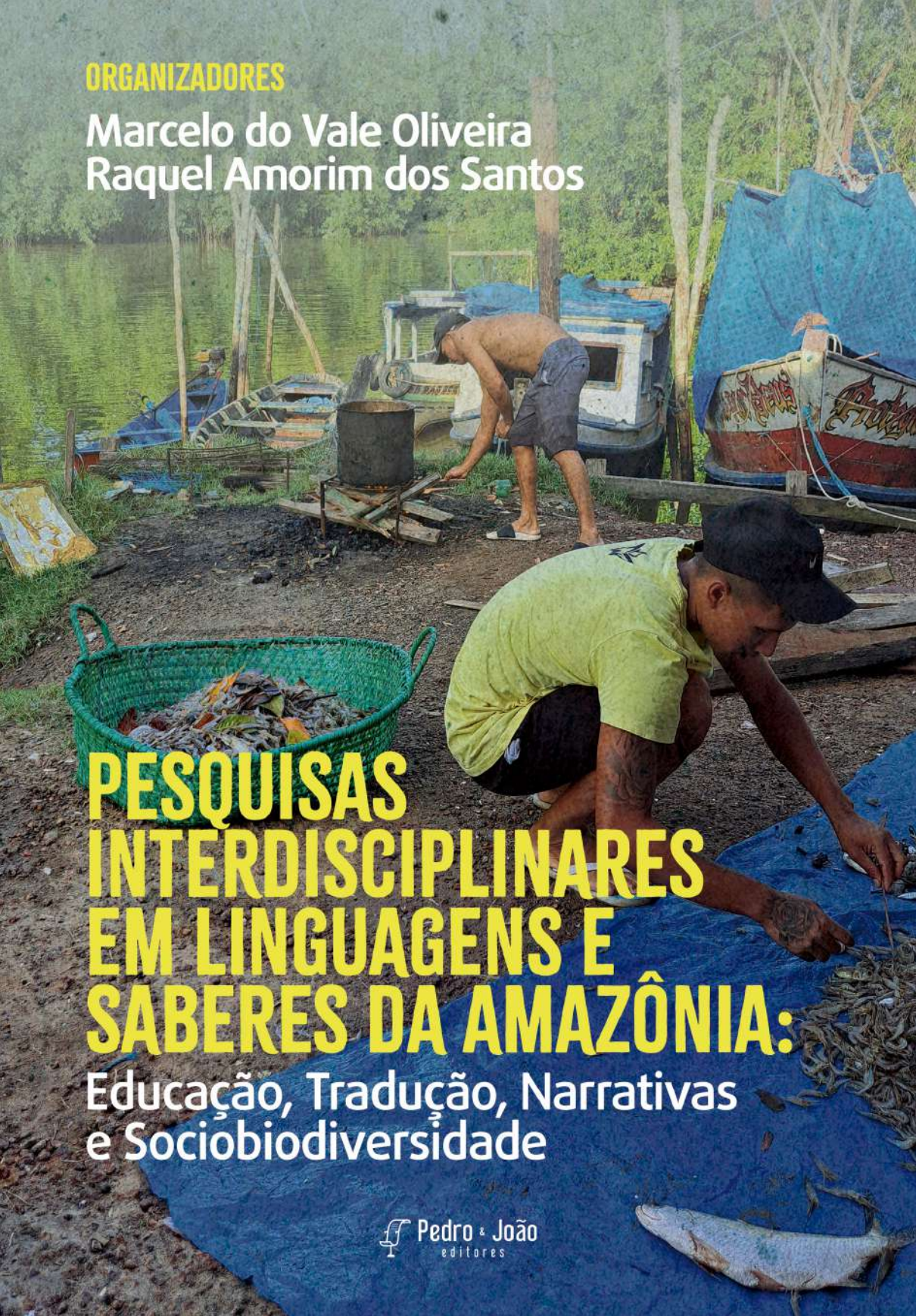


The background image is a photograph of a river scene. In the foreground, a man in a yellow shirt and black cap is crouching on a blue tarp, sorting through a large pile of small fish. To his left is a large green woven basket filled with fish. In the background, another man is bent over a small fire on a wooden stand, cooking. Several boats are moored along the riverbank, some covered with blue tarps. The scene is set in a lush, green environment with trees and vegetation in the background.

ORGANIZADORES

**Marcelo do Vale Oliveira
Raquel Amorim dos Santos**

PESQUISAS INTERDISCIPLINARES EM LINGUAGENS E SABERES DA AMAZÔNIA:

**Educação, Tradução, Narrativas
e Sociobiodiversidade**

 **Pedro & João**
editores

**Pesquisas Interdisciplinares em Linguagens e
Saberes da Amazônia:
Educação, Tradução, Narrativas e
Sociobiodiversidade**



Todos os capítulos foram avaliados às cegas pelos seguintes pares: Prof. Dr. Vitor Sousa Cunha Nery (Universidade Estadual do Amapá - UEAP), Profa. Dra. Marlucy do Socorro Aragão de Sousa (Secretaria Estadual de Educação - SEDUC), Prof. Dr. Elio de Jesus Pantoja Alves (Universidade Federal do Maranhão - UFMA), Prof. Dr. Lucas Antunes Furtado (Universidade Federal do Amazonas - UFAM).

**Marcelo do Vale Oliveira
Raquel Amorim dos Santos
(orgs.)**

**Pesquisas Interdisciplinares em Linguagens e
Saberes da Amazônia:
Educação, Tradução, Narrativas e
Sociobiodiversidade**



Copyright © 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 dos autores.

Marcelo do Vale Oliveira; Raquel Amorim dos Santos [Orgs.]

Pesquisas Interdisciplinares em Linguagens e Saberes da Amazônia: Educação, Tradução, Narrativas e Sociobiodiversidade. São Carlos: Pedro & João Editores, 2025. 420p. 16 x 23 cm.

**ISBN: 978-65-265-2455-8 [Impresso]
978-65-265-2417-6 [Digital]**

DOI: 10.51795/9786526524176

1. Interdisciplinaridade. 2. Linguagens. 3. Saberes. 4. Amazônia. I. Título.

CDD – 370

Capa: Marcos Della Porta

Fotos da capa: Raquel Rodrigues da Silva

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB – 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

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

Conselho Editorial da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil); Ana Patrícia da Silva (UERJ/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2025

APRESENTAÇÃO

O Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia (PPLSA) tem a satisfação de apresentar os temas de pesquisa discutidos pela Turma de Mestrado Acadêmico 2024 durante a disciplina Seminário Interdisciplinar de Dissertação, realizado no período de 25 de novembro de 2024 a 05 dezembro de 2024, no Campus Universitário de Bragança, vinculado à Universidade Federal do Pará (UFPA), município de Bragança, estado do Pará, Amazônia, sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo do Vale Oliveira e Prof.^a Dr.^a Raquel Amorim dos Santos. O financiamento da obra partiu da parceria com a Prefeitura Municipal de Bragança e este livro trata-se de uma obra acadêmica destinada a pesquisadores, docentes e especialistas de diferentes áreas dentro das Ciências Humanas, com perspectiva interdisciplinar, e áreas afins. A obra é originada de grupos e redes de pesquisa nacionais, incluso os pesquisadores e discentes do PPLSA, e conseguimos abarcar também pesquisadores de várias Universidades Amazônicas dos estados do Amapá, Maranhão e Roraima, e um pesquisador Português. Esse processo nos permitiu visualizar um panorama atual dos debates feitos sobre e para a Amazônia dentro do PP, quais os interesses de pesquisa e as abordagens teórico-metodológicas usadas. Também há um eixo com pesquisas realizadas na Amazônia feitas por investigadores de outras Universidades.

Dessa forma, reafirma-se o objetivo do PPLSA que parte da necessidade do trabalho interdisciplinar entre suas Linhas, a fim de fomentar pesquisas sobre os problemas histórico-culturais na Amazônia, na compreensão de teorias, metodologias e métodos visando desvelar os objetos estudados. A área de concentração única, Linguagens e Saberes, visa à análise das experiências relacionadas aos repertórios de saberes, linguagens e culturas, como realizações de práticas sociais, os âmbitos e dimensões de

suas representações e a socialização dos conhecimentos produzidos, observando-se a interação dos sujeitos com e sobre o meio na Amazônia.

Assim, este livro se desdobra do exercício de pensar a Amazônia com quem vive e pesquisa na região, a partir dos conhecimentos engendrados em sala de aula e de suas interfaces com os territórios do campo, das águas, das florestas, quilombolas e indígenas nas Amazônias, populações que apresentam uma heterogeneidade sociocultural da Amazônia-Caboclos, Ribeirinhos, Pescadores, Extrativistas, Indígenas e Quilombos, Migrantes de outras regiões brasileiras e estrangeiros, Agricultores familiares, Assentados, Sem Terra, Sem Teto, Atingidos por Barragem, Segmentos populares (pessoas idosas, pessoas com deficiência, jovens, crianças, mulheres, negros, povos indígenas, trabalhadoras, trabalhadores...), protagonistas ativos de seu presente/futuro.

O patrimônio que as populações originárias e tradicionais da Amazônia oferecem para o diálogo com outras culturas proporciona um capital de conhecimentos, de saberes tradicionais e intergeracionais, de biodiversidade, da biotecnologia, da etnodiversidade que dialogam com suas matrizes socioculturais por meio de pesquisas e de abordagens interdisciplinares que envolvem o humano e não humanos.

Marcelo do Vale Oliveira
Raquel Amorim dos Santos

PREFÁCIO

A escrita do prefácio de uma obra constitui-se atribuição desafiadora, mas como dialogamos com a pedagogia das elegâncias, pautada na educação popular emancipadora em Freire (2019), configurou-se como tarefa elegante, fruto de uma escrevivência, no dizer de Conceição Evaristo (2017), concebida como escrita-vida construída a partir de vivências, memórias, saberes, fazeres na histórica cidade de Bragança, um espaço singular, no qual teve início minha vida profissional no ensino superior, na formação de professores, na Universidade Federal do Pará, no Campus de Bragança.

A gênese da obra em tela desdobrou-se no contexto das ações político-pedagógicas construídas no âmbito do Seminário de Dissertação, coordenado pela professora Doutora Raquel Amorim dos Santos e do professor Doutor Marcelo do Vale Oliveira, docentes do PPLSA, a ambos agradecemos ao convite para tecer esse texto de palavra-vida Evaristo (2017), realizado na Turma de Mestrado, em novembro de 2024, no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia/PPLSA, no Campus Universitário de Bragança, na Universidade Federal do Pará.

O livro caracteriza-se enquanto um mosaico de investigações norteadas pelo ideário do pensamento crítico, forjado no entrelaçamento indissociável entre textos, contextos, vida real, sintonizado a afirmação de Freire (2019), ao asseverar que a produção de conhecimento não se constrói de forma neutra ou desvinculada da realidade, mas por meio de uma atitude comprometida na qual a pessoa humana, na condição de educador/a, pesquisador/a se engaja na ação-reflexão sobre o mundo, num movimento contínuo de pensar e transformar na ação.

Nesse sentido, a obra pronuncia pesquisas que estão imbricadas didaticamente em cinco grandes eixos, o primeiro articula: **Educação, Linguagens e Interculturalidades na**

Amazônia composto por cinco (06) pesquisas, com participação de dez (10) pesquisadores; o segundo congrega: **Língua, Cultura e Tradução na Amazônia** envolveu três (03) pesquisas, com participação de cinco (05) investigadores; o terceiro abarca: **Narrativas, Memórias e Imagens na Amazônia** congrega cinco (05) pesquisas e doze (12) pesquisadores; o quarto coliga: **Sociabilidade e Saúde na Amazônia** agrupa quatro (04) pesquisas, e dez (10) investigadores; e o quinto abarca **Pesquisadore(a)s convidado(a)s** com seis (06) pesquisas e catorze (14) investigadores; totalizando vinte e quatro (24) investigações, envolvendo cinquenta e três (53) investigadores, compondo um mosaico de conhecimentos científicos que retratam as múltiplas Amazônia confrontadas por projetos que disputam o poder, seja pela lógica de desenvolvimento do grande capital, seja por processos de luta das(os) trabalhadoras(es), camponesas(es), dos povos tradicionais com suas múltiplas e ricas experiências culturais, sociais, identitárias e pela diversidade que tem apontado para outro modelo de desenvolvimento, Gonçalves (2015).

A peculiaridade do livro caracteriza-se por aprofundar a polifonia das discussões, realizados no componente curricular *Seminário de Dissertação*, o qual se constituiu como parte fundamental rumo a concretização da dissertação do curso de Mestrado. E, que teve presente no ementário: “*Desafios e experiências da pesquisa científica interdisciplinar na Amazônia*”, que foram mobilizados, refletidos com a participação de vários atores sociais da UFPA, de outras instituições de ensino e lideranças dos movimentos sociais, sindicais favorecendo debates plurais, ricos, diversificados. E, as falas dos convidados sobre o tema estiveram articuladas ao entendimento, a (re)afirmação, da inseparabilidade, da indissociabilidade entre teoria e prática, ou seja, o movimento da práxis no dizer de Freire (2019), presente no exercício de pensar e fazer pesquisa científica, de maneira interdisciplinar na Amazônia, na contemporaneidade. Além do componente, convidamos pesquisadores atuantes em Universidades na região Amazônica, como Amapá, Maranhão e Roraima.

Sob esse viés teórico-metodológico de uma concepção crítica de conhecimento, que concebe a educação como uma prática social Freire (2019), a qual se reverbera na forma de pensar e produzir ciência deu o tom nas expressivas interlocuções, envolvendo as/os mestrandas/os; inúmeros educadoras/es; pesquisadoras/es; militantes; convidadas/os. oportunizando relevantes problematizações, contributos com capacidade de aprofundar as temáticas das dissertações, sintonizadas ao compromisso sócio-histórico da/o pesquisador/a com investigações concatenadas a região amazônica, as amazônias Gonçalves (2015), diante das particularidades e diversidades socioambientais deste território.

Nossa leitura de mundo sobre o Seminário de Dissertação, bem como a metodologia adotada favoreceu um verdadeiro *maretório* de saberes Lopes e Maciel (2024), que entre *maresias* e *travessias* contribuíram para a compor a presente antologia emoldurada no âmbito das ciências sociais e humanas, desvelando uma compreensão mais abrangente da complexidade do fenômeno educativo, na pluridiversidade dos territórios da região amazônica, de forma peculiar na Região do Caetés, uma vez que os textos reafirmam a importância e o papel dos saberes tradicionais como formas legítimas de construir conhecimentos, resistências e tecnologias sociais, científicas a serviço da vida.

As escrevivências no dizer de Evaristo (2017) junto a turma de pós-graduandas/os do PPLSA/2024, somada as partilhas expressivas tecidas nas relações entre educadoras/es, educandas/os, convidadas/os que foram atravessadas, sintonizadas por relações de afetividade, de protagonismo dos participantes, enquanto construções coletivas, dialógicas, plurais, dinâmicas culminaram com a presente coletânea. E, nesse sentido fazemos o convite para que todas as pessoas leiam atenciosamente, cuidadosamente, pois a obra retrata estudos, pesquisas sintonizadas com a educação como ato político-pedagógico, a favor da vida justa, digna na sua pluridiversidade.

Fruto de todo um processo de pronúncias de mundo pelo viés da pesquisa, o Seminário de Pesquisa contribuiu para congregar os

sujeitos do PPLSA/ 2024, bem como, favoreceu um movimento de construção de conhecimentos sintetizados em dezoito capítulos presentes na coletânea que nos convidam, nos instigam a realizar uma leitura potente, repleta de curiosidade epistemológica a qual entrelaça conhecimentos científicos e tradicionais das Amazônias, de forma interdisciplinar.

As autoras e autores em seus estudos percorreram itinerários amazônicos diversificados, mas mantiveram o compromisso com a premissa que a investigação não pode ser pensada de forma abstrata ou descolada da realidade social, cultural e histórica dos sujeitos Freire (2019), mas demanda ser construída a partir do reconhecimento, da valorização das vivências, das peculiaridades na sintonia do local, com o global, da capacidade de mobilizar o conhecimento a serviço da vida, da transformação social.

A presente obra composta por vinte e quatro (24) capítulos pujantes, com participação de cinquenta e três (53) investigadores, tendo como temáticas centrais os saberes tradicionais, as práticas culturais, as linguagens, a interculturalidade, a língua, a cultura, as narrativas, as memórias, as imagens, a sociabilidade, a saúde, as resistências, as (re)existências, no contexto amazônico, com foco em mulheres, em comunidades tradicionais, nas territorialidades do campo, das águas, das florestas, do contexto praiano e pescadores artesanais, dentre outros.

Para que as leitoras e leitores possam ter um panorama das produções teóricas presentes na coletânea, elencadas abaixo as pesquisas imbricadas pelos respectivos eixos com a finalidade de trazemos sinteticamente os títulos de cada investigação, com os respectivos nomes das investigadoras e dos investigadores, bem como o objetivo que norteia cada trabalho produção teórica, com votos de uma excelente leitura a todas, todos e todys,

EIXO I: EDUCAÇÃO, LINGUAGENS E INTERCULTURALIDADES NA AMAZÔNIA

O primeiro artigo intitulado: *Saberes de Resistência nos Quintais da Amazônia Bragantina*. Tem como autoras: **Ewely Weny de Sousa e Sousa e Joana d'Arc de Vasconcelos Neves**. A investigação tem como objetivo investigar vivências afetivas, permeada pela existência e resistência da mulher amazônica que cultivam quintais produtivos em Bragança-PA.

O segundo artigo denominado: *Entre Maresias e Travessias: As marés em movimento com suas relações produtivas, socioculturais e educativas*. Tem como investigadores: **Rosália Maria Saraiva Galvão e Salomão Antônio Mufarrej Hage**. A investigação tem como objetivo explorar a vida de crianças na praia de Quatipurú Mirim, Tracuateua-PA, investigando suas relações com as marés, e os sentidos que dão à sua existência nos territórios praianos e a natureza.

O terceiro artigo nominado: *Maretório e Cultura Material: elementos constitutivos da identidade pesqueira na região costeira bragantina*. Tem como investigadores: **Silvia Estela Trindade Queiroz Lopes e Rogério Andrade Maciel**. A pesquisa investiga como o conceito de “maretório” (espaço vivido sob influência das marés) e a cultura material (como barcos e instrumentos de pesca) moldam a identidade de pescadoras e pescadores na Vila dos Pescadores, em Bragança-PA.

O quarto artigo intitulado: *Tornando-me Pesquisador no Encontro com a Comunidade Quilombola João Grande no Município de Vizeu – Pará*. Tem como investigadores: **Raimundo Gonçalves da Silva, Salomão Antônio Mufarrej Hage e Joana D'arc de Vasconcelos Neves**. A pesquisa reflete experiências vivenciadas na comunidade quilombola João Grande, em Vizeu, no Pará. Destaca desafios vivenciados com a experiência de tornar-se pesquisador e o encontro realizado com o desenvolvimento da pesquisa abordando práticas culturais e saberes tradicionais fundamentais para a afirmação da identidade cultural e territorial da comunidade João Grande.

O quinto artigo alcunhado: *O Trabalho Infantil em Pesquisas Acadêmicas: Um Estado do Conhecimento*. Tem como autoras: **Ádria Cristina Padilha da Costa; Ana Paula Vieira**. A pesquisa resulta de um levantamento bibliográfico sobre teses e dissertações do PPLSA que abordam a respeito do fenômeno social do trabalho infantil na pesca artesanal, destacando lacunas e oportunidades em pesquisas acadêmicas publicadas no catálogo de teses e dissertações do banco de dados da CAPES, entre 2021 e 2024.

O sexto artigo cognominado: *SABERES TRADICIONAIS DE CRIANÇAS NEGRAS E QUILOMBOLAS: Um estudo a partir da perspectiva da Teoria da Afrocentricidade nos Quilombos de Bom Jesus dos Pretos e Santa Izabel em Cândido Mendes-MA*. Tem como autoras: **Deidiane Costa Guimarães, Raquel Amorim dos Santos e Simei de Amorim Santos Andrade**. A pesquisa tem como tema as Infâncias e Saberes Tradicionais Quilombolas. O objeto de estudo analisa os saberes tradicionais de crianças negras e quilombolas a partir da perspectiva da Teoria da Afrocentricidade com base em Molefi Kete Asante nos Quilombos de Bom Jesus dos Pretos e Santa Izabel, no estado do Maranhão.

EIXO II: LINGUAGEM, CULTURA E TRADUÇÃO NA AMAZÔNIA

O sétimo artigo cognominado: *Entre Palavras e Rios: Memórias Etnolinguísticas e Multiculturais da Comunidade de Urucuriteua, São Miguel do Guamá, Pará, Amazônia*. Tem como autores: **Mauricele dos Santos Maia e Jair Francisco Cecim da Silva**. A investigação visa analisar a interrelação entre linguagem e cultura numa perspectiva etnolinguística, tendo como lócus de pesquisa na comunidade de Urucuriteua, São Miguel do Guamá, Pará, Amazônia, buscando compreender as memórias afro-indígenas, que moldam a identidade da comunidade.

O oitavo artigo denominado: *Nomeação e Identidade Indígena: A Dinâmica dos Antropônimos Entre os Tembé Tenetehara da Aldeia Tekohaw, Amazônia Brasileira*. Tem como autoras: **Sâmea Regina**

Alcântara Rebouças e Tabita Fernandes da Silva. O estudo investiga a prática de nomeação na aldeia indígena Tekohaw, no Alto Rio Gurupi, entre Pará e Maranhão. Analisa como os nomes são escolhidos atualmente, identificando os valores e princípios que orientam esse processo dentro da comunidade.

O nono artigo intitulado: *A Mulher no Cotidiano da Pesca Artesanal na Perspectiva de Trabalho, Gênero e Atitudes Linguísticas no Contexto Amazônico Bragantino (Tamatateua/Pa)*. Tem como autores: **Elciene da Silva Damasceno e Jair Francisco Cecim da Silva.** A pesquisa de abordagem qualitativa foi desenvolvida em Tamatateua, tem como objetivo analisar as narrativas de mulheres pescadoras que sofrem invisibilidades no setor pesqueiro na perspectiva do trabalho, gênero, crença e atitudes linguísticas.

EIXO III: NARRATIVAS, MEMÓRIAS E IMAGENS

O décimo artigo intitulado: *A Narrativa Gráfica: um cenário teórico em construção na Amazônia Brasileira*. Tem como autores: **José Henrique de Freitas Rodrigues e Francisco Pereira Smith Júnior.** O artigo propõe uma análise crítica reflexiva da narrativa gráfica, *BRT Magazine*, como um campo teórico em construção na Amazônia Brasileira, em específico Belém/PA, com foco na reinterpretação de cosmovisões amazônicas por ilustradores locais.

O décimo primeiro artigo intitulado: *Dissidência Y Resistência: A Narrativa de Resistência na Dramaturgia Tybyra: Uma Tragédia Indígena Brasileira de João Nyn*. Tem como autoras: **Hevelyn Maia da Silva Barbosa e Ana Lília Carvalho Rocha.** O estudo analisa *Tybyra: Uma Tragédia Indígena Brasileira* (2020) de João Nyn, enquanto narrativa de resistência indígena e LGBTQIA+ contra a opressão colonial. Através de Tybyra, a obra denuncia a criminalização de corpos dissidentes de gênero.

O décimo segundo artigo nomeado: *Um Olhar sobre a Resistência Poética da Árvore Que Anda*. Tem como autores: **Jennifer Santos de Oliveira e Luis Junior Costa Saraiva.** O estudo propõe apresentar a resistência poética da artista Uýra Sodoma que está

intrinsecamente alinhada com a sua interseccionalidade, ou seja, dos processos que a construíram como artista.

O décimo terceiro artigo intitulado: *Carimbó Delas: Vivências Femininas no Carimbó em Icoaraci – Episódio 2: Barco Saudade*. Tem como autores **Luciane Santana Bessa; Luis Júnior Costa Saraiva; Clever dos Santos; Nazaré do Ó e Ângela Coutinho**. A pesquisa objetiva contextualizar historicamente a vivência das mulheres no carimbó no distrito de Icoaraci, em Belém, o presente artigo baseia-se na história oral de duas mestras e de um pesquisador carimbozeiro, em referências bibliográficas e na experiência da própria autora.

O décimo quarto artigo titulado: *As Relações Entre o Feminino e a Natureza nas Crônicas de Eneida de Moraes e Nas Artes de Frida Kahlo*. Tem como autoras **Gabriela da Silva Almeida e Josiclei de Souza Santos**. A investigação apresenta um estudo entre a crônica “Ouçam os ruídos dos jacumãs” da escritora paraense Eneida de Moraes (1904-1971), inserida na obra *o Cão da madrugada* (1954) e do quadro *Raízes* (1943) da pintora mexicana Frida Kahlo (1907-1954), buscando perceber a relação do aspecto feminino e a natureza marcada no trabalho de ambas as autoras. Dentro das concepções marcadas pela vivência particular e pela visão singular em cada território observado

EIXO IV: SOCIOBIODIVERSIDADE E SAÚDE NA AMAZÔNIA

O décimo quinto artigo denominado “*Não Me Toca, Seu Boboca!*”: *Quebrando O Silêncio e Combatendo a Violência Sexual Contra Crianças e Adolescentes*. Tem como autoras **Alana Quezia Silva Costa, Maria Helena de Aviz e Norma Cristina Vieira**. O estudo teve como objetivo verificar o combate e a prevenção da violência sexual contra crianças e adolescentes no município de Bragança, Pará. A violência sexual infantil representa uma grave violação dos direitos humanos, com impactos físicos e psicológicos profundos.

