, cultural e moral de uma sociedade, como também a percepção e entendimento da subjetividade de homens e mulheres no tempo.

4 Obras literárias dos autores citados: Eliane Potiguara, *Metade Cara, metade máscara* (2004); Daniel Munduruku, *Kaká Darebu* (2002); Julie Dorrico - *Eu sou Macuxi e outras histórias* (2019); Kaká Weré, *A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio* (1998); Márcia Kambeba - *O lugar do saber ancestral* (2021); Yguarê Yamã - *Os olhos do jaguar* (2021) e Ytanajé Cardoso, com *Canumã: A Travessia* (2019).

A literatura como fonte para a pesquisa histórica só veio ganhar espaço a partir da renovação da historiografia, no século XX, com Lucien Febvre e Marc Bloch, fundadores da revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, em 1929, que combatia a historiografia político-factual da Escola Metódica e enfatizava a História-problema, “orientada para a compreensão da complexidade e da totalidade das experiências humanas. É assim que passaram a dar ênfase aos processos sociais e econômicos, e, nas décadas seguintes, também aos aspectos mentais das civilizações” (Ferreira, 2009, p. 63).

Lucien Febvre foi o precursor da abordagem da História das Mentalidades, oportunizando a investigação de textos literários para compreender as relações sociais e suas representações, inspirando novos historiadores a investigar e restituir o contexto nos quais foram produzidos, aprender o seu propósito, o impacto na sociedade do seu tempo e seus desdobramentos e interpretações em outras épocas. No Brasil, a literatura só veio se tornar objeto de interesse dos historiadores a partir da década de 1980. Desde lá, inúmeros trabalhos foram e estão sendo desenvolvidos com o auxílio da literatura como fonte para estudar os homens em determinadas sociedades.

É importante destacar a diferença entre História e Literatura, enquanto a História busca reconstruir uma determinada sociedade em seu modo mais fiel e verdadeiro, a literatura utiliza-se de elementos fictícios, abusando de figuras de linguagens e diversos elementos que transportam o leitor para o mundo imaginário e, a seu modo, procura representar e expressar visões de diferentes grupos e indivíduos. Ferreira (2009, p. 67) elucida que a Literatura faz isso por meio da “transfiguração da realidade”, pois toda ficção tem como base “condições de espaço, tempo, cultura e relações sociais que o escritor cria seus mundos de sonhos, utopias ou desejos, explorando ou inventando formas de linguagem”.

Dessa forma, o trabalho do historiador é verificar, em meios as entrelinhas das narrativas literárias, as circunstâncias sociais e históricas de determinada época que levaram a tal escrituração e tentar reconstruir uma sociedade através das representações presentes nos discursos, confrontando-as com diferentes fontes, que possibilitam a contextualização da narrativa e, assim, compreender os significados da realidade histórica.

A relação dialógica entre o tempo da escrituração da obra literária e seus condicionantes sociais, políticos, econômicos, culturais, com

o tempo do enunciado, inscrito nos enredos que estruturam as narrativas literárias, é de suma importância para o processo de problematização da literatura enquanto fonte para a produção do conhecimento histórico.

Nesse sentido, o chão histórico no qual um romance, um poema, uma crônica, um conto são elaborados diz muito acerca das escolhas alegóricas, composição de personagens, enredos de seu autor, autora, pois determinados eventos conjunturais inseridos no tempo da escrita podem trazer motes para as representações inscritas nas obras literárias. Estas são fruto e produto de imaginários dos escritores, escritoras.

Diante dessas reflexões, para tal investigação, é essencial escolher os métodos de pesquisa de acordo com a problemática a ser trabalhada.

“Antes os guerreiros ainda defendiam o povo com arco e flecha, mas hoje o arco e flecha viraram o caderno e o lápis”: História e ensino de História

A História do Brasil oficialmente é marcada pela chegada dos europeus em 1500. Esse discurso engrandece os “conquistadores” do “novo mundo”, mas a história dos povos que aqui habitavam não inicia nesse período. Pesquisas desenvolvidas por arqueólogos demonstram que sociedades complexas já habitavam o território há milhares de anos, antes do primeiro contato com o europeu (Roosevelt, 1992).

No ensino de História é perceptível o viés eurocêntrico, principalmente, quando nos deparamos com os livros didáticos de história, que descrevem uma narrativa carregada de equívocos sobre as sociedades indígenas, em que generalizam a pluralidade cultural, reduzindo-se a uma única cultura e história:

Em grande parte dos livros didáticos brasileiros, a problemática aqui apresentada é falseada. Neles, os índios aparecem, no século XVI com seu exotismo ou “hostilidade”, e rapidamente desaparecem de cena, tornando-se história da humanidade nestas vastas partes da América do Sul, daí por diante, uma história exclusiva da sociedade luso-brasileira (Leonardi, 1996, p. 43-44).

Se pararmos para verificar, veremos que o primeiro programa de distribuição de livros didáticos no Brasil ocorreu durante a consolida-

ção do Estado Novo (1937-1945), em que se desenvolvia a construção da “consciência nacional” e se negava as diferenças étnicas e culturais difundindo uma narrativa homogênea de formação da sociedade brasileira. Nesse caso, “o livro didático não só escapou a essa discussão, como acabou se tornando, potencialmente, um dos grandes veículos de transmissão do ideário estado-novista” (Oliveira; Guimarães; Bomeny, 1984, p. 34).

Modificando essa estrutura, a Constituição Federal de 1988 é a mais progressista em relação aos povos originários, fruto das lutas e mobilizações pela conquista e garantia dos direitos sociais, sobretudo à terra, visto que o discurso integracionista foi substituído pelo reconhecimento da pluralidade étnica e cultural que forma o país. Baniwa (2006, p. 49) reafirma que:

Quando falamos de diversidade cultural indígena, estamos falando de diversidade de civilizações autônomas e de culturas; de sistemas políticos, jurídicos, econômicos, enfim, de organizações sociais, econômicas e políticas construídas ao longo de milhares de anos, do mesmo modo que outras civilizações dos demais continentes europeu, asiático, africano e a Oceania. Não se trata, portanto, de civilizações ou culturas superiores ou inferiores, mas de civilizações e culturas equivalentes, mas diferentes.

Apesar disso, os decretos estabelecidos na Constituição Federal ainda não são colocados totalmente em prática, visto que alguns livros didáticos continuam perpetuando uma memória que contribui para a disseminação de uma visão estereotipada sobre os povos indígenas⁵. O mesmo ocorreu com a literatura indigenista produzida desde o ano de 1950.

Sendo assim, a literatura indígena contemporânea se apresenta como um instrumento valiosíssimo para o ensino de História, já que, pelas perspectivas de seus autores/as, são apresentadas culturas, histórias, estruturas e contextos diferentes sobre determinado espaço-tempo, tendo em vista que o território brasileiro é extenso e os povos indígenas enfren-

5 As coleções do componente curricular de História para o Ensino Médio, parte do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) do ano de 2013, persistem no uso de generalizações e da não representação dos indígenas em certas delimitações temporais, como a contemporaneidade. Algumas das obras discutem a questão indígena de maneira mais adequada, apresentado e discutindo a história das populações indígenas em espaços temporais mais variados, no entanto, ao que parece, ainda há muito por se fazer com o objetivo de melhorar a representação indígena nos livros didáticos. Disponível em BUSOLLI, Jonathan; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. A lei 11.645/2008 e os indígenas nos livros didáticos de história do ensino médio. **Revista Transversos**. Rio de Janeiro, n.º. 13, mai-ago, 2018, p. 35-52.

taram as investidas da colonização durante séculos e reagiram de formas distintas.

Evidenciar o protagonismo indígena nos processos históricos através da literatura indígena possibilita que estudantes da educação básica tenham um novo olhar sobre a participação dos povos indígenas na História do Brasil. Com esse pensar, apresentar narrativas indígenas é colocar em prática a lei 11.645/08, também resultado de luta e mobilizações indígenas, a qual determinou a obrigatoriedade do ensino da “História e Cultura Afro-brasileira e Indígena” nas instituições de ensino do país, conforme o registro abaixo:

LEI Nº 11. 645, DE MARÇO DE 2008.⁶

Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira e Indígena”.

Assim a promulgação da referida lei visou contribuir para inserir nas salas de aula do ensino básico debates acerca das populações afro-brasileiras e indígenas evidenciado com alteridade as diferenças étnicas, culturais, sociais e históricas presentes em nossa sociedade, porém a efetivação da lei ainda enfrenta muitas barreiras. Nesse sentido, as obras indígenas são instrumentos que podem ser utilizados para ultrapassá-las.

Principalmente para o conhecimento da história local e regional, a literatura indígena contemporânea é uma fonte de potencialidade para colocar em foco discussões sobre os processos históricos regionais, de todo modo porque abre caminhos para outros enfoques de pesquisas como pondera Victor Leonardi (1996, p. 283), no capítulo *Cultura brasileira e História da lentidão da História*:

Uma boa parte da problemática da conquista, ou invasão de terras, extrapola o quadro dos estudos sobre as sociedades indígenas, envolvendo questões de história regional, de economia, de sociologia e de ciência política. A questão fundiária no Brasil, em particular no Centro-Oeste e na Amazônia; os mecanismo de expansão das frentes pioneiras; as características das categorias de trabalhadores (garimpeiros, madeireiros, seringueiros) que com mais frequência provocam conflitos nas áreas indígenas; a análise dos grandes pro-

6 BRASIL. Lei nº 11. 645/08 de 10 de março de 2008. Diário Oficial da União, Poder, Executivo, Brasília.

jetos rodoviários, ferroviários, de mineração e de colonização da Amazônia e nos sertões do Centro-Oeste; o estudo dos organismos de Estado diretamente envolvidos com os povos indígenas; a política internacional nas áreas de fronteira; a legislação relativa à caça e à pesca e o porquê de sua não aplicação no Brasil; o desmatamento, as queimadas, a poluição dos grandes rios, essas e outras questões constituem campos de estudos, exigindo pesquisas multidisciplinares, infelizmente raras nas universidades brasileiras, fragmentadas ainda por um asfixiante isolamento departamental.

Leonardi (1996) oferece uma variedade de problemáticas de pesquisas que ultrapassam os campos da Antropologia, História e servem para serem refletidas no ensino de História de modo a refutar o etnocentrismo com que foram e são trabalhadas. Dessa forma, o ensino de História possibilita a compreensão e o conhecimento das diferenças socioculturais e a interculturalidade como mecanismo para abordar a temática indígena em sala de aula, como afirma o antropólogo Gerson Baniwa (2005, p.51):

A interculturalidade é uma prática de vida que pressupõe a possibilidade de convivência e coexistência entre culturas e identidades. Sua base é o diálogo entre diferentes, que se faz presente por meio de diversas linguagens e expressões culturais, visando à superação de intolerância e da violência entre indivíduos e grupos sociais culturalmente distintos.

Portanto, o ensino de História, tendo como fonte a literatura indígena contemporânea, possibilita aos estudantes interpretações diferentes sobre os eventos históricos, que podem ser confrontadas com a visão da História tradicional, pois “a partir de renovações teórico-metodológicas da História, bem como das novas concepções pedagógicas, o uso escolar do documento passou a estimular a observação do aluno, a ajudá-lo a refletir” (Schmidt, 2004, p. 61-62).

Assim como, permite que estudantes indígenas conheçam, reconheçam e se apropriem da sua história e identidade. Como Ytanajé (2019, p. 37) afirma em sua obra, “antes os guerreiros ainda defendiam o povo com arco e flecha, mas hoje o arco e flecha viraram o caderno e o lápis”. Com isso, demonstra como a educação é uma ferramenta de luta para o povo Munduruku de Kwatá.

“A terra nunca sai de nós, assim como nunca saímos da terra” a representação indígena na obra *Canumã: A travessia*

Opondo-se ao que foi construído durante séculos, *Canumã: A Travessia* surge como uma alternativa para desprender-se dos ciclos de representações sobre a figura do indígena, ao ser escrito e narrado por um indígena Munduruku que conhece intrinsecamente as relações e dinâmicas socioculturais, tanto internas quanto externas, de forma que relaciona saberes e óticas de mundo diferentes e reconhece a alteridade com que deve ser trabalhada.

Ytanajé evidencia em sua narrativa a representatividade do povo Munduruku da aldeia Kwatá (AM), através das relações cotidianas, ao contar de forma detalhista e poética a feitura da farinha. As contações de histórias enfatizam a língua Munduruku utilizada em meio à narrativa, o relacionamento do homem com a natureza, os conhecimentos tradicionais, a transformação da cultura através das gerações e refletem sobre a dificuldade enfrentada pelos povos indígenas ao saírem dos seus lugares de origem para viver em outros espaços.

Figura 1: Aldeia Kwatá em 1982.



Fonte: Ezequias Heringer Filho, 1982.

A imagem⁷ anterior retrata a aldeia Kwatá no ano de 1982, ano em que inicia a história de *Canumã: A Travessia*, e foi publicada em um artigo intitulado *A Territorialidade na perspectiva do povo Munduruku: Terra Indígena Coatá-Laranjal em Borba – Amazonas* em 2023.

Demonstrar que os povos originários estiveram presentes nos processos históricos e lutaram, tanto antes como atualmente pela manutenção de suas terras é essencial para refutar parte da historiografia tradicional. Uma dessas contribuições importantes foi feita pelo historiador Francisco Jorge dos Santos no livro *Além da Conquista: Guerras e Rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina* onde, através de análise dos relatos dos viajantes europeus, descreve as contestações dos povos indígenas contra o sistema colonial diferindo da ótica habitual que focaliza apenas no genocídio ou no sucesso da invasão colonial.

O autor dedica um trabalho de reflexão específico aos povos Munduruku, no capítulo V, intitulado *A Guerra e a “pacificação dos gentis mundurucus” 1768- 1795*, em que aborda a complexidade de estratégias utilizadas como resistência pelos povos Munduruku ao sistema colonial europeu. No título, o autor coloca aspas dando a entender que os Munduruku cederam pacificamente após o acordo realizado para acabar com a guerra, contudo, logo desmente, tendo em vista que os Munduruku eram conhecidos como “espartanos da Amazônia” e “cor-tadores de cabeças”, muito temidos por outros povos e pelo branco colonizador por possuírem uma intensa atividade guerreira, como é descrito no seguinte trecho:

Entre os Mundurucus era comum o uso da seguinte estratégia de guerra frente aos seus inimigos indígenas: cercavam a aldeia inimiga e lançavam-se em ataques pela madrugada, incendiavam as aldeias sitiadas, matavam todos os adultos inimigos e suas cabeças eram seccionadas e, depois de mumificadas, eram conduzidas como troféus (Santos, 2002, p. 122).

Em vários relatos, enfatizam a barbaridade com que os Munduruku tratavam seus inimigos, contudo, ignoram entender o significado desse momento para a cultura Munduruku. Ytanajé Cardoso (2019, p. 55) também enfatiza a luta de resistências do seu povo na seguinte declaração:

7 CARDOSO, Estélio L. CARDOSO, Ytanajé C. SILVA, Adnilson de A. SOARES, Ana Paulina A. A Territorialidade na perspectiva do povo Munduruku: Terra Indígena Coatá-Laranjal em Borba – Amazonas. *Revista Caminhos de Geografia**, Santa Mônica, v. 24, n. 93, p. 119-123, 2023.

A resistência não cessou, está apenas começando, só que doravante, tal investida se fará não mais com arcos e flechas, mas com o caderno e lápis nas mãos de nossas crianças. E não se deve pensar que os munduruku pararam de cortar cabeça, o que aconteceu foi a ressignificação. Ao invés de cortarem a cabeça fisicamente de seus rivais, agora fazem isso a partir da inteligência social, do diálogo, ferramenta intelectual imprescindível para as conquistas dos destemido munduruku.

Em vários momentos da narrativa, é ressaltada a importância da educação, como no seguinte trecho, que demonstra a preocupação de Maria, tia de Felipe, em colocar os filhos na escola:

Eu sei que seu não levar meus filhos pra cidade, eles não vão aprender nada aqui, eles não vão poder defender o povo deles. Antes os guerreiros ainda defendiam o povo com arco e flecha, mas hoje o arco e flecha viraram o caderno e o lápis. Hoje se a gente não conhecer a escola dos pariwát, a gente não tem como crescer (Cardoso, 2019, p. 37).

O cacique-geral Nunito, visto na aldeia como uma figura lendária, de grande respeito no embate pela demarcação de terras indígenas, aconselha e enfatiza em outro momento que “os nossos filhos têm que estudar para defender o povo lá fora. Porque vai chegar o dia em que vão querer tomar nossas terras, aí a gente vai ter que falar que nem o branco, pra defender a nossa casa, né” (Cardoso, 2019, p. 103).

Nesse sentido, a educação se apresenta como um instrumento de luta dos povos Mundurukus pois, quando Raçâp e Felipe, filho e sobrinho de Maria, buscam, por meio dos conhecimentos aprendidos na academia, formas de trabalhar para obter o reconhecimento do seu povo e assegurar seus direitos, afirmam que a educação é um caminho para lutar e certificar que seus direitos sejam atendidos e sua história respeitada.

Assim como a educação se tornou um instrumento imprescindível na luta do povo Munduruku, também são destacados os desafios de acessar esse bem, principalmente quando se refere aos estigmas e preconceitos enfrentados pelos povos indígenas fora da aldeia, ressaltados por Felipe, o narrador da história, logo após chegar à cidade: “O doloroso daquela época foi a recepção em toda Nova Olinda. Quase todos sabiam de nossa origem indígena. Não era difícil ouvir piadinhas aqui, outra ali. O sotaque era evidente, daí que, muitas vezes, essas piadinhas beiravam a humilhação” (Cardoso, 2019, p. 147).

São esses estigmas projetados pela própria História, referentes aos povos indígenas, que criam barreiras, dificultam o processo de reconhecimento e afirmação identitária dos descendentes dos povos originários. Diante disso, apresenta-se outra problemática: a violência dentro do ambiente educacional, apontada pelo narrador ao frequentar a escola. Ele diz:

“talvez entrar na escola fosse uma das maiores violências de nossas vidas. A necessidade nos impelia a ter que ir todos os dias para um lugar estranho, onde os professores falavam na linguagem da matemática, português, ciências e história” (Cardoso, 2019, p. 160).

Elucida-se que mesmo as escolas próximas do território indígena possuíam uma limitação, pois os professores que lecionavam nesses espaços, no século XX, não estavam familiarizados com a cultura indígena, não sabiam falar a língua Munduruku, nem sabiam como aplicar um conteúdo do currículo de forma transversal, dificultando a compreensão dos alunos indígenas sobre determinados assuntos.

A partir do ano de 1990, passaram a surgir alguns professores na aldeia. Ainda assim o problema persistia. Mesmo que a Constituição Federal de 1988 tenha estipulado o uso da língua materna na educação escolar indígena, estabelece, no artigo 210, que “§ 2º O Ensino Fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem” (Grupioni, 2001, p. 42).

As pautas relativas às políticas indigenistas que lutavam pela afirmação identitária, manutenção dos direitos sobre territórios, preservação ambiental, educação, entre outras, inscritas na Constituição Federal de 1988, foram resultado da luta do Movimento Indígena, originado na década de 1970, período extremamente difícil para o país durante a Ditadura civil-militar. As assembleias indígenas reuniam povos de diferentes etnias com a finalidade de assegurar seus direitos individuais e coletivos, com o amparo de órgãos, como o CIMI⁸, contra os órgãos e políticas indigenistas de assimilação.

Nesse sentido, assevera o historiador Ariano Silva (2021, p. 24):

8 O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) é um organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), criado em 1972, que atua na defesa dos direitos dos indígenas do Brasil.

Sem dúvidas, as assembleias durante o período de ditadura militar e consolidação do Movimento Indígena foram fatores fundamentais para a posterior configuração da Assembleia Nacional Constituinte (ANC) de 1987, que deu um passo importante na defesa dos direitos indígenas ao longo do processo de redemocratização do Brasil.

A mobilização dos movimentos indígenas foi um marco essencial para romper com a “postura integracionista que sempre procurou incorporar e assimilar os índios à ‘comunidade nacional’, vendo-os como uma categoria étnica e social transitória, fadada ao desaparecimento” (Grupioni, 2001, p.14).

Mesmo com a importante garantia dos direitos dos povos originários, ainda há uma banalização em caracterizá-los através de uma estética que sexualiza o corpo indígena e uma cultura que é tratada como “transitória”. É inovador ler *Canumã: A Travessia*, pois, em nenhum momento, o autor descreve as características físicas ou traços semelhantes que utilizam como meios para afirmar quem é ou não indígena. Muito pelo contrário, os próprios indígenas sabem como são vistos pelos estrangeiros que visitam seus territórios. Esse evento é apresentado na seguinte citação, retirada do romance em estudo:

Chegam aqui achando que vão ver munduruku correndo pelo mato. A gente vê na cara deles que eles querem ver índio pelado e pintado, assim como aqueles que eles vêm nos livros... Às vezes eles querem tirar foto pra levar aí pra fora, mas eles querem tirar de índio pintado pra dizer que estavam com índio, índio (Cardoso, 2019, p. 195).

A afirmação revela o “índio imaginário” que a maioria da sociedade brasileira pensa. Por conta disso, tende a dizer que os indígenas que saem das aldeias e passam a ocupar outros espaços não são vistos como indígenas “verdadeiros” pois, até a Constituição Federal de 1988, eram concebidos como uma “categoria transitória”. No romance, Felipe reflete sobre esse processo de mudança quando a família se prepara para sair de Nova Olinda para Manaus, em que afirma “A terra nunca sai de nós, assim como nunca saímos da terra” (Cardoso, 2019, p. 159).

“Há aqueles que se immortalizam na história pela glória alcançada e há aqueles que mantêm essa imortalidade, no caso, os narradores dos grandes feitos do passado.”: a tradição oral e a língua Munduruku

Segundo Toledo e Miranda (2021), o Brasil é caracterizado por possuir uma imensa diversidade sociocultural e linguística, considerando um país multilíngue, tendo cerca de 1.175 línguas originárias vivas antes da invasão europeia. Após o início da colonização, houve um declínio drástico, levando mais de 85% à extinção, tanto da língua quanto da população nativa. Atualmente, há em torno de 150 línguas indígenas, e sua redução violenta ainda é uma preocupação muito presente.

