

ANDANÇAS (entre) LUGARES:

10 notas de pesquisa sobre
a Amazônia Paraense

Marcos Murelle Azevedo Cruz
Jocenilda Pires de Sousa do Rosário
Samuel Antônio Silva do Rosário
Daniel dos Santos Fernandes
[Organizadores]



Andanças (entre) lugares:

**10 notas de pesquisa sobre a
Amazônia Paraense**



Universidade Federal do Pará



**Programa de Pós-Graduação em Linguagens
e Saberes na Amazônia**



Nova Revista Amazônica



Laboratório de Estudo Linguagem, Imagem e Memórias - LELIM

**Marcos Murrelle Azevedo Cruz
Jocenilda Pires de Sousa do Rosário
Samuel Antônio Silva do Rosário
Daniel dos Santos Fernandes
(Organizadores)**

Andanças (entre) lugares:

**10 notas de pesquisa sobre a
Amazônia Paraense**

AUTORES

Aline Costa da Silva
Jocenilda Pires de Sousa do Rosário
Kátia Barros Santos
Keila de Paula Fernandes de Quadros
Marcos Murrelle Azevedo Cruz
Myrcéia Carolyne Guimarães da Costa
Nazareno Araújo Barbosa
Samuel Antônio Silva do Rosário
Savana Cristina Lima Cardoso
Valéria de Cássia Sales dos Santos

Copyright © das autoras e autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e autores.

Marcos Murelle Azevedo Cruz; Jocenilda Pires de Sousa do Rosário; Samuel Antônio Silva do Rosário; Daniel dos Santos Fernandes (Orgs.)

Andanças (entre) lugares: 10 notas de pesquisa sobre a Amazônia Paraense. São Carlos: Pedro & João Editores, 2018. 170p.

ISBN 978-85-7993-537-4

1. Pesquisa sobre a Amazônia Paraense. 2. Uso de imagem em pesquisa. 3. Literatura na Amazônia. 4. Autoras/autores. II. Título.

CDD – 370

Capa: Andersen Bianchi com foto de Socorro Braga.

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Revisores: Marcos Murelle Azevedo Cruz; Jocenilda Pires de Sousa do Rosário; Samuel Antônio Silva do Rosário; Daniel dos Santos Fernandes

Conselho Científico da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/ Brasil);

Nair F. Gurgel do Amaral (UNIR/Brasil); Maria Isabel de Moura

(UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil);

Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 - São Carlos – SP

2018

SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
<i>Luis Junior Costa Saraiva</i>	
APRESENTAÇÃO	13
<i>Marcos Murrelle Azevedo Cruz</i>	
<i>Jocenilda Pires de Sousa do Rosário</i>	
<i>Samuel Antônio Silva do Rosário</i>	
<i>Daniel dos Santos Fernandes</i>	
CAPÍTULO 1. O USO DE IMAGEM NA PESQUISA EM CIÊNCIAS HUMANAS	15
CONHECIMENTO E EXPERIÊNCIA IMAGINÁRIA:	17
para uma hermenêutica das imagens em mosaicos, em Castanhal (PA)	
<i>Marcos Murrelle Azevedo Cruz</i>	
<i>Daniel dos Santos Fernandes</i>	
POÉTICA DAS IMAGENS: um mergulho na imagética do caminho do segredinho	31
<i>Savana Cristina Lima Cardoso</i>	
CAPÍTULO 2. CULTURA MATERIAL E SABERES NA AMAZÔNIA	43
A ETNOFÍSICA DA CERÂMICA CAETEUARA DA VILA “CUÉRA” EM BRAGANÇA (PA)	45
<i>Samuel Antonio Silva do Rosário</i>	
<i>Luis Junior Costa Saraiva</i>	
<i>Sergio Ricardo Pereira Cardoso</i>	

REFLEXÕES EPISTEMOLÓGICAS ENTRE CIÊNCIA E TECNOLOGIA: práticas e representações em comunidades tradicionais na Amazônia	61
<i>Katia Barros Santos</i> <i>Luis Junior Costa Saraiva</i> <i>Marileide Moraes Alves</i>	
CAPÍTULO 3. O IMAGINÁRIO E O UNIVERSO FICCIONAL DA LITERATURA NA AMAZÔNIA	77
APONTAMENTOS DE PESQUISA sobre, <i>Scenas da Vida Amazônica</i> , obra basilar do pensamento social de José Veríssimo	79
<i>Aline Costa da Silva</i>	
MARCAS DA MEDIEVALIDADE na cronística de Gaspar de Carvajal sobre o <i>Descubrimiento del Río de las Amazonas</i>	93
<i>Jocenilda Pires de Sousa do Rosário</i> <i>Carlos Henrique Lopes de Almeida</i> <i>Cesar Augusto Martins de Souza</i>	
NARRATIVAS ORAIS MÍTICAS SOBRE O ATAÍDE – o estuprador dos manguezais bragantinos – como fonte de pesquisa de história local	109
<i>Myrcéia Carolyne Guimarães da Costa</i>	
CAPÍTULO 4. TERRITORIALIDADES E IDENTIDADES NA AMAZÔNIA	123
ENTRE RITOS E BATUQUES: um olhar sobre a umbanda no terreiro de Mãe Terezinha, Bragança (PA)	125
<i>Nazareno Araújo Barbosa</i> <i>Daniel dos Santos Fernandes</i>	

FESTA E HISTÓRIA: “ressignificações” em torno da 137
análise sobre a festa da Marujada de São Benedito de
Primavera (PA)

Valéria de Cássia Sales dos Santos

Jocenilda Pires de Sousa do Rosário

Samuel Antonio Silva do Rosário

MEMÓRIA E IDENTIDADE AFRODESCENDENTE: 153
processos envolvidos na construção poética negra no
quilombo de Tipitinga

Keila de Paula Fernandes de Quadros

Francisco Pereira Smith Júnior

SOBRE OS AUTORES DO LIVRO 167

PREFÁCIO

Na obra “Andanças (entre) lugares: 10 notas de pesquisa sobre a Amazônia Paraense” vislumbramos um conjunto de trabalhos de importante qualidade acadêmica, que, como o próprio título já aponta, buscam utilizar uma abordagem entre diferentes campos do conhecimento em busca de um fortalecimento teórico e metodológico das análises realizadas na e sobre a Amazônia brasileira. História, literatura, antropologia, física, educação, são algumas das áreas de conhecimento que estão presentes nas “dez notas de pesquisa” aqui apresentadas em artigos que tem como eixo em comum, diversas temáticas que envolvem a Amazônia, em suas dinâmicas religiosas, literárias, históricas e antropológicas.

Fruto de pesquisas de professores e alunos ligados ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA), somos agraciados com um conjunto de trabalhos que nos instigam a conhecer um pouco mais de uma Amazônia que está em constante reconstrução histórica e cultural. Para início de percurso, no Capítulo 1, nos deparamos com temas que apresentam as mais diferentes faces do caleidoscópio amazônico, a imagem e o imaginário são os motes de dois importantes trabalhos, um sobre mosaicos presente na catedral da cidade de Castanhal-PA, e os significados religiosos evocados na iconografia cristã, e um segundo sobre as imagens do caminho do segredinho, ambos apresentam a forma como imagem e imaginários são elementos importantes para entender a religiosidade e a relação das pessoas com o místico e o fantástico.

Na sequência, no Capítulo 2, temos outros dois trabalhos que marcam as discussões sobre os saberes e fazeres em comunidades tradicionais, ribeirinhas e indígenas, e suas experiências de construção de conhecimento tradicional, seja na pesca, agricultura ou ainda na construção de objetos de cerâmica. Ressaltando e apresentando os

saberes existentes em diferentes comunidades tradicionais das regiões Amazônicas, que compartilham de práticas particulares que vislumbram desde a constituição de objetos aos modelos de organização escolar de grupos indígenas.

Seguindo ainda pelo campo da literatura, no Capítulo 3, temos um conjunto de três trabalhos que possuem como foco as construções literárias ou narrativas de viagens, e também elementos das memórias, compartilhadas através da oralidade. Assim, é na obra de José Veríssimo que encontramos uma importante análise da recepção da obra *Cenas da Vida Amazônica*, o que possibilita pensar na própria noção de Amazônia, ou ainda na crônica de Gaspar de Carvajal e as construções sobre os processos de colonialidade presente nos discursos apresentados em tais crônicas. Esse primeiro conjunto de trabalhos se completam com um análise das narrativas do mito do Ataíde, e a importância do mesmo para a construção da relação dos sujeitos com o manguezal e da relação entre humanos e não humanos e entidades míticas presentes em espaços ambientais como os manguezais.

Por fim, no Capítulo 4, os três últimos trabalhos que fecham o livro trazem como temas a questão da religiosidade e identidade enquanto elementos estruturantes da sociedade amazônica, que se apresenta, seja nos batuques de umbanda no Terreiro de Mãe Terezinha, ou nas ressignificações da festa da Marujada e na fé no São Benedito ou ainda nas tensões vivenciadas na construção da identidade quilombola a partir da poética negra presente no quilombo de Tipitinga.

O livro organizado por Marcos Murrelle, Jocenilda Rosário, Samuel Rosário e Daniel Fernandes é um convite a um passeio por uma Amazônia que ainda tem muito a ser estudada, apresentando alguns dos direcionamentos de pesquisas dos mestrados do PPLSA e de alguns professores desse respectivo programa, mas é também um conjunto de análises importantes para entendermos as dinâmicas de construção de novas identidades em tempos de profundas mudanças sociais.

Identities estas que apresentam uma sociedade amazônica cercada de simbolismos e significações diferenciadas que configuram as particularidades do fazer e dos saberes que são compartilhados com as proximidades dos respectivos contextos estudados. Um passeio por uma Amazônia que se apresenta traduzida em dez notas de pesquisa, e que permitem visualizar configurações socioculturais que marcam um tempo e espaço diferenciados. Traduzindo um contexto rico em saberes locais, representado através de realidades que se constroem e (re) configuram tanto através de seus fazeres artesanais, quanto a partir da disseminação de seus mitos, construindo, assim, um espaço aberto para dinâmicas globais.

Bragança, 02 de julho de 2018.

Luis Junior Costa Saraiva
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Linguagens
e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA)

APRESENTAÇÃO

Marcos Murrelle Azevedo Cruz
Jocenilda Pires de Sousa do Rosário
Samuel Antônio Silva do Rosário
Daniel dos Santos Fernandes

O objetivo desta publicação é dar visibilidade às pesquisas desenvolvidas por discentes em associação com docentes no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Bragança (PA) em suas três linhas de pesquisa: Leitura e Tradução Cultural; Memórias e Saberes Interculturais; e Educação, Cultura e Sociedade.

Trata-se de uma obra organizada a partir de 10 (dez) notas de pesquisa cujas investigações ora em andamento, ora concluídas, tem como enredo a Amazônia, em suas mais diversas expressões culturais. Elas apresentam percepções de nossas “andanças (entre) lugares” do imaginário e das imagens, da literatura, da cultura material e imaterial, dos saberes e territórios, das identidades e memórias e, sobretudo, das realidades vividas dos sujeitos que configuram o cenário Amazônico. Mas não somente.

Estas notas de investigação expressam ainda, os múltiplos olhares e o apelo incessante à construção de perspectivas de produção de conhecimentos que se reconheçam no diálogo com os seus diferentes agentes sociais, em suas múltiplas realidades. Entretanto, isto nem sempre quer dizer uma tarefa simples, particularmente no campo de convergências e tensões sobre as quais pairam as incertezas que nossos diferentes modos de fazer ciência produzem. Mas afinal, eles são capazes de nos aproximar das expressões de pensamento e da vida das pessoas com as quais dialogamos?

Em todo o caso, o leitor encontrará nesta obra o esforço de aproximação de pesquisadores das mais variadas formações acadêmicas e atuações profissionais, cujos trabalhos apresentados expressam o esforço coletivo de diálogo entre docentes, discentes e agentes sociais donde resultam análises cujas reflexões têm protagonizado a renovação da produção de conhecimento sobre e na Amazônia no nordeste paraense.

Assim, esperamos que os leitores encontrem nesta obra um instrumento útil de consulta e de aprofundamentos sobre as diversas discussões que envolvem a Amazônia, pactuadas seja pelas ações de fortalecimento de nosso Programa de Pós-Graduação, seja pela capacidade de diálogo com outros campos de saberes e fazeres dos diferentes agentes sociais.

CAPÍTULO 1

O USO DE IMAGEM NA PESQUISA EM CIÊNCIAS HUMANAS

CONHECIMENTO E EXPERIÊNCIA IMAGINÁRIA: PARA UMA HERMENÊUTICA DAS IMAGENS EM MOSAICOS, EM CASTANHAL (PA)¹

Marcos Murelle Azevedo Cruz²

Daniel dos Santos Fernandes³

APRESENTAÇÃO

O objetivo desta nota de pesquisa é apresentar possibilidades de reflexões sócio-antropológicas a partir do uso de imagem como linguagem sócio-religiosa na comunidade católica da Catedral Diocesana de Santa Maria, Mãe de Deus, em Castanhal (PA). Para tanto, nos propomos a analisar as quatro imagens em mosaico⁴ que compõem a sua parede absidal: a encarnação, a crucificação, a deposição e a ressurreição para analisar as construções de sentidos por artesãos de arte sacra e os intelectuais da comunidade.

Sendo localizado a 75 km de Belém, este templo católico de rito romano possui uma arquitetura que estabelece correspondências com estilos artísticos de tradições religiosas entre Ocidente e Oriente.

¹ Pesquisa vinculada à minha dissertação de mestrado intitulada "A arte em mosaicos na arquitetura da Amazônia, Castanhal (PA)", defendida em Junho de 2018 no PPLSA (UFPA), sob a orientação do Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira e de Dr. Daniel dos Santos Fernandes.

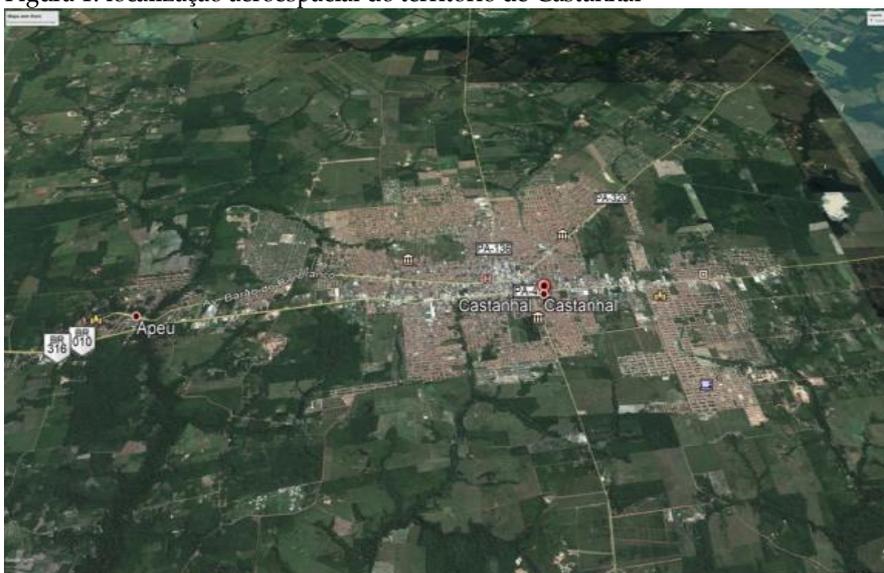
² Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA). E-mail: marcosmurelle@gmail.com

³ Doutor em Ciências Sociais/Antropologia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia da Universidade Federal do Pará (UFPA) – Campus Universitário de Bragança/PA. E-mail: dasafe@msn.com

⁴ É um conjunto de desenhos estilizados formados por cubos grandes e brilhantes, de vidros e pedras coloridas com superfícies irregulares. Quando geometricamente combinadas estas pedrinhas formam temas religiosos presentes nas narrativas bíblicas.

Teve o lançamento de sua pedra fundamental no dia 24 de Abril de 2001 numa solene celebração presidida pelo então Arcebispo de Belém, D. Vicente Joaquim Zico. Sendo o símbolo do poder da igreja católica do Brasil com abrangência sobre uma parte significativa do território do nordeste paraense, abriga a sede da Diocese de Castanhal, instituída solenemente pelo Papa João Paulo II em 29 de Dezembro de 2004, nomeando como primeiro bispo diocesano D. Carlos Angelo Verzeletti, empossado em 27 de Fevereiro de 2005.

Figura 1: localização aeroespacial do território de Castanhal



(Fonte: Google Eart, 2017)

Dedicado à Mãe de Deus, este templo corporifica a unidade da igreja local representada em seu pastor, o bispo diocesano, com os fiéis católicos residentes em toda a extensão do território. A etimologia da palavra “catedral” vem respectivamente do latim “*cathedra*” e do grego “cadeira, assento” que expressa, segundo a tradição cristã, o poder régio do bispo como pastor que orienta e apascenta, sob a guia do Espírito Santo, o rebanho a ele confiado. De fato, é uma das arquiteturas mais importantes da diocese, que

guarda artefatos, relíquias⁵ e imagens em mosaicos cujas figurações estão envoltas em linguagens contextuais que expressam uma dimensão ritualizada da vida, pactuada no encontro comunal entre as pessoas a partir da percepção da missa como “mistério” e “memorial” da antiga e nova aliança realizada por Deus com seu povo, por meio do sacrifício de Cristo, na Cruz.

Figura 2: Catedral Diocesana de Santa Maria, Mãe de Deus, em Castanhal (PA)



(Foto: Diocese de Castanhal)

Para os cristãos católicos, a catedral é a prefiguração da casa do Senhor, uma percepção que compartilha do ensinamento da tradição bíblica, retomada pelo próprio Jesus, que citando o profeta Isaías (56,7) disse: “minha casa será casa de oração para todos os povos”; quando anunciou a destruição do templo de Jerusalém e a construção de outro templo, não mais feito por mãos humanas, como relata o evangelho de Marcos (14,58). Com isso, o próprio

⁵ São fragmentos de ossos de alguns santos canonizados pela Igreja, que foram depositados no interior do altar por ocasião da dedicação da Catedral à Mãe de Deus.

Jesus se referia ao seu corpo que ressuscitaria no terceiro dia após a sua morte, além de prefigurar mais especificamente o seu corpo místico, que viria a ser a própria Igreja.

Esta arquitetura apresenta várias divisões em seu espaço físico que estão dispostas de acordo com as suas finalidades. Dentre essas divisões, há aquelas que se destinam ao culto, como é o caso do interior da igreja e àquelas reservadas às questões administrativas, ou seja, a cúria diocesana, no subsolo da catedral. Os espaços reservados ao culto apresentam registros imagéticos de cenas bíblicas no modo de imagens em mosaicos de grande valor artístico e espiritual, confeccionado por artistas cristãos de diferentes tradições religiosas. Já os espaços destinados aos organismos administrativos são articuladas as projeções pastorais em toda a diocese, cuja finalidade é contribuir para o estabelecimento da unidade de ações desenvolvidas nas paróquias e nas instituições vinculadas a igreja católica no nordeste paraense, além de fortalecer a unidade entre a hierarquia eclesiástica e o povo de Deus⁶.

1. CONHECIMENTO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: PARA UMA HERMENÊUTICA DAS IMAGENS.

Com o simbolismo que é próprio da vida religiosa, a imagética que aparece nesta pesquisa compartilha de uma perspectiva segundo o qual as imagens são como textos envoltos em representações iconográficas, ou seja, “imagens-textos” (Rocha, 1995) cujo conhecimento nos apresenta por meio do exercício de “decodificação” dos elementos culturais e das “ideias-forças” (Wunenburger, 2007) que elas expressam, considerando a provável existência de uma dupla intencionalidade: a contemplação e a evangelização.

⁶ Uma categoria de análise teológica amplamente discutida no catolicismo que caracteriza a unidade da fé que os fiéis professam em unidade da fé católica.

Por outro lado, ao interpretar os traços estéticos e narrativos dos mosaicos, nosso intento é analisar a relação entre imagem e “ideias-textos” na sua relação com a experiência religiosa dos interlocutores artistas e intelectuais da comunidade a partir da percepção de que estas imagens são como escrituras dotadas de uma interioridade espiritual. Os elementos artísticos “gravados” nestas imagens e as diferentes percepções de beleza aparecem supostamente associados à diversidade sociocultural dos seus agentes construtores⁷ e o ato interpretativo elaborado por eles sinalizam finalidades num movimento duplo de aderência: pela arte e pela fé. Com efeito, é possível inferir que estas representações sacras tem o objetivo de contribuir de forma pedagógica na formação espiritual, doutrinária e litúrgica dos fiéis católicos, na medida em que apresentam elementos estéticos e narrativos que estruturam uma organização sincrônica de imagens simbólicas que atualizam ritos e mitos fundadores da religião católica e revelam uma “trans-história por detrás da religiosidade na história” (Eliade, 1979, 2008; Corbin, 1964, 1969, 1972, 1977; Durand, 1989, 1998, 1993, 2004). É sobre esta perspectiva hermenêutica que iniciei a minha pesquisa sobre o mosaico de arte sacra oriental.

Para o contexto desta pesquisa, considero este processo de “decodificação” a partir de uma perspectiva transdisciplinar, em que dialogam outras áreas do saber como Antropologia, Filosofia, Teologia, Artes, História e Sociologia. Não menos importante é o movimento de interpretação que requer conhecimentos outros sobre arte sacra, arquitetura e teologia litúrgica. Portanto, estas perspectivas de abordagem compõem o núcleo de reflexão da temática que abordamos e subsidiam reflexões que reconhecem as imagens em dimensões materiais e espirituais, situando o estudo da imagem na perspectiva de imaginário, cujas discussões são encontradas nos trabalhos de Gilbert Durand (1979; 1989; 1998; 2004; 2012;).

⁷ Que são artesãos mosaicistas com profundo conhecimento em arte, história, antropologia teológica e orientalismo.

Para Durand (1998) o imaginário é formado a partir de estruturas antropológicas que evidenciam dimensões de transcendência de um mundo imaginário que constitui as diversas formas de vida social. Tendo sido influenciado pelo pensamento de Gaston Bachelard e pela antropologia de Ernest Cassirer, desenvolve uma “psicologia” pautada numa fantástica transcendental. Em “Estruturas Antropológicas do Imaginário” (2012) e “O Imaginário” (1998) Durand mostra que o estatuto da imagem encontra seu fundamento num “trajeto antropológico” que se constitui como crítica às construções modernistas de “ciência” e “de imagem do homem”, forjadas no contexto do Ocidente.

Diante deste contexto, a discussão sobre os mosaicos nos situa na redescoberta do imaginário voltado à consciência religiosa vislumbrado no encontro entre a palavra e a imagem. Isso nos coloca diante de novas possibilidades de produção de conhecimento em ciências sociais, pois recoloca as bases teórico-metodológicas das epistemologias ocidentais dialogando com produção de conhecimento e a experiência imaginativa.

O islamólogo Henry Corbin (1972) desenvolve uma fenomenologia sobre a consciência religiosa na perspectiva de uma dimensão suprassensível das imagens. Ao estudar os principais textos das experiências místicas dos persas zoroastras e xiitas muçulmanos, redescobre uma forma de imaginação intermediária entre o empírico e o abstrato designado *alam al-mital* equivalente a expressão latina *mundus imaginalis*, segundo a qual

[...] esse mundo requer uma faculdade de percepção que pertença a ele, isto é, uma potência imaginativa, uma faculdade com uma função cognitiva, um valor poético que é tão real quanto o sentido da percepção ou a intuição imaginativa ou imaginação cognitiva, não equivale à “fantasia” que produz o “imaginário”, na linguagem corrente se confunde intelectual.

Nisto consiste o *mundus imaginalis* descrito por Corbin: pela experiência imaginária o espírito toma forma de um corpo enquanto os corpos tomam formas espiritualizadas. Por conseguinte, ocorre um processo de “desvelamento” das imagens-

textos e da experiência religiosa centrada na ideia de pessoa, em que não existe mais o confinamento ou um dilema do pensamento e da extensão, e o esquema de uma cosmologia e uma gnosiologia reduzida aos “mundos” do empírico e do intelecto abstrato.

2. CIRCUITOS METODOLÓGICOS

Considerando o intento da nossa pesquisa, coligimos e estudamos produções audiovisuais⁸ sobre o processo de estilização das imagens em mosaicos por artistas cristãos do Centro Aletti, de Roma. Nas análises do material foram enfocadas as descrições dos artesãos e dos intelectuais católicos acerca das etapas de preparação dos mosaicos na Itália, o envio do material para o Brasil, a chegada dos mosaicistas em Castanhal (PA), as jornadas de trabalho compreendidas em aproximadamente onze dias e, por fim, a produção de sentidos por meio de registros de fala dos interlocutores da pesquisa.

No decurso da investigação, essas descrições foram tomadas como “impressões”, “percepções”, “sensibilidades” que os interlocutores expressaram sobre as imagens em mosaico. O estudo destas percepções configura uma hermenêutica da experiência religiosa, situando o estudo dos símbolos no campo de forças entre a palavra e a imagem, introduzindo o leitor no conhecimento contextual destas imagens e ao conjunto de teorias sócio-antropológicas que podem orientar suas análises, tendo em vista suas múltiplas interpretações.

3. ROTEIRO PARA ENTREVISTA

Nesta etapa, a realização de entrevistas foi feita da seguinte forma: identificamos dois grupos de interlocutores: os que construíram as imagens como é o caso dos artesãos mosaicistas; e os intelectuais da comunidade, ou seja, aqueles que possuem um

⁸ Cedidas pela Diocese de Castanhal, a quem reputamos os créditos do material audiovisual desta pesquisa.

conhecimento contextual sobre as imagens, em razão de sua formação continuada na comunidade. Para estes dois grupos foram utilizadas metodologias diferentes. Para o primeiro grupo, não houve um formulário estruturado. Os diálogos foram construídos a partir de abordagens espontâneas, que deram origem a temáticas tendo como enfoque as imagens, que possibilitou análise temática de sentidos de palavras, gestos e percepções sobre as imagens. A espontaneidade na condução das falas possibilitou construções discursivas que possibilitou outras fontes de análise do material e dos mosaicos em discussão. Por outro lado, com o segundo grupo de intelectuais da comunidade, isto é, leigos que possuem o conhecimento acurado sobre o contexto das imagens, utilizamos provocações temáticas sobre tópicos relativos a simbolismos, comunhão, percepções, e foram direcionadas mais especificamente em forma de perguntas, usando as seguintes construções: de que modo? Como? Pode explicar melhor? As respostas originadas destes questionamentos balizaram compreensões aproximativas da interagência das imagens sobre as pessoas e as construções sociais dentro e fora da comunidade.

4. CONSIDERAÇÕES SOBRE AS ENTREVISTAS

As entrevistas e conversas informais com interlocutores são negociadas previamente. Por conseguinte, acontecem em momentos e circunstâncias diferenciadas ao longo das incursões, e se alternam entre visitas domiciliares às lideranças pastorais e momentos celebrativos da comunidade, que ocorrem no interior da catedral em dias alternados e nos finais de semana. As abordagens são realizadas individualmente ou coletivamente. Antes de conceder a entrevista, o interlocutor assina um termo de consentimento, onde constam informações sobre os objetivos da pesquisa desenvolvida e a finalidade do material coletado.

5. REALIZAÇÃO DAS ENTREVISTAS

Na análise do material coletado emergem discursos que expressam percepções de mosaicistas e intelectuais da comunidade sobre as imagens. Esses diálogos lançam luzes sobre um conjunto de conhecimentos contextuais sobre os mosaicos e buscam apresentar compreensões aproximativas sobre questões relativas às concepções de arte e beleza, relação entre imagem, liturgia e evangelização e, por fim, a experiência sensível com as imagens.

Nos registros de fala do encomendante da obra e de alguns membros do coro de mosaicistas são apresentados modos de percepção e afeto como parâmetros que podem ser percebidos em duas situações: nas concepções de beleza e na experiência de fé. De um lado, as imagens retratadas são construídas a partir de um “arquetipo”, isto é, de um modelo de beleza tido como “verdadeiro”, que se contrapõe a uma suposta “falsa” ideia de belo. O princípio estético que anima a construção da obra gravita em torno de concepções de “religiosidades” e “belezas”, forjadas a partir de experiências individuais e coletivas que se teve com a mensagem cristã, e das interpretações bíblicas que são exteriorizadas nas imagens.

Para que esta mensagem seja compreendida é preciso que ela se torne conhecida e propagada “conscientemente” por todos, por meio das expressões da arte. Nisto consiste a finalidade dos mosaicos. Existe uma intencionalidade artística cujo alcance extrapola a arte pela arte, e está associada ao espaço celebrativo, para servir a uma finalidade: comunicar, por meio das expressões artísticas, a experiência da fé da igreja, para reafirmar convicções, comportamentos, gestos, propósitos de vida, são interioridades a partir de exteriorizações.

6. A ANÁLISE DAS INTERLOCUÇÕES

Considerando os processos de internalização e de exteriorização resultantes da interagência dos interlocutores com as

imagens e a tensão entre objetividade e subjetividade, os estudos realizados por Bourdieu (1977, 1990, 2000, 2003) mostram como estas internalizações são construções culturais à medida que revelam traços de subjetividade que tem a ver com a formação de um *habitus*, que como mostra Sherry Ortner (2007, p. 379) é “um sistema de disposições que inclinam os atores a agir, pensar e sentir de maneiras consistentes com os limites das estruturas”. Portanto, existem evidências de uma mensagem oculta na arte que se expressa no mosaico que, além de estruturar um conjunto de conhecimentos específicos, estrutura um conjunto de comportamentos, propósitos de vida e visões de mundos compartilhados socialmente nos diversos momentos da vida comunitária.

Isso permite afirmar que as pessoas tem uma consciência relativamente orientada por um “agenciamento” onde se tornam relativamente conscientes do conhecimento socialmente produzido pelas imagens, tornando-os capazes de agir a favor ou contra as estruturas que se opõem a estes princípios, que em geral, são sempre construções subjetivas, que mostram como o mundo age sobre as pessoas e como estas agem sobre si mesmas considerando os conflitos resultantes desta relação. Portanto, ao trazer uma arte que encerra um conhecimento prévio acerca de verdades historicamente construídas no interior de outras culturas, estas imagens são canais de sentimentos, desejos e pensamentos que se transfiguram na realidade vivida daqueles que captam a sua mensagem em seu aspecto prático da vida.

7. RESULTADOS PRELIMINARES

Os diálogos apresentam a relação entre as representações iconográficas e o espaço sagrado, evidenciando entrelaçamentos de imagens e ritos celebrativos, como registro daquilo que acontece no altar. O gesto criador das imagens repousa sobre uma “intencionalidade” artística que mostra como as imagens podem

ser uma forma pedagógica de educar o “olhar” dos fiéis para aquilo que acontece no altar, em cada celebração ou ritual litúrgico.

A prática artística dos idealizadores da obra se estrutura em torno da perspectiva de “comunhão” vivida em todas as dimensões da convivência, orientada por princípios estéticos que tem a ver com certa uniformização dos comportamentos e condutas, o que evidencia uma “neutralização” das diferenças. É possível que para os artistas cristãos essas construções sejam acordos de sociabilidade como condição da vida em comunidade em seu sentido “objetivo”, como positividade e como condição para subir ao andaime. Portanto, as imagens são resultado de uma construção de relações em torno de uma ideia de comunhão, de como cada um lida com a convivência e de como ela é vivida no grupo tão diverso como é o deles.

As interpretações sobre as imagens são também discutíveis entre outros segmentos da comunidade católica. Tanto assim, que identificamos a existência de uma escala de interpretações que obedecem a níveis hierárquicos de compreensão. São percepções e vivências diferenciadas que caracterizam a experiência de fé das pessoas que interpretam as imagens, especialmente dos chamados leigos engajados, que possuem um abundante conhecimento sobre os contextos aos quais as imagens nos reportam.