O décimo sexto artigo intitulado: *A Pesca Artesanal do Camarão em Vigia-Pará, Amazônia-Brasileira*. Tem como autores: **Raquel Rodrigues da Silva; Nádia Sueli Araujo da Rocha e Marcelo do Vale Oliveira**. O trabalho é um recorte de uma pesquisa de mestrado do programa de pós-graduação em linguagens e saberes da Amazônia. A pesquisa intitulada “Saberes tradicionais e os desafios da pesca artesanal do camarão em Vigia-PA, Amazônia-brasileira”.

O décimo sétimo artigo denominado: *Girando No Terreiro: O Sagrado Em Conexões E Reflexões*. Tem como autoras: **Marcia Leonor Oliveira de Sousa e Vanderlúcia da Silva Ponte**. O trabalho traz descrição das memórias e pontos cantados no terreiro versando com as concepções entre a ancestralidade do feminino centrada na figura das caboclas e de como esse conceito ressoa com identidade das mulheres do Axé que vivência essas experiências nas giras da umbanda.

O décimo oitavo artigo nominado: *Talhando Barcos na Fibragem: Saberes de Carpinteiros Navais e Fibradores nos Estaleiros Artesanais em Abaetetuba-PA*. Tem como autoras: **Maria Arcângela Rodrigues Ferreira e Roberta de Sá Leitão Barboza**. A pesquisa investiga a introdução da fibra de vidro na carpintaria naval artesanal em Abaetetuba/PA, analisando a adaptação dos mestres carpinteiros e fibradores. Foram realizadas visitas aos estaleiros para dialogar e acompanhar a atividade com mestres e fibradores. A técnica da fibra usada em embarcações prolonga sua durabilidade, mas enfrenta desafios como alto custo e impacto no conhecimento tradicional.

EIXO V: PESQUISADORE(A)S CONVIDADO(A)S

O décimo nono artigo nominado *Modernidade, Pós-modernidade e Identidade: um debate a partir da perspectiva dos estudos culturais* de **José Maria Pereira Dias, Mariana Cristina da Silva Gomes e David Junior de Souza Silva** debate as transformações da identidade cultural no âmbito da modernidade e da pós-

modernidade, tendo por fio condutor a perspectiva epistêmica dos Estudos Culturais. O argumento geral dos estudos culturais apresenta uma alternativa às teorizações que creem na perda de efetividade das ideologias políticas na pós-modernidade, consistindo em indispensável subsídio teórico para compreensão das efervescências e dos conflitos políticos contemporâneos, muitos deles em torno a esfera da identidade.

O vigésimo artigo intitulado *Organização e saberes tradicionais no extrativismo do caranguejo uçá em Caratateua, Bragança/pa, Amazônia* de **Flavina de Oliveira Silva, Elio de Jesus Pantoja Alves, Marcelo do Vale Oliveira e Sebastião Rodrigues da Silva Junior** analisa-se a organização e os saberes e práticas de um pescador artesanal de caranguejo em Caratateua, Bragança, Amazônia. Nesse sentido, os saberes e práticas de um pescador artesanal de caranguejo precisam ser entendidos para além de uma atividade produtiva dentro dos meios de produção hegemônicos no sistema capitalista, e evidenciados os saberes e práticas como reprodução social de identidades e perspectivas desse grupo específico e historicamente marginalizado.

O vigésimo primeiro artigo intitulado *Sujeitos, Saberes e Memórias na brincadeira do bumba-meu-boi maranhense na cidade de Boa Vista/RR* de **Francisco Marcos Mendes Nogueira** discute a presença da brincadeira do bumba-meu-boi na cidade de Boa Vista entre os anos de 2016 a 2021. Para isso, evidencia o protagonismo dos sujeitos, nos saberes e nas memórias dos Amos-cantadores do Boi Estrela do Vale, José Vieira Costa (Mestre Cazuza) e Augusto Vieira da Silva (Mestre Melancia).

O vigésimo segundo artigo intitulado *Mulheres assentadas em busca de visibilidade e reconhecimento no projeto de assentamento Nova Amazônia (zona rural de Boa Vista-RR)* de **Vanderlane da Silva Galvão, Alessandra Rufino Santos e Arlene Oliveira Souza** aborda a história de mulheres que residem no assentamento PA Nova Amazônia, desde 2003, onde elas têm protagonizado papéis importantes na construção de sua identidade como agentes históricos.

O vigésimo terceiro artigo nomeado *Etnomatemática em contexto étnico-racial na primeira infância* de **Geovanni Pedroza de Souza** e **Elivaldo Serrão Custódio** tem por objetivo investigar como os problemas matemáticos contextualizados em experiências étnico-raciais podem contribuir para o desenvolvimento da identidade cultural e étnica das crianças na primeira infância. Os resultados indicam que a inserção da Etnomatemática na educação infantil numa perspectiva antirracista fortalece o sentimento de pertencimento cultural, melhora o engajamento das crianças no aprendizado matemático e contribui para práticas pedagógicas mais representativas e equitativas.

O vigésimo quarto artigo intitulado: *Nas Margens do Currículo da Educação Escolar Quilombola: Vozes Quilombolas Marajoaras no Ensino da Língua Inglesa*, tem como pesquisador **Karley dos Reis Ribeiro, Raquel Amorim dos Santos e José Augusto de Brito Pacheco**. O estudo analisa os desafios e as possibilidades de construção de um currículo de Língua Inglesa (LI) na Educação Escolar Quilombola (EEQ), com foco nas escolas localizadas no município de Salvaterra, região da Amazônia Marajoara. A análise parte do reconhecimento das desigualdades históricas e estruturais que incidem sobre os territórios quilombolas e da urgência em romper com os modelos curriculares eurocentrados que predominam no ensino da LI nas escolas públicas brasileiras. A pesquisa aponta que o currículo de LI na EEQ ainda opera sob a lógica da colonialidade do saber, reproduzindo visões hegemônicas da língua e negligenciando os saberes, as cosmologias e as experiências das comunidades quilombolas.

Diante da beleza destas relevantes investigações, ousamos nesse prefácio saudarmos a beleza da obra, da criação, da construção coletiva forjada com passos firmes na trilha dos saberes, dos fazeres, enquanto produção de conhecimentos comprometida com uma ciência a favor da vida, com uma educação que liberta, que transforma vidas humanas, pois quem aprende, ensina, vive, ressignifica as práticas conservadoras frente a novos utopias, na

certeza de uma educação como garantia de direito, direito conquistado na luta, na coragem e no esperar contínuo, coletivo.

Gratidão pelo convite da escrita, bem como por cada autor(es) que exerceu o protagonismo para fortalecer o pensamento crítico, criativo na luta por um novo projeto de sociedade construído pelos lutadores do povo, na interface com os trabalhadores, com a população do campo, das águas, das florestas, pautada em conhecimentos imbricados as diversidades das Amazônias, capazes de fomentar e garantir as nossas pluridiversidades, sempre com o compromisso de construir conhecimento a serviço de um projeto social que defende a democracia, a inclusão, os povos originários, que se fazem mestres de suas próprias histórias, que tem rostos, que sonham, lutam, aprendem, vivem, ensinam em um maretório de ideias, de utopias, de inéditos viáveis, na resistência, no esperar.

Eula Regina Lima Nascimento

Referências

EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória**. Rio de Janeiro. Editora Pallas. 2017

FREIRE, Paulo. **Educação como Prática de Liberdade**. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1998.

FREIRE, P. *Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 2019.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Amazônia, Amazônias**. São Paulo: Contexto, 2015.

NASCIMENTO, Josinaldo Reis. **Maretório: um conceito forjado entre a terra e o mar**. *Áskesis*, v. 13, nº. 01, p. 18-40, janeiro-junho, 2024 ISSN: 2238-3069 / DOI: 10.14244./2238-3069.2024/11.

Disponível em: < <https://revistaaskesis.ufscar.br/index.php/askesis/article/view/894/464>>. Acesso em: 18/03/2024.

NASCIMENTO, Josinaldo Reis; BARBOZA, Roberta Sá Leitão. Dos seringais aos Mareatórios: R-Existências nas RESEX Marinhas da Amazônia. In: TEISSERENC, Pierre; TEISSERENC, Maria José da Silva Aquino; ROCHA, Gilberto de Miranda (Orgs.). **Gestão da água: desafios sociopolíticos e sociotécnicos na Amazônia e no Nordeste brasileiros**. Editora NUMA/ UFPA, Belém-PA, p. 234-265, 2020.

SUMÁRIO

EIXO: EDUCAÇÃO, LINGUAGENS E INTERCULTURALIDADE NA AMAZÔNIA

ENTRE VIVÊNCIAS AFETIVAS: saberes de resistência nos quintais da Amazônia Bragantina 27

Ewely Weny de Sousa e Sousa

Joana d'Arc de Vasconcelos Neves

ENTRE MARESIAS E TRAVESSIAS: As marés em movimento com suas relações produtivas, socioculturais e educativas 45

Rosália Maria Saraiva Galvão

Salomão Antônio Mufarrej Hage

MARETÓRIO E A CULTURA MATERIAL: elementos constitutivos da identidade pesqueira na região costeira bragantina 59

Silvia Estela Trindade Queiroz Lopes

Rogério Andrade Maciel

TORNANDO-ME PESQUISADOR NO ENCONTRO COM A COMUNIDADE QUILOMBOLA JOÃO GRANDE NO MUNICÍPIO DE VIZEU – PARÁ 75

Raimundo Gonçalves da Silva

Salomão Antônio Mufarrej Hage

Joana D'arc de Vasconcelos Neves

O TRABALHO INFANTIL EM PESQUISAS ACADÊMICAS: um estado do conhecimento 89

Ádria Cristina Padilha da Costa

Ana Paula Vieira e Souza

SABERES TRADICIONAIS DE CRIANÇAS NEGRAS E QUILOMBOLAS: um estudo a partir da perspectiva da Teoria da Afrocentricidade nos Quilombos de Bom Jesus dos Pretos e Santa Izabel em Cândido Mendes-MA 103

Deidiane Costa Guimarães

Raquel Amorim dos Santos

Simeir de Amorim Santos Andrade

EIXO: LÍNGUA, CULTURA E TRADUÇÃO NA AMAZÔNIA

ENTRE PALAVRAS E RIOS: memórias etnolinguísticas e multiculturais da comunidade de Urucuriteua, São Miguel do Guamá, Pará, Amazônia. 131

Mauricele dos Santos Maia

Jair Francisco Cecim da Silva

NOMEAÇÃO E IDENTIDADE INDÍGENA: a dinâmica dos antropônimos entre os Tembé Tenetehara da aldeia Tekohaw, Amazônia Brasileira 145

Sâmia Regina Alcântara Rebouças

Tabita Fernandes da Silva

A MULHER NO COTIDIANO DA PESCA ARTESANAL NA PERSPECTIVA DE TRABALHO, GÊNERO E ATITUDES LINGÜÍSTICAS NO CONTEXTO AMAZÔNICO BRAGANTINO (TAMATATEUA/PA) 157

Elciene da Silva Damasceno

Jair Francisco Cecim da Silva

EIXO: NARRATIVAS, MEMÓRIAS E IMAGENS NA AMAZÔNIA

A NARRATIVA GRÁFICA: um cenário teórico em construção na Amazônia Brasileira 169

José Henrique de Freitas Rodrigues

Francisco Pereira Smith Júnior

DISSIDÊNCIA Y RESISTÊNCIA: a narrativa de resistência na dramaturgia <i>Tybyra: uma tragédia indígena brasileira</i> de João Nyn	183
Hevelyn Maia da Silva Barbosa Ana Lília Carvalho Rocha	
UM OLHAR SOBRE A RESISTÊNCIA POÉTICA DA ÁRVORE QUE ANDA	197
Jennifer Santos de Oliveira Luís Junior Costa Saraiva	
CARIMBÓ DELAS: VIVÊNCIAS FEMININAS NO CARIMBÓ EM ICOARACI – EPISÓDIO 2: barco saudade	213
Luciane Santana Bessa Luis Júnior Costa Saraiva Clever dos Santos Maria de Nazaré do Ó Ribeiro Ângela Coutinho	
AS RELAÇÕES ENTRE O FEMININO E A NATUREZA NAS CRÔNICAS DE ENEIDA DE MORAES E NAS ARTES DE FRIDA KAHLO	227
Gabriela da Silva Almeida Josiclei de Souza Santos	
EIXO: SOCIOBIODIVERSIDADE E SAÚDE NA AMAZÔNIA	
“NÃO ME TOCA, SEU BOBOCA!”: quebrando o silêncio e combatendo a violência sexual contra crianças e adolescentes	245
Alana Quezia Silva Costa Maria Helena de Aviz Norma Cristina Vieira	

A PESCA ARTESANAL DO CAMARÃO EM VIGIA-PA, AMAZÔNIA-BRASILEIRA. 263

Raquel Rodrigues da Silva
Nádia Sueli Araujo da Rocha
Marcelo do Vale Oliveira

GIRANDO NO TERREIRO: o sagrado em conexões e reflexões 277

Marcia Leonor Oliveira de Sousa
Vanderlúcia da Silva Ponte

TALHANDO BARCOS NA FIBRAGEM: saberes de carpinteiros navais e fibreadores nos estaleiros artesanais em Abaetetuba-PA 289

Maria Arcângela Rodrigues Ferreira
Roberta de Sá Leitão Barboza

PESQUISADORE(A)S CONVIDADO(A)S

MODERNIDADE, PÓS-MODERNIDADE E IDENTIDADE: um debate a partir da perspectiva dos Estudos Culturais 301

José Maria Pereira Dias
Mariana Cristina da Silva Gomes
David Junior de Souza Silva

ORGANIZAÇÃO E SABERES TRADICIONAIS NO EXTRATIVISMO DO CARANGUEJO UÇÁ EM CARATATEUA, BRAGANÇA/PA, AMAZÔNIA 317

Flavina de Oliveira Silva
Elio de Jesus Pantoja Alves
Marcelo do Vale Oliveira
Sebastião Rodrigues da Silva Junior

SUJEITOS, SABERES E MEMÓRIAS NA BRINCADEIRADO BUMBA-MEU-BOI MARANHENSE NA DE BOA VISTA/RR 333

Francisco Marcos Mendes Nogueira

MULHERES ASSENTADAS EM BUSCA DE VISIBILIDADE E RECONHECIMENTO NO PROJETO DE ASSENTAMENTO NOVA AMAZÔNIA (ZONA RURAL DE BOA VISTA-RR)	349
Vanderlane da Silva Galvão Alessandra Rufino Santos Arlene Oliveira Souza	
A ETNOMATEMÁTICA EM CONTEXTO ÉTNICO- RACIAL NA PRIMEIRA INFÂNCIA	379
Geovanni Pedroza de Souza Elivaldo Serrão Custódio	
NAS MARGENS DO CURRÍCULO DA EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA: VOZES QUILOMBOLAS MARAJOARAS NO ENSINO DA LÍNGUA INGLESA	391
Karley dos Reis Ribeiro Raquel Amorim dos Santos José Augusto de Brito Pacheco	
BIOGRAFIAS	403
ÍNDICE REMISSIVO	419

**EDUCAÇÃO, LINGUAGENS E
INTERCULTURALIDADE NA
AMAZÔNIA**

ENTRE VIVÊNCIAS AFETIVAS: saberes de resistência nos quintais da Amazônia bragantina

Ewely Weny de Sousa e Sousa
Joana d’Arc de Vasconcelos Neves

Introdução

As mulheres das comunidades tradicionais, desde muito cedo estão ligadas ao trabalho e quase sempre praticam atividades agrícolas ligadas a hortas e quintais. A resistência dessas mulheres tem garantido a diversidade de sementes, a biodiversidade das plantas medicinais e um conjunto de saberes que permitem que a mulher amazônica seja protagonista em seu modo de viver (Siliprandi, 2012). Esse modo de vida para Spanevello, Matte e Boscardin (2016) implica na construção de uma identidade cultural, na qual envolve não somente a produção com respeito e cuidado com a natureza, mas também, a inclusão econômica das mulheres, combatendo a discriminação e preconceito de gênero.

Os saberes exercidos nos quintais das territorialidades Amazônicas têm se constituído pelas redes de saberes entre as gerações, garantindo a segurança alimentar e o tratamento de doenças de muitas famílias (Zanetti, 2007). Nessa direção, os saberes resistentes exercidos em sua maioria por mulheres em seus quintais nas comunidades tradicionais na Amazônia bragantina, instigou a proposição deste artigo, compreendendo a importância das práticas de mulheres como modo de existência e resistência. O que nos leva a necessidade de reflexão dos quintais não apenas como extensão da casa, e, as ações neles desenvolvidas não apenas como extensão de um papel de reprodução designado às mulheres, mas, como espaço de produção, representações, compartilhamentos, saberes e re(existências) de mulheres Amazônicas.

Compreendemos que, as mulheres das comunidades tradicionais, com baixa escolaridade, desempenham inúmeras funções, que vão desde os cuidados com a casa, quintais produtivos até às atividades do roçado (Barbosa e Andrich, 2021). Elas tornam-se responsáveis por grande parte das atividades desenvolvidas na propriedade, assumindo pluriatividades, o cuidado com a casa e filhos, quintais produtivos, criação de pequenos animais, visando a segurança alimentar do grupo familiar e a comercialização de excedentes, atuam em todas as etapas das lavouras temporárias, e ainda são vistas como menos capazes que os homens. Ressalta-se que esta realidade ocorre em estabelecimentos agropecuários gerenciados por mulheres, ou seja, 57.473 que segundo o Censo (2017) representa 20% do total desses estabelecimentos no Pará, o mesmo percentual identificado na região do nordeste paraense.

Nesses estudos, o ponto determinante da ampliação da desigualdade, ocorre por sua atividade não ser tratada como trabalho e quase sempre não possuir remuneração, tornando-as mais vulneráveis (Brumer; Anjos, 2008); (Siliprandi, 2012); e deixando-as de fora de estágios críticos como a tomada de decisões produtivas. Ao destacar os limites do sistema capitalista, como reforçador da subalternidade das mulheres paraense, uma das questões para Lima “et al.” (2007) se coloca em visibilizar e valorizar a mulher, quanto, às resistências pelo uso dos saberes tradicionais e de suas práticas ancestrais no processo de utilização da terra no entorno das propriedades para alimentação e cuidado da família, ou seja, práticas de existência e resistência.

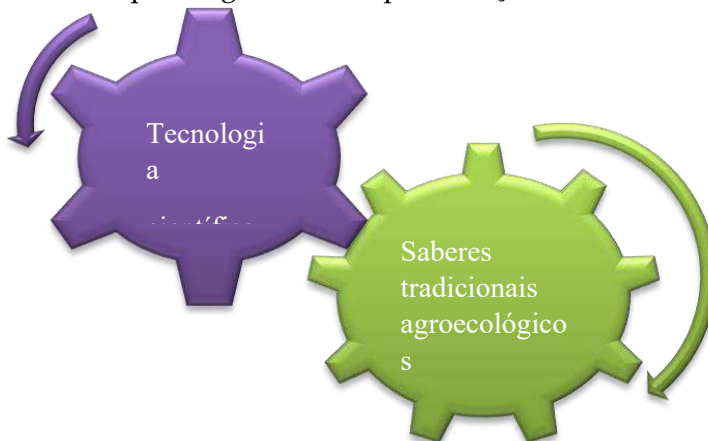
Por essa razão, este trabalho tem como objetivo refletir os saberes e fazeres da mulher amazônica e seus meios de existência e resistência em seu quintal. E por objetivos específicos: a) Mapeamento de práticas produtivas da mulher amazônica; b) Compreensão dos saberes resistentes desenvolvidos pelas mulheres nos quintais. Nesse sentido, interessa-nos observar quais os saberes e resistência que constituem os seus quintais da mulher na Amazônia Bragantina? Acreditamos que este trabalho contribui para a valorização da mulher amazônica nas comunidades

tradicionais como intelectuais com saberes e produção de conhecimentos.

Contraponto ao colonialismo científico: reconhecimento dos saberes em comunidades tradicionais

O contraponto ao colonialismo científico contemporâneo problematiza os conceitos de: tecnologias e saberes tradicionais. A princípio a concepção de tecnologias da atualidade faz parte de uma visão “progressista” que molda as formas de viver, comunicar e se relacionar na sociedade. A tecnologia é o desafio da complexidade, “[...] o avanço tecnológico, alarga consideravelmente o campo do cognoscível, isto é, o campo do que pode ser visto, percebido, observado e concebido” (Morin, 2005, p. 64). Será que sabemos o que de fato são tecnologias? Somente o desenvolvimento econômico, as grandes revoluções científicas estão ligadas a um sistema tecnológico? A ciência sem consciência para Morin (2005) representa: técnicas manipuláveis de racionalização, ordem e progresso. Diante disso, qual seria o lugar dos saberes tradicionais agroecológicos, e das comunidades? Seriam associados ao passado, sem ordem, sem “progresso” sem tecnologia (Santos, 2001). Como observado na figura 1:

Figura 1 – Campo imagético das representações dos conceitos



Fonte: Elaborado pela autora (2024)

No campo imagético na figura 1 os conceitos representados são refletidos por Morin (2005), Leff (2002), Quijano (2005), Garcia (2006), Escobar (2005), Santos (2001), indagações e provocações da necessidade urgente de buscar novas representações daquilo que podemos chamar de sistemas tecnológicos. Questionamentos decoloniais para repensar o lugar e a representatividade dos saberes ancestrais dos povos amazônicos, saberes legítimos, históricos e tecnológicos, contrapondo o observado na figura 1.

A realidade das comunidades tradicionais é vinculada ao atraso, pois a ciência tem se consolidado em um circuito que só reconhece, legítima e direciona para: ciência, tecnologia e indústria (Morin, 2005). Tais dimensões têm afetado a organização social e simbólica dos sujeitos do campo, das águas e das florestas nas territorialidades Amazônicas quanto aos seus saberes resistentes e modos produtivos em seus territórios. Assim, é importante compreendermos a representação de uma comunidade tradicional e seu simbolismo para os sujeitos:

Nas comunidades existem relações humanas de indivíduo para indivíduo, e nelas, todos os dias, as pessoas estão sujeitas aos preceitos de sua cultura. É nas suas comunidades que os habitantes

de uma região ganham a vida, educam os filhos, levam uma vida familiar, agrupam-se em associações, adoram seus deuses, têm suas superstições e seus tabus e são movidos pelos valores e incentivos de suas determinadas culturas. Na comunidade, a economia, a religião, a política e outros aspectos de uma cultura parecem interligados e formam parte de um sistema geral de cultura, tal como o são na realidade (Wagley, 1957, p. 43-44).

O movimento que instiga os pensamentos de Wagley (1957) é a vertente de um mundo globalizado que banaliza a representação do lugar dos saberes tradicionais, sem compreender que as comunidades são lugares de conexão, experiência e vivência. Uma vida diária conectada às identidades e culturas que são construídas e ressignificadas pelos sujeitos no espaço. A epistemologia dos saberes tradicionais é representada pelo sentimento de pertencimento a um lugar, uma origem, um espaço (Chaves, 2001).

No entanto, os efeitos da globalização, de acordo com Santos (2001) afetam as dimensões representativas de tecnologias, saberes tradicionais, lugar e cultura, vertentes atravessadas pela dicotomia da vida, das formas de ser e existir dos sujeitos, sem entender que “[...] a comunidade é composta por um conjunto de relações/intercâmbios de produção e político-organizativa dos homens entre si e com a natureza” (Chaves, 2001, p. 78).

Escobar (2005) provoca intenções pertinentes ao pensar as relações do saber e o lugar da comunidade: “O lugar, em outras palavras, desapareceu no ‘frenesi da globalização’ dos últimos anos, e este enfraquecimento tem consequências profundas em nossa compreensão da cultura, do conhecimento, da natureza, e da economia” (Escobar, 2005, p.63). O progresso tecnológico enfatiza uma representação falha das comunidades tradicionais como lugar de regressão de saberes e práticas (Morin, 2005).

A pesquisa representa uma ressignificação de discurso, ao enfatizar o reconhecimento e a valorização dos saberes resistentes que também são tecnologias para as comunidades tradicionais, no que se refere às formas de organização social, as estratégias de

manejo adotadas na prática agrícola, os tipos e as formas de uso dos produtos cultivados em espaço como hortas e quintais por mulheres em comunidades tradicionais (Leff, 2002).

Aqui chamamos atenção a uma figura primordial nas comunidades tradicionais “a mulher amazônica” que exerce pluriatividades e é responsável pela produção agroecológica caseira. As mulheres das comunidades tradicionais que por muito tempo possuem formas únicas e saberes ancestrais para cuidar de suas hortas e quintais resistem sobre “ordem”, entendendo o seu lugar e o lugar da natureza para prosseguir preservando saberes e práticas agroecológicas em comunidades tradicionais (Siliprandi, 2012).

Caminhos investigativos

A pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se ocupa, nas Ciências Sociais, com um nível de realidade que não pode ou não deveria ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes. Esse conjunto de fenômenos humanos é entendido aqui como parte da realidade social, pois o ser humano se distingue não só por agir, mas por pensar sobre o que faz e por interpretar suas ações dentro e a partir da realidade vivida e partilhada com seus semelhantes. O universo da produção humana que pode ser resumido no mundo das relações, das representações e da intencionalidade e é objeto da pesquisa qualitativa [...] (Minayo e Deslandes, 2007, p. 21).