No livro *Entre árvores e Esquecimentos: História social nos sertões do Brasil*, Victor Leonardi, destaca que algumas sociedades indígenas, por conta de aspectos socioculturais singulares, desenvolveram o domínio de numerosas línguas. O autor afirma que:

Lévi-Strauss também mostrou como é extenso o vocabulário de alguns povos indígenas no que se refere a plantas, animais e fenômenos da natureza. Lá onde o civilizado possui apenas uma palavra para designar o objeto, “os primitivos” possuem às vezes quatro, cinco ou seis. Essa linguagem tão rica, no que se refere à ecologia, que no fundo revela um pensamento muito acurado a respeito da natureza e suas manifestações sutis, expressas em ritmos e qualidades ainda não percebidas pelos brancos nas zonas equatoriais, nunca foi valorizada no Brasil fora dos estritos círculos de antropólogos e linguistas (Leonardi, 1996, p. 291).

Em *Canumã: A Travessia*, Felipe recorda momentos em que sua avó relatava como os colonizadores impeliavam castigos físicos aos que resistiam em falar a língua materna, sendo ela mesma castigada enquanto criança, quando se recusava a falar o português. Essa violência constituiu a principal razão da perda da língua Munduruku. Por conta disso:

era comum a vovó convidar, cumprimentar e até ensinar as pessoas em sua língua, o munduruku. Ela vivia se queixando que a língua estava morrendo e que os jovens não estavam aprendendo, e isso era uma grande tristeza para ela, já que durante a infância seus direitos de falar em munduruku foram tirados pela força da colonização. Agora pelejava para ensinar o mínimo possível as novas gerações (Cardoso, 2019. p. 50).

Foi através dos ensinamentos e preocupações da avó que Felipe aprendeu a língua materna, mas foi somente no seu processo de formação na universidade que pôde compreender o significado da língua para um povo e perceber como a avó já tinha uma importante preocupação em buscar revitalizar a língua Munduruku, antes mesmo que ele pudesse entender a gravidade da situação.

Na narrativa de *Canumã: A Travessia*, a preocupação com o desaparecimento da língua é um dos temas mais enfatizados e recorrentes. Esta preocupação está relacionada à morte dos “velhos”, como são chamados os anciãos, detentores das mais finas lembranças e exímios contadores de histórias, capazes de levar qualquer um à cena do acontecimento e que ainda conhecem e sabem falar a língua mãe, diferentemente dos mais novos, que já não possuem tanto contato com a língua, pois a grande maioria já nasce aprendendo a falar o português.

Para o professor e linguista Aryon Dall’Igna Rodrigues (1986), autor do livro *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*, com o desaparecimento de uma língua, perde-se:

modos únicos de codificar a experiência social e o conhecimento humano, os quais sem dúvida integram um como que patrimônio cognitivo da humanidade e têm importância para a compreensão não só da linguagem, mas da própria capacidade cognoscitiva do homem (Rodrigues, 1986, p. 93).

O desaparecimento de uma língua implica em um vazio de conhecimento sobre determinado povo, cultura e lugar, conhecimento construído ao longo de milhares de anos extintos, pelo que Leonardi (1996, p. 285, grifo do autor) chamou de “ideologia do progresso a todo custo, do tipo, *doa a quem doer*”.

Para os indígenas da etnia Munduruku, um importante momento de celebração da tradição ocorrem com as contações de história: não possuem data, nem hora marcada, podem ocorrer no almoço ou na hora do jantar. Quando um ancião se senta, uma roda forma-se ao seu redor, já aguardando o momento em que a história começará.

Um desses momentos é narrado no romance da seguinte forma:

Restavam poucas brasas no moqué. O frio fazia o círculo de conversa diminuir seu diâmetro. Nesse caso, refiro-me ao grupo dos jovens: Francisco, Marta, Yan, Naya, entre outros, que ouviam atentamente as histórias dos antigos, contadas por um dos grandes sábios

da aldeia e avô de quase todos ali, o ancião Naldá Munduruku. O respeito adquirido ao longo de sua jornada como filho das florestas banhadas pelo poderoso Canumã era notável. Detentor das mais finas lembranças, podia levar qualquer um a própria cena do acontecimento. Cada gesto, fala, lugar, guerreiros, até as expressões físicas ele conseguia imitar com maestria. O próprio Naldá vaticinava: há aqueles que se imortalizam na história pela glória alcançada e há aqueles que mantêm essa imortalidade, no caso, os narradores dos grandes feitos do passado (Cardoso, 2019, p. 39).

A tradição oral, para os povos indígenas, assim como para os povos africanos, é a forma de manter viva a história e manifestações culturais. Através da oralidade, os mais sábios ensinam os mais novos a valorizar a língua, os saberes tradicionais e a história daqueles que já faleceram. Por meio das memórias narradas, é possível compreender o contexto histórico e as mudanças ocorridas no decorrer do tempo, o sociólogo Michael Pollak (1992, p. 201), atesta que:

A priori, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes.

A memória não é uma coisa estática, muito pelo contrário, ela é mutável e está sempre em um longo processo de construção, e, em uma narrativa há sempre um marco, um acontecimento que afetou ou transformou profundamente a vida de um indivíduo. Esse acontecimento pode ter sido uma experiência pessoal, como também um testemunho. Por não ser estática, cada contação de história nunca será a mesma, sempre haverá novos detalhes a serem analisados e que surpreendem os ouvintes.

No entanto, a morte dos velhos abala e desestrutura características milenares. Felipe descreve um dos momentos mais emblemáticos da narrativa, o presságio e a partida de um dos guardiões da memória:

Quando menos esperávamos, passa um matin assoviando bem em cima da casa de seu Parawá.

– Tiin, tiin, tiin...

Os mais velhos rapidamente faziam o sinal da cruz. As crianças ficavam apenas abismadas com aqueles gestos. Eu mesmo gelei, quando percebi aquele canto penetrando nas minhas entranhas.

– Alguém vai morrer! – Disse uma voz antiga (Cardoso, 2019, p. 197).

O presságio era destinado ao “seu” Parawá, que naquela mesma noite havia falecido, levando consigo histórias que jamais chegariam a ser ouvidas e saberes para sempre perdidos. Todos na aldeia sentiram sua perda, desde animais até humanos “o Canumã estava calmo, bondoso, parecia uma mensagem” (Cardoso, 2019, p. 200), deixando para trás uma história de luta e resistência pelo reconhecimento e valorização do povo Munduruku.

Considerações finais

Ao verificarmos a produção literária indígena contemporânea podemos perceber as potencialidades oferecidas por esta fonte ao ensino de História, como instrumento de resistência, ressignificação e autoafirmação da história dos povos originários do Brasil, por meio de suas perspectivas que permitem aos estudantes a interpretar com base nas suas visões de mundo e na dos autores.

Os enfoques interpretativos e problematizações a serem realizados através das obras requerem um trabalho atento de esmiuçamento por completo da narrativa autóctone, visnado depreenderos contextos nos quais foram inscritos e onde se desenvolvem, permitindo que sejam confrontados com os documentos oficiais, os quais silenciam a participação dos povos indígenas na construção histórica e social do país.

Através da análise do romance *Canumã: A Travessia*, foi possível compreender as relações sociais e as subjetividades apresentadas pela perspectiva do autor sobre o povo Munduruku, do Amazonas e os momentos históricos vivenciados em comunidade e como suas interpretações a respeito desses eventos refletiam nas mudanças culturais na aldeia Kwatá. Pela pesquisa realizada as problemáticas incutidas na narrativa apresentam questões relacionadas à representação indígena, como quando o autor evita apresentar uma estética para definir o que é ser indígena, ao procurar reafirmar sua identidade indígena, a tradição por meios das contações de histórias dos seus ancestrais, a cultura pela forma como apresenta a relação com a natureza e educação, ou como quando a família enfrenta novos desafios para oferecer uma educação de qualidade aos filhos.

Por meio do romance escolhido como fonte essencial da pesquisa realizada, é possível, também, problematizar o sentido da História Indígena, pois *Canumã: A Travesia*, como buscamos argumentar aqui,

guarda uma tecitura narrativa peculiar: os indígenas são os protagonistas do enredo. Contrapõe-se, assim, a menção coadjuvante, presente, por exemplo, na literatura indianista.

Com esta pesquisa, tivemos por finalidade, além de apresentar a literatura indígena como fonte para a produção do saber histórico, oferecer o romance em questão como chave de leitura para o ensino de História, bem como para o ensino de História e cultura indígena, conforme estabeleceu a lei 11.645/08.

A finalidade desta pesquisa além de apresentar a literatura indígena como fonte para a produção do saber histórico buscou oferecer também, o romance em questão, como chave de leitura para o ensino de História, bem como o ensino de história e cultura indígena segundo estabeleceu a lei 11.645/08.

Referências

Fontes

CARDOSO, Ytanajé Coelho. **Canumã: a travessia**. 1. ed. Manaus: Valer, 2019.

Bibliografia

BARROS, J. D'A. O Campo Da História – A Partilha Do Saber Histórico Na Historiografia Contemporânea. **ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História**. Londrina, 2005.

BANIWA, G. S. L. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2006. p.47

BITTENCOURT, C. Livros didáticos entre textos e imagens. In: BITTENCOURT, C (org.). **O saber histórico na sala de aula**. São Paulo: Editora Contexto, 1997.

BRASIL. **Lei nº 11. 645/08 de 10 de março de 2008**. Diário Oficial da União, Poder, Executivo, Brasília.

BUSOLLI, J.; LAROQUE, L. F. DA S. A lei 11.645/2008 e os indígenas nos livros didáticos de história do ensino médio. **Revista Transversos**, Rio de Janeiro, n. 13, p. 35-52,, mai-ago. 2018.

CARDOSO, E. L. CARDOSO, Y. C.; SILVA, A. DE A. SOARES, A. P. A. Territorialidade na perspectiva do povo Munduruku: Terra Indígena Coatá-Laranjal em Borba – Amazonas. **Revista caminhos de Geografia**, v, 24, n. 93. p. 119-13. 2023.

CHIZZOTTI, A. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. São Paulo: Cortez, 2001.

CUNHA, M. C. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

FERREIRA, A. C. A Fonte Fecunda. In: PINSKY, C. B.; LUCA, T.R. (orgs.). **O Historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto. 2009.

FREIRE, J. R. B. Cinco ideias equivocadas sobre o índio. **Revista ensaios e pesquisa em educação**. vol. 1. p. 3-23. 2016.

GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. Tradução: Frederico Carroti. São Paulo: Companhia da Letras. 1989.

GRAÇA, A. P. **Uma Poética do Genocídio**. Rio de Janeiro: TopBooks Editora e Distribuidora de Livros Ltda, 1998.

GRAÚNA, G. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza. 2013.

GRUPIONI, L. D. **As leis e a educação escolar indígena: Programa Parâmetros em Ação de Educação Escolar Indígena**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental. 2001

LEONARDI, V. P. B. **Entre Árvores e Esquecimentos: História Social nos Sertões do Brasil**. Brasília: Paralelo 15 Editores. 1996.

OLIVEIRA, J. B.A.; GUIMARÃES, S. D. P.; BOMENY, H.M B. **A política do livro didático**. São Paulo: Editora da Unicamp. 1984.

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, v. 5, n. 10. p. 200-212, 1992.

RODRIGUES, A. D. **Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

ROOSEVELT, A. C. Arqueologia amazônica. In CUNHA, M. C. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP. 1992.

SANTOS, F. J. **Além da Conquista: Guerras e Rebeliões Indígenas na**

Amazônia Pombalina. Manaus: EDUA, 2002.

SCHMIDT, M.A. A formação do professor de história e o cotidiano da sala de aula. In: BITTENCOURT, C. (org.). **O saber histórico na sala de aula**. 9ª ed. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

SILVA, A. N. **Políticas indigenistas pós-Constituição de 1988: Avanços e Retrocessos**. 2021, Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em História: licenciatura). Universidade Federal De Alagoas, Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes, Alagoas, p. 58. 2021.

SILVA, M. A. A Fetichização do Livro Didático no Brasil. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 37, n. 3, p. 803-821, set.-dez. 2012.

SOARES. L. B. Ciclos de protesto e repertório de ação do movimento indígena brasileiro entre 2009 e 2016: o caso da PEC 215. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 24, p 191-222, Set-Dez, 2017.

TOLEDO, B. F. MIRANDA, C. C. Por que documentar e descrever línguas? A importância desses estudos para revitalização e fortalecimento de línguas indígenas brasileiras. **Revista Articulando e Construindo Saberes**, Goiânia, v. 6, 2021.

WALTER, R. G. M. Prefácio. In: GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza. 2013.

MEMÓRIA



“Encontro das águas”.

Autor: Arcângelo da Silva Ferreira.

Parintins, Amazonas, Brasil.

Fonte: acervo do autor

(2024).

HISTÓRIA E MEMÓRIA DE BOA VISTA DO RAMOS

Gleidiane Pereira Soares
Arcângelo da Silva Ferreira

Este capítulo surgiu da inquietação de um conteúdo de antropologia cultural que falava da história das primeiras comunidades e de seus habitantes. Como futura professora deste município, percebi que nunca ouvi falar da história de Boa Vista do Ramos quando a mesma era apenas uma vila. Procurei nos acervos das escolas locais e não encontrei referências sobre a origem da cidade. Embora a História em seu mais amplo desenvolvimento procure priorizar o ensino e a aprendizagem, ela sempre está presente na didática pedagógica da escola, que busca, dentre seus objetivos, busca dialogar sobre a importância do estudo da história local para a compreensão da realidade de cada estudante. Os novos parâmetros de ensino primam, justamente, pela realidade dos estudantes. Nessa perspectiva, este capítulo também assume este compromisso: elaborar um conhecimento que possibilite o acesso à história da cidade de Boa Vista do Ramos, essencialmente, ao público estudantil.

Impulsionada por essa concepção é que resolvi ir a campo em busca de conhecimentos da história desse lugar, mas surgiram muitas interrogações, por exemplo: como encontrar vestígios dessa história? Quem são ou quem foram os primeiros habitantes desse lugar? Onde encontrar documentos para embasar a pesquisa?

De acordo com essas indagações e diante do não conhecimento da história local por parte dos professores é que procurei informações sobre a história deste lugar, para colaborar com os docentes da Educação Básica, especialmente os de Ensino Fundamental, dada a importância de se trabalhar em sala de aula com conteúdos vinculados à história regional e local. Através da incorporação dessa concepção historiográfica nas práticas pedagógicas dos professores, que as aulas passarão a ser mais dinâmicas e prazerosas, uma vez que os alunos poderão per-

ceber que a história faz parte de suas vidas e que tudo o que produzem é história e deve ser levado em consideração. Permitindo, dessa forma, um novo olhar acerca do saber histórico em sala de aula, rompendo com o velho paradigma de fazer história, conseqüentemente se aproximando de uma História plural e dinâmica, por certo, associada ao que propõe a denominada “Nova História”.

Conforme enfatiza Samuel (1990, p. 220),

A História Local requer um tipo de conhecimento diferente daquele focalizado no alto nível de desenvolvimento nacional e dá ao pesquisador uma ideia mais imediata do passado. Ela é encontrada dobrando a esquina e descendo a rua. Ele pode ouvir os seus ecos no mercado, ler o seu grafite nas paredes, seguir suas pegadas nos campos.

Embasados nesse pensamento, buscamos informações sobre o tema em destaque, conforme indica o título “história e memória de Boa Vista do Ramos”, junto aos moradores antigos desse lugar, com entrevistas virtuais semiestruturadas, haja vista que não podíamos estar juntos por motivo de prevenção contra a Covid-19. E, para entender como se deu esse processo, foi necessário utilizar a memória de alguns dos habitantes mais antigos do lugar. A oralidade, portanto, foi aqui, essencial, para que pudéssemos compreender como os sujeitos históricos entrevistados lançam mão de suas memórias e de memórias alheias, na perspectiva de reescrever a história de Boa Vista do Ramos.

Ponderando sobre a memória oficial do município

De acordo com a estrutura narrativa proposta neste capítulo, nesta seção traçaremos um panorama da história oficial da cidade de Boa Vista do Ramos. Para tanto, utilizaremos informações encontradas em fontes escritas: livros e sites. Na significativa escassez dessas fontes sobre a temática em estudo, usaremos, principalmente o livro *Clarões de fé no Médio Amazonas*, escrito por Dom Arcângelo Cerqua. Vale afirmar, portanto, que devido a essa peculiaridade, a memória e a história oficial da mencionada cidade se confunde, como o leitor poderá constatar, com a história da trajetória da Igreja Católica.

Conforme o referido livro, o município de Boa Vista Ramos é criado pela Lei de 13 de abril 1964, porém, não durou muito tempo em

virtude da invalidade dela. Em 11 de maio, o prelado de Parintins em um almoço no Palácio Rio Negro, congratula-se com o governador Gilberto Mestrinho, pela criação do município. No dia 26 de maio, D. Arcângeo Cerqua visita Boa Vista do Ramos para estudar as possibilidades da criação de uma paróquia.

Desde os primeiros séculos da colonização da Amazônia, é sabido que as cidades nasceram a partir do estabelecimento de missões, depois vilas, até o advento de cidades propriamente ditas. Nesse sentido, o fato de o prelado de Parintins negociar a possibilidade da criação de uma paróquia no município remete ao desenvolvimento das cidades modernas na Amazônia, posto estarem diretamente relacionadas à força política religiosa da Igreja Católica. Em Boa Vista do Ramos não foi diferente.

Com a extinção dos municípios chamados “fantasmas”, Boa Vista do Ramos sofre uma queda. Diante disso, esses municípios fantasmas tiveram um grande atraso em 1966, reduzindo tanto o crescimento da vila como o seu desenvolvimento socioeconômico em relação aos outros municípios já existentes.

No mês de março, a “Santa Maria”, motor do prelado, transportava material destinado à construção de uma pequena residência de padres na então vila de Boa Vista do Ramos, com o objetivo de obter um futuro bem próximo à criação de uma paróquia, já que, nesse período, o pastório de Boa Vista do Ramos era confiado ao padre Henrique Pagani.

Em 1964, o governador Gilberto Mestrinho promulgou a Lei de 13 de abril de 1964, criou seis novos municípios, entre eles Boa Vista do Ramos. Foram momentos de alegria e satisfação para a população local, infelizmente não foi duradoura, com dois anos após a promulgação, antes mesmo de serem eleitos seus prefeitos, a Lei deixou de existir, por ser inconstitucional. Por conta disso, ela e os municípios criados pela lei ficaram conhecidos na época como Municípios Fantasmas, por não constarem na Constituição e nem serem criadas as suas comarcas.

Em primeiro de maio de 1970, o padre passa a trabalhar em Parintins e Boa Vista do Ramos passa a ser confiada aos padres de Maués. O padre João Andena lança-se aos alicerces de uma igreja projetada em alvenaria logo atrás da Velha Capela. Dessa forma, o padre Gabriel Módica, coadjutor de Maués, toma conta da região e inicia a construção da nova capela, dedicando-se, com grande interesse, ao progresso da vila e de todas as regiões, ao ponto de ser chamado pela população de “governador do Ramos” ou “apóstolo do Ramos”.

Durante sua permanência como coadjutor da paróquia de Maués em Boa Vista do Ramos, padre Gabriel levanta uma mini-residência paroquial. Mais tarde, em 1979, vai à Itália em viagem de férias e estudos onde é substituído pelo padre Henrique Pagani, que deu continuidade aos trabalhos pastorais e sociais do vilarejo, construiu o centro catequético com cinco salas e um pátio onde as crianças brincavam antes do catecismo.

No ano de 1980, em agosto, Boa Vista do Ramos passou por uma grande transformação, com a ajuda dos padres Henrique e Gabriel, os quais possibilitaram a elaboração da planta da vila, através do Projeto Rodom, onde foram tiradas diversas fotos da região. Logo após, em dezembro, chega também padre Bruno Mascarin para ajudar Gabriel.

No decorrer do ano de 1981, padre Gabriel Módica deixa Boa Vista do Ramos para ir trabalhar em Barreirinha. Boa Vista do Ramos deve muito ao trabalho incansável deste padre, que se dedicou às transformações positivas da antiga vila, a qual, através de sua ajuda, se tornou uma cidade. Nesse mesmo ano, é criado o primeiro ginásio (escola) da cidade, com duas turmas de 5ª Serie funcionando como Grupo Escolar Senador José Esteves, naquela época subordinado à Unidade Educacional de Maués.

Em 10 de dezembro de 1981, pela Emenda Constitucional nº 12, a vila Boa Vista de Ramos e outros territórios do município de Maués, além de áreas adjacentes, passam a integrar o novo município de Boa Vista do Ramos. Foram anos para que a cidade viesse a ser desmembrada de Barreirinha, Maués e Urucurituba. Somente através do Decreto Lei nº 6,158, de 25 de fevereiro de 1982, isso foi possível. Boa Vista do Ramos passou, então, a ser constituída pelos distritos de Lago Preto e Massauari.

E assim, foram surgindo diversas instituições públicas, como a Agência da CEAM, que fornece energia para a zona urbana do município, e o SAAE, que realiza o abastecimento de água. Boa Vista do Ramos possui atualmente 15 ruas bem estruturadas, implantadas em leito natural, uma prefeitura com 15 funcionários, mercado público, matadouro e um campo de futebol. O comércio se tornou bem desenvolvido e se localiza no centro da cidade. Existem também, entre a sede rura na zona rural, 26 comunidades, com um número aproximado de 5 a 6 mil habitantes.

Diante dessas transformações, em novembro de 1982, em novembro foi realizada na mais nova cidade a eleição para prefeito e vereadores, sendo eleita a primeira prefeita da cidade, a senhora Maria do Socorro Pereira dos Santos.

Com um parecer emitido pelo Supremo Tribunal Federal, em outubro de 1984, que julgou inconstitucional a Emenda nº 12 de 10 de dezembro de 1981, é acatado, pelo governador em exercício, Manuel Henrique Ribeiro, no dia 13 de maio, o decreto nº 8.647. Nele, declarava extinto o município de Boa Vista do Ramos, deixando o povo triste e revoltado. Através disso, é evidente perceber o quanto foi doloroso conseguir transformar a vila em município. Ocorreram diversos atrasos até se ter uma cidade próspera e duradoura.

Os valores culturais do município em relação à educação funcionavam com a escola de 1º grau Senador José Esteves, com 460 estudantes, 29 funcionários sendo, 1 Diretor Sra. Graciene Pantoja Andrade, 17 professores e 11 funcionários administrativos. Existiam ainda o mobral e o supletivo.