Estas concepções evidenciam uma dimensão afetiva resultante do encontro das pessoas com a experiência imaginária, e expressam percepções de “beleza”, “sagrado”, “fé”, “relação imagem-espço”, “sensibilidades” que revelam uma subjetividade que Sherry Ortner (2007, p. 376) define como “o conjunto de modos de percepção, afeto, pensamento, desejo, medo e assim por diante, que animam os sujeitos atuantes [...] às formações culturais e sociais que modelam, organizam e provocam aqueles modos de afeto, pensamento, etc”.

A modo de conclusão, Mircea Eliade (1979, p. 9) certa vez escreveu no prefácio de seu livro que as imagens “significam sempre processos homologáveis, na sua finalidade, a atos de

'liberdade' e de 'transcendência". É possível que para a experiência religiosa de Castanhal, as imagens em mosaico expressem, pois, um apelo à vida da comunhão, arrasada pelo individualismo e pela cultura do vazio que se alastrou nas sociedades contemporâneas. Por conseguinte, a expressão das imagens e o natural jogo de luzes que resplendem de seu colorido pervivente, simbolizam o corpo ressuscitado de que falou o mosaicista cristão e Corbin. Mostra, portanto, que mesmo a arte é acionada para restaurar as esperanças no mundo redimido da dor e da desesperança. Esta é a fé cristã, que se comunica pelas imagens.

REFERÊNCIAS

BIBLE DE JÉRUSALEM. *Études Biblique de Jérusalem.* Les Éditions Du Cerf, Paris, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice.* Trad. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

_____. *The logic of practice.* Trad. R. Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990.

_____. *Pascalian meditations.* Trad. R. Nice. Stanford: Stanford University Press, 2000.

_____. 2003. *"L'Objectivation Participante"*. Actes de la Recherche en Sciences Sociales 150:43-58.

CORBIN, Henri (1964). *Mundus imaginalis or the imaginary and the imaginal.* (Trad. Ruth Horine). Disponível em: <http://imagomundi.com.br/espiritualidade/mundus_imaginalis.pdf>.

Acesso em: 12 set. 2017.

_____. *Creative Imagination in the sufism of Ibn 'Arabi.* Princeton University Press. Princeton, 1969.

_____. *Mundus Imaginalis, o l'Immaginario e l'Immaginale (1972).* Disponível em: <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/misticaislamica/corbin_mundus.htm> Acesso em: 12 set. 2017.

- _____. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi' ite Iran*. Princeton University Press Published by Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1977.
- DURAND, Gilbert. *Science de l'homme e tradition, le "nouvel esprit anthropologique"*. Paris: Bordas, 1979.
- _____. **A Renovação do Encantamento**. Revista da Faculdade de Educação de São Paulo. 15 (1): 49-60, jan/jun.1989.
- _____. **O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Tradução de Renée Eve Levié. – Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.
- _____. **O retorno do mito: introdução à mitologia**. Mitos e Sociedades. Revista Famecos. Porto Alegre, nº 23, Abril 2004, quadrimestral. p. 7-22.
- _____. **Ciência do homem e tradição: o novo espírito antropológico**. Tradução de Lúcia Pereira de Souza. 1.ed. São Paulo: TRIOM, 2008.
- _____. **Estruturas antropológicas do imaginário**. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ELIADE, Mircea. **Tratado sobre a história das religiões**. 3ª Edição – São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. **Imagens e símbolos**. Lisboa, 1ª edição em português, 1979.
- ORTNER, Sherry B. **Subjetividade e crítica cultural**. Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 375-405, jul./dez. 2007.
- ROCHA, Ana Luíza Carvalho da. **Antropologia das formas sensíveis: entre o visível e o invisível, a floração de símbolos**. Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 107-117, jul./set. 1995.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O Imaginário**. Tradução de Maria Stela Gonçalves. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2007.

POÉTICA DAS IMAGENS: UM MERGULHO NA IMAGÉTICA DO CAMINHO DO SEGREDINHO

Savana Cristina Lima Cardoso¹

APRESENTAÇÃO

A pesquisa foi realizada na Vila do Segredinho, município de Capanema-PA, mais especificamente na área rural. A respeito do lócus de pesquisa, o espaço geográfico da Vila é formado por campos, capoeiras, lagos e rios, sendo que a comunidade possui aproximadamente 170 famílias, e de acordo com alguns moradores grande parte dos primeiros habitantes eram descendentes de nativos, e outra parte de negros, em que muitos negros vieram trabalhar na Estrada de Ferro, e conseqüentemente vieram residir no Segredinho, nesse sentido a Vila se apresenta como misturas de várias culturas, de identidades, ocorrendo então uma fusão de saberes tradicionais que configuram o Segredinho. Sendo que a comunidade além de apresentar essa diversidade cultural, é também composta pelas relações com o mundo mítico, dessa forma, cabe aqui traçar percursos de forma a descobrir o Segredinho.

Baseada na ideia que o pesquisador deve seguir o que se encontra na sociedade que escolheu estudar (EVANS-PRITCHARD, 2005 p. 244), busco compreender os caminhos que nos conduzem ao Segredinho, de forma a destacar que o caminho também pode ser visto como um caminho que manifesta a poética das imagens.

¹ Mestra em Linguagens e Saberes na Amazônia pela Universidade Federal do Pará – Campus Universitário de Bragança. E-mail: savana292010@hotmail.com

1. CAMINHANDO

Para conhecer o lugar, no caso o caminho do Segredinho, faz-se necessário viajar por ele, mas o que é, pois viajar? Na busca constante pelos significados, nos dicionários o ato de viajar é definido como um deslocamento espacial, mas viajar pode englobar muitos significados, pois viajar é muito mais que apenas mover-se para um espaço geográfico, é também deslocar-se para um universo simbólico, mítico, para o lugar das subjetivações.

Viajar é cruzar as fronteiras, Octavio Ianni nos diz (2000, p. 11) “a viagem pode ser real ou imaginária, filosófica, artística, científica”. A viagem assume os vários significados, tornando-se por vezes complexa, uma vez que viajar é ainda o exercício do olhar, do olhar interior, subjetivo, uma vez que o viajante precisa assumir o olhar de estranhamento, ou seja, do estrangeiro, de forma a fazer uma releitura da realidade, assim, atribuindo novo sentido. Viajar pelo caminho do Segredinho não é somente recordar a história do lugar, mas é também experienciá-lo, aprendê-lo por meio do contato com ele. É deixar que as paisagens se comuniquem, e revelem os significados locais, os segredos.

E para ter acesso ao Segredinho, é fundamental estabelecer pontes com o lugar, de forma que tenhamos um contato que nos proporcione sentir o Segredinho, conhecê-lo, não na sua totalidade, mas ao menos captar um pouco da sua essência, um pouco desse universo alegórico. Com o intuito de experimentar a caminhada até o Segredinho, em 2016 fiz uma caminhada até a comunidade, de modo a me permitir ser afetada com uma parte desse caminho, que além de fazer parte do cotidiano de muitas pessoas, considerado um caminho comum, ele é também um caminho de imagens, que constituem por sua vez o mundo imagético do Segredinho.



A imagem acima faz referência à primeira subida do caminho do Segredinho, ela foi registrada no momento em que andava por ela. Na imagem é possível observar que o chão por onde caminhei é todo de piçarra, a paisagem do caminho entre um lado e outro é constituída por fazendas de gado, sendo que antes o lugar era uma mata, de acordo com alguns moradores o acesso mais comum na época era a pés, pois além do caminho ser estreito, a maioria das pessoas não tinha transportes para se locomover. Mas com o crescimento, o caminho do Segredinho se transformou em estrada, facilitando dessa forma o acesso a veículos de transportes (tais como motocicleta, bicicleta, carro, ônibus), proporcionando dessa forma, a acessibilidade do ingresso das pessoas à comunidade. E pelo fato da estrada ser de piçarra, em tempos de chuva a entrada na Vila se torna difícil, devido à lama que se forma, dificultando o caminho, mas isso não impede que os moradores caminhem por ela, uma vez que eles precisam se locomover para outras localidades.

O caminho que nos leva ao Segredinho é muito mais que uma simples estrada de piçarra, é um caminho que nos leva a uma experiência com um mundo simbólico, mítico, onde os saberes e identidades de uma população se cruzam nas memórias condessando e entrelaçando significados locais. Fazer a caminhada ao Segredinho é uma experiência necessária, uma vez que é por meio dela que passamos a conhecer e arquitetar a realidade da qual estamos lidando, e para isso precisamos usar nossos sentidos, como o olfato, paladar, tato e visão (TUAN, 1983), pois de alguma forma os sentidos são responsáveis por despertarem em nós as emoções, o mundo exterior, “a experiência está voltada para o mundo exterior. Ver e pensar claramente vão além do eu” (TUAN, 1983, p. 10). A experiência nos permiti aprender um pouco sobre o espaço habitado, para Tuan (1983, p. 10) a “experienciar é aprender, significa atuar sobre ele e criar a partir dele”. Mas, mesmo atuando sobre o caminho do Segredinho é impossível captar toda sua essência, pois o que conhecemos em contato com o caminho do Segredinho é a realidade que construímos a partir da experiência vivida.

O caminho de terras do Segredinho é constituído de histórias de encantamentos, de narrativas, memórias, crenças, e além do caminho de chão, o caminho também é composto das imagens que tecem o caminho, tendo as imagens como parte constituinte do imaginário do homem. Nesse sentido, a imagem pode ser vista como “uma fonte de afetos”, pois o afeto é “o componente emocional de uma experiência, ligada ou não a uma representação” (AUMONT, 2006 p. 120), a imagem pode ser entendida como uma relação de olhar afetivo entre o pesquisador e a imagem, ou seja, a imagem é a representação afetiva do olhar do fotógrafo em relação à imagem. É necessário pensar a imagem como uma outra linguagem dentro do texto, que é a visual, sendo ela uma forma de linguagem que nos permiti ter acesso a intuição sensível, e para isso é essencial que o pesquisador estabeleça diálogos com a imagem a partir do olhar dele.

2. POÉTICA DAS IMAGENS: UM MERGULHO NA IMAGÉTICA DO CAMINHO DO SEGREDINHO

Durante muito tempo a imagem foi tratada como mera ilustração no texto, mas atualmente muitos estudiosos tem buscado quebrar com a “tradição”, de modo a buscar a valorização dela, mostrando que as imagens possuem um papel importante na construção do conhecimento humano. Conforme Sylvia Caiuby Novaes (2008 p. 461) “A imagem tem esse poder de representar a realidade ausente ou distante, aquela que não pode estar presente aos nossos sentidos”. A imagem revela a força da imaginação criadora do homem.

Trata-se aqui da valorização das imagens não como meras fotografias ilustrando a pesquisa, mas de narrativas visuais imagéticas repletas de sentidos. Nesta ocasião trago as imagens do caminho do Segredinho como parte importante no desbravamento da pesquisa, uma vez que as imagens têm um lugar importante na construção da imagética humana. Sendo o olhar etnográfico como parte essencial do pesquisador no campo, de um olhar carregado de sentidos, pois o pesquisador traz consigo uma bagagem cultural.

O caminho do Segredinho é constituído por uma série de imagens que formam uma espécie de narrativa visual do lugar, são imagens que manifestam significados para muitos que por ela transitam. E para entender a imagem é necessário mergulhar nela, de forma a perceber os sentidos que dela disseminam.

Quando percorri o caminho do Segredinho, me deparei com as imagens que constituem a estrada, e ao caminhar pela estrada do Segredinho experimentei a sensibilidade das paisagens, tais como as cores, os cheiros, os sons que me causavam uma sensação de estranhamento e ao mesmo tempo uma impressão de paz, quietude; trata-se aqui da ideia da poética das imagens, para Jean-Jacques Wunenburger a imagem expressa a mentalidade do homem “atribuindo-lhe uma dignidade ontológica e uma

criatividade onírica, fontes da relação poética para o mundo” (2007, p. 17-18), ou seja, a imagem pode ser capaz de despertar o olhar sensível do homem em relação ao mundo.

No momento em que captei a imagem abaixo, não apenas apreendi com as lentes da câmera, mas sim com as lentes dos olhos, de forma a capturar a poética da imagem. A imagem representa para além dos elementos que compõe a estrada, ela representa a imagética de uma caminhada por ela, representa a experiência pessoal do pesquisador para com o caminho, revela ainda o contato íntimo entre a câmera, o sujeito e a imagem do caminho.



Multipliquei-me para me sentir, para me sentir, precisei ser tudo, transbordei, não fiz se não extravasar-me, despi-me, entreguei-me. (Fernando Pessoa)

Fernando Pessoa propõe que para experimentar as sensações é necessário sentir tudo de todas as formas e maneiras diferentes, a ideia de multiplicar é um dos modos do qual ele propõe como possibilidade de compreensão do universo, uma vez que a subjetividade do homem é múltipla, tal como a filosofia colocada pelo poeta, assim, deve ser o pesquisador, para entender o campo de pesquisa é essencial que o pesquisador multiplique-se, de modo

a sentir a poética do mundo, para só assim, interpretar o espaço que ele habita. Talvez a poesia e a imagem estabeleçam uma espécie de afinidade capazes de figurar a relação do universo com o homem, e assim como a poesia que tem esse poder de fazer das palavras uma voz aos sentimentos, assim pode ser a imagem, em que ela pode ser entendida como uma construção da realidade individual do homem. Não se trata aqui de generalizar a ideia de que o caminho do Segredinho é constituído de imagens poéticas, uma vez que para muitas pessoas o caminho do Segredinho é considerado só mais um espaço geográfico, um caminho comum que faz parte do cotidiano daquelas que percorrer por ele, contudo ele também pode ser visto por alguns como um caminho de imagens poéticas, sendo essas construções poéticas tidas como parte da construção individual do homem.

À medida que mergulhava nas imagens do caminho do Segredinho, minha assimilação imagética se transformava, de forma a me inserir nas imagens unindo-me aos espaços, a natureza, a estrada, sendo nesse sentido parte delas. As imagens captadas pela câmera simulam não somente uma representação do lugar, mas revelam significados imagéticos, carregam símbolos conotativos construídos a partir da imaginação criadora. Michel Maffesoli (2011, p. 76) acerca da imagem afirma,

Não é a imagem que produz o imaginário, mas o contrário. A existência de um imaginário determina a existência de conjuntos de imagens. A imagem não é o suporte, mas o resultado. Refiro-me a todo tipo de imagens: cinematográficas, pictóricas, esculturais, tecnológicas e por aí fora.

O imaginário é responsável por desencadear um conjunto de imagens impressas na memória, sendo que por meio da imagem a memória passa a ser revisitada, resgatando dessa forma a poética da vida social. O imaginário gera um aglomerado de imagens que estabelecem relações com a subjetividade humana, representando o mundo imagético pessoal, nos fazendo assim, mergulhar em um

mundo que trabalha a emoção de diversas formas, ou seja, mergulhar no sensível.

É importante levar em conta o olhar de interioridade (o sensível) na construção do saber que a imagem propõe no que concerne a construção do conhecimento humano. Acerca da narrativa visual Ana Luiza Carvalho da Rocha (2003, p. 125) afirma,

Paradoxalmente, quanto mais a verossimilhança da narrativa visual com o vivido humano é intencionada e projetada pela neutralidade dos devaneios do antropólogo, mais ela reafirma o lugar da sua imaginação criadora na produção/geração de conhecimento. Neste ponto, afastar-se do campo “ficcional” pela busca incessante da imagem enquanto semelhança do real e da vida é imaginar que há um sentido imanente nas coisas retratadas por ela, sentido que o espectador captaria na transparência do “olhar antropológico”; é enredar-se, novamente, numa operação fantástica com o real onde a imagem desempenha o papel de cópia autêntica e fiel da vida.

A imaginação criadora nesse sentido ocupa o seu espaço como possibilidade de compreensão intelectual do mundo e das coisas, em outras palavras a imaginação criadora orienta e modela a percepção dos fenômenos sensíveis que ajustam o mundo social. Além do mais, as imagens são responsáveis por despertar a memória, como no caso do Braço Seco, em que a referência ao lugar manifesta uma espécie de narrativa visual do lugar.

2.1 BRAÇO SECO

Durante todo o percurso as paisagens vão esculpindo o caminho, constituindo as narrativas das imagens do caminho do Segredinho, as imagens revelam uma linguagem visual repleta de significados simbólicos, nesse sentido as imagens ganham um lugar fundamental na pesquisa.



Aquele braço seco, a gente andava com ele com a água por aqui, daí do primeiro tubo até o derradeiro de lá por aqui arredor era um tucunzal.

A imagem que corresponde acima foi capturada quando voltava de uma das visitas à Vila do Segredinho, o pequeno lago que é conhecido como Braço Seco é um dos lugares do caminho que desperta a memória de alguns moradores da Vila, como no caso do seu Manuel da Silva, em que na ocasião que conversava com ele, ele recordou de como era o caminho do Segredinho. Conforme seu Manuel, antes o lago inundava a estrada, de certa forma dificultando a travessia das pessoas no caminho, *“a gente andava com ele com a água por aqui”*, por meio da narrativa podemos acessar a memória do seu Emanuel, de forma a reconstruir a cena de quando o rio cobria o caminho. A imagem acima pode ser também um ponto de referência capaz de gerar outras imagens, por exemplo, as imagens do lago, que antes existiam árvores do tucumã, sendo que hoje a imagem modificou-se, dando lugar a um pasto de gado. A imagem acima configura ainda a imaginação criadora, capaz de despertar as imagens impressas no nosso consciente. O imaginário é responsável por desencadear um conjunto de imagens impressas na memória, sendo

que por meio da imagem a memória passa a ser revisitada, resgatando dessa forma a poética da vida social. Boris Kossoy (2009, p. 161) alega,

O fragmento da realidade gravado na fotografia representa o congelamento do gesto e da paisagem, e, portanto, é a perpetuação de um momento, em outras palavras, da memória: memória do indivíduo, da comunidade, dos costumes, do fato social, da paisagem urbana, da natureza. A cena registrada na imagem não se repetirá jamais.

A imagem assume um papel importante, sendo desta forma vista como fonte de documento vivo, permitindo desde modo que a imagem seja congelada naquele momento em que foi registrada, nesse sentido a imagem representa a perpetuação de um momento, em outras palavras, da memória, seja ela individual ou coletiva. Ademais, as imagens que constituem o caminho, e que são partes dessa pesquisa, podem ser vistas como um olhar interior, como experiência pessoal do pesquisador, uma vez que o pesquisador está sujeito à contaminação das imagens do lugar. É como se o pesquisador olhasse além da paisagem, de forma a construir a poética do olhar em relação ao caminho do Segredinho.

3. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A metodologia do trabalho é constituída a partir do diálogo com algumas bibliografias presentes na pesquisa, que vão ajudar por sua vez a pensar e compreender a importância das imagens que constituem o caminho do Segredinho. Vale ressaltar que o trabalho busca valorizar o uso das imagens como parte integrante da relação texto e imagem, em que as imagens são também uma forma de narrativa, do qual o objetivo é valorizar as imagens como condição de compreensão intelectual do mundo e das coisas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É necessário estar apto a ler as subjetivações do homem, dos espaços, do mundo, nesse sentido o olhar poético das imagens deve ser entendido como a metáfora do olhar hábil de representar o mundo imagético, nos fazendo dessa forma mergulhar em um mundo que trabalha a emoção de diversas formas, e isso é possível por meio do mergulho na sensibilidade, na poética da vida. A imagem é o resultado de um olhar, de um ângulo que determina uma percepção alegórica de mundo baseada na realidade, “o real é acionado pela eficácia do imaginário, das construções de espírito” (MAFFESOLI, 2001b, p. 75). As imagens condicionam uma espécie de poética da realidade vivida do homem.

Percorrer pelo caminho do Segredinho me proporcionou uma viagem para além de um lugar físico, mas de uma viagem para um caminho de imagens que nos leva a um encontro com a sensibilidade, com um caminho de histórias, sentidos, sendo o caminho a via de relação com a natureza e imagética do caminho, e ainda a via de encontro com as narrativas do lugar; o caminho transcende o tempo, o espaço, o homem e seus conhecimentos, é, pois, por meio do caminho que podemos nos transportar para a Vila do Segredinho, para um lugar de segredos, de culturas, de história de vida, de crenças, valores e identidades.

REFERÊNCIAS

- AUMONT, J. **Do visual ao imaginário**. In: A imagem. Campina: Papirus, 2006.
- RUIN, Boris Kossoy, H.; FOGEL, G.; SCHUBACK, M. S. C.: **Por uma fenomenologia do silêncio**. Rio de Janeiro, RJ: IFCS-UFRJ/ Sette Letras, 1996.
- MAFFESOLI, Michel. **O imaginário é uma realidade**. Revista FAMECOS, Porto Alegre, 15: 74-82, 2001.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Imagem, magia e imaginação**: desafios ao texto antropológico. MANA, 2(14): 455-475, 2008.

ROCHA, Nádia Sueli Araújo. **A Pesca feminina na comunidade Segredinho**: Município de Capanema-Pa. 2011. 119 f. Dissertação (Mestrado em Gestão dos Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, 1983.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O imaginário**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

CAPÍTULO 2

CULTURA MATERIAL E SABERES NA AMAZÔNIA

A ETNOFÍSICA DA CERÂMICA CAETEUARA DA VILA “CUÉRA” EM BRAGANÇA (PA)

Samuel Antonio Silva do Rosário¹

Luis Junior Costa Saraiva²

Sergio Ricardo Pereira Cardoso³

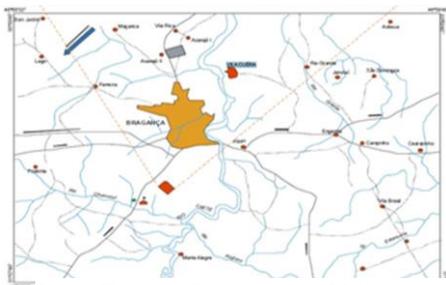
APRESENTAÇÃO

A comunidade “Vila Cuéra”, está localizada no espaço rural do município de Bragança-Pa, às margens do rio Caeté, aproximadamente oito quilômetros do centro da cidade, à esquerda da BR 308 (Im 1). A comunidade faz parte da história da construção do município, pois segundo a história oficial contada nos livros e pelos próprios moradores locais, foi neste espaço que iniciou anos atrás o que hoje conhecemos como município de Bragança, por este motivo a comunidade é conhecida também como “Vila Que Era” Bragança (Im 2).

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (UFPA). Membro dos grupos de pesquisa LELIM (Laboratório de Estudo Linguagem, Imagem e Memórias) e ETTHOS (Educação, Trabalho, Tecnologia, Humanidades e Organização Social). E-mail: samuel_mat2009@hotmail.com

² Doutor em Antropologia. Professor da UFPA (Campus de Bragança). Membro dos grupos de Pesquisa ESAC (Estudos Socioambientais Costeiros) e LELIM (Laboratório de Estudo Linguagem, Imagem e Memórias). E-mail:luisjsaraiva@gmail.com.br

³ Doutor em Educação. Professor do IFPA (Campus de Bragança). Líder do grupo de pesquisa ETTHOS (Educação, Trabalho, Tecnologia, Humanidade e Organização Social). E-mail:sergio.ricardo@ifpa.edu.br



Im 1 Fonte – Quaresma (1998)



Im 2 Fonte – Samuel Rosário, 2016

Nesse espaço permanece a memória de um lugar que sediou a primeira Vila referente à cidade de Bragança e que ainda guarda em seu nome o significado desse período. Conhecendo um pouco mais a Vila e seu dia a dia como organismo vivo e dinâmico foi possível encontrar um conjunto de saberes e atividades realizadas pelos moradores que envolvem os diversos ambientes da comunidade⁴, como: pesca, agricultura, artesanato, pajelança. Encontramos ainda: parteiras, pais de santo, comerciantes, professores etc.

Dentro do contexto apresentado, cabe ressaltar que a pesquisa aconteceu mais precisamente com uma família da comunidade, a família Furtado, que é a única que desenvolve o ofício de fabricação de peças de barro há gerações, mantendo particularidades que serão melhor exploradas no decorrer deste trabalho.

A Vila agrega diversos saberes nas muitas atividades desenvolvidas por seus habitantes, que despertam a curiosidade de conhecer e de entender as dinâmicas que regem as sabedorias expostas no cotidiano em comunidade. E é focando em um desses saberes que esse trabalho se pautará, mais especificamente na

⁴ O levantamento sociocultural é resultado do trabalho de três pesquisadores Jéssica Leite, Luis Saraiva e Samuel Silva que ainda está em processo de publicação e finalização da cartografia social da comunidade, que registra aspectos importantes da localidade a partir dos moradores.

construção da cerâmica caeteuara da comunidade, uma atividade impregnada de conhecimentos etnofísicos.

1. CERÂMICA CAETEUARA

A cerâmica caeteuara traz em seus traçados elementos que ajudam a montar a história da própria região, a maneira como é feita, desde a escolha da argila até o produto final, possui particularidades encontradas apenas nesse saber-fazer.

A família Furtado, uma das poucas que ainda mantém a tradição de construir peças a partir da argila na região, exibem com orgulho peças com mais de 100 anos (Im 3) e contam como o ofício foi sendo passado entre as gerações familiares, legado histórico deixado por familiares que já se foram desse mundo material, mas que ainda continuam presentes nas memórias expressas em cada uma das peças.



Im 3 Fonte – Samuel Rosário, 2017

A forma de fazer cerâmica com caráter caeteuara é uma forma simbólica de demonstrar a relação direta que os ceramistas dessa região têm com o rio Caeté. O lugar de onde é retirada a argila, que

dá origem ao processo de construção da cerâmica caeteuara, geralmente se encontra às margens do rio onde só é possível chegar de canoa, com uma dinâmica de retirada da argila funcionando de forma alternada, visando a sustentabilidade do ofício. A ceramista chamada Maria explica que essa foi uma forma encontrada por sua família para que sempre tivesse argila disponível.

A gente atravessa de canoa e pega ela em algum lugar aí do rio, geralmente só de olhar a argila eu já sei qual presta, desse jeito eu conheço vários lugares onde tem a argila que eu preciso. E é incrível, quando a gente tira a argila de um lugar, fica um buracão. Mas quando a gente volta já está tudo recuperado, é da natureza mesmo (Diálogo em campo em julho de 2017).

Essa rotina de retirada da argila da margem do rio, geralmente acontece uma ou duas vezes por mês. Após escolher o lugar de coleta, existe um processo de seleção muito bem aprimorada por essa família. Com suas particularidades e saberes a família Furtado escolhe suas argilas a partir do visual, do tato e paladar. O ceramista Josias argumenta que:

Primeira coisa para escolher a argila é eu estar presente, com mais que eu peça pra alguém cavar, eu tenho que está lá presente pra saber [...]. A questão visual já diz muito, pois pela cor eu já sei se ela presta e pra qual tipo de peça posso usar. [...] Depois que a cor me agrada, eu pego e vejo a consistência com a minhas mãos e logo depois ponho na boca, porque se tiver muito salgada não presta. [...] Às vezes eu pego assim mesmo e trago pra casa, aqui ponho de molho para tirar o excesso de sal (Diálogo em campo em julho de 2017).

A cerâmica caeteuara produzida na comunidade da “Vila Cuéra”, no município de Bragança-Pa, é dotada de uma beleza estética e geométrica sem igual, que serão tratados com muito cuidado e atenção no decorrer deste artigo. E essa estética e geometria são expressas na sabedoria popular com uma beleza que “enche os olhos de quem faz e de quem ver” e “dá orgulho pra quem faz”.

2. ETNOFÍSICA

Cada cultura tem características específicas de sua formação, exemplo disso é o comportamento cotidiano de seus membros, as suas filosofias de vida, suas formas de gerar e transmitir os saberes-fazerem que fazem parte do dia a dia. Esses processos são formados diferentemente em cada sociedade e ditam comportamentos ao longo do tempo para sua população.

O conjunto desses saberes constitui o conhecimento tradicional que se constrói entre as comunidades que produzem conhecimento de modo não formal, nesse sentido, é importante pensar como alguns campos de estudo que têm se preocupado ao longo da história em estabelecer relações entre saberes e os conhecimentos acadêmicos tem se estruturado, contribuído significativamente para esboços acerca dos conhecimentos tradicionais e sua importância para a sociedade contemporânea.

Dentro dessa ótica, utilizando-se do programa denominado Etnomatemática, é possível estabelecer relações dos saberes-fazerem de cada comunidade com conteúdos estudados na ciência Matemática, porém, mesmo tendo em seu nome o eixo da matemática, sua essência é a análise de diversas formas do conhecimento. O mesmo não está restrito apenas a estudos matemáticos, mas a toda cultura que cerca o ambiente das Ciências. D'Ambrósio (2005, p. 102) introduz a ideia de que o Programa Etnomatemática parte dos estudos das ciências, das artes, da história, das religiões e das culturas locais, para demonstrar como as Ciências Exatas foram desenvolvidas dentro de um contexto sociocultural. Uma vez instituído o Programa, este com o passar dos anos serviu como subsídio para o estudo de novas áreas ligadas a Etnociência.

Nessa linha de pensamento a Etnofísica apropria-se da Etnomatemática para discutir a possibilidade de uma análise dos saberes-fazerem em ambientes diversos, fundamentada na contextualização (pelo grupo social que a compõe) do fenômeno

físico estudado sob um paradigma inclusivo, busca revalorizar os significados dos saberes-fazer observados em cada comunidade em um movimento harmônico com a física científica.

Nesse sentido, a Etnofísica torna-se um campo de estudo que surgiu amparada num primeiro momento, nas contribuições da Etnomatemática. Por se tratar de um campo da ciência relativamente novo em âmbito nacional⁵, o conceito de Etnofísica ainda está em construção; entretanto, podemos nos apropriar da concepção de Etnomatemática para apontar pistas que nos ajudem a pensar o que viria ser Etnofísica.

Diante dos conceitos sobre a Etnomatemática já expostos nesse trabalho, é possível perceber que, a partir das definições do termo, podemos criar uma relação dos saberes tradicionais presentes em cada comunidade com as diversas racionalidades matemáticas, e se tratando de Etnofísica, tais relações não são diferentes; logo, pensar em Etnofísica é considerar todas as demais racionalidades existentes que utilizam e se relacionam com fenômenos físicos nas diversas realidades.

Na busca por conceituar o que viria ser a “Etnofísica” o autor Santos (2002, p. 4) definiu que:

A Física que conhecemos, num certo sentido, é, também uma Etnofísica, pois emergiu de uma subcultura dentro da sociedade europeia, a partir do intercâmbio de várias culturas [...] que cada estudante vive e coexiste com várias culturas identificadas por nação, linguagem, sexo, classe social, religião, etc., e que sua identidade cultural pode chocar em um grau variável com a cultura da Ciência Ocidental.

E seguindo essa lógica em busca da definição de Etnofísica a autora Anacleto (2007) investigou a Física utilizada pelos trabalhadores rurais no cultivo de arroz da Granja Bins, em Palmares do Sul (RS). O texto prima pela caracterização do local de estudo, ensino de Física, etnomatemática, etnofísica e método

⁵ Destacando como alguns de seus primeiros autores em escala nacional SANTOS (2002) e ANACLETO (2007).

etnográfico. Segundo a autora, a Etnofísica permite que os conhecimentos científicos sejam ensinados a partir de situações reais que estão impregnadas de conhecimentos intuitivos. Esta metodologia pode tornar o ensino de Física mais interessante e contextualizado.

Dentro dessa perspectiva, Anacleto (2007, p. 80) pontua que muitos desses indivíduos que possuem determinado saber etnofísico em determinada comunidade, não consegue ligar esse conhecimento à ciência Física.

Na prática, parecem usar e conhecer muitos princípios utilizados pela Física, para a explicação da realidade, mas não são conhecedores do jargão científico ou acadêmico próprio desta Ciência, ora por não ter tido suficiente tempo de escolarização, ora por não ter encontrado ligações necessárias para que, tanto a Física quanto a Matemática, pudessem ser reveladas como parte integrante de suas vivências.