O artigo trata-se de uma pesquisa qualitativa, no qual investigou a relação entre social e os saberes tradicionais de resistência no campo metodológico das representações simbólicas da mulher amazônica Thompson (2011). A pesquisa foi realizada na comunidade do Acarajó Município de Bragança localizado no Nordeste Paraense.

A primeira etapa da pesquisa foi à aplicação do formulário no quadro 1, esse levantamento permitiu o mapeamento do quintal, um reconhecimento social, informativo e de localização,

importante para acessar detalhes sobre os saberes, práticas e vivências (Lakatos e Marconi, 2001).

Quadro 1 - Formulário socioeconômico de pesquisa aplicado

<i>Formulário de pesquisa</i>			
Dados Pessoais	1Endereço	2Perfil socioeconômico	3Dados dos quintais
Nome	Rua	Quantas pessoas moram na sua casa?	Você tem quintal? () Sim () Não
Apelido	Número da casa	Quanto tempo você mora nessa casa?	Você tem horta?
Idade	Bairro	Quantas pessoas trabalham fora?	Se sim, você cultiva neste quintal? () Sim () Não
Escolaridade	Complemento	Quais as profissões destas pessoas?	Quais plantas ou árvores têm em seu quintal, quais são cultivadas?
Telefone		Qual a principal renda da sua casa	Descreva como é seu quintal?
		Descreva como é a alimentação da sua família (Café, Almoço, lanche e janta)?	Quem cuida do quintal?
			Quem ajuda, é um familiar, um (a) amiga (o), vizinha (o)?
			Qual o destino do que é cultivado no quintal? () Consumo da família () Doação

			para amigos, familiares e vizinhos () Venda () Outros:
--	--	--	---

Fonte: Autoras, 2024

Uma das dimensões do formulário foi entender a dinâmica da mulher amazônia com tema, identificando se ela constitui quintal, para reconhecer os saberes e as práticas agroecológicas desenvolvidas em seu quintal. Considerando que o formulário “é um dos instrumentos essenciais para a investigação social, cujo sistema de coleta de dados consiste em obter informações diretamente do entrevistado” (Lakatos e Marconi, p. 212, 2001).

Para pesquisa participante utilizamos materiais como: termo de consentimento e livre esclarecimento, formulário impresso, caderno de campo, caneta, celular para gravação e registros fotográficos. É pertinente pontuar a formulação de Brandão e Streck (2006, p. 12), a Pesquisa Participante deve ser considerada como um “repertório múltiplo e diferenciado de experiências de criação coletiva de conhecimentos, destinados a superar a oposição sujeito/objeto no interior de processos que geram saberes e na sequência de ações que aspiram gerar transformações”. Ações que para Brandão e Borges (2007) devem contemplar “a realidade concreta da vida cotidiana dos próprios participantes individuais e coletivos do processo, em suas diferentes dimensões e interações” (p. 54), convertendo a visão de sujeito/objeto em uma relação do tipo sujeito- sujeito.

Dessa forma, os achados da pesquisa participante foram analisados com base no método de Análise dos Discursos, “E a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim a palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando” (Orlandi, 1988, p. 15). Após o mapeamento iniciou-se a vivência no quintal pela pesquisa participante, a mulher amazônica escolhida foi minha mãe (Dona

Rosileia), pelo critério de possuir um quintal cuidado por ela desde sua infância, pela relevância de tantas práticas e saberes resistentes exercidos por ela, por esse espaço simbolizar sua sobrevivência para cuidar de sua família, ela sempre foi a principal responsável por esse espaço. Ela produz e compartilha seus saberes ao desenvolver técnicas de produções tradicionais que geram alimentos e potencializam a segurança alimentar da família, assim como, ao produzir plantas medicinais para cuidar da saúde.

Uma vivência riquíssima que permitiu mergulhar nos saberes resistentes da mulher amazônica, uma participação efetiva para que ela pudesse falar de seus saberes ancestrais e práticas orgânicas criando espaços dialógicos, uma análise crítica das representações simbólicas e culturais em Thompson (2011). “As práticas agroecológicas nos remetem à recuperação dos saberes tradicionais [...]” (Leff, 2002, p. 36).

Entre vivências afetivas: saberes de resistência na Amazônia Bragantina

Entre minhas vivências, dissertei algumas reflexões do que seria existir e resistir na Amazônia Bragantina, com a pretensão de contar as entrelinhas das minhas memórias: afetiva, social e cultural, afirmando e justificando a discussão de pesquisa. Situando brevemente os caminhos que fortalecem minha identidade social e acadêmica, suscitando a existência de ser sujeita amazônica. A inspiração para simbolizar a história da minha mãe (Dona Rosileia) estar baseada no conceito de Conceição Evaristo (2011), considerando as minhas escrevivências pessoais. Um movimento de escrita, vivência e resistência, falar é uma forma de reverberação, a escrita inspira, afirma e provoca novos diálogos.

Contextualizando as escrevivências, os saberes de resistência refletidos neste artigo representam a importância da minha família, minha maior inspiração de vida. Minha mãe tem o ensino fundamental completo, meu pai tem o ensino fundamental incompleto, mas possuem muitos conhecimentos de mundo, no

entanto (eles não são alfabetizados considerando a lógica social), a alfabetização/letramento deles sempre foi vida, seu meio natural e seu trabalho. Meus pais são as pessoas mais inteligentes que conheço, sabem ler e interpretar a vida como ninguém, tudo que aprendi sobre a vida foi eles que compartilharam comigo.

Um casal audacioso vivendo juntos há mais de 20 anos, tiveram que se reinventar por diversas vezes para criar seus filhos. Sempre exerceram com muito esforço diversas atividades produtivas para conseguir sustentar seus 3 filhos. Minha família por morar em comunidade (Acarajó) dispõe de uma grande extensão de terra por herança familiar. Assim, minha mãe muito nova sempre se dividia em cuidar dos filhos, cuidado da casa e outras atividades produtivas como plantação, cultivo, criação de animais em uma perspectiva compartilhada entre a família, enquanto meu pai tinha uma oficina de bicicleta. No entanto, essa foi uma das diversas atividades que eles já exerceram para sobreviver.

Dona Rosileia já foi agricultura, cozinheira, faxineira e comerciante. Marcas da resistência em prol da sobrevivência, diante de tantas atividades e dificuldades trabalhistas para sustentar a família, minha mãe sempre relata que quando não tínhamos nada para comer, as plantações, hortas e criações de animais em nosso quintal eram o que salvava nosso dia, e as plantas caseiras nos curaram de doenças na infância. Meus pais vinham de famílias muito humildes e apreenderam com os seus pais e irmãos mais velhos o hábito natural de resistência das famílias há muito tempo atrás, os saberes para o cultivo em hortas e quintais, a seguir dona Rosileia nos mostra a felicidade de um dia de colheita em seu quintal na figura 1:

Figura 1 – Quintal produtivo da dona Rosileia (Minha mãe)



Fonte: Acervo da Autora (2024)

Segundo Brito, Leite e Chacon (2021) essas interações orgânicas com a natureza têm permitido a construção de uma identidade cultural, na qual envolve não somente a produção com respeito e cuidado com a natureza, mas também, a inclusão econômica das mulheres, a diminuição da discriminação e preconceito de gênero, o reconhecimento das mulheres como produtoras e protagonista na agricultura no uso de práticas agroecológicas. Dona Rosileia cultiva diferentes plantas frutíferas e não frutíferas em seu quintal, espécies como: mamoeiro, limoeiro, pupunheira, açaizero, gravioleira, goiabeira, fafacão, mastruz, chicória, jambu, cariru e outras. Todas as espécies em seu quintal são cuidadas e cultivadas por ela, e ela relata que aprendeu com sua mãe e irmãs mais velhas. Compreendemos assim, que as hortas e os quintais produzidos pelas mulheres têm se constituído com saberes resistentes pela garantia da segurança alimentar (Gomes, 2013). Percebemos a importância das mulheres no uso e nas técnicas da agroecologia, nos processos dialógicos de compartilhamento e experimentação de outras tecnologias para preservação de seus saberes resistentes ao longo do tempo.

Sob essa perspectiva, atualmente a principal renda e modo de vida da minha família é o açaí, que não deixa de ser um meio natural que também está em nosso quintal. Honrando minha ancestralidade esse artigo dialoga com as práticas e saberes que sempre exercemos, em especial minha mãe, minha avó e minhas tias nos nossos quintais. Pois é, preciso considerar de acordo com Brumer e Anjos (2008) que as mulheres das comunidades tradicionais são intelectuais e desempenham papel importante na produção (formação e manutenção) de hortas e quintais influenciando diretamente na dieta alimentar da família (como, por exemplo, frutas, hortaliças, condimentos e pequenos animais), assim, como o cuidado da saúde (plantas medicinais), esses conjuntos de práticas são tecnologias únicas e ancestrais. Uma geração de saberes ancestrais e resistentes, compartilhados e afetivos, constituídos de modo coletivo e orgânico com a natureza. Essas dinâmicas sociais e afetivas de interação com nosso quintal nos permitiram existir e resistir na Amazônia Bragantina (Barbosa e Andrich, 2021).

Considerações finais

A pesquisa é importante por evidenciar e valorizar a ancestralidade dos saberes e das representações da mulher amazônica. Conhecimentos, crenças, riquezas culturais vividas e manifestadas nas territorialidades amazônicas. Práticas protagonistas, assegurando valores e saberes inter-relacionados à terra, água e a floresta, saberes de resistência familiar em espaços produtivos e compartilhados. Compreendemos que os saberes denominados nesta pesquisa de saberes resistentes são exercidos nos quintais pelas representações históricas, sociais e intersubjetivas da mulher amazônica. Acreditamos que a pesquisa colaborou para o diálogo social e interdisciplinar reconhecendo com ela em seu território, seus saberes feminino agroecológico, às questões do compartilhamento social/comunitário, ampliação da diversidade genética dos cultivos, da segurança alimentar, práticas

culturais de saúde e da economia local, como também, para refletir sobre as desigualdades, a desvalorização e a invisibilidade relacionadas a estas práticas femininas em comunidades tradicionais, que são tão importantes na vida das mulheres e de suas famílias.

Referências

Barbosa, A. G. Andrich, G. **Agroecologia, Soberania alimentar e mulheres Amazônicas**. Diálogos Convergências e divergências: mulheres, feminismo e agroecologia – v.16, n. 1, 2021.

Brandão, C. R; Borges, M. C. **A pesquisa participante**: um momento da educação popular. *Rev. Ed. Popular*, 6(1), 51-62. 2007, jan./dez.

Brandão, C. R; Streck, D. R. (Org.). **Pesquisa participante**: o saber da partilha. 2ª edição. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2006.

Brito, M. A. P. de; Leite, M. L. dos S; Chacon, S. S. **Gênero e soberania alimentar**: reflexões acerca da atuação da mulher rural na construção da segurança alimentar e nutricional no Brasil. *Conexão Política, Teresina(PI)*. v.10, n.2, jul./dez.2021.

Brumer, A; Anjos, G. **Gênero e reprodução social na agricultura familiar**. *Revista Nera*, (12), 6–17, 2012.

Chaves, M. do P. S. R. **Uma Experiência de Pesquisa-ação para Gestão Comunitária de Tecnologias Apropriadas na Amazônia**: o estudo de caso do assentamento de Reforma Agrária Iporá. 2001. Tese (Doutorado em Política Científica e Tecnológica) – Programa de Pós-Graduação em Política Científica e Tecnológica, Instituto de Geociências. UNICAMP/CIRED, Campinas, SP, 2001. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/287073>. Acesso em: 04 out. 2024.

Escobar, A. **O lugar da natureza e a natureza do lugar**: globalização ou pós- desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais – Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 63- 79.

Evaristo, C. *Insubmissas lágrimas de mulheres* Belo Horizonte: Nandyala. 2011.

Gajardo, M. **Pesquisa participante: propostas e projetos**. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). Repensando a pesquisa participante. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Garcia, J. L. **“Biotecnologia e biocapitalismo global”**, Análise Social. Lisboa- Portugal, vol. XVI, n.º 181, 2006, p. 981-1009.

Gomes, J. C. C.; Assis, W. S. **Agroecologia**: princípios e reflexões conceituais. Editores técnicos. – Brasília, DF: Embrapa, 2013.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Agropecuário 2017**. Brasília: IBGE, 2017. Disponível em: <https://censos.ibge.gov.br/agro/2017/>. Acesso em: 21 jun. 2024.

Lakatos, E. M; Marconi, M. A. **Fundamentos metodologia científica**. 4.ed. São Paulo: Atlas, 2001.

Leff, E. **Agroecologia e saber ambiental**. Agroecol.e Desenv.Rur.Sustent.,Porto Alegre, v.3, n.1, jan./mar.2002.

Lima, T. M; Hirata, H; Nogueira, C. M; Gomes, V. L. B. **Trabalho, gênero e a questão do desenvolvimento**. Revista de Políticas Públicas, v. 11, n. 2, p. 221–236, 27 Jul, 2007. Disponível em: <<https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rppublica/article/view/3822>>. Acesso em: 15 jun 2024.

Minayo, M. C. S.; Deslandes, S. F. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 25. ed. rev. atual. Petrópolis: Vozes, 2007.

Morin, E. **Ciência com consciência**. 8ª ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 95-124.

Orlandi, E. P. **Discurso e leitura**. São Paulo: Cortez Editora; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1988.

Quijano, A. **A colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais – Perspectivas latino- americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-130.

Santos, A. B. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

Santos, M. **Por uma outra globalização**. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

Siliprandi, E. **Pobreza rural, agricultura e segurança alimentar: os muitos caminhos do empoderamento das mulheres**. Revista do Observatório Brasil da Igualdade de Gênero. Edição especial: Desenvolvimento Sustentável e Igualdade de Gênero, p. 22-28, 2012.

Spanevello, R. M.; Matte, A.; Boscardin, M. **Crédito rural na perspectiva das mulheres trabalhadoras rurais da agricultura familiar**: uma análise do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF). Revista Latinoamericana, v. 15, n. 44, p. 393-414. 2016.

Thompson, J. B. **Ideologia e cultura moderna**. Petrópolis: Vozes, 2011.

Wagley, C. **Uma comunidade amazônica**: estudos do homem nos trópicos. Tradução de Clotilde da Silva Costa. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1957. v. 290. (Série Biblioteca Pedagógica Brasileira Brasileira, 5).

Zanetti, C; Menasche, R. **Segurança alimentar, substantivo feminino**: mulheres agricultoras e autoconsumo. Em: MENASCHE, Renata (Org.) A agricultura familiar à mesa: saberes e práticas da alimentação no Vale do Taquari. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

ENTRE MARESIAS E TRAVESSIAS: As marés em movimento com suas relações produtivas, socioculturais e educativas

Rosália Maria Saraiva Galvão
Salomão Antônio Mufarrej Hage

Introdução

Os territórios de ilhas e praias compõem parte significativa do bioma da Amazônia Brasileira e apresentam características bem específicas. Por entre as características físicas e/ou geográficas dos territórios praianos, neste artigo, abordaremos os saberes, as identidades, as relações, as produções sociais e culturais das populações que vivem às margens do mar, produzem sua existência com a pesca e possuem suas vidas reguladas pelo encher e secar das marés.

Privilegiamos em nossas reflexões os movimentos, deslocamentos, anuências e contradições dos sujeitos praianos e suas relações com os elementos da natureza como as marés, a chuva, o tempo, a lua, com outros seres humanos e não humanos da natureza.

Na perspectiva dos saberes de tradição (Diegues, 2001), o domínio dos diferentes conhecimentos que envolvem as populações de pescadores inclui o olhar atento, sensível e observador. Aprendiz no fazer diário, que permite compreender a dinâmica das marés, as relações estabelecidas com elas e as maneiras como esses saberes estão imbricados com suas próprias existências.

Sendo filha de pescador, nascida em território praiano, apresento algumas reflexões neste estudo assentadas com os olhares e concepções vivenciadas e experimentadas em minha infância neste território sócio-bio-cultural.

As infâncias praianas, vividas com as marés, certamente, possuem um sentido diferenciado e singular para quem vivencia,

muito diferenciado do modo como é visto por quem mora nos centros urbanos, por exemplo. Isso justifica e estimula as reflexões que realizamos com o estudo e compartilhamos neste artigo.

As tessituras metodológicas da pesquisa

A pesquisa possui uma abordagem qualitativa, privilegiando na análise das fontes apreendidas, a subjetividade, ao abordar “o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis” (Minayo, 2009, p. 21).

Até o presente momento, realizamos o levantamento bibliográfico, com a intenção de produzir o estado do conhecimento com a literatura publicada sobre o foco de estudo e estamos construindo um acervo de fotografias sobre os sujeitos e o território em estudo, que pretendemos utilizar, não como referência ilustrativa, mas como fonte visual encharcada de significados e simbologias.

O estado do conhecimento: o que dizem as pesquisas na região dos Caetés

Ao acessar o banco de dados do Programa Saberes e Linguagens da Amazônia, do Campus de Bragança da UFPA, onde se encontram disponibilizadas as Dissertações defendidas entre o ano de 2019 a 2023; encontramos apenas três trabalhos relacionados a esse foco de estudo. Um deles foi realizado no mesmo território onde estamos realizando nosso estudo e outros dois em comunidades agrícolas-pesqueiras, investigando os saberes da pesca de estudantes da EJA (Educação de Jovens e Adultos).

Todavia, nossa pesquisa estabeleceu como sujeitos pesquisados, as crianças dos territórios praianos e com elas pretendemos mapear seus saberes; e compreender como a escola,

onde elas estudam, organiza o currículo e se estabelece ou não relação com os saberes da comunidade praiana.

O vai e vem das marés: movimento que inclui saberes e relações sócio culturais

Partimos da compreensão de que as marés têm vida, abrigam muitas vidas, nos oferecem alimentos, com fartura, mas também ensejam perigos, escassez e mistérios. De acordo com Harris (2017) mesmo que o rio não se reproduza, é como um organismo vivo. Contém vidas. Ao longo do rio, há “um aprendizado em movimento”, conexões, interações e conhecimentos. E essas interações entre as pessoas e suas paisagens ribeirinhas produziram um estoque de conhecimentos práticos que conecta as pessoas que vivem nelas. Esta comunhão é realizada pela constante relação com o rio. “Remar uma canoa é uma forma de conhecer o rio e seus fluxos (...). As pessoas limpam seus corpos nele, lavam suas panelas nele, nadam nele, pegam peixe nele, observam-no, bebem dele, só para mencionar algumas interações regulares”. (Harris, 2017, p. 118)

O rio, a água, é o eixo organizador de um sócio-sistema, é o autor maior deste sistema social (Latour, 2004 in Plas, 2023, p. 49). Com este entendimento sobre “rio”, procuramos compreender e analisar as marés, como um *eixo organizador da vida das pessoas que vivem em suas margens*. É o encher e secar das marés que sinaliza aos sujeitos que moram nesses territórios a hora de pescar, de se alimentar, de se deslocar e muitas outras atividades do seu cotidiano.

A maneira como compreendemos as marés, certamente, se diferencia e até confronta com o modo predominante como ela é entendida: apenas como elemento ilustrativo da paisagem natural ou como recurso natural a ser explorado para proporcionar bem-estar aos seres humanos. Essa visão antropocêntrica, que aparta o ser humano dos demais seres da natureza e o apresenta como superior, certamente, vai de encontro aos princípios e referências

que sustentam nossa investigação, pois vemos o território como abrigo e não como recurso (Santos, 1994).

As imagens fotográficas que apresentamos a seguir são concebidas como fontes potenciais, através das quais podemos compreender os saberes, as práticas sociais, culturais e educacionais que envolvem os sujeitos pesquisados de nossa investigação e suas relações com as marés.

Imagem 1 – Brincadeira de futebol.



Fonte: Arquivo pessoal de professores (2023).

Imagem 2 – Brincadeira de futebol



Fonte: Arquivo pessoal de professores (2023).

As brincadeiras tradicionais, como o futebol, retratadas nas imagens, são brincadeiras que assim como o banho na maré e muitas outras atividades que envolvem o contato direto das

crianças com a natureza, compõem o repertório da cultura infanto-juvenil da Amazônia Brasileira.

As relações de lazer com o rio, o mar ou com as praias, são múltiplas e diversas e exige muitos aprendizados. As pessoas, se relacionam com intensidade e destreza nos espaços das águas e de areia, especialmente, as crianças que cotidianamente, interagem com a maré, seja para colaborar com as atividades pesqueiras, ajudando a mãe ou o pai, seja para banhar e brincar com outras crianças, irmãos e/ou vizinhos.

A brincadeira de subir nas árvores e pular de um galho bem alto na maré à dentro, é uma prática cultural recorrente que envolve o banho na maré, exige da criança ou adulto equilíbrio corporal e emocional. Quando se desafiam a subir e pular dos galhos das árvores, precisam aprender a controlar seu medo de altura e equilibrar o corpo durante o movimento da subida, percorrendo os galhos das árvores até o pulo e o mergulho, controlar a respiração e vários órgãos para que não engulam água ao pular ou se afoguem.

Aprender a nadar é uma habilidade que envolve um saber aprendido desde a tenra infância pelas crianças amazônicas, que precisam conviver com os rios e marés, desde pequeno, e enfrentar os perigos e todos os desafios vivenciados nesses territórios.

Tomar banho na maré exige também um ritual, carece de boas condições físicas e de saúde, envolve horários permitidos e inapropriados para o banho. As marés, os mangues, os animais possuem seus protetores, os seres encantados. Se acaso, as crianças teimam em adentrar a maré em horários impróprios, muitas vezes sentem febre e podem até ser levados por esses seres encantados que habitam as águas.

Os rios Amazônicos possuem uma dimensão mágica, os povos indígenas originários dizem que os rios e as florestas têm dono e são dominados pelos espíritos que controlam as ações dos humanos. Criaturas como a mãe d'água, o boto, a cobra grande, entre outros povoam o imaginário e a cosmologia desses povos e das populações

ribeirinhas. Segundo as narrativas Tembé, esses seres ou espíritos têm força e podem agir sobre os humanos, causando-lhe danos.   necessário, como eles dizem, estabelecer relações de acordo e regras de uso para o usufruto de suas riquezas naturais (Plas, 2023, P. 11)

Essa relação mística entre os seres humanos e não humanos que habitam os territórios das  guas, em se tratando da Amazônia, é algo de grande relevância, que não se pode deixar de considerar, pois a dimensão simbólica é um forte elemento que integra o pensamento amazônico (Ma es, 2012). Os mistérios, a existência de espíritos e seres encantados sempre estiveram e estão presentes na vida e no modo de se relacionar e produzir das comunidades tradicionais. Concebidos inclusive, como seres protetores e reguladores do modo de usufruir das riquezas da natureza.

Imagem 3 – Poço de boca aberta.



Fonte: Arquivo pessoal de professores (2024).

Imagem 4 – Currais de Pesca Artesanal.



Fonte: Arquivo pessoal de professores (2023).

As práticas do cotidiano e os saberes da pesca nos territórios praianos envolvem variadas atividades, tais como: a retirada da água do poço e a pesca de curral, retratadas nas imagens acima. Essas práticas, encharcadas de saberes culturais, são vivenciadas e aprendidas desde a infância no fazer diário de cada pessoa que vive no território.

Arroyo (2013) destaca a necessidade de reconhecer a existência de uma pluralidade e diversidade de experiências humanas e de coletivos, e não uma hierarquia e que, portanto, todas são importantes produções humanas. E na comunidade de Quatipurú-Mirim, identificamos a existência de ricas pluralidades de saberes que carecem de ser compreendidas, valorizadas e estudadas.

A pesca como uma prática, geralmente, coletiva e até familiar, inclui relações afetivas e culturais muito intensas. Em volta das marés, enquanto pescam as pessoas conversam, partilham suas vidas, técnicas, aprendizados, brincam e se divertem. Após a pesca, há encontros para dividir os “quinhões” do peixe, para aviar e salgar o que foi pescado. A cada encontro há diálogos, trocas e partilhas.

Imagem 5 – Contação de história da literatura “A Colcha de Retalhos”



Fonte: Arquivo pessoal de professores (Ano 2024)

Imagem 6 – Diário de Bordo (acervo de atividades produzidas pela estudantes.)



Fonte: Arquivo pessoal de professores (Ano 2024)

As imagens retratam as crianças com suas atividades educativas, em uma turma de 4º ano do Ensino Fundamental anos iniciais. De acordo com o relato da professora, as aulas versaram sobre o dia mundial da água. A proposta dessa aula envolveu a leitura da literatura: “colcha de retalhos”, a produção de trabalhos manuais com colagem de retalhos de tecidos e aula de campo com registros fotográficos. Todas as produções dos alunos integraram um “diário de bordo” do tema trabalhado “dia mundial da água”.

As atividades aqui compartilhadas suscitaram entre nós alguns questionamentos e reflexões: O que direciona a escolha dessas literaturas para serem utilizadas em sala de aula? O que suscitou o trabalho sobre o dia mundial da água?

Nas escolas que ofertam anos iniciais, o uso do calendário anual com as datas comemorativas, é comum fazer parte do currículo escolar, e o uso de obras literárias também, pois, através do PNLD literário (Programa Nacional do Livro Didático) as escolas recebem obras literárias, que em conformidade com a BNCC - Base Nacional Comum Curricular”, tem por objetivo contribuir com o desenvolvimento de competências e habilidades dos estudantes, ou seja, as obras literárias servem como suporte ao conteúdo a ser trabalhado em sala de aula.