A religião, naquele tempo, era predominantemente a católica, sob a direção do vigário paroquial padre Henrique Pagani. Apenas um número bastante reduzido de pessoas era de evangélicos na zona rural e no município, outro número bem razoável é o das pessoas que adotavam a religião pentecostal.

As tradições e costumes da população desse tempo estão direcionadas à pesca, arco, flecha, anzol, arpão, atado a uma haste de madeira e malhadeira, como meios de ferramentas necessárias para sua subsistência, além da produção da farinha de mandioca, que é um dos principais alimentos desse local. A cidade é composta ainda por uma grande quantidade de produtores rurais que plantam e colhem produtos da região, que são elementos essenciais para a sua prática de trabalho.

Uma das mais importantes tradições do município nesse tempo era o festival folclórico, apresentado durante o mês de junho com bastante animação. Nele, destacavam-se as brincadeiras folclóricas do bem-te-vi, jaçanã e quadrilha. Uma das principais era a dos Boi-Bumbás Tira-Fama e Garantido, depois foram substituídos pelo Mina de Ouro.

O artesanato era muito precário, sendo somente produzidas as vasilhas de barro, bacias, fornos, peneiras, tipitis, chapéus de palha etc. Diferentemente da produção econômica em que se destaca o guaraná, a juta, malva, farinha de mandioca, as madeiras de lei, como itaúba, cedro, andiroba, copaíba e outras extraídas pela população. Existia também uma pequena produção de milho, arroz e feijão. Em relação a avicultura, a cidade apresentava um pequeno destaque na economia de rebanho de bovinos, galinhas e patos.

Os conteúdos aqui abordados são resultado de um estudo com com as fontes escritas do município, que contribuíram para a realização deste capítulo. Sem eles, não seria possível ser realizado. Em seus arquivos encontram-se conhecimentos históricos que a própria história local desconhece.

A memória coletiva da cidade: a partir da oralidade

Como menciona Thompsom (1998, p. 337), "A história oral devolve a história às pessoas em suas próprias palavras. E ao lhes dar um passado, ajuda-as também a caminhar para um futuro construído por elas mesmas". De acordo com esse pensamento, observa-se que os conhecimentos orais são uma espécie de memória que as antigas pessoas guardavam enquanto viviam e que repassavam aos seus descendentes. Montenegro (1994) ressalta que, para se trabalhar a memória e ter acesso às lembranças e fatos vivenciados, os quais ocorreram gradativamente no tempo, é preciso levar em conta que a sociedade a transmite através de seus depoimentos e constrói representações do meio em que vive. Sendo assim, a história é moldada pelas memórias encontradas no tempo e no espaço das pessoas.

Para elucidar uma outra história do município de Boa Vista do Ramos, nesta seção, usaremos depoimentos de antigos moradores, essenciais para entender o ritmo da memória, no tempo presente, para que possamos nos aproximar dos pensamentos daqueles que vivenciaram os acontecimentos desse lugar há tempos. Portanto, acessaremos lembranças, localizadas nas camadas mais remotas das memórias dos moradores mais antigos. Assim,

A presença do passado no presente imediato das pessoas é a razão de ser da história oral. Nessa medida, a história oral não só oferece uma mudança no conceito da história, mas mais do que isso, garante sentido social à vida de depoentes e leitores, que passam a entender a sequência histórica e se sentir parte do contexto em que vivem (Meihy, 2005, p. 19).

Nessa medida, Carmem Gomes Pimentel relata o seguinte:

Quando eu me entendi como gente neste local existiam poucas famílias que eram mais ou menos pelos idos de 1960 a 1980 instala-

vam-se aqui os primeiros habitantes, Maria de Rodrigues Conceição que construiu uma casa a qual deu o nome “CASA BELA VISTA” de onde originou-se o nome da Cidade. Simeão Estelita, professor (este último nome por exercer a função) Romão Lopes Cascaes, Maria Rodrigues Cascaes, Antônio Roberto Pimentel (vulgarmente conhecido como Antero Gaivota), Ricardo Rodrigues, Sátiro Lopes Cascaes e José Maria dos Anjos. Nesse tempo não existia rua para que agente pudesse andar, só existia caminho, não tinha luz elétrica, as famílias so limpavam nas frentes de suas casas que naquele tempo chamavam de terreiro onde a criançada brincavam, de jogar bola; lembro que nossa casa era lá onde hoje é orla, que se reuniam para roçar ao redor das casas para que pudessemos brincar e os adultos jogarem. Lembro que essa área era um grande cafezal e outras arvores frutíferas, o meu pai juntos os outros faziam puxirum para abrir a primeira rua do povoado que na época não era vila, mas como eles gostavam de trabalhar e já tinham outros moradores e queriam que fosse limpo o caminhos ei então eles se reuniam e faziam a limpeza desde a nossa casa ate a casao do seu Herminio Cruz, pessoas que chegaram para morar neste lugar.¹

Com essas informações orais, podemos perceber de um jeito muito peculiar como surgiu a comunidade de Boa Vista do Ramos. De acordo com ela, foram momentos de muita luta e trabalho, pois o sonho de seus pais era transformar em vila o então povoado da época. Isso, devido às dificuldades e à falta de apoio político, não foi possível, ficando a missão para outros, inclusive, seus filhos..

Complementando os pensamentos de Carmem, o senhor José Dinelli, informou que apesar de não ter nascido aqui, quando chegou, a vila estava muito atrasada, não existiam recursos necessários para o seu desenvolvimento.

É evidente, no que diz respeito às comunidades, a memória da população não esteja ligada aos fatos da fundação do lugar, pois a situação de conquista direciona-se diretamente à luta e resistência das apropriações. Em um primeiro contar de memória, algumas lembranças dos “mais velhos aqui do lugar” farão referência longínqua à presença de familiares que moravam nessa comunidade. Então, não é raro que, de maneira sempre vaga e imprecisa, alguns fragmentos de uma história oral e mítica falem dos primeiros fundadores do lugar e das gerações de sucessores.

Entretanto, a pauta será sempre sobre uma lembrança, não raro datada e situada na união e luta contra frentes expropriadoras de um

¹ PIMENTEL, Carmem Gomes. Enfermeira aposentada, 78 anos. Entrevista virtual, 2022.

passado distante ou próximo, que deixou marcas negativas e positivas nas conquistas, o que qualifica a própria autonomia da história. A geração atual sucede, em linha direta, uma ou algumas gerações que não apenas chegaram aqui, povoaram e socializaram esse lugar, mas também resistiram a passadas ou até mesmo a presentes ativas situações de resistências, em função de alguns proprietários de grandes áreas de terras que na época poderiam servir para expansão da vila e posterior município.

O senhor José Dinelli² relata:

Em 1953, quando aqui cheguei com meus pais por ocasião da cheia grande, ainda bem pequeno com uns nove anos de idade, mas já mi lembro que só tinha moradores em três pontos que era para o lado da boiuna³ e aqui onde hoje é a orla e isso bem pouca gente. Na boiuna moravam as seguintes famílias: Ramiro Dias, Batista Colombiano, Ricardinho, Bento Barroso, no centro da povoação moravam apenas duas famílias: Hermínio Cruz, Jose Dinelly Pimentel, Antônio Gaivota, na região de baixo onde hoje é a orla e o matadouro moravam as famílias de: Manoel Piaí, Manoel Lobato, Graciliano Farias (Gaxito), Tereza Gil, Cazimiro Lopes, Pedro Ozaki. Esses moradores residiam nesta localidade desde os anos 1930 a 1937, uns filhos dos primeiros moradores e outros oriundos da região dos lagos e vilas circunvizinhas. Nesse período aqui a região mais povoada era a do laguinho⁴ com os seguintes moradores. Raimundo Costa Soares, Augusto Rege, Mariquita Soares, Antônia Soares, Sales Rodrigues, Luchica dos Anjos, Antônio Rodrigues, Manoel dos Anjos, Rumão Rodrigues, Butão Barros, Arquimino Barros, Luiz Merelhes e Anelino.

Estes moravam nas margens do laguinho, nessa época a maior parte da população residia nesse lago em virtudes das facilidades de alimentos. Saindo do lago para Boa Vista do Ramos, encontravam-se nas margens do igarapé os seguintes moradores na terra preta: Marquilha de Brito, Joaquim Mendes, Pedro Ramos, Agripino, Antonina Calafate e Pedro Marques.

Como se observa através dos depoimentos das pessoas que ainda fazem parte dessa história viva, que liga o passado ao presente de forma clara e objetiva, é possível constatar o quanto aquele tempo significa na vida de cada um. Apesar dos pesares, a memória continua relevante. As lembranças aí transcritas elucidam, por um lado, um determinado saudosismo. Por outro, apresentam indícios dos primeiros moradores, dire-

2 DINELLI, José. Aposentado, 82 anos. Entrevista virtual, 2022.

3 Igarapé pequeno que divide a cidade do bairro.

4 Lago pequeno próximo à cidade de Boa Vista do Ramos.

tamente ligados ao processo de construção da cidade. Indicam também uma significativa relação da cultura com a natureza, pois, para vencer as dificuldades ambientais, peculiar na região amazônica, famílias se deslocaram de seu antigo local de origem, rumando para o que é hoje a cidade de Boa Vista do Ramos.

Segundo Ribeiro (2007, p. 41), “[...] ao construir as histórias de vida faz-se com que cada narrador se transforme em personalidades centrais dos acontecimentos daquela comunidade e tenha a oportunidade de mostrar suas próprias percepções”.

A História Oral faz com que cada pessoa construa uma nova história no tempo em que está vivendo, sendo que esta poderá ser contestada ou não. Há diferentes modos de se interpretar a história de um determinado lugar, quando se trata de suas fontes, porque cada um depende da idade, do local e de sua geração, assim sendo, servirão de base para o período histórico. Os depoimentos da história do município são, de certa forma, um conhecimento empírico que revela como viviam as pessoas daquela época.

Sobre o período de 1945 a 1953, na cidade de Boa Vista do Ramos, o senhor Raimundo Pimentel Teixeira⁵ rememora sobre as primeiras brincadeiras culturais desse lugar. São elas: quadrilha, boi de pano, jaçanã e o lundum. Na época, dançava-se ao redor da fogueira nas noites de São Pedro e São João.

Ele nos remete a esse tempo, dizendo que:

Nos anos de 1945 quando eu estava bem novo e na época ainda não era nem vila, mas já tinha alguns moradores que com muito sacrifício e na base da união entre as famílias e a rapaziada que gostava das brincadeiras se reunia para limpar os caminhos das casas, porque na época não tinha rua, as partes mais limpas era na frente das casas. Pra falar alguma coisa da festa e de outra diversão, era jogo de bola que nos limpava o terreiro e fazia bola de leite de seringueira pra jogamos nos fins de tarde, quando não era laranja cindra umas laranjonas fofas que os curumins apanhavam para chutar. Festa mesmo não tinha, só na vila do Massauari e na terra grande onde é hoje o Urucarazinho, com o passar dos tempos as famílias foram aumentando e a rapaziada também e com eles a vontade de se divertir, mas na época não tinha outro meio de ganhar dinheiro a não ser da venda de pirarucu seco, juta, castanha e borracha, e só tinha um comprador que naquele tempo era chamado Lindolfo Monte Verde, o regatão da época (espécie de comerciante) que vendiam suas mercadorias em troca desses produtos e ele vinha quatro

5 TEIXEIRA, Raimundo Pimentel. Aposentado, 81 anos. Entrevista virtual, 2022.

vezes por ano. Com o número de rapazes já um maior iniciamos a brincadeira do boi de pano nos finais de semana, fizemos nossos tambores com couro de porco do mato e de veado, maracas de cuia fruta da cuieira e passamos a inventar as toadas para o boi e um certo dia do mês de junho seu Lindolfo chegou e viu nos brincando, foi quando ele disse que iria trazer tecido para o couro do boi e para a roupa dos integrantes da brincadeira e assim aconteceu.

Neste período também é organizado o primeiro time de futebol na antiga vila de Boa Vista intitulado PAISSANDU com os seguintes atletas: Rosendo, Manoel Piai, Santiago, Manoel Dias, Domingos Paulino, Camilo, Oscar, Duquinha, Manoel Lobato, João Gir.

Nesse contexto, a memória está no sentimento de solidariedade, pois os moradores se organizavam, com muito sacrifício, para preparar a vila para as festividades e brincadeiras na frente de suas casas. Foram muitas as pessoas que contribuíram para a cultura local da cidade, algumas das quais vinham de outras cidades para colaborar. Exemplo disso é Lindolfo Monteverde, um dos artistas mais importantes da cidade de Parintins. Percebe-se também que, com o passar do tempo, as famílias foram aumentando e com elas o ânimo de participar das festas que aconteciam nas comunidades rurais vizinhas, mas, para que pudessem participar, era preciso adquirir dinheiro, e o jeito mais fácil era através dos recursos naturais existentes naquele tempo, como a extração da borracha e couros de animais.

Outra contribuição importante é a do senhor Osvaldo Dias⁶, que fala sobre a sua chegada. No decorrer daquele tempo, sua família construiu residência nas proximidades do SAAE, reflete:

Naquele tempo aqui só tinha três pontos que morava pessoas que era a família do meu pai, do seu João Batista, Pedro Marques e Bento Barroso, mais lá na frente tinha a casa do seu Hermínio Cruz, um pouco mais a casa do tio Geco, e lá no fim o seu Antero Gaivota. Bem na divisa entre o Bento Barroso e o seu Hermínio Cruz tinha a capela de São Sebastião onde as famílias se reuniam para rezar o terço em honra ao Santo.

Essa foi a primeira igreja construída de taipa pelos próprios moradores que recebeu a primeira imagem num quadro de Nossa Senhora dos Navegantes como era conhecida entre os devotos proprietários de embarcações que viajavam pelo rio amazonas, mais tarde tornou-se chamada de Virgem da Luz Aparecida padroeira dos navegantes e fazendeiros da região. No final das novenas os rapazes ficavam tocando cavaquinho e maraca enquanto outros cantavam

6 DIAS, Osvaldo Rodrigues. Aposentado, 87 anos. Entrevista virtual, 2022.

isso só era possível nas noites de luar, porque naquela época não havia luz elétrica e nem motor que gerava energia.

Observando esses depoimentos, conclui-se que a história de um povo não é construída sozinha, mas com a participação de todos e, assim sendo, nunca fica esquecida, sempre se faz presente na lembrança de seus sucessores, como é o caso da proposta desse capítulo, cuja autota se utiliza da memória de seus ancestrais para construir a sua própria história.

Nesse sentido, menciona-se Halbwachs (1990, p. 26),

[...] nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem.

A história se constrói a partir das lembranças coletivas de uma comunidade. Essas memórias ativas dos fatos ficam arquivadas no inconsciente das pessoas enquanto se estão vivas. É certo que a maioria delas repassam esses pensamentos para os futuros descendentes do local, de modo que não ocorra o risco de se perderem com o tempo. Quando se refere a um determinado lugar, cidade ou comunidade que, com o passar do tempo, teve diversas perdas e lutas para conquistar uma ampliação em seu desenvolvimento, as pessoas desse tempo se destacam por serem testemunhas vivas. Por isso, faz-se necessário obter esses conhecimentos enquanto ainda estão na lembrança das pessoas, pois é com a própria lembrança que se constrói a nova história.

Ainda para Halbwachs (1990, p. 63):

O essencial é que o momento em que compreendamos venha logo, isto é, enquanto a lembrança esteja viva ainda. Então, é da própria lembrança em si mesma, é em torno dela, que vemos brilhar de alguma forma sua significação histórica. Sabíamos bem, pela atitude dos adultos em presença do fato que nos impressionou, que este merecia ser lembrado. Se nos lembramos dele, é porque sentimos que em torno de nós os outros se preocupavam.

Para que as memórias tenham significado histórico, é preciso fazer uso delas, de modo que os adultos de hoje tenham na lembrança

as memórias dos homens de ontem, fazendo com que elas estejam presentes na história atual, sem que os fatos se transformem em memórias passadas e perdidas.

No período de 1940 a 1960, a pequena comunidade cresceu e ganhou mais moradores, muitos dos que residiam nas margens do laguinho, como em outras comunidades, migraram para a vila, por estar instalada na antiga localidade a primeira escola rural, denominada Clemente Mariane, que fez com que as famílias de outras localidades buscassem ali estudar e aprender. Dessa forma, fala a professora Maria Edna Pimentel de Souza⁷, uma das primeiras professoras da Vila de Boa Vista do Ramos, nas décadas de 50, 60 e 70.

Ela relata o seguinte:

A escola rural Clemente Mariane era uma construção mista ou seja, de barro e revestida de cimento, tinha duas salas de aula, um pátio onde os alunos faziam a recreação, um banheiro e um depósito do materiais escolares. As turmas eram multisseriadas com no máximo vinte alunos cada turma, funcionava em apenas um turno que era o matutino, isso na década de 50, na década de 60 com o adivindo da escola chegaram mais moradores, as famílias que moravam nas margens do laguinho e do igarapé matricularam seus filhos para estudar obrigando o prefeito do município de Maués a contratar mais dois professores, a senhora Tarcila Fernandes e a senhora Margarida Soares, para que pudesse funcionar o turno vespertino. Ai ficou assim, organizado de manhã as aulas funcionavam para os alunos que vinham do laguinho e paranazinho cujo transporte era canoa e remo, a tarde para os que moravam na vila.

De acordo com a professora Edna, os alunos repetiam várias vezes o quarto ano, então, muitos esperavam a vinda do tão sonhado quinto ano. Alguns desistiam por motivos pessoais, outros que tinham condições, iam para Maués ou para outras cidades com intuito de crescerem na vida e se tornarem pessoas independentes.

Essas entrevistas foram concedidas no mais rigoroso momento, por estarmos ainda no período da pandemia e envolvendo pessoas idosas. Não pude, portanto, encontrar presencialmente os entrevistados. Optamos por utilizar o recurso da tecnologia, e, desse modo, as entrevistas virtuais resultaram em maior sigilo profissional e acadêmico.

Nesse sentido, orienta Portelli (2009, p. 08):

7 SOUZA, Maria Edna Pimentel de. Professora aposentada, 69 anos. Entrevista virtual, 2022.

A ética da entrevista, a ética da História Oral, não se resolve, portanto, com a obtenção de uma ficha com a autorização para publicar; ou isso é apenas uma proteção para nós, para que não possam levar-nos aos tribunais. Porém a coisa mais importante é que o respeito para com as pessoas e as palavras vivas com que trabalhamos prossiga, continue no trabalho de publicação, no trabalho público.

O importante de todas as entrevistas é como os entrevistados reagiram diante das perguntas. Alguns não queriam transmitir essas informações por fremeter a um passado de sofrimento, mas, com a intenção de construir uma nova história, colaboraram.

Considerações finais

A busca pela compreensão das entrevistas relatadas a partir das experiências vivenciadas pelos antigos moradores foi o objetivo central deste capítulo. Nesse sentido foi extensa e gradual, mas foi possível identificar parte da história do município de Boa Vista do Ramos, desde a fundação da vila até se tornar uma cidade. Através do esforço nas análises, o estudo trouxe um conjunto de reflexões acerca da história desse lugar, marcas que foram deixadas por pessoas que lutaram para que a cidade progredisse.

O caminho percorrido foi marcado por surpresas e dúvidas, cada fala representava uma experiência vivenciada, cada qual com seus anseios e desejos. Acredita-se que, para que a história continue presente na memória das pessoas e não perca o seu valor, é essencial contá-la. Assim, pudemos elaborar parte da história de Boa Vista do Ramos. Nesse sentido, as fontes orais foram essenciais.

Por conta disso, com o tema em destaque, buscamos estudos acerca da memória como a capacidade de relembrar o passado e fazer uma reconstrução das narrativas encontradas. Neste trabalho como pesquisadora, deve-se observar a contribuição do textos que trazem reflexões sobre as relações entre pesquisadores e sujeitos pesquisados, como também a importância das fontes, a fim de discutir os resultados obtidos na pesquisa.

A memória, de certa forma, juntamente com os fatos históricos, está relacionada ao ato de recordar uma experiência vivida. Para a preservação da memória local, foi preciso utilizar as narrativas dos mais idosos, com a apreensão de que o presente pode apagar o passado his-

tórico. Salienta-se a necessária consciência de se fazer o registro da memória local, por isso a história não deve ser vista apenas como uma extensão da memória, e sim como um meio para o enriquecimento das representações sociais que se configuram nesse convívio.

Além disso, a História Oral possibilita a construção ou a reconstrução da história por parte das entrevistas que trazem relatos individuais ou coletivos do passado e podem os transformá-los em conhecimentos científicos, qpor intermédio da dissertação desenvolvida mediante a pesquisa e investigação. A reconstituição de fatos se torna uma ferramenta de suma importância para descrever os acontecimentos passados que contribuirão para futuras pesquisas.

Nessa linha de raciocínio, ressalta Portelli (2009, p. 09), “enfim, o nível mais difícil, o das relações [...] éticas e de poder. Trata-se das relações que temos, como intelectuais, e como intelectuais conscientes de nossa função social, com o poder político, cultural e acadêmico”. Com esse pensamento, finalizamos este estudo reafirmando que tudo é uma questão da política e da moral, porque é a partir da concentração do poder da palavra é que alcançamos os objetivos almejados.

Portanto, analisando esse contexto abordado e as experiências vivenciadas e relatadas, diante das marcas sofridas, percebemos parte do processo histórico da cidade de Boa Vista do Ramos, marcada por rupturas e permanências.

Referências

Fontes orais

DINELLI, José. Aposentado, 82 anos. Entrevista virtual, 2022.

DIAS, Osvaldo Rodrigues. Aposentado, 87 anos. Entrevista virtual, 2022.

SOUZA, Maria Edna Pimentel. Professora aposentada, 69 anos. Entrevista virtual, 2022.

PIMENTEL, Carmem Gomes. Enfermeira aposentada, 78 anos. Entrevista virtual, 2022.

TEIXEIRA, Raimundo Pimentel. Aposentado, 81 anos. Entrevista virtual, 2022.

Bibliografia

CERQUA, D. Arcangelo. **Clarões de fé no Amazonas**, 1935.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, Editora dos Tribunais, 1990.

LIVROS. Atas de Reuniões dos Primeiros Moradores, 1945.

MEIHY, José Carlos Sabe Bom. **Manual de história oral**. 5ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MONTENEGRO, Antônio Torres. **História oral e memória: a cultura popular revisitada**. São Paulo: Contexto, 1992, p. 103.