Nessa linha de pensamento podemos entender Etnofísica como referência aos saberes populares acerca do conhecimento físico (PRUDENTE, 2010), considerando ontologicamente o modo de compartilhar os fenômenos naturais de cada comunidade e por parte de cada indivíduo pertencente a um grupo específico.

Já os autores Barreto e Miltão (2011, p. 677) trazem o seguinte conceito: “Etnofísica, área da Física que busca compreender, a partir dos próprios grupamentos sociais, a sua visão de mundo”. Conforme enfatiza D’Ambrósio (2015, p. 50), “O foco de nosso estudo é o homem, como indivíduo integrado, imerso, numa realidade natural e social, o que significa em permanente interação com o meio ambiente natural e sociocultural”.

Nessa perspectiva, Sousa (2013) conceitua que “um olhar etnofísico significa considerar ontologicamente o modo de ver, de interpretar, de compreender, de explicar, de compartilhar, de trabalhar, de lidar, de sentir os fenômenos físicos”. Sendo assim, trabalhar com a Etnofísica requer a apropriação da memória cultural do sujeito pesquisado, de seus códigos e símbolos, de seu universo histórico-social.

Os autores Souza e Silveira (2015, p. 115) ainda conceituam que para uma pesquisa em Etnofísica tenha os resultados esperados contemplados é preciso o auxílio de:

[...] um verdadeiro mestre de ofício, isto é, tenha bastante prática em sua profissão. Isso porque os mestres de ofício possuem significados refinados ao longo dos anos e, por hipótese, tais modelos tendem a se aproximar dos modelos científicos. Isso significa que pedreiros, carpinteiros, mecânicos, pescadores, cozinheiras, costureiras, sapateiros, motoristas, dentre outros, são grandes candidatos a uma pesquisa em Etnofísica.

E nessa mesma lógica o autor Rosário (2017, p. 1) aborda que através das concepções da Etnofísica construídas na busca de reaproximar a ciência do saber presente nas comunidades tradicionais é possível:

[...] estabelecer relações e interconexões entre os fenômenos físicos e os saberes-fazeres tradicionais presentes na vida cotidiana da comunidade estudada, pois o cotidiano está impregnado de modos próprios de pensar, organizar e expressar saberes da cultura, os quais expressam ideias físicas nas suas mais variadas formas, pois é perceptível o fato de o cotidiano dos povos tradicionais estar impregnado de modos próprios de pensar, organizar e concretizar a existência, transformando a natureza e, por conseguinte, manipulando os fenômenos físicos nas suas mais variadas formas.

Assim, de acordo com as abordagens teóricas citadas anteriormente, concebemos a Etnofísica como sendo as habilidades e conhecimentos que grupos socioculturais utilizam para experimentar, entender, utilizar, dominar e manipular fenômenos físicos em seu cotidiano.

3. SABERES ETNOFÍSICOS PRESENTES NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA CERÂMICA CAETEUARA

Para a produção da cerâmica caeteuara, a família Furtado utiliza diversos saberes, alguns foram passados por familiares que desenvolveram esse saber tradicional em suas práticas diárias e

outros saberes foram sendo construídos a partir das experimentações dos próprios ceramistas.

O processo de construção de uma peça costuma ter as seguintes etapas: coleta da argila, modelagem da peça, secagem e a queima das peças. Dentro de cada etapa descrita anteriormente existem sub-etapas que também são muito importantes para a produção da cerâmica caeteuara, porém não serão tratadas nessa parte do trabalho, pois nos limitaremos aos momentos que envolvam os saberes etnofísicos.

Nesse sentido, focaremos em duas etapas especificamente, a etapa de secagem e a de queima da peça. Cada uma dessas etapas é realizada em ambientes diferentes e expressam saberes etnofísicos em vários momentos.

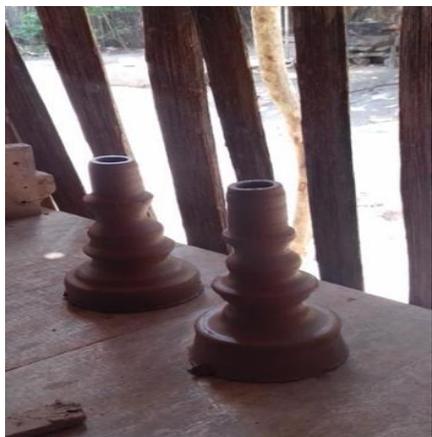
O ceramista Josias explicou que logo que aprendeu esse ofício com sua mãe, havia muitas perdas durante o período de secagem e de queima e isso se tornou uma das motivações para que ele criasse novas formas de realizar essa etapa, com a finalidade de melhorar o produto final:

Minha mãe já trabalha e arrumou um pessoal aí, cerca de 16 pessoas, aí eu ainda não tava lá, só que dessas 16 pessoas, nós tinha dificuldade nessa queima, porque a gente não dominava o fogo do forno, queimava as panelas só na fogueira, aí era muito pai de família e não teve como manter esses caras, aí foi desmontando todo o grupo e acabou ficando só eu. Aí eu consegui ajustar esse tempo de queima, essa secagem, que era nossa dificuldade, então é isso, conseguimos chegar a quase 100%, né. Porque antigamente nós perdia na secagem e na queima e era só prejuízo (JOSIAS, Informação verbal).

Diante da explicação de Josias podemos perceber que as dificuldades de encontrar o ponto certo de secagem e de queima já existia, e através de experimentações o ceramista desenvolveu novas formas de realizar a secagem e a queima de suas peças visando uma melhor qualidade do produto final.

Nesse sentido, o processo de secagem é uma das etapas de grande importância na fabricação das peças, pois é nesse momento

após a modelagem da peça que dependendo da espessura, pode ficar um ou mais dias ao ar livre (Im 4 e Im 5), assim parte da água contida na argila é eliminada num processo de evaporação, permanecendo apenas uma parte da argila mais resistente para ir ao forno, um saber desenvolvido pela experimentação do ceramista.



Im 4 Fonte – Samuel Rosário, 2017



Im 5 Fonte – Samuel Rosário, 2017

Nessa perspectiva o autor Baccelli Júnior (2010, p. 128) coloca que secagem:

[...] é uma das fases mais importantes de todo o processo, juntamente com a queima, pois é da secagem que chegaremos ao produto final, sendo o processo de secagem o responsável pela remoção de líquido por meio de transporte através dos poros e da evaporação para o meio ambiente. O ar do ambiente, que não é saturado, tende a absorver a umidade das peças até ocorrer o equilíbrio.

As condições climáticas são fatores relevantes nesse processo, pois ocorrerá a evaporação da umidade do material, dependendo das correntes de ar que auxiliará a evaporação e garantirá uma homogeneidade correta das peças, pois o líquido que desaparece das peças tornam-se vapores d'água na atmosfera. "A evaporação é

uma mudança da fase líquida para a fase gasosa que ocorre na superfície do líquido” (HEWITT, 2011, p. 304).

Após passar o período de secagem o ceramista dá início à etapa da queima da cerâmica caeteuara. Ele conta com orgulho que conseguiu após vários testes melhorar sua produção.

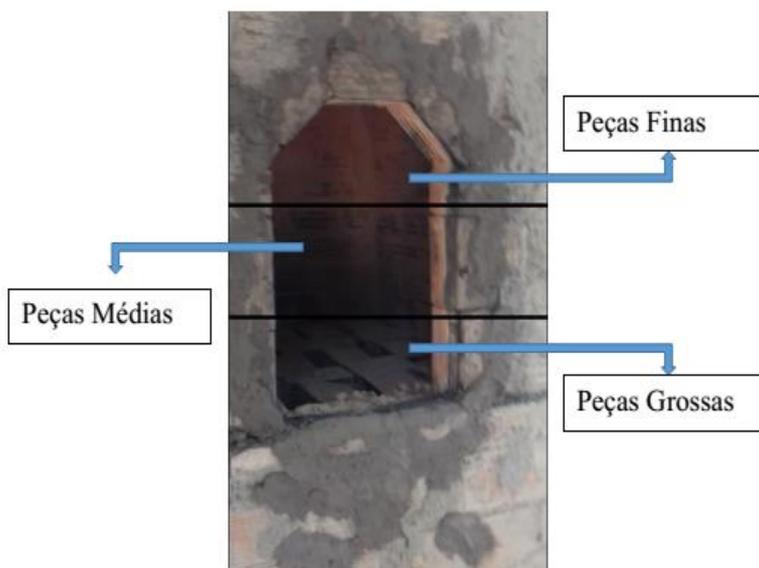
Antigamente a peça ficava muito tempo no forno e a gente não tinha muito domínio do tempo de queima da peça, aí eu pensei, e resolvi deixar esquentando o forno no final da tarde, a noite toda pra no outro dia queimar as peças, ai sim deu certo e hoje eu ganho um dia ou dois a menos no tempo de queima e consigo trabalhar com a temperatura certa só mantendo fogo acesso, ai é rapidinho que as peças ficam na mesma temperatura, porque o forno já fica todo quente (Josias, informação verbal).

Nessa experimentação diária o ceramista procura sempre melhorar as práticas de seu ofício, e mesmo sem muitas ferramentas desenvolveu maneiras de utilizar os fenômenos físicos a seu favor. Utilizando apenas seus sentidos como visão e tato consegue estabelecer bases preciosas para sua prática cultural. Nessa perspectiva, é notório que as noções de temperatura, calor e equilíbrio térmico estão bem estabelecidas para o ceramista, pois mesmo sem conhecer a física acadêmica desenvolveu maneiras de encontrar a temperatura ideal para queima de suas peças, pois evidencia que se deixar o forno esquentando por um longo período mantendo a fonte de calor (fogo) sempre acesso antes de colocar suas peças, ao colocá-las no forno já terá uma temperatura elevada e, por conseguinte, queimará suas peças mais rapidamente.

Nesse sentido, o ceramista comenta que desenvolveu outras formas de utilizar os fenômenos naturais a seu favor, explica como desenvolveu seu processo de queima:

Geralmente eu queimo três tipos de materiais, com espessuras e queimas diferentes. Eu aprendi que as peças que estão embaixo esquentam primeiro que as de cima e por isso elas ficam no ponto mais rápido. Então calculo mais ou menos e tal [...] porque o fogo vem de baixo, então coloco as mais grossas em baixo e as mais finas em cima (Josias, informação oral).

Josias explica que seu forno (Im 6) foi construído com base no que ele projetou em sua mente, esse forno é capaz de proporcionar transferência de calor de diversas formas, além de proporcionar uma queima por igual. Argumentou ainda, durante a pesquisa de campo: “coloco todas as peças juntas, panela, vaso, prato, vasilha, escultura e tudo mais, mas sempre na mesma ideia, peças mais grossas embaixo até as mais finas em cima (informação verbal)”, como o forno costuma ser fechado durante a queima iremos exemplificar como seria a organização dessas peças segundo a explicação dada em campo por Josias.



Im 6 Fonte – Samuel Rosário, 2017

Nesse contexto, se torna evidente que o ceramista desenvolveu racionalidades físicas diferenciadas para utilizar as transferências de calor a favor de seu ofício, pois o sistema de organização dentro do forno auxilia para que ocorra a transferência de calor por condução, por convecção e por radiação.

Segundo Josias (informação verbal):

O tempo no forno é de acordo com a peça, olho a grossura dela e já tenho uma noção de quanto tempo ela vai ficar lá, porque o fogo vem de baixo pra cima e aí o fogo começa a entrar em contato com as peças, vai esquentando o material que está mais perto do fogo, aí depois vai passando a quenteira pras outras peças que estão em cima, até o ponto que as peças ficam na mesma temperatura.

Dessa maneira, podemos perceber que ele exemplifica que as peças que estão mais próximas ao fogo (fonte de calor) esquentam primeiro, agitando suas moléculas e posteriormente passando essa energia térmica para as outras peças por transferência de calor por condução.

Sobre a organização das peças, Josias (informação verbal) coloca que “procuro sempre deixar um espaço entre as peças, nunca encho o forno todo, tem que deixar o ar correr pra levar o fogo por todo o forno”.

Logo, podemos relacionar o saber etnofísico expressado por Josias com as correntes de convecção que fazem com que o ar quente mude de lugar com o ar frio em um movimento repetitivo, de forma que o sistema esquite cada vez mais.

O ceramista ainda comenta que utiliza lenha de forma que o fogo sempre esteja suficiente para queimar todas as peças, “eu só coloco o suficiente, nem muito e nem pouco, eu já sei de cabeça, eu olho e já sei se precisa de mais lenha [...], o importante é que o fogo não se apague antes que as peças estejam todas queimadas”. Nesse contexto, temos uma fonte de calor que possibilita a queima das peças (nesse caso a madeira abrasada), logo após ser gerada essa fonte de calor, já se podem observar os raios luminosos que incidem das chamas por todo o interior do forno, na forma de ondas eletromagnéticas, transferidas por radiação, podendo ser notado na fala de Josias ao explicar sobre a importância da lenha e do fogo.

Podemos então perceber que mesmo sem conhecimentos acadêmicos sobre os fenômenos físicos os ceramistas conseguiram desenvolver maneiras próprias de utilizar as diversas formas de transferência de calor ao seu favor, utilizando apenas seus sentidos, além de estipular noções de temperatura, calor e equilíbrio térmico.

RESULTADOS PRELIMINARES

Durante as pesquisas na “Vila Cuéra” observamos que os artesãos não possuem um conceito formado de temperatura, calor, transferência de calor por condução, convecção ou radiação, porém isso não os impede de construir suas peças, manuseando os fenômenos naturais ao favor de seu ofício. As racionalidades físicas ligadas ao estudo do calor são expressas por eles de forma intuitiva, no momento em que vão construindo suas peças, pois para transformar a argila bruta em uma peça bem elaborada e resistente, se utilizam das diversas formas de transferência de calor, assim como noções de temperatura e equilíbrio térmico. Assim, o ceramista apenas se utilizando da visão e do tato consegue determinar a quantidade de fonte de energia necessária para manter seu forno, o tempo de queima de cada peça, assim como o melhor lugar dentro do forno para cada uma de suas peças levando em consideração as experimentações diárias, mostrando que seus saberes etnofísicos vão além de conhecimentos sobre calor e temperatura.

REFERÊNCIAS

- ANACLETO, B. S. **Etnofísica na lavoura de arroz**. Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências e Matemática). Universidade Luterana do Brasil. Canoas, 2007.
- ACCELLI JÚNIOR, Gilberto. **Avaliação do processo industrial da cerâmica vermelha na região do Seridó**. Natal. RN. 2010.
- BARRETO, A. L. V.; MILTÃO, M. S. R. **A compreensão dos fenômenos físicos sob a perspectiva das escolas famílias agrícolas**. In: Seminário de iniciação científica, 15, 2011, Feira de Santana. **Anais...** Feira de Santana: UEFS, 2011.
- D’AMBROSIO, Ubiratan. **Sociedade, cultura, matemática e seu ensino**. São Paulo: Educação e Pesquisa, 2005.

- D'AMBRÓSIO, Ubiratan. **Etnomatemática**: elo entre as tradições e a modernidade. São Paulo: Autêntica, 2015.
- HEWIIT, Paul G. **Física conceitual**. Tradução: Trieste Freire Ricci; revisão: Maria Helena Gravina. -11. Ed. Porto Alegre: Bookmam, 2011.
- PRUDENTE, Thaise Cristiane de Abreu. **Etnofísica**: uma estratégia de ação pedagógica possível para o ensino de física em turmas de EJA. Centro Científico Conhecer, Goiânia, v. 06, n. 10, p. 01-13, 2010.
- SANTOS, Renato P. dos. **A Parábola no Oriente**: Etnofísica, Psicogênese e Multiculturalidade. In: Atas do 1º Colóquio Intercultural – “A Comunicação entre Culturas”, Almada, Portugal. Almada, Portugal: ADECI – Associação Portuguesa para a Formação e a Investigação em Comunicação Intercultural, 2002.
- SOUZA, E. S. R. **Etnofísica, modelagem matemática, geometria... tudo no mesmo manzuá**. Amazônia Revista de Educação em Ciências e Matemática, v. 9, n. 18, p. 99-112, 2013.
- SOUZA, Ednilson Sergio Ramalho de; SILVEIRA, Marisa Rosani Abreu da. **Etnofísica e Linguagem**. Amazônia: Revista de Educação em Ciências e Matemática, [S.l.], v. 12, n. 23, p. 103-117, jul./dez. 2015.
- ROSARIO, Samuel A. S. **A relação entre fenômenos físicos e os saberes-fazer sobre a cerâmica e o estaleiro naval da comunidade "vila cuéra" no município de Bragança-PA**: uma perspectiva etnofísica. In: II Congresso Nacional de Pesquisa e Ensino em Ciências, 2017, Campina Grande. Anais... Campina Grande: PR, 2017.

REFLEXÕES EPISTEMOLÓGICAS ENTRE CIÊNCIA E TECNOLOGIA: PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES EM COMUNIDADES TRADICIONAIS NA AMAZÔNIA

Katia Barros Santos¹

Luis Junior Costa Saraiva²

Marileide Moraes Alves³

APRESENTAÇÃO

O presente Laboratório Social apresenta uma reflexão sobre o ponto de vista da ciência, da tecnologia, da ética e da democracia num contexto de construção de saberes socioculturais. Tendo em vista que a Amazônia é palco de interesse, por estar no espaço de relação e tensão, entre as questões que formulam os debates das políticas socioeconômicas, que regem o cenário nacional e mundial contemporâneo. Assim, dentro desse extenso território, recorro a reflexão para a experiência em laboratório social nas duas comunidades “Vila do Treme e Vila do Castelo” que fazem parte da RESEX⁴ – Caeté Taperaçu, em Bragança-PA, visando relacionar

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia – PPLSA, pela Universidade Federal do Pará – UFPA em Bragança. E-mail: katiabarrosatm@gmail.com

² Doutor em Antropologia Social, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia – PPLSA, pela Universidade Federal do Pará – UFPA em Bragança. E-mail: luissaraiva@gmail.com

³ Doutora em Engenharia Química (UFPE). É docente no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia – PPLSA da Universidade Federal do Pará – Campus de Bragança. E-mail: malves@ufpa.br

⁴ É marcante na Vila um processo de ocupação desordenado, que está sendo freado por três políticas públicas que se desenvolvem na pesca – Reserva Extrativista Marinha do Brasil (RESEX), O Projeto Demonstrativo (PD/A) e Fundo Constitucional de Financiamento do Norte (FAO). Citado por Cardoso (2015).

práticas e vivências aos repertórios/conhecimentos destas comunidades tradicionais, implicados nos saberes das realidades sociais e na interação dos sujeitos no contexto Amazônico.

A compreensão dos saberes locais é ampliada através da analogia com o campo de pesquisa Educação Escolar Indígena na Aldeia *Kujubim*, em Altamira – PA. Por entender que a educação indigenista faz parte desse contexto amazônico e tem muitos desafios a superar, parto do viés das interações socioculturais no processo do saber, assumindo a discussão sobre saberes tradicionais e os embates com a dinâmica de estudos normatizados aos povos indígenas, em específico com o povo Xipaya⁵ na Terra Indígena Cachoeira Seca, comunidade *Kujubim*.

Pensar essas possibilidades de estudo na Amazônia requer compreender como os sujeitos interagem entre si e em seu contexto social, por experiências consolidadas a partir da oralidade repassadas de geração a geração, pela construção histórica e cultural desses povos que lhes proporcionam práticas diversas de representações em seu grupo social.

Ao longo deste texto busca-se dialogar com os autores Ingold (2012), Latour (2004), Dagnino (2014) e Feenberg (2015), concepções de ciência, tecnologia, ética e democracia, contextualizando a diversidade dos sujeitos nesse território amazônico para conhecer e reconhecer saberes, culturas e tradições. O laboratório social⁶ possibilitou a apresentação de algumas impressões deste contexto local, referente às comunidades “Vila do Treme e Vila do Castelo”,

⁵ Quem são? O povo Xipaya estão tentando (re)apropriar de sua língua, pois a perderam ao longo da história. E fazem parte de três aldeias Tukamã, *Kujubim* e Tukaya. Registro de informação retirado do “Projeto Educação Escolar Indígena na região do Médio Xingu: políticas linguísticas na prática docente nas “Aldeias” Tukamã e *Kujubim*”, pela Universidade Federal do Pará, coordenado pelo professor Msc. Nelivaldo Cardoso Santana.

⁶ Vivenciado na Disciplina Seminário Interdisciplinar, ministrada pelos professores Dr. Luis Junior Costa Saraiva e Dra. Marileide Moraes Alves – Campus de Bragança-PA, possibilitou a interação com a realidade dessas comunidades amazônicas.

contrapondo e relacionando com o ambiente etnoeducacional da comunidade indígena *Kujubim*.

1. REFLEXÕES SOBRE CONSTRUÇÃO E PRODUÇÃO DE SABERES NA AMAZÔNIA

A ciência e a tecnologia na Amazônia se apresentam de forma estruturante e operam-se em suas complexidades e peculiaridades, ao mesmo tempo há processos contraditórios, a citar as comunidades que exercem atividades de base familiar tradicional, associada ao bem estar social envolvidas com tecnologias simples, dividem espaços com os processos de produção capitalistas associadas às tecnologias mais complexas, como os grandes empreendimentos que são desenvolvidos em toda a Amazônia. Os ideais de desenvolvimento na Amazônia tem uma lógica prioritariamente econômica e capitalista, que em muitos dos contextos vem precarizar, excluir e invisibilizar as populações tradicionais em suas condições sociais e ambientais.

Para Feenberg (2015, p. 01) “A ciência e a tecnologia partem do mesmo tipo de pensamento racional baseado na observação empírica e no conhecimento da causalidade natural, porém a tecnologia não está preocupada com a verdade, mas sim com a utilidade”. Observa-se a predominância de um modelo fortemente baseados numa tecnologia voltada para o determinismo controlador. Em contrapartida a ciência, nas palavras do autor, “busca o saber” com a participação social, que dialogue com os atores locais em perspectivas dos conhecimentos internalizados, a partir do contato com a natureza.

Há, contudo, desafios a serem quebrados nessas relações de desenvolvimento da ciência e da tecnologia, dentro das perspectivas teórica e metodológica, para então resgatar de fato o sentido real de “saber fazer” coletivamente, principalmente quando nos referimos a sujeitos que exercem relação direta com a natureza. E Dagnino (2014) traz proposições sobre a tecnologia

social, que parte da construção como ferramenta indispensável para a constituição de uma sociedade justa, igualitária e ambientalmente sustentável, diferentemente das concepções de neutralidade da ciência e do determinismo tecnológico apreciadas pela lógica da tecnologia convencional.

Dentro do contexto amazônico, recortado a partir da experiência nas comunidades “Vila do Castelo e Vila do Treme” em alguns momentos pode-se afirmar que a tecnologia social aparece como inclusiva, a exemplo de incentivos e instrumentos que ajudam a desenvolver trabalhos, a partir das construções coletivas. A exemplo disso, observa-se as cooperativas das comunidades, a construção da fábrica para a cata de caranguejo, o exercício de pensar possibilidades de descarte da casca do caranguejo, o empenho de respeitar o período de defeso⁷ do caranguejo, seja por meio de lei ou pelo caráter mitológico com a narrativa “Ataíde⁸”.

Outra atividade coletiva a se destacar é a produção de artesanato com a pele e a escama de peixe na “Vila do Castelo”, através de uma técnica que permite o curtimento da pele, por intermédio da Universidade Federal do Pará, com o apoio da Associação dos Ruralistas e pela Secretaria de Pesca local, que dão incentivo ao processo de tingimento das escamas, ensinando ainda a confecção de algumas peças artesanais, as ecobijus.⁹

Em contrapartida, a tecnologia convencional é apresentada como excludente, exemplo disso são os grandes empreendimentos colocados na Amazônia (Hidrelétricas: Belo Monte no rio Xingu, Tucuruí no rio Tocantins, Jirau e Santo Antônio no rio Madeira, entre outras), pode-se mencionar que os povos de todas essas regiões tiveram grandes impactos socioambientais irreversíveis,

⁷ Período de defeso é a medida de proteção da espécie durante seu período de reprodução.

⁸ Figura mítica assustadora e protetora dos manguezais amazônicos. Mencionado na dissertação de Cardoso (2015, p. 119).

⁹ São peças artesanais feitas a partir das escamas e pele de peixe, que são confeccionadas por algumas mulheres da comunidade.

mais especificamente no Médio Xingu, o complexo hidrelétrico abre margem ao mercado externo, visando o lucro e a exploração futura do potencial mineral, madeireiro e hídrico, sem ao menos visibilizar e respeitar os povos que residem nesta região.

No seio desses embates que acontecem em toda a Amazônia, podemos evidenciar algumas reflexões a partir das teorias do antropólogo e filósofo francês, Bruno Latour, que abre o texto de “Políticas da Natureza, como fazer ciência na democracia” com questionamentos e críticas ao modelo da Constituição Moderna.

Com efeito, ela não faz, na maioria das vezes, senão retomar, sem modificar uma linha, a Constituição moderna de uma política bifocal, da qual uma se chama política e a outra, sob o nome de natureza, torna impotente a primeira. Estas retomadas, estes *remakes*, tornam-se até divertidos, quando se pretende passar do antropocentrismo dos modernos - dito por vezes “cartesiano”(LATOUR, 2004, p. 40).

Sua crítica está no modelo rígido e cartesiano de pensar natureza e sociedade, apontando a necessidade de romper radicalmente com o paradigma atual da política e traçar novos caminhos, como no “mito da caverna” – libertar-se das influências de nossa cultura para enxergar e conhecer outras realidades, na alegoria de Platão o não sair da caverna significa estar aprisionados em nós mesmos e acreditar como verdadeiro somente aquilo construído dentro do espaço egocêntrico, ao passo que sair da caverna permite ser moldado por novos saberes e experiências.

Latour (2004, p. 40) afirma a partir dessa metáfora, a possibilidade de “escolher, na ecologia política, o que é tradicional e o que é novo, o que prolonga a baixa política epistemológica e o que inventa a epistemologia política do futuro”. É compreender os processos e teorias com base na filosofia e em outras ciências, para então, fazer desdobramentos efetivos congregando as muitas vozes dos que vivem uma relação mútua com a natureza.

Na perspectiva de Tim Ingold (2012), sobre os objetos e coisas¹⁰, caminha por dimensões imperceptíveis, pois a natureza está repleta de significados. Considerando o campo de estudo – comunidades tradicionais na Amazônia, que um pesquisador se propõe a desenvolver, requer a observação de todos os movimentos dos sujeitos, suas relações e experiências com a natureza. Até mesmo, simples atitudes dos integrantes da comunidade podem evidenciar elementos importantes para mostrar a realidade local e/ou como produzem e reproduzem seus saberes diante das muitas rotinas de trabalho envolvidas nas representações e práticas de diversas modalidades culturais na Amazônia.

O antropólogo ainda faz referência a teoria do ator-rede, sobretudo, voltado ao estudo sociológico da tecnologia e ciência, no qual há um movimento pensado nas relações e interações entre os atores sociais, que conectam-se como num emaranhado de teias ligados com outras informações à medida que operam outros elementos significativos “[...] conduzem sua percepção e ação no mundo” (INGOLD, 2012, p. 16).

Segundo Dagnino (2014) parte de grandes centros tecnológicos, na atualidade, utilizam ética, ciência e tecnologia, com base em concepções arraigadas no capitalismo vislumbrando a produção em grande escala, desvirtuando o conhecimento científico e tecnológico, invertendo a necessidade de implantação de políticas promotoras de um desenvolvimento alternativo para o povo e “com” o povo e deixando de contribuir na melhoria das condições de vida econômica e social. Em resposta a esse contexto, o autor afirma que:

¹⁰ Para Ingold (2012, p. 29) o objeto coloca-se diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas. [...] a coisa por sua vez, é um “acontecer”, ou melhor, um lugar onde vários aconteceres se entrelaçam. Observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião.

[...] através de métodos que, ao serem aplicados à natureza, assegurariam à ciência atributos de verdade e à tecnologia, de eficiência. Dado que pode atuar sob qualquer perspectiva de valor, o que garante o seu uso “para o bem” é algo estranho ao mundo do conhecimento científico-tecnológico e dos que o produzem: a “Ética”. Só se esta não for respeitada pela sociedade, esse conhecimento poderá ter implicações indesejáveis (DAGNINO 2014, p. 103).

Evidentemente que essas proposições são de pesquisadores e cientistas que querem transformar a ciência e tecnologia para cidadania. Na busca de melhorar a vida das pessoas que vivem à margem da sociedade, de comunidades sem acesso aos mínimos direitos previstos na Constituição Federal do Brasil, apresenta-se a tecnociência, de acordo com Renato Dagnino (2014) deveria ser baseada em alguns “princípios éticos de tipo moral, social, ambiental, étnico, de gênero, reconhecido como positivo”, assim podendo ser “esse conjunto de valores o que asseguraria que a utilização do conhecimento ocorresse de modo com eles coerente, de um modo ético” (DAGNINO, 2014, p. 103).

Com os múltiplos contextos e atividades culturais na Amazônia, é notório compreender as construções e produções de saberes perpassando dimensões sócio históricas, e propor estudos que abordem todas as representações e relações entre a natureza, o tempo, o espaço social, individual e coletivo dos povos que constituem a Amazônia.

2. CONTEXTO E DESCRIÇÃO DAS COMUNIDADES VILA DO TREME, VILA DO CASTELO E ALDEIA KUJUBIM

Numa descrição bem sucinta, as duas vilas visitadas em Bragança “Vila do Treme e Vila do Castelo” apresentam contextos bem significativos de comunidades tradicionais, com economia voltada para a subsistência e o uso de trabalhos artesanais. Segundo Nascimento (2005) a cidade de Bragança localizada no Nordeste do Estado do Pará, é uma região que apresenta polo pesqueiro muito diversificado, principalmente por estar próxima

ao oceano Atlântico, os que vivem deste mercado de peixe e de outras espécies naturais, exercem uma economia local expressiva e se utilizam tanto da pesca artesanal como da pesca industrial.

A “Vila do Castelo” apresenta uma produção econômica em larga escala – muitas embarcações saem para alto mar e passam semanas e até meses pescando, utilizam métodos e utensílios de captura como a pesca de curral “arrastão”, espinhéis e malhadeiras. Esses pescadores trabalham para um “patrão” que são donos dos barcos ou “atravessadores”, que negociam outras espécies menos rentáveis para a região e depois exportam com preços bem acima do mercado local. A pesca dos peixes mais valorizados, como a pescada amarela, na maioria das vezes é levada para a capital do Estado, Belém ou ainda são exportadas internacionalmente.

A “Vila do Treme”, tem áreas litorâneas e de manguezais, com intuito de preservação desses espaços criou-se a RESEX. A Vila localiza-se no meio rural, a 18 km da sede do município de Bragança, Estado do Pará. Os moradores desta vila tem práticas de extração e cata de caranguejo e faz uso da pesca artesanal, que às vezes são vendidas ali mesmo no porto ou por meio dos “atravessadores”.

Com o uso de pequenas embarcações e canoas para pesca, garantem o sustento da família, trabalham também na extração e cata de caranguejo. As mulheres ajudam na cata da carne (massa) do caranguejo que é feita na fábrica instalada na vila, na visita observa-se que ainda há algumas mulheres fazendo o beneficiamento em suas casas, ganhando um valor inferior ao valor que a fábrica paga por quilo de massa de caranguejo. Quando estão no período de defeso, os moradores fazem outras tarefas, como a extração de madeira para construir cercas na comunidade.

Nota-se em cada comunidade características próprias de trabalho, de uso de recursos ligados ao modo de produção e de vida, são potencialidades distintas e exclusivas de cada ambiente, extremamente complexos. O tempo/espaço nestas comunidade são diferentes, pois os sujeitos tradicionais associam suas rotinas à

natureza, executam as tarefas de trabalho de acordo com as mudanças naturais e aprendem isso com as vivências e experiências estabelecidas nesses espaços. Para Tim Ingold (2012) quando sugere a separação de objetos a coisas, propõe assim, uma maneira de como vemos o que está posto à nossa volta, somente entendendo outras possibilidades diferentes de nossa cultura/concepção pode-se em um mesmo contexto agregar novos significados.