No nosso entendimento a “água” por ser o problema central da praia poderia ser a principal motivação para a elaboração de

projetos que buscassem possíveis soluções para os desafios que envolvem seu uso pela população do território, envolvendo alunos e comunidade, incluindo as reivindicações que apresentam ao poder público.

Quando intencionamos que os currículos escolares sejam definidos na perspectiva das escolas do campo, das águas e das florestas, precisamos considerar a realidade concreta vivenciada pelos sujeitos que estão nesses territórios.

Compreendemos que os currículos são territórios em disputa (Arroyo, 2013). Logo, se temos por intenção que as diversidades e identidades dos estudantes sejam valorizadas pela escola, precisamos suscitar a participação social das classes desprivilegiadas, distanciando-nos das formalidades dos currículos oficiais. Logo, destaca-se que:

(...) trazer para os currículos as persistentes formas de resistência, de afirmação e de libertação dos povos do campo, de que os próprios educadores e educandos participam – experiências de formação-humanização, de recuperação da humanidade roubada, ausentes nos currículos oficiais e no material didático, mas que disputam o território dos currículos nas escolas do campo e nos cursos de formação e de licenciatura. (Arroyo, 2012, p. 562)

A colonização do pensamento ainda nos prende a modelos hegemônicos de conceber os currículos escolares, justificado pela necessidade de uma identidade nacional, pela ideia de modernidade, de padronização de um currículo comum a todos, que tem se pautado na complexa articulação da força, das vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, (Lander, 2005).

A luta por um currículo que reconheça e dê visibilidade aos saberes existentes nas comunidades tradicionais, perpassa por uma concepção decolonial do saber, pela tomada de consciência, pelo fortalecimento dos movimentos populares.

Hage (2024) reforça a necessidade e importância de fortalecer os movimentos sociais pela superação dessa visão hegemônica de sociedade que busca destruir os territórios e suas territorialidades pluriversas presentes na Amazônia,

Ações coletivas, em nosso entendimento, devem ser realizadas com os Territórios Amazônicos e suas territorialidades pluriversas – Portadoras de Direitos: à Vida, à Existência, à Resistência e à R-existência! O Território Conta! Imprime Pertencimento! Não existe Território sem Gente! Mas, é preciso superar a visão antropocêntrica, hegemônica na sociedade. (Hage, 2024, p. 03)

As nossas praias, em muitos aspectos são esquecidas, sobretudo, quando se trata de políticas públicas, especialmente quando prevalece o entendimento pejorativo de que as comunidades tradicionais são sinônimo de atraso, dado por essa visão hegemônica que coloca as cidades e grandes centros urbanos como modelos de desenvolvimento. Apesar disso, outros equipamentos se fazem presentes nas praias, como: o posto de saúde na própria comunidade, a escola, o acesso à energia, à internet, aos benefícios sociais dos programas federais como bolsa família, seguro desemprego, crédito para compras de materiais pesqueiros e microempreendedores, que incentiva e facilita a compra de embarcações motorizadas, por exemplo. Muitos desses direitos, hoje os moradores das praias podem usufruir.

O acesso a esses direitos, às políticas sociais, ao contrário do entendimento preconceituoso que descaracteriza as comunidades tradicionais, colaboram para os sujeitos praianos a terem acesso rápido à cidade e vice-versa, a dinamizar seu tempo e permanência na própria praia e sua interação com outras pessoas e territórios. Além disso, todas as pessoas, independentemente do lugar onde mora, raça ou religião têm, igualmente, direitos, como todo cidadão que paga seus impostos, ainda que seja diferente do modo de ser e produzir.

Cidades e ilhas ainda que sejam “mundos diferentes” e vivam tensões, interagem e buscam formas de se tocarem, de se

conectarem e de criarem novos arranjos e maneiras de viver em constante relação. Neste sentido, compreendemos que a integração social, comercial e cultural entre o campo/urbano/praias/cidade sempre existiu e sempre vai existir, em um sistema de colaboração, de trocas mútuas e de contribuições entre si (Plas, 2024).

Tanto o mar quanto o rio, são territórios em disputa, envolvem domínios nos modos de produção e comercialização do pescado, e possui inferências diretas, até mesmo na forma como os pescadores se relacionam com os mesmos [o mar e o rio],

(...) é possível perceber uma extensa rede de atores que disputam os territórios, que impõem novas lógicas no modo de produção local e que passam a estabelecer com o rio uma relação de dominação e exploração, interferindo nas relações simbólicas e no modo como os pescadores das ilhas interagem com o rio. (Plas, 2023, p. 59)

As populações de pescadores estão monetizadas e as relações de produção são dominadas pelas relações capitalistas, onde a lucratividade sempre “fala mais alto”. Quando o pescador chega em terra, os peixes que pescou já tem dono. O pescador depende de uma “cadeia” produtiva extensa. Na escala inferior da produção se encontra o pescador, que vende para o “marreteiro da ilha”. O marreteiro da ilha vende para o “marreteiro da cidade”, que tem o capital e compra do pescador antes mesmo dele pescar e vende para o “balanceiro”, que já tem seu percentual de ganho quando vende ao consumidor. Essa rede toda torna o custo do peixe mais caro, devido cada negociador receber o seu percentual no lucro até que o pescado chegue ao consumidor, sobretudo se este estiver em período de defeso quando a produção se torna escassa (Plas, 2023).

Este cenário coloca o pescador artesanal sempre em dívida com o comprador de seu produto e, certamente, interfere no modo de pescar dos sujeitos praianos, influenciando-os a ver a pesca apenas em seu aspecto produtivo, deixando de lado o aspecto social, ambiental, que exige do pescador respeito à natureza, como também, aos períodos do defeso.

Em nome do bem-estar social e sustentado pelo modelo capitalista de sociedade, os homens buscam de forma desenfreada o consumo dos bens materiais. Porém, tal postura tem comprometido, todos os tipos de vida, inclusive a humana,

Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo destemido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios. Começaram onde moravam seus antepassados. Hoje já não resta quase nada de floresta em sua terra doente e não podem mais beber a água dos seus rios. (Kopenawa, 2015 p. 407)

Os ensinamentos ancestrais são apresentados pelo autor nos fazendo compreender que o consumo desenfreado das riquezas da natureza, entendidos como “recursos naturais” provoca a destruição do nosso meio ambiente e compromete a existência humana e a existência de outras vidas não humanas.

É necessário repensar nossas concepções e atitudes, buscando ensinamentos com formas mais inteligentes e solidárias de se relacionar em sociedade e com a natureza, conforme nos adverte Kopenawa: “trocamos bens entre nós generosamente para estender a nossa amizade. Se não fosse assim, seríamos como os brancos, que maltratam uns aos outros sem parar por causa de suas mercadorias” (2015, p. 411).

O conceito de relações entre seres humanos e natureza para os povos indígenas difere do conceito na perspectiva do capitalismo. A natureza integra a existência humana, e o ser humano integra a natureza. Pensar essa relação é pensar uma Amazônia personificada, e ao mesmo tempo, repensar o conceito de humanidade.

Considerações finais

As reflexões acumuladas até o presente momento oportunizam a compreensão de que os saberes tradicionais, produzidos pelos sujeitos em suas comunidades e territórios encontram-se interligados com os modos de viver e produzir a existência desses mesmos sujeitos, modos esses que são complexos e pluriversos, especialmente nas Amazôniaas.

Por este motivo, que nos referimos à “escola das águas, dos campos e das florestas”, se faz necessário compreender a importância da escola reconhecer e valorizar os conhecimentos acumulados com as práticas de trabalho, os processos de produção da existência dos sujeitos, que envolve a saúde, arte, culinária e outros elementos culturais e territoriais; os quais conceituamos como saberes tradicionais, integrantes do patrimônio imaterial e ancestral, produzidos nas Amazôniaas com uma significativa contribuição na construção da humanidade e da Ciência. E é exatamente por isso, que não é cabível pensar o currículo escolar apartado da realidade social dos povos tradicionais, de suas comunidades e de seus territórios.

Referências

Arroyo, M. G. **Currículo, território em disputa**. 5a ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

Arroyo, M. G. **Formação de Educadores do Campo**. Dicionário da Educação do Campo. Org. Caldart, R. S; Pereira, I. B; Alentejano, P; Frigotto, G. – Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

Diegues, A. C. e Arruda, R. S. V. (orgs.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo:USP, 2001.

Hage, S. M. **Vamos Amazonizar a Educação e o Mundo!** Convite do GEPERUAZ com seus mais de 20 anos de Convivência e Transgressão com os povos do Campo das Águas e das Florestas das Amazônias. Belém – Pará, 2024.

Harris, M. **Descobrimos conexões ao longo do rio no Baixo Amazonas, Brasil.** Anuário Antropológico, v. 42, n. 1, 2017, p. 111-135.

Kopenawa, D; Albert, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami.** Companhia das Letras, 2015. Capítulos 17, 18 e 19.

Lander, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais** – Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-130.

Maués, R. H. **O Perspectivismo Indígena é Somente Indígena? Cosmologia, Religião, Medicina e Populações Rurais na Amazônia.** Revista Mediações (UEL), v. 17, p. 33-61, 2012.

Minayo, M. C. S. (org.). **Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade.** 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

Plas, P; Ponte, V; Muniz, É. S. **O rio, ator do território amazônicos.** Novos Cadernos NAEA. v. 26, n. 1. p. 43-66. jan-abr. 2023.

Santos, M. **"O Retorno do Território"**. In: SANTOS, et all (orgs.) Território Globalização e Fragmentação. São Paulo, HUCITEC/ANPUR, 1994, (pp 15-20).

MARETÓRIO E A CULTURA MATERIAL: elementos constitutivos da identidade pesqueira na região costeira bragantina

Silvia Estela Trindade Queiroz Lopes
Rogerio Andrade Maciel

Introdução

O presente capítulo constitui um recorte da dissertação, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA), da Linha de Educação, Linguagens e Interculturalidade na Amazônia, com caráter interdisciplinar na interface com os Estudos Culturais, a História da Educação, a Geografia e a Educação. O objetivo é demonstrar a relação do Maretório e a Cultura Material na construção da identidade de pescadoras e pescadores na Vila dos Pescadores, região costeira bragantina.

A pesquisa é realizada no município de Bragança, este que possui suas margens de território banhado pelo Oceano Atlântico e rios amazônicos. Uma de suas principais atividades econômicas é com a cultura da pesca, onde se destaca como um dos principais municípios do Estado do Pará, pois toda “produção proveniente dos embarques e desembarques, além de abastecer a própria localidade, também é direcionada para mercados em Belém, outras regiões dos estados do Pará e os Estados do Maranhão e Ceará” (Sales e Júnior, 2021, p.166). Toda essa produção, comercialização, modos de vida e consumo, se constituem com saberes e práticas pesqueiras: artesanal e industrial.

A prática e produção com a pesca são desenvolvidas pelas comunidades tradicionais pesqueiras gerando renda e desenvolvimento social para o município. A pesca artesanal, por exemplo, é desempenhada na sua forma quase que genuína, pela

captura de algumas espécies de peixes, além de crustáceos e moluscos. Para desempenhar essa atividade, o espaço/território onde a prática pesqueira é desenvolvida, se determina também com os modos de pescar e as heterogeneidade de objetos/artefatos culturais usados pelas pescadoras e pescadores, o que consequentemente configura a(s) identidade(s) de um coletivo, nesta pesquisa, no coletivo de pescadores artesanais da região costeira de Bragança, Estado do Pará, Brasil.

Destarte esse trabalho tem como questão norteadora: em que medida o Território e a Cultura Material podem ser orientadoras na construção da (s) identidades de pescadoras e pescadores no Município de Bragança, região costeira bragantina? Essa interface promove discussões que podem causar rupturas com os paradigmas consensuais que, consequentemente, impulsiona a inviabilidade dos saberes e práticas dos pescadores artesanais.

Metodologicamente a pesquisa é de cunho qualitativo, tendo como fio condutor a Abordagem da Nova História Cultural (NHC). Na NHC, segundo Peter Burke:

atenção vem sendo deslocada dos indivíduos heroicos e suas grandes ideias para as mudanças nos métodos do que Thomas Kuhn chamou de “ciência normal”, encontrando lugar para incluir as contribuições dos artesãos que fizeram os instrumentos científicos e dos assistentes de laboratório que, na verdade, realizaram os experimentos (Burke, 2005, p. 47)

Esse deslocamento de paradigma traz para o cerne de debate, os sujeitos subalternos, suas práticas e seus cotidianos, as “subculturas” negadas historicamente na sociedade. Logo, a NHC não se distancia do contexto política, das relações econômicas e do social. Todavia, seu enfoque analítico de tais relações tem como imersão a perspectiva cultural, numa aproximação da história com a antropologia, sociologia, dentre outros campos.

É válido ressaltar que o uso de imagens, narrativas e os artefatos culturais contidos neste capítulo enquanto recorte da

dissertação de mestrado, se encontra aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa com seres humanos na Plataforma Brasil, no ano de 2024. Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE). Nº. 82198324.2.0000.0018. Número do Parecer: 7.168.266.

O lócus da pesquisa é a comunidade da Vila dos Pescadores situada na zona costeira, que fica aproximadamente 36 Km da sede do município. Foi realizada a pesquisa de campo, para o registo e coleta de imagens, entre os meses de fevereiro e junho de 2024. Para a tessitura deste trabalho destacamos também a participação fundamental de três moradores da comunidade, sendo um deles, um dos moradores mais antigo da Vila, que compartilhou conosco as suas memórias narrativas sobre a comunidade.

Pesca artesanal e o saber tradicional

Na interface do Maretório e a Cultura Material na construção da identidade de pescadores e pescadoras na região bragantina, se faz necessário o debate sobre a pesca artesanal. Além de ser altamente sustentável, a pesca artesanal é uma das bases da produção alimentar da nossa sociedade. Contudo, ainda é uma categoria que sofre com o descaso, uma vez que ela constitui um coletivo - a população de pescadores tradicionais - que, segundo Nascimento e Barboza (2020, p. 243), são “extrativistas e explorados pelo sistema político social vigente e precisam lutar por alternativas para que possam viabilizar melhores formas de viver, com o mínimo de dignidade”.

Por esse motivo, uma das problemáticas vigentes em relação a pesca artesanal é com o não reconhecimento de seus territórios, a exemplo, com a pauta do maretório onde há uma escassez dessa literatura, bem como, o debate sobre os saberes das populações das águas, advindas das práticas pesqueiras e o uso dos artefatos da pesca, enquanto elementos da cultura material em comunidades tradicionais das Amazônias.

A pesca artesanal é uma atividade desempenhada pelas populações tradicionais que sofre com os conflitos socioambientais

impostos pela lógica do capitalismo. Este, por sua vez, ignora totalmente os modos de vida, os saberes e as práticas dessas populações como possibilidade de um modelo de desenvolvimento socioeconômico sustentável. Entretanto, apesar do capitalismo impor regras e ditar o ritmo de vida global, as mudanças climáticas têm provocado grandes desastres ambientais com mais intensidade, a cada ano, têm obrigado o mundo a repensar a sua relação com a natureza e a exploração de seus recursos.

Em vista disso, as populações tradicionais tornam-se “importantes atores responsáveis pela proteção do ambiente natural no qual estão inseridas” (Pereira e Diegues, 2010, p. 38). Isso implica reconhecer que esses grupos produzem saberes, a partir de suas vivências, e sua relação com os territórios. Saberes que são geracionais e que simplesmente se constituem a partir das suas experiências, oriundas das práticas, que são comumente perpetuadas pela oralidade.

A relação dos sujeitos amazônidas com as águas, os campos e as florestas se constituem por uma lógica diferente. Para Lima, França e Leiva esses sujeitos amazônidas são:

grupos culturalmente diferenciados que se reconhecem como tais, possuem formas próprias de organização social, ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Lima, Nascimento e Leiva, 2024, p. 82)

Ou seja, as populações tradicionais possuem uma dinâmica própria que está para além de enxergar os elementos da natureza com um simples recurso natural, e para manutenção dessa dinâmica é necessário todo um saber que advém de uma prática ancestral, perpetuada através da oralidade. É nesta perspectiva que a pesca artesanal se configura, pois de acordo com Oliveira e Alves umas das características importantes da pesca artesanal:

é a transmissão geracional, via oralidade, geralmente de pai para filho, e que darão o suporte necessário para o desempenho na atividade, sobrevivência no mangue, sustento da família e reprodução social do grupo, ou seja, são saberes necessários sobre os ecossistemas para o desenvolvimento das atividades extrativistas (Oliveira e Alves, 2020, p. 115)

Nessa lógica, “os sujeitos constroem saberes, que são aperfeiçoados por seus corpos durante os longos anos de experiência empírica.” (Oliveira e Alves, 2020, p. 112) e são justamente esses saberes que permitem a extração sustentável do recurso natural, colocando esses os sujeitos – pescadoras e pescadores artesanais - no papel de destaque, uma vez que eles não apenas garantem produção necessária para a subsistência como também contribuem para a preservação do território amazônico a partir de suas práticas pesqueiras sustentáveis.

Maretório: um espaço de identidade na Vila dos Pescadores, Amazônia Bragantina

A pesca artesanal é uma categoria que qualifica um coletivo - pescadoras e pescadores tradicionais - e o lugar – aqui fazendo referência ao espaço geográfico - onde essa atividade é desempenhada também com determinantes específicos para caracterizar essa população das águas, uma vez que ele define não somente a prática, o modo de fazer, mas também todo o modo de vida da comunidade tradicional pesqueira.

Nesse sentido, Lima, Nascimento e Leiva revelam pelo menos três dimensões para a compreensão do conceito de Maretório:

Em primeiro lugar, há uma dimensão espacial relacional, influenciada pela dinâmica das marés, que é constituída por meio de práticas e conhecimentos tradicionais e ancestrais de uso, apropriação e relação com os bens comuns costeiros e marinhos. Em segundo lugar, as mobilizações que demandam a criação de áreas protegidas surgem como uma estratégia institucional para

reivindicar o “maretório”. Por fim, o “maretório” possui um sentido identitário, representando um horizonte de reconhecimento coletivo que orienta as lutas socioambientais no contexto do litoral da Amazônia paraense.” (Lim, Nascimento e Leiva, 2024, p. 70)

Para explicitar a dinâmica da Vila dos Pescadores e as suas relações nesse território de marés, visto que a comunidade fica às margens do Oceano Atlântico, mais especificamente no litoral amazônico paraense, e por isso se configura como uma comunidade tradicional pesqueira da região costeira do município de Bragança. O sentido de maretório, tem por base a “dimensão espacial relacional” e, se constitui “por meio de práticas e conhecimentos tradicionais e ancestrais de uso, apropriação e relação com os bens comuns costeiros e marinhos”. Lima, Nascimento e Leiva (2024, p.70)

O conceito de maretório ganhou destaque a partir de lideranças de movimentos sociais que reivindicavam o reconhecimento da relação das populações tradicionais com o espaço de marés. Ele foi se consolidando, epistemologicamente, ao longo dos anos, “apontando para a necessidade de reconhecer as especificidades e as particularidades desse segmento populacional”. (Lima, Nascimento e Leiva, 2024, p. 68), ou seja, “o maretório se traduz como

um espaço relacional, que envolve um conjunto de práticas tradicionais exercidas por essas populações (Lima, 2019, p.68).

A discussão sobre o conceito de maretório convida a pensar que as populações tradicionais costeiras possuem um modo de vida específico influenciado pelos ciclos das marés, que vai permeando todas as dimensões da vida da comunidade, criando assim a identidade dessa população. Para Nascimento e Barboza (2020, p. 243) o maretório:

está ligado as suas inter-relações com os regimes de marés, incluindo as percepções acerca da influência das fases da lua em seus modos de vida, como os conhecimentos dos processos migratórios e

reprodutivos dos animais aquáticos e todo imaginário produzido e reproduzido ao longo das gerações de pescadores e pescadoras artesanais (Nascimento e Barboza, 2020, p. 243).

Isso significa que os saberes ancestrais das populações costeiras amazônicas são constituídos nessa dinâmica das marés, frutos das experiências empíricas. Neste sentido Diegues e Ribaric advoga sobre a necessidade de um modelo de gestão das águas que valorize os saberes e os fazeres locais dessas populações tradicionais, a despeito disso eles salientam:

a urgência na formulação de um projeto social de gestão das águas e governança territorial baseado em saberes e fazeres locais, ampliando as iniciativas de planos de gestão ambiental e territorial indígena para todos os territórios de populações tradicionais, inseridos ou não em unidades de conservação (Diegues e Ribaric, 2020, p.8).

Ou seja, é preciso fomentar discussões que viabilizem efetivamente políticas públicas que garantam a existência e os modos de vidas dessas populações tradicionais – da qual a pesca artesanal faz parte – sem que essas políticas retire o direito de autonomia dessas comunidades, reconhecendo que elas são, de fato, uma ferramenta que pode garantir a manutenção desse importante território chamado Amazônia, mitigando os efeitos ocasionados pelos modos de vida contemporâneo.

As discussões entorno do conceito de maretório evidencia a importância da dinâmica das marés na vida dessas comunidades, entretanto é importante destacar que apesar da relevância, o termo não faz oposição ao conceito de território, mas ajuda pensar na conexão que existe entre esses dois espaços (Lima, Nascimento e Leiva, 2024, p. 76). Assim, o maretório, compreende os aspectos naturais, sociais, culturais, econômicos e políticos que constituem uma comunidade costeira, a partir da relação do sujeito com o mar.

Destarte, na Vila dos Pescadores, com identidade de maretório e na relação dos seres humanos, existe uma dinâmica a ser analisada a partir de um aspecto cultural e da religiosidade - a festividade de São Pedro – que depende do ciclo das marés. Conforme é possível observar nas imagens abaixo:

Imagem 1 – Local de embarque e desembarque dos barcos na Vila dos Pescadores



Fonte: Acervo pessoal, 2024.

Imagem 2 – Local de embarque e desembarque dos barcos na Vila dos Pescadores



Fonte: Acervo pessoal, 2024.

As imagens 1 e 2 são do mesmo lugar - local de embarque e desembarque de pessoa, na Vila dos Pescadores - tirada do mesmo ponto de vista, em diferentes horários. As fotográficas são registo de campo, tiradas no dia 29 de junho, dia de São Pedro, momento que a comunidade festeja o dia do Santo Padroeiro dos Pescadores.

Como é possível observar na imagem 1, a maré está no momento da vazante e na imagem 2, a maré encontra-se na enchente. Esse detalhe da “enchente” e da “vazante” da maré influencia toda a dinâmica cultural da festividade. Isso acontece porque no dia anterior ao festejo – dia 28 de junho – a imagem de Santo São Pedro sai em um cortejo no sentido a ponte do Furo Grande, pela rodovia PA 458, que fica a aproximadamente 4,5Km da Vila. Pernoita no local e na manhã do dia seguinte – dia 29 de junho - sai em uma romaria fluvial, aproximadamente 3.000 milhas, no sentido Vila dos Pescadores. Entretanto, para ter acesso ao local de embarque e desembarque, na Vila - identificado nas imagens 1 e 2 – a maré precisa estar cheia, conforme é possível visualizar na imagem a seguir:

Imagem 3 – Devotos e turistas aguardando a chegada da imagem de São Pedro, na comunidade



Fonte: Acervo pessoal, 2024.

Conforme a imagem acima, todo ano, no dia do festejo, o santo não tem um horário fixo/certo de chegada à comunidade, uma vez

que isso vai depender exclusivamente dos horários das marés. Toda essa movimentação vai desencadear o restante das atividades do festejo, como o horário da missa, o horário das apresentações culturais e o horário do bingo etc. Toda essa dinâmica é que vai caracterizar o ritmo da festividade, sobre essa lógica do tempo Nascimento destaca que:

Aqui, nesta porção paraense da zona costeira da Amazônia Brasileira, não há apenas as delimitações dessas temporalidades marcadas pelas horas do tempo moderno, mas também pelos ciclos das marés, que ora enchem, ora vazam, fazendo com que suas metades sejam essas transitoriedades de cheio e vazio, independentemente se sobre suas cabeças há luz do sol ou da lua, ou mesmo nenhuma das duas (Nascimento, 2024, p. 25)

Assim, a concepção de maretório nos permite compreender que este espaço, além de propiciar a organização social da festividade, possibilita a construção identitária das populações pesqueiras costeira e marinha, em uma lógica de tempo que é regido pelas marés.

Nessa perspectiva, apesar de todo o contexto atual de globalização, a identidade de seres humanos na comunidade se distancia sobre o conceito de identidade do “sujeito pós-moderno” de Hall (2006) – que compreende a identidade como algo fragmentado, composta de várias identidades - e se aproxima da concepção de identidade do “sujeito sociólogo”, do autor - entendendo que “o interior do sujeito não se configura como autônomo ou autossuficiente” mas, se forma a partir das relações com ‘outras pessoas importantes para ele’, mediadas por valores, sentidos e símbolos - a cultura - no mundo que o sujeito habita.” (p. 11). Ainda segundo Hall, “a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento” (p. 38).

O cerne da identidade do pescador artesanal está no modo de produção, onde o “manejo é diferenciado, pois está interligado com

a reprodução social e cultural, adicionado de percepções acerca da natureza e seus ciclos.” (Pereira e Diegues, 2010, p. 40), ou seja, se configura a partir dos saberes e da inter-relação dos sujeitos com a natureza, na qual a subsistência vem da exploração equilibrada dos recursos naturais.