_____, A. T. **História Oral e memória: a cultura popular revisitada**. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2007 (Coleção Caminhos da História).

PORTELLI, Alessandro. **História Oral e Poder**, Conferencia no XXV Simpósio Nacional da ANPUH, Fortaleza. p. 08, 2009.

_____, Alessandro. **História Oral e Poder**. Conferência no XXV Simpósio Nacional da ANPUH, Fortaleza. p. 08, 2009.

SAMUEL, Raphael. História Local e História Oral. **Revista Brasileira de História**. Pp. 219-242. V. 9, n.º 19, set. 1989 / fev. 1990.

RIBEIRO, Suzana. **Visões e perspectivas: Documento em História Oral**. Oralidades: Revista de História Oral, (p. 36-43), junho de 2007

SAMUEL, Raphael. História Local e História Oral. **Revista Brasileira de História**. v. 9, n. 19, Set. 1989 - Fev. 1990.

SILVA, Luís Carlos Borges da. **A Vila e o Coronel: o poder local na Vila de Cabeças: 1930-1962**. Monografia de pós-graduação, Santo Antônio de Jesus, UNEB, 2004.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. Trad. Lólio Lorenço de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

Anexos

Figura 1: José Dinelli, 82 anos, aposentado. Entrevista virtual.



Figura 2: Carmem Gomes Pimentel, 78 anos, aposentada. Entrevista virtual.



Figura 3 : Osvaldo Rodrigues Dias, 87 anos, aposentado. Entrevista virtual.



Figura 4: Raimundo Pimentel Teixeira, 81 anos, aposentado. Entrevista virtual.



Figura 5: Primeira capela da Igreja Católica em Boa Vista do Ramos.



Fonte: acervo paroquial. 1930.

Figura 6: Maria Edna Pimentel de Souza, 69 anos, funcionária aposentada. Entrevista virtual.



Figura 7: Abertura das ruas.



Fonte: acervo da turma do PARFOR da Cidade de Boa Vista do Ramos, 1945.

Figura 8: Construção da rua Emanuel Mafra.



Fonte: acervo da turma do PARFOR da Cidade de Boa Vista do Ramos, 1987.



Figura 9: primeiro festival folclórico de Boa Vista do Ramos.

Fonte: acervo da turma do PARFOR de Boa Vista do Ramos.



Figura 10: primeira escola da cidade de Boa Vista do Ramos.

Fonte: acervo pessoal de Nildo Artes



Figura 11: antigo mercado municipal de Boa Vista do Ramos.

Fonte: acervo pessoal de Nildo Artes

A IMPORTÂNCIA DO FESTIVAL FOLCLÓRICO DO TACACÁ DA CIDADE DE BOA VISTA DO RAMOS PARA O ESTUDO DA HISTÓRIA NO ENSINO FUNDAMENTAL I E II NA ESCOLA ESTADUAL DARCY AUGUSTO MICHILES

Railma dos Santos Batista
Arcângelo da Silva Ferreira

O objetivo principal deste capítulo é descrever minuciosamente a importância do Festival Folclórico do Tacacá da cidade de Boa Vista do Ramos para o estudo da História no Ensino Fundamental I e II, na Escola Estadual Darcy Augusto Michiles. Esse capítulo encontra-se dividido em três itens e subitens.

Esta pesquisa visa assegurar e esclarecer os pressupostos da mencionada festividade, embasando-se nos seguintes teóricos: Brandão (2003), Gadotti (1992), Portelli (2009), entre outros autores, que, com suas teorias, proveem entendimento sobre a temática e, assim, corroboraram para a importância da Festa do Tacacá. Vale salientar que este trabalho se enquadra, de acordo com a divisão do campo estabelecido por Barros (2004), na História Cultura Escolar¹. Abordaremos, portanto, o ambiente da sala de aula para analisar como a referida festividade folclórica é utilizada como recurso pedagógico para História e seu ensino.

No item dois, é mencionado o histórico do Festival do Tacacá como um projeto que surgiu do desejo de alguns professores, com o propósito de trazer para dentro da escola expressões da cultura local, tão presentes no cotidiano dos educandos, visto que, muitas vezes, se torna difícil essa inserção no contexto educativo.

Na sequência, a história do Boi de Caixa de Papelão, que está ligada a qualquer uma outra tradição folclórica da região amazônica, por se tratar de uma cultura popular radicadas em algumas localidades do Brasil desde o início da colonização, que também é associada à vinda

¹ Cultura escolar: a cultura escolar refere-se às práticas e modos de transposição didática de diferentes conteúdos, comportamentos e normas sociais realizados na escola.

dos escravos para o país. Nessa perspectiva de análise, apoiamo-nos em alguns teóricos, como Mendonça (2019), que propiciou entendimento e esclarecimento sobre essa abordagem.

Para finalizar, enfatizamos, no item três, sobre a Festa do Tacacá, um recurso de ensino de História de um povo, que se constrói em meio aos vestígios deixados pelos nossos antepassados. Todavia, quando se trata de ensino de histórias, faz-se necessário buscar nas fontes os recursos utilizados pelos primeiros habitantes de um determinado grupo social, como os seus costumes e culturas, com o intuito de incorporar seus princípios e modo de vida que sejam lembrados na prática Gadotte (1992) favoreceu elucidacões pertinentes acerca de tais princípios existentes na Festa do Tacacá.

É importante ressaltar que os sujeitos da análise foram: um professor (José Amaury Fonseca Mendes – 64 anos), quatro tacacazeiras (Ofélia Repolho da Silva – 74 anos, aposentada; Verônica Cecília dos Santos – 84 anos, aposentada; Maria de Nazaré Silva – 63 anos, aposentada; Maria Conceição da Silva - 82 anos). As análises das entrevistas foram feitas por meio de comparação das informações obtidas durante o trabalho de campo e pelo estudo bibliográfico desenvolvido ao longo da pesquisa. Sendo assim, os resultados deste capítulo contribuirão para dar visibilidade à cultura local e para demonstrar outras maneiras de conhecer a sua história, agregando no campo científico, o estudo voltado à cultura e história local. Nesse sentido, temos o intuito de elencar, tanto para os estudantes como para a população boa-vistense a importância de trazer para o meio educacional a valorização cultural.

Propiciar um ensino voltado para a transformação constitui-se em uma tarefa árdua, que quase sempre resulta em resistência de várias esferas. Uma forma de tentar inibir a resistência do aluno é buscar conhecer a realidade na qual está inserido e entender o cotidiano da população que margeia a escola.

É neste sentido que o Festival do Tacacá assume uma postura educacional, tornando-se não só um eficiente instrumento de diversão, mas também um potencial recurso pedagógico, instigando os laços de interação entre a família e escola, de modo a propiciar à comunidade a qual está inserida o fortalecimento do vínculo participativo. Nesse sentido, o festival possui uma relevante tenacidade socializadora, ensinando a agir como ser social, ao passo que possibilita a cooperação e o cumprimento das regras sociais para a formação do indivíduo.

Local de realização da festa do Tacacá (diagnóstico da escola)

A Escola Estadual Darcy Augusto Michiles trabalha com o Ensino Fundamental I (1º ao 5º ano) e II (6º ao 8º ano). A instituição está localizada na avenida Manaus, 428 – Centro, no município de Boa Vista do Ramos. Foi fundada em 21 de março de 1988, na administração da prefeita em exercício, a sra. Maria do Socorro Pereira dos Santos. No início de sua fundação o colégio recebeu o nome de Professora Lygia Magnany, em homenagem a uma educadora que muito se empenhou pela educação boa-vistense.

Em meados de 1999, na administração do prefeito Vasco Bento dos Santos Ribeiro, o educandário recebeu reformas e ampliação da estrutura física, passando a ser denominado Escola Estadual Darcy Augusto Michiles, sob o decreto lei de Nº. 19.744, publicado no diário oficial de 29 de março de 1999. Essa homenagem se deu em virtude do reconhecimento ao ex-secretário estadual de Educação, o Excelentíssimo Senhor Humberto Michiles, por conta de seus incentivos às políticas educacionais no município.

Essa instituição de ensino recebe alunos de todas as classes sociais, tais como: pequenos comerciantes, empresários, pescadores, agricultores, pedreiros, carpinteiros, autônomos, indígenas e famílias oriundas das margens dos rios, lagos e das comunidades rurais, que constituem as camadas sociais do município como um todo.

Histórico da Festa do Tacacá na Escola

O Festival do Tacacá é um projeto que surgiu a partir de organizações de alguns professores no ano de 1994, com o intuito de trazer para o espaço escolar as expressões da cultura local que sempre foi tão presente no cotidiano dos educandos, ao passo que, o “lendário real dos fatos históricos se tornava difícil de ser inserido no dia a dia escolar” (PPP, 2015).

Na Escola Estadual Darcy Augusto Michiles, são atendidos alunos de diversos níveis socioeconômicos, porém, a grande maioria é de baixa renda, de acordo com as informações obtidas pela instituição em seus dados históricos. Todavia, o que não falta é alegria e dedicação na

hora de expressar a cultura através das danças, músicas e contações de histórias, ao longo das festividades do Tacacá. Desse modo, aproveitou-se o interesse que os discentes carregam em sua bagagem cultural, transformando-as em aprendizagem, tornando-se realidade nas vivências através do projeto.

Com essa intenção, desde 1994, a escola realiza a Festa do Tacacá, proporcionando aos educandos uma autenticidade colaborativa, fato este baseado nas observações de Lima (2002, p. 29), que menciona “a maneira como chegam, o que trazem de bagagem [...] ajudam a conhecê-lo melhor, entender a forma como se comportam, seus valores e crenças”, proporcionando, assim, a interação e aprendizagem a todos.

Quanto aos aspectos festivos, o evento consiste principalmente na apresentação na apresentação da “Dança do Tacacá” e do “Boi-Bumbá”. Ressalta-se que todos os materiais usados na produção dos adereços, assim como as roupas dos brincantes, são confeccionados a partir de caixa de papelão, incentivando a reciclagem.

Até meados do ano de 2015, conforme informações encontradas no Projeto Político Pedagógico (PPP), a instituição funcionava nos três turnos. Por esse motivo, eram apresentados três bois-bumbás, denominados de “o Tapiquinho” (turno matutino), “o Malhadinho” (turno vespertino) e “o Charmozinho” (turno noturno), que competiam entre si, os quais se apresentam geralmente no mês de junho, encerrando o primeiro semestre da escola.

Com relação ao boi-bumbá “*Tapiquinho*” do turno matutino, este foi criado no ano de 1993, com o desígnio de defender a bandeira nas cores branca e amarela. O personagem criado pelos professores daquele respectivo turno, traz a representatividade da goma da tapioca², na cor branca, e a representatividade do Tucupi³ na cor amarela. O boi Tapiquinho também representa a seiva retirada da mandioca para o preparo do tacacá e tantos outros tipos de guloseimas típicas. Por esse motivo, o bumbá recebeu o branco no corpo superior e amarelo na barra simbolizando o tucupi. O boi Tapiquinho traz em sua testa o símbolo do projeto da escola a cuia com tacaca, tucupi, jambu, cheiro verde e o camarão, ingredientes que não podem faltar no tacacá.

2 Goma da tapioca: é a fécula extraída da mandioca, usualmente preparada em forma granulada. Trata-se do ingrediente principal de algumas iguarias típicas do Brasil.

3 Tucupi: um caldo amarelo, aromático e ácido, o tucupi é extraído da raiz da mandioca brava. O líquido que sai da mandioca ralada espremida, depois de separado do amido decantado, é cozido com temperos e vira o tucupi.

O boi-bumbá Malhadinho, do turno vespertino, foi criado em 1993, com o propósito de defender a bandeira nas cores preta e branca, entretanto, o referido item não aborda nenhuma representatividade de cores, levando para a arena apenas as danças com os brincantes e temáticas voltadas à valorização cultural.

No que tange ao boi-bumbá “Charmozinho”, do turno noturno, ele foi criado no ano de 1992, bem antes de todos os outros bois-bumbás supracitados, ou seja, a iniciativa de apresentações começou através do turno noturno, no qual o referido item defende a bandeira na cor azul e branca, trazendo a representatividade do azul celestial e o branco da paz.

Após algumas análises dos professores sobre os nomes dos bois e suas relações com o propósito do festival, estes chegaram à conclusão de que o Boi de Caixa de Papelão, símbolo da escola, deveria ser o “Boi Tapioquinha”, pois sua relação nominal está atrelada ao contexto histórico do festival. Portanto, no ato de criação, no ano de 1993, por intermédio do professor Amaury Fonseca e demais professores do turno matutino, inseriram o boi-bumbá Tapioquinha como símbolo da Festa do Tacacá da Escola.

Vale frisar que o ingrediente principal do tacacá é a goma de tapioca, haja visao que, o nome do projeto intercultural da escola é “Festival do Tacacá”. Por este motivo, o nome do boi-bumbá está atrelado ao nome do projeto, elucidando a verdadeira essência da cultura local.

A partir do ano de 2015, a Escola Estadual Darcy Augusto Michiles, não passou mais a oferecer aulas no turno noturno, que eram destinadas ao Ensino de Jovens e Adultos (EJA). Portanto, houve uma reformulação dos bumbás e seus respectivos turnos, ficando assim: para o turno matutino permaneceu o Tapioquinha e no Turno Vespertino, foi incluído o boi-bumbá Charmozinho, pois trazia a representação de cores, enquanto o boi-bumbá malhadinho foi extinguido.

Nesse sentido, a Festa do Tacacá da escola Darcy Augusto Michiles, contribuiu para a formação histórica do município, por se tratar de um evento inédito, que buscava inovações para o conhecimento da história local, pois “a história não está parada no tempo continua se refazendo e se inovando” (PPP, 2015).

De tal modo, a Festa do Tacacá segue todo um roteiro pedagógico, para ser trabalhado durante o mês de junho, envolvendo toda a

equipe escolar, abordando conceitos e pesquisas históricas para a formulação do tema anual do festival. Após os estudos dos temas culturais, inicia a confecção e escolha do cartaz, produzido pelos próprios alunos, que acontece no dia primeiro de junho, e a culminância é na noite do dia vinte e cinco do mês em curso.

É importante lembrar que festas como essa são tradicionais em todo o estado do Amazonas, no qual se dá grande destaque para o município de Parintins, que é reconhecido internacionalmente por seu empolgante festival folclórico. Contudo, o grande diferencial do Festival do Tacacá é que, através da apresentação dos bumbás, são mostrados as lendas, mitos e costumes locais, consistindo, assim, em uma festa cultural muito apreciada pela comunidade escolar e demais moradores de Boa Vista do Ramos. Uma vez que as apresentações buscam conhecimentos históricos que são compreendidos mediante as brincadeiras, com a participação da comunidade escolar, tornam-se indispensáveis para a formação do conhecimento de todos, como afirma Brandão (2003, p. 234):

Ela é uma experiência participativa de busca e construção de conhecimentos em que alunos e professores se envolvem, cada um “na sua”. De maneira tão ativa e diferenciada quanto possível. [...] ela não é uma pesquisa sobre ou na comunidade. É uma pesquisa da e pretende ser, também, uma pesquisa com a comunidade.

A alegria dos alunos no momento do festival folclórico era imensa e contagiava os pais, amigos, parentes e até pessoas de outros municípios, que vinham prestigiar as apresentações. Logo, o que não faltava era entusiasmo e garra na hora de expressar sua cultura. Por esse motivo, a escola utilizou o Festival do Tacacá como uma ferramenta de aprendizagem e com finalidades didáticas. Os adereços dos brincantes continham figuras geométricas planas e espaciais, como o recorte de letras do alfabeto para a formação de palavras e frases, principalmente os nomes dos bumbás.

A brincadeira do tacacá é uma das formas de construir novos conhecimentos para os alunos e professores, não somente de história, mas de todos os outros conteúdos. Assim, facilita o aprendizado e renova as metodologias de ensino, conforme descreve o pesquisador Paro (2014, p. 68) “a brincadeira e o lúdico não apenas são compatíveis com o ensino, mas também são necessários para que a aprendizagem se realize”.

Logo, inserir a ludicidade na aprendizagem, torna-se essencial para que o educando possa adquirir conhecimento.

A tradição do Boi de Caixa de Papelão na história boa-vistense

A história do Boi de Caixa de Papelão está ligada a diversas outras tradições folclóricas da região amazônica, desde a radicalização da cultura popular por intermédio dos escravos no período colonial, que trouxeram em suas bagagens as culturas e costumes de seus povos. De acordo com a evolução histórica, foram surgindo novas culturas nas mais diversas regiões, como o Bumba Meu Boi, na província do Maranhão. De acordo com Mendonça (2019, p. 1):

O bumba meu boi, conhecido também como boi bumbá em algumas regiões brasileiras, é uma das mais tradicionais danças do folclore brasileiro. A tradição é uma apresentação típica das regiões Norte e região Nordeste do país, que une dança, música e teatro para contar a história da lenda de um boi. O boi usado durante as apresentações é produzido com armações feitas em madeira e revestidas com tecidos bordados e coloridos. Os movimentos do boi são controlados por um homem que fica embaixo da fantasia, chamado peculiarmente de “miolo do boi”.

Nesse sentido, o Boi de Caixa de Papelão, é uma manifestação cultural, que visa valorizar, preservar o meio ambiente e inovar a cultura boa-vistense. Com isso, propõe-se a despertar a sensibilidade artística e criativa dos alunos e professores, como forma de combater a discriminação e a violência no ambiente escolar.

Adiante, temos uma imagem em que é possível verificar como era confeccionado o Boi de Caixa de Papelão tudo de acordo com o Regulamento Interno de 2003, elaborado pela escola, em seu artigo 17 e parágrafos de I a VI, em suas distintas descrições. Aí se tem um boi-bumbá revestido de papelão, configurando o “boi de caixa”. Percebe-se, então, a capacidade criativa e a percepção ambiental dos organizadores/as do evento, pois utilizam materiais recicláveis para a composição do personagem central da festa. Conforme o Regulamento:

O formato do boi deverá obedecer ao modelo de uma caixa de papelão – retangular. II – A confecção do boi é feita de caixa de papelão, podendo ser usado qualquer tipo de papel, obedecendo as cores de

preferência da turma.

III – não podendo utilizar nenhum tipo de plástico ou papel que não fosse reciclado. IV – Acrescentava junto a caixa o pescoço e a cabeça do boi, desde que fosse todo de papelão (Regulamento, 2003).

Figura 1: Adereços e o boi de caixa confeccionado com materiais de papelão.



Fonte: acervo da escola (2027).

Como se pode notar, através dos detalhes dos brinquedos e vestimentas dos brincantes, todos seguiam o regulamento estabelecido pelas regras do festival, pois, durante a disputa em quadra, os jurados observavam todos os critérios que cada item devia ser julgado.

Nesse contexto histórico, o tacacá é uma comida típica regional e está associado ao cotidiano dos moradores do município, deixando marcas na cultura do festival. Ressalta-se que, além das apresentações dos bumbás, a festa elucida itens folclóricos que fazem parte das danças e enriquecem cada apresentação na arena, tais como “Pajé”, “Cunhão-poranga”, “Pai Francisco”, “Mãe Catirina”, “Amo do Boi”, “Sinhazinha” e outros personagens apresentados por alunos e professores, deixando evidente a importância da interação de toda a comunidade escolar.

O referido evento escolar dá visibilidade também a sujeitos sociais, como as mulheres artesãs, as mulheres tacacazeiras e costureiras, que ajudam na preparação da festividade. Desse modo, o Festival do Tacacá pode ser visto como uma forma de expressar a identidade cultu-

ral, a qual é trabalhada desde o início da festividade. A exemplo disso, tem-se as senhoras tacacazeiras, que preparavam as guloseimas, dando destaque para o Tacacá, o aperitivo principal da festa, pois eram elas que o cozinhavam e serviam aos visitantes.

As tacacazeiras para o município, tornaram-se símbolos culturais são bastante respeitadas na comunidade, pois exercem a profissão desde a sua infância, passada de geração em geração. Por isso, afirma a tacacazeira Ofélia Repolho da Silva (ver Anexo - A), que relata que.

O tacacá pra mim é como se fosse uma diversão, faço isso com todo prazer para servir a população de quando era jovem junto de minha mãe, que saíamos procurando os ingredientes para fazer o delicioso tacaca, pegávamos o tucupi lá no barracão de farinha de lá já trazíamos a folha da chicória, guia de caju branco, cipó alho, folhas de alfavaca e folhas de jambu isso para ferver o tucupi para poder fazer o tacaca e já comprávamos a tapioca. Ah minha filha tu nem sabe que esse pessoal está vendendo tucupi muito já caro, quando não está azedo é bom porque tem uns que é azedo.

Nessa medida, as tacacazeiras do município de Boa Vista do Ramos, são figuras sociais muito importantes para a historicidade local, bem como para dar visibilidade à cultura, como enaltece Rago (1995, p. 87), ao dizer que as “a história social das mulheres responde, nesse sentido, com a gama de informação que enriquece a experiência pessoal e coletiva”. Elas constroem um universo de experiências que serão utilizadas nas memórias e histórias do município.

Através das entrevistas com as tacacazeiras locais, buscou-se trazer clareza e entendimento para o leitor, com relação ao preparo e conhecimento acerca desse alimento, porquanto o tacacá é uma comida típica do Amazonas.

Tacacá: de origem controversa, talvez vinda do Caribe *taka'ka* ou de mescla com o tupi *taca*, haste comprida, tronco, como é a mandioca, uma vez que esse prato da culinária indígena é um caldo feito com goma de mandioca, à qual são juntados camarões e tucupi, que é um molho de água de goma e pimenta, além de alho, sal e jambu, erva capaz de provocar sensação de formigamento na boca, tamanha é a excitação causada nas papilas gustativas. É uma iguaria típica da cozinha do Norte do Brasil (HR Idiomas, 2019)

A senhora Verônica (Anexo B), uma das tacacazeiras do município, também relata a importância do tacacá, principalmente por ser

uma das rendas que auxilia no sustento de sua família. Em suas falas, ela enfatiza que seu cotidiano era interligado à referida comida típica.