As populações tradicionais também passam por problemas no cotidiano nessas comunidades – divergências entre os pescadores a partir das associações; interferências externas do poder público, que neste caso são colocados padrões específicos para se manter uma associação; concentração do poder; corrupção, entre outros fatores. Nas palavras de Feenberg (2015, p. 8) “os valores tradicionais não podem sobreviver ao desafio da tecnologia”, diz isso para evidenciar o papel imperialista e determinista que a tecnologia sobrepõe aos seres humanos tornando-se apenas peças de uma máquina, e aponta “um mundo no qual a individualidade humana foi completamente suprimida” (FEENBERG, 2015, p. 8).

Em consonância ao recorte feito no início desta experiência, pontuo algumas reflexões acerca do campo de pesquisa que pretendo desenvolver no decorrer do mestrado, que é na Terra Indígena Cachoeira Seca, Aldeia *Kujubim*, localizada na região do Médio Xingu, no município de Altamira. Nesse contexto, o estudo *in locus* permitirá analisar a importância das interações e saberes tradicionais no ambiente etnoeducacional, além de falar sobre o povo Xipaya, sua história e sua memória.

O processo de transformação e construção do conhecimento requer um intercâmbio entre indivíduos, diretamente inseridos na produção e conservação de saberes por meio de tradições, de comportamentos e de trabalhos “emaranhados de linhas [...] as trajetórias desses diversos elementos são enfeixadas em combinações diversas” (Ingold, 2012, p. 39). Atribui-se nessa

dinâmica componentes sociais e culturais para o desenvolvimento dos saberes no cotidiano dos indígenas aldeados neste espaço.

O povo da Aldeia *Kujubim*, Xipaya se constituíram enquanto grupo, com seu modo de vida e práticas peculiares, além de terem uma socialização coletiva. No que tange a educação, produzem sistemas próprios, em espaços de reciprocidade uns com os outros, tanto em ambientes de convivência, como em espaços etnoeducacionais, em consonância com a intervenção institucional da Secretaria Municipal de Educação de Altamira – SEMED, da Secretaria de Estado de Educação do Pará – SEDUC, e da Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

Proposições serão consideradas, como o papel dos sujeitos no contexto etnoeducacional, partindo da inter-relação entre índios e não-índios, como a educação escolar indígena atende as representações socioculturais dentro do processo de conhecimento na perspectiva intercultural, em evidência o grupo étnico Xipaya, a partir das transformações sociais, culturais e institucionais.

O caminhar nesse contexto amazônico parte da complexidade da política educacional indígena, estreitando relações profundas entre memória e saberes tradicionais de um povo. A história dos Xipaya (PPP, 2015)¹¹, passa por momentos de deslocamentos nas suas mais diversas formas, seja migração voluntária ou forçada, refúgio, contato com outras culturas. Tudo isso evidencia um espaço de constantes mudanças simbólicas de construção e reconstrução intercultural que acontece na Amazônia, espaço extremamente vivo e dinâmico de cultura e memória.

3. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Neste “Laboratório Social: ciência, tecnologia e ética”, pode-se fazer uma reflexão sobre a ideia de como inserir-se no campo de pesquisa, a partir da experiência *in locus*, nas comunidades

¹¹ PPP. Projeto Político Pedagógico da Escola do povo Xipaya: Terra Indígena Xipaya e Aldeia *Kujubim*. Altamira, PA, 2015.

descritas acima “Vila de Treme e Vila do Castelo”. Servindo de base para esta vivência, requereu antes entender como os teóricos abordam essas esferas: ciência, tecnologia, ética e democracia no âmbito bibliográfico. Assim, a reflexão ampliou-se para caminhar por outros contextos amazônicos, refletindo todo um conjunto de saberes internalizados, repassados e/ou apreendidos nas trajetórias de vida dos povos que residem nos espaços observados, como suas relações de tensões entre saber tradicional e o conhecimento sistematizado diante das esferas que os impõe referenciais hegemônicos.

As ações feitas a partir desta experiência e coleta de dados seguiu-se de forma bem livre, ou seja, realizou-se uma visita nas comunidades, observação do espaço, entrevistas/conversas abertas com as lideranças e com alguns moradores das vilas “Treme e Castelo”. E observou-se as práticas tradicionais exercidas com a pesca artesanal, o uso do manguezal como fonte de renda econômica, social e ecológica para os moradores locais, com o artesanato usando tecnologias e suporte da universidade. A rotina dos moradores das duas comunidades vão sendo conciliadas com o movimento da natureza, vivem em torno dos costumes e saberes que lhe são repassados de pais para filhos. Embates são constantes, pois há divergências entre líderes, associação, moradores, pesquisadores, instituições, igreja, atravessadores e empresas que estão de alguma forma inseridos nesses espaços.

A importância de participar desta visita *in locus*, condicionou um olhar mais apurado para pensar a pesquisa de campo na comunidade indígena *Kujubim* no Médio Xingu. Como metodologia propõe-se investigar os embates da educação escolar indígena e os saberes tradicionais sob as perspectivas das interações socioculturais no processo de construção e produção do saber na terra indígena *Kujubim*, à luz de Clifford Geertz (2008) que concebe a ação humana como uma atividade estruturante (simbólica), a partir das ações e manifestações podem ser interpretadas por diferentes olhares e que todo comportamento é

uma ação simbólica. Assim, o contexto etnoeducacional da comunidade indígena *Kujubim* será propício para a compreender como os saberes tradicionais são evocados nos eventos de aprendizagem e como são compartilhados dentro da esfera da educação escolar indígena.

A coleta de dados, parte do uso do diário de campo (Geertz, 2008), no qual serão feitos registros da rotina da comunidade, participação dessas rotinas (reuniões, momentos culturais), também fará uso de roteiros abertos (entrevistas/conversas) “com” os mais velhos, professores, coordenadores, alunos, enfim, os envolvidos no espaço etnoeducacional, no intuito de captar informações pertinentes à educação escolar indígena na comunidade *Kujubim*.

Sob o olhar de Clifford Geertz, a pesquisa etnográfica envereda na compreensão da vivência cultural e defende o estudo da cultura através do conhecimento científico, disposto numa imponente complexidade carente de sistematização. Entretanto, a grandiosa discrepância de costumes, tradições, espaço e tempo não delinea a condição humana, antes pontua superficialidades que destoam à essência do homem, imutável e genérico do ser humano. Para o antropólogo, a humanidade em sua natureza cultural, tende a ser compreendida a partir do “dualismo entre os aspectos da cultura empiricamente universais enraizados em realidades subculturais e os aspectos empiricamente variáveis, não tão enraizados, pode ser estabelecido e sustentado” (GEERTZ, 2008, p. 29).

E compreender todas as práticas culturais requer que se dose a apreciação do contexto, de forma a não deixar escapar as condições peculiares, mas agir à luz do conhecimento para evitar a sobreposição das particulares frente à essência humana. Sem que se faça julgamentos eurocêntricos acerca dos costumes e vivências, para então compreender os saberes produzidos na comunidade. Abordagens técnicas norteiam a pesquisa, por meio de levantamento de dados sobre o tema, aprofundamento

bibliográfico da área e observação como fonte de captura da realidade social. Contará também com um levantamento documental da escola por meio do currículo escolar indígena e o PPP da etnia Xipaya.

A Aldeia *Kujubim*, localiza-se à cento e oitenta quilômetros da cidade de Altamira, acesso por água ou estrada. A comunidade conta com uma população de quarenta e seis pessoas, um total de nove famílias. Neste cenário busca-se valorizar a experiência, a observação e os dados para visibilizar a trajetória histórica do povo Xipaya, cultura, práticas sociais, saberes tradicionais, processos educacionais formais tidos na comunidade, no ambiente familiar e comunitário. Essas discussões partem dos subsídios técnicos, teóricos e principalmente da participação no campo de pesquisa acerca da educação escolar indígena, cultura, saberes tradicionais e memória.

CONSIDERAÇÕES NEM TÃO FINAIS

As reflexões até aqui compartilhadas, ao longo do texto, abriram um espaço para entender as relações de conhecimentos e saberes no contexto amazônico, visibilizando a complexidade e particularidades inerentes a territorialidade na Amazônia, com múltiplos modos de vida, contextos e espaços dinâmicos, envolvidos pelo movimento da natureza e organizações baseadas na coletividade, na sociabilidade, nas relações de parentesco, nas formas de produção de trabalho e saberes, contudo, com embates, contradições e dilemas a serem superados.

A descrição sucinta da experiência de laboratório social nas comunidades “Vila do Treme e Vila do Castelo” em Bragança-PA, permitiu conhecer outros contextos, as dinâmicas do lugar, do tempo, do espaço, do trabalho, dos processos de produção e construção do conhecimento, passado de geração a geração, constituem-se como povos tradicionais por exercerem e apresentarem características culturais, como a rotina da pesca

artesanal, da extração de caranguejo, a transmissão de saberes pela oralidade e o uso de narrativas míticas. Entender e enxergar outros horizontes, neste emaranhado de teias, na percepção das “coisas”, possibilita estabelecer uma melhor relação com as questões de interação e produção do saber na pesquisa de campo na comunidade Indígena *Kujubim* em Altamira-PA.

Adentrar esses espaços requer “ser convidado para a reunião”, respeitar os modos de pensar desses sujeitos, pesquisar “com” os sujeitos, reconhecer que seu tempo/espço são adaptados pelo movimento dos rios, das florestas e dos costumes locais. Dentro de todos os aspectos do texto, torna-se um aprendizado e uma grande satisfação o ato de visibilizar esses povos, por terem uma história rica em cultura e tradições. Conhecimentos não encerrados, contudo, representativos e significantes presentes nas comunidades amazônicas, com potencialidades virtuosas de conceitos éticos, científicos e tecnológicos para o bem da democracia brasileira, destacados na coletividade dos grupos, implementando cidadania e dignidade à sociedade.

REFERÊNCIAS

CARDOSO, Roseli da Silva. **Os saberes da gente do mar: O imaginário e as experiências de vida dos pescadores da Vila do Treme, Bragança (PA).** Dissertação de mestrado do programa de pós-graduação Linguagens e Saberes na Amazônia da Universidade Federal do Pará - PPLSA, Campus Universitário de Bragança, 2015.

DAGNINO, Renato. **Tecnologia Social: contribuições conceituais e metodológicas.** Campina Grande, PB: EDUEPB, Florianópolis, SC: Editora Insular, 2014.

FEENBERG, Andrew. **O que é Filosofia da Tecnologia?** Tradução de Agustín Apaza, com revisão de Newton Ramos-de-Oliveira. Revisão substancial feita em junho de 2015 por Franco Nero

Antunes Soares para fins didáticos. O texto original em língua inglesa pode ser encontrado em: <http://www-rohan.sdsu.edu/faculty/feenberg/komaba.htm>

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. 13 reimpressão. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

INGOLD, Tim. **Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Tradução Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

NASCIMENTO, Flávia Maria Costa. **Capital social e associativismo de pescadores do município de Bragança-PA**. Departamento de Sociologia, UFPa, PIBIC/UFPa, 2005. Disponível em: <<http://www.ufpa.br/rcientifica/artigos_cientificos/ed_08/pdf/flavia_nascimento.pdf>>. Acesso em: 01 jan. 2018.

CAPÍTULO 3

O IMAGINÁRIO E O UNIVERSO FICCIONAL DA LITERATURA NA AMAZÔNIA

APONTAMENTOS DE PESQUISA SOBRE SCENAS DA VIDA AMAZÔNICA, OBRA BASILAR DO PENSAMENTO SOCIAL DE JOSÉ VERÍSSIMO

Aline Costa da Silva¹

APRESENTAÇÃO

Esta nota de investigação objetiva explicitar o percurso percorrido e o resultado de uma pesquisa acerca da história e da recepção da obra *Scenas da Vida Amazônica* (1886), de José Veríssimo. A pesquisa nomeada *Travessia No Rio-Tempo: A História e a Recepção de Cenas da Vida Amazônica, de José Veríssimo*², parte da leitura inicial da obra, a qual levou à inquietações referentes ao valor desse livro na historiografia literária brasileira e como a recepção tem atualizado a obra ao longo de suas publicações. Como hipótese para tais questionamentos, compreendeu-se, *a priori*, *Cenas da Vida Amazônica* como uma obra culminante do pensamento intelectual brasileiro do final do século XIX, uma obra com valor plenamente literário, que abre passagem para a consciência cultural brasileira a partir da Amazônia.

O livro foi publicado primeiramente em 1886, pela editora Tavares Cardoso & Irmão, em Lisboa (1886). Nesta edição, consta um capítulo introdutório intitulado “As Populações Indígenas e Mestiças da Amazônia: Sua linguagem, suas crenças e seus costumes”, além do pré-texto no conto “O Voluntário da Pátria”, os

¹ Mestra em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFFPA). E-mail: alineclau_cs@yahoo.com.br

² Trata-se da dissertação de mestrado submetida junto ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia, UFPA-Campus Universitário de Bragança-PA, orientada pelo professor Dr. Gunter Karl Pressler e defendida em fevereiro de 2017.

quais foram retirados no da segunda publicação em 1899, no Rio de Janeiro. Nesta edição, José Veríssimo deixa no livro somente os textos literários, a saber, os contos “O Boto”, “O Crime do Tapuio”, “O Voluntário da Pátria” e “A sorte de Vicentina”, além dos Esbocetos “O Serão”, “A lavadeira”, “Indo para Seringa”, “Voltado da seringa” e “A Mameluca”.

Sobre a segunda edição, Machado de Assis publica na Gazeta de Notícias, em 1899, uma crítica ao livro considerando-o literário, uma novela, como afirma, a qual marca a escrita literária de José Veríssimo. As mudanças realizadas em *Cenas da Vida Amazônica* se fazem acompanhadas não de uma mudança de materialidade ou de conteúdo apenas, mas sim de uma mudança cognitiva. Isto torna o livro mais do que um objeto: um acúmulo de uma série fatores que convergem para as questões sociais, econômicas e culturais que rodeiam sua publicação.

Foi em busca da compreensão desta obra que no andamento da pesquisa diversas outras já realizadas e em diferentes áreas do conhecimento foram encontradas, analisando o livro de José Veríssimo sob diferentes perspectivas, o que chamou atenção para o campo interdisciplinar em que ela circula. Dentre os leitores de Veríssimo, destaca-se por ordem cronológica Machado de Assis (1889), Lúcia Miguel Pereira (1957), João Alexandre Barbosa (1974), José Veríssimo da Costa Pereira (2005), Mariana Moreno Castilho (2012), Eveline Almeida de Sousa (2009), Antônio Dimas (2011), Maria do Perpetuo Socorro Gomes Avelino França (2004), e Lêda Valéria Alves da Silva (2012). Há ainda outras fontes da recepção da obra, mas delimitou-se as supracitadas para fins de uma mostra mais sintetizada da pesquisa.

O que se iniciou com uma análise literária em busca da representação da Amazônia oitocentista, por vezes até retomando a dualidade literatura e história, se tornou um campo interdisciplinar fecundo para apreender a travessia de *Cenas da Vida Amazônica* ao longo do tempo, das mudanças que a obra sofreu no decorrer de suas publicações, do interesse do leitor em cada área do

conhecimento que a obra interessava: Linguística, Antropologia, História, Educação, Literatura e Ciências Naturais.

Desta feita, a contribuição da Estética da Recepção à pesquisa se deu na consideração do leitor e suas interpretações diversas e contextualizadas da obra e não em seu não-lugar no cânone literário ou em sua relação meramente disciplinar. Considerou-se que o leitor, a partir de sua condição essencial, pode reverter a imutabilidade deste mesmo cânone, colaborando para repensar, discutir e reescrever a historiografia literária, antes centrada em uma narrativa cronológica e na disposição de obras e autores. O despertar dessa possibilidade levou a pesquisa a seguinte construção:

No primeiro capítulo, se realiza um diálogo com a literatura específica para com ela concretizar as interpretações acerca do título da obra, dos contos e dos Esboços, discutindo suas representações sociais, ideológicas e culturais. Deste modo, considerou-se o cientificismo vigente em suas duas primeiras publicações, o qual não apenas motivava como licenciava a representação artística de uma realidade por meio de ideologias as quais, nos dias de hoje, são consideradas etnocêntricas e racistas.

No segundo capítulo, o livro é situado no contexto da obra completa de José Veríssimo. Assim, se discorre a respeito das questões extratextuais (história e paratextos), intratextuais (linguagem e temática) da obra e considera as edições de 1886 a 2013 (que somam seis publicações). Aborda, ainda, a recepção de *Cenas da Vida Amazônica*, desde a publicada por Machado de Assis até o contexto da crítica contemporânea, com exigência de um aprofundamento teórico/metodológico no campo da Estética da Recepção postulado por Hans Robert Jauss (1994) da Hermenêutica como arte e técnica da interpretação, como definido por Friedrich Schleiermacher (2005).

Conforme o hermeneuta, (2005, p. 87) “a arte de compreender o discurso do outro não pode se dar alheia à relação entre autor e leitor perante o texto”. Por isso, o terceiro capítulo situa o livro no

contexto da obra de José Veríssimo e discute os aspectos contextuais de sua produção literária, cuja base é fundada no que João Alexandre Barbosa (1978) denomina “fase provinciana” (1876-1891). Tal fase abrange estudos com características etnográficas e educacionais, alguns publicados na *Revista Amazônica* como preliminares ao livro *Cenas da Vida Amazônica* (1886), em *Primeiras Páginas* [1887] e na Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

No quarto capítulo são contextualizados o pensamento e a produção de José Veríssimo. Nele são feitas breves considerações sobre o contexto histórico e intelectual da fase em que *Cenas da Vida Amazônica* é produzida.

Considera-se importante explicitar o percurso teórico metodológico da pesquisa, visto que embasa sua organização textual e, sobretudo, por ter sido salutar para a mudança, dentre outros aspectos, do entendimento acerca do texto literário e sua relação dialógica com o leitor e deste com outros leitores.

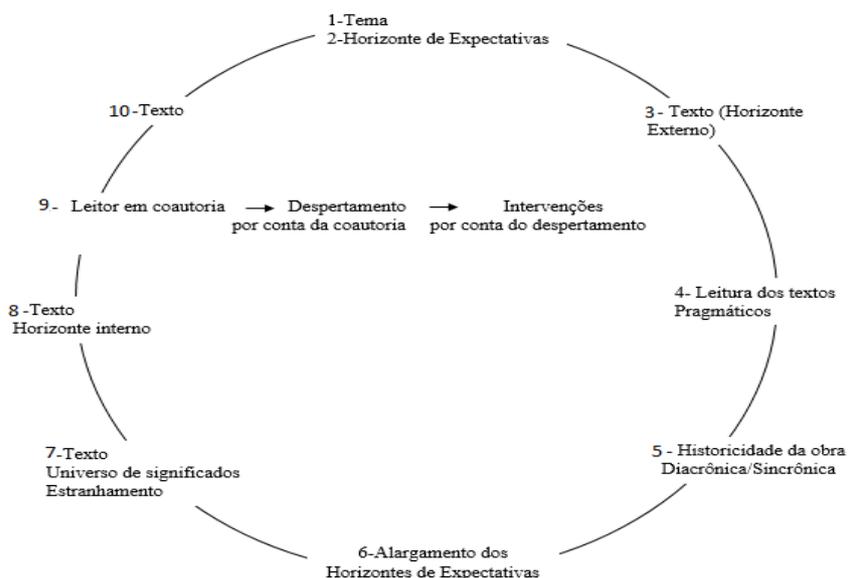
1. O CONSTRUTO TEÓRICO/METODOLÓGICO

O primeiro contato com *Cenas da Vida Amazônica* despertou um horizonte de expectativas iniciais, o que se deu a partir da leitura dos paratextos e das partes pré-textuais: títulos, notas, imagens, capa etc. (GENETTE, 1992). Esse primeiro momento da leitura, por sua vez, ativou o horizonte de expectativa externo, o qual diz respeito ao conhecimento de mundo e deu início ao momento dialógico da tríade autor-texto-leitor.

Então, se procedeu a leitura dos textos pragmáticos referentes à obra, a saber, críticas, dissertações, teses e artigos científicos, os quais configuram sua recepção e, portanto, colaboram para o aprofundamento da compreensão da obra estudada. A contar desse momento, se seguiu a recuperação da historicidade da obra, tanto do que anteriormente foi escrito sobre ela quanto das produções a ela contemporâneas.

Nesta etapa do estudo se deu o alargamento do horizonte de expectativas, o que cooperou para o retorno mais esclarecido ao texto e o mergulho no universo de seus significados. Nesta fase, o “estranhamento” consequente de divergências perante a obra, acréscimos ou diminuição de expectativas colaborou para que, a partir de um horizonte interno explicitado fosse possível uma nova compreensão da leitura realizada, dessa vez a partir de uma coautoria do texto, desperta e apta para fazer as intervenções possíveis.

Em suma, nos moldes do círculo hermenêutico, se seguiu a junção dos preceitos da Estética da Recepção como postulada por Hans Robert Jauss (1994), da referência à Aristóteles (1973) acerca da inter-relação entre *poesis*, relacionada ao papel do leitor atuando como co-autor da obra, *aisthesis*, que diz respeito ao despertamento da realidade por meio da co-autoria e a *katharsis* que são as intervenções e transformações sociais consequentes desse despertamento. A seguir, diagrama que representa o exposto:



Assim, se realizou a presente pesquisa na consideração de sua recepção, na observação dos paratextos, no estudo das diferentes edições de *Cenas da Vida Amazônica* e no contexto histórico literário que a fundamenta. A respeito da recepção, considera-se que a interpretação de uma obra se dá na compreensão dos discursos nela marcados e que, para compreender tais discursos, é necessário refleti-los “enquanto fato naquele que pensa” (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 95).

Os estudos de Karlheinz Stierle (2002, p. 122-123) foram salutares para uma reformulação: dedicar atenção não apenas na “constituição” do texto (que é a própria interpretação do texto literário), mas na consideração do “processamento do constituído” (o que corrobora para a canonização da obra). Em relação a *Cenas da Vida Amazônica*, não se trata de uma obra canonizada, considerando seus aspectos regionalistas que, inclusive na própria História da Literatura Brasileira de José Veríssimo (1916) é ausente dada seu critério nacionalista, mas figura implícita na historiografia de Silvio Romero (1888, p. 2).

O que João Alexandre Barbosa chama de semi-etnografia concorre para a consideração da obra como estudo social, como afirma Lúcia Miguel Pereira³, para quem os contos de José Veríssimo constituem um acaso em sua obra e servem de exemplificação ao ensaio posto na primeira edição de 1886.

2. ACERCA DA RECEPÇÃO DA OBRA

João Alexandre Barbosa (1978, p. 9) considera como historicidade “a condição do texto literário enquanto ser da linguagem necessariamente inserta no tempo”. Segundo afirma, uma leitura que desconsidere essa questão fica disposta a desenvolver críticas equivocadas. Deste modo, serão explicitadas algumas das recepções do livro de José Veríssimo, considerando as

³ Em artigo publicado no jornal *O Estado de São Paulo* em 13 de Abril de 1957, p. 4, na ocasião do centenário de José Veríssimo.

que foram desenvolvidas na época de suas primeiras publicações, outras passadas meio século após elas e as recepções contemporâneas, respeitando as especificidades de suas áreas de conhecimento.

No âmbito da crítica literária do século XIX, Silvio Romero não menciona diretamente a obra literária de José Veríssimo, mas realiza uma consideração implícita sobre ela ao defender que os autores nacionais a quem reconhece —alguns pequenos ensaios, poucas monografias, noções destacadas de uma ou outra época de nossa literatura, ou análise por acaso de algum escritor predileto, [...] só quiseram escrever quadros isolados e só trataram de alguns tipos destacados. José Veríssimo é incluído na lista desses autores ao lado de José de Alencar, Quintino Bocaiúva, Machado de Assis, Franklin Távora, Araripe Júnior, entre outros (ROMERO, 1888, p. 2):

Passemos aos indígenas. Existem já alguns trabalhos de valor sobre as populações selvagens brasileiras. Os escritos de Frederico Hartt, Batista Caetano, Ferreira Pena, Couto de Magalhães, José Veríssimo, Batista de Lacerda, Rodrigues Peixoto e Barbosa Rodrigues, lançam alguma luz sobre o estado intelectual dos Tupis-Guaranis (ROMERO, 1980, p. 23).

Portanto, a obra de José Veríssimo que trata das questões indígenas é *Cenas da Vida Amazônica*. Não há uma crítica específica, mas se constata na observação de Silvio Romero o reconhecimento da obra e de seu valor acerca da temática especificada pelo crítico, ainda que a cotidianidade, o estado intelectual dos índios e a mestiçagem na Amazônia possam constituir os “quadros isolados” que mencionou.

Em relação à segunda edição, Machado de Assis publicou sua crítica na *Gazeta de Notícias*. Nela, José Veríssimo é destacado como um narrador e observador de personagens como sendo tipos sociais, —as vítimas de um meio rude¹¹ e a obra uma representação literária da Amazônia, suas gentes e culturas. Para ele, José Veríssimo envereda pela novela, como Sainte-Beuve, que escreveu

Volupté, apresentando-se como um narrador e um observador, um paisagista e um miniaturista. Como afirma,

O Sr. José Veríssimo possui o dom da simpatia e da piedade. As suas principais figuras são as vítimas de um meio rude, como Benedita, Rosinha e Vicentina, ou ainda aquele José Tapuio, que confessa um crime não existente, com o único fim de salvar uma menina, ou de “fazê bem p'ra ela”, como diz o texto [...] Há locuções da terra. Há a tecnologia dos usos e costumes. Ninguém esquece que está diante da vida amazônica, não toda, mas aquela que o Sr. José Veríssimo escolheu naturalmente para dar-nos a visão do contraste entre o meio e o homem (MACHADO DE ASSIS, 1899).

Por ocasião do centenário de José Veríssimo, Lúcia Miguel Pereira em 1957, escreveu no suplemento literário do jornal *O Estado de São Paulo*, considerando a obra não literária, salvo pelo conto “O Crime do Tapuio”, o qual considera o único que merece ser conservado, além dos esboços que segundo ela são a tentativa maior do autor em fazer literatura. Segundo afirma, *Cenas da Vida Amazônica* foi escrito antes mesmo de “O Mulato” de Aluísio de Azevedo, que marcou o início do naturalismo no Brasil (PEREIRA, 1957, p. 4).

Já em 1974, João Alexandre Barbosa em sua tese *A tradição do impasse: a linguagem da crítica e a crítica da linguagem em José Veríssimo* faz uma partição da evolução intelectual do autor em três fases. Na primeira fase, que chama provinciana, o autor afirma que *Cenas da Vida Amazônica* é importante para se compreender o crítico José Veríssimo, convertido na dupla de *janus*, entre a história e a estética.

Conforme João Alexandre Barbosa (1974), a intenção de *Cenas da Vida Amazônica* é

Penetrar a realidade da Região Amazônica, utilizando-se da linguagem em dois níveis diferentes: o especificamente referencial ou informativo do ensaísmo etnofotográfico e o poético dos quatro contos, oscilando entre os dois os trechos mais ou menos indefinidos dos “esboços”. Todavia exatamente por não radicalizar a função poética da linguagem, com que pretendeu, de uma forma ou de outra, prolongar as preocupações

ensaísticas, é que a ficção de José Veríssimo se desmonta em exercícios semi-etnográficos (BARBOSA, 1974, p. 52-53).

Em 2011, Antônio Dimas interpreta a obra como um acúmulo de apoio bibliográfico, a partir de leituras atualizadas para a época (Louis Agassis, Charles Darwin, Teófilo Braga e Couto de Magalhães, alguns exemplos) e conhecimento empírico, proveniente de sua vivência na Amazônia representada, sobretudo, de sua vida em Óbidos (PA) e nas incursões às aldeias indígenas, referendando como de costume na época o *ficto* através do *facto* (DIMAS, 2011, p. 18-21). Para ele, o silenciamento dos críticos da época e a pouca circulação da obra em sua primeira edição publicada em Lisboa colaboraram para a crítica morna que lhe ocorreu.

Assim, considera que a publicação de *Scenas da Vida Amazônica* marca “uma ambivalência menos individual do que grupal [...], um deciframento de nossa identidade cultural mais recôndita” (DIMAS, 2011, p. 15). O crítico considera os levantamentos empíricos e incursões à malocas de aldeados feitas por José Veríssimo como fatores cruciais para a o que considera sua etnografia, assinalando que em *Cenas da Vida Amazônica* se tem o choque cultural entre europeus e indígenas, dos prejuízos e lucros recíprocos desse contato nada pacífico (DIMAS, 2011, p. 17).

Para ele, a minúcia do ensaio etnográfico que compõe a primeira edição de *Cenas da Vida Amazônica* resulta de um exercício de campo, profissão de fé social, política e cultural. A respeito dos contos e esboços, afirma que o estilo Verissimiano se rende à verossimilhança em detrimento da veracidade, diferente do que defende Lúcia Miguel Pereira que argumenta em favor da não-literariedade da obra.

Há outros estudos sobre *Cenas da Vida Amazônica*, bem como sobre José Veríssimo que mencionam a obra, mas coube aqui mencionar os anteriormente explicitados, para demarcar o caráter diacrônico e sincrônico de sua recepção e sua relação com o processo geral da história (JAUSS, 1979, p. 22).

3. O RESULTADO DA PESQUISA

A partir da análise dos dados referentes à história e a recepção de *Cenas da Vida Amazônica*, a obra foi interpretada como um livro literário repleto de outros enunciados, um pecúlio que dialoga com o contexto cultural da Amazônia oitocentista, carregada de conotações do seu tempo e transitada por demais produções intelectuais de José Veríssimo.

Como demonstram a recepção da obra, as ideias destacadas giram em torno da mestiçagem, raça, identidade, educação etc. Entretanto, se afirma que a temática central de *Cenas da Vida Amazônica* não reside nos traços isolados que tratam os estudos sobre ela realizados, mas se dão no âmago da cultura popular onde tais traços se encontram, uma cultura produto e produtora de uma dinâmica social articulada nas relações existenciais não do caboclo, do índio, do tapuio como tipos exóticos, mas de todos eles como sujeitos sociais que “existem” no contexto amazônico do século XIX.

A questão da formação cultural é o que tematiza a obra literária de José Veríssimo. De um lado o projeto humano de afirmação de uma identidade cultural mestiça e de outro a afirmação de uma literatura nacional que, tendo a Amazônia como objeto de estudo com base nos modelos positivistas vigentes, consideraria a diversidade na formação da nação brasileira.

Portanto, *Cenas da Vida Amazônica* está vinculada a uma amplitude que abarca, via linguagem, as relações de poder entre os atores que nela atuam, relações encenadas em um dado contexto histórico, social e econômico específico. Não obstante, o caboclo levado à força para a guerra do Paraguai no conto O Voluntário, as caboclinhas oprimidas pelas patroas, o não lugar do negro na narrativa, o Tapuio condenado com base em sua condição étnica, a mulher em posição de subalternidade entre outros, são aspectos identitários que representam a legitimação da força do capital

predador, e, sobretudo, a pujança do poder simbólico como apregoa Pierre Bourdieu (1989, p. 15).

José Veríssimo, a quem se reconhece a importância no campo da crítica literária e dos estudos sobre educação, tem sua base intelectual, suas formas de pensar as questões tanto históricas quanto estéticas impressas em sua produção ficcional, a qual embora seja única e considerada imatura, como se discutiu outrora, exemplifica não apenas o pensamento de seu autor, mas de toda uma época e da própria formação intelectual brasileira, o que faz de *Cenas da Vida Amazônica* importante fonte para esse entendimento.