Cultura material na vila dos pescadores e sua interface com a preservação dos bens culturais

Assim como o maretório determina o modo de vida dos seres humanos, outro aspecto que também se caracteriza durante a atividade pesqueira artesanal é com a cultura material, tendo em vista que ela “é um sistema discursivo, e seu estudo, uma operação semiótica” (Rede, p. 285) que se estabelece a partir da relação dos sujeitos com a materialidade dos objetos. Para Funari e Carvalho (p. 04) a Cultura Material é “tudo aquilo que é produzido ou modificado pelo ser humano, ou seja, tudo aquilo que faz parte do cotidiano da humanidade, independente do tempo ou mesmo do espaço.”

Entendemos que os artefatos, objetos, as coisas fazem parte de nossas vidas e tornam-se elemento fundamental, pois eles constituem “formas específicas de subjetividade individual e coletiva” (Gonçalves, 2007), ou seja, os artefatos nos constituem individualmente e coletivamente - quando nos mobilizamos, a partir da materialidade, em função de um coletivo. Isso fica evidente quando a comunidade da Vila dos Pescadores tem o barco como um dos principais objetos da pesca, influenciando na organização do festejo. Mas, para além do barco utilizado na festividade, existem também outros objetos que determina o modo de vida da comunidade.

Sobre esse aspecto, na Vila dos Pescadores, um dos artefatos que contribui na construção da identidade da comunidade pesqueira, da região costeira, são os currais de pesca distribuídos pela faixa de areia.

Imagem 4 - Curral de pesca em manutenção



Fonte: Laboratório de Pesca e Navegação (LAPEN), 2024.

De acordo com Nascimento (2024, p. 19) “os currais de pesca constituem um tipo de armadilha fixa construído com cercas de madeira, geralmente extraídas do manguezal (*Laguncularia racemosa* e/ou *Avicennia germinans*), com entrada em forma de ‘V’ que direciona os peixes para o seu interior, aprisionando-os”

Os artefatos carregam um significado cultural, histórico e funcional, uma vez que ele “está associada à sua originalidade, a seu caráter único e a uma relação genuína com o passado” (GONÇALVES, 2007, p. 119). Nesses sentidos, os artefatos culturais utilizados na pesca artesanal carregam os saberes de uma ancestralidade que podem ser observados em um artefato artesanal que é utilizado por pescadores na comunidade, que são os viveiros de pesca, conforme observado na imagem abaixo.

Imagem 5 - Viveiro de pesca – armadilha para a captura de peixes grande.



Fonte: Acervo Pessoal, 2024.

O viveiro é um tipo de armadilha muito utilizado na captura de algumas espécies de peixes graúdos. Segundo Andrade Maciel; Menezes Figueirêdo (2024), os objetos, produzidos pelos seres humanos, fazem parte da cultura – da cultura material, aqui relacionados, ainda, a um determinado cotidiano, mergulhado(os) em cultura(s) que possibilita(m) a apreensão do mundo social. Deste modo, os objetos e artefatos da pesca possibilitam que o sujeito compreenda a sua relação com o mundo, a construção de sua identidade, a exemplo da identidade pesqueira.

Assim, sobre a perspectiva de Maretório em interface com a Cultura Material, podemos resumir que não é o ser humano que determina ou aciona o uso da função técnica dos objetos, e sim, o tempo da maré. Então, conforme o período e o espaço, o tempo da maré vai determinar e influenciar na utilização desses objetos onde se constitui o modo de vida e a identidade da pescadora e do pescador nessa Vila.

Ao evidenciar a cultura material da pesca, torna-se, com efeito, a ideia dos bens culturais, que são salvaguardados a partir da materialidade, e que carregam além de um valor identitário, também um valor histórico, cultural, afetivo, artístico etc. Assim, os

bens culturais tornam-se um patrimônio cultural de natureza imaterial. De acordo com Funari e Carvalho (p. 07) “os patrimônios são importantes portadores de mensagens e, por sua própria natureza como cultura material, são usados pelos atores sociais para produzir significado, em especial ao materializar conceitos como identidade nacional e diferença étnica.”.

Considerações finais

A comunidade com as suas poucas vielas, sua igreja, seu centro comunitário e pouco mais de 500 habitantes, deve ser considerada pela formação de povos das águas devido à sua localização geográfica, tendo como a principal atividade socioeconômica a pesca e a festividade de São Pedro como uma das mais importantes atividades socioculturais, influenciados pelos ciclos das marés, determinando seus modos de vida.

Assim, fica evidente que é nesse território de marés, ou melhor, no maretório e na perspectiva da cultura material que se estabelece a construção das identidades de pescadores e pescadores da comunidade pesqueira tradicional costeira.

O conceito de maretório ultrapassa o campo da discussão epistemológica sobre o espaço, criando um arcabouço que dialoga sobre a necessidade de políticas públicas que possibilitem a manutenção desses maretórios enquanto direito e garantia dos modos de vida, sem retirar a autonomia das populações tradicionais extrativistas costeiro e marinhas. Paralelo a isso, encontra-se a cultura material, significativa para a perpetuação dos saberes dessas comunidades, além de criar um registro para a construção da identidade pesqueira na Vila dos Pescadores, região costeira bragantina.

Referências

Andrade Maciel, R.; Menezes Figueiredo, A. **Cultura Material da Puçá das Arrastadoras de Camarão e a Proposição do Currículo na EJA, Amazônia Bragantina**: Material Culture of the Shrimp Draggers and the Proposition of the Curriculum in EJA, Amazônia Bragantina. **Revista Cocar**, [S. l.], n. 32, 2024. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/cocar/article/view/9647>.

Acesso em: 6 abr. 2025.

Burke, P. **O que é história cultural?** Tradução: Sérgio Goes de Paula. 2ª ed revista e ampliada. Zahar, 2005.

Diegues, A. C. S. Prefácio. In: Teisserenc, P; Teisserenc, M. J. S. A; Rocha, G. M. (Orgs.). **Gestão da água: desafios sociopolíticos e sociotécnicos na Amazônia e no Nordeste brasileiros**. Editora NUMA/ UFPA, Belém-PA, p. 234-265, 2020.

Funari, P. P; Carvalho, A. V. **CULTURA MATERIAL E PATRIMÔNIO CIENTÍFICO: DISCUSSÕES ATUAIS**. Disponível em: < (PDF) Cultura Material e Patrimônio científico> Acesso em: 02.04.2025

Gonçalves, J. R. S. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios**. Rio de Janeiro, 2007. 256p. - (Museu, memória e cidadania)

Hall, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro 11. ed. - Rio de Janeiro: DP&A, 2006

Lima, P. V. S. **A minha terra é o mar: a trajetória de um movimento socioambiental no Litoral da Amazônia**. Trabalho de Conclusão de Curso. Belém: Universidade Federal do Pará– UFPA, 2019.

Lima, P. V. S; Nascimento, J. S. F; Leiva, F. J. A. **Maretório e os Povos Tradicionais Extrativistas Costeiros e Marinhos do Litoral do Pará, Brasil**. ILHA – REVISTA DE ANTROPOLOGIA Florianópolis, v. 26, n. 2, e96380, p. 67-91, maio de 2024.

Nascimento, J. R. **Maretório: um conceito forjado entre a terra e o mar. Áskesis**, v. 13, nº. 01, p. 18-40, janeiro-junho, 2024 ISSN: 2238-3069 / DOI: 10.14244./2238-3069.2024/11. Disponível em: <<https://revistaaskesis.ufscar.br/index.php/askesis/article/view/894/464>>. Acesso em: 18/03/2024.

Nascimento, J. R; Barboza, R. S. L. Dos seringais aos Maretórios: R-Existências nas RESEX Marinhas da Amazônia. In: TEISSERENC, Pierre; TEISSERENC, Maria José da Silva Aquino; ROCHA, Gilberto de Miranda (Orgs.). **Gestão da água: desafios sociopolíticos e sociotécnicos na Amazônia e no Nordeste brasileiros**. Editora NUMA/ UFPA, Belém-PA, p. 234-265, 2020.

Oliveira, M. V; Alves, A. B. **Saberes e práticas socioambientais na pesca artesanal do caranguejo-uçá na Amazônia bragantina (Pontinha Do Bacuriteua-PA)**. Nova Revista amazônica, VOLUME IX, No 02 - JUNHO 2021.

Pereira, B. E; Diegues, A. C. **Conhecimento de populações tradicionais como possibilidade de conservação da natureza: uma reflexão sobre a perspectiva da etnoconservação**. Desenvolvimento e Meio Ambiente, n. 22, p. 37-50, jul./dez. 2010. Editora UFPR.

Sales, A. D; Furtado Júnior, I; Holanda, F. C. A. F. **levantamento e caracterização da frota pesqueira na região de bragança, estado do Pará - litoral amazônico, Brasil** In: Cordeiro, C. A. M; Sampaio, D. S; Holanda, F. C. A. F. (org.). Engenharia de pesca: aspectos teóricos e práticos: v. 2 – Guarujá, SP: Científica Digital, 2021. Cap. 11, p. 164-180.

TORNANDO-ME PESQUISADOR NO ENCONTRO COM A COMUNIDADE QUILOMBOLA JOÃO GRANDE NO MUNICÍPIO DE VIZEU - PARÁ

Raimundo Gonçalves da Silva
Salomão Antônio Mufarrej Hage
Joana D'arc de Vasconcelos Neves

Introdução

Início minhas reflexões apresentando minha relação com a comunidade de João Grande, localizado no município de Vizeu, no Estado do Pará, onde vivi os primeiros anos de minha infância no território onde está situado o quilombo, criando laços de pertencimento com os modos de vida e produção de existência dessa comunidade.

Morei às margens do Rio Gurupi à beira do porto de embarque e desembarque dos quilombolas, e neste período participei ativamente das atividades religiosas do quilombo, onde aprendi com meus pais a valorizar e respeitar as práticas culturais. Embora não tenha nascido no quilombo, o sentimento de pertencimento e afinidade com a história de João Grande atravessou minha vida de menino, e ainda hoje impulsiona o sujeito que sou a me tornar ainda mais conhecedor deste lugar.

No movimento de me sentir e tornar João Grandense, busco compreender melhor as experiências e histórias da comunidade visibilizando a cultura, resistências, memórias e lutas das populações negras do Brasil, da Amazônia oriental e suas relações sociais.

O quilombo João Grande localizado no município de Viseu, no nordeste paraense é uma comunidade que possui a herança cultural-ancestral africana e engendra a luta dos descendentes dos povos que resistiram à escravidão neste território. Nosso estudo pretende refletir e visibilizar aspectos de resistência e de identidade

cultural, de memória e de lutas que as comunidades afro-brasileiras protagonizaram para manter suas tradições e o combate contra preconceitos e marginalização.

O artigo destaca a importância de pesquisar o Quilombo João Grande, evidenciando significativas contribuições para o enriquecimento do debate sobre a memória histórica e valorização da cultura afro-brasileira. As questões apresentadas neste capítulo, são apenas uma pequena mostra do estudo que estou realizando no mestrado, evidenciando o meu encontro de pesquisador com os saberes e as práticas culturais do território quilombola, pautando as tensões sociais existentes que me motivaram a investigar esta problemática.

Neste capítulo reflito sobre a importância dos conhecimentos tradicionais das comunidades amazônicas ressaltando a maneira como estes saberes, compartilhados de geração em geração, implicam a formação de identidades e práticas culturais e educacionais sustentáveis. Destaco a existência e resistência da Comunidade João Grande diante das investidas das tecnologias contemporâneas, destacando o papel dos saberes ancestrais como estratégias essenciais para a preservação da cultura dos povos tradicionais amazônicos.

Enfatizo o artesanato como manifestação artística dos quilombolas, destaco sua importância econômica e contribuições para a afirmação da identidade cultural, abordando as técnicas, materiais e significados presentes nas obras produzidas no quilombo. Destaco ainda como os saberes ancestrais se manifestam por meio do artesanato em comunidades quilombolas como a de João Grande, locus de minha investigação. Ao abordar o meu encontro de pesquisador com a comunidade quilombola João Grande, apresento aspectos da historicidade deste território, atualmente reconhecida como remanescente quilombola e analiso a resistência e o empoderamento vivenciado neste processo.

O encontro do Pesquisador com a Comunidade Quilombola João Grande

Os primeiros anos de minha vida às margens do Rio Gurupi e proximidades do quilombo, marcam significativamente a minha trajetória e ao mesmo tempo recordam as memórias de um tempo de luta e sacrifício, e sobretudo de aprendizado diante das circunstâncias que a vida me apresentou. O caminho da roça ou da maré sempre fizeram parte do meu mundo infantil, mas é relevante dizer que o cheiro do mato, o barulho do vento, das águas e das corredeiras dos igarapés serviram como inspiração para vencer tantas dificuldades que enfrentei na vida. Essas memórias ressoam como superação toda vez que encontro com os problemas em minha trajetória de vida.

As lembranças do meu passado relacionadas ao Quilombo João Grande muito tem me ajudado a superar certos obstáculos e ao mesmo tempo me impulsionam a visibilizar por meio dos estudos esses modos de r-existir que insiste em continuar a existir e inspirar gerações de pesquisadores que venham se debruçar e se aprofundar com as populações tradicionais, mais especificamente com as histórias das comunidades quilombolas, como as de João Grande no município de Viseu/Pará, que resiste, perpetuando um legado de respeito e valorização dos povos tradicionais.

Assim, sinto-me contente ao tornar-me pesquisador indo ao encontro de meus sentimentos construídos desde menino, quando caminhava para a roça e banhava na maré, mas, que agora, utiliza uma abordagem de pesquisa que leva em conta as vozes e experiências das comunidades afro-brasileiras, num movimento que me permite pautar a cultura João Grandense fortalecendo um entendimento desta cultura com o olhar de quem a vivência. Esses foram os motivos que me mobilizaram para ingressar no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia, na UFPA.

Um mestrado interdisciplinar cuja área de concentração em linguagens e saberes tem me oportunizado a focar os estudos e concentrar os esforços para contar, narrar e difundir as histórias,

saberes e práticas culturais que caracterizam essa comunidade, marcada por uma rica história afro-indígena.

Faço isso embalado com a compreensão de que o Quilombo João Grande é uma das muitas comunidades formadas por descendentes de pessoas que resistiram à escravidão em contato com grupos indígenas da região, destacando-se pela interação dinâmica entre as culturas afro-brasileira e indígena apresentando práticas interculturais que possuem interseções entre essas tradições.

Território do Quilombo João grande

O quilombo João Grande é um exemplo dos inúmeros Territórios Quilombolas existentes na Amazônia, que como tantos outros no país, lidam com um conjunto de desafios relacionados à identidade cultural, às práticas culturais e, conseqüentemente, à garantia dos direitos sociais.

No que diz respeito à comunidade João Grandense, muito antes de seu reconhecimento como território quilombola e, ainda hoje, continuam lutando pela garantia da posse da terra que demarca os limites do quilombo com terrenos vizinhos, visto que, muitos desses vizinhos argumentam terem recebido parte desse território de herança de seus antepassados, e conseqüentemente, se auto intitulam como os donos das terras, gerando conflitos entre quilombolas e esses “proprietários” em que suas terras fazem limites com o território da comunidade Quilombola João Grande.

Importante esclarecer que esses vizinhos que se auto intitulam “herdeiros” do João Grande não são empresários do campo e nem do setor agropecuário, porém, representam constante ameaça para os quilombolas, pois hoje, estão vendendo as terras para os fazendeiros de criação de gado e atividades agrícolas mecanizadas, provocando desmatamento na região e, causando inúmeros problemas às famílias, principalmente nas atividades extrativistas diante das mudanças ambientais e climáticas, e os impactos na fauna e flora existentes nas proximidades do quilombo João Grande.

O quilombo João Grande é uma das quatro (4) comunidades reconhecidas no município de Viseu/Pará pela Fundação Palmares, como Território Quilombola, entretanto, não há uma luta conjunta destas comunidades para o enfrentamento desses conflitos físicos, e principalmente para o enfrentamento dos problemas burocráticos e, para a proteção dos direitos territoriais das comunidades quilombolas. Quase sempre as lutas são isoladas, e provocadas por disputas internas, o que dificulta o acesso às políticas e aos recursos financeiros tornando o círculo vicioso de desmobilização da comunidade e enfraquecimento de luta coletiva pela conquista de direitos.

Em relação às suas características físicas o quilombo João Grande tem uma igrejinha onde acontecem as rezas na comunidade, uma escola de Ensino Fundamental nos anos iniciais atualmente com quatro salas de aula para atender um público de 34 alunos divididos em dois turnos, da creche ao quinto ano do ensino fundamental. Um barracão de festa, de propriedade da família Lopes, usado para os eventos festivos locais, a comunidade se localiza em uma área central distante 2 km da BR 308, ligada por um ramal de terra batida, a 2,5 km da beira do Rio Gurupi. Esta pequena comunidade ainda vive da agricultura familiar, da pesca artesanal e do extrativismo vegetal; e por vezes em conflito territorial com os proprietários do terreno Pirateua, que alegam que o quilombo João Grande é herança das terras que pertenceram a Francisco Aureliano de Sousa.

Em período de festa, a comunidade é visitada por pessoas vindouras de outros cantos para prestigiar os eventos, essas pessoas são recebidas de forma muito acolhedora e com muita simplicidade. Assim vivem os moradores de João Grande com uma vida modesta dos territórios do campo preservando seus costumes e suas tradições.

O quilombo representa a riqueza da história os negros, compartilhando suas práticas, saberes, crenças e valores muito significativos para a população local, localizada a 6 km da sede do município de Viseu. O quilombo teve em seu processo de formação

a presença de descendentes de escravizados que partiram em diáspora das fazendas do Maranhão de acordo com pesquisas realizadas para a construção de trabalhos acadêmicos como foi a discussão da minha monografia do Curso de História da Universidade Federal do Pará, cujo tema: “Entre o Tambor e a Aparelhagem: Mudanças Sonoras na Festividade de São Benedito na Década de 80”.

Reconhecido como um território quilombola, João Grande tem 70 famílias e 233 moradores, entre crianças, adolescentes, jovens, adultos, homens e mulheres. Diante de tantos desafios o quilombo João Grande precisa de políticas públicas para a garantia dos direitos quilombolas que incluem: um posto de saúde que seria de suma importância para a comunidade, um currículo escolar que atenda a educação quilombola, conquistas essas, que lhes garantiria melhores condições de vida, política e social.

Embora nos últimos tempos tenham sido realizadas atividades sociais na comunidade, ele ainda continua sendo um território que diante das autoridades governamentais do Estado não tem os seus direitos reconhecidos, e enfrenta um processo de invisibilidade, enquanto uma comunidade tradicional.

Face à tradição que resiste e r-existe, a comunidade desenvolve importante atividade religiosa entre os dias 20 a 27 do mês de dezembro com homenagens a São Benedito, o Santo padroeiro do lugar, além de outras práticas e saberes culturais.

Mas o que se constata é que as concepções de desenvolvimento econômico, formuladas por grupos externos às realidades das populações tradicionais, vem interferindo nos modos de vida da comunidade e tem promovido o distanciamento da identidade cultural, inclusive com a migração de moradores, principalmente da juventude, que é estimulada por promessas de empregos, que os atraem para as sedes das cidades ou até mesmo para fora do Estado.

Neste sentido compreendemos que o contexto no qual João Grande está inserido é atravessado pela dinâmica da construção social e política que o constitui, configurando realidades diversas que se atrelam as relações de interesse não apenas de seus

moradores, mas também de outros agentes que transitam ou se estabelecem como agentes no território do João Grande, revelando também, desigualdades sociais, injustiças e outras formas de negação de determinados grupos, como os jovens, que tem seus direitos excluídos, em grande medida.

Neste processo, identidades, culturas, práticas e saberes são afetados porque nas relações com o poder hegemônico sofrem subalternizações, sendo necessário que grupos tradicionais como o de João Grande se reinventem para a sustentabilidade de seus aspectos culturais ancestrais, inserindo-o no movimento de luta constante em busca de direitos e reconhecimento.

É preciso reconhecer que as mudanças nos territórios tradicionais estão relacionadas ao processo da globalização e novas formas de produção da existência que atravessam fronteiras pela mobilidade de pessoas e trafegam em muitas direções carregando consigo muitos aspectos da cultura tecnológica com novas informações que vão fazendo parte dos territórios tradicionais, seja ele qual for.

No debate entre o local e global, as ressignificações das tradições são também representadas por conquistas de direitos, visibilidade de sua identidade e dignidade social. Isto significa a defesa de saberes locais como relevantes para construção de uma sociedade mais justa e igualitária. O reconhecimento dos direitos não se limita apenas ao reconhecimento do território como quilombola, mas reflete uma discussão mais ampla no contexto amazônico e em todo território brasileiro sobre uma outra racionalidade de existir com e na natureza, seja na saúde, na economia e nas diferentes manifestações culturais.

Há no modo de vida uma relação íntima com a terra, com as águas, com os elementos em geral, seres encantados e com a própria ancestralidade. Saberes que são encontrados: a) nas práticas agrícolas sustentáveis, adequadas ao ecossistema local, no respeito ao ciclo social da natureza, com diversidade e alternância de plantações no mesmo espaço; b) nas práticas de coleta e uso dos recursos naturais; c) na alimentação das comunidades atravessadas

pelas influências afro-indígenas como beiju, sarrabulho e farinha mandioca, produzidas na comunidade; d) saberes conectados às vivências religiosas, celebrações com danças, músicas e práticas que remontam à herança africana e hibridização por meio dos cultos dos santos católicos as ladainhas, estas em particular são uma prática da cultura quilombola que além de incluir, religiosidade e entretenimento, é também uma forma de contar a história e manter viva a ancestralidade e a memória quilombola; e) Saberes medicinais passados de geração em geração sobre as propriedades curativas das plantas nativas da região ou daquelas cultivadas nos quintais das residências do quilombo usadas para a cura de doenças do corpo e da alma; f) saberes de artesanatos que envolvem confecção de objetos em especial de fibras de guarimã, cipós e tala de palheira, utilizados para a produção de paneiros, peneiras, cestos, canastras, patronas, munzuás e outros produtos como o matapí que é posto em pequenos córregos de igarapés para captura de pequenos peixes; g) saberes relacionados a manifestações artísticas, como a produção e o próprio toque do tambor e a dança do tambor;

Esses saberes e práticas os quilombolas aprenderam em relação direta com os mais velhos como podemos identificar neste relato.

Eu nasci aqui no João Grande, tudo que sei aprendi aqui com meu pai, o trabalho da roça, da pesca e tudo que sei. Tenho 65 anos, gosto muito daqui desse lugar, gosto de ser quilombola, sei que falta melhorar aqui, para que todos fiquem aqui, os jovens não irem embora daqui da comunidade, isso as vezes deixa a gente triste porque as coisas vão se acabando porque os velhos vão morrendo. Mas digo uma coisa aqui é bom de morar, porque tem tudo que a gente quer, tem rio, até pra faxiar (tipo de pesca tradicional feita em noite escura, à luz de lamparina ou da lanterna para encadear o peixe e matar) tem baixo (Floresta) para pegar açaí, quando está na época, buriti, aqui tudo dá, se quiser caçar, aqui é bom, tem a festa de São Benedito que é antiga também, mesmo os tamboreiros antigos que já morreram, mas tem outros que tocam, o negócio é não deixar morrer

e que os jovens não fossem embora para não deixarem de aprender muitas coisas aqui no nosso João Grande. (Antônio Cesariano dos Santos, 20/12/2024).

Como descreve seu Antônio, antigo morador, no João Grande o desejo de existir está correlacionado ao não morrer, e a incluir os mais jovens no processo do aprendizado da riqueza cultural presente no quilombo. Essas situações me levam a refletir com o território quilombola João Grande, localizado na Amazônia paraense em Viseu/Pará, que no passado se constituiu a partir de lutas e resistências, hoje tem na sua história, o enfrentamento contra os resquícios da opressão colonial ganhando novos contornos diante das formas hegemônicas de pensar o local e global e que me fazem questionar: como sua cultura, saberes e práticas amazônicas se configuram como expressão de resistência? Que medidas efetivas garantem a autonomia do quilombo? Como práticas culturais ancestrais dialogam/existem/r-existem e se ressignificam toda sua diversidade cultural e ambiental que ela abriga em seu território, nesses novos tempos.

Elementos de referência para analisar a resistência e o empoderamento no Quilombo João Grande.

Os territórios quilombolas têm desenvolvido um papel fundamental no contexto social brasileiro articulando suas manifestações culturais de grande relevância, expressando a ancestralidade afro-indígenas e preservando os saberes vivenciados no quilombo e em seus arredores.

As formas de resistência se manifestam por meio dos saberes, práticas culturais e pelos ensinamentos que ocorrem através da oralidade, dos mais velhos para com os mais jovens, em certos casos, por meio de movimentos sociais que mobilizam para manter viva e preservada as histórias e as memórias que na Amazônia se confundem a própria natureza.