O tacaca é um alimento muito bom, porque antes da gente ir pra roça de manhã, a gente tomava uma cuia com tacacá e vai embora trabalhar até meio dia (12 horas), além disso, ainda é uma fonte de ganhar um dinheirinho. Quando chegava da roça ia lá no porto tomava um banho e almoçava, descansava um pouquinho e já ia preparar o tacacá para levar para a banca a partir das três horas. Então pra mim o tacacá, é muito importante desde quando tinha meus pais vivos venho tomando tacaca, aprendi a fazer com minha mãe e até hoje ainda faço e vendo na minha banquinha..

Esse relato é pertinente ao que observa Guariza (2002, apud Mattozzi, 2002, p. 3) “a história oral permitiria ao indivíduo a compreensão de uma relação diferenciada entre o presente e o passado, contribuindo para o entendimento do processo da construção do conhecimento histórico”. Relacionada essa reflexão ao depoimento supracitado, podemos afirmar que o tacacá, além de ser um item da culinária que historicamente contribuiu para a dieta alimentar de gerações na Amazônia, é também um amálgama das temporalidades e um vetor de memória. Ao lado disso, é a evidência de tradição cultural.

A senhora Maria de Nazaré, conhecida por “Maroca” (Anexo C), umas das acacazeiras, também bastante conhecida no município, se utiliza do alimento para prover o sustento de sua família e, em tempo de festividade do tacacá, também é uma das incentivadoras no preparo do alimento. Em sua entrevista, ela enfatiza sua dedicação no preparativo e a importância do alimento para manter a cultura local da iguaria.

Eu faço um tacaca bem gostoso daqui de Boa Vista, porque faço tucupí, um engordurado com piranha, porque os antigos foram acostumados a tomar tacacá com o tucupí gordo, por ficar mais gostoso. A geração nova não gosta com o tucupí gordo, preferem com camarão e jambu, que fica gostoso também. O tio Nego quando chega na banca pergunta se tem o tucupí gordo da piranha e só toma se for gordo com peixe, também. Eu só sei que graças a Deus eu vendo tudo o meu tacacá.

Quanto às informações da tacacazeira, Maria Conceição da Silva (Anexo D), popularmente chamada de tia Doca, uma das mais antigas do município, ela tem o seu produto conhecido como o “tacacá da tia Doca”, por ter uma tradição e sabor diferenciado. Em sua entrevista, a tacacazeira contou que o alimento típico é muito apreciado, pois contém a tapioca, o jambu e o tucupí conforme é observado em suas descrições:

Para o tacacá sair gostoso, eu fervero o tucupi com alfavaca, chicória com toda raiz, folha de cipó alho, folhas de jambo, lavo a tapioca bem lavadinha até sair tudo aquela burra em seguida coloco no sol para secar, daí então que vô fazer o tacacá. Eu faço e vendo o tacacá a mais de 15 anos, aqui em frente à praça de São Sebastião, todas as tardes. Como eu preparo meu tacacá para vender, coloco uma panela com dois litros de água para ferver e enquanto ferve, águo a tapioca em uma panela e, quando a água já está fervendo, despejo a tapioca aguada na água quente e mexo até cozer bem cozidinho, em seguida vou aguando com água fria até ficar num ponto cremoso e saboroso.

Por meio das citações e relatos, representados pelas histórias orais de cada entrevistada, observa-se a importância de se refletir sobre as vivências dessas mulheres, que, através de um alimento tão enriquecedor, elucidam a cultura boa-vistense. Sendo assim, conclui-se que este trabalho deu evidência a vozes subsumidas. Assim como nos relata Portelli (2009, p. 3):

Na história oral damos voz aos sem voz. Não é assim. Se não tivessem voz não teríamos nada gravar, não teríamos nada a escutar. Os excluídos, os marginalizados, os sem-poder sim, têm voz, mas não há ninguém que os escute.

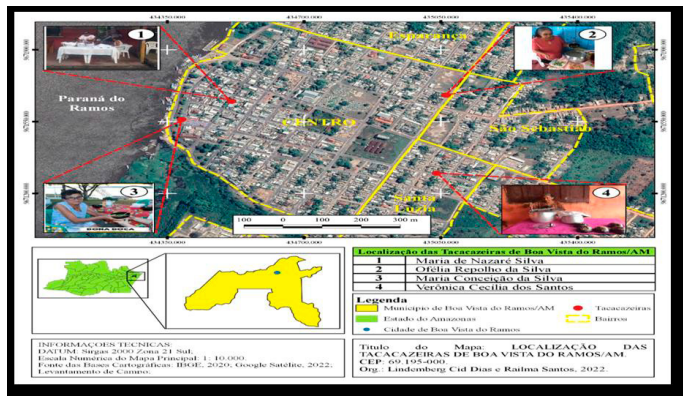
Aí a relação da História Oral e o poder das vozes de pessoas inscritas nas classes populares, as quais estão na história, porém, pouco aparecem na Historiografia da Amazônia. Em suma, as informações transmitidas oralmente nos remetem a uma reflexão sobre cada discurso que serviu como fonte oral de conhecimento dos antigos moradores e seus costumes, como é o caso das tacacazeiras. Corroborando com as reflexões de Portelli (2009, p.9), quando afirma:

O discurso da História Oral, então, é um discurso contaminado, é um discurso multivocal, é um discurso que tem uma multidão de autores. Não só o que assina a capa ou que tem o nome no artigo, pois os autores são todos os que falaram e que estiveram no diálogo para que este livro, este artigo, existisse. [

Os discursos orais das entrevistadas, contribuíram para entender as funcionalidades de sua profissão, bem como dar visibilidade ao preparo do tacacá. De acordo com a pesquisa deste capítulo, foram detec-

tadas quatro tacacazeiras Ttradicionais, que são mulheres que exercem a função há mais de vinte anos, Observe a Figura 2.

Figura 2: localização das bancas de tacacazeiras em Boa Vista do Ramos



Fonte: acervo pessoal.

Nessa figura, é apresentado um mapa com as localizações das tacacazeiras, que se tornou ponto de referência turística do município. Pode-se observar no mapa, que as tacacazeiras estão localizadas nos bairros distintos da cidade, dando mais amplitude e opção aos clientes, já que cada uma delas tem estilo único no preparo do tacacá.

Com relação a tacacazeira número 1, está localizada no centro da cidade. Trata-se da senhora Maria de Nazaré, vulgo “Maroca”, que é atuante na profissão há mais de dez anos. A tacacazeira número 2, senhora Ofélia Repolho, está localizada no bairro São Sebastião. Ela atua na profissão há mais de dez anos. A tacacazeira número 3, a senhora Maria Conceição, “Doca”, está localizada no Centro da cidade e atua na profissão há mais de quinze anos. A tacacazeira número 4, a senhora Verônica Cecília, “Veroca”, está localizada no bairro Santa Luzia, e é atuante em torno de dezesseis anos.

Sendo assim, os traços das tacacazeiras na cultura boa-vistense deixam legados na história local, pois o tacacá passou a ser classificado como um dos itens essenciais das comidas típicas da cidade, fazendo parte de todas as iguarias no cenário folclórico do município, assim como as lendas e mitos, ao ponto de mobilizar uma festividade folclórica fundamental à cidade.

O Festival do Tacacá, também aborda temáticas voltadas para as figuras lendárias dos mitos e lendas do município, tais como: a *cobra-grande*, *Pretinho da Boiuna*, *Calça Molhada*, elementos do imaginário popular boa-vistense. Nesse sentido, pôde-se perceber que, através das apresentações, os estudantes compreendem a importância da cultura na educação e conseguem adquirir aprendizagem por meio das manifestações culturais assim como afirma Brandão (2002, p. 26):

educar é criar cenários, cenas e situações em que, pessoas, comunidades aprendentes de pessoas, símbolos sociais e significativos da vida e do destino, possam ser criados, recriados, negociados e transformados. Aprender é participar de vivências culturais em que, ao participar de tais eventos fundadores, cada um de nós se reinventa a si mesmo.

A escolha da temática do festival elucida a cultura em si, criando possibilidades de transformar a vida social e educacional, ao passo que, o tacacá evidencia a criticidade e reflexão dos estudantes. Desse modo, o festival possibilita diversas formas de conhecimento sobre a cultura e potencializa o ensino de História.

Megale (2003, p. 12) afirma que “o folclore, apesar de não percebermos, acompanha a nossa existência e tem grande influência na nossa maneira de pensar e agir”, ou seja, a forma como nos manifestamos por intermédio do folclore, no faz criar uma identidade singular da cultura local. Assim sendo, o Festival do Tacacá passa a ser inserido nos festivais folclóricos do município de maneira atípica, pois elucida as características e manifestações populares locais.

Benjamim (1989) ressalta que os pressupostos do folclore enfatizam a sabedoria popular, dando ênfase a manifestações de povos que viviam à margem da sociedade, mas que traziam em suas raízes tradições marcantes. Por este motivo, foi criado, no dia 22 de agosto, o Dia do Folclore⁴, no qual as características culturais de um povo são estudadas com mais afinco.

Nos ambientes escolares, o folclore é inserido para o ensino-aprendizagem, dando visibilidade à valorização da cultura de um povo, trazendo conteúdos diferenciados sobre o contexto, vivenciado no dia a dia dos alunos, com temáticas lúdicas e transversais, como a pluralidade cultural contextualizada com o ensino de História, conforme as com-

⁴O termo refere-se ao conjunto de crenças, práticas e costumes que fazem parte da tradição de um povo ou de uma cultura.

petências 3 e 6 da Base Nacional Comum Curricular – BNCC (2017, p. 9) relata:

Valorizar e fruir as diversas manifestações artísticas e culturais, das locais às mundiais, e participar de práticas diversificadas da produção artístico-cultural. / Valorizar a diversidade de saberes e vivências culturais, apropriar-se de conhecimentos e experiências que lhe possibilitem entender as relações próprias do mundo do trabalho (p.9).

Em vista disso, as atividades desenvolvidas na escola são voltadas para a autonomia do aluno, por meio de práticas culturais que o façam entender o seu papel na sociedade e, assim, valorar as suas raízes culturais. Nesse contexto, o papel da escola vai além de ensinar, mas também, incentivar, planejar e elaborar projetos com temáticas diversificadas que abranjam a pluralidade.

Com base nisso, fica perceptível que os eventos culturais possuem uma carga de saberes a partir do contato do aluno com o seu meio social, tendo em vista que as apresentações estão relacionadas com os conhecimentos empíricos que permeiam todos os componentes curriculares, através da interdisciplinaridade, resultando, assim, em ampliação da cultura dos estudantes, da escola e da comunidade.

O Festival do Tacacá como recurso para o ensino da História e a Cultura local

A história de um povo está relacionada aos vestígios encontrados ao longo de sua existência, porém, quando se trata do ensino da História, tem que se buscar nas fontes a compreensão de como os recursos eram utilizados na Antiguidade, dessa maneira, “o ensino de história local apresenta-se como um ponto de partida para a aprendizagem histórica, pela possibilidade de trabalhar com a realidade mais próxima das relações sociais[...]” (Barros, 2022, p. 2), possibilitando assim a criação de suas identidades baseadas em fatos culturais originais.

Em consonância com as premissas dos PCNs (1997, p. 26) “é primordial que o ensino de História estabeleça relações entre identidades individuais, sociais e coletivas”. Em vista disso, o Festival do Tacacá passa a ser uma das ferramentas mais eficazes do ambiente escolar

para abordar as culturas locais, envolvendo os alunos no processo de aprendizagem de forma dinâmica e propiciando um contexto de socialização em prol das suas identidades culturais.

À medida que são trabalhadas as historicidades da Festa do Tacacá, podemos usar as palavras de Oliveira (2011, p. 39), que relata que “devem levar o estudante a desenvolver e aplicar conceitos que o permitam entender a história como processo constituinte da realidade em que ele vive e, dessa forma, lograr a necessária autonomia para pensar historicamente”. Priorizar as abordagens trabalhadas durante toda a festividade do tacacá que causa impacto positivo na vida escolar de cada estudante, levando-os a pesquisarem com contumácia cada temática levantada pelo projeto, assim trazendo autoconhecimento e reflexão sobre sua realidade.

A priori, o Festival do Tacacá, além de evidenciar a cultura local, também elucida elementos místicos e lendários do folclore brasileiro que estão em consonância com ele, os quais, indubitavelmente, estão relacionados tanto com o folclore, assim quanto com as festividades culturais “[...] é a própria alma de um país, é o estudo do modo de ser da gente do povo, das suas maneiras de pensar, de agir e de sentir” (Ribeiro, 1969, p. 6), ou seja, suas introduções no espaço escolar instigam o desenvolvimento intelectual e social dos alunos, sobretudo no que tange ao aprendizado e ensino da História.

Ao refletir sobre sua importância, pode-se dizer que o folclore brasileiro é considerado não somente como uma concepção, mas como um atributo cultural de uma nação. Nessa medida, Oliveira (2011, p. 37) menciona que:

A terminalidade o ensino da história não é mera assimilação fática, mas o desenvolvimento da capacidade de pensar historicamente, que devem partir das ideias histórica já presentes na cultura dos nossos próprios alunos. São experiências vividas pelos seus alunos que irão ajudá-los a dar sentidos ao passado e a incorporar os conceitos históricos.

Nesse sentido, as teorias históricas devem ser incorporadas nas práticas, com o intuito de eternizar e relembrar o modo de vida e suas vivências ao longo da história, assim como perpetuar as festividades do tacacá, que abordam temáticas folclóricas, começando pelo próprio nome, que é abarcado de historicidade, envolvendo principalmente as

culturas indígenas. Por exemplo, tacacá “é uma palavra proveniente do *nheengatu* ou língua geral, o tupi veicular da Amazônia [...] o prato é uma variação do *mani poi*, uma sopa apreciada pelos indígenas, muito antes da chegada dos europeus na região” (Wikipédia, 2022).

Decerto, a escola é um lugar de construção de conhecimento histórico e o ensino de História favorece a construção da identidade e a valorização das culturas étnicas. Deve-se propiciar, por meio do ensino em todos os níveis, o conhecimento da diversidade cultural e a informação sobre os bens culturais e o patrimônio histórico. Só assim contribui-se para a construção de uma escola plural, formando cidadãos brasileiros conscientes de seu papel como sujeitos históricos e como agentes de transformação social, tal como se afirma adiante:

Para cumprir sua tarefa humanista, a escola precisa mostrar aos alunos que existem outras culturas além da sua. Por isso, a escola tem que ser local, como ponto de partida, mas tem que ser internacional e intercultural, como ponto de chegada. (...) Escola autônoma significa escola curiosa, ousada, buscando dialogar com todas as culturas e concepções de mundo (Gadotti, 1992, p. 23).

Com base nas citações, salienta-se, ainda, que a escola cumpre um papel propositivo de diálogos com diversas culturas existentes na sociedade, refletindo saberes, abordando ideologias educativas e múltiplas concepções interculturais, com metodologias diversificadas, que irão agregar saberes aos alunos, no processo de ensino da História por intermédio das festividades culturais, saindo do comodismo e tradicionalismo educacional.

Em vista disso, o projeto cultural da escola não visa somente a percepção crítica, mas, sim, estimula inserir no ambiente escolar possibilidades de novas aprendizagens, pois agrega-se à multidisciplinaridade em sua conjuntura do ensino, por meio de matérias não estruturadas, presentes em suas relações e ambientes. No mais, propõe-se a estimular nos alunos o protagonismo, sob o olhar do cuidar e zelar, utilizando as ferramentas culturais no processo de construção do aluno pesquisador.

Do mesmo modo, Sales (2001, p. 14) demonstra que “a história vive e se transmite por processos dinâmicos e essencialmente folclóricos”, logo, tais ponderações incitam reflexões sobre a importância do folclore brasileiro como um instrumento e fonte de aprendizagem. Quando se refere à escola, abre-se uma nova compreensão, ou seja,

torna-se um instrumento metodológico, uma forma de aprender e construir uma nova história, embasada nas ideologias que as brincadeiras propõem, para mostrar a importância do saber fazer folclore. Em consonância, a Carta do Folclore Brasileiro, de 1995, afirma que:

Folclore é o conjunto das criações culturais de uma comunidade, baseado nas suas tradições expressas individualmente ou coletivamente, representativo de sua identidade social. Constituem-se fatores de identificação da manifestação folclórica: aceitação coletiva, tradicionalidade, dinamicidade, funcionalidade. Ressaltamos que entendemos folclore e cultura popular como equivalentes, em sintonia com o que preconiza a UNESCO. A expressão cultura popular manter-se-á no singular, embora entendendo-se que existe tantas culturas quantos sejam os grupos que as produzem em contextos naturais e econômicos específicos. (Carta do Folclore Brasileiro, 1995).

Tal tenacidade da Carta apresenta um conceito que resume-se tudo o que se entende por folclorizar, quando afirma que é um “conjunto das criações culturais de uma comunidade”. Seguindo as primícias da Carta, os professores, alunos, pais e comunitários realizam a Festa do Tacacá com enfoque no aprender brincando e refletindo saberes.

Com os estudos de Bessa (2021), foi possível observar os pontos positivos para o processo de aprendizagem com o festival folclórico inserido na escola, no qual teve impacto positivo não somente no ensino da História, mas também em diversas disciplinas, ou seja, tornou-se um aprendizado interdisciplinar, por meio de um único tema, o tacacá. Baseado nesse estudo, foi elaborado um fluxograma, para dar maior clareza e compreensão à prática. Logo, a Figura 3 elucida as reais contribuições da festa do tacacá no ensino-aprendizagem dos estudantes através da interdisciplinaridade.

A partir do fluxograma adiante, pode-se conjecturar que, entre as contribuições mais importantes para o ensino, observou-se que o “Festival do Tacacá”, aumentou a sua qualidade, propondo ambientes colaborativos, estimulou a socialização entre alunos, professores e pais, proporcionou a troca de informação entre teoria e prática, ao passo que, denota a História como uma ferramenta de estudo que não está pronta e acabada, mas em constante construção de conhecimento. Por outro lado, este capítulo identificou que, por trás das temáticas do festival, há uma vasta simbologia, que envolve as pesquisas realizadas durante

os trabalhos apresentados pelos alunos e professores, serão utilizados como fonte de conhecimento para os futuros estudantes da referida escola em análise. Desse modo, podemos citar como exemplo a cuia, que se refere ao utensílio utilizado para consumir alimentos. A cuia é produzida por meio da árvore da cuieira, uma planta típica da região amazônica, e era artesanalmente confeccionada pelos indígenas. Está enraizada, assim, em nossa cultura (Ferreira, 2008). Vejamos a figura:

Figura 3: contribuições da Festa do Tacacá para a aprendizagem



Fonte: acervo pessoal.

Em suma, as festividades do tacacá reúnem diversos conceitos e pressupostos que erguem e dão visibilidade às tradições locais. Barros, (2022, p. 4) pontua que “a História Local possibilita a compreensão do entorno do aluno, identificando o passado e o presente nos vários espaços de convivência”, propiciando o conhecimento amplo de sua realidade local, em paralelo aos conhecimentos do passado para, assim, entender o presente.

Considerações finais

Cabe afirmar que este capítulo foi desenvolvido com o intuito de proporcionar clareza e entendimento, sobre as contribuições do Festival Folclórico do Tacacá, da cidade de Boa Vista do Ramos, para o ensino da História. Foi possível identificar que a festividade, se tornou uma ferramenta eficiente para a construção de uma nova história dos agentes formadores da sociedade boa-vistense.

Quanto aos objetivos pautados na construção deste trabalho, foram perceptíveis as contribuições para o ensino-aprendizagem, em que se evidenciou o aumento da qualidade de ensino, a inserção de ambientes colaborativos, a socialização entre alunos, professores e pais, além da criação de paridade entre teoria e prática.

Nesse sentido, a Festa do Tacacá na Escola também corroborou para a construção de um acervo documental, partindo da coleta de materiais diversos, realizada pelos educandos juntamente com os professores pois, através das coletas, eles levaram para as suas vivências testemunhos da história local por meio da oralidade.

Por meio desta pesquisa, compreendeu-se que o ensino de História pode ser trabalhado através de princípios criativos e associativos aos principais períodos históricos, pois os estudantes vivenciam nas cenas os valores morais e éticos da tradição cultural, tornando-se agentes transformadores e protagonistas de suas histórias.

Quanto aos métodos inseridos no ensino de História, notou-se que eles precisam ser reavaliados minuciosamente, com o objetivo de beneficiar a prática dos estudantes em todas as atividades, a fim de conduzi-los à aprendizagem dinâmica e eficiente, saindo do contexto tradicional.

Através dos dados levantados, entende-se que as festividades culturais, devem ser vigentes no contexto escolar, visando estimular o aprendizado espontâneo entre os alunos, além de facilitar a compreensão sobre a importância do ensino de história, valorizando as memórias dos antepassados e seus objetos, proporcionando a todos a valorização e o respeito pelo patrimônio cultural do município.

Em suma, espera-se que esta pesquisa possa ter auxiliado a sociedade boa-vistense e os futuros mentores do ensino da História na ampliação do conhecimento com relação ao tema e, principalmente, ao aprimoramento dos métodos de ensino a serem utilizados em sala de aula, no que se refere à concretização das festividades culturais nas escolas como método de ensino dinâmico e vivo, de modo a conduzir os discentes a serem indivíduos criativos, críticos e formadores de opinião.

Referências

Fontes orais

ESCOLA E. Darcy Augusto Michiles: **Projeto Político Pedagógico e Regimento Escolar**. 2015.

MENDES, José Amaury Fonseca, 64 anos, professor graduado em Filosofia e História. Entrevista, 2022.

SANTOS, Verônica Cecília dos. 84 anos, aposentada. Entrevista, 2022.

SILVA, Maria de Nazaré. 63 anos, aposentada. Entrevista, 2022.

SILVA, Ofélia Repolho da. 74 anos, Tacacazeira aposentada. Entrevista, 2022.

SIVA, Maria Conceição. 82 anos, aposentada. Entrevista, 2022.

Fontes escritas

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. 2017.

Cultura escolar. Wikipédia – a enciclopédia livre. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Cultura_

Folclore: o que é, conceito e definição. Conceito de. Disponível em: <https://conceito.de/folclore>. Acesso em: 21 de agosto de 2022.

Tudo sobre tucupi: o que é, como é feito, como usar na cozinha. Estadão, 2017. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/paladar/comida/tudo-sobre-tucupi-o-que-e-como-e-feito-como-usar-na-cozinha/>. Acesso em 18 de agosto de 2022.

Origem da palavra “Tacacá”. HRIDIOMAS, 2014. Disponível em: <https://hridiomas.com.br/origem-da-palavra-tacaca/#:~:text=Taca-c%C3%A1%20de%20origem%20controversa%2C%20talvez,al%C3%A9m%20de%20alho%2C%20sal%20e>>. Acesso em: 14 de maio de 2022.