Deste modo, a atualização da obra por seus leitores a mantém no centro do debate literário, bem como seu autor o qual ajudou a organizar os pilares intelectuais do Brasil no século XIX. Assim, ela representa o marco do intelectualismo do país no contexto histórico oitocentista, com todas as suas ressalvas.

A pesquisa fez despertar, pela dificuldade de fontes e mesmo a sua raridade, a necessidade de um conhecimento maior a respeito da produção de José Veríssimo na fase em que *Cenas da Vida Amazônica* é produzida. Acredita-se que o conhecimento deste momento, somado ao estudo da recepção da obra, além de alargar o horizonte de expectativas, concorre para um testemunho mais esclarecido acerca da biografia intelectual e da recepção, não apenas de *Scenas*, mas do conjunto da obra de José Veríssimo (1870-1890).

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Poética**. IN: Coleção os Pensadores. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Victor Civita, 1973.

BARBOSA, João Alexandre. **A tradição do impasse: A linguagem da crítica e a crítica da linguagem em José Veríssimo**. São Paulo: Ática, 1974.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa: Difel, 1989^a. P. 7-15. Sobre o poder Simbólico.

CULLER, J. A. 1995. **“Literariedade”** ANGENOT, Marc. et alii (orgs.). Teoria Literária: problemas e perspectivas. Trad. Ana Luisa Faria & Miguel Terras Pereira. Lisboa: Dom Quixote, pp. 43-58.

DIMAS, Antônio. Notas sobre a ficção de José Veríssimo. In: 15^o IFNOPAP, 2012, Belém. **Revisitando a Cultura e a biodiversidade entre o rio e a floresta**. Belém: Universidade Federal do Pará, 2012, p. 365-378.

GENETTE, Gérard. **Palimpsestos: La littérature au second degré**. Paris: Seuil. 1982.

JAKOBSON, Roman. **Linguística e poética**. In: _____. Linguística e Comunicação. São Paulo: Cultrix, 1969.

JAUSS, Hans Robert. **A história da literatura como provocação à teoria literária**. Tradução Sérgio Tellaroli. São Paulo: Ática, 1979.

MACHADO DE ASSIS. **Um Livro. Scenas da Vida Amazônica, por José Veríssimo**. Gazeta de Notícias. Rio de Janeiro. 11 de Junho de 1889, n.162. Disponível em: < http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=103730_03&pasta=ano%20189&pesq=crime%20do%20tapuio>. Acesso em: 13 maio 2016.

PEREIRA, Lúcia Miguel. **Cenas da Vida Amazônica**. O Estado de São Paulo, 13 de abril de 1957. p. 4. Disponível em: < <http://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19570413-25137-nac-0004-lit-4-not/busca/Cenas+Vida+Amaz%C3%B4nica>>. Acesso em: 22 dez. 2016.

ROMERO, Silvio. **História da Literatura Brasileira**. 7^a ed. Rio de Janeiro: José Olympio: 1980.

SCHLEIERMACHER F. D. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**. Petrópolis: Vozes, 1999.

SPIVAK, Gayatri Chakravort. **Pode o Subalterno Falar?** Tradução de Sandra R. Goulart Almeida; Marcos Feitosa; André Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STIERLE, Karlheinz. **Que significa a recepção dos textos ficcionais**. In: LIMA, Luiz Costa. **A literatura e o leitor**: Textos de estética de recepção. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

VERÍSSIMO, José. **Scenas da Vida Amazônica**. Lisboa: Editora de Carvalho Cardoso & Irmão. 1886.

MARCAS DA MEDIEVALIDADE NA CRONÍSTICA DE GASPAR DE CARVAJAL SOBRE O *DESCUBRIMIENTO DEL RÍO DE LAS AMAZONAS*

Jocenilda Pires de Sousa do Rosário¹

Carlos Henrique Lopes de Almeida²

Cesar Augusto Martins de Souza³

APRESENTAÇÃO

O processo de achamento da Amazônia entre 1541 e 1542 tomando como base a viagem feita por Francisco de Orellana e Gonzalo Pizarro representou o encontro entre duas realidades distintas: O Novo Mundo e o Velho Mundo. Muitos foram os colonizadores que se aventuraram em busca de novas riquezas e novos territórios. O novo cenário trouxe muitas mudanças à sociedade da época, que possibilitaria a abertura de um novo espaço para ser discutido e modificado. Para Almeida (2013, p. 15):

O descobrimento do Novo Mundo ocorre em um momento extremamente particular, qual seja, a transição entre a Idade Média e o início da Modernidade. Uma zona fronteira, a partir da qual surgiram novas concepções e profundas mudanças, possibilitando o aparecimento e a tentativa de consolidação de um novo espaço, relatado por várias modalidades e estratégias de registros, cujo principal propósito era compreender e assimilar esse descobrimento para conquistá-lo.

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia pela Universidade Federal do Pará. Membro do Grupo de Pesquisa LELIM (Laboratório de Estudo Linguagem, Imagem e Memórias). E-mail: jofpa16@gmail.com

² Doutor em Letras e Linguística. Professor Adjunto I da Universidade Federal do Pará. E-mail: carloshla@ufpa.br

³ Pós-Doutor em História. Professor Adjunto da Universidade Federal do Pará. E-mail: cesarmartinsouza@yahoo.com.br

As primeiras impressões do homem europeu sobre as novas terras estão presentes na relação do frei espanhol Gaspar de Carvajal, responsável pelo relato completo da viagem de achamento da Amazônia. Alguns ideais medievais presentes no processo de conquista são evidentes na postura de muitos colonizadores como a ambição gerada pela comprovação da existência de materiais preciosos e o desejo inesgotável de exploração, além dos princípios religiosos e obediência à coroa espanhola.

Por mais que a Europa estivesse já em declínio dos ideais da Idade Média, vivendo em pleno Renascimento, o conquistador “portador de uma herança marcadamente medieval, mas aberta à experimentação, apregoada pela Idade Moderna” (ALMEIDA, 2013, p. 107) que chegava à América, vinha quase sempre na companhia de um religioso que não se separava dos ideais do Cristianismo.

No processo de transição do Medievo para a Modernidade, a fé impulsionava aos navegadores que vinham ao Oriente. Conforme as descrições de Colombo em uma de suas cartas de navegação: “Estou convencido de que aqui é o Paraíso terrestre, onde ninguém pode chegar se não for pela vontade divina [...]” (21.02.1493) (TODOROV, 1999, p. 20). Para Franco Junior (2001, p. 217) “Colombo [...] objetivava mais a difusão do cristianismo do que o ouro; desejava este apenas para realizar uma Cruzada a Jerusalém; atraía-o ao Oriente acima de tudo a crença de que lá se localizava o Paraíso Terrestre”. Contudo, quando os navegadores chegaram à América, encontraram um povo que adorava ao Deus Sol, uma entidade que lhes fornecia conhecimentos sobre como cuidar da terra e das pessoas, como governar, ter fartura. Os Incas viviam em uma grande civilização, muito bem organizada.

Com características distintas, o “encontro” entre conquistadores europeus e índios incaicos fez com que uma desordem se instalasse na América, onde os interesses da coroa espanhola ficariam em primeiro plano. “Los conquistadores [...]

crearon una estructura propia, un poder paralelo, con las características e intereses propios de su realidad” (HEUFEMANN- BARRÍA, 2014, p. 43). Um cenário que aos poucos será modificado de acordo com os interesses dos conquistadores que serão guiados por muitos ideais da Idade Média.

1. BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A LONGA IDADE MÉDIA

Na Idade Média, o homem era “chamado a encontrar de novo o paraíso” (LE GOFF, 1989, p. 07) e movido pela ambição, pelo desejo de conquistar novos lugares, bem como o de encontrar riquezas, o homem europeu que chegava à América ainda estava impregnado pelas marcas do Medievo.

Durante os séculos V a XV, a Europa se viu diante de um período da história que manteria muitas de suas características mesmo depois da chegada da Modernidade. A Idade Média, período intermediário entre os três períodos da divisão clássica da História: Antiguidade, Idade Média e Modernidade. Esse período proporcionou profundas transformações no cenário político, econômico, social e cultural não só daquela época, mas que se perpetuaram por muitos anos e fizeram parte da mentalidade de outros povos.

As mudanças não se dão jamais de golpe, simultaneamente em todos os setores e em todos os lugares. Eis porque falei de uma longa Idade Média que – em certos aspectos de nossa civilização – perdura ainda e, às vezes, desabrocha bem depois das datas oficiais (LE GOFF, 2005, p. 66).

De fato, o Medievo apresentou para a história muitos elementos importantes, como por exemplo, a supremacia da Igreja Católica “que se adapta à evolução e triunfa sobre a ameaça herética” (LE GOFF, 1992, p. 04). A Igreja durante os primeiros

séculos do período medieval⁴ apresentava uma postura que condizia com as transformações que a sociedade vivia, além disso, era fundamentada no Cristianismo, elemento espiritual da medievalidade. Possuía ainda, um duplo caráter:

De um lado, ela negava aspectos importantes da civilização romana, como a divindade do imperador, a hierarquia social, o militarismo. De outro, ela era um prolongamento da romanidade, com seu caráter universalista, com o cristianismo transformado em religião do Estado, com o latim que por intermédio da evangelização foi levado a regiões antes inatingidas (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 16).

Os primeiros anos de supremacia da instituição religiosa “única e verdadeira herdeira do Império Romano” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 16) foram seguidos de uma recuperação econômica e crescimento demográfico. Com isso, a Igreja passou a expandir seus domínios sobre regiões até então, pagãs. Em meados do século XI as relações comerciais ganharam força com o feudalismo⁵. A busca por mercadorias e a crescente mão de obra fez com que a economia ganhasse um novo impulso. Uma sociedade mais agrária e sob o domínio da Igreja Católica: política, econômica e culturalmente. Todavia, outra sociedade surgia em meio a tantas mudanças, uma sociedade mais urbana, com novos pensamentos e que buscavam novos valores.

A Igreja sempre se fez presente no dia a dia do homem medieval. Seja pela estrutura grandiosa dos monumentos

⁴ O período que se estendeu de princípios do século IV a meados do século VIII sem dúvida apresenta uma feição própria, não mais “antiga” e ainda não claramente “medieval”. Apesar disso, talvez seja melhor chamá-la de Primeira Idade Média do que usar o velho rótulo de Antiguidade Tardia, pois nela teve início a convivência e a lenta interpenetração dos três elementos históricos que compoariam todo o período medieval. Elementos que, por isso, chamamos de Fundamentos da Idade Média: herança romana clássica, herança germânica, cristianismo (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 15).

⁵ Esse modo de produção baseia-se na exploração da terra por camponeses submetidos a um senhor que exerce sobre os súditos da senhoria um conjunto de poderes e direitos (LE GOFF, 1992, p. 39).

religiosos, seja pela força econômica nas relações feudais. Enquanto potência religiosa “a Igreja continua sendo a grande produtora e propagadora de palavras de ordem ideológica de modelos e de bens culturais” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 102).

Assim, a religião cristã influenciava as atitudes e decisões do homem medieval que vivia sobre os moldes de uma sociedade que via na Igreja seu verdadeiro representante na terra e na busca pelo paraíso. Após anos repletos de influências medievais, os ideais da Idade Média foram aos poucos perdendo espaços para os ideais do Renascimento.

2. O MARAVILHOSO NAS NARRATIVAS DE VIAGEM

Na Idade Média existia um mundo de maravilhas que habitava o imaginário europeu. A existência de uma nova realidade no Oriente permitiria a comprovação do elemento literário conhecido como maravilhoso que fazia parte das obras deste momento histórico. Tomando a conceituação de Heufemann-Barría, 2014 *apud* GREENBLATT, 1996, p. 120-121, temos que:

O maravilhoso é, pois, um traço central no complexo sistema de representação como um todo, seja ele verbal ou visual, filosófico ou estético, intelectual ou emocional, através do qual as pessoas da Idade Média tardia e da Renascença apreendiam o não familiar, o estranho, o terrível, desejável e o odioso.

Baseados nas civilizações anteriores, os europeus tentam comprovar a existência do maravilhoso ao acharem a América e tudo se reporta a esta parte do mundo até então desconhecida. Por meio das leituras, principalmente da tradição grega, como as obras de Ctésias de Cnido 398 antes de Cristo e Plínio 77 depois de Cristo que mencionavam em seus escritos a existência de monstros (homens sem cabeça, seres que comiam carne humana, homens com cabeça de cachorro) há a tentativa de comprovação da existência de um mundo maravilhoso.

O primeiro contato com o Novo Mundo e existência de um paraíso, com ilhas paradisíacas, seres monstruosos e fantásticos, proporcionou a cobiça dos europeus, principalmente sobre a representação do que se acreditava no Mundo Antigo. Os conhecimentos sobre o imaginário, adquiridos segundo características da Antiguidade e da Idade Média, necessitavam ser comprovados no novo ambiente.

Neste contexto, os mitos, como o de Preste João, faziam parte da ambientação do Novo Mundo, podendo ser interpretados de várias formas e em várias épocas. Uma história que começou a existir em um determinado momento histórico e que passou a integrar a realidade de um determinado grupo, tornando-se “um ingrediente vital da civilização humana” (ELIADE, 1991, p. 23).

Menciona-se que ao longo de séculos são várias as versões do mito das mulheres guerreiras da América do Sul. Assim, o mito das Amazonas aparece a partir do século XVI quando os exploradores Sir John Mandeville e Antonio Pigafetta se referiram a elas, depois Hernán Cortéz buscou as mulheres no Novo Mundo. O cronista Gonzalo Fernandes de Oviedo também se referiu ao assunto em seus escritos. Até que a expedição de Francisco de Orellana e Gonzalo Pizarro tivesse contato com as guerreiras na viagem colonizadora ao rio Amazonas. E, essas versões, por vezes, sofrem modificações ou acréscimos, dependendo da intencionalidade de sua representação. Segundo Lévi-Strauss (1989 *apud* PANDOLFO, 1991, p. 140):

O mito se define pelo conjunto de suas versões. Nenhuma possui maior autenticidade que outra, a despeito das diferenças: a procura de uma versão original é pois um falso problema. Mas cria-se um outro: a impossível soma de todas as versões, aspiração utópica do mitológico.

Mencionamos a versão escrita pelo frei Gaspar de Carvajal, versão esta como a mais importante de todas, visto que foi a primeira e única vez que as guerreiras foram vistas, inclusive os expedicionários travaram uma batalha com as mulheres. Se não

houvesse a consideração a respeito do imaginário presente na narrativa, poderíamos atribuir a esta versão como a de maior autenticidade. Ou ainda, considerar o mito “uma realidade cultural” (ELIADE, 1991, p. 11) onde as interpretações seriam múltiplas e adaptadas a determinadas realidades e interesses.

A importância dos efeitos do mito das Amazonas na nova sociedade deve ser considerada, visto que, na Amazônia, o mito das mulheres guerreiras permaneceu “vivo” durante muito tempo, fazendo até com que muitas expedições fossem deslocadas pra esta parte do globo na tentativa de comprovar a veracidade das informações que chegavam à Europa. Para Eliade (1991, p. 08) o mito “fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência”.

Assim, em grande parte do processo de implantação do imaginário europeu ao Novo Mundo, os mitos tiveram um papel importante na tentativa de comprovação da existência do maravilhoso, de incorporação da cultura europeia na América do Sul, de explicar a nova realidade, por vezes, conflitiva. Neste contexto, as narrativas de viagem terão papel importante na descrição do novo espaço que se apresentava aos europeus.

2.1. NARRATIVAS DE VIAGEM E A DESCRIÇÃO NO NOVO ESPAÇO

Diante de um novo espaço que se apresentava aos olhos dos europeus com uma natureza exuberante e pessoas desprovidas de costumes e de religiosidade, era necessário descrever tudo que se avistava, por mais desconhecido que fosse da cultura europeia, buscando sempre as explicações e entendimentos baseados no que caracterizava o Velho Mundo, realidade vividas pelos conquistadores.

As narrativas de viagem terão papel fundamental ao registrar o novo espaço, visto que no período colonial os escritos sobre os descobrimentos e conquistas eram representados através destas

narrativas que objetivavam informar sobre todos os acontecimentos. Para Mignolo (1982, p. 19) “em seu sentido medieval, é uma lista organizada sobre as datas e acontecimentos que se desejavam conservar na memória [...]”.

As primeiras manifestações escritas para descrever as novas terras foram as cartas. Nos relatos sobre o Novo Mundo, Cristóvão Colombo além de utilizá-las, fazia uso de seu Diário de Navegação que também apresentava escritos sobre o descobrimento. Segundo Heufemann-Barría (2014, p. 53):

La carta [...] tiene un destinatario y es la información verbal en la que se describe la posición de las nuevas tierras, tiene carácter documental, de informe o solicitud, escrita por conquistadores y/o navegantes, destinadas al monarca o a sus representantes en Indias.

Neste período de colonização tanto a coroa portuguesa quanto a espanhola, desejavam manter-se informadas sobre tudo que ocorria nas novas terras. Dessa forma, surgem as relações que “têm em seu sentido mais específico de relato/informe solicitado pela coroa” (MIGNOLO, 1982, p. 14). A relação sobre o descobrimento do famoso Rio das Amazonas feita pelo frei Gaspar de Carvajal constitui uma das mais importantes e se transforma em um molde de novos textos como de Toribio de Ortiguera y Gonzalo Fernández de Oviedo sobre o descobrimento da América.

Os viajantes, acompanhados de representantes religiosos ou cronistas que formulariam os discursos da descoberta, estavam imbricados no projeto grandioso das coroas portuguesa e espanhola de conquista de novos territórios e construção de um espaço colonial para ser explorado e conquistado. A descrição da nova realidade registra a descoberta e cristaliza a memória do descobrimento (PEDRO, 2004). Partindo da visão do homem ainda medieval, as narrativas representavam o olhar do outro sobre o Novo Mundo.

A nova realidade que se apresentava, por vezes causava espanto aos conquistadores, em outros casos, proporcionava o maravilhoso, [...] elemento literário, perfectamente fusionado com

lo real en las obras de la Edad Media, y en parte del Renacimiento [...] (EUFEMANN-BARRÍA, 2014, p. 119).

3. ALGUMAS MARCAS DA MEDIEVALIDADE NA CRONÍSTICA DE GASPAR DE CARVAJAL

Muitos foram os trabalhos que retrataram as viagens da colonização da Amazônia por meio das narrativas. Entre eles, destacamos o trabalho de Gaspar de Vargas Carvajal, nascido em Trujillo (extremadura espanhola) no ano de 1504, frei dominicano da Ordem de São Domingo de Gusmão⁶ que foi designado a dar assistência espiritual ao governador de Quito, Gonzalo Pizarro, durante a viagem de achamento da Amazônia, no entanto, transforma-se como cronista, relatando todos os acontecimentos e fatos importantes.

A versão de Toribio Medina que será tomada como base para as discussões deste trabalho, aparece com o nome *Descubrimiento del Río de las Amazonas, Relación de Gaspar de Carvajal*. A relação está dividida em doze partes que seguem a denominação feita de acordo com o avanço do tempo, espaços e fatos importantes na história. A trajetória descrita começa em Quito (1541), no Equador, e termina na foz do rio Amazonas, na Venezuela (1542).

Na cronística estão relatadas todas as impressões vistas pelo frei que se utiliza de maneira cronológica dos fatos, desde a saída do Peru, até a desembocadura do Oceano Atlântico. No início da narrativa afirma que as informações que serão dadas “será como testigo de vista y hombre de quien Dios quiso dar parte de un tan nuevo y nunca visto descubrimiento [...]” (CARVAJAL, 2011, p. 10). Para Almeida (2013, p. 102-103) “[...] o cronista sempre se colocava como testemunha. Dessa forma, seu discurso estaria

⁶ “[...] os frades dominicanos eram assim chamados não só por causa do fundador de sua Ordem (São Domingos), mas também para indicar a obediência e fidelidade deles: domini cani, **cães do Senhor**” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 20, grifos do autor).

amparado por uma autoridade, minimizando as possibilidades de refutação de seus registros”.

De fato, tudo que se observa está relatado na crônica. Desde a geografia, povos, línguas, culturas, até uma abordagem imaginativa sobre o descobrimento, como a busca da especiaria da época (canela) no País da Canela, El Dorado (cidade feita de ouro, mesmo que isso não fique evidente na crônica) e a presença do mito das Amazonas.

Na condição de missionário, foi designado “por la cédula real de 30 de septiembre de 1535, por la que Carlos I solicitó al Magister Ordinis Predicatorum diez dominicos para, bajo la orden de Fr. Vicente de Valverde, partir al Perú” (SANTOS, 2016, p. 6). Estando em Lima, conhece a Gonzalo Pizarro quando este foi enviado a Quito e planejava uma viagem ao País da Canela. Logo depois, embarca rumo à aventura pelo Rio das Amazonas, uma homenagem às figuras mitológicas da Grécia Antiga, semelhantes às grandes mulheres com arco e flecha que os espanhóis encontraram em seu caminho.

Os discursos dos missionários jesuítas, como o de Carvajal sobre o descobrimento da Amazônia, têm uma grande importância dentro da história de conquistas de novos territórios por descrever de maneira grandiosa os acontecimentos, paisagens e pessoas.

A narração segue uma cronologia bem característica a Carvajal, a cronologia religiosa, representada pelo calendário das festas litúrgicas. Em outras passagens faz uso das datas (seis de maio, onze de setembro) para marcar cada fato da expedição.

Pasamos en este mismo asiento toda la Cuaresma, donde se confesaron todos los dichos compañeros religiosos que allí estábamos, y yo prediqué todos los domingos y fiestas, el mandato, la Pasión y Resurrección, lo mejor que Nuestro Redentor me quiso dar a entender con su gracia [...] (CARVAJAL, 2011, p. 26).

Ao longo da narrativa faz 54 menções à providência divina⁷ para explicar os êxitos da empresa colonizadora e invocar pela ajuda na resolução dos problemas e perigos obtidos durante a difícil viagem, caracterizando um traço medieval por basear o bom término do descobrimento na vontade divina. A viagem pelo rio foi muito difícil, pois tiveram que enfrentar muitos problemas na expedição. Desde a fome até a morte de alguns homens. As chuvas abundantes contribuíram com o aumento do tempo de viagem, fazendo com que uma segunda expedição fosse formada.

Desde o primeiro encontro com os primeiros povos muitas observações foram feitas pelos expedicionários. No primeiro povoado encontrado, houve uma boa receptividade. Apesar da amigável recepção, os europeus sempre ficavam atentos a qualquer sinal de perigo que pudesse ser manifestado pelos índios. Em outro povoado, os conquistadores explicam o porquê de suas presenças naquelas terras:

[...] éramos criados y vassalos del Emperador de los cristianos, gran rey de España, y se llamaba Dom Carlos nuestro señor, cuyo es el império de todas las Indias y otros mucho señoríos y reinos que hay en el mundo, y que por su mandado íbamos a aquella tierra, y que le íbamos a dar razón de lo que habíamos visto em ella (CARVAJAL, 2011, p. 23)

Tendo em vista a boa receptividade dos índios “y en señal de posesión mandó poner uma cruz muy alta, con la cual los índios se holgaran [...]” (CARVAJAL, 2011, p. 24). Neste momento nota-se uma tentativa de impor o cristianismo para representar a tomada de posse daquelas terras pela empresa colonizadora, pois “O bom rei era aquele capaz de conduzir o seu reino para a salvação, sendo bom, justo e propagador da fé cristã” (ZIERER, 2003, p. 02).

⁷ “[...] además de dar asistencia religiosa al grupo, como officiar misas , impartir sacramentos y dar ayuda moral, participaba activamente en las luchas que les tocó enfrentar, tanto és que llevó dos flechazos , uno de los cuales le entró bajo sus costillas y que fue amortiguada por los pliegues del hábito, y el outro le costó un ojo” (HEUFEMANN-BARRÍA, 2014, p. 14).

No decorrer da expedição perceberam um “*blanqueamento*” dos povos à medida que se aproximavam do Oceano. Logo, nota-se que os europeus, em determinados momentos, fizeram a leitura do que se apresentava diante de seus olhos, utilizando referenciais de sua cultura para incorporar à sua nova realidade.

Quanto à geografia, Carvajal nomeia os lugares por onde passam, por vezes, baseado nas características que observa, “[...] a nomeação, além disso, equivale a tomar a posse [...]” (TODOROV, 1999, p. 17): “[...] y no habíamos andado cuatro léguas, cuando vino por la mano diestra un muy gran y poderoso río, [...], y por ser tan grande, le pusimos el río Grande⁸” (CARVAJAL, 2011, p. 47).

Impressionado com a natureza exuberante, o frei faz várias denominações a diferentes lugares em virtude das caracterizações que possuíam para identificar as terras descobertas. Para Todorov (1999, p. 18) “os nomes próprios constituem um setor muito particular do vocabulário: desprovidos de sentido, servem somente para denotar, mas não servem, diretamente, para a comunicação humana; dirigem-se à natureza (o referente), não aos homens [...]”.

Toda a simbologia utilizada por Carvajal e que faz parte do medievo “estava presente não apenas nos nomes de pessoas, mas também de locais, animais, pedras, plantas e instituições” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 201). O simbolismo era a forma como o homem medieval (frei) se expressava no Novo Mundo.

CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

A narrativa de Gaspar de Carvajal que compõe as descrições sobre o processo de colonização da Amazônia, utiliza a mentalidade medieval na explicação e justificativa dos atos dos representantes das empresas colonizadoras. A nova realidade vista

⁸[...] os nomes próprios constituem um setor muito particular do vocabulário: desprovidos de sentido, servem somente para denotar, mas não servem, diretamente, para a comunicação humana; dirigem-se à natureza (o referente), não aos homens [...]” (TODOROV, 1999, p. 18).

com espanto e admiração ao mesmo tempo, continha ainda, características da mentalidade cristã, visto que muitos cronistas apresentavam marcas do Cristianismo em seus relatos por estarem diretamente ligados à Igreja.

É necessário, pois, entender a realidade exposta nas crônicas que descrevem a colonização da Amazônia, partindo dos referenciais do Velho Mundo. Analisando o novo lugar que inicialmente não tinha sentido, era necessário atribuir um sentido para assim ser denominado de espaço.

Os europeus que chegaram à América possuíam um padrão de comportamento como de um herói das novelas de cavalaria: valente, ambicioso, pronto para adquirir novas riquezas, além de virem sob as ordens da coroa espanhola. Segundo Le Goff (1989, p. 25) “[...] o homem medieval tem que obedecer aos seus superiores [...]”. A busca pelo Paraíso “perdido por sua culpa” (LE GOFF, 1989, p. 07) fazia parte dos ideais das grandes viagens marítimas dos séculos XV e XVI.

Assim, em toda a obra muitos elementos chamam a atenção do leitor, principalmente pela presença de marcas da medievalidade, além dos perigos enfrentados, pelas batalhas ou, ainda, pelo imaginário presente como a descrição das Amazonas e a luta travada com os expedicionários, atribuindo um olhar imaginativo ao relato de Carvajal, pois apesar das riquezas, conquistas territoriais e a questão religiosa terem impulsionado as viagens marítimas, os mitos também fazem parte do processo de colonização da Amazônia.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Carlo Henrique Lopes de. **A vocação literária no pensamento historiográfico de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés**. Tese de doutorado. UFG, 2013.

AMAZONAS. Disponível em: << <http://www.solonosotras.com/archivo/02/cult-mit-050700.htm>>> Acesso em: 24 maio 2017.

CARVAJAL, Fray G. de. **Relación de Descubrimiento del rio de las amazonas**. Edición y notas de Nieves Pinillos Iglesias, realizada para Babelia, Madrid, 2011.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Coleção Debates. Editora Perspectiva, 1991.

FRANCO JÚNIOR, Hilário, 1948- **A Idade média: nascimento do ocidente** / Hilário Franco Júnior. -- 2. ed. rev. e ampl. -- São Paulo: Brasiliense, 2001.

GREENBLATT, Stephen. **Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo**/ tradução Gilson César Cardoso de Souza. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

GASPAR DE CARVAJAL. Disponível em: <<http://es.wikipedia.org/wiki/Gaspar_de_Carvajal>>. Acesso em: 12 out. 2017.

HEUFEMANN-BARRÍA, Elsa Otilia. **Orellana, Ursúa y Lope de Aguirre: Sus hazañas novelescas por el Río Amazonas (siglo XVI)**.2ª EDICIÓN, La Mirada Malva, 2014.

LE GOFF, Jacques, 1924. **História e memória** / Jacques Le Goff; tradução Bernardo Leitão ... [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1989.

LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval** / Jacques Le Goff; [tradução Antonio de Padua Danesi]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média**. Com a colaboração de Jean-Maurice de Montremy. Rio de Janeiro , Civilização Brasileira, 2005.

PANDOLFO, Maria do Carmo. **Análise da Narrativa**. In: Teoria Literária. 4ª edição. Rio de Janeiro, 1991.

MIGNOW, Walter. **Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista**.1982.

PEDRO, Juliana de Castro. **Descobrimientos no Alto Amazonas. Crônicas e Relatos na Colonização da América**. XVII Encontro

Nacional de História – O Lugar da História. Campinas, UNICAMP, 2004.

SANTOS, Rossemildo da Silva. **La Amazonomaquia de Gaspar de Carvajal**. (Instituto Federal de Educación, Ciência y Tecnología de Acre, BRASIL). 2016.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ZIERER, Adriana Maria de Souza. **Paraíso terrestre e reino perfeito na carta do Preste João das Índias**. ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História – João Pessoa, 2003.

NARRATIVAS ORAIS MÍTICAS SOBRE O ATAÍDE – O ESTUPRADOR DOS MANGUEZAIS BRAGANTINOS – COMO FONTE DE PESQUISA DE HISTÓRIA LOCAL

Myrcéia Carolyne Guimarães da Costa¹

APRESENTAÇÃO

Este é um trabalho no qual os debates teórico-metodológicos acerca da história local através de relatos orais nos nortearam com a tarefa de utilizar narrativas orais e suas relações entre memória e história a fim de evidenciar aspectos do tempo presente.

As narrativas trabalhadas são de natureza mitológica, pertencem ao campo do maravilhoso, através delas foi possível perceber claramente fatores do tempo presente, mesmo que elementos do universo real sejam amalgamados a elementos do universo imaginário.

Far-se-á um arcabouço teórico sobre história oral, memória e mito com a finalidade de destacar sua relevância para compreender o homem e sua relação com o mundo e com o presente.

Para tanto, como fontes balizadoras, temos Noronha & Rocha (2008) – que fazem um contraponto das teorias de Elias e Bourdieu sobre História e Sociologia – Ciro Cardoso (2005) tratando sobre História e Alessandro Portelli, que versa a respeito de História Oral. Para as questões mitológicas, as bases centram-se em Chauí (2000) e Eliade (2000) bem como outros autores cujas teorias foram significativas ao tema ora abordado.

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia da Universidade Federal do Pará – Campus Universitário de Bragança. E-mail: myrceia@yahoo.com.br

1. O FAZER HISTÓRICO NA PÓS-MODERNIDADE

Alguns questionamentos estão sendo recorrentes no debate acerca do futuro da História no século XXI, isso se deu em razão a uma atmosfera de pessimismo na qual os elementos históricos estavam fadados à morte, ou seja, o fim da História estava próximo. Tal pensamento desencadeou uma reflexão entre os historiadores a respeito de como conceberiam seu trabalho e, dentro deste cenário, Cardoso (2005) faz uma abordagem não do declínio da disciplina e sim aponta como tendência o que permaneceria relevante para os estudos e o que poderia ficar de fora das discussões historiográficas.

Um dos pontos a que o autor chama a atenção é o “debate sobre o método” propondo mais amplamente que as dimensões históricas são transpostas pelos dilemas que abrangem as disciplinas humanas e sociais, visto que leva em conta que aos estudos do homem em sociedade tem-se duas abordagens: a material e a mental. Na primeira a relevância recai nos aspectos que definem sua ação – os objetos, a língua, a divisão do trabalho, etc.; na segunda, toma-se em consideração a subjetividade, as vivências, a religião – sonhos, mitos, o inconsciente ou não-consciente coletivo.