A relação das populações tradicionais amazônicas com a natureza para além do discurso da floresta em pé, constitui uma forma de resistir contra a exploração predatória que ameaça não apenas o quilombo, mas todo o ecossistema amazônico, logo o território quilombola é um espaço de experiências que expressam suas histórias, relações sociais e culturais. É importante compreender que o lugar, experiências e saberes muitas vezes ficam suplantados pelas amarras do capitalismo e da globalização. Como diz:

O lugar em outras palavras desapareceu no “frenesi da globalização” dos últimos anos e este enfraquecimento do lugar tem consequências profundas em nossa compreensão da cultura, do conhecimento, da natureza e da economia. (...) O conhecimento e os modelos culturais da natureza tiveram que enfrentar esta problemática do lugar. (...) Os lugares são criações históricas que devem ser explicados e não assumidos, e que está explicação deve levar em conta as maneiras pelas quais o conhecimento e os meios configuram a experiência da localidade (Escobar, 2005, p.63)

De acordo com Escobar, a globalização é um fenômeno de destruição que tem comprometido os lugares fazendo estes resultarem em desaparecimentos, sofrendo com perdas de suas culturas, conhecimentos e natureza, visto que comunidades e suas formas de se relacionarem com a natureza têm enfrentado sérios problemas causados pelo efeito da globalização.

Nesta perspectiva, os lugares são criações históricas que devem ser explicados e compreendidos com seus conhecimentos, saberes, culturas, memórias e seus modos de vida. Assim, estudá-los significa compreender como esses lugares confrontam e resistem a projetos capitalistas que são implantados na Amazônia comprometendo a vida humana, culturas ecossistema e sua biodiversidade.

Vários autores como Escobar (2005) e Quijano (2005) analisam o poder da globalização em relação aos modos de vida das populações tradicionais, dentre as quais os povos quilombolas,

indígenas e ribeirinhos. As demandas capitalistas impulsionadas de formas mais diretas pelas empresas instaladas na Amazônia, como aponta Garcia, (2006, P.992) trazem como resultado não apenas a expulsão das populações de seus territórios, mas o crescimento ilimitado do poder das empresas transnacionais sobre as cadeias alimentares.

Ressalta-se que no cenário atual a Amazônia tem sido incluída em diferentes narrativas: como território de preservação da vida no planeta pela grandeza de sua biodiversidade, despertando assim, interesse de diferentes grupos capitalizados que se “embrenham” em seu território a procura e transformando em mercadoria os saberes tradicionais, como é o caso de empresas farmacêuticas que coletam informações na medicina caseira, indústrias de cosméticos, estabelecendo relações de exploração e subalternização dos saberes e sujeitos amazônicos.

Entretanto, há estudos que destacam coletivos sociais tradicionais que praticam seus conhecimentos e saberes desempenhando resistências e enfrentamentos contra o modelo colonial moderno que continua a explorar e negar os direitos e a vida de povos quilombolas, indígenas e outros que estão no mesmo contexto social.

Para colaborar com esta reflexão sobre o processo de dominação e efeitos que causam impactos nas culturas dos povos tradicionais, nos tempos atuais busco dialogar com (Quijano, 2005, p.108) quando afirma: “As novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle (...) no curso da expansão mundial da dominação colonial”. Observa-se que a expansão colonial e da globalização propriamente dita tem produzido novos modelos de dominação e controle provocando novas identidades de acordo com as ideias europeias que passaram a desenvolver a classificação racial, onde uns são valorizados por se encaixarem dentro de um padrão europeus enquanto outros são marginalizados, excluídos e explorados, tendo suas culturas sendo controladas pelo sistema da globalização.

Neste contexto o autor nos permite compreender que essa forma de base europeia, contribui para o fortalecimento do racismo e negação dos povos tradicionais, pois o colonialismo não é apenas uma forma de dominação, é também uma forma de opressão cultural que afeta as sociedades nos dias atuais, colocando os valores europeus como universais e desvalorizando as culturas dos povos que estão fora dos ideais da Europa.

O reflexo dessa colonização com estruturas, políticas, sociais e econômicas tem reproduzido e perpetuado a dominação eurocêntrica. Portanto, é necessário confrontar a história colonial no sentido de descolonizar as estruturas de poder para que os povos tradicionais afro-indígenas amazônicos ou latino americanos possam conquistar sua autonomia e liberdade rumo à construção de uma sociedade com justiça social.

Considerações Finais

O exercício de fazer pesquisa no interior da Amazônia, como esse sujeito que chega à universidade e ao programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, constitui uma trajetória que permite revisitar minhas próprias memórias e vivências de infância em um espaço de valorização de narrativas, práticas e modos de vida que se torna o espelho que reflete tanto a luta por reconhecimento e direitos dos povos afro-brasileiros quanto os desafios contemporâneos enfrentados por essas comunidades.

Observei que o quilombo João Grande é um território que contém vozes silenciadas e experiências de resistência que permeiam a vida de seus habitantes. Suas práticas culturais, tradições orais e ações coletivas são expressões de identidade que desafiam os estereótipos e preconceitos. Através das entrevistas e observações realizadas compreendemos que a comunidade mantém uma relação íntima com a terra, entendendo-a como elemento central de sua existência, conexão que se manifesta com o cultivo e preservação de suas tradições.

Este trabalho significa uma reflexão sobre a valorização e apoio às pesquisas que envolvem comunidades tradicionais, entendendo o diálogo entre academia e comunidade como fundamental para que possamos conhecer e respeitar as especificidades locais e para que a produção do conhecimento seja cada vez mais inclusiva e participativa.

Ao me reportar às memórias de minha infância vivida no quilombo João Grande, compreendo que este território é um símbolo de resistência, identidade e pertencimento; e espero que as contribuições deste estudo possam servir como um caminho para a realização de outras pesquisas, colaborações e principalmente para o fortalecimento da luta dos quilombolas por direitos e reconhecimento na sociedade contemporânea.

Concluo agradecendo a todos os moradores da comunidade que gentilmente compartilharam comigo suas histórias e saberes. Que este território quilombola João grandense continue a ser um território de vivências e resistência, e que as vozes que dele se rebelem possam ecoar em todas as esferas da sociedade.

Referência

Escobar, A. **O lugar da natureza e a natureza do lugar: Globalização ou pós-desenvolvimento.** Colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas. Eduardo Lander (org.) Coleccion sur sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, Setembro 2005. P.63.

Garcia, J. L. **Biotecnologia e Biocapitalismo global.** Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. *Análise Social*, vol. XII, 2006. P.992.

Little, P. E. **Territórios Sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma Antropologia da Territorialidade.** Anuário Antropológico 2002-2003. P.254. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

Quijano, A. Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina. In: **Colonialidade do poder e eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 108.

O TRABALHO INFANTIL EM PESQUISAS ACADÊMICAS: um estado do conhecimento

Ádria Cristina Padilha da Costa
Ana Paula Vieira e Souza

Introdução

A produção textual é resultado da do levantamento bibliográfico em publicações do <https://catalogodeteses.capes.gov.br> sobre o *Trabalho Infantil*. O trabalho infantil é fenômeno social perverso que limita crianças das classes trabalhadoras de oportunidades de escolarização, de acessar a cultura e de vivenciar de forma integral a sua infância. O trabalho no sistema capitalista de acordo Marx (2010) assume uma dupla dimensão, como emancipador e alienado.

Para Marx (2010) a dimensão ontológica do trabalho na formação do ser humano é o trabalho como atividade criativa em que homens e mulheres na dinâmica da vida social interagem com a natureza, produzem bens e cuidam dos recursos naturais visando a existência humana. Assim, o trabalho é atividade essencial a existência da vida e emancipatório.

Na lógica do capital o trabalho para Marx (2010) é considerado um modo de produção capitalista, em que as naturezas das relações sociais da atividade são invertidas. Homens e mulheres são obrigados a venderem a sua força de trabalho, que é transformada em mercadoria, portanto, o trabalho aliena e subjugam os trabalhadores ao controle do capital.

Assim, o trabalho é considerado na lógica do capital como uma contradição que é:

Atividade de emancipação humana e, ao mesmo tempo, trabalho alienante; do mesmo modo, o trabalho infantil revela o seu caráter

alienante, ao tornar-se atividade que produz não a emancipação e a humanização, mas o cerceamento do desenvolvimento infantil. No trabalho infantil as crianças e os adolescentes são privados de relações sociais que favoreçam o acesso aos saberes científicos [...] porque seu trabalho se manifesta como uma atividade de exploração da sua força de trabalho (Souza, 2020, p. 51-52).

O trabalho infantil, portanto, assume a dimensão alienada, pois distancia a criança da sua essência humana, quando não se veem criança por que estão submetidas a exploração, além de não ter o caráter emancipatório da negação do acesso aos bens sociais e culturais (Souza, 2014). Esse trabalho alienado de acordo com a autora contradiz a lógica do trabalho emancipador “que busca desenvolver as potencialidades tanto no aspecto do conhecimento material como no cultural” (Souza, 2020, p. 52).

O trabalho infantil é um fenômeno social proibido por lei no Brasil, de acordo a Convenção da Organização Internacional do Trabalho (OIT) é uma das piores formas de atividade. Na lista TIP, conforme o Decreto Nº 6.481, de 12 de junho de 2008, Art. 2º “fica proibido o trabalho do menor de dezoito anos nas atividades descritas na Lista TIP” ou demais atividades insalubres realizadas por pessoas com menos de 18 anos, caracteriza-se o trabalho como remunerado e não remunerado (OIT, 2002, p. 6).

O documento da Lista das Piores Formas de Trabalho Infantil (Lista TIP), divide as atividades em duas partes, os: 1) Trabalhos prejudiciais à saúde e segurança; 2) Trabalhos prejudiciais à moralidade. As atividades constatadas na primeira parte do documento são os trabalhos na “agricultura, pecuária, silvicultura e exploração florestal, pesca, indústria extrativista, indústria de transformação, [...] serviço doméstico” (Brasil, 1999), e a segunda parte do documento consta atividades que degradam os valores morais com trabalhos em bares, boates, trabalhos de cunho sexual, que expõe e afetam física e psicologicamente a vida das crianças (*Idem*, 1999).

O trabalho na pesca artesanal é uma atividade desenvolvida por homens e mulheres, de acordo Diegues (2004, p.188) as pessoas movimentam as suas habilidades cognitivas e corporais para transformar o ambiente natural, como os manguezais, para produzir a sua subsistência. Para o autor a essência do trabalho da pesca artesanal é estabelecida pela relação entre o pescador, extrativista e a natureza na dinâmica do conhecimento e dos saberes culturais, pois essa relação “[...] meio-ambiente, condições de marés, identificação dos pesqueiros e manejo dos instrumentos de pesca. Este conjunto de conhecimentos faz parte dos meios de produção dos pescadores artesanais”, portanto o trabalho da pesca artesanal assume um caráter de trabalho como modos de vida, que é essencial à vida em comunidades tradicionais pesqueiras (Diegues, 2004, p. 188).

Os discursos infantis mostram a pesca artesanal com sentido de prazer, alegria e divertimento, uma ação que une as crianças, não por ser uma obrigação, mas por permitir uma intensa e rica experiência e vivência com o ambiente e a natureza. É para elas um traçado cultural entre a prática social e a natureza, elas se reconhecem no seu contexto histórico e compreendem o lugar de pertencimento da Comunidade Tradicional (Oliveira; Souza, 2020, p. 14).

A pesca artesanal, para Oliveira e Souza (2020) que pesquisou com crianças na Pontinha do Bacuriteua aparece [...] “como atividade permeada por saberes culturais construídos na Comunidade de forma geracional, é um saber socializado do adulto para a criança por meio da observação das práticas e dos diálogos entre pais e filhos”.

Nas Lista das Piores Formas de Trabalho Infantil (LISTA TIP), a atividade da pesca aparece no item 11, categoria I. Trabalhos prejudiciais à saúde e à segurança, agrupado em Atividade da Agricultura, Pecuária, Silvicultura e Exploração Florestal. Assim, o trabalho infantil no contexto da pesca ocorre nos espaços de manguezais e lamaçais com prováveis risco à saúde de crianças e

adolescentes pela exposição à umidade; cortes; perfurações; ofidismo, e contato com excrementos, além disso pode causar doenças como rinite; resfriados; bronquite; envenenamentos; intoxicações exógenas; dermatites; leptospirose; hepatites virais; dermatofitoses e candidíases (Brasil, 2008).

Nesse sentido, do trabalho infantil na pesca é maléfico à saúde de crianças e adolescentes, de acordo Souza (2020) o trabalho infantil é uma forma de trabalho nocivo, pernicioso, que causa sofrimento às crianças e adolescentes, pois expõe a vida de crianças e adolescentes em perigo, prejudica o desenvolvimento social, cultural e físico. Assim, o trabalho infantil é “prejudicial à saúde e à integridade física de crianças e de adolescentes, cuja gênese histórica está relacionada a exploração da sua vulnerabilidade econômica” (Souza, 2020. p. 27).

O fenômeno social trabalho infantil no Plano Nacional de Prevenção e Erradicação do Trabalho Infantil (PNPETI), assume o caráter de “atividades econômicas e/ou atividades de sobrevivência, com ou sem finalidade de lucro, remuneradas ou não, realizadas por crianças ou adolescentes em idade inferior a 16 (dezesesseis) anos” (Brasil, 2004, p. 6). Assim, o trabalho infantil no contexto da pesca aparece na Lista das Piores Formas de Trabalho Infantil (Brasil, 2008).

No documento do PNPETI, o trabalho só é permitido para a categoria jovem aprendiz com idade acima de 14 anos, descrita na Lei nº 10.097/2000, Art. 403, “é proibido qualquer trabalho aos menores de dezesseis anos de idade, salvo na condição de aprendiz, a partir dos quatorze anos,” visando garantir o direito de proteção de crianças e adolescentes (BRASIL, 2000).

Pesquisas no Brasil como os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, apontam que o trabalho infantil aumentou no ano de 2022 com 1,88 milhão de crianças entre 5 e 17 anos, em condição de trabalho infantil (IBGE, 2024), reflexo da pandemia de covid-19 que contribui para o aumento dos casos no Brasil, de acordo com a Organização Internacional do Trabalho (OIT). Em

2023 esses números caíram com um percentual de 4,2% em relação aos números do ano de 2022.

Em 2023, o Estado do Pará apresentou um quantitativo de 174.137 crianças e adolescentes em situação de trabalho infantil, 10,8% em relação ao total de casos no Brasil, sendo a maior porcentagem entre todas as unidades de federação com 9,3%, (IBGE, 2023). Os números são altos, mas são resultantes de uma queda significativa que vem acontecendo desde 2023 e continuam caindo em 2024 segundo dados do IBGE.

Assim, a realização do levantamento bibliográfico em pesquisas de mestrado que aborda a temática do trabalho infantil, com a intenção de apontar as tendências, semelhanças e divergências subjacentes relacionadas as pesquisas com crianças e o trabalho infantil na pesca artesanal.

Destaca-se a relevância do levantamento bibliográfico das produções científicas, que deve apresentar uma continuidade à construção da temática trabalho infantil, buscando identificar o percurso delas. Assim, o processo de construção do conhecimento deve ser mostrado para que se identifique proximidades de integração dos achados e as lacunas na área do conhecimento pesquisado. Desse modo, os resultados devem estimular a produção de outras investigações metodológicas sobre o trabalho infantil. Nesse sentido, a pesquisa bibliográfica buscou “observar a incidência e o conteúdo sobre a temática escolhida para estudo, pela comunidade científica brasileira” Morosini, 2014, p 70.

Trajetória metodológica da pesquisa

A pesquisa desenvolvida pelo levantamento bibliográfico, pode ser considerada como o estado do conhecimento, que segundo Santos e Morosini (2014, p. 155) permite ao acadêmico a “identificação, registro, categorização que levem à reflexão e síntese sobre a produção científica de uma determinada área, em um determinado espaço de tempo, congregando periódicos, teses, dissertações e livros sobre uma temática específica”.

Assim, o levantamento bibliográfico permitiu o acesso sistemático da literatura acadêmica de determinados programas de Pós-graduação, viabilizando a ampliação do campo teórico e metodológico da pesquisa sobre o trabalho infantil. Além de aproximar pesquisadores de outras bibliografias, para analisar sua relevância e pertinência (Santos e Morosini, 2014). Nesse sentido, a concepção metodológica do estado do conhecimento sobre teses e dissertações permite a análise das produções científicas sobre o fenômeno do trabalho infantil em uma perspectiva interdisciplinar desde que pesquisadores planejem e estruturem a pesquisa por etapas metodológicas.

Santos e Morosini (2014) indicam que se deve iniciar pela escolha das fontes; os descritores, bem como:

organização do corpus de análise: leitura flutuante dos resumos apresentados nos bancos de dados; seleção dos primeiros achados na bibliografia anotada; identificação e seleção de fontes que constituirão a bibliografia sistematizada, ou seja, o corpus de análise; construção das categorias analíticas do corpus: análise das fontes selecionadas, e organização da bibliografia categorizada, a partir da elaboração das categorias; considerações acerca do campo e do tema de pesquisa, com contribuições do estado de conhecimento para a delimitação e escolha de caminhos que serão utilizados na tese/dissertação. (Santos; Morosini, 2014, p. 72).

No levantamento bibliográfico realizado no <https://catalogodeteses.capes.gov.br> as buscas pelo descritor “trabalho infantil de crianças e adolescentes”, “trabalho infantil na Amazônia”, “trabalho infantil na Amazônia paraense” e “trabalho infantil na pesca artesanal”, nas áreas do conhecimentos Educação e Interdisciplinar foi a partir do refinamento dos filtros como Grande área do conhecimento: interdisciplinar área de conhecimento: interdisciplinar; área de avaliação: educação, interdisciplinar; área de concentração: educação; linguagens e saberes, interdisciplinar, nome do programa: Educação,

Linguagens e Saberes; Instituição: Universidade Federal do Pará, Universidade do Oeste do Pará.

Foi localizado entre (2021-2024), com os descritores “trabalho infantil de crianças e adolescentes” 24 teses e 15 dissertações. Ao refinar o filtro para “trabalho infantil na Amazônia”, foram localizadas 2 dissertações. O refinamento no filtro para o descritor “trabalho infantil na Amazônia paraense” localizou 1 tese e 1 dissertação. E, o descritor “trabalho infantil na pesca artesanal” localizou apenas 1 dissertação.

Realizou-se a leitura do resumo, que de acordo com Morosini (2014, p. 73) a organização do corpus convém para:

Facilitar a identificação de todas as referências que serão utilizadas em posterior análise. Esta etapa denomina-se bibliografia anotada, que se constitui em uma relação distribuída numa tabela das teses e/ou dissertações organizadas por referência bibliográfica, com o ano da defesa, título e respectivo resumo (Morosini, 2014, p. 73).

Considerando, a leitura da pesquisa localizada resultante do levantamento bibliográfico em que se buscou localizar o trabalho infantil de crianças no contexto da pesca artesanal. Nesse sentido, a única pesquisa encontrada sobre o trabalho infantil na pesca artesanal, trata de uma pesquisa intitulada “As Concepções de Crianças e Trabalho no Povoado Cadoz do Município de Coqueiro seco - Alagoas”, que trata de uma pesquisa que abrange o trabalho infantil na pesca, mas pelas vozes do adulto e não das crianças. No PPLSA foi localizada uma pesquisa sobre o trabalho infantil intitulada “A Atuação das Profissionais do CRAS SAPUCAIA no Enfrentamento do Trabalho Infantil com Famílias de Crianças e Adolescentes em Situação de Vulnerabilidade na Amazônia Bragantina” que tem tendências do trabalho infantil e pesquisa com crianças que possibilita a obtenção de informações, além de aporte teórico e caminhos metodológicos para o estudo.

O trabalho infantil na pesca artesanal e as produções acadêmicas

Análise bibliográfica do Estado do Conhecimento

A literatura sobre trabalho infantil é extensa e abrange uma ampla gama de perspectivas, entretanto, os filtros de busca permitiram o refinamento das dissertações resultantes do levantamento bibliográfico, que privilegiou como categoria de busca, os programas de pós-graduação Interdisciplinares e da Educação, permitindo coletar as pesquisas que, de fato, interessam ao estudo.

Nesse sentido, os resultados apontaram pesquisas desenvolvidas em programas da Universidade Federal do Pará, especificamente o Programas de pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia - PPLSA do *Campus* Universitário de Bragança. Os resultados se organizam em uma dissertação intituladas “A Atuação das Profissionais do CRAS SAPUCAIA no Enfrentamento do Trabalho Infantil com Famílias de Crianças e Adolescentes em Situação de Vulnerabilidade na Amazônia Bragantina”. A pesquisa possibilita uma construção epistemológica que refina o campo teórico-metodológico de pesquisas, sobretudo, que discutem o trabalho na sua dupla dimensão (Marx, 2010), o que interessa a esta investigação.

A dissertação acerca do trabalho infantil na pesca artesanal, intitulada “As Concepções de Crianças e Trabalho no Povoado Cadoz do Município de Coqueiro seco - Alagoas”, não privilegia as vozes das crianças, bem como a pesquisa anteriormente citada. Pesquisas que abordam a dimensão de trabalho e trabalho infantil pela escuta do adulto, dentre inúmeras pesquisas filtradas, a grande maioria está elencada ao trabalho infantil pelo discurso do adulto, esse “discurso monológico” é sobreposto ao que a criança pensa, fala e observa, Bakhtin 2003.

A categoria trabalho surge com base teórica à luz de Marx (2010), Souza (2020), entre outros. A primeira pesquisa discute o trabalho alienado e a contradição existente na sociedade de classes

em uma perspectiva marxiana, que dialoga com a minha pesquisa de mestrado. Pela análise a partir da leitura da pesquisa realizada no programa do PPLSA, que é a que mais interessa ao meu estudo por ter abordagem teórico-metodológica aproximada da minha proposta, esta compreende o método do materialismo histórico e dialético, bem como técnicas de pesquisa adequadas para a pesquisa com crianças, com base em Souza (2020), demonstrando o rigor metodológico das pesquisas analisadas.

Portanto, a análise da literatura sobre trabalho infantil em programas interdisciplinares, revelou poucos trabalhos sobre o tema, mas abrangem o trabalho em uma perspectiva marxista de trabalho emancipador. Em contrapartida, as demais teses e dissertações identificadas no catálogo da CAPES, evidenciam um exponencial número de produções, que abrangem múltiplas perspectivas acerca do trabalho infantil, que, contribuem para aprimoramento de referencial teórico para a organização teórico-metodológica da pesquisa de mestrado, além de, evidenciar o que foi ou está sendo pesquisado acerca do Trabalho Infantil a nível macro e micro nos textos científicos, enquanto campos de conhecimento.

Conclusão

A produção textual resultante da revisão bibliográfica de duas dissertações, buscou identificar pesquisas sobre o trabalho infantil no contexto da pesca artesanal, estudos em que a criança submetida ao trabalho fala desse fenômeno social na sua vida. As pesquisas utilizam um referencial metodológico diferente, tomam como base a Sociologia do Trabalho, o Serviço Social, raramente, os estudos abordaram a Sociologia da Infância e a História Social para abordar conceitualmente a infância no Brasil e no contexto da Amazônia.

Outro achado está relacionado nas análises que ora analisam os documentos, sobre o trabalho infantil quantitativamente, ora a voz do adulto falando sobre o trabalho infantil, raramente, estudos escutam as crianças falando do trabalho infantil, tampouco,

localizou-se pesquisas com crianças sobre o trabalho infantil na pesca artesanal em que elas falam sobre esse fenômeno, na única pesquisa localizada sobre esse fenômeno na pesca artesanal quem fala é o adulto.

Em conclusão, o levantamento bibliográfico e a análise das duas dissertações permitiram proximidades com teóricos marxistas sobre o trabalho e sua dupla dimensão na lógica do capital, contribuíram para entender o fenômeno do trabalho infantil na sociedade de classes. É importante destacar que ainda há uma escassez de pesquisas sobre o trabalho infantil no contexto bragantino escutando crianças submetidas a exploração do trabalho.

As pesquisas localizadas contribuíram para a construção metodológica da pesquisa sobre o trabalho infantil no contexto da pesca artesanal. Para além das particularidades indicadas no levantamento bibliográfico do tipo estado do conhecimento, é importante considerar como uma técnica de pesquisa que contribui no acompanhamento histórico da produção do conhecimento sobre o trabalho infantil, principalmente, por indicar raros estudos acerca do trabalho infantil na área do conhecimento da Educação e do Interdisciplinar.

Referências

AGÊNCIA IBGE NOTÍCIAS (Brasil) [PNAD Contínua]. Brasília: IBGE [2024] Disponível em <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/41618-em-2023-trabalho-infantil-volta-a-cair-e-chega-ao-menor-nivel-da-serie>. Acesso em 31/03/2025.

Brandão, A. A. P; Dalt, S. **Trabalho infantil na Amazônia brasileira: um estudo do município de Oriximiná-PA**. Sociedade em Debate, v. 28, n. 1, p. 171-187, 2022.

Brasil. **Constituição da República Federal do Brasil, 5 de outubro de 1988.** Brasília, DF: Imprensa Oficial, 1988.BRASIL. Lei Federal nº 8.069.

Brasil. Decreto nº 10.097/2000, da Consolidação da Leis do trabalho – CLT. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l10097.htm. Acesso em: 22/02/2025.

Brasil. Decreto nº 3597 de 12 de agosto de 2000. **Promulga dentre as piores formas de trabalho infantil** listadas da Recomendação 190, o Trabalho Infantil Doméstico, 2000.

Brasil. Decreto nº 6.481/2008, sobre a Convenção 182 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, **no combate ao trabalho infantil.** Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/decreto/d6481.htm. Acesso em 22/02/2025.

Brasil. Decreto nº 6481 de 12 de junho de 2008, o presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva regulamenta **ações voltadas para proibição do Trabalho Infantil Doméstico**, 2008.