Regulamento do Festival do Tacacá da Escola Estadual Darcy Augusto Michiles, 2003.

Fonte iconográfica

DIAS, Lindemberg Cid; SANTOS, Railma. **Mapa da Localização das Tacacazeiras**. Boa Vista do Ramos - AM, 2022.

Bibliografia

BARROS, Carlos Henrique Farias. **Ensino de História, Memória e História local**: Brasil Escola. Disponível em: <https://meuartigo.bra>

silescola.uol.com.br/historia/ensino-historia-memoria-historia-local.htm. 2022. Acesso em 18 ago. 2022.

BARROS, José D'Assunção. **Campo da história: especialidades e abordagens**. Petrópolis: VOZES, 2004

BRANDÃO, Carlos Rodrigues **A educação como cultura**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A pergunta a várias mãos: a experiência da pesquisa no trabalho do educador**. São Paulo: Cortez 2003.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Viagem filosófica pela Capitania do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá (Memória I). In: TELLES, Tenório (org.). **Antologia Estudo histórico**: Alfredo Brandão. Manaus: Editora Valer, 2008.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

FREITAS, R. G. **Princípio do progresso e criatividade na produção do espetáculo do boi-bumbá de Parintins/AM**. 2020. Dissertação Mestrado em Administração – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas.

GADOTTI, M. **Diversidade cultural e educação para todos**. Rio de Janeiro: Graal, 1992. p. 23

GUARIZA, Nadia Maria. **A História Oral e o Ensino de História: A Discussão Atual em Revistas Acadêmicas Brasileiras**. 2002.

LIMA, Maria do Socorro Lucena. **O portão da Escola**. In: ALMEIDA, Ana Maria Bezerra; LIMA, Maria do Socorro Lucena; Silva, Silvina Pimentel. **Dialogando com a Escola: reflexões do estágio e ação docente nos cursos de Formação de Professores**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002.

OLIVEIRA, Dennison de. **Professor-Pesquisador em educação histórica**. v. 3. Curitiba: ibpex 2011,

PARÂMETROS CURRICULARES NACIONAIS. Introdução aos parâmetros curriculares nacionais/Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF, 1997. 126p.

RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. **Que é Folclore?** Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1969.

SALLES, Vicente. **Marxismo, Socialismo e os militantes excluídos.**
Belém: Paka – Tatu, 2001.

Anexos

Figura A: Ofélia Repolho da Silva, 74 anos, tacazeira.



Fonte: acervo pessoal.

Figura B: Verônica Cecília dos Santos, 84 anos, tacazeira.



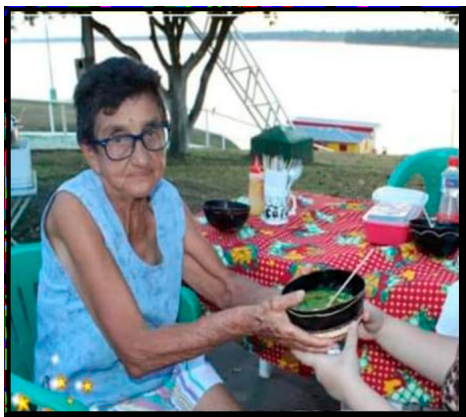
Fonte: acervo pessoal.

Figura C: Maria de Nazaré Silva, 63 anos, tacacazeira.



Fonte: acervo pessoal.

Figura D: Maria Conceição da Silva, 82 anos, tacacazeira.



Fonte: acervo pessoal.

**VANDA WITOTO E TXAI SURUÍ:
considerações sobre a trajetória de duas
mulheres indígenas, ativistas na
contemporaneidade brasileira¹**

Alice de J. Silva Reis
Arcângelo da Silva Ferreira

A compreensão dos homens que nos representam fora da aldeia, as vezes não trazem essa compreensão do universo feminino, das mulheres. E há essa necessidade da mulher ser escutada fora desse espaço, essa mulher precisa levar uma demanda que atravessa unicamente suas vivências (Witoto, 2021).

Como nós chamamos esse planeta, se não de Mãe Terra? Ou seja, a gente sabe muito bem como cuidar dele. As mulheres indígenas dão um show de força e resistência (Suruí, 2022).

A trajetória histórica de mulheres indígenas é marcada por muita luta e resistência, posto que há muito o seu papel na sociedade foi limitado ao lar, como mãe e doméstica. A partir dessa condição imposta, começaram a se formar reivindicações que levaram à criação dos primeiros movimentos de mulheres indígenas, nas últimas décadas do século XX.

Dito isso, a presente pesquisa foi desenvolvida para entender esse processo de luta pela integração das mulheres indígenas, partindo da análise das trajetórias de duas ativistas, que atuam no contexto do ativismo político e ambiental, respectivamente: Vanda Witoto e Txai Suruí. Para isso, consideramos a metodologia da História Oral, para compor o *corpus* da análise, mas também para viabilizar as falas das mulheres em questão.

Outrossim, realizamos as pesquisas bibliográfica e documental, as quais possibilitaram o acesso a diferentes fontes e a determinadas reflexões acerca da temática aqui escolhida. Conhecer histórias de vida

¹ Artigo apresentado como requisito parcial para obtenção de título de Licenciatura em História, pela Universidade do Estado do Amazonas (CESP). Ingresso: 2020/1; Conclusão: 2023.2.

daqueles que se dedicam a modificar o cenário ainda desigual para um justo e equitativo, entendendo os enfrentamentos de toda uma minoria, é importante e necessário, uma vez que nos leva a abranger seus alcances e suas reivindicações, que são diversas, em uma sociedade predominantemente machista e patriarcal.

Desde a chegada dos colonizadores europeus, a trajetória dos povos indígenas foi marcada por muita luta e resistência. A violência sofrida por esses povos é presente ainda nos dias de hoje: suas terras são invadidas, muitas vidas são tiradas, seus direitos não são efetivados, e suas necessidades pouco atendidas.

Durante séculos, os povos indígenas viveram invisibilizados socialmente, pelo preconceito propagado de diversas formas pela sociedade, e, juridicamente, pela inexistência de leis que consolidassem seus direitos, bem como sua cidadania, até a Constituição Federal de 1988. Decorrente do processo histórico de colonização marcado pela violência e repressão dos povos originários, a estrutura da sociedade é predominantemente desigual e discriminatória.

Nesse cenário, surgem os movimentos sociais indígenas², que buscam a conquista dos direitos dos povos que vivem sob ameaças de perder suas terras e, até mesmo, suas vidas. Dentro desses movimentos, existem as mulheres indígenas, um seguimento ainda menos assistido. Quanto ao lugar das mulheres na sociedade contemporânea e, por extensão, nas narrativas históricas, Perrot (2007, p. 16) assevera: “as mulheres ficaram muito tempo fora desse relato, como se, destinadas à obscuridade de uma inenarrável reprodução, estivessem fora do tempo, ou pelo menos, fora do acontecimento. Confinadas no silêncio de um mar abissal”. A fala de Perrot se relaciona a uma variedade de contextos, no entanto, o peso desses desafios se desdobra quando chegamos à realidade da mulher indígena, que possui enfrentamentos duplos, de caráter étnico e também de gênero.

Ainda que ocultas da História, há muito elas cumprem papéis fundamentais na sociedade, inseridas em um cenário voltado para a criação dos filhos, cuidados com a casa, cultivo de suas roças. Nos movimentos sociais, no entanto, sua presença ainda é muito recente. Contudo, desde os anos de 1980, foram notadas as primeiras participações de mulheres indígenas. Até então, as mulheres acreditavam que não

² Foi só nos anos de 1970, com a política expansionista da Ditadura Militar, que os movimentos sociais indígenas se consolidaram no Brasil, como forma de resistência à perseguição e violência praticada contra os povos pelo Estado.

podiam ocupar muitos lugares, porque toda a sua criação fora baseada em ideais que descredibilizaram a sua capacidade de contribuir com os diversos aspectos sociais e políticos.

A tarefa de lidar com a história de vida de um indivíduo é complexa, o que Bourdieu (2006) define como ilusão biográfica, uma vez que a referida empreitada gira em torno do conhecimento de diferentes experiências, que podem ou não estar ligadas à expectativa do leitor. Sendo assim, existem narrativas que podem ter uma interpretação diferenciada ou mesmo criada para atender a uma perspectiva específica, mas não completamente real. Diante disso, este capítulo busca transmitir as presentes trajetórias, analisando fontes secundárias que retratem as realidades de duas mulheres indígenas no Brasil contemporâneo, de modo que seja possível captar, com verdade, a essência e importância do ativismo político no qual estão envolvidas, sem considerar questões dominadas pela história tradicional, que invisibiliza atuações como as de Vanda e Txai.

Iniciaremos nossa reflexão com Vanda Ortega Witoto, amazonense indígena da etnia Witoto, povo originalmente da Colômbia, que, em meados de 1930, migrou para o Brasil e, hoje, se encontra principalmente na região do Alto Rio Solimões, no Amazonas. Ela é uma ativista dos movimentos indígenas. Como estudante de Pedagogia na Universidade do Estado do Amazonas, é uma importante integrante do Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas (MEIAM)³. Na política, Witoto foi uma candidata que se destacou nas eleições de 2022, filiada ao partido Rede Sustentabilidade, concorrendo à deputada federal, desenvolvendo propostas a partir das perspectivas dos povos indígenas, bem como suas reivindicações, de modo que toda sociedade fosse incluída em seu plano de governo.

Depois, falaremos sobre Txai Suruí, da etnia Paiter Suruí, de Rondônia. Txai é ativista ambiental, estudante de Direito, filha de pais ativistas, Ivaneide Cardozo e o cacique Almir Suruí. Ela foi a única brasileira e indígena a discursar na Conferência das Nações Unidas sobre as mudanças climáticas, em 2021. Desde muito nova se integra a movimentos que defendem os direitos dos povos originários, sobretudo quando se fala em proteção da floresta.

3 O Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas (MEIAM) é formado por estudantes de diversas etnias do estado, sediados no bairro Parque 10, zona centro-sul da capital. O movimento é responsável por articular reivindicações que viabilizem o ingresso de indígenas nas universidades. As reservas de vagas indígenas na UEA foram implantadas após a mobilização desse movimento.

Como dito em linhas acima, buscamos aqui elaborar uma narrativa elucidando a trajetória histórica dessas duas mulheres, esclarecendo aspectos de suas lutas pelo lugar da mulher indígena na sociedade brasileira. Nesse sentido, é de Witoto o seguinte depoimento:

Nosso dever como mulheres indígenas e como lideranças é fortalecer e valorizar nosso conhecimento tradicional, garantir os nossos saberes, ancestralidades e cultura, conhecendo e defendendo nosso direito e honrando as memórias que vieram antes de nós. (WITOTO, 2020).⁴

A fala de Witoto sintetiza aquilo que as mulheres indígenas buscam a partir de suas mobilizações, além da efetivação dos seus direitos, que incluem reconhecimento e inclusão, especialmente na política. Sua luta é pensada para seu povo, que vive, em muitos aspectos, esquecido e negligenciado, comprometendo toda a sua ancestralidade, considerando os ataques e a repressão que sofrem.

Analisar essas trajetórias, entender suas lutas, e enfatizar a importância que elas possuem para os movimentos sociais na contemporaneidade são questões essenciais para que o cenário que agride e negligencia os povos originários, seja mudado.

Ao longo da pesquisa, foi preciso enfrentar desafios em torno da realização de entrevista, o que dificultou o desenvolvimento da metodologia, no entanto, as ferramentas tecnológicas foram instrumentos fundamentais para minimizar esses impasses. Desse modo, realizamos uma entrevista com a indígena Vanda Witoto, o que representou um material essencial para a construção do presente capítulo, além do apoio encontrado em diversas outras entrevistas existentes nas redes virtuais de comunicação e informação, especialmente quando analisamos a trajetória da indígena Txai Suruí.

A entrevista com a ativista Vanda Witoto, que sustenta parte da pesquisa, foi realizada a partir do entendimento sobre a importância da metodologia, com Alessandro Portelli (2010), que define o uso da História Oral como uma tomada de poder por determinadas pessoas, muitas das vezes invisibilizadas social e politicamente, pois, através do uso da oralidade como fonte de pesquisa, oportunamente os seus discursos vêm à baila. Dito corretamente, a História Oral estabelece condições de possibilidade para que as pessoas entrevistadas, usem o seu lugar

⁴ Vogue, 2020. <https://vogue.globo.com/atualidades/noticia/2020/09/vanda-ortega-do-povo-wiloto-na-vogue-de-setembro-demarcacao-ja.html>. Acesso em: 15, julho de 2023.

de fala, o qual é também de cultura, de luta social e política, de modo a elucidarem suas memórias, significativas para a construção do saber histórico. Aqui, falamos especificamente sobre as trajetórias histórias e as relações de gênero relativas às mulheres indígenas.

Portelli (2010) pontua que a História Oral é determinante e precisa, porque viabiliza o acesso às vozes que não são ouvidas, podendo torná-las públicas. A respeito dos estudos em torno dos saberes ancestrais, a História Oral como metodologia de pesquisas feitas em comunidades tradicionais ou a partir da trajetória de indígenas cumpre um papel ainda mais fundamental, em virtude dos conhecimentos, saberes, costumes e vivências que são registrados, e que, assim, não serão perdidos (Stanisk; Floriane; Silva, 2015).

Em torno disso, é interessante pensar no que é essa memória que abarca tal saber e permite a sua transmissão de geração pra geração. Pierre Nora (1993) nos diz que:

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado.

Ao contrapor História e Memória, Nora (1993) define a essência da memória como fonte viva, mas que está sujeita a esquecimentos e que hoje lida com uma crise relacionada ao que a História representa: a deslegitimação do passado. É relevante pensar a História Oral como um instrumento que tende a preservar essa fonte de memória, ainda que possa ser manipulada pelos conceitos descritos pela História, se isso não for feito, não será possível pensar ou mesmo conhecer saberes passados.

As fontes secundárias que apoiaram os conceitos trabalhados ao longo da pesquisa se apresentaram como uma metodologia complementar às vozes elencadas e contextualizaram o processo de luta para a integração das mulheres indígenas nos mais diversos espaços de relevância política e social. Nesse sentido, utilizamos tanto as fontes escritas, essencialmente artigos, entrevistas publicadas em mídias, como também recorremos à pesquisa bibliográfica. Quanto à historio-

grafia especializada, recorreremos a autoras autoras e autores cujas obras fossem voltadas às temáticas de gênero, etnia e política envolvendo o Brasil contemporâneo, como Michelle Perrot e Ricardo Verdum.

As primeiras mobilizações de mulheres indígenas e o impacto de suas articulações na contemporaneidade

No final dos anos 1980, a Constituição Federal representou um marco importante para os povos indígenas, visto que, até sua criação, os indígenas eram considerados seres primitivos e selvagens. Somente por meio das leis passaram a ser vistos como cidadãos que possuem direitos. O artigo 23, por exemplo, reconhece os indígenas e suas organizações sociais, bem como seus costumes, línguas, crenças e tradições, além de prevêr os direitos às suas terras. Apesar de significar um avanço, a efetivação de tais leis, até os dias de hoje, faz parte da luta dos povos indígenas.

O direito aos seus territórios é a base das reivindicações, visto que as terras são constantemente alvo de invasões daqueles que buscam um crescimento do agronegócio⁵, por exemplo. Trata-se de uma violência contra os nativos que afeta diretamente as florestas e as riquezas ambientais. Diante da atualidade dessas reivindicações, podemos afirmar que a criação de leis a partir da Constituição de 1988 não consolidou os direitos dos povos indígenas.

Em 2023, os povos indígenas tiveram que lidar com intensos impasses provenientes da falta de consolidação dos seus direitos. O Marco Temporal, levado ao Congresso e, em seguida, ao Senado, é uma tese que legitima as solicitações dos povos indígenas que ocupavam suas terras no dia da promulgação da Constituição Federal. O então presidente Lula vetou parcialmente a tese, no entanto, o congresso derrubou o veto, fazendo valer o projeto⁶. Organizada pela Articulação Nacional

5 O agronegócio envolve todas as atividades econômicas relacionadas ao comércio de produtos agrícolas. Uma vez que trata de demandas econômicas baseadas na expansão de atividades como a agricultura e a pecuária, representa também um problema, no que se refere aos territórios de comunidades tradicionais, visto que são esses os espaços explorados nesse comércio. Por consequência, há os conflitos territoriais, em que os povos precisam lutar pelas suas terras que são alvos daqueles que buscam desenvolvimento econômico não sustentável e possuem, acima de tudo, recursos para invadir os territórios. Além disso, causa impactos ambientais alarmantes.

6 CAVALCANTE FILHO, João Trindade. Marco Temporal” das Terras Indígenas e a discussão de aspectos jurídicos do Projeto de Lei nº 2.903, de 2023. Brasília: Núcleo de Estudos e Pesquisas/CONLEG/Senado, Junho 2023 (Texto para Discussão nº 318). Disponível em: <www.senado.leg.br/estudos>.

das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), a III Marcha das Mulheres levou às ruas de Brasília mais de 8 mil mulheres que ecoavam suas vozes contra o Marco Temporal, além de reivindicarem temas como a igualdade de gênero e a conservação dos biomas (Cenço, 2023).

A crescente visibilização dos movimentos sociais indígenas, dentro desse contexto da busca pelos seus direitos, possibilitou avanços, inclusive nas questões de gênero, logo, mulheres puderam se integrar a essas mobilizações. Essa participação faz parte de um processo de resistência, posto que ainda é recente e só foi de fato efetivada nas últimas décadas do século XX. Foi necessário que muitas trajetórias tenham sido silenciadas e até apagadas, para que surgissem perspectivas que visassem uma mudança nesse cenário de tanta repressão vivida por inúmeras gerações de mulheres indígenas.

Conforme afirma Verdum (2008), os primeiros movimentos sociais formados por mulheres indígenas surgiram no Amazonas. A Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) foi a primeira a se formar na capital do estado, seguida da Associação das Mulheres Indígenas de Taracúá, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT), ambas criadas na década de 1980. Também foi na Amazônia que surgiu o primeiro departamento de mulheres dentro de uma organização regional, no Pará, em 2001, reclamando de um espaço específico para as demandas das indígenas. Em 2002 aconteceu o I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira que consolidou o Departamento de Mulheres Indígenas (DMI) dentro da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), efetivando as suas demandas, inclusas do movimento indígena bem como nas políticas públicas em si. Até hoje, a Amazônia é o local onde se concentra o maior número de organizações de mulheres indígenas.

É um fato que a presença de mulheres indígenas em espaços sociais e políticos ainda é pouco sentida. Em muitos âmbitos, persiste a segregação que despreza e diminui a voz e o direito da mulher originária. Nesse sentido, as demandas dessa minoria ainda são crescentes, já que elas sempre foram pensadas a partir do coletivo de sua comunidade. De acordo com Verdum (2008), no início das articulações, as mulheres eram acompanhadas de seus pais ou maridos. Com o tempo e consolidação do movimento feminino dos anos 1980, começaram a surgir as primeiras discussões voltadas para a questão de gênero, de modo que

a formação social começasse a ser questionada e desconstruída, visto que as mulheres ainda ocupavam espaços bastante inferiores. Houve um amadurecimento da consciência política e social das organizações femininas, com vistas a formar pautas relativas ao universo das mulheres indígenas, como a violência familiar e interétnica, a saúde reprodutiva, a soberania alimentar, a participação das mulheres nas decisões de políticas governamentais. Como nos diz Verdum, (2008, p. 9):

Ao mesmo tempo em que passam a participar das discussões e das campanhas reivindicatórias mais gerais dos indígenas com o Estado brasileiro (como o direito territorial; o direito à saúde; o direito à educação escolar adequada; o direito a um ambiente saudável [...]) as mulheres trazem novas pautas e preocupações. Enriquecem o debate interno do movimento, trazendo para o coletivo as avaliações e demandas dos espaços específicos em que atuam como mulheres.

A priori, as mulheres lutavam pelo acesso aos seus direitos mais básicos, que por muitos anos lhes foi negado ou pouco viabilizado, como o direito à educação, à saúde básica e outros que visassem uma melhoria nas suas condições de vida. Com o tempo, no entanto, tornou-se evidente a desigualdade em outros aspectos, como o de gênero. Então, as mulheres indígenas passaram a ter consciência de que eram subjugadas pelo seu sexo, tendo, desse modo, muitos dos seus direitos tirados, como consequência dessa estrutura social desigual que recua séculos.

O desafio enfrentado por mulheres indígenas é duplo, considerando o fato de precisarem lidar com a desigualdade de gênero e étnica. São mulheres e indígenas que resistem a uma estrutura social que silencia suas vozes e negligencia sua capacidade de ocupar espaços públicos. A problemática em torno do contexto de gênero é abrangente, pois as mulheres indígenas, muitas vezes, enfrentam diversos desafios dentro de seus próprios territórios. Lasmar (1999) pontua que a invisibilidade das mulheres indígenas é um caso específico, levado pela categoria étnico-racial.

Esses desafios são amplos, já que a esses espaços guardam heranças de uma estrutura anterior à colonização, com o poder concentrado nas mãos dos homens. É uma realidade vivida em diversas aldeias, em que mulheres são abusadas e, quando denunciam os casos, correm o risco de perder suas vidas.⁷

7 Das práticas às representações, as mulheres indígenas, historicamente, foram violadas

Anos atrás, não existiam perspectivas para mudar esse cenário. Hoje em dia, é possível notar que há uma mobilização em torno dele. O acesso a relatos nas mídias sociais nos reevela que, embora haja muito para progredir, algo já mudou, porque as mulheres não possuíam voz, eram silenciadas e limitadas a funções que, desde o princípio, foram definidas como femininas.

Os desafios relacionados especificamente às violências doméstica e sexual, sofridas pelas mulheres indígenas, representam uma parte dos inúmeros outros que acompanham a luta dessa minoria. Quando falamos até mesmo de abordagens coletivas que estão ligadas à sociedade de modo geral, as mulheres continuam sendo a parte mais afetada, por exemplo, como quando tratamos das questões climáticas. Nesse sentido, Miranda e Barroso (2023, p. 6) afirmam que:

O peso da emergência climática que amplia as desigualdades sociais é cotidianamente mais suportado pelas mulheres, que geralmente dependem mais dos recursos naturais coletivos e estão mais expostas à sua escassez e às diversas violências. Dar voz às mulheres amazônicas nas arenas internacionais que discutem a emergência climática é reconhecer o protagonismo delas na resistência e lutas pela vida no planeta.