Na segunda abordagem justifica-se a escolha do tema desta pesquisa – narrativas mitológicas – visto que agora se tem um paradigma que contempla recursos tão presentes na dimensão humana, mas que não se configuravam como elemento idôneo para os estudos históricos. Pois o mito reside na esfera do abstrato, das subjetividades e seus enredos, embora pertencentes ao universo maravilhoso e encantado, elencam fatos que se relacionam com o universo real.

Ainda nesse sentido, em que se retirou o enfoque histórico do campo exclusivo do concreto e documental, Noronha & Rocha (2008), destacando o pensamento de Norbert Elias, revelam que este autor deu especial importância ao cotidiano das pessoas

incluindo as redes de relações em sua totalidade que os indivíduos possuem.

Elias, que se aventurou em uma empreitada inédita, realizando uma forma de história que até pouco tempo era entendida como marginal e de pouca importância: a dos costumes. A questão da relação entre o indivíduo e a sociedade já aparecia no centro de suas reflexões (Noronha & Rocha 2008, p. 48).

Assim, é possível depreender nas narrativas mitológicas questões comportamentais, sociais e históricas do sujeito entrevistado, bem como aspectos em comum partilhados pela comunidade em que se dá a coleta das narrativas.

Na esfera material é comum utilizar uma abordagem analítica e explicativa a respeito dos aspectos sociais possível, então, de uma explicação holística; por sua vez, a esfera mental privilegia o campo da interpretação, dos valores, da subjetividade individual e coletiva, não cabendo, pois, a abordagem holística. As duas esferas são intimamente interligadas, mas que a opção por uma das correntes é uma prática existente – e muito complexa – nos estudos históricos, complexa por não ser possível desagregar o material do mental em razão de que todas as ações (individuais ou coletivas) são realizadas em um determinado tempo, dentro de uma ideologia, ligada a um determinado mito, enfim, os indivíduos interagem sempre dentro de algum contexto.

Cardoso (2005) assinala que as dimensões material e mental recaem sobre diversas áreas que não propriamente a história, abrange esta dimensão para a linguagem (Linguística e Semiótica), pois esta se realiza pelo elemento social. Também passa pelo campo da cultura (História Cultural), fazendo uma apreciação ao que caberia à área da Antropologia e à área da Sociologia. A Antropologia se ocuparia da “cultura”, incidindo um enfoque micro – trabalho com grupos pequenos, com comunidades reduzidas; ao passo que a Sociologia se ocuparia da “sociedade” e suas interações.

A relação metodológica do historiador cultural com as lições de Antropologia é suscetível à variação, Robert Darnton² postula que para adentrar em uma cultura alheia, os melhores caminhos de acesso foram revelados pelos antropólogos, que, mesmo não compreendendo determinado elemento significativo para o nativo, pode vir a obter um sistema estranho de significação com a finalidade de interpretá-lo posteriormente.

Bourdieu³, entrando na discussão sobre paradigma objetivista e paradigma subjetivista, cujo debate era como proceder a fim de incorporar a ação do sujeito sem rejeitar a existência de estruturas objetivas que incorrem nas ações dos homens, de tal forma que à dicotomia objetivo x subjetivo estava subtendido o desmembramento entre indivíduo e sociedade, faz uma reflexão sobre o fato de que, de um lado a atuação da sociologia é com as estruturas, ao passo que, de outro, os indivíduos é quem faziam a história. Sua apreciação estava em realizar uma “tentativa de construir uma nova sociologia-histórica a partir da compreensão de indivíduos e sociedade como indissociáveis” (Noronha & Rocha, 2008, p. 52).

Bourdieu e Elias⁴ apresentam conceitos que servem de orientação para o trabalho do pesquisador junto aos informantes que colaboram com a pesquisa, oferecendo fundamentação teórica e prática para as análises do indivíduo que narra as histórias e as relações dele com seu ambiente.

Um deles é a noção de *habitus* proposto por Bourdieu, que é quem orienta as ações humanas de acordo com as regras internas da sociedade da qual faz parte, e este homem é capaz também de subverter essas regras configurando um constante movimento em que a interação com a sociedade é algo intrínseco e inerente à sua condição humana. Adentrar no *habitus* de um indivíduo é fazer

² *Apud* Cardoso (2005).

³ *Apud* Noronha & Rocha (2008).

⁴ *Apud Op. Cit.*

uma análise de sua trajetória individual integrada à história do seu ambiente.

Bourdieu também nos apresenta a noção de *campo*, que são os campos que possuem estruturas e lógicas próprias perceptíveis por meio de análise empírica, tem por finalidade a compreensão de como é constituído um espaço com certa independência do restante da sociedade e que possui uma lógica própria, contudo, se relacionam de maneira homóloga em relação aos outros campos.

Ainda nesta questão, temos a noção de *figuração* proposta por Elias, esta noção se aproxima do conceito de *campo* de Bourdieu, como *figuração* entende-se que existe uma rede de interdependência entre os indivíduos cuja função é fortalecer a ideia de que os seres humanos não são isolados do seu contexto social e, ainda, (a *figuração*) está em contínuas mudanças, pois nela incidem as ações humanas e as relações das *figurações* entre si, visto que os indivíduos fazem parte de mais de uma *figuração*.

Ele pode (conceito de *figuração*), por este motivo, ser utilizado pelo historiador que visa compreender a relação entre indivíduo e sociedade, de modo a compreender que aspectos individuais representam tensões sociais, e que aspectos sociais representam tensões individuais, na medida em que o homem - na visão de Elias - não se apresenta como um átomo isolado (Noronha & Rocha, 2008, p. 53).

Desta feita, é válido ressaltar a relevância desses conceitos para servirem de instrumentalização para se realizar uma pesquisa empírica para qualquer situação, no sentido em que o modelo de se conduzir o pensamento de maneira “relacional permite um maior manejo do historiador, ao adequar ideias a épocas históricas” (Noronha & Rocha, 2008, p. 54).

2. ATAÍDE

As narrativas em torno do ser mitológico Ataíde, ocorrem nas áreas de manguezais da costa Amazônica, o material desta pesquisa foi coletado na comunidade pesqueira do Taperaçu, zona

rural localizada a aproximadamente 12 quilômetros do município de Bragança no Pará. Esta comunidade, inserida no ecossistema de manguezal, tem como atividades econômicas a retirada de caranguejo e, sobretudo, a pesca. Para a retirada de caranguejo, o indivíduo deve adentrar ao mangue e é justamente neste momento que se dá o aparecimento do Ataíde. Ele ataca mais os coletores de caranguejo que os pescadores, pois o encontro se dá em terra, os pescadores são atacados quando precisam se fixar em ranchos (palafitas localizadas à beira do mar que servem de abrigo aos pescadores para refeição e pernoite).

O Ataíde, de acordo com a descrição dos narradores entrevistados do Taperaçu, é um ser com formas humanas, porém, muito grande, preto, cabeludo, catinguento (transpiração malcheirosa), muito feio, só se vê no escuro (“ele é quase invisível”), tem um grito pavoroso e medonho parecido com o grito da guariba⁵ e possui o órgão genital de tamanho exagerado. Disseram que o Ataíde atrai as pessoas (homens e mulheres), captura-as e as leva para dentro do mangue, os narradores são reticentes, evitam falar o que acontece no interior do mangal durante o ataque, para isso fazem um gesto levantando os ombros e movimentando para baixo os lábios fechados. Diante de minha insistência perguntando se havia estupro, eles disseram que sim, que, às vezes ele “se serve dos atacados” e, outras vezes, há espancamento, “o Ataíde surra as pessoas”.

3. NARRATIVAS ORAIS E O TEMPO PRESENTE

Diversas são as histórias sobre o Ataíde contadas pelos moradores da comunidade do Taperaçu, elas pertencem ao acervo

⁵ Denominação comum a vários macacos da América do Sul e Central; Corpulentos, mas ágeis, caracterizam-se pela cabeça maciça e pelo queixo barbado dos machos. Andam em bandos, saltando de galho em galho sob o comando do macho mais velho. In: FERREIRA, A.B.H. *Aurélio Online*. Disponível em: <<http://www.dicionariodoaurelio.com/>>. Acesso em: 17 fev. 2014.

das memórias desses narradores e, mesmo com enredos diferentes, existem os pontos em comum que as “unificam”. Alessandro Portelli⁶, ao tratar de memória afirma que se trata de um produto social, visto que a experiência do indivíduo é uma experiência social, não se pode, porém, eleger a memória de um sujeito como o registro de memória coletiva, “então, o que vemos, mais que uma memória coletiva, é que há um horizonte de memórias possíveis” (ALMEIDA & KOURY, 2014, p. 201).

As memórias, oriundas da história oral, permitem ver (ao contrário dos arquivos e da História convencional), a vida quotidiana. Na tradição de narrativas populares podemos perceber as diferenças entre narrativas factuais e narrativas artísticas a respeito de um registro como “verdade”. Em vista disso, Portelli afirma que:

Enquanto a percepção de um registro como “verdade” é relevante tanto para a lenda como para a experiência pessoal e para a memória histórica, não há gêneros de história oral especificamente destinados a transmitir informações históricas; as narrativas históricas, poéticas e míticas sempre se tornam inextricavelmente misturadas (PORTELLI, 1997b, p. 30).

Ante a essas considerações e à natureza desta pesquisa, será feita a partir da narrativa acerca da entidade mitológica do Ataíde uma ligação entre mito e questão factual, através da qual podemos captar elementos do tempo presente.

Segundo Eliade (2000), ao mito é atribuído o papel de contar uma história sagrada no que se refere ao “princípio” das coisas, uma narrativa de “criação” no plano do “sobrenatural”, na qual há explicações e justificativas com fundamentos e significados para a existência do mundo, do homem e da sociedade.

A definição de mito, como sugere Chauí (2000), parte não do objeto mítico da narrativa, e sim pela maneira de “como se narra”, como a mensagem é proferida, através da qual, seja qual for o tema ou o ser, é possível tornar-se objeto de mito, ou seja, adquire

⁶ *Apud* ALMEIDA & KOURY (2014).

estatuto de mito ao se transformar em “valores e símbolos sagrados”.

O caráter de sacralidade do mito torna suas histórias (para os que estão inseridos em seu contexto) verdadeiras, no sentido em que elas sempre se referem à realidade. Aos acontecimentos que não se pode explicar pelos aspectos naturais, cabe ao mito elucidá-los a fim de que faça sentido às pessoas e, mesmo que envolvidos em uma atmosfera divina, sobre-humana, por vezes mágica, as narrativas míticas são consideradas reais exatamente por penetrar em campos nos quais o entendimento não chega.

Os fatos explicados pelo mito possuem uma natureza esotérica, pois além de se tratar de um “conhecimento secreto”, é também imbuído de um “poder” mágico-religioso, poder este que permite “dominar”, “multiplicar” ou “reproduzir” os fenômenos agregados aos valores míticos. Diante disso, os fatos atribuídos ao mito não objetivam saciar a curiosidade de cunho científico (entendendo este sob o paradigma dominante do conhecimento científico), e sim como fatos que, nas palavras de Eliade “faz reviver uma realidade original, que satisfaz a profundas necessidades religiosas, aspirações morais, a pressões e a imperativos de ordem social, e mesmo a de exigências práticas” (ELIADE, 2000, p. 24).

Uma característica bastante marcante no mito diz respeito à sua natureza moralizadora, ele constitui um modelo exemplar para todas as atividades humanas, sejam elas por meio de imitação de comportamentos virtuosos ou por meio de severas punições a atitudes que contrariem o que se convencionou como correto em determinada sociedade.

Para o Racionalismo, o verdadeiro conhecimento está sujeito ao pensamento, é este quem configura o princípio e o fundamento do conhecimento humano e, para receber esta denominação, é necessário que seus resultados obtenham validade universal. Assim, encontramos nas reflexões de Hessen um apanhado sobre a teoria racionalista: “o pensamento impera com completa

independência da experiência [...]. Por isso, todos os pensamentos que formula distinguem-se pelas notas características da necessidade lógica e da validade universal” (HESSEN, 2000, p. 37).

Este modelo de conceber conhecimento, ciência através da razão tornou-se hegemônico e duradouro, pois perdura até hoje. Vivemos ainda sob a égide do que rege o Racionalismo, mesmo sem nos darmos conta, o sistema impõe o modo como devemos nos portar seguindo o que prescreve o Racionalismo, moldando nosso comportamento, pensamento e concepções de acordo com o pensamento lógico-científico desenhado (nos seus primórdios) no século XVII.

As elucidações da esfera mítica são de ordens sobrenaturais, que ultrapassam o plano físico, de modo que não há espaço para este tipo de conhecimento no mundo racional da ciência que o relegou à marginalização como conhecimento prestigiado assim como os saberes tradicionais não academizados.

Todavia, o conhecimento mítico (e os saberes tradicionais) sobreviveu. Mesmo às margens do conhecimento científico, não sucumbiu totalmente ao paradigma dominante. Atualmente há uma corrente que questiona a hegemonia do paradigma dominante. Nela, não se prevê uma ciência unificada nem tampouco uma teoria geral para todos os campos, propõem, ao contrário, pontos temáticos que não sejam estanques e permita que o conhecimento não científico caminhe junto ao conhecimento científico e, assim, dar espaço à filosofia da prática. Não se objetiva, com isso que haja uma disputa por supremacia de modelo de teoria, aspira-se sim a um caminhar harmônico em que uma contribua com a outra a fim de se chegar ao melhor resultado para a humanidade.

Partindo desse ponto de vista, é oportuno retirar o conhecimento mítico da marginalidade perante o conhecimento científico e ratifica-se isso tomando como exemplo a figura mítica do Ataíde – ser mitológico dos manguezais da costa amazônica bragantina – em cujas narrativas encontram-se os elementos que o caracterizam como tal, conforme as descrições supracitadas sobre mito.

4. PROCEDIMENTO METODOLÓGICO

Este trabalho foi desenvolvido através de pesquisa bibliográfica e encontros na comunidade, nos quais foram colhidos depoimentos de moradores em longas conversas com entrevistas semiestruturadas para se direcionar os temas abordados, uma vez adentrando-se nos temas, as conversas fluíam e os narradores ficavam à vontade para discorrer sobre o assunto. Essas entrevistas foram registradas através de gravação de áudio e anotações. À medida em que o tempo foi passando e se foi conquistando a familiaridade dos depoentes, havia alguma intervenção em forma de perguntas mais específicas a fim de atender a averiguação da pesquisa e revelar os detalhes ainda não evidenciados, mas sempre em forma de conversa e no final de cada narração, com o objetivo de manter a naturalidade no ato narrativo, e o diálogo possibilita essa descontração e liberdade. Para isso, então, era imprescindível obter-se a confiança deles.

Nesse sentido, Devos (2005) considera que quando reconhecida pelos pesquisadores a “inteligência narrativa”⁷ dos informantes através da ação de se deslocar a análise referente à narrativa oral e à memória coletiva com a finalidade de se conceber conhecimento sobre o tempo, é resultado de que se alcançou a confiança dos narradores, “é esse reconhecimento que funda a relação de confiança no trabalho de campo entre o pesquisador e seus informantes” (DEVOS, 2005, p. 4).

A natureza deste tipo de trabalho exige do pesquisador muita diligência e respeito perante as informações compartilhadas, objetivando não manipulá-las com distorções e desvirtuamentos. Diante disso, Portelli (1997a), muito nos adverte sobre a ética no trabalho com as histórias orais, nas narrativas são captados padrões culturais, estruturas sociais e processos históricos, e a História Oral pretende aprofundar esses fatores através das conversas, em que o

⁷ Ricouer *apud* ECKERT & ROCHA, 2001: .

sujeito expõe suas experiências e suas memórias. Para tal realização, afirma o autor, o trabalho de campo é condição essencial, “a História Oral é, por definição, impossível sem ele” (PORTELLI, 1997a, p. 15). As diretrizes éticas devem, portanto, conduzir todo esse processo, uma vez que “O significado e a ética dos contatos humanos diretos, na experiência do trabalho de campo, são imprescindíveis ao significado e à ética no exercício de nossa profissão” (Op. Cit., 1997, p. 16).

5. RESULTADOS

Como explicar cientificamente (aos moldes do paradigma dominante) o fato de os tiradores de caranguejo conhecerem o período de defeso desse crustáceo há muito tempo, se a política de defeso é uma medida governamental recente? Essa medida fora tomada depois de pesquisas científicas que apontaram o período do ano em que os caranguejos se reproduzem, contudo, os tiradores já obedeciam a “essa lei” por temer o castigo do Ataíde. Como eles sabiam disso? Como e por que a ciência desconsidera esse saber? Por que não, como sugere o paradigma emergente, associar o conhecimento do senso comum ao conhecimento científico?

Cabe observar que o resultado das primeiras pesquisas científicas em torno deste período de reprodução do crustáceo não coincidiu com o período exato da natureza quanto a este aspecto, o período estabelecido pelos tiradores de caranguejo estava rigorosamente fiel ao fenômeno natural.

Podemos demonstrar a motivação para essas perguntas através da narrativa coletada pelo escritor Walcyr Monteiro (2010)⁸: “Não dá para imaginar castigo pior. Pelas várzeas e alagados paraenses, corre a lenda do Ataíde, entidade mítica protetora dos manguezais. Ele é descrito como um ser monstruoso, com mais de

⁸MONTEIRO, W. **Histórias fantásticas de Walcyr Monteiro**. In: Diário do Pará, 2010.

dois metros de altura, de forma humanóide, porém todo feito de lama. De acordo com a crença, ele não faz mal para aqueles que sobrevivem do mangue, extraindo caranguejos. Mas para aqueles que não respeitam o soatá (período de acasalamento da espécie, quando é proibida a extração do crustáceo), a sua vingança é terrível. Os desafetos de Ataíde são estuprados impiedosamente.”

Podemos observar o caráter moralizador do mito, se não houver o respeito ao período de defeso, a entidade mítica aplica uma punição extremamente rigorosa, produzindo pavor e temor dos tiradores em relação ao Ataíde. Esta figura adquiriu uma simbologia que lhe conferiu estatuto de sagrado, de sobrenatural. Mesmo permeado de elementos sobrenaturais, o elemento real, concreto, está presente: o período exato de reprodução do caranguejo.

Essa relação com o mito interfere de maneira crucial na vida social e no trabalho dos indivíduos das comunidades extratoras de caranguejo da região bragantina. Santos (2008), sobre isso, afirma que na ciência pós-moderna existe o diálogo entre ciências naturais e ciências sociais. O saber tradicional do “homem comum” está ganhando espaço, pois trata-se de um conhecimento prático e cotidiano que orienta as ações e dá sentido à vida. O que, no paradigma dominante, era superficial e falso, o paradigma emergente reconhece como virtualidades que enriquecem nossa relação com o mundo.

Esta pesquisa, portanto, possibilitou adentrar em um campo um tanto quanto melindroso: fontes orais como referência de pesquisa para captar elementos do tempo presente, “agravado” por se tratar de narrativas de caráter mitológico. Esse tema não é visto como apropriado no meio científico, no entanto, os resultados obtidos neste estudo apontam que as teorias dos pesquisadores demonstram e sinalizam para uma mudança de paradigmas no que concerne a essas questões.

Como vimos, o fazer histórico está se reconfigurando e tomando novas feições, admitindo elementos que contemplam a

História Oral, que retira da exclusividade o caráter puramente documental, enfim, que abrange mais recursos para se perscrutar a História de maneira mais geral e inclusiva. Basear a pesquisa em narrativas míticas demonstrou que o saber tradicional popular pode (e deve) ser levado em consideração por se mostrar como elemento idôneo para investigação e que este tipo de conhecimento tem seu valor e seu lugar de destaque para as atividades científicas.

Com efeito, a valorização da pesquisa sobre mito nos fez refletir acerca de como está se configurando o fazer científico na contemporaneidade. O que, na modernidade era razão, prescrição, e até, preconceito, na pós-modernidade é aceitação e partilha de saberes, o que torna o universo científico muito mais humanizado e aberto a novos horizontes. O mito, neste caso, vem contribuir com questionamentos e sugestões que podem originar pesquisas e conclusões científicas, de modo algum ele deve ser deixado à margem da ciência e ser tratado como falso ou anedótico, no sentido de intensões ridicularizadoras.

E, para finalizar, serão utilizadas as palavras de Eliade nas quais podemos verificar um direcionamento para a confluência entre mito e ciência:

O mito, portanto, é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é, ao contrário, uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é absolutamente uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática (ELIADE, 2000, p. 19).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Paulo Roberto de & KOURY, Yara Aun. **Alessandro Portelli (entrevista) - História Oral e Memórias: Entrevista com Alessandro Portelli**. História e Perspectivas, nº 50, jan./jun. 2014, pp. 197-226. Disponível em: <file:///C:/Users/Qbex/Downloads/27504-108229-1-PB.pdf>. Acesso em: 01 out. 2017.

CARDOSO, Ciro. **A História na virada do milênio: fim das certezas, crise dos paradigmas? Que história convirá ao século 21?** In: Um historiador fala de Teoria e Metodologia. São Paulo: Edusc, 2005, pp. 151-168.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ed. Ática. 2000.

DEVOS, Rafael Victorino. **Etnografia visual e narrativa oral: da fabricação à descoberta da imagem**. In: Revista *Iluminuras*. Vol. 6, n. 14. Porto Alegre: 2005. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/9225/5309>>. Acesso em: 10 out. 2017.

ELIADE, M. **Aspectos do Mito**. Trad. Manuela Torres. Lisboa: Perspectivas do homem/ Edições 70. 2000.

HESSEN, J. **Teoria do Conhecimento**. Trad. João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

NORONHA, Gabriel Vieira & ROCHA, Luiz Guilherme Porto. **Elias e Bourdieu: para uma Sociologia Histórica ou seria uma História Sociológica?**. Revista *Habitus*, v. 5, n. 1, Rio de Janeiro, UFRJ, 2008, pp. 47-58. Disponível em: <<http://www.habitus.ifcs.ufrj.br/index.php/ojs/article/view/139/132>>. Acesso em: 10 out. 2017

PORTELLI, Alessandro. **Tentando aprender um pouquinho; algumas reflexões sobre a ética na História Oral**. In: Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados e do Departamento de História da PUC, n.15. São Paulo: PUC, 1997.

_____. **O que faz a história oral diferente**. Projeto História, nº 14. São Paulo, 1997, pp. 2539. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11233/8240>> Acesso em: 10 out. 2017.

SANTOS, B.S. **Um discurso sobre as ciências**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

CAPÍTULO 4

TERRITORIALIDADES E IDENTIDADES NA AMAZÔNIA

ENTRE RITOS E BATUQUES: UM OLHAR SOBRE A UMBANDA NO TERREIRO DE MÃE TEREZINHA, BRAGANÇA (PA)

Nazareno Araújo Barbosa¹
Daniel dos Santos Fernandes²

APRESENTAÇÃO

Como culto afro-brasileiro, a Umbanda agrega elementos de diferentes matrizes religiosas em sua prática diária. Isto faz com que ela não tenha, necessariamente, uma doutrina única e centralizada, apesar de vários líderes já terem tentado impor uma doutrina unificada, ou seja, a Umbanda não aceita lei que possa ser imposta aos seus ritos. Este foi um dos papéis das várias federações surgidas no Brasil ao longo do século XX. A outra função seria a de proteger os terreiros contra as perseguições e repressões por eles sofridas, por parte do Estado, do catolicismo e da imprensa. Enquanto de um lado as federações tentam proteger os terreiros, de outro elas mesmas exercem expressivo controle e buscam centralizar o culto, tanto social quanto doutrinariamente. Podemos ainda evidenciar as concepções abordadas e vislumbradas por Geertz nesta passagem (2014, p. 88):

[...] o bom-senso é uma forma de explicar os fatos da vida que afirma ter o poder de chegar ao âmago desses fatos. Na verdade, é algo assim como um adversário natural das estórias mais sofisticadas, quando essas existem, e,

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia pela Universidade Federal do Pará (UFPA) – Campus Bragança. E-mail: uchoas1977@gmail.com

² Doutor em Ciências Sociais/Antropologia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia da Universidade Federal do Pará (UFPA) – Campus Bragança. E-mail: dasafe@msn.com

quando não existem, das narrativas fantasmagóricas de sonhos e mitos. Como uma estrutura para o pensamento, ou uma espécie de pensamento, o bom-senso é tão autoritário quanto qualquer outro: nenhuma religião é mais dogmática, nenhuma ciência mais ambiciosa, nenhuma filosofia mais abrangente. Os tons que apresentam são diferentes, e também são distintos os argumentos com os quais se justificam, mas, como essas outras áreas – ou como arte e a ideologia -, o bom-senso tem a pretensão de ir além da ilusão para chegar a verdade, ou como costumamos dizer, chegar às coisas como elas realmente são.

No entanto, é preciso aprofundar o conhecimento sobre as práticas umbandista, na cidade de Bragança, nordeste do Pará. Apesar do que se pode pensar, este não é um trabalho a respeito dos rituais, dogmas, doutrinas e de como a Umbanda, enquanto culto afro-brasileiro permite ao fiel fazer uma ligação com o sobrenatural, como define Durkheim (2002). Preocupamo-nos muito mais com os aspectos sociohistóricos que o culto nos apresenta. Nossa análise se volta para como ela surge na cidade de Bragança, e quais os eventos históricos a ela relacionados desde seu aparecimento até o início do século XXI.

Sem intencionar um enfoque ao recorte cronológico, buscamos em memórias pessoais reafirmar nossa proximidade e relação com a Umbanda, objeto deste estudo. Nesse sentido, entendemos que nenhum trabalho de pesquisa ocorre de forma neutra ou à revelia, pois o conhecer as aspirações e motivações do pesquisador auxilia no entendimento de nosso labor³ como um todo. A conexão com a Umbanda não vem de agora. Desde a graduação venho buscando fazer um lide que se relacionasse com o culto afro-brasileiro, pois sempre me chamou a atenção os saberes e os fazeres dos trabalhos internos de uma quimbanda⁴ umbandista e foi a partir dessas curiosidades que comecei a visitar o terreiro de Mãe Terezinha.

³ Segundo os filhos de santo do terreiro, esse vocábulo tem sentido de trabalho.

⁴ Para os sujeitos que participam do culto afro-brasileiro tem-se o sentido a terreiro de Umbanda.

Figura 01: Terreiro de Mãe Terezinha



Fonte: Nazareno Barbosa, 2017

Surgiu então a oportunidade de fazer uma especialização em Educação para Relações Étnico-Raciais no Instituto Federal do Pará (IFPa) Campus de Bragança-Pa. E dentro da mesma havia uma linha de pesquisa relacionada à religiosidade afro-brasileira, e então busquei conhecimento para poder me apropriar ainda mais, para isso, foi necessário conhecer alguns autores e realizar algumas leituras. As leituras aos poucos foram sendo aprofundadas e levaram ao campo da Antropologia. E ao ser impelido por meus antigos mestres a ter um objeto de pesquisa, a Umbanda surgiu diante de mim como algo desafiador a ser pesquisada e estudada.

Ao expandir as compreensões sobre a realização do culto afro-brasileiro, pude ter uma visão ampla dele, e de certa forma, pude ter a sensação de estranhamento de alguém que a partir de agora passaria a ser o pesquisador frente a um novo objeto. Isto porque,

como se verá ao longo desta pesquisa, a Umbanda passou a ser um culto muito diversificado, tendo inúmeras práticas e rituais diferentes que variam de um terreiro para outro. E ao me deparar com esta diversidade, percebi que meus conhecimentos em relação aos ritos deste culto eram de certa forma superficiais, uma vez que conhecia apenas uma mínima parte deste culto tão importante para os afro-brasileiros, e que ele escondia inúmeros outros mistérios a serem desvelados.

A superficialidade observada em relação a Umbanda mostrou-se impulsionadora na identificação de alguns termos, expressões e práticas desse culto. Por outro lado, se expressa certos conflitos de entendimento no que diz respeito às práticas umbandistas e suas explicações, as quais se mostraram diferentes das primeiras impressões em que tive. Assim, a dúvida constitui-se na tentativa de responder de que forma em um único culto podemos encontrar visões de mundo, rituais e práticas totalmente diferentes e, às vezes, até mesmo antagônicas.

Desta forma, se faz necessário considerarmos a diversidade de saberes em relação a interdependência da Umbanda com o catolicismo, no sentido de compreendermos sua ligação histórica e social com o mesmo, com ênfase ao caráter sincrético de suas divindades, práticas e até mesmo cultos. É improvável que a umbanda tenha elementos próprios sem influência de outras religiões.

No escopo de responder a problemática de pesquisa buscarei nas produções de autores como Geertz (2014), Bastide (1996) e Clifford (1998) a composição dos meandros do estudo sobre a Umbanda enquanto culto afro-brasileiro e o culto aos orixás e suas divindades. Segundo Saraceni (2012) os orixás são mistérios de Deus e não são propriedade exclusiva de ninguém, nem do candomblé.

Dentro do contexto cultural atual encontramos diferentes possibilidades de expressões cultuadas. Cada uma delas permite ao homem moderno se relacionar de formas diversas com o mundo

sobrenatural, sagrado e religioso. Algumas religiões sofrem preconceitos por parte da sociedade, pelo fato de reconhecimento da falta de informação sobre religiosidades e cultos afro-brasileiros.

Assim, se pretende fazer a análise do batuque que é feito no terreiro de Umbanda de mãe Terezinha, no bairro do Morro, Município de Bragança, Estado do Pará, como forma de construção cultural e social do culto afro-brasileiro.

Figura 2. Batuque no Terreiro de Mãe Terezinha



Fonte: Nazareno Barbosa, 2017.

A Umbanda, por primazia, é um culto híbrido que assimilou valores, personagens, do catolicismo popular, conceitos do

espiritismo e divindades de algumas religiões africanas, sem contar na influência de religiões menores e de cultos de diversas origens. Encontram-se diversas referências de que a Umbanda trabalha com sete orixás. Cada um exerce uma determinada função dentro do terreiro e é representado por uma figura do catolicismo, cultuado de maneira diferenciada no culto afro, pois cada um é representado por orixás de força que caracterizam as sete linhas da Umbanda.

Historicamente, figuras do catolicismo estão presentes na Umbanda, pois a mesma não é um culto único, representando a junção de outras vertentes religiosas, baseadas no catolicismo, religião dominante e aceita por boa parte da população brasileira.

1. CONSIDERAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

Para a tessitura deste estudo é imperioso um olhar sobre a antropologia amazônica e a compreensão das relações entre culto afro-brasileiro e especificamente sobre significados no contexto da Umbanda em Bragança, Pará.

Uma leitura fundamental é o livro *O Candomblé da Bahia* (2006), do sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974), que traz à tona um universo dessa religião ao descrever rituais, cerimônias e cânticos, tendo como *locus* os terreiros do Nordeste do Brasil.

A obra *Dicionário do Folclore Brasileiro* (1954) de Luís da Câmara Cascudo é fundamental para o entendimento sobre cultura popular brasileira, seus mitos, credices e lendas, pois os verbetes são especiais por tratar com clareza, objetividade e assertividade o tema e sua recorrência à vida social do brasileiro, especialmente na formação do folclore.

E para isso, se faz necessário o estudo etnográfico *in lócu*. Neste caso, mais precisamente, o terreiro de Mãe Terezinha, pois as inquietações surgem a partir das observações que foram percebidas dentro do adro⁵, onde é constatado o culto afro-brasileiro e suas características umbandistas.

⁵ Adro tem o mesmo sentido de terreiro para os filhos de santo.

2. O DESENVOLVER DA PESQUISA

A partir do momento em que a pesquisa avança passamos a perceber a forma da ritualística que é desenvolvida dentro do terreiro, e de como as linhas são usadas no adro de Mãe Terezinha. Também é perceptível de como os sujeitos envolvidos percebem o culto afro-brasileiro na Umbanda fazendo a relação com o sincretismo. Pois, o sincretismo, dentro do adro se faz presente nas imagens que estão no local de onde o culto acontece.