Brasil. **Plano Nacional de Prevenção e Erradicação do Trabalho Infantil e Proteção ao Trabalhador Adolescente.** Brasília, Ministério do Trabalho e Emprego, Secretaria de Inspeção do Trabalho, 2004.

Brasil. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Lei nº 11.959, de 29 de junho de 2009. **Dispõe sobre a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável da Aquicultura e da Pesca, regula as atividades pesqueiras**, revoga a Lei nº 7.679, de 23 de novembro de 1988, e dispositivos do Decreto-Lei nº 221, de 28 de fevereiro de 1967, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 30 jun. 2009.

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Brasil) [Catálogo de Teses e Dissertações] Brasília: CAPES [2025] Disponível em <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/> Acesso em 31/03/2025.

Diegues, A. C. S. Aspectos sócio-culturais e políticos do uso da água. In: **Plano Nacional de Recursos Hídricos**. Brasília: MMA, 2005. Disponível em: . Acesso em: 22 ago. 2011.

Ferreira, E. S. **Trabalho infantil: história e situação atual**. Editora da ULBRA, 2001.

Governo Federal (Brasil) [Ministério do Trabalho e Emprego]. Brasília: GOV [2024] Disponível em <https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br/noticias-e-conteudo/2024/Novembro/estudo-da-inspecao-do-trabalho-revela-panorama-do-trabalho-infantil-no-brasil-entre-2022-e-2023>. Acesso em: 31/03/2025.

Governo Federal (Brasil) [Secretaria de Comunicação Social]. Brasília: GOV [2024] Disponível em <https://www.gov.br/secom/pt-br/assuntos/noticias/2024/11/estudo-aponta-reducao-de-14-6-no-trabalho-infantil-no-brasil-em-2023>. Acesso em: 31/03/2025.

Kohls-Santos, P; Morosini, M. C. **O revisitar da metodologia do estado do conhecimento para além de uma revisão bibliográfica**. Revista Panorâmica online, v. 33, 2021.

Marconi, M E; Lakatos, E. M. **Técnicas de pesquisa**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

Marx, K. O capital. Crítica da economia políticas. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 27ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

Marx, K; Engels, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2006.

Morosini, M. C; FERNANDES, Cleoni Maria Barboza. Estado do Conhecimento: conceitos, finalidades e interlocuções. **Educação por escrito**, v. 5, n. 2, p. 154-164, 2014.

Oliveira, M. V. S; Souza, A. P. V. **Discurso de crianças sobre a pesca artesanal e trabalho na comunidade da Pontinha do Bacuriteua na Amazônia Bragantina**. Revista Cocar. V.14 N.30 Set./Dez./ 2020 p. 1-21.

Programa e Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (Brasil) [Teses e Dissertações]. Bragança: PPLSA [2024] Disponível

em <https://ppls.propesp.ufpa.br/index.php/br/teses-e-dissertacoes/dissertacoes>. Acesso em 31/03/2025.

Silva, A. P. P. N; Souza, R. T; Vasconcellos, V. M. R. O Estado da Arte ou o Estado do Conhecimento. **Educação**, v. 43, n. 3, 2020.

Souza, A. P. V. **TRABALHO INFANTIL**: uma análise do discurso de crianças e adolescentes da Amazônia paraense em condição de trabalho. – Belém: Imprensa Oficial do Estado, 2020.

SABERES TRADICIONAIS DE CRIANÇAS NEGRAS E QUILOMBOLAS: um estudo a partir da perspectiva da Teoria da Afrocentricidade nos Quilombos de Bom Jesus dos Pretos e Santa Izabel em Cândido Mendes-MA

Deidiane Costa Guimarães
Raquel Amorim dos Santos
Simeir de Amorim Santos Andrade

Introdução

Esta pesquisa tem por objetivo analisar os saberes tradicionais de crianças negras e quilombolas nos Quilombos de Bom Jesus dos Pretos e Santa Izabel, no estado do Maranhão, a partir da perspectiva da Teoria da Afrocentricidade com base em Molefi Kete Asante. A afrocentricidade tem a intenção de [re]localizar a pessoa africana como sujeito, desnaturalizando a concepção de uma única história baseada em um projeto ocidental de dominação (Nogueira, 2015).

A teoria da afrocentricidade como resistência, elege a centralidade dos aspectos culturais africanos, as danças e tradições, a ancestralidade, sendo estes pontos de partida para a análise de qualquer fenômeno social (Asante, 2009; Nogueira, 2010). A Afrocentricidade “[...] é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que coloca o povo negro como o sujeito e agente dos fenômenos, agindo na construção de sua própria imagem cultural e de acordo com seus interesses humanos”. Ela representa uma oposição crítica a hegemonia eurocêntrica, que historicamente impede a conscientização das histórias, culturas e valores africanos (Asante, 2009, p. 93).

A teoria da afrocentricidade constitui-se como um campo epistemológico baseado na teoria da mudança social de reconhecimento e valorização dos contextos históricos, culturais e

sociológicos dos povos do continente africano e da diáspora africana. Na perspectiva de Asante (2009) a afrocentricidade manifesta revolucionária consciência de pertencimento à cultura africana, de autoconsciência da necessidade de descentramento da colonização europeia em busca de sintonia com seu próprio agenciamento, suas histórias e culturas africanas, constituindo-se um ato revolucionário de vontade.

A perspectiva epistemológica da afrocentricidade, neste estudo contribui para compreender a partir das crianças negras e quilombolas a relação dos saberes tradicionais quilombolas com as origens históricas e culturais do pensamento africano e as relações ancestrais afro diaspóricas que ainda são vivenciadas nos territórios quilombolas maranhenses, em específico Bom Jesus dos Pretos e Santa Izabel, no município de Cândido Mendes-MA.

A Teoria da afrocentricidade como uma estrutura de referência contribui para refletir sobre os territórios ancestrais quilombolas, os conhecimentos tradicionais, a cultura de pertencimento, esse legado cultural, passado as crianças, jovens e adultos, uma íntima conexão com a terra, com os saberes tradicionais advindos dessa ancestralidade relacionados com os saberes da tradição oral, das práticas medicinais e curas, da religião, dos festejos e danças, da agricultura tradicional e trabalho (a arte da pesca, da caça), do artesanato e culinária. Assim, a pesquisa com crianças em quilombos, possibilita dialogar com uma teoria de resistência, de reconhecimento e valorização dos saberes ancestrais africanos.

Abordar as infâncias e crianças quilombolas, é compreender os aspectos sobre o tempo-espço vivido por elas, este atrelado e marcado por lutas, resistências, [in]visibilidades e principalmente diversos tipos de violências na sociedade, que perpassa pelo racismo, discriminação e desigualdades sociais e raciais. A infância amazônica, segundo Andrade (2018 p. 140) “[...] tem minudências próprias que foram se constituindo na cotidianidade das populações que compõem esse território”. Freitas (2023, p. 3) corrobora que as “[...] crianças e as infâncias amazônicas,

constituem-se um vasto campo de investigação, revelador de aspectos universais e específicos”.

O contexto das crianças negras nas produções acadêmicas, são recorrentemente vinculadas a um retrato de infância caracterizado por basear-se em um único modelo de indivíduo e de cultura (Abramowicz; Oliveira; Rodrigues, 2010). No entanto, há modificações a respeito das infâncias e crianças negras como modelo único para a concepção de crianças negras como sujeito múltiplo e singular, presente em diferentes culturas e espaços sociais. As crianças negras constituem-se de sujeitos múltiplos, com diversas infâncias, contextos socioculturais e relações cotidianas. Para Corrêa, Santos e Pacheco (2022, p. 3) “[...] O grupo social das crianças negras é constituído por sujeitos múltiplos – uma vez que congrega diversas infâncias e contextos socioculturais – e singulares [...]”.

A criança quilombola constitui-se como sujeito ativo, reconstrói cotidianamente de modo único e particular, utiliza o espaço, o tempo vivido territorialmente, para construir uma identidade quilombola (Almeida, 2020). Na percepção de Silva et al (2022, p. 178) [...] “Ser criança quilombola é garantir os seus direitos no cotidiano em formas de expressão e no seu próprio corpo”. A criança quilombola é um sujeito histórico e de direitos, de modos próprios de vida, de práticas cotidianas relacionadas à ancestralidade, ao território e aos saberes tradicionais.

Os territórios quilombolas, aqui compreendidos como lugar de resistências apresentam uma diversidade de conhecimentos compartilhados coletivamente no dia-a-dia, saberes de uma tradição ancestral perpetuada pela oralidade e pela relação de interdependência com o território. Pereira (2023, p. 134), a esse respeito assegura: “[...] Os saberes tradicionais estão diretamente ligados ao cotidiano e à trajetória histórica das populações quilombolas; são considerados a principal ferramenta para firmar e perpetuar a identidade e a cultura desse povo” [...].

A cosmovisão quilombola diz respeito a diversidade de saberes tradicionais e intergeracionais construídos na coletividade,

na relação homem-natureza, na riqueza cultural, na ancestralidade africana, no pertencimento cultural e territorial, e contribui para a construção de identidades positivas e de valores que fundamentam a nossa existência diante desse imaginário da branquitude e das diversas faces do racismo, do preconceito racial e do ódio operante na sociedade brasileira.

Este capítulo apresenta primeiramente as questões introdutórias relacionadas aos saberes tradicionais de crianças negras em territórios quilombolas, com breves apontamentos sobre a teoria da afrocentricidade. No segundo momento descreve o percurso metodológico da pesquisa com a descrição das Comunidades Remanescentes Quilombolas de Bom Jesus dos Pretos e Santa Izabel, no estado do Maranhão e em seguida apresenta a geração e análise dos dados. No terceiro momento analisa os saberes tradicionais quilombolas a partir das experiências/vivências culturais de crianças negras nos quilombos maranhenses na interface com a Teoria da Afrocentricidade e posteriormente apresenta-se as considerações finais.

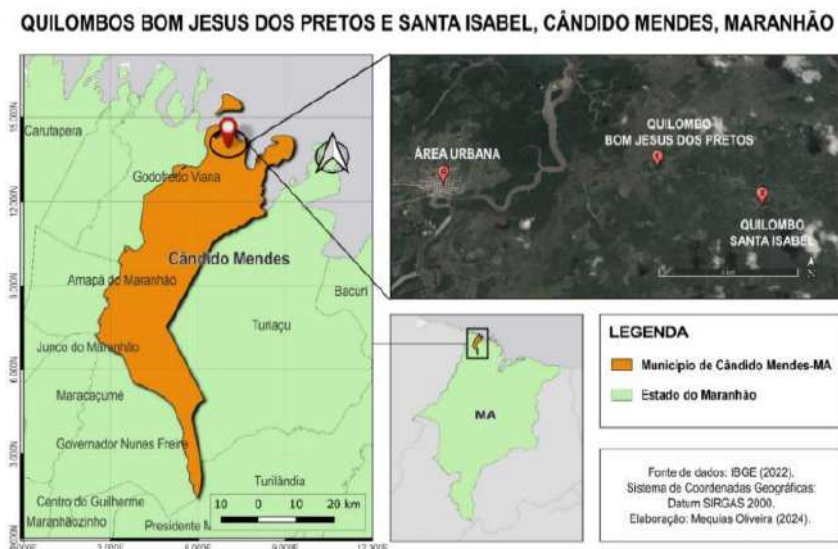
Percurso Metodológico da Pesquisa

O estudo desenvolveu-se no Estado do Maranhão, especificamente no município de Cândido Mendes, nas Comunidades Remanescentes Quilombolas de Bom Jesus dos Pretos e Santa Izabel. A Comunidade Remanescente Quilombola Bom Jesus dos Pretos é um povoado com titulação desde 2006, na qual vivem 58 famílias. O espaço territorial da comunidade é responsável por 216.393,7 hectares de terras, onde as famílias desenvolvem atividades para o sustento através de atividades de cultivo de hortaliças, roçado, pesca, extrativismo e criação de animais.

A comunidade Remanescente Quilombola de Santa Izabel, foi certificada desde 2006, pelo Iterma e pela Fundação Cultural Palmares. O território titulado é de 837,615 hectares de terra, onde vivem aproximadamente 60 famílias. A economia da comunidade

trata-se de Produtores Rurais, que desenvolvem atividades de produção de agricultura familiar, pesca, extrativismo e criação de animais.

Imagem 1 - Área de estudo – Quilombos de Bom Jesus dos Pretos, Santa Izabel Cândido Mendes – Estado do Maranhão.



Fonte: Elaborado por Mequias Oliveira a partir dos Dados IBGE 2022.

Os participantes da pesquisa foram 06 (seis) crianças autodeclaradas quilombolas na faixa etária de 08 a 12 anos. Os critérios de escolha foram definidos a partir de crianças que residem na comunidade, e estar na faixa etária estabelecida por este estudo. A participação das crianças, ocorrem mediante o aceite de seus responsáveis e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE.

O estudo é de abordagem qualitativa por analisa os saberes tradicionais de crianças negra e quilombola. Para Chizzotti (1998, p. 79) “[...] a abordagem qualitativa parte do fundamento de que há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, uma

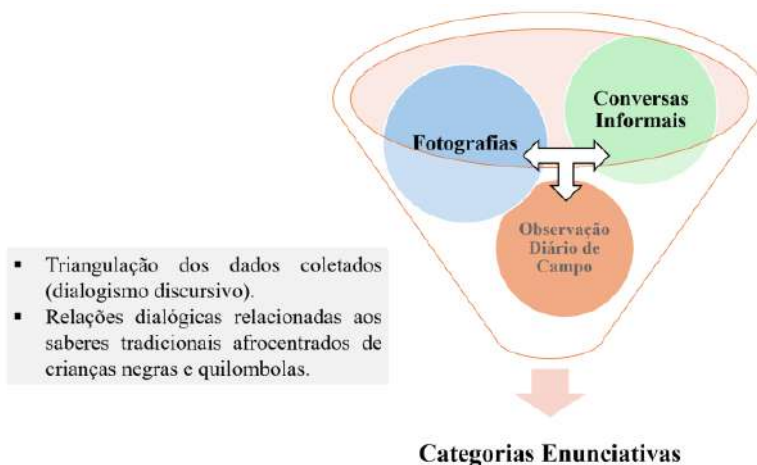
interdependência viva entre o sujeito e o objeto, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito”.

Nesta pesquisa utilizou-se a Etnografia com base nos estudos de Corsaro (2005), Cohn (2005) e Sarmento (2007), por possibilitar vivenciar nas comunidades tradicionais os saberes quilombolas de crianças negras que habitam os quilombos maranhenses, suas relações, espaço e tempo nos territórios quilombolas. Para este estudo utilizou-se a observação participante, conversas informais, registro fotográfico e diário de campo.

A observação participante ou direta conforme assegura Chizzotti (2000, p. 90) ocorre “[...] por meio direto do pesquisador com o fenômeno observado, para recolher as ações dos atores em seu contexto natural, a partir de sua perspectiva e seus pontos de vista”. A respeito das conversas informais nas pesquisas com crianças, Holmes (1995, p.13) corrobora que “[...] esse método é produtivo e as crianças respondem mais livremente todos os tipos de questões [...]”. A proposta desta técnica é possibilitar a conversas fluidas sobre os aspectos pesquisados em campo. Em relação aos registros fotográficos, eles nos permitem perceber outros aspectos sobre a pesquisa. Mattos (2011, p. 31) aponta que a técnica dos registros fotográficos permite “[...] análises detalhadas de representações e significados para pesquisadores e pesquisados [...]”.

Os dados serão a partir da análise do discurso com base em Bakhtin (2003), considerando os conceitos de dialogismo e enunciação, a partir das narrativas das crianças negras e quilombolas, de suas significações evidenciadas por meio das observações registradas em diários de campo, conversas informais e dos registros fotográficos.

Figura 1 – Esquema do Processo de análise por meio da triangulação dos dados coletados.



Fonte: Elaborado pelas pesquisadoras a partir dos dados da pesquisa, 2024.

Para o processo de análise dos dados, utilizou-se a técnica da triangulação dos dados. A triangulação consiste na distribuição dos dados referentes aos registros fotográficos, diários de campo e conversas informais. Ao confrontar as informações coletadas serão evidenciadas as categorias enunciativas que emergem a partir desses resultados da pesquisa em campo.

Utilizar o dialogismo discursivo de Bakhtin (2003, p. 272) na análise das narrativas infantis, é elemento necessário para entender que “[...] cada enunciado é um elo na corrente complexamente organizada de outros enunciados [...]”. Partimos da compreensão de que as narrativas infantis, revelam discursos proferidos por outros em dado momento, e ainda revelam os saberes que são constituídos nas vivências e atividades diárias por meio da coletividade dos grupos geracionais - adultos, jovens e crianças.

SABERES TRADICIONAIS QUILOMBOLAS: experiências/vivências culturais de crianças negras nos territórios quilombolas de Bom Jesus dos Pretos e Santa Izabel em Cândido Mendes-MA

Neste capítulo apresenta-se dados preliminares da pesquisa de campo. Esses dados tratam dos registros fotográficos, conversas informais e aspectos observados em campo. Nos registros preconizamos a segurança das crianças, desse modo alguns registros não são aproximados, e nem os deixa em situação de vulnerabilidade.

Os saberes tradicionais, neste estudo dizem respeito aos processos não escolares, que são construídos por meio das experiências entre pares e o território, as práticas empíricas, crenças e os valores, historicamente ligados as suas ancestralidades negras, a cultura da diáspora africana, aquele que “[...] historicamente resistindo e lutando para manter vivos os aspectos que compõem sua ancestralidade, cosmovisão, portanto sua memória, história e tradição” (Pereira, Simas, 2023, p. 117).

Santos e Andrade (2020, p. 65) acerca dos saberes tradicionais quilombolas afirmam: “Os saberes socioculturais são reconhecidos e valorizados pela comunidade e fortalecido por uma rede de solidariedade, que mantem viva a história e cultura do quilombo por meio dos saberes dos mais velhos, dos saberes da terra e da ancestralidade”. As autoras afirmam que os “saberes que circulam, dialogam e indagam a vida social dos quilombos”, isso envolve os conhecimentos ancestrais, as práticas de cuidar, educar e de cura, o modo de vida da comunidade, a agricultura familiar, a natureza, dos brincares quilombolas e outros saberes.

Saberes da agricultura familiar: peneirando a massa de mandioca para a produção da farinha

A família estava reunida para a lavagem e preparação da massa que já havia sido ralada para a produção de farinha para o próprio consumo. Inicialmente na casa do forno apenas os adultos

estavam, no entanto após o início das atividades o menino chegou e se ofereceu para ajudar na tarefa familiar (Imagem 1).

Fotografia 1 - Criança peneirando a massa da mandioca.



Fonte: Acervo da Pesquisa, 2024.

Na Imagem 1 percebe-se uma criança, Arthur de 10 anos, sentado em um tronco de árvore com uma peneira em cima de um barril de plástico de cor azul, sob a orientação de um adulto da comunidade. Arthur, rala a mandioca para a produção da farinha, um momento único de conhecimentos para as crianças que se envolvem na produção alimentar. Durante a realização da atividade de produção da farinha pelas crianças, indagou-se acerca do processo que este realizava e como ele aprendeu essa atividade, prontamente ele respondeu:

Arthur: Aprendi vendo eles fazendo. Sempre vejo, é fácil de aprender, só não é bacana o cheiro fedorento que fica na mão - (respondeu sorrindo) ... (Conversa informal, 2024).

As crianças aprendem sozinhas, com os seus pares e, sobretudo com os saberes dos mais velhos da comunidade. Silva (2020, p. 19) afirma:

Nas sociedades africanas, as pessoas idosas são muito importantes, pois são elas que detém a sabedoria. Elas são consideradas as guardiãs da memória e da história do seu povo, transmitindo saberes e conselhos para as gerações mais novas.

A criança peneirando a mandioca aprende com os mais velhos o processo de produção da farinha, mas revela seus [des]sabores com o “odor” do cheiro da mandioca que fica em sua mão, contudo isso não o impede de participar dessa dinâmica de produção alimentar e familiar. Santos e Andrade (2020) apontam que “[...] a conhecida farinha de Bragança faz parte da tradição cultural alimentar e hábitos de moradores em produzir a farinha de mandioca, é famosa pela qualidade do sabor e pela crocância, sendo um elemento constante na mesa dos bragantinos e alhures”. A esse respeito as autoras ainda revelam:

Para a produção da farinha a casa do forno (ou de farinha) é um elemento da cultura material essencial para sua produção, geralmente se localiza nos fundos dos quintais das casas e nos dias de produção a casa se transforma em um ambiente familiar, acolhedor e de trabalho para as famílias do quilombo, reúne crianças, adolescentes, jovens e adultos que trabalham e ao mesmo tempo aprendem a prática do cultivo, manejo e beneficiamento da mandioca (Santos; Andrade, 2020, p. 74).

No preparo da mandioca para a produção da farinha percebe-se que o trabalho se constitui princípio educativo, humanizador e de formação humana, ele faz parte da cultura quilombola em que as crianças se envolvem a partir dos saberes e dos ensinamentos

dos mais velhos da comunidade. Frigotto, Ciavatta e Ramos (n/p) a respeito do trabalho como princípio educativo afirmam:

E é pela ação vital do trabalho que os seres humanos transformam a natureza em meios de vida. Se essa é uma condição imperativa, socializar o princípio do trabalho como produtor de valores de uso, para manter e reproduzir a vida, é crucial e “educativo”.

O papel do trabalho como elemento formador na educação integral tem como base os fundamentos ontológicos e ético-políticos. Nas comunidades quilombolas a produção da farinha contribui para a socioeconomia desses territórios, trata-se, portanto do modo de vida e da identidade desse lugar, da construção social da criança, que aprende os saberes tradicionais na coletividade com seus familiares, com o meio ambiente, na construção identitária territorial quilombola.

A manutenção e transmissão desses saberes tradicionais quilombolas reflete a organização coletiva que é própria dos povos tradicionais. As atividades referentes a manipulação da mandioca é algo próprio das comunidades tradicionais, saberes construídos secularmente por esses povos, possibilitando às crianças quilombolas aprenderem na convivência da produção da farinha no coletivo. Ao realizar a função de peneirar a massa de mandioca, a criança aprende o ofício realizado pelos seus pais e antepassados.

A produção da farinha, constitui-se uma atividade coletiva, que envolve familiares, parentes, membros da comunidade e as crianças envolvidas na dinâmica familiar que contribui para o fortalecimento da identidade quilombola. Santos e Andrade (2020, p. 79) afirmam:

O fortalecimento da identidade e a valorização dos saberes é preservado pela memória histórica dos mais velhos da comunidade, possibilitando as crianças, jovens e adultos vivenciarem suas histórias, memórias e a preservação do patrimônio histórico e cultural da comunidade.

A construção de identidade e a valorização dos saberes tradicionais quilombolas são fortalecidos pela dinâmica social, cultural e familiar que envolve diferentes saberes. Segundo Santos e Andrade (2020, p. 76) “a identidade se define pelo imaginário social construído pelas vivências e valores compartilhados no seio familiar e social”.

Andrade (2018, p. 437) a esse respeito assegura:

As práticas culturais corroboram na afirmação de sua identidade, à medida que as ações cotidianas, artefatos, valores e preocupações exercidos pelas crianças, no seu espaço, provocam interação e uma necessidade de partilhar o que está sendo vivido, produzindo a cultura infantil.

Os sentidos e significados das práticas culturais das crianças estão intimamente ligados à natureza; é como se elas inalassem o cheiro das plantas, raízes e frutos, que exalam no suor quando correm nos territórios, banham-se em rios e igarapés, na produção da farinha, nos brincarés e na dança. As crianças são ativas e receptivas, comunicam a vida intensamente, colocando suas capacidades em funcionamento, objetivando a participação na vida cotidiana com todos os aspectos de sua personalidade (Andrade, 2018). Compreende-se, assim, que as crianças quilombolas são sujeitos do presente, dispostos e motivados a dar um novo sentido ao seu dia a dia e a manter viva sua tradição.

Saberes da natureza: o pepino do mato (*Melothria Pendula*)

Os saberes construídos na relação com outros grupos geracionais evidenciam a presença de saberes das crianças quilombolas sobre a natureza, de modo específico acerca das árvores frutíferas da região. Na imagem 2 que evidencia-se Arthur escala a árvore para colher um fruto, o pepino do mato, *Melothria Pendula*. O fruto nasce de uma árvore nativa daquela região, de um grupo de mini legumes, naturalmente pequenos, crescem em

plantas trepadeiras delicadas e pequenas, gostam de ambientes frescos e meia-sombra e não são exigentes quanto ao cultivo.

Imagem 2 - Criança subindo em pé de pepino da mata.



Fonte: Acervo da Pesquisa, 2024.

Arthur, descreve o fruto, o consumo e o gosto do alimento, a este respeito expressa:

Arthur - Ele não é doce e nem azedo, é os dois gostos (agridoce). Pra comer tem que tirar com a faca a casca, debaixo da água, porque tem leite (Conversa informal, 2024).

Os saberes expresso por esta criança remete à fala de sua avó e de sua mãe que orientam sobre os cuidados ao manipular o alimento para que se possa ingeri-lo. Assim, as relações das crianças em consonância com outros grupos geracionais adultos, possibilitam compartilhamentos de saberes, contribuem para a preservação da natureza. A diversidade de árvores frutíferas desses territórios, resultam na preservação e valorização dos saberes locais e da cultura quilombola perpetuada nas gerações.