O mundo contemporâneo enfrenta mudanças climáticas drásticas, que impactam a vida de todos consideravelmente, no entanto, é fato que há grupos ou minorias que são afetados ainda mais do que outros com as consequências dos problemas ambientais. As mulheres são um exemplo: à medida que são impactadas, a sua participação em articulações contra as ameaças ambientais também é crescente. A COP27⁸ teve contribuição feminina, que resultou em painéis específicos, como “Mulheres na ação climática”, o qual mostra que os impactos que afetam diretamente as mulheres são expressivos e esboçam a necessidade

apartadas de seus direitos. Testemunho disso aparece nas narrativas literárias e históricas. Por muito tempo, a historiografia e a literatura brasileira reforçaram o estereótipo atribuído à mulher indígena. Um exemplo é a obra de José de Alencar, intitulada *Iracema* (1865), que retrata a relação de um português, colonizador, com uma indígena. O livro é o reflexo de um processo majoritariamente misógino, porque romantiza o abuso sofrido por Iracema, Iracema. O mesmo ocorreu com outras mulheres, especificamente no contexto da colonização. Essa violência, por muito tempo, foi naturalizada pela sociedade, de uma forma que, até hoje, ainda está sendo desconstruída. Conferir em RIBEIRO, Renato Janine. “Iracema ou fundação do Brasil”. In.: FREITAS, Marcos Cezar (org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. 6ª ed. ; São Paulo: Contexto, 2007.

8 A Conferência das Nações Unidas (COP) é um encontro que acontece anualmente e reúne lideranças de países do mundo todo para discutir as mudanças climáticas. A COP 27 aconteceu no Egito.

dessas discussões serem feitas a partir das perspectivas femininas (Miranda, 2023; Barroso, 2023).

Os desafios a serem enfrentados pelas mulheres são determinados pela estrutura social historicamente machista, patriarcal e misógina. Os estereótipos dados à mulher indígenas, essencialmente aqueles que as sexualizam, ainda são propagados e dificultam suas lutas, considerando que são pouco ouvidas, e, quando ouvidas, muitas vezes são descredibilizadas.

O reflexo dessa estrutura é visto nos espaços políticos do país. Atualmente, o Congresso Nacional é composto por 91 mulheres, o que representa 17,7% das cadeiras, um número que cresceu, se comparado aos anos anteriores, mas, ainda assim, é desigual (Cerqueira, 2022). De acordo com esses dados, somente 4 dessas mulheres são indígenas, o que, de fato, é uma situação alarmante. À medida que as candidaturas de mulheres aumentam, se consolida o movimento que busca essa maior integração da classe, no entanto, o número das que são eleitas, ainda permanece a predominância masculina no contexto político do Brasil.

A crescente resistência dos movimentos, refletida nas eleições, representa também um avanço, pois há a consciência da necessidade de uma transformação que vise a equidade de gêneros, especialmente no que se refere aos espaços de tomadas de decisão, tendo em vista que as mulheres são plenamente capazes de exercerem todas as funções, ocuparem diferentes cargos, além de possuírem direitos igualmente aos homens.

Nas linhas seguintes, iremos acompanhar aspectos da trajetória de uma mulher indígena, ativista das causas políticas relativas às lutas pela valorização dos povos originários, herdeira do histórico combate que vem ocorrendo no Brasil e na Amazônia contra toda e qualquer forma de dominação e exploração das etnias indígenas.

Vanda Witoto: desafios e vivências de uma ativista indígena na Amazônia contemporânea

Ao longo das nossas histórias, eu enquanto mulher indígena que ocupa um lugar na sociedade de representação. Dentro das nossas comunidades, as nossas vozes, as nossas atuações, sempre existiram, as forças das mulheres, os saberes das nossas anciãs, dentro do nosso território sempre foi algo muito presente. Porque são essas mulheres que são responsáveis por cuidar dos nossos territórios.

rios, cuidar da alimentação e educação de seus filhos (...) (Witoto, 2021).⁹

Figura 1: Vanda Witoto em um encontro na capital Manaus.



Fonte: Bruno Kelly, 2023.

Vanda Ortega Witoto é uma indígena amazonense que hoje representa a força da mulher originária que lidera movimentos para integração dos povos indígenas na política do Brasil. Do povo Witoto, Vanda ou Derequine, que significa formiga-brava na língua Witoto, tem sua trajetória marcada pela busca de conhecimento da sua história e reafirmação de sua identidade, tornando essa uma questão coletiva, a fim de que todo seu povo se reconheça assim também e volte a tornar viva a sua ancestralidade e tradições.

Desde muito nova, Witoto escutava de seus pais a importância da educação, por isso, foi levada a sair de casa cedo, da comunidade de Porto Ortega, para estudar na capital do estado, Manaus. Após passar por muitas casas como doméstica, para continuar na escola, concluiu os estudos e se formou em curso Técnica em Enfermagem. Porém, somente aos 26 anos soube que poderia entrar na universidade, para estudar o ensino superior. Foi a partir desse momento que Vanda começou uma longa busca para conhecer a sua história e de seu povo Witoto¹⁰. As palavras adiante foram construídas por Witoto durante uma entrevista concedida virtualmente:

9 Trecho retirado de entrevista concedida ao canal: Flip- Festa Literária Internacional de Paraty. Mesa-redonda: O protagonismo das mulheres indígenas/ 12/11/2021. Disponível em: < https://youtu.be/W17OKmfY5wE?si=ObjZndP_P7aDmPTg >

10 Biografia de Vanda Witoto: MARILIA, Gabriela. **Vanda:** Do Alto Solimões para o mundo. 02ED/21, Manaus, 2021.

Isso faz parte do meu processo, eu só tenho consciência de quem eu sou enquanto uma mulher Witoto, entendendo meu corpo político e as lutas dos nossos povos, questionando o estado e, a partir disso, me colocando enquanto uma mulher dentro desse processo político a partir do momento que eu tenho acesso à educação, aos 27 anos. Eu vou pra universidade aos 27 anos e lá esse espaço me proporcionou a possibilidade de questionar tudo que eu vivenciava e as violências e negação dos direitos a partir disso (Witoto, 2023).¹¹

O fato de Vanda se encontrar como indígena e entender a sua história e as lutas do seu povo somente na universidade, se dá pelo silenciamento sofrido pelo seu povo durante muitos anos. Originalmente da Colômbia, a etnia Witoto foi alvo de ataques e repressão¹², o que levou ao apagamento de sua história. Nesse sentido, Vanda também relatou o marco que a sua busca significou para a sua comunidade, visto que, através de suas pesquisas foi possível reconhecer as vivências e ancestralidade do povo Witoto, que, por muito tempo, estiveram omitidas na História.

Eu venho de um território que sua vivência é uma vivência Witoto, só que desse processo de violência do meu povo, onde a avó nos silenciou, proibiu os seus filhos e netos se afirmarem Witoto, porque ela foi perseguida, a cultura do meu povo foi dizimada na Colômbia, porque os Witoto originalmente são de Chorrera, que é o território ancestral do nosso povo, então, essa vinda do nosso povo pra cá fez com que minha vó se silenciasse, mas uma coisa que meu pai sempre fala, que a gente precisou se silenciar pra que a gente se mantesse vivo, esse corpo, mas que todo um conhecimento, toda uma vivência que a minha vó mantinha dentro do território, mesmo sem falar a língua, era uma forma de a gente manter viva essa memória, só que a gente não tinha realmente consciência, tipo, eu sempre soube que minha vó era uma mulher witoto, mas não entendia o que significava isso (Witoto, 2023).

Witoto começa a entender esse questionamento que possuía há muito tempo, quando, em Manaus, escuta que, por ser indígena, tem direito a ir à universidade através do sistema de cotas. Então, ela começa uma saga, de se inscrever no vestibular, primeiro buscando o documento que lhe falaram ser necessário nesse processo, o RANI:

11 WITOTO, Vanda. **A trajetória de vida política e social de Vanda e os desafios enfrentados pela mulher indígena na Amazônia contemporânea**. Entrevista concedida a Alice Reis, via Meet, 17/08/2023.

12 Durante o período da exploração da borracha iniciado por volta de 1912 até meados de 1929, diversos povos indígenas situados nas áreas de exploração sofreram ataques e torturas. Entre eles, o povo Witoto, que, na época, se concentrava no Sul da Colômbia e nas fronteiras do país com o Peru e o Brasil. Para fugir desses ataques, foram levados a migrar para espaços onde sua identidade não pudesse ser conhecida, pelo receio de serem encontrados.

Eu não sabia que eu tinha direito a ir, isso aos 26 anos, em 2015, aí eu falei “eu vou atrás disso pra saber”, quando eu encontrei o site da UEA, pedia um RANI, um documento que comprovasse que eu era indígena, aí eu falo com minha mãe, minha mãe lá pro interior e eu sozinha aqui por Manaus, aí eu falo “mãe eu tenho esse Rani?” Ela fala “tem minha filha”, eu falei “mãe manda pra mim, porque eu vou entrar na universidade com esse documento (Witoto, 2023).

O primeiro passo para entrar na universidade é dado quando sua inscrição é efetivada, e o segundo quando a prova é realizada. No dia do resultado, Witoto é surpreendida com a aprovação no curso de Pedagogia na Universidade do Estado do Amazonas (UEA), a partir das cotas raciais¹³, Ortega começa a participar do movimento indígena na universidade e logo se torna uma referência, por ser mulher e indígena. Essa participação inicia no espaço acadêmico, mas logo se estende sociedade afora. Mobilizando jovens indígenas da cidade, ela logo se encontra como uma liderança ativa, que busca maior viabilização dos povos nativos, partindo da cidade até as comunidades e aldeias, iniciando com seu território Witoto.

E a partir do momento que eu ia fazendo as buscas isso ia... eu ia me apropriando da nossa própria história, porque a medida que eu fazia escuta do meu pai, das minhas tias, eu ia lendo a literatura da história de horror do meu povo, então eu fui sendo uma referência, inclusive na UEA eu sou uma referência do movimento indígena nessa questão de reafirmação, porque quando eu entro em 2016 eu era uma das poucas mulheres que se afirmou ali dentro e fomos agregando outras pessoas, então foi assim meu processo... desse lugar de universidade que a gente pode se reafirmar, se autoconhecer, buscar nossa história e mergulhar nessa afirmação (Witoto, 2023).

A partir desse processo inicial de conhecimento e mapeamento, Vanda entendeu que a necessidade de se fazer política dentro dos territórios indígenas é grande. Ao longo da caminhada, ela relata que existe uma estrutura social marcada pela desassistência do Estado. Quando falamos de educação, os povos não entendem a importância dos seus direitos, porque as políticas são mínimas e não entregam um ensino de qualidade para a população.

Esse é um primeiro problema que a gente têm, porque como a gente não discute política né, por esses discursos que quem está no poder

13 As cotas raciais são ações afirmativas de integração de pessoas nas universidades e serviços públicos, destinadas àquelas autodeclaradas pardas, pretas ou indígenas. Apesar de existentes no Brasil desde o início dos anos 2000, a Lei de Cotas 12.711 só foi sancionada em 2012.

direciona pra gente que a gente não sabe por que vota, o nosso povo não sabe por que vota. Não entende que é uma ferramenta de luta, de garantia de direito a nosso voto. Então esse é um primeiro problema que eu consigo perceber nessa caminhada política, ou seja, nós precisamos fazer um trabalho de base muito forte de educação política pra que a gente tenha uma pessoa eleita nessa Amazônia indígena, a gente precisa fazer um trabalho dentro dos nosso territórios muito importante que é falar da importância do nosso voto, porque o nosso povo pelas dificuldades que enfrentam no território, pelas injustiças, por exemplo, nós temos uma questão social e econômica que impactam nossos povos, assim “ferrenha” e a ausência de educação no território é bem complicada, então alinhando essas questões, nossos povos troca o voto por gasolina pra ir votar no dia da eleição. É uma triste realidade, então nosso parente quer que a gente dê gasolina, quer que o candidato compre o voto (Witoto, 2023).

A educação nas comunidades é limitada e não é pensada para efetivação do processo de aprendizagem. São estratégias desenvolvidas para que o poder se concentre nas mãos da elite, posto que o acesso à educação de qualidade possibilitaria um amadurecimento da consciência das minorias, o que para o Estado representa uma desvantagem quanto a formação da estrutura de poder.

São questões como essas, que revelam a precariedade das comunidades e aldeias, que levam Witoto a lançar sua candidatura para deputada federal, com o objetivo de mudar a realidade problemática dos seus, com um plano de governo pensado para atender as demandas indígenas, de modo que toda sociedade esteja associada à sua luta. Sabe-se que a política atual ainda é marcada pela presença do patriarcado branco no poder, o que influencia diretamente no processo de eleição, pois essa estrutura beneficia aqueles que tendem a sustentar essa hierarquia.

Em torno desse cenário, Witoto destaca que, na sua caminhada, foi possível perceber o quanto a corrupção ainda é marcante nesse processo, considerando que a compra de votos é frequente, caso que tornou a sua campanha ainda mais desafiante. Chamada a se unir a esse tipo de política, ela precisou muitas vezes enfrentar lideranças que queriam corrompê-la. Por isso, a sua atenção foi voltada para a juventude das comunidades que visitava, dado que ela representa uma parte da sociedade com perspectivas reais de mudança, essencialmente quando falamos da formação estrutural da sociedade futura.

A minha candidatura foi feita com jovens e mulheres, sobretudo. Eu não fui atrás das lideranças indígenas, não, porque são todos corruptos, se vendem e negociam com os candidatos, não é a comunidade, eles recebem dinheiro do candidato, todas as lideranças indígena, amiga. É uma tristeza. Eles queriam negociar comigo, eu “pera lá, cadê os jovens dessas comunidades, cadê as mulheres?” eu ia pras rádios comunitárias, boca de ferro, e eu chamava as comunidades, que eu tava ali, que eu queria falar com eles e assim a gente conseguiu mobilizar eles (Witoto, 2023).

Fazer política em espaço predominantemente patriarcal, requer uma voz de liderança que entende a importância de mudar essa estrutura. Witoto representa essa voz que resiste e que traça caminhos para alcançar essa desconstrução política e reconstruir uma não corrupta, formada a partir das reivindicações do povo.

O Censo 2022, divulgado pelo IBGE, apresentou dados relacionados à população do estado do Amazonas, que atualmente é 28,98% indígena, sendo assim, o estado que mais concentra povos originários do país. Apesar disso, o número de indígenas na política ainda é muito baixo. Em se tratando de deputados ou deputadas indígenas eleitas, a participação é vista somente a nível de cidade, como no caso de vereadores e prefeitos, mas a nível estadual e regional ainda é algo a ser mudado. Witoto, nas eleições de 2022, se apresentou com um potencial significativo para ser eleita, 25.000 votos, mas não foi o suficiente. Ainda assim, Witoto pontuou a importância da sua candidatura, que mobilizou milhares de pessoas, especialmente jovens:

Amazonas tendo a oportunidade de ter elegido uma deputada no ano de 2022, é o estado com maior população indígena do nosso país, dava pra eleger com voto indígena dois deputados federais, mas isso não aconteceu, tivemos pra primeira caminhada que fizemos, nós tivemos 25 mil votos, uma expressividade muito importante, porque eu sou a primeira pessoa indígena e sendo uma mulher a ter no Amazonas essa quantidade de votos (Witoto, 2023).

O resultado da candidatura de Vanda, expressa na qualidade significativa de votos, é resultado de uma caminhada pensada para atender às demandas dos povos indígenas aqui no Amazonas. Porque Ortega desenvolve uma campanha que escuta essas vozes há muito negligenciadas, as suas ideias são abraçadas por essa minoria. Sendo uma mulher, é um feito ainda mais importante, considerando o recente ingresso das mulheres indígenas nos debates públicos.

Ao longo da entrevista, abordamos os diversos processos envolvidos na história dos povos indígenas, que refletem a sociedade de hoje. Quando falamos da violência que eles sofrem desde 1500, não nos limitamos às físicas: incuimos o silenciamento cultural que sofreram. Sobre isso, Witoto destaca:

A gente tem um enfrentamento dentro dos nossos territórios, porque há um patriarcado que não é cultural, mas que parte da imposição da Igreja dentro dos nossos territórios, nas mudanças culturais que a própria Igreja traz pra dentro da nossa cultura e território (...) Pra mim um dos maiores impactos que vem da colonização, onde o Estado e a Igreja se unem para dizimar a nossa cultura, porque o plano da integração do Estado e da Igreja era matar a nossa língua uma vez que se mata essa cultura, a forma de pensar, você é absorvido pela ideia colonizadora ocidental, esse era o plano da Igreja. Quando nos batizaram, nos deram alma, porque a Igreja dizia que não éramos dignos de ir pro céu porque não tínhamos alma, considerados selvagens (Witoto, 2023).

Witoto aborda esse processo chamado de catequização dos povos, e de batismo, os quais Paiva (2000) define como doutrinação dos indígenas, o que leva os seus costumes tradicionais a serem transformados. É uma violação histórica, vinda da colonização, que ainda é presente nos dias de hoje, considerando que o Estado, em muitos espaços, impõe normas que diminuem o saber e o costume ancestral dos povos nativos. Existe uma ideia de superioridade difundida pelos brancos desde a invasão. Esta é visível nas palavras de Caminha, na carta em que ele descreve os povos originários e a terra que hoje é o Brasil: “A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons-narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura” (Caminha, 1500). Ao longo do relato é fácil notar que a inferioridade é imposta desde a chegada, reforçada quando ele pontua: “O capitão, quando eles vieram, estava sentado em uma cadeira, bem-vestido e com um colar de ouro mui grande ao pescoço, e aos pés uma alcatifa por estrado”¹⁴. A sociedade de hoje, bem como toda sua estrutura social, política, cultural e econômica, carrega ideologias que se fundamentam em pontos de vistas como esse de Caminha.

Diante disso, Witoto assevera:

Nosso povo vive uma espiritualidade ancestral, que foi violado e negado durante todo esse processo [de colonização]. Substituíram todo o modo de vida do nosso povo e como ele dialoga com o seu

14 BRASIL. Ministério da Cultura. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Brasília: MEC, 1500.

sagrado. É uma história muito trágica de violência, expulsão de território e genocídio (Witoto, 2023)¹⁵.

Assim Witoto sente hoje as consequências dessa violência sofrida pelos seus desde a colonização, que é atrelada diretamente à sua trajetória de vida. Em outras palavras, os povos indígenas atualmente são marcados por esse processo histórico de exploração. São problemáticas significantes e representam um grande desafio para quem pensa em minimizá-las e tornar a sociedade um lugar sem desigualdades e preconceitos.

Após traçarmos aspectos do caminho da ativista indígena Vanda Witoto, é o momento de mencionarmos a trajetória de Txai Suruí, o que faremos na próxima seção.

“A cura dessa terra passa pela mão das mulheres indígenas”¹⁶ - Txai Suruí

Meu nome é Txai Suruí, eu tenho só 24, mas meu povo vive há pelo menos 6 mil anos na floresta amazônica. Meu pai, o grande Cacique Almir Suruí me ensinou que devemos ouvir as estrelas, a Lua, o vento, os animais e as árvores. Hoje o clima está esquentando, os animais estão desaparecendo, os rios estão morrendo, nossas plantações não florescem como antes. A Terra está falando. Ela nos diz que não temos mais tempo. Uma companheira disse: vamos continuar pensando que com pomadas e analgésicos os golpes de hoje se resolvem, embora saibamos que amanhã a ferida será maior e mais profunda? Precisamos tomar outro caminho com mudanças corajosas e globais. Não é 2030 ou 2050, é agora! Enquanto vocês estão fechando os olhos para a realidade, o guardião da floresta Ari Uru-Eu-Wau-Wau, meu amigo de infância, foi assassinado por proteger a natureza. Os povos indígenas estão na linha de frente da emergência climática, por isso devemos estar do centro das decisões que acontecem aqui. Nós temos ideias para adiar o fim do mundo. Vamos frear as emissões de promessas mentirosas e irresponsáveis; vamos acabar com a poluição das palavras vazias, e vamos lutar por um futuro e um presente habitáveis. É necessário sempre acreditar que o sono é possível. Que a nossa utopia seja um futuro na Terra (Suruí, 2021).

15 disponível em; <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2023/07/03/como-vanda-witoto-reconnectou-seu-povo-apos-100-anos-de-silenciamento.htm>. Acesso em: 07 nov. 2023.

16 Utilizamos como subtítulo desta seção o tema do depoimento de Txai inscrito em DE FATO, Brasil. Txai Suruí: “A cura dessa terra passa pela mão das mulheres”. YouTube, 22/01/22 Disponível: <https://youtu.be/Kvno8kcGqJk?si=NWHW5ohfd3RmyZ-N>

Walelasoetxeige Suruí, conhecida como Txai Suruí, da etnia Paiter Suruí, do estado de Rondônia, é uma jovem de 27 anos que cada vez mais se destaca essencialmente no cenário do ativismo ambiental, como liderança de movimentos e voz ativa em encontros a nível nacional e internacional. As palavras que iniciam esta seção foram feitas por Txai, na COP26, em 2021, na Escócia. Esse discurso representativo deu a uma jovem, mulher e indígena, destaque que há muito não foi dado a tantas outras vozes que lutaram para que os problemas que afetam a população indígena, além de toda a humanidade, fossem de fato visualizados por aqueles que possuem o poder em suas mãos.

O ativismo de mulheres indígenas em espaços voltados para a luta que busca a conquista dos direitos dos povos indígenas e visa uma maior participação dessa minoria atualmente é protagonizado por jovens mulheres como Txai Suruí, que gradativamente atuaram nessas articulações. Com a convicção de que “A cura dessa terra passa pela mão das mulheres indígenas”, Txai entende que a liderança leva para os seus a importância da presença das mulheres indígenas nos espaços determinantes de luta, especialmente voltado para a preservação da floresta.

Figura 2: Txai Suruí durante discurso na COP26.



Fonte: Kamila Camilo, 2021.