Para tanto ao percebermos a relação entre o culto afro-brasileiro e a religiosidade católica, passamos a ter compreensão dos papéis e funcionalidades de figuras católicas que se relacionam no sincretismo com orixás na Umbanda, que são vivenciados no terreiro de Mãe Terezinha. Entendemos que, as tessituras dos inter-relações e aproximações com o culto umbandista vai delineando a importância dele para a antropologia. Corroboramos com Geertz (2014, p. 4) ao afirmar que:

Em antropologia ou, de qualquer forma, em antropologia social, o que os praticantes fazem é a etnografia. E é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. Devemos frisar, no entanto, que essa não é uma questão de métodos. Segundo a opinião dos livros-textos, praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante.

E são essas observações do pesquisador que devem ser transformadas em várias vertentes que formaram a Umbanda dentro da perspectiva antropológica, evidenciando no terreiro de Mãe Terezinha, em Bragança/PA. Pois, o adro é o lugar de concentração e de forças dos orixás, é onde a incorporação ocorre com muito mais frequência e que são retirados com as ditas espadas de proteção. Segundo Geertz (2014), o etnógrafo é responsável por toda a observação que poderá ser realizada no campo da pesquisa.

Sendo que em alguns momentos ocorrem situações que podem ser inesperadas dentro do fazer trabalho de campo.

Por outro lado, é preciso conhecer os significados dos orixás na Umbanda relacionando-os com os santos cultuados no catolicismo. E esse conhecimento é apreendido a partir da confiabilidade dos sujeitos que praticam o culto afro-brasileiro no pesquisador.

3. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Segundo Severino (2009), os paradigmas da epistemologia e sucesso do conhecimento científico podem vir a explicar os fenômenos naturais, astronômicos, físicos, biológicos e, em decorrência de seus pressupostos filosóficos, a ciência passou a encarar também o homem como objeto de seu conhecimento, a ser abordado da mesma forma que os outros fenômenos naturais.

Nesta perspectiva, a pesquisa será realizada com base no método etnográfico, pois tal trabalho depende da avaliação de fontes e discursos desvendados por ele. Severino (2009) discute o modelo de conhecimento científico, denominado positivamente, que adequou assim perfeitamente à apreensão e ao manejo do mundo físico, tornando-se assim paradigmático para a constituição das ciências, inclusive daqueles que pretendiam conhecer também o mundo humano. Mas logo os cientistas se deram conta de que o conhecimento desse mundo humano não podia reduzir-se, impunemente, a esses parâmetros e critérios. Postulando Geertz (2014, p. 93):

Além disso, como os filósofos exageradamente sutis de Moore que tinham discussões profundas sobre a realidade, os antropólogos frequentemente constroem complexidades conceituais que eles mesmos passam adiante como se fossem fatos culturais, pela simples razão de que não entenderam que muito do que lhes tinha sido dito por seus informantes, ainda que soasse estranho a seus ouvidos educados, era literal.

Por meio da pesquisa participante evidenciaremos o envolvimento do pesquisador no contexto da investigação, ou seja, sua convivência com os sujeitos participantes do estudo. Trazendo para este processo os diálogos informais, o uso das fotografias e análise de documentos serão visualizados enquanto recursos capazes de deixar as investigações mais coesas e imprimindo ao estudo confiabilidade e veracidade. O próprio Severino (2009, p. 35) traz a afirmação de que a pesquisa participante:

[...] é aquela em que o pesquisador para realizar a observação dos fenômenos compartilha a vivência dos sujeitos pesquisados, participando, de uma forma sistemática e permanente, ao longo do tempo da pesquisa, das suas atividades. Ao mesmo tempo, observando as manifestações dos sujeitos e as situações vividas, vai registrando descritivamente todos os elementos observados bem como as análises e considerações que fizer ao longo dessa participação.

Figura 3. Os filhos de Santo e Mãe Terezinha



Fonte: Nazareno Barbosa, 2017

Ao mesmo tempo em que não deixaremos de vivenciar o trabalho de campo, que terá como realidade o objeto/fonte e abordado em seu contexto e ambiente próprio. A coleta dos dados

será feita nas condições em que os fenômenos ocorrem, sendo assim diretamente observados, sem a intervenção do pesquisador. A pesquisa e o levantamento bibliográfico devem envolver autores e obras relacionados à Literatura da Umbanda na Amazônia, assim como as relações dessa literatura com contextos observados no terreiro de Mãe Terezinha, em Bragança. Isso será possível a partir das obras de teoria literária citadas anteriormente.

A função fundamental do pesquisador é levantar e comunicar informações que possam nos levar a explorar e explicar um determinado assunto. Isso após a delimitação de uma temporalidade (início do século XXI) e um local a ser observado (Bragança/PA). Essa busca deve ser detalhada sobre o assunto de forma exploratória, levantando informações sobre o objeto, delimitadas assim um campo de trabalho e mapeando as condições de manifestação do culto e da cultura desse objeto. É preciso levar em conta os escritos de Clifford (1998, p. 94) onde faz a seguinte reflexão:

Quero apenas chamar a atenção para o desenvolvimento, no início de século XX, de uma nova “subjetividade etnográfica”. A antropologia moderna – uma ciência do homem intimamente relacionada à descrição cultural – pressupunha uma atitude irônica de observação participante. Ao profissionalizar o trabalho de campo, a antropologia transformou uma situação amplamente difundida num método científico. O conhecimento etnográfico não podia ser propriedade de qualquer discurso ou disciplina; a condição de descentramento num mundo de distintos sistemas de significado, uma situação de estar na cultura e ao mesmo tempo olhar a cultura, permeia a arte e a escrita do século XX.

Neste processo podemos ter os procedimentos viáveis que servem de mediação prática para a realização de pesquisas. Como tais podem ser utilizados em pesquisas conduzidas mediante diferentes metodologias e fundadas em diferentes epistemologias. Mas, obviamente, precisam ser compatíveis com os métodos e com os paradigmas epistemológicos adotados. É preciso entender os costumes e o comportamento de cada filho/filha de santo e as

expressividades da linguagem que é transmitida dentro do próprio terreiro. Para Clifford (1994), onde consegue expor essa participação efetiva do pesquisador frente ao seu objeto de estudo, é necessário entender a situação em que se encontra cada ser. Para que possa ter o entendimento da realidade observada.

No entanto, o estabelecimento da observação participante intensiva como uma norma profissional teria de esperar as hostes malinowskianas. A “geração intermediária” de etnógrafos não vivia tipicamente num só local por um ano ou mais, dominando a língua nativa e sofrendo uma experiência de aprendizado pessoal comparável a uma iniciação. Eles não falavam como se fizessem parte daquela cultura, mas mantinham a atitude documentária, observadora, de um cientista natural (CLIFFORD, 1998, p. 24-25).

Como já exposto, o trabalho será realizado através de observações práticas que são proferidas no próprio terreiro de umbanda, às segundas, quartas e sextas-feiras. Para tanto, teremos ainda a possibilidade de fazer a análise através do batuque, de diálogos com os filhos de santo e com a Mãe de Santo que rege o terreiro de São Sebastião, que dentro da Umbanda e no sincretismo recebe o nome de Oxóssi.

4. RESULTADOS PRELIMINARES

A pesquisa em curso vem avançando, pois as idas ao Terreiro de Umbanda de Mãe Terezinha são frequentes. A cada incursão, um novo olhar sobre o adro e até mesmo sobre o batuque. Sempre procuro ter os devidos diálogos com os iniciados no culto afro-brasileiro. Para esse processo acontecer, foi necessário ter um pouco de conhecimento sobre a Umbanda realizada no Terreiro de Mãe Terezinha.

Um outro sujeito que não poderia ficar de fora desse diálogo é a Mãe de Santo, neste caso bem mais específico, a Mãe Terezinha, pois é ela que rege o Terreiro de Umbanda e fornece informações de grande valor que são essenciais para o desenvolver deste labor.

Atualmente, estou procurando me aproximar dos vizinhos que vivem entorno do Terreiro. O objetivo de buscar essas aproximações é para poder entender o olhar deles sobre o local onde é realizado o batuque.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. Companhia das Letras, 2006.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é folclore?** Rio de Janeiro: Brasiliense, 1982.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 11. ed. ilustrada. São Paulo: Global, 2002.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Made in Africa: pesquisas e notas**. 5.ed. São Paulo: Global, 2001.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- DURKHEIM, Émile. **Lições de Sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios de antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- SARACENI, Rubens. **Orixás, Teogonia de Umbanda**. São Paulo: Madras Editora. 2012.
- SEVERINO, A. J. **Metodologia do Trabalho Científico**. 23.ed. São Paulo: Cortez, 2009.

FESTA E HISTÓRIA: “RESSIGNIFICAÇÕES” EM TORNO DA ANÁLISE SOBRE A FESTA DA MARUJADA DE SÃO BENEDITO DE PRIMAVERA (PA)

Valéria de Cássia Sales dos Santos¹
Jocenilda Pires de Sousa do Rosário²
Samuel Antonio Silva do Rosário³

APRESENTAÇÃO

A cultura brasileira reflete os vários povos que constituíram a demografia do Brasil: indígenas, europeus, asiáticos, africanos, etc. A cultura africana, a qual nos interessa para o presente trabalho, chegou através dos povos escravizados trazidos pelos colonizadores para o Brasil durante um longo período em que durou a escravidão. A imensa massa de mão de obra negra se espalhou pelos engenhos e lavouras, pelas vilas e freguesias, criando as bases de uma sociedade escravocrata chegando à Amazônia por volta do século XVII.⁴

¹ Especialista em História e Cultura Afro-brasileira. Professora de História na Secretaria de Educação do Estado do Pará (SEDUC). E-mail: cstsantos37@gmail.com

² Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA), pela Universidade Federal do Pará. Membro do Grupo de Pesquisa LELIM (Laboratório de Estudo Linguagem, Imagem e Memórias). E-mail: joulpa16@gmail.com

³ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA-UFPA). Membro dos grupos de pesquisa LELIM (Laboratório de Estudo Linguagem, Imagem e Memórias) e ETTHOS (Educação, Trabalho, Tecnologia, Humanidades e Organização Social). E-mail: samuel_mat2009@hotmail.com

⁴ SALLES, Vicente. O negro na formação da sociedade paraense. Textos reunidos. Belém: Paka-Tatu, 2004, p.84.

Com os negros escravizados vieram tradições culturais diversas, mesmo perseguidos com intensidade até anos atrás, sobreviveram e souberam difundir-se por todo o território brasileiro. Tais culturas se associaram de diferentes maneiras, com outras tradições de crença e culto estendendo-se para além das fronteiras étnicas e conquistando um número crescente de diferentes adeptos em todas as camadas da sociedade. É nesse contexto, em que predominava o sistema escravista no Brasil, que surge a Marujada na região Bragantina, bem como nas demais regiões do norte. “Para poderem praticar e preservar seus rituais, os escravos e seus descendentes utilizavam-se de seus dias de folga para praticarem suas danças, enriquecendo o folclore amazônico”.⁵

Figura 1: Imagem dos marujos em torno da imagem de São Benedito



(Foto: Arquivo da Marujada)

⁵ Idem, 1971.

Para tal intento, buscaram entre os santos negros - Santa Efigênia, São Benedito, Santo Antônio de Categerona, São Gonçalo e Santo Onofre⁶, a mediação entre Deus e o seu cotidiano de penúrias e escravidão. Dessa forma, dentre os vários santos que segundo a hagiografia eram santos negros ou pardos, na região bragantina foi escolhido São Benedito, por ser filho de escravos e ser associado aos padecimentos do negro brasileiro.

Entendemos que a festividade de São Benedito não é restrita somente por ocasião das homenagens que eram realizadas ao “santo negro”, como era conhecido pelos escravos. Mas também, pela profunda admiração por parte do povo, que acreditava nas graças alcançadas através da intercessão do santo. E é essa devoção, que faz com que a cada ano, essa manifestação adquira maior força, proporcionando a essa festividade o reconhecimento pelos mais longínquos lugares do mundo. Bem como, na região Bragantina e no município de Primavera, *locus* da pesquisa proposta.

A expressão da Marujada de São Benedito de Primavera, tem sua origem, segundo tradição oral, na Festividade de São Benedito do município de Bragança, terra dos familiares do senhor Benedito Soares Nilo (In Memoriam) – animador cultural e o responsável pela introdução desta manifestação em Primavera, por volta dos anos 50. Foi num primeiro momento realizada até 1975.

Com a chegada dos padres capuchinhos no município em fins da década de 60 e início dos anos 70 a tradição sofreu um duro golpe com a intolerância do poder católico frente à religiosidade e a cultura popular, uma vez que a Marujada passou a ser “mau vista” pelos padres em decorrência de não aceitarem o culto a São Benedito, um santo católico, através de uma festa que era considerada profana por não seguir as normas da conduta eclesial. Apesar dos esforços realizado por Benedito Nilo para a manutenção da festividade alguns fatores vieram a contribuir para

⁶ QUINTÃO, Antônia Aparecida. Irmandades negras: outro espaço de lutas e resistência (São Paulo: 1870-1890). São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002, p. 38.

o seu desaparecimento: a idade avançada, a pressão da Igreja Católica e, principalmente, a falta de apoio do poder público, fazendo com que a Marujada em Primavera ficasse esquecida durante vinte e três anos.

Figura 2- Desfile da Marujada pelas ruas de Primavera: o início da festa.



(Foto: arquivo da Marujada)

No ano de 1998, os netos do Mestre Benedito – Sr. Rubens Soares da Silva Nilo e Benedito Soares da Silva Nilo, sua nora Alderina Rodrigues Nilo, os Mestres Chiquinho Vale, Sebastião Lima, e Teodoro, dentre outros, decidiram retomar a tradição. Em decorrência de ter sido interrompida mais de duas décadas ela sofreu significativas mudanças ocasionando uma dupla situação: ao mesmo tempo em que perdeu alguns elementos constitutivos do ritual, conseguiu preservar outros. Tornando a Marujada de São Benedito de Primavera distinta das demais realizadas em outras localidades. Apesar de algumas diferenças a Marujada de Primavera se expressa de forma muito mais análoga à Quatipuru que a Bragança. Também inclui elementos das diferentes matrizes que formaram a identidade brasileira – como danças e músicas nos ritmos de lundu (as danças da roda, retumbão, chorado), xote, valsa

e mazurca; mastro de São Benedito, cortejos de marujas e brincadeiras de mascarados; almoço comunitário e ladainhas. O grande destaque-diferencial, tanto de Bragança quanto de Quatipuru, é a Dança do “Bagre” - do gênero “quadrilha”, antiga dança da região bragantina, mas que com os anos desapareceu da região; é dançada em ritmo de Lundu e tem sua coreografia baseada nas diversas fases da pescaria do bagre. Esta mesma dança é citada por Benedito César Pereira em “Sinopse da História de Bragança”⁷. Bem como a extinção do processo de esmolação, por essa razão a festa acontece no período de 23 a 31 de dezembro no Barracão da Marujada agora renovado e construído em tijolo e cobertura de telha, em sistema de mutirão, denominado Centro Cultural da Marujada “Benedito Nilo”.

1. FESTA E HISTÓRIA: “RESSIGNIFICAÇÕES” EM TORNO DA ANÁLISE SOBRE A FESTA DA MARUJADA DE SÃO BENEDITO DE PRIMAVERA (PA)

De acordo com Brandão (1978), a festa expressa um compromisso coletivo do povo com o ser divino, no entanto, na dimensão terrena ela é um campo de lutas por espaços e papéis, os quais assumem valores diferenciados entre os sujeitos.

Assim, entendemos que o cerimonial da festa destaca valores simbólicos diferenciados entre os participantes, decorrentes do papel que cada um desempenha na projeção do ideal que caracteriza o relacionamento do homem com o ser divino, e sob essa lógica, é possível compreender o quanto a estrutura social se evidencia na organização das festividades religiosas.

Neste sentido, para o estudo da questão da festividade da Marujada a partir da ideia de representações culturais adotamos a conceituação de Chartier (1995, p. 16), uma vez que para ele, “as representações dizem respeito ao modo como em diferentes

⁷ PEREIRA, Benedito César. Sinopse da história de Bragança. Belém: Imprensa Oficial, 1963.

lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler". Para o autor, as percepções do social, pelos vários grupos que compõem determinada sociedade, não são de forma alguma discursos neutros, já que carregam dentro de si estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezadas, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas.

Partindo da análise de Chartier (1995) e reportando-se para o contexto da festividade da Marujada, o que queremos demonstrar é que através da realização da festa, os componentes que dela participam procuram dar significado, tornam inteligíveis seus anseios, as representações que fazem de si próprios dentro de uma estrutura vigente. Demonstrando que suas atitudes não representam discursos neutros, mas que por trás estão implícitos aspirações, condutas, que se fazem perceptíveis nesse momento extraordinário.

Para tal discussão é relevante perceber que as lutas religiosas carregam em si as contradições de seu tempo e podem ajudar o historiador a reconstruir e entender o quadro de transformações de determinado período ou o contexto social da sociedade em que está inserida. Assim, a Marujada de São Benedito se caracteriza como uma festa popular religiosa. Observamos, portanto, que ao longo do percurso da história, as atividades religiosas que envolvem o religioso e o profano estão permeadas de experiências das relações sociais, o que contribui para a formação da cultura de cada povo, pois como infere Brandão (1980, p. 87):

[...] o mundo da religião não é um palco da transferência mecânica de modos de reprodução e mudança de uma ordem econômica e política. Ali se refazem, de forma derivada, mas segundo algumas regras próprias, transferências de relações de poder segundo os interesses que diferentes grupos sociais têm na religião. [...] Porque, até mesmo no bloco católico aparentemente tão unitário, são exigidas tantas "religiões" quantas sejam as classes e frações de classe substantivamente capazes de transportar, para o

território terreno do sagrado, os seus modos de vida, as suas ideologias e as suas intenções de usos profanos da fé.

Dessa forma, a religiosidade popular pode ser vista como o resultado da junção do cristianismo eclesiástico com elementos de várias culturas e grupos étnicos diversificados, o qual objetivava uma reformulação em suas práticas para que se “adequasse” aos dogmas da Igreja Católica.

Corroborando com esse pensar, é possível situar a contribuição dos cultos africanos trazidos para o Brasil durante os séculos em que predominou a escravidão, visto que, os negros desenvolveram no Brasil uma religião combinada com a própria esfera da crença dominante, como uma forma de driblar o sistema escravista deixando sobreviver o que restava do culto africano e da prática cultural somado às tradições ibéricas medievais cristãs, como no caso da Marujada. Tal análise pode ser encontrada em Sodré (2005, p. 93), ao analisar aspectos da cultura negra:

Entretanto, nesse espaço permitido, porque inofensivo na perspectiva branca, os negros reviviam clandestinamente os ritos, cultuavam deuses e retomavam a linha do relacionamento comunitário. Já se evidencia aí a estratégia africana de jogar com as ambigüidades do sistema, de agir nos interstícios da coerência ideológica. A cultura negro-brasileira emergia tanto de formas originárias quanto dos vazios suscitados pelos limites da ordem ideológica vigente.

Del Priore (1994, p. 37), em estudo sobre as festas no período colonial afirma que as festas religiosas assume relevante importância, pois “A festa efetivamente possibilita ao grupo social o confronto de prestígios e rivalidades, a exaltação de posições e valores, de privilégios e poderes”. Entendemos, portanto, que as festas de santo não apresentam um caráter meramente religioso no qual essa religiosidade popular se manifesta apenas através do sentido da esperança da providência de Deus, através da intercessão dos santos, da qual derivam as devoções (rosários, novenas, peregrinações, celebrações sacramentais e outros). É, além de tudo, um momento em que possibilita um determinado

segmento social adquirir outros valores dentro da sociedade, adquirir o monopólio acerca das decisões das festas, pode lhes proporcionar a obtenção de um prestígio social, de uma ascensão social que só conseguiria dentro daquele determinado grupo presente no âmbito das festas de santo.

Estas situações estão representadas na Marujada em homenagem a São Benedito, inserida nestas “festas de santos”, compondo o conjunto diverso de religiões populares existentes no território brasileiro, religiões estas, que apresentam perspectivas divergentes das perspectivas do senso comum, visto que se movem além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, permeadas de simbologias as quais são materializadas através dos rituais.

Valendo-se das reflexões no campo antropológico, é possível reconhecer o valor simbólico e representativo que as festas assumem no contexto das relações de poder, as quais podem ser discutidas no campo da história, considerando as condições que a cultura e as intermediações do homem assumem para representar uma realidade. Assim, o diálogo com as tendências antropológicas são relevantes a essa análise, pois como infere Geertz (1989, p. 128-129) ao analisar a religião como sistema cultural afirma que:

E no ritual – isto é, no comportamento consagrado – que se origina, de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretivas religiosas são corretas. É em alguma espécie de forma cerimonial – ainda que essa forma nada mais seja que a recitação de um mito, a consulta a um oráculo ou a decoração de um túmulo – que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam umas às outras. Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um conjunto de formas simbólicas [...].

Nesse sentido, tais abordagens historiográficas juntamente com as de cunho antropológicas ajudam a entender como os símbolos presente dentro do ritual da festividade da Marujada de Primavera revelam aspectos importantes da vida da sociedade

primaverense na medida em que esses símbolos são deixados de serem vistos como fatos “marginais”, desprovidos de valores, para assim se constituírem em objetos mesmo de um repensar do próprio grupo social que o produz.

2. CIRCUITOS METODOLÓGICOS

Destacando os aspectos particulares que margeiam a realização da festividade no município de Primavera, em que se apresentam relações de poder, que se fazem representar pela presença de atores sociais. Utilizamos como fonte de pesquisa, arguições orais, bem como fontes audiovisuais⁸ e fontes escritas. Nas análises do material foram enfocadas as arguições dos principais produtores-agentes da festa da Marujada: marujos e juízes acerca dos elementos constitutivos da festa e de seus significados através de representações culturais.

A opção por esta abordagem foi de extrema relevância pelo fato de que nos últimos anos o campo da “História das Mentalidades e da História Cultural”⁹, como uma nova abordagem do conhecimento histórico torna-se extremamente sedutora para a pesquisa e o ensino em nossa região. As características dessas tendências historiográficas das Mentalidades ou da História

⁸ Cedidas pelos Componentes da Marujada de Quatipuru, a quem damos o crédito do material a Karine Jansen, Doutora em Artes Cênicas (UFBA). Professora de Teatro e Dança da UFPA (ETDUFPA). E-mail: Karinejansen@hotmail.com

⁹ A chamada História das mentalidades é uma modalidade historiográfica que privilegia os modos de pensar e de sentir dos indivíduos de uma mesma época. Segundo Vovelle (1987, p.15-17 e 24) , é o "estudo das mediações e da relação dialética entre, de um lado, as condições objetivas da vida dos homens e, de outro, a maneira como eles a narram e mesmo como a vivem.". Já a História Cultural, combina as abordagens da Antropologia e da História para olhar para as tradições da cultura popular e interpretações culturais da experiência histórica e humana. A história cultural ocupa-se com a pesquisa e representação de determinada cultura em dado período e lugar. Para História cultural ver, BURKE, Peter. O que é história cultural? Tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

Cultural - no que se refere a sua natureza interdisciplinar no tratamento das fontes, sua amplitude de temas, saindo do restrito campo da história econômica e social, faz com que os historiadores enfoquem seu olhar para a história regional, seu contexto histórico, a construção de sua realidade social, construída muitas vezes através de ressignificações.

Nesse sentido, tais abordagens antropológicas juntamente com as de cunho historiográficas ajudam a entender como os símbolos presente dentro do ritual da festividade da Marujada de Primavera revelam aspectos importantes da vida da sociedade primaverense na medida em que esses símbolos são deixados de serem vistos como fatos “marginais”, desprovidos de valores para sim se constituírem em objetos mesmo de um repensar do próprio grupo social que o produz.

3. ROTEIRO PARA ENTREVISTA

Para a realização das entrevistas foram atribuídos dois momentos: o primeiro, para uma pesquisa de observação do *locus* e dos sujeitos sociais a serem entrevistados a fim de obter um contato mais direto da realidade; o segundo, constituiu-se de entrevistas com os principais agentes produtores da Marujada, quais sejam: juízes e marujos. Para estes dois grupos foram utilizadas metodologias diversas. Partindo de diálogos espontâneos através dos quais podemos coletar dados objetivos (através de recibos, anotações, etc...) em especial, por parte dos juízes, os quais são os responsáveis pela parte administrativa da festa. E, para tanto, lhe foram direcionados alguns questionamentos sobre: Datas? Receitas? Despesas? Organização?. Bem como, dados subjetivos, estes em especial, para os marujos a fim de obter informações sobre os significados, valores, as atitudes e opiniões em torno do ritual da festa da Marujada. O resultado dessas arguições e análises de dados balizaram as ressignificações e compreensões acerca dos papéis que os sujeitos sociais exercem dentro do ritual da Marujada

como uma forma de interagir e resistir às estruturas sociais vigentes.

4. CONSIDERAÇÕES SOBRE AS ENTREVISTAS

Uma vez que, a pesquisa ocorreu inicialmente por uma observação do *locus* de maneira informal. Somente no segundo momento é que houve a necessidade de uma prévia negociação para que as entrevistas fossem realizadas. Para tanto, houve a necessidade do interlocutor se dispor a assinar um termo de consentimento no qual está disposto a finalidade da pesquisa e seus objetivos. As entrevistas foram realizadas antes, durante e após o ritual da festa. Na casa dos interlocutores e nos espaços constituintes da festa como o barracão da Marujada. De forma individual e coletiva.

5. REALIZAÇÃO DAS ENTREVISTAS

A festa é uma situação ritual complexa, que se instaura e funciona através da “afirmação” ou “redefinição” das posições de pessoas da sociedade, transformadas, naquele período em que ela compreende, em participantes do ritual. Percepções estas, resultantes dos dados coletados.

As entrevistas nos proporcionaram a compreensão de que por trás de uma aparente desordem de pessoas e atuações ocasionadas pelo fluxo de componentes, há a presença de um sistema muito bem estruturado de promotores, coordenadores e voluntários. Inseridos numa relação de troca de serviço que se dá através de ações e obrigações que cada indivíduo deve tomar em relação à organização da festa. Dentre os agentes produtores, são os marujos e marujas que representam os sujeitos mais simbólicos dentro do ritual. Dessa forma, é em torno de algumas pessoas que toda a festa se organiza. Para analisá-las vamos dividi-la em dois grandes grupos: os promotores da festa, considerado como o primeiro

grupo e os marujos, assistentes ou voluntários, considerados como o segundo grupo. Segundo tabela abaixo:

Tabela 1: A festa e sua organização

1º GRUPO	2º GRUPO
PROMOTORES DA FESTA	ASSISTENTES OU VOLUNTÁRIOS
Presidente	Marujos
Vice-presidente	Marujas
Juiz	Tamboeiros (grupo musical)
Juíza	Voluntários
	Comunidade

Cada agente produtor é de fundamental importância para a realização da festa. E através das diferentes disposições de cargos dentro do ritual, percebemos a manutenção da ordem social, onde os que possuem maior poder aquisitivo ou poder de influência dentro da sociedade assumem os cargos mais altos, usufruindo dos benefícios que a festa lhe proporciona: reconhecimento, prestígio social, homenagens e etc. Os que possuem cargos mais “inferiores”, ficam sujeitos aos que comandam o que lhes destina uma posição inferior, subalterna àqueles que possuem o poder. Contudo, o que podemos afirmar é que todos os participantes, através de suas atuações, investem alguma coisa na festa (bens, serviços ou a simples participação), como um dever. Mas também, recebem alguma coisa em troca (homenagens, reconhecimento, uma graça alcançada) como um direito, pelo esforço empregado para sua realização. É, portanto, um espaço repleto de ressignificações, mensagens e sentimentos trazidos à tona a partir das percepções dos sujeitos.

6. A ANÁLISE DAS INTERLOCUÇÕES

A memória social, enquanto objeto de pesquisa foi fundamental para a elaboração do projeto uma vez que, a mesma é entendida como uma construção coletiva e analisável dentro de uma preocupação de

veracidade histórica, no sentido de uma adequação dos significados das narrativas aos contextos rituais que conferem significados identitários dentro do grupo da Marujada. Nesta perspectiva, não se objetiva por uma tentativa de “fidelidade” a um sentido afirmativo de memórias individuais, mas de uma reflexão sobre aspectos do contexto cultural da Marujada de Primavera-PA, que de “forma consciente ou inconsciente aparecem enquanto acontecimentos vividos pela coletividade à qual o grupo sente pertencer, e envolvem projeções ou identificações de uma vivência identitária” (POLLAK, 1992, p. 201) que pode ser disputada por diferentes grupos com objetivos diversos.

Assim a visão antropológica, em especial, a etnográfica é relevante ao facilitar o encontro com os sujeitos sociais analisados permitindo a compreensão de seu cotidiano, além de oportunizá-los a apresentarem seu ponto de vista sobre o que acontece e de que forma eles entendem o que está ao seu redor. Esta concepção é apresentada nos estudos dos fenômenos ritualísticos, e nesse sentido recorreremos a Durkheim (1996), pois também entendemos que as representações são capazes de exprimir a própria sociedade de que fazem parte os indivíduos que a compõem.

7. RESULTADOS PRELIMINARES

É possível comprovar sutilmente, o quanto as relações de poder se manifestam na sociedade através das manifestações culturais, em que as instituições, sejam elas formais ou informais reivindicam para si o controle, de acordo com os interesses que se manifestam para controlar as situações existentes no espaço de interação dos sujeitos.

Na festividade da Marujada, é possível perceber a presença de elementos simbólicos e representativos do poder, orientado em função de elementos materiais e imateriais que determinam posições sociais, e o controle exercido pelos homens e mulheres em suas relações. Assim, é possível identificar o quanto a relação do

homem com o sagrado assume níveis de ludicidade, respeito, manutenção e expressão da hierarquia, da estrutura social, revelando os valores da sociedade em que ele vive.

Dessa forma, concluímos que a relação do homem com o sagrado em diversos momentos é ocasionada por rupturas e preservação das tradições como forma de manter sua condição de dependência em relação ao sobrenatural, desempenhando o papel de protetor e provedor por meio da natureza. Trata-se de um momento em que o homem agradece ao divino pelo poder e as bênçãos sobre a natureza, revelando uma condição de agradecimento e de exposição do material que se mostra fundamental em sua sobrevivência. Assim, a relação do homem com o sagrado apresenta condições de recompensas que se mediam em função do atendimento de suas necessidades básicas.

A dependência humana do divino é algo que sintetiza as relações construídas num espaço de submissão, e no caso da tradição que os escravos e caboclos da Amazônia expressam em seus rituais, revelam o quanto a condição oprimida exigia que eles recorressem às entidades divinas para garantir que os bens materiais estivessem ao seu alcance. Convivendo dialeticamente com a natureza, o caboclo amazônico em diversas ocasiões pede a permissão do sagrado para adentrar no espaço natural, assumindo, portanto, sua condição de dependente. Assim, as representações e significados existentes revelam o quanto à relação homem-natureza é intermediada em função das possibilidades que ela apresenta no atendimento de suas necessidades materiais.