As mulheres indígenas estão inseridas dentro de seus territórios como uma base que organiza e hoje participa mais ativamente das articulações políticas, sociais, culturais e econômicas. Segundo a FAO¹⁷ (2018), as mulheres indígenas criam gado, cultivam, pescam e caçam

¹⁷ FAO é a sigla da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura, agência das Nações Unidas voltada para a erradicação da fome e pobreza.

para coletar alimentos para as suas comunidades, além de serem consideradas as guardiãs de sementes e plantas medicinais. Porém, elas cumprem com maior primor a função de serem transmissoras do saber ancestral. São elas que preservam e mantêm viva a tradição de seus povos. E, ainda assim, são isentas dos espaços políticos formais e das tomadas de decisões.

As mulheres indígenas estão na vanguarda dos esforços locais e globais para proteger e defender esses territórios de imensa diversidade socioecológica - agindo na linha de frente dos movimentos e lutas populares e nas negociações internacionais sobre clima e processos políticos (Ribeiro, 2020, p. 57).

Ribeiro (2020) pontua a relevância da mulher indígena para a sobrevivência dos seus povos, além da organização que revela a sua importância no contexto político da sua comunidade, isto é, as mulheres indígenas são invisibilizadas na política formal, mas diariamente desenvolvem ações políticas. Acerca disso, Perrot (2007) pontua que atuar no espaço público não é fácil para as mulheres, visto que são sempre levadas a viver sob domínio privado e, se falam mais alto, logo são criticadas. A sociedade atual perpetua ideias que desacreditam mulheres que fazem da sua voz o seu principal instrumento de luta. Quando caminhamos nessa linha e chegamos ao desafio duplo da mulher e indígena, essa estrutura se intensifica, já que elas precisam lidar com enfrentamentos dentro de suas comunidades e na cidade, onde o racismo e o machismo tendem a imperar.

Em uma entrevista concedida ao Canal Brasil de Fato, em 2022, Suruí falou sobre a importância da luta das mulheres indígenas, essencialmente no que tange ao ativismo e à luta pelos seus direitos, considerando a forte representatividade que elas trazem, que inclusive se destacou na COP26, no ano de 2021, quando a delegação brasileira foi formada em sua maioria por mulheres: “Hoje quem são os grandes representantes dos povos indígenas você vai ver que são mulheres. Um dos grandes exemplos foi na COP, nós fomos a maior delegação indígena da história da COP26, na sua maioria eram mulheres”. Essa presença é evidenciada também através da atual Ministra dos Povos Indígenas, Sônia Guajajara, que desde 2022, exerce com resistência a tarefa de lutar pelos direitos dos seus povos.

Txai, por sua vez, ocupa cargos em movimentos, instituições e departamentos, como o departamento jurídico da Associação de Defesa

Etnoambiental Kanindé, entidade considerada referência em assuntos relacionados à causa indígena. Em 2021, ela criou o Movimento da Juventude Indígena em Rondônia: “Querendo ou não a gente vive em um outro tempo, e hoje o nosso tempo é um tempo muito jovem. É um tempo muito tecnológico, muito rápido, que é uma coisa muito diferente do que os nossos mais velhos viveram.”¹⁸ A partir disso, o objetivo da ativista é tornar a juventude mais ativa nesse cenário de luta.

Especificamente no que se refere às mulheres indígenas, Suruí enfatiza que a questão de gênero, cada dia mais presente nos espaços de discussões, é um campo complexo e aberto a diferentes percepções. Existe uma questão que diferencia a luta de mulheres indígenas da luta das mulheres brancas. Sobre isso, Txai pontua:

Não sei se a gente pode chamar de feminismo, porque o feminismo que tá posto ainda tá muito distante da realidade das mulheres indígenas. Porque quando a gente fala das mulheres indígenas, a gente fala dos mesmos problemas dos homens, criança... a gente vai falar da questão do território.¹⁹

Isto é, os desafios enfrentados pela mulher branca envolvem uma desigualdade de gênero que deslegitima seus direitos, enquanto os da mulher indígena são voltados para uma questão que vai além dessa, considerando que todos os povos originários, homens e mulheres são deslegitimados e silenciados. Isso, no entanto, não limita a luta dessa minoria feminina a um problema geral, porque, ainda assim, os enfrentamentos das mulheres permanecem sendo duplos.

Ademais, essa questão revela o distanciamento das mulheres indígenas a conceitos e demandas criados pela sociedade, que muitas vezes desconsidera essas vozes, mesmo quando carrega uma luta com ideal semelhante, o de conquista por direitos e espaço. Isto significa que a discriminação ainda se faz presente mesmo em cenários de mobilização, já que a população não indígena ainda sustenta uma segregação que diminui e exclui a minoria indígena.

Ao se colocarem em espaços de luta para conquistarem o seu direito, sua terra e a preservação desta, as mulheres indígenas, como Txai,

18 Trecho de entrevista concedida ao Brasil de Fato. SURUI, Txai. *Não estão queimando só a Amazônia, estão queimando as pessoas de lá também*. 20/04/2022. Disponível em: <https://apublica.org/2022/04/txai-surui-nao-estao-queimando-so-a-amazonia-estao-queimando-as-pessoas-de-la-tambem/>.

19 *Almir Suruí e Txai Suruí*. Roda Viva. YouTube, 29/11/2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/c685bptJSHo?si=u4sboqV0wDnvWacP>. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/c685bptJSHo?si=u4sboqV0wDnvWacP>.

se colocam também como alvo de violência, por isso, a sua trajetória se torna ainda mais desafiadora. Historicamente limitadas a um espaço e contexto, as mulheres precisam ser resistentes quando entendem a necessidade e importância de impor suas vozes para acabar com estereótipos e limites.

Considerações finais

A estrutura social presente na Amazônia brasileira ainda recorre aos séculos passados, haja vista a predominância do patriarcado no poder. As relações existentes na política brasileira também são hierárquicas e consistem em uma elite política oriunda dos séculos passados. A luta pela integração das camadas formadas pelas minorias em um cenário mais determinante continua fazendo parte de um processo árduo que requer muita resistência. Mesmo o Brasil sendo um país multicultural, a sua estrutura não corresponde à sua diversidade étnica e cultural. Exemplo disso é o predomínio do racismo.

As trajetórias analisadas aqui, as quais se apresentam em um cenário que evidentemente nos dá acesso ao contexto da Amazônia, retratam aspectos sustentados por um Estado que oprime e silencia muitas classes, grupos e movimentos presentes nesse meio. Ativistas, experienciaram, ao longo da sua caminhada, a predominância do estado branco e patriarcal, a nível nacional, cujo poder federal, anterior e atual, ainda beneficia àqueles que possuem uma posição privilegiada, social e politicamente, de modo que as diversas etnias do Brasil tenham sua vida toda marcada pela luta para conquistar seus territórios, seus direitos e até mesmo para se manterem vivas.

Nesse contexto, as mulheres indígenas representam uma minoria marcada por múltiplos enfrentamentos, mas que a cada dia se destaca mais nas articulações que trazem perspectivas de mudanças nesse cenário tão desigual e discriminatório. O Amazonas, por exemplo, é o estado com mais movimentos indígenas do Brasil, e as mulheres são uma parte indispensável. Muitas comunidades hoje são lideradas por mulheres que buscam, com conhecimento, transformar seus povos naqueles que conhecem a sua história, valorizam sua ancestralidade e tradições, e não se rendem ao sistema que tanto oprime.

Ao longo da pesquisa, foi possível constatar a relevância da me-

metodologia trabalhada, posto que a partir da entrevista com Vanda Witoto evidenciamos questões significantes para o contexto da política indígena atrelada às problemáticas de gênero, especialmente no estado do Amazonas.

A sua trajetória, marcada no início pelo reconhecimento da sua identidade e história, evidencia uma problemática de silenciamento sofrida pelo seu povo Witoto e o processo de conhecer a sua ancestralidade e, conseqüentemente, se conectar com suas raízes, a levou a uma questão maior, a necessidade de lutar para mudar a realidade não só do seu povo, mas de todos os povos indígenas, uma vez que as demandas das muitas etnias presentes no Brasil, compartilham das mesmas reivindicações. Nesse sentido, o ativismo de Witoto representa uma possibilidade significativa de mudança, pela força e resistência da sua voz e a vontade de fazer uma política justa, que muito agrege aos seus.

A vida e ativismo de Txai Suruí apresentam contextos e cenários de enfrentamentos dos povos indígenas, estes que vivem à mercê de uma política ainda muito misógina e excludente. Nesse sentido, o papel que Suruí protagonizou estando à frente de movimentos é indispensável não somente para seu povo, mas para a humanidade em geral, uma vez que os anseios ligados a questões ambientais afetam a todos.

Diante do que foi apresentado, concluímos que a luta das mulheres indígenas no Brasil, faz parte de um processo que tende a percorrer longos anos para que de fato seus direitos sejam consolidados. Do início das mobilizações, na década de 80, até os dias de hoje, muito foi conquistado, levando em conta a possibilidade da candidatura de Witoto, em 2022, e a presença de Suruí em diversas articulações e encontros de grande destaque. No entanto, podemos constatar diariamente que a posição imposta a essa minoria, ainda é muito inferior, se comparada à trajetória dos homens.

O preconceito continua enraizado na estrutura social, de modo que muitas falas pejorativas são normalizadas, a inserção em cargos de alto escalão ainda são dificultadas, o respeito muitas vezes é negado, e a violência é recorrente. Para isso mudar, os movimentos indígenas, especialmente das mulheres, precisam ser amparados por aqueles que possuem o poder, e reconhecido pela sociedade em geral, para que as vozes presentes neles sejam ouvidas e seus anseios considerados, bem como sejam desconstruídas de fato as estruturas racista, machista e patriarcal..

Referências

Fontes

Depoimento oral. Entrevista realizada via Meet:

WITOTO, Vanda. **A trajetória de vida política e social de Vanda, e os desafios enfrentado pela mulher indígena na Amazônia contemporânea**. Entrevista concedida a Alice Reis, via Meet, 17/08/2023.

Artigos

AMANTE, Vandreza. **13 mulheres indígenas falam sobre as violências que enfrentam em seus territórios**. 2021. Disponível em: <<https://catarinas.info/21diasdeativismo-a-luta-das-mulheres-indigenas-pelo-pais/#:~:text=Entremerasituacoesde,retiradadaguardadecrianças>>. Acesso em: 28 de set. 2023.

AM, G1. **Amazonas tem 29% da população indígena em novo Censo do IBGE**. 2023. Disponível em: <<https://g1.globo.com/google/amp/am/amazonas/noticia/2023/08/07/amazonas-tem-29percent-da-populacao-indigena-em-novo-censo-do-ibge.ghtml>> Acesso em: 30 de out. 2023.

CAVALCANTE FILHO, João Trindade. **“Marco Temporal” das Terras Indígenas e a discussão de aspectos jurídicos do Projeto de Lei nº 2.903, de 2023**. Brasília: Núcleo de Estudos e Pesquisas/CONLEG/Senado, Junho 2023 (Texto para Discussão nº 318). Disponível em: <www.senado.leg.br/estudos>.

CENÇO, Bruna. **Com cerca de 8 mil participantes, termina a III Marcha das Mulheres Indígenas. 2023**. Disponível em: <<https://www.wwf.org.br/?86824/Com-cerca-de-8-mil-participantes-termina-a-III-Marcha-das-Mulheres-Indigenas>>. Acesso em: 14 de out. de 2023.

CERQUEIRA, Carolina. **Representação feminina na Câmara dos Deputados cresce 18%**. 2022. Disponível em: <camara-dos-deputados-cresce-cerca-de-18/>. Acesso em: 30 de out. de 2023.

DE FATO, Brasil. Txai Suruí: **“A cura dessa terra passa pela mão das mulheres”**. YouTube, 22 de jan. 2022. <Disponível: <https://youtu.be/Kvno8kcGqJk?si=NWHW5ohfd3RmyZ-N>>

DE FATO, Brasil. Txai Suruí: **“Não estão queimando só a Amazônia, estão queimando as pessoas de lá também”**. 20/04/2022.

Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2022/04/20/txai-surui-nao-estao-queimando-so-a-amazonia-estao-queimando-as-pessoas-de-la-tambem#:~:text=Txai%20Suru%C3%AD%20foi%20a%20primeira,cada%20qual%20em%20seu%20territ%C3%B3rio>>

FAO: mulheres indígenas precisam ser ouvidas nas decisões que afetam suas vidas. Unic Rio, 18 de out. 2018. Disponível em: <<https://unicrio.org.br/fao-mulheres-indigenas-precisam-ser-ouvidas-nas-decisoes-que-afetam-suas-vidas/>>

FLIP- Festa Literária Internacional de Paraty: Mesa Redonda: O protagonismo das mulheres indígenas/ 12/11/2021. Disponível em: < https://youtu.be/WI7OKmfY5wE?si=ObjZndP_P7aDmPTg>

G1. IBGE aponta que 76,7% dos índios são alfabetizados. 2012. Disponível em: <<https://g1.globo.com/brasil/noticia/2012/08/ibge-aponta-que-767-dos-indios-sao-alfabetizados.html>> Acesso em: 30 de out. de 2023.

RO, G1. Quem é Txai Suruí, indígena e única brasileira que discursou na COP26. 02 jan. 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/google/amp/ro/rondonia/natureza/amazonia/noticia/2021/11/02/quem-e-txai-surui-indigena-e-unica-brasileira-que-discursou-na-cop26.ghtml>> Acesso em: 05 jan. 2024.

RIBEIRO, HEIDI MICHALSKI. As Mulheres Indígenas na Regulação do Clima da América Latina: caminhos para um Direito ecológico / HEIDI MICHALSKI RIBEIRO ; orientador, José Rubens Morato Leite, coorientador, Fernanda de Salles Cavedon-Capdeville, 2020. 155 p.

STANISK; FLORIANE; SILVA. A Metodologia da História Oral e o Uso em Pesquisas Etnoecológicas. Terra Plural, Ponta Grossa, v. 9. N. 1, 2015. Disponível em: <<https://revistas.uepg.br/index.php/tp/article/view/7452>>

VERDUM, Ricardo. (org.) Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas. Brasília: Inesc, 2008.

VIVA, Roda. Roda Viva| Almir Suruí e Txai Suruí | 29/11/2021. YouTube, 29/11/2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/live/c685bptJSHo?si=u4sboqV0wDnvWacP>>

Bibliografia

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina; **Usos e Abusos da História Oral**: Rio de Janeiro: FGV, 2006, p. 182-191.

LASMAR, Cristiane. Mulheres Indígenas: **Representações**. **Revista Estudos feministas**, v.7, n. 1 e 2, 1999.

MARILIA, Gabriela. **Vanda**: Do Alto Solimões para o mundo. 02ED/21, Manaus, 2021.

MIRANDA, Cynthia Mara; BARROSO, Milena Fernandes. “Mulheres na Amazônia: lutas em defesa de seus corpos-territórios”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v.31, n.2, 2023.

PAIVA, José Maria de. **Transmitindo cultura: A catequização dos índios no Brasil, 1549-1600**. **Revista Diálogo Educacional**, Vol 1, num 2, julho-diciembre, 2000, pp 1-22. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Paraná, Brasil.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução de Ângela M. S. Corrêa. São Paulo: Contexto, 2007.

PORTELLI, Alessandro. **História Oral e Poder**. *Mnemosine*, v. 6, n. 2, p. 2-13 (2010). Rio de Janeiro: Departamento de Psicologia Social e Institucional/UERJ.

RIBEIRO, Renato Janine. Iracema ou fundação do Brasil. In.: FREITAS, Marcos Cezar (org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. 6ª ed. São Paulo: Contexto, 2007.

,Sobre as autoras e autores

Alice de J. Silva Reis,

Graduada em Licenciatura em História pelo Centro de Estudos Superiores de Parintins (UEA-CESP). Possui dois artigos publicados: *A História do voto no Brasil*: considerações para o trabalho com a temática em sala de aula; *Vanda Witoto*: uma narrativa sobre a trajetória histórica de uma mulher indígena no cenário do Amazonas na transição do século XX para o século XXI.

Ana Laura Laranjeira Marques

Graduada no curso de Licenciatura em História, pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA).

Arcângelo da Silva Ferreira

Doutor em História Social da Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (PPHIST) da Universidade Federal do Pará (UFPA), desde 2020. É mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), desde 2006, e licenciado em História pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), desde 1997. Direciona seus estudos para a História Social da Cultura e da Linguagem, com ênfase na obra do escritor amazonense Milton Hatoum. Pesquisa as manifestações socioculturais, ocorridas na Amazônia, na contemporaneidade. Tem interesse na história da arte e da cultura na Amazônia, inclusive relacionada às representações e práticas afro-brasileira e indígena. Atualmente é professor-doutor na Faculdade de História no Centro de Estudos Superiores de Parintins (CESP) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Além disso, é escritor de literatura de ficção e poesia.

Geovana Gonçalves de Aguiar,

Graduada no Curso de Licenciatura em História pelo Centro de Estudos Superiores de Parintins (UEA-CESP). Realizou atividades como voluntária e coautora no projeto de extensão *Negros não são descendentes de escravos: História e Ensino de História da Cultura Africana e Afro-brasileira em duas escolas públicas de Parintins*

(2022-2023). Foi também bolsista do projeto de iniciação científica do PAIC-FAPEAM, com o projeto intitulado *As representações da cultura afro-brasileira e da trajetória histórica de negros na Amazônia, através de fontes impressas e da literatura modernista, inscrita no Amazonas* (2023-2024), possui também publicação nas área de temas sensíveis como a Ditadura Civil-Militar.

Geovana Natiely Alves Lino

Licenciada em História pelo Centro de Estudos e Superiores de Parintins (UEA-CESP). Participou do evento *VI Encontro Estadual de História- Os 200 anos de independência e seus significados para a Amazônia* com o trabalho intitulado *Movimento estudantil e ensino de história: possibilidades para o trabalho em sala de aula* e Monitora no XIII Encontro Regional Norte de História Oral e XII Semana de História.

Gleidiane Pereira Soares,

Graduada no Curso de Licenciatura em História pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Realizou atividades como monitora no projeto de extensão *O acesso por meio das aulas híbridas. Experiências em tempos de pandemia no curso de história*. Foi também bolsista do projeto *Divulgando a Libras em espaços formais e não formais: Formação continuada no município de Boa Vista do Ramos*, e do projeto *“lustrando a História na Educação Inclusiva no município de Boa Vista do Ramos através das Oficinas HQs*.

Haroldo José de Souza Godinho Junior.

Graduado no curso de Licenciatura em História pelo Centro de Estudos Superiores de Parintins (UEA-CESP) Possui um artigo publicado: *A História do voto no Brasil: considerações para o trabalho com a temática em sala de aula* (2022). Desenvolveu atividades como pesquisador e bolsista no projeto de extensão intitulado *Ensino de História: política, democracia e cidadania* (2022-2023).

Hyago Ribeiro Martins,

Graduado em Licenciatura em História pelo Centro de Estudos Superiores de Parintins (UEA-CESP).

Irاند Santiago,

Graduada no Curso de Licenciatura em História pelo Centro de Estudos Superiores de Parintins (UEA-CESP). Realizou atividades como voluntária do projeto de extensão *Estratégias pedagógicas inclusivas: trabalhando com criança (TEA) na escola do campo do município de Parintins- AM*, foi também bolsista do projeto de iniciação científica intitulado *Órfãos do Eldorado, de Milton Hatoum: Das Representações à historicidade de mulheres indígenas na Amazônia (2023-2024)*. Possui interesse nas áreas de estudo de História e Literatura e História Indígena.

Joandreo Batalha Campos,

Mestrando do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH-UEA) e graduado em Licenciatura em História pelo Centro de Estudos Superiores de Parintins (UEA-CESP). Foi bolsista do projeto de iniciação científica do PAIC-FAPE-AM/2022-2023.

Liany Ribeiro Graça,

Graduada no curso de Licenciatura em História pelo Centro de Estudos Superiores de Parintins (UEA-CESP). Desenvolveu atividades como pesquisadora bolsista no projeto de extensão intitulado *Negros não são descendentes de escravos: História e Ensino de História da Cultura Africana e Afro-brasileira em duas escolas públicas da cidade de Parintins (2022-2023)* e no projeto de iniciação científica intitulado *A Literatura Indígena como Instrumento de Resistência: Uma análise da obra Canumã: A Travessia (2023-2024)*. Possui interesse nas áreas de estudo de História e Ensino de História, História Afro-brasileira e História Indígena.

Railma dos Santos Batista,

Graduada no curso de Licenciatura em História pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Participou como bolsista no projeto *Divulgando a Libras em espaços formais e não formais: formação continuada no município de Boa Vista do Ramos*.

Cultura, memória, imaginário: em busca de outros olhares sobre nuances da História da Amazônia é uma coletânea que abarca uma determinada vontade de potência na perspectiva dos primeiros passos rumo às trajetórias acadêmicas promissoras. Aqui estão reunidos novíssimos pesquisadores, desejosos de trilhar os campos deste árduo, porém, prazenteiro caminho: o ofício do historiador(a). O propósito desta coletânea é oportunizar um espaço à publicação dos resultados de pesquisas recentemente desenvolvidas no âmbito dos cursos de Licenciatura Plena em História do Centro de Estudos Superiores de Parintins, da Universidade do Estado do Amazonas (CESP/UEA), extensivo ao polo de Boa Vista do Ramos. Constam, na coletânea, capítulos articulados por recém-graduados dos cursos regular (Parintins, AM, ano de 2024) e modular (Boa Vista do Ramos, ano de 2023). Onze capítulos, originados ora de trabalhos de conclusão de curso, ora de artigos relativos à disciplina História & Literatura (optativa da grade curricular do PPC do curso de História), ora de projetos de Iniciação Científica. Vale dizer, todos sob a orientação do coautor dos capítulos: Prof. Dr. Arcângelo da Silva Ferreira. Através dos domínios do imaginário, da cultura e da memória, a coletânea abre-se para o público leitor, assim como inserem-se no mundo acadêmico moças e moços dispostos a colocar em questão seus argumentos, históricos, historiográficos, desenvolvidos por meio da manipulação de fontes originais, secundárias, da formulação de problematizações, hipóteses sugestivas e defesas de suas conclusões, mesmo que incipientes. Afinal, todo conhecimento histórico, científico, é cumulativo, portanto, esperançoso de ponderações. A propósito, esta coletânea também nasce com esta disposição: está totalmente aberta a críticas das comunidades de leitores, leitoras, direta ou indiretamente engajados(as) com a História e a Historiografia, essencialmente, da Amazônia, do Amazonas.

ALEXA
CULTURAL



EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