REFERÊNCIAS

- BRANDÃO, C. Rodrigues. **Os Deuses do Povo**: um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

- CHARTIER, Roger. **Cultura Popular - revisando um conceito historiográfico**. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, v.8, n. 16, 1995.
- DEL PRIORE, Mary. **“Começa a festa”** In: Festa e utopias no Brasil Colonial. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- LE GOFF, Jaques. **“Documento/Monumento.”** In: História e Memória. São Paulo: UNICAMP. 1996, p. 535-553.
- PEREIRA, Benedito César. **Sinopse da história de Bragança**. Belém: Imprensa Oficial, 1963.
- POLLAK, M. **Memória e Identidade social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 143, p. 200-212.
- QUINTÃO, Atonia Aparecida. **Irmandades negras: outro espaço de lutas e resistência (São Paulo: 1870-1890)**. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002.
- SALLES, Vicente. **O Negro na Formação da Sociedade Paraense**. Textos reunidos. Belém: Paka-Tatu, 2004.
- _____. **O Negro no Pará sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1971.
- VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1987; p. 15,17 e 24

MEMÓRIA E IDENTIDADE AFRODESCENDENTE: PROCESSOS ENVOLVIDOS NA CONSTRUÇÃO POÉTICA NEGRA NO QUILOMBO DE TIPITINGA

Keila de Paula Fernandes de Quadros¹
Francisco Pereira Smith Júnior²

APRESENTAÇÃO

A presente pesquisa considera de suma relevância estudos voltados para comunidades quilombolas e compreende a importância da valorização dos conhecimentos produzidos por diferentes culturas. Nesta perspectiva, este trabalho consiste em analisar poesias de autoria de um poeta da comunidade Quilombola de Tipitinga, localizada no município de Santa Luzia-PA. E como objetivos específicos busca compreender a memória como um elemento fundamental na construção poética, discutir a respeito da literatura sobre o negro, uma vez que percebemos o negro como temática nas poesias coletadas em Tipitinga, investigar as marcas da negritude, os preconceitos vivenciados pelos negros, e as influências identitárias e sociais presentes na poesia AMORQUIT³, discutir a respeito da literatura sobre e escrita por negros, haja vista que as poesias a serem analisadas, são

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia pela Universidade Federal do Pará – Campus Universitário de Bragança. E-mail: keilapfquadros@gmail.com.

² Professor Adjunto III da Universidade Federal do Pará. Professor permanente e Vice-Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (UFPA). É membro do Grupo de Estudos de Literatura Comparada do Nordeste Paraense - GELCONPE. E-mail: fsmith@ufpa.br

³ É uma poesia produzida pelo poeta quilombola Rosalvo Ramos Farias. O título do poema faz uso da sigla referente a "Associação dos moradores do Quilombo de Tipitinga".

produzidas por um negro/ quilombola, e por fim, promover um espaço aberto à exposição, apreciação e análise da produção de arte e conhecimentos produzidos por um poeta Quilombola.

Considerando esses objetivos, esta pesquisa busca contribuir com conhecimentos que se fazem pertinentes na medida em que darão subsídios necessários para se pensar e refletir a respeito da trajetória do negro no Brasil e sobre comunidades Quilombolas localizadas no estado do Pará, além de discutir a respeito do espaço da escrita destinado aos negros no Brasil. Nesse contexto, ressaltamos que este estudo se faz importante, pois discute questões culturais, marcas identitárias e dados históricos viabilizados por meio das poesias de um poeta quilombola e de entrevistas com moradores da comunidade.

O presente trabalho ainda encontra-se em processo de construção, sendo que o lócus da pesquisa de campo ocorreu na comunidade quilombola de Tipitinga, situada na zona rural da cidade de Santa Luzia do Pará, pertencente à região nordeste do Estado. Segundo informações do site “terras quilombolas”⁴, a comunidade possui uma população em torno de 27 famílias residentes no local, com dimensão da área titulada em 1.624, 1271 hectares. A comunidade está localizada especificamente à margem direita do rio Caeté e à margem esquerda do rio Curí. Trata-se de uma associação dos moradores remanescentes do quilombo de Tipitinga.

Segundo informações obtidas por meio de entrevistas realizadas com moradores, a comunidade se originou a partir de descendentes de escravos que buscavam um lugar seguro para sobreviver. Sendo que quando os primeiros afrodescendentes chegaram a Tipitinga para formar a comunidade já havia algumas pessoas morando no lugar, no caso, os indígenas. Severino, que é presidente da associação, afirma que os primeiros moradores vieram de um calabouço próximo da comunidade, eles estavam

⁴ BRASIL. Brasil quilombola. 2004. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/guia-pbq>>. Acesso em: 22 març. 2018.

fugindo e se escondendo, até que encontraram à margem do rio, um lugar propício para residirem. De acordo com vários moradores o nome da comunidade é Tipitinga devido a comunidade ter se formado à margem do rio que recebe este nome, que é indígena e veio do Tupi, e significa água barrenta, o que, por conseguinte, confirma a presença de indígenas no local, antes da formação da própria comunidade.

O reconhecimento da comunidade Quilombola se deu oficialmente no dia 13 de maio de 2008, pelo órgão expedidor Instituto de Terras do Pará (ITERPA), ainda no mandato da governadora Ana Júlia Carepa: “a associação foi formada em 2005 só que só foi titulada em 2008 no INTERPA no governo da Ana Júlia foi que ela deu o título definitivo” (Entrevista com Silvana, moradora de Tipitinga, novembro de 2014). Para que a comunidade fosse reconhecida como remanescentes de quilombolas, houve um estudo promovido por antropólogos da área, e todo o processo de legalização durou cerca de três anos para que a comunidade de fato recebesse a titulação.

Vale ressaltar que na comunidade a maioria das pessoas não apresenta traços puramente africanos, são de cor parda, quase não vemos nessa comunidade pessoas com a tonalidade da pele negra, o que difere de muitas comunidades tituladas como Quilombolas. Os moradores afirmam que às vezes são nomeados como quilombolas brancos “eles dizem que nós somos quilombolas brancos...” (Entrevista com Severino Pinheiro Ramos, morador da comunidade de Tipitinga, novembro de 2014). Mas isso não influenciou ou influencia no reconhecimento de que eles são descendentes de africanos.

O sujeito desta pesquisa é Rosalvo Ramos Farias, remanescente de quilombola e morador de Tipitinga, mas viveu quatro anos fora da comunidade, cursou até a 4^o série do ensino fundamental pela rádio Educadora de Bragança, posteriormente fez parte de um programa do governo chamado “Alfabetização Solidária” em que teve a oportunidade de começar a escrever

poesias, foi incentivado a participar de um concurso de redação promovido pelo mesmo projeto, ficou em terceiro lugar, ganhando uma viagem a São Paulo e uma biblioteca para a comunidade (Biblioteca que nunca chegou).

O poeta exerce dentro da comunidade a atividade de fiscal da associação, também sobrevive da agricultura e do cultivo da terra, produz poesias nas horas vagas, ou durante as reuniões da associação. Dentro da comunidade é conhecido como “poeta da comunidade”, “aonde me viam era o poeta, poeta” (Rosalvo Ramos), no entanto, poucos têm acesso a suas poesias, pois elas não são publicadas.

De acordo com o próprio poeta, ele já tentou escrever um livro, no entanto, suas poesias foram extraviadas e não obteve retorno das pessoas para quem cedeu as mesmas. Depois tentou novamente com a ajuda de terceiros publicar suas poesias, no entanto, em decorrência de muitos trabalhos na agricultura, e o pouco tempo disponível, acabaram interferindo na produção de poesias que foram aos poucos sendo deixadas de lado.

Atualmente Rosalvo Farias, tem algumas poesias “engavetadas” deixou mais de produzir, ficou um pouco desapontado por seus primeiros escritos terem sido extraviados. O poeta revela que suas poesias são criadas instantaneamente, e principalmente nas reuniões da associação. É importante ressaltar que a poesia central neste trabalho chama-se “AMORQUIT” que fala sobre o negro escravo, contudo, há outras poesias, uma vez que o poeta também escreve sobre momentos que vivenciou, sobre a política e sobre a natureza, revelando seu olhar sensível sobre o mundo ao seu redor.

1. ANDAMENTO DA PESQUISA

A primeira seção da pesquisa realiza uma síntese da questão do negro no Brasil, sistematiza sobre o início do processo de escravidão em terras brasileiras a partir do conceito de escravismo

pleno e tardio desenvolvido pelo autor Clóvis Moura (2014). Também discute sobre a transição do sistema escravista para o sistema do trabalho assalariado, apontando os principais fatores envolvidos para o fim da escravidão, assim como aborda a vida, o trabalho, os castigos e as punições as quais os escravos estavam sujeitos. Além de destacar as contribuições realizadas pelos negros escravos e descendentes de africanos para a formação social e econômica deste país.

É importante refletir sobre todo esse processo, pois o trajeto histórico do negro no Brasil teve grandes influências para a formação da população brasileira, para a formação cultural existente e para o desenvolvimento econômico do país. O povo afro-brasileiro contribuiu na culinária, no esporte, na religião, nas políticas, nas tradições, nas expressões artísticas dentre outras inúmeras contribuições que passaram de geração em geração e que são consumidas e usufruídas por nós até hoje.

Assim, entender e estudar a história do negro no Brasil vai muito além de se pautar apenas no lado negativo da história, que corresponde à escravidão, ao preconceito, ao sofrimento e as formas de comercialização do corpo do negro enquanto escravo implica também em ressaltamos todo um complexo de contribuições tanto para o patrimônio cultural quanto para o pleno desenvolvimento da nossa sociedade Brasileira.

A segunda seção discute inicialmente o que é o Quilombo, alguns conceitos, a formação, a organização dos primeiros Quilombos no Brasil, e a luta empreendida pelos negros para formarem comunidades Quilombolas na busca de fugirem da escravidão. Em seguida, foi necessário a ressignificação do termo Quilombo, tendo em vista a relevância de entendê-lo na atualidade. Posteriormente, fez-se necessário a apresentação da comunidade de Tipitinga, com a descrição da sua origem, titulação da terra e manifestações culturais e religiosas.

É importante acentuar que ao longo da trajetória do negro no Brasil, diversos já foram os conceitos criados para explicar este

fenômeno do quilombo, atualmente, como já não vivemos mais a escravidão tal como empregada na época colonial, torna-se inviável o conceito de que quilombo é a habitação de escravos fugidos, pois o contexto é outro, os quilombos se constituem por novos agentes sociais, evoluíram, se modificaram, ganharam novas estruturas e formas de sobreviver, contudo, ainda precisam ser estudados e compreendidos como comunidades que se organizam de forma singulares e que contribuem para a sociedade geral.

A terceira seção aborda sobre o fenômeno da memória como um elemento primordial na construção social, uma vez que na escrita das poesias há a presença de rastros da memória coletiva e individual, uma construção feita do passado e do presente. A mesma sessão ainda discute sobre a identidade como um processo socialmente construído no sujeito, ponto importante para entender a identidade quilombola. Além de abordar também a respeito da literatura Afro-Brasileira, do espaço da escrita destinado a escritores afrodescendentes e também destinados a obras em gerais sobre a cultura do negro, e finaliza com uma breve discussão sobre a poesia e a linguagem poética como um tipo de conhecimento que provoca emoções e prazer no ser humano.

Vale acentuar que a discussão sobre memória nos abre possibilidades de refletir a respeito de como estamos imersos nesse elemento que estrutura nossas vidas e que nos permite um *flashback* de momentos que vivenciamos. É por meio da memória que podemos nos definir pertencentes ou não a determinados grupos e identidades, uma vez que a trajetória de nossas gerações é feita por meio da memória coletiva e individual, uma espécie de reconstituição de traços históricos e culturais que envolvem os grupos sociais.

A memória é um elemento imprescindível na vida do sujeito, pois somente por meio dela é possível reconstruir a trajetória histórica dos mais diversos grupos sociais, e enquadrá-los como pertencentes ou não a determinadas identidades. Nesse sentido, a memória e identidade estão ligadas uma na outra, mantendo relação entre si,

sendo que ambas estão presentes no sujeito construído socialmente: “isso resume perfeitamente a dialética da memória e da identidade que se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, um mito, uma narrativa” (CANDAUI, 2012, p. 16).

Em uma discussão mais profunda podemos refletir que quem nos dá a identidade é sempre o outro, só podemos nós definir branco, em relação ao outro que é negro, só podemos nos afirmar brasileiro e relação ao outro que é estrangeiro, só podemos nos designar como sendo isso ou aquilo, a partir da imagem que temos do outro, e da imagem que o outro tem ou faz de nós. Desse modo, só é possível constatar a diferença porque existe o outro para se comparar a nós, em parte somos o que os outros nos designam, logo, a construção da nossa própria identidade é feita a partir e em relação ao outro.

A quarta seção da pesquisa ainda não foi realizada, mas busca analisar as poesias coletadas em Tipitinga e articular junto às discussões empreendidas ao longo do trabalho, sendo fundamental relacionar os referenciais teóricos com as temáticas que constam nas poesias. Tal articulação possibilitará uma análise mais aprofundada e consistente na busca de entender as poesias como conhecimento que pode contribuir para determinada realidade. Nesse contexto, é importante frisar que a poesia é uma linguagem que requer sensibilidade do seu leitor, tanto para sua análise, quanto para a sua apreciação. Descobrir o prazer na produção e na leitura da poesia exige em primeira instância leveza e proximidade com esse tipo de escrita. Em suma, a poesia tem a magia de nos tocar, nos provocar, e nos causar sensações e emoções, nos dar prazer na medida em que entramos em contato com o estado poético.

Conforme a pré-definição discutida por Trevisan (2001), podemos destacar o caráter emocional da poesia, que nos desperta novos sentimentos e novas emoções. Comumente já fazemos por meio da linguagem a tradução das nossas emoções, porém, a poesia permite uma tradução diferenciada, que vai além da

tradução das palavras, trata-se de uma capacidade de tradução profunda que transforma e provoca novas emoções. Nesse sentido, fazer poesia é um saber jogar e lidar com as palavras, é muito mais que saber organizar e dispor um texto em frases, versos, e rimas, é ir além da coerência, além do dizível, é dar vida a um conjunto de letras e formas, enfim, é criar sentimentos e emoções com elementos dispostos na vida social e na linguagem.

2. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A pesquisa teve como base a abordagem qualitativa, que de acordo com Minayo (2009, p. 21) este tipo de pesquisa “responde a questões muito particulares. Ela ocupa, nas ciências sociais, com um nível de realidade que não pode ou não deveria ser quantificado”. Nesse sentido, trata-se de pesquisas que objetivam trabalhar com dados que não sejam somente quantitativos, mas de carácter mais analíticos, na intenção de compreender determinados contextos, situações, relações, ou elementos de um ponto de vista mais abrangente.

Para a realização do trabalho também foi utilizado inicialmente a pesquisa bibliográfica. Assim sendo, se fez necessário a pesquisa bibliográfica realizada em teses, dissertações, livros e artigos para contribuir sobre a trajetória do negro no Brasil, a formação de quilombos nas regiões brasileiras, a memória e a identidade, a literatura Afro-Brasileira e sobre poesia e poética.

Desse modo, a pesquisa se deu por meio de levantamentos de dados bibliográficos que permitiram uma discussão e uma abordagem mais consistente para refletir sobre a temática proposta.

Também se fez primordial empreender a pesquisa de campo, a qual Marconi e Lakatos (2013, p. 69) conceituam que “pesquisa de campo é aquela utilizada com o objetivo de conseguir informações e /ou conhecimentos acerca de um problema para o qual se procura uma resposta, ou de uma hipótese que se queira comprovar [...]”. O trabalho de Campo foi realizado em novembro de 2014 na

comunidade quilombola de Tipitinga, durante minha participação no projeto “O Português Afro-indígena na Amazônia Oriental” (AFROIN) por meio do qual tive a oportunidade de pesquisar na comunidade e de coletar as poesias que são objeto deste trabalho.

Na pesquisa foram utilizados recortes de entrevistas do arquivo do projeto AFROIN, realizadas na comunidade de Tipitinga, além de duas entrevistas que eu mesma realizei, uma sendo com o poeta da comunidade e a outra com um morador também do lugar. As entrevistas serviram como fontes de informações sobre a origem, produção econômica, tradições e cultura da localidade, além de ter servido como base para saber mais a respeito do Poeta Rosalvo e das suas produções poéticas.

Assim sendo, foi empregada a técnica de entrevista semiestruturada, e demarca-se aqui a opção por esse tipo de recurso precisamente por mesclar a entrevista estruturada e a semiestruturada, o que conseqüentemente, oportuniza a abertura de outras perguntas que não estejam programadas, mas que se fazem importante no momento, e que também podem ser pertinentes na hora de se trabalhar a análise dos dados coletados.

As poesias ainda serão analisadas, sendo que a principal poesia deste trabalho é a que foi nomeada pelo autor como “AMORQUIT” sigla que faz referência à Associação dos moradores Remanescentes do Quilombo de Tipitinga, é justamente a poesia que fala sobre o negro, sobre suas lutas e vitórias empreendidas ao longo da trajetória histórica.

3. RESULTADOS PRELIMINARES

As discussões realizadas nos levaram a refletir sobre os dois lados da história do negro no Brasil, uma vez que também é importante compreendermos que o trajeto desse povo nos possibilita entender porque ainda nos dias atuais o negro sofre tanto preconceito e é discriminado, tal compreensão só será

possível se formos sensíveis ao analisar as raízes do problema que decorrem de um fator histórico social.

Em suma, podemos analisar que o processo de transição para se atingir a liberdade dos descendentes de africanos, foi longa e marcada por muitas lutas, conflitos, manifestações de diversos setores que eram favoráveis ou contrários ao fim da escravidão. O fato inegável é que o Brasil foi sustentado por longas datas pelo trabalho escravo, o sistema de produção escravista, mesmo com a exploração de centenas de africanos, contribuiu para a formação e desenvolvimento do Brasil, ou seja, o negro teve um papel fundamental na própria constituição da nação Brasileira, deixando seu nome na história.

Sobre a resignificação do termo Quilombola, os estudos promovidos apontaram para um novo conceito do que é ser quilombola na atualidade, a partir do decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003, compreendemos que quilombolas não são mais negros refugiados da escravidão, mas sim, toda população descendente dos sujeitos que historicamente viveram o processo do escravismo, com trajetória histórica que esteja relacionada ao processo de escravidão, que por conseguinte, inclui, força, luta, resistência, opressão, posse de terras e manifestações culturais. Enfim, o decreto nos faz repensar sobre um novo conceito do que seja o quilombo e os quilombolas. Além de apontar que o primeiro processo envolvido para o reconhecimento de uma comunidade quilombola é o próprio autorreconhecimento como remanescentes de quilombolas, isto é, a comunidade se auto declara quilombola.

A partir do Art. 215, o estado também passa a assumir responsabilidades com as comunidades Quilombolas, na busca de contribuir e assegurar que as tradições culturais e os costumes sejam respeitados e também possam ser livremente expressos pelas comunidades tradicionais. Assim, fica determinado que os remanescentes de quilombolas, não só tem direito a terra, como também devem ter suas manifestações culturais respeitadas e valorizadas na sociedade.

Diante destas mudanças na lei ficou estabelecido que todos os quilombolas devem ter o direito legal às terras em que ocupam, sendo obrigação do estado, a emissão da titulação das terras, pois até o momento, não havia nenhuma lei que amparasse o território quilombola, principalmente no aspecto geográfico espacial, portanto, a lei veio garantir às comunidades remanescentes de quilombola o direito de posse da terra em que estabeleceram suas culturas, costumes e tradições, terras essas que também os seus antepassados viveram e lutaram para possuir.

No referente ao estudo da memória, foi possível concluir que ela é um elemento imprescindível à natureza do ser humano, pois é por meio dela que conhecemos o passado, nossas origens, e a evolução da sociedade. Diante disso, se faz importante entendermos a memória, não apenas como um conjunto de informações arquivadas por um sujeito, ou por um grupo social, mas sim, como possibilidades de entender a própria história e as relações que ocorreram em um dado momento histórico e espacial, pois a memória estrutura nossas vidas e a ausência dela nos desestrutura.

A ausência ou apagamento da memória provoca no ser humano, uma desestabilidade, um sentimento de não pertencimento a lugar nenhum, isso porque a memória permite ao sujeito reconstruir o passado, as origens, os marcos históricos, e por fim, possibilita que o sujeito estruture, forme, e conheça sua própria identidade. De fato, a memória e a identidade se entrecruzam e são indissociáveis no sujeito, cabendo a nós entendê-las como dois elementos dispostos no ser humano que permitem a vida e a organização em sociedade. Não se trata da superioridade da memória sobre a identidade, mas da relação traçada entre ambas para a compreensão do homem, e das suas formas de sobrevivência.

Nesse contexto, ter uma identidade consiste na afirmação de se sentir pertencente ou não a determinada cultura, tradição ou sociedade. Tanto o sentimento de pertencimento, quanto o de identidade, podem ser mutáveis, e refutados na pessoa, o que vai determinar isso é o engajamento que cada sujeito tem com seu

meio, e as escolhas que faz ao longo da vida. Assim, ter uma identidade é ter uma história de vida, é estar ligado a determinado grupo na sociedade, ter práticas sociais, e envolvimento com o próprio meio em que se vive. Desse modo, a identidade é uma construção feita no sujeito de fora para dentro e de dentro pra fora, pois depende da constante relação com o outro, e de como o próprio sujeito se assume, se identifica e se aceita diante de todos.

A partir dos estudos empreendidos também foi possível perceber que a maior parte da literatura escrita sobre o negro ainda é marcada por uma escrita que enfatiza e reforça a condição de negro enquanto sujeito inferior e excluído do meio social, ideia essa que perpassou toda a história cultural do negro, sendo internalizada pela sociedade e recaindo nos discursos e obras literárias. Nesse contexto, a escrita evidencia uma forma de narrar histórias, vidas, e sujeitos sociais. Com vista disso, hoje se busca fazer uma nova literatura desprendida das correntes da escravidão, da exclusão e dos preconceitos que tanto tem marcado as pessoas negras. Dessa forma, é por meio da escrita que é possível ressignificar pensamentos enraizados no seio da sociedade, e reconfigurar o espaço literário, agora não mais somente como espaço da classe majoritária, mas sim como espaço de todas as culturas.

REFERÊNCIAS

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRASIL. **Brasil quilombola**. 2004. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/guia-pbq>>. Acesso em: 22 mar. 2018.

BRASIL. **Guia de políticas públicas para comunidade quilombolas**. Programa Brasil Quilombola. Brasília 2013. Disponível em: < http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/brasilquilombola_2004.pdf>. Acesso em: 22 mar. 2018.

BRASIL. **Legislação referente à política pública de regularização de territórios quilombolas**. Disponível: <<http://www.incra.gov.br/>

media/politica_fundiaria/Quilombolas/legislacao_quilombola_con
densada.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2018.

CANDAU, Joel. **Memória e Identidade**. São Paulo: Editora Contexto. 2012.

DUARTE, Eduardo de Assis. **Literatura e Afrodescendência no Brasil**: Antologia crítica. Belo Horizonte: Editora UFMG 2011.

GORENDER, Jacob. **O escravismo Colonial**. 4º ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2010.

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na Pós Modernidade**. 11. ed. DP&A. 2006. Disponível:<https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4135505/mod_resource/content/1/A%20Identidade%20Cultura%20na%20P%C3%B3s-Modernidade%20-%20Stuar%20Hall.pdf>.
Acesso em: 23 mar. 2018.

LAKATOS, Eva Maria, MARCONI, Marina de Andrade. **Técnicas de pesquisa**: Planejamento e execução de pesquisa amostragens e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados .7º ed. São Paulo: Atlas, 2013.

HALBWACHS, MAURICE. **A Memória Coletiva**. Presses Universitaires de France Paris, França, 1968. Tradução de Laurent Léon Schaffter. (2.ed.) São Paulo. Editora Revista Dos Tribunais Ltda. 1990. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4005834/mod_resource/content/1/48811146-Maurice-Halbwachs-A-Memoria-Coletiva.pdf>. Acesso em: 11 out. 2017.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social. Teoria. Método e Criatividade**. 28. ed. Petrópolis, RJ: vozes, 2009. Disponível em: <<http://wp.ufpel.edu.br/franciscovargas/files/2012/11/pesquisa-social.pdf>>. Acesso em: 07 Dez. 2017.

MOURA, Clóvis. **Dialética Radical do Brasil Negro**. 2º ed. São Paulo: Fundação Maurice Grabois, 2014.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala. Quilombos. Insurreições. Guerrilhas**. 5º ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 2014.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212. Disponível em:<<http://www.pgedf.ufpr.br/downloads/Artigos%20PS%20Mest>

%202014/Andre%20Capraro/memoria_e_identidade_social.pdf>.

Acesso em: 05 abr. 2018.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.**

Campinas. Unicamp, 2007. Disponível em: <<https://mega.nz/#F!Jxl3iT6S!Uq2rP8RZTOOnPceP89LdwA>>.

Acesso em: 11 out. 2017.

TREVISAN, Armindo. **A poesia, uma iniciação a leitura Poética.**

2.ed. Porto Alegre: Editora Uniprom. 2001.

SOBRE OS AUTORES DO LIVRO

ALINE COSTA DA SILVA

Doutoranda em Estudos Literários (UFPA); Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia, com ênfase em Leitura e Tradução Cultural (PPLSA/UFPA); Especialista em Língua Portuguesa e Análise Literária (UNAMA); Especialista em Gestão Escolar (UFPA) e Graduada em Letras Língua Portuguesa (UFPA). Participa da equipe editorial da Nova Revista Amazônica- PPLSA/UFPA. Participa do projeto de extensão Áudio Visual -UFPA-Campus Bragança. É Colaboradora do projeto Lítera, da Casa de Estudos Germânicos-UFPA. É organizadora do livro Diálogos Interculturais na Amazônia Oriental (Pedro & João Editores, 2016). É organizadora do projeto de publicações 'Pinimha'. Participa dos grupos de Pesquisas Literatura da Amazônia e Literatura dos Viajantes (UFPA) e Amazônia - Narratologia - Anthropocene (ANA) (UFPA). Atua na linha de pesquisa de Literatura: interpretação, circulação e recepção com os seguintes temas: Literatura da Amazônia, José Veríssimo, Recepção e Historiografia Literária. Dedicar-se aos Estudos da Recepção e da Biografia Intelectual de José Veríssimo.

JOCENILDA PIRES DE SOUSA DO ROSÁRIO

Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (UFPA), Especialista em Língua Portuguesa e Literaturas pela FIBRA (2012), possui Graduação em Letras Hab. em Língua Espanhola pela UFPA (2013), Graduação em Letras Hab. em Língua Portuguesa pela UFPA (2009) e Graduação em Matemática pela UEPA (2008). Tem experiência na área de literatura, língua portuguesa, redação e língua espanhola. Organizou os projetos História e Literatura, O Mágico Mundo da Literatura e Redação para o Enem na escola onde atua. Foi premiada três vezes como professora orientadora no Concurso de Redação Tempos de Escola promovido pelo Instituto Votorantim. Faz parte da editoração da Nova Revista Amazônica (UFPA) e participa como Pesquisadora do Grupo de Pesquisa LELIM (Laboratório de Estudo Linguagem, Imagem e Memórias).

KÁTIA BARROS SANTOS

Mestranda no Programa de Pós-graduação em Linguagens e saberes na Amazônia – PPLSA pela Universidade Federal do Pará – UFPA, possui Especialização em Educação para Relações Etnicorraciais pelo Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia do Pará - IFPA (2011) e graduação em Licenciatura Plena em Letras pela Universidade Federal do Pará - UFPA (2008). Possui experiência de ensino de Língua Portuguesa na Educação Básica e em Nível Superior.

KEILA DE PAULA FERNANDES DE QUADROS

Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA). É graduada em Letras com habilitação em Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará (UFPA) - Campus Bragança. Especialista em Língua Brasileira de sinais pela Faculdade Pan Americana (FPA). É membro do Grupo de Estudos de Literatura Comparada do Nordeste Paraense – GELCONPE.

MARCOS MURELLE AZEVEDO CRUZ

Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia pela Universidade Federal do Pará (PPLSA/UFPA). Possui graduação em Filosofia, e é especialista em Antropologia Filosófica. Tem interesse por temáticas que abordem o uso de imagem na produção de conhecimentos nas ciências humanas; imaginários; hermenêutica espiritual e consciência religiosa; arte e religião; ética e imagem. Atualmente desenvolve pesquisas sobre a relação entre imagem e religião em suas expressões materiais e imateriais, com enfoque em imagens sacras e religiosas, ícones e iconografias no campo da imagética católica. É integrante do conselho editorial da Nova Revista Amazônica-NRA (PPLSA/UFPA). É membro efetivo e perpétuo da Academia de Letras do Brasil, ALB, seção Bragança-Pará- Brasil - Cadeira 50, patronímica de Felipe Alberto Patroni.

MYRCÉIA CAROLYNE GUIMARÃES DA COSTA

Mestranda em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA); Especialista em Ensino e Aprendizagem de Língua Portuguesa e Literaturas (UFPA); Especialista em Metodologia do Ensino de Língua Inglesa (UNINTER) e graduada em Letras Língua Portuguesa (UFPA). Professora Efetiva de Língua Portuguesa IFPA/Abaetetuba. É membro do corpo editorial da Nova Revista Amazônica PPLSA/UFPA. Atua na linha

de pesquisa Memórias e Saberes Interculturais com o tema "Amazônia Cinza: as narrativas orais do mito do Ataíde nas entranhas dos manguezais bragantinos". Dedicar-se aos estudos sobre Narrativas Oraís, Tradução Cultural, Memórias, Antropologia, Mito.

NAZARENO ARAÚJO BARBOSA

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPLSA/UFPA). Possui graduação em Letras pela Universidade Federal do Pará (2008). Especialização em Educação para Relações Étnico Raciais pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (2011). É especialista em Alfabetização de Jovens e Adultos para a Juventude pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Letras, atuando principalmente nos seguintes temas: literatura, língua portuguesa e redação. Possui experiência na docência de ensino superior nas áreas de literatura e linguística. Atualmente é Coordenador Municipal da Educação de Jovens e Adultos (EJA) e da Igualdade Racial da Secretaria Municipal de Educação de Bragança-Pa.

SAMUEL ANTÔNIO SILVA DO ROSÁRIO

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA). Possui especialização nas seguintes áreas: metodologia do ensino em Ciências Biológicas (FAERPI); processos de mineração (SENAI), sendo técnico em Mineração (EETEP). É graduado em Matemática (UEPA) e atualmente está cursando licenciatura em Física (IFPA) e licenciatura em Ciências Biológicas (UNIASSELVI). Tem experiência na área de Matemática, Física, Educação Ambiental, Informática e Mineração, atuando principalmente nos seguintes temas: Etnomatemática, Etnofísica, Educação Ambiental, Estudos Interdisciplinares e Informática aplicada ao Ensino da Matemática e da Física. Faz parte da editoração da Nova Revista Amazônica (UFPA) e participa dos Grupos de Pesquisas LELIM (Laboratório de Estudo Linguagem, Imagem e Memórias) e ETTHOS (Educação, Trabalho, Tecnologia, Humanidades e Organização Social). Cria pequenos softwares Educacionais.

SAVANA CRISTINA LIMA CARDOSO

Mestra em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFGA). É graduada em Letras com habilitação em Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará (UFPA). É autora do livro “Pedacinhos de mim” publicado em 2017. É professora de Literatura e Língua Portuguesa.

VALÉRIA DE CÁSSIA SALES DOS SANTOS

Possui Graduação em Licenciatura e Bacharelado em História pela Universidade Federal do Pará (2009), com especialização em História e Cultura Afro-brasileira pela Faculdade Rio Sono (2010). É graduada em Pedagogia pela Faculdade Pan Americana (2017) e possui especialização em Neuropsicopedagogia pela Faculdade de Educação Superior de Paragominas (2018). Atualmente é professora efetiva de História pela Secretaria de Estado de Educação do Pará (SEDUC/PA). Tem experiência na área de História Cultural e desenvolve pesquisas sobre a História afro-brasileira com enfoque na região nordeste do Pará.



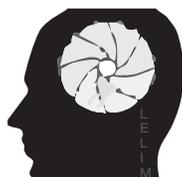
Universidade Federal do Pará



**Programa de Pós-Graduação em Linguagens
e Saberes na Amazônia**



Nova Revista Amazônica



**Laboratório de Estudo Linguagem,
Imagem e Memórias - LELIM**



ISBN. 978-85-7993-502-2



9 788579 935022