Pereira e Simas (2012, p. 128) afirmam:

Os habitantes mais velhos do quilombo são os guardiões dos saberes da agricultura e do trabalho. São os responsáveis por ensinar os moradores mais jovens a viverem de acordo com a cultura tradicional, ensinando-lhes a lidar com a terra e com as plantações; ensinando-lhes a ler a natureza e a entender os sinais da terra e do tempo.

Os saberes construídos na dinâmica e nas relações comunitárias, apresentam-se em forma de aprendizagem construída pela oralidade livre, aberta e sem tempo determinado e regras. Acontece cotidianamente nas relações que se estabelecem entre adultos, adolescentes e crianças no desenvolvimento das atividades diárias.

As crianças quilombolas internalizam os saberes como parte da construção de sua identidade, como algo que o completa e faz parte de si. Assim como os adultos hoje, outrora foram crianças como seus pais. As crianças quilombolas aprendem “[...] observando e praticando um fazer, de certa forma, vão aprendendo aquele modo de ser e estar no lugar” (Silva et al, 2022, p.178).

Segundo Asante (2009) a construção da identidade afrocentrada possibilita a reorientação cultural, social, psicológica, mudanças de posturas e posicionamentos baseados na consolidação de conhecimentos de sua ancestralidade africana, do seu pertencimento étnico-racial, na construção e afirmação de sua identidade negra positiva.

Saberes dos brincares: pira-pegas no Rio Samaúma

As crianças brincam de pira-pegas no Rio Samaúma, que corta o território quilombola de Bom Jesus dos Pretos. Nesta brincadeira nas águas maranhenses eles apostam no mergulho, para verificar quem consegue ir mais longe ao mergulhar. As experiências vividas nas brincadeiras, seja no rio ou no território, contribuem

para que eles desenvolvam habilidades para a vida, como aprender a nadar.

Imagem 3 - Crianças brincam no Rio Samaúma



Fonte: Acervo da Pesquisa, 2024

Na imagem 3 percebe-se um rio com 03 (três) crianças, sendo 02 (duas) meninas Rebeca e Yara e 01 (um) menino Gabriel, que brincam com autonomia e aprendem sobre a natureza e os brincares nas águas. As crianças brincam de subir no cangote (parte de trás do pescoço; nuca) no rio, brincadeira que expressa oralidade, movimentos nas águas quilombola, interações e regras do jogo. No contexto do imaginário infantil a criação de brincadeiras nos diferentes espaços do território quilombola mostra o prazer que a criança tem ao brincar no rio com as outras crianças.

Para Silva et al (2020, p. 179) “[...] a criança quilombola é um sujeito lúdico que cria brinquedos e brincadeiras enquanto anuncia modos de vida, concepções de mundo, aprendizagens, educação”.

As brincadeiras infantis quilombolas [...] são espaços e tempos de trocas acerca de percepções sobre a comunidade, a história, a identidade negra e quilombola e a relação com o campo mítico-religioso (*idem*, 2020, p.179).

Os saberes das crianças quilombolas apresentam uma relação dialógica com a tradição, [...] um laço que une passado, presente e futuro nas comunidades quilombolas (Souza, 2020, p. 1285). Assim, no ato de conviver e realizar atividades culturais e cotidianas, as crianças quilombolas aprendem e ressignificam os saberes. Pires (2007, p. 30) aponta que “[...] uma criança aprende sobre o mundo que lhe cerca e toma conhecimento dele nas relações sociais que estabelece com os outros membros da sua comunidade, sejam eles adultos ou crianças”.

Nos territórios quilombolas “[...] as crianças mantêm uma grande rede de relações, vivenciando aprendizagens e socializações em diferentes momentos e lugares, com adultos, adolescentes e, especialmente, com seus pares” (Paula, 2019, p. 275). As experiências construídas coletivamente, revelam a participação ativa e interativa nas atividades comunitárias pelas crianças, elas que estão em todos os espaços que vivem, socializam e experimentam por meio da participação em todos os aspectos culturais dos territórios quilombolas, desde os jogos, as brincadeiras, as festividades religiosas, as danças tradicionais desses territórios, entre outros aspectos sociais e culturais.

A observação em campo nos aproxima da relação constituinte entre o ser quilombola e o território, entendendo assim o “[...] embasamento constitutivo, ou seja, a indissolúvel relação existente entre língua, linguagens, história e sujeitos [...]” (Brait, 2023 p.11). Compreende-se, portanto, que o território e a cultura vivenciada pelas crianças quilombolas fazem parte do ser quilombola, ou seja, do sujeito quilombola, onde não é possível conceber o sujeito dissociado do território que os cerca.

As crianças quilombolas são partícipes de vários momentos experienciados pela comunidade quilombola, conforme percebemos no registro a seguir (Imagem 4), que registra as

crianças e adolescentes do Quilombo Bom Jesus dos Pretos, elas fazem parte de um grupo de dança que busca valorizar a identidade negra e quilombola de meninas e meninos por meio da arte. Esse movimento representa um resgate da cultura do quilombo de Bom Jesus dos Pretos, a valorização da ancestralidade por meio dos aspectos culturais vivenciados pelos primeiros moradores daquela região, onde outrora dançavam e cultuavam o tambor de mina durante as noites.

Saberes culturais e ancestrais: Dança Afro

Imagem 4 - Grupo Afrodance após uma apresentação



Fonte: Acervo da Pesquisa, 2024.

O Grupo Afrodance do Quilombo de Bom Jesus dos Pretos-MA, é constituído por crianças negras e quilombolas, apresentam-se com indumentárias de motivos africanos. Este grupo de meninas e meninos constitui-se um movimento de resistência ao racismo, discriminação, preconceito, violências e desigualdades sofridas historicamente pela comunidade. É importante ressaltar que ao valorizar as raízes ancestrais, caminha-se para afirmar a identidade negra positiva de crianças, adolescentes e adultos, por meio da

valorização da estética, do corpo, do cabelo, da cor da pele, entre outros aspectos como a consciência política e a garantia de direitos.

A dança com traços africanos e afro-brasileiros reafirma o posicionamento das crianças quilombolas como sujeito de sua própria história e busca no tempo presente o reconhecimento e a valorização da história e cultura afro-brasileira e africana, historicamente negada pela marginalidade e pela alteridade impostas pelo eurocentrismo. Andrade e Santos (2021, p. 101) afirmam que “[...] as crianças se faziam e se fazem presentes construindo suas culturas infantis, tendo a ludicidade por meio dos jogos, brinquedos, brincadeiras, cantigas e danças como sua melhor forma de expressão”.

Segundo Vergolino (2004) os negros escravizados usavam a arte como forma de resistência, garantindo que sua cultura permanecesse viva. Na Amazônia, “a lúdica africana [...], foi resistente e se incorporou ao folclore regional”. Andrade e Santos (2021, p. 101) a este respeito corroboram: “Durante o processo de escravidão no Brasil, as canções e as danças aconteciam de forma intensa nas senzalas, nos espaços de trabalho, nas festividades religiosas, nas fazendas, nos locais de encontro e até mesmo nas festas dos senhores”. Para Moura (2005, p. 72), “[...] nas festas quilombolas, as crianças se identificam positivamente com tudo que está acontecendo em sua volta como condição de um saber que as forma para a vida”. As crianças envolvidas nas danças quilombolas constituem-se politicamente no movimento crítico de formação humana, elas cantam, dançam, participam da roda no gingado de empoderamento, militância e de construção positiva de suas identidades a partir de seus valores ancestrais e de afirmação da história da África, dos africanos, da cultura negra na formação da sociedade nacional.

Asante (2016, p. 1) enfatiza “os africanos como agentes de ação, mudança, transformação, ideias e cultura”. Nesta direção, o autor expõe como a Afrocentricidade rejeita a marginalidade e a alteridade impostas pelo eurocentrismo, a fim de demonstrar a

centralidade da África na história mundial, seus valores e memórias que se espalha para diferentes lugares e culturas.

Na concepção de Asante (2016) “[...] a Afrocentricidade gira em torno da cooperação, da coletividade, da comunhão, das massas oprimidas, da continuidade cultural, da justiça restaurativa, dos valores e da memória [...]”. As crianças no movimento da dança e a partir da orientação dos mais velhos das comunidades quilombolas buscam a consciência e a prática efetiva das tradições afrocentradas, na potencialização positiva das características singulares da história negra no centro do debate.

Mazama (2012) esclarece que a existência no mundo é harmonizada pela conexão entre a vida cotidiana e a força orgânica que a permeia, essa forma de existência e prática é a base da unidade do povo negro (Asante, 2014; Mazama, 2012). Mazama (2012) ainda corrobora que uma agência afrocentrada reconhece a diversidade intercultural e se empenha no exercício da capacidade de pensar, criar, agir, participar e transformar a sociedade (Lima; Reis, 2024). O reconhecimento da diversidade étnico-racial e da história e cultura afro-brasileira e africana e de sua ancestralidade, promove uma abordagem mais abrangente e equitativa do conhecimento, contribuindo para a construção de uma consciência crítica, plural e afrocentrada sobre a diversidade cultural do país.

A Lei Nº 11.645/2008 altera a Lei nº 9.394/1996, modificada pela Lei nº 10.639/2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”, engendra uma nova dinâmica nas escolas, promove a inclusão de um conteúdo inédito na Educação Básica e Superior e elege a África como uma das matrizes das instituições nacionais, retirando da Europa o lugar de matriz única de nossa cultura e demanda o abandono do mito da democracia racial, herança de décadas de tolhimento das lutas das populações negras organizadas e oferta de uma educação que coíba a reprodução do racismo, do preconceito e da discriminação (Coelho; Santos; Silva, 2014).

A dança afro como um elemento da cultura quilombola e de construção da identidade positiva das crianças e da comunidade, revela posicionamentos afrocentrados a partir das artes e do olhar positivo sobre sua história e a ancestralidade negra, que contribuem para romper com as estruturas de desigualdades e avançar na formação de agentes de mudanças no território quilombola e em outros espaços sociais. Na visão de Brait (2023, p. 26) “[...] as artes constituem discursos poderosos sobre a vida, sobre os seres humanos” (Brait, 2023, p.26) e potencializa por meio da dança e suas histórias.

Paula (2019, p. 277) afirma:

[...] as crianças produzem cultura à medida que conseguem algum grau de autonomia em relação à cultura que detém a hegemonia nos espaços em que elas se inserem. [...] o espaço que as crianças ocupam nos quilombos é um ‘lugar’, pois não é apenas um lugar de passagem, mas de permanência.

As crianças produzem culturas, pertencimento e afirmação de suas identidades, a posição e o lugar que as crianças quilombolas ocupam estão firmados no território, na posição de agente ativos, que contribuem para a ressignificação dos aspectos culturais e na construção de diferentes saberes tradicionais quilombolas, sejam eles saberes da agricultura familiar, saberes da natureza, saberes dos brincarés, saberes culturais ancestrais, dentre outros.

As crianças por meio dos diferentes saberes estabelecem relações que interligam a ancestralidade negra e quilombola vivenciada por elas em constante interação dialógica com os mais velhos, neste processo se ressignificam, produzem culturas e fortalecem a educação afrocentrada a partir do empoderamento do povo negro e quilombola, transmitindo às gerações futuras os valores, as estéticas e as crenças fundamentais para a cultura negra, preserva as tradições e fortalece a autoconsciência do ser criança no enfrentamento de uma sociedade marcada pelo racismo que “[...] integra a organização econômica e política da sociedade” (Almeida, 2019, p. 15).

Considerações finais

As infâncias e crianças negras e quilombolas dos territórios de Bom Jesus dos Pretos e Santa Isabel revelam relações de pertencimento com o território habitado, com os saberes constituídos de ancestralidade negra e a ressignificação cultural do legado negro. As crianças estão imersas na transmissão e ressignificação desses saberes tradicionais afrocentrados transmitidos pelos grupos geracionais no decorrer da história nesses territórios quilombolas.

Os saberes infantis revelam comunicações dialógicas com o espaço habitado, e com as manifestações culturais ancestrais do território quilombola, e representam elementos de enfrentamentos às situações de desigualdades sociais, preconceito e discriminações sociais. As crianças no contexto do território quilombola são concebidas como agentes e produtoras de cultura, elas que ressignificam as experiências vividas, propiciando que esses saberes possam contribuir para a construção da identidade negra e quilombola positiva diante da realidade social.

Referências

- Abramowicz, A; Oliveira, F. de; Rodrigues, T. C. A criança negra, uma criança negra. In: Abramowicz, A; Gomes, N. L. (Orgs.). **Educação e raça: perspectivas políticas, pedagógicas e estéticas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- Almeida, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- Almeida, S. Z. S. **Infância Quilombola: Aspectos Identitários Na Prática Educativa**. Revista do Coletivo Seconba, v. 4, n. 1, p. 58-78, set. 2020.

Andrade, S. S. **A infância da Amazônia Marajoara: sentidos e significados das práticas culturais no cotidiano das crianças ribeirinhas da Vila do Piriá.** *Psicología, Conocimiento y Sociedad* - 11(1), 36-56 (mayo-julio 2021) - Trabajos originales ISSN: 1688-702653 Curralinho/PA. (Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil). 2018.

Andrade, S.; Santos, R. A. dos. A lúdica negra na Amazônia Bragantina: as brincadeiras dançantes das crianças do quilombo. **Em Aberto**, Brasília, v. 34, n. 110, p. 5-7, jan./abr. 2021.

Asante, M. K. **Afrocentricidade como um novo paradigma.** IN: Nascimento, E.L. (org.). São Paulo: Selo Negro (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4) 2009.

Asante, M. K. **Afrocentricidade:** a teoria de mudança social. Tradução: Ana Monteiro-Ferreira, Ama Mizani e Ana Lúcia. Afrocentricity International, Filadélfia, 2014.

Asante, M. K. **Ensaio Filosófico:** Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. Tradução: Renato Nogueira, Marcelo J. D. Moraes e Aline Carmo. Volume XIV – Dezembro/2016.

Bakhtin, M. **Estética da criação verbal.** Tradução do russo por Paulo Bezerra. 4a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1951/1953].

Brait, B. **Análise e teoria do discurso.** In: **Bakhtin: outros conceitos chaves** / Beth Brait, (org.). – 2.ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2023.

Brasil. **Lei nº 11.465/08**, de 1 de março de 2008, altera a Lei nº 9.394/96 para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro Brasileira e Indígena”. In: Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil. Brasília, Distrito Federal, DF. 11 de mar., 2008.

Chizzotti, A. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. São Paulo: Cortez, 1998.

Chizzotti, A. **Pesquisas em Ciências humanas e sociais**. 4ed. São Paulo: Cortez, 2000.

Coelho, W.N. B; Santos, R. A. S dos; Silva, R. M. N. B; Souza, S. F. C de. **A Lei nº 10.639/2003: Pesquisas e Debates**. Livraria da Física. São Paulo, 2014.

Cohn, C. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

Corrêa, A. M. R; Santos, R. A; Pacheco, A. S. **Crianças Negras e Estudos Culturais: O Estado Da Arte Em Periódicos Brasileiros (2010-2020)**. Revista Brasileira de Pós-graduação (RBPG), Brasília, v. 18, n. 39, p. 1-27, jan./jun., 2022.

Corsaro, W. **Entrada no Campo, Aceitação E Natureza Da Participação Nos Estudos Etnográficos Com Crianças Pequenas**. Educ. Soc., Campinas, vol. 26, n. 91, p. 443-464, Maio/Ago. 2005. Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>

Freitas, M. N. M. Criança, Infância E Educação Infantil Da Amazônia: Quem Escreve? O Que Escreve?. In: **Anais do III Silssa - Seminário Internacional de Linguagens, Saberes e Sociobiodiversidade na Amazônia**. UFPA, 2023. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/iii-silssa/616515-Crianca-Infancia-E-Educacao-Infantil-Da-Amazonia--Quem-Escreve-O-Que-Escreve>.

Holmes, R. M. **How young children perceive race**. California: Sage Publications, 1995. (Series on race and ethnic relations, 12).

Junior, R. N. dos S. Afrocentricidade e Educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. **Revista África e Africanidade**. Ano 3. Nº11. novembro de 2010. ISSN: 1983-2354.

Lima, C. S. de; Reis, M. C. dos. Teoria da Afrocentricidade: elementos epistemológicos para um currículo afrocentrado. **Série-Estudos**, Campo Grande, MS, v. 29, n. 67, p. 99-119, set./dez. 2024.

Mattos, C. L. G. and Castro, P. A. (orgs). **Etnografia e educação: conceitos e usos** [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2011. Autores. 298 p. ISBN 978-85-7879-190-2.

Mazama, Ama. L' **Impératif Afrocentrique**. Pensylvania: Afrocentricity Internacional, 2012.

MOURA, G. O direito à diferença. In. MUNANGA, K. (Org.). **Superando o racismo nas escolas**. Brasília: Ministério da Educação, 2005. p. 69-82

Paula, E. **"Aqui É O Lugar Que A Gente Vive!" As Brincadeiras Das Crianças De Um Quilombo Catarinense**. Revista Contrapontos. Eletrônica. Vol. 19. Nº 1. Itajaí. JAN-JUN 2019. ISSN: 1984-7114. Doi: 10.14210/contrapontos.v19n1.p271-286. Disponível em: www.univali.br/periodicos.

Pereira, L. B. **Educação escolar e saberes tradicionais quilombolas** [recurso eletrônico] / Org: Laura Belém Pereira e Hellen Cristina Picanço Simas. Manaus-AM. EDUA, 2023.

Pires, F. **Quem tem medo de mal-assombro? Religião e Infância no Semiárido Nordestino**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2007.

Santos, R. A. **[In] visibilidade negra: representação social de professores acerca das relações raciais no currículo escolar do Ensino Fundamental em Ananindeua (PA)**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Belém, 2009.

Santos, Raquel Amorim dos; Andrade, Simeí Santos. **Relações Étnico-Raciais e Quilombos: Dos Conhecimentos Socioculturais aos Currículo da Educação Escolar Quilombola na Amazônia Paraense**.

Nova Revista Amazônica - Volume VIII - Nº 02 - Setembro 2020-
ISSN: 2318-1346.

Sarmiento, M. J. Visibilidade Social e o Estudo da Infância. [IN] **Infância (In)Visível**. Org. Vera Maria Ramos de Vasconcelos / Manuel Jacinto Sarmiento. Araraquara, SP. Junqueira & Marin, 2007.

Silva, R. M. C; Ferreira, H. S. C; Madeira, L. K. F; Dutra, R. de M. M. **Infância e saberes quilombolas: participação das crianças e cultura lúdica no quilombo de Ariquipá – MA**. Desidades-Revista Científica da Infância, Adolescência e Juventude. Temas em Destaque - Seção Temática: Brincadeiras e Cultura Lúdica nas Infâncias e Juventudes Latino-Americanas - seção temática, número 32. ano 10. jan/abr 2022. <https://doi.org/10.54948/desidades.v0i32.46295>.

Souza, M. L. A. **(In)Visíveis? Crianças Quilombolas E A Necropolítica Da Infância No Brasil**. Zero-a-Seis, Florianópolis, v. 22, n. Especial, p. 1281-1304, dez./dez., 2020. Universidade Federal de Santa Catarina. ISSN 1980-4512. DOI: <https://doi.org/10.5007/1980-4512.2020v22nespp1281>

Vergolino, A. Prefácio. In: Salles, V. **O negro na formação da sociedade paraense**: textos reunidos. Belém: Paka-Tatu, 2004. p. 5-11.

**LÍNGUA, CULTURA E
TRADUÇÃO NA AMAZÔNIA**

ENTRE PALAVRAS E RIOS:
memórias etnolinguísticas e multiculturais da comunidade de
Urucuriteua, São Miguel do Guamá, Pará, Amazônia

Mauricele dos Santos Maia
Jair Francisco Cecim da Silva

Introdução

O Brasil, que, segundo a história, foi espaço de exploração europeia, foi por muitos anos colônia de Portugal. Esse contexto histórico interfere no processo de formação cultural e social, refletindo-se na língua e na linguagem falada por esse povo.

Ao velejar pelas águas do Brasil, encontraram não apenas uma língua, mas várias, que já dividiam esse território, língua indígena. Ademais, como mencionado, trouxeram os africanos para trabalhar na colônia. O que se quer dizer até aqui é que esses povos trouxeram entranhadas em suas vidas suas culturas, religiões, saberes e a língua.

Embora houvesse inúmeras estratégias de isolamento, o ser humano tem a necessidade inata de se comunicar, mesmo que isso custasse, muitas vezes, a sua própria vida. Ou seja, no mesmo espaço convivem africanos, indígenas e europeus, e o processo de convivência formou o que hoje chamamos de multiculturalismo brasileiro, pois homem, cultura e língua são indissociáveis, rompendo as barreiras territoriais.

Assim, ao falarmos em Língua/Linguagem advinda desse contexto, infere-se que, mesmo havendo fronteiras políticas e sociais, a língua ultrapassa tais limites impostos por uma língua “dominante” do colonizador. Como afirma Dick (2002-2003, p. 181) “Fronteiras políticas nem sempre se circunscrevem às fronteiras linguísticas; por isso, as influências de uma tipologia denominativa presente em um território podem se fazer sentir em outros sem que

o grupo de usuários se dê conta das circunstâncias do emprego.” Ocorre, por exemplo, com o processo de nomeação de muitas cidades do Brasil, Capanema onde “Cáa” (Mato/floresta) e panema (infeliz ou azarado); Tracuateua que quer dizer tracuá (uma espécie de formiga) e Teua (terra), Paraíba pa’ra, (rio) e a iba (ruim, impraticável), a qual, são léxicos de origem indígena.

É importante destacar que tudo o que foi dito até aqui mostra o emaranhado de culturas que se refletem nos falares das pessoas que habitam esse vasto território, a Amazônia. Para compreender a língua e as diversas formas de expressão dos moradores deste território, o Brasil, é necessário analisá-las de acordo com o contexto em que se encontram, afirmando que pesquisar nas terras da Amazônia implica navegar pelos conhecimentos da etnolinguística.

Vale ressaltar que, ao se embrenhar nas regiões amazônicas, navega-se em rios de línguas e linguagens que a diferem das demais regiões, são cortadas por rios exuberantes e riquezas nativas ou adquiridas que se entrelaçam e formam a Amazônia. Entre essas comunidades encontra-se Urucuriteua, situada às margens do rio Guamá, em São Miguel do Guamá, no Pará.

A comunidade de Urucuriteua é uma comunidade que viveu/vive uma conexão com os saberes regionais da natureza exuberante da Amazônia, cuja vida cotidiana é influenciada pelo rio que o abraça. Nesse contexto, a língua utilizada pelos habitantes de Urucuriteua não é apenas um conjunto de palavras, mas uma expressão viva da relação entre passado e o presente, versando com um diálogo de resistência, provocado pelo processo de colonização desta região. Vale ressaltar, que tais influências estão ligadas a presença afro-indígenas nas comunidades que ficam à beira dos grandes rios que formam a Amazônia.

Desse modo, para este estudo trataremos discussões sobre língua/linguagem, cultura e a etnolinguística; abordaremos alguns pontos metodológicos das pesquisas em andamento, apresentando os lócus das pesquisas e os procedimentos de coleta de dados e, por último, faremos as considerações finais.

A inter-relação entre linguagem e cultura numa perspectiva etnolinguística

Pensar a língua como um objeto isolado pode levar à comodidade de acreditar que, dentro de um território ou espaço geográfico, existe uma língua unificada. No entanto, o que se observa é que cada língua carrega em si uma diversidade de memórias dos seus falantes e as particularidades do processo de interação do sujeito com o meio social. Partindo do pressuposto de que “a língua é, antes de tudo, um produto cultural ou social, e assim deve ser entendida” (Pinheiro, 2011, apud Sapir, 1969, p. 26), entende-se que a etnolinguística busca investigar a relação desse sujeito com a língua/linguagem e a cultura, além de como a língua molda identidades em diferentes comunidades dentro do mesmo território, rompendo os limites gramaticais.

Segundo, Dick (2002-2003, p. 182) “a etnolinguística firmou-se como decorrência da necessidade de se entender as variantes e as invariantes sociais, bem como os níveis de linguagem que modelam os pensamentos e o modo de ser e de viver da população em análise”, pois estudar uma comunidade no âmago da Amazônia, onde o processo de colonização esteve presente, é adentrar nas variantes e invariantes sociais que Dick menciona. Nesses contextos, muitas vezes, o pai descendente africano e a mãe, indígena, resultando em um cruzamento sanguíneo que se soma ao aspecto cultural já presente na comunidade que viverá essa criança, ou seja, a vida desse falante não pode ser pesquisada sem conhecer o contexto em que está inserido.

Barreto (2010, p. 2) afirma que a Etnolinguística “estuda as relações entre língua, cultura e sociedade. Com mais precisão, ela se define como a disciplina linguística que estuda a variedade e a variação da linguagem em relação com a civilização e a cultura.”.

Além disso, Barreto (2010, p. 2) ressalta que a Etnolinguística:

abrange domínios tanto da Linguística quanto da Antropologia, por isso não é uma disciplina isolada e autônoma. Ela se preocupa em

investigar os relacionamentos entre a língua e visão de mundo, a partir do contexto em que a língua é produzida, analisando a sua adaptação a este contexto e seu poder de expressão. Através dela, é possível perceber de que forma a visão de mundo de um grupo está relacionada às suas experiências, bem como se verifica a influência da cultura no léxico e na gramática de uma língua, de acordo com as atividades, sua estrutura social e o ambiente geográfico (Barreto, 2010, p. 2).

Ao analisar uma comunidade, devemos observar os fatores que estão fora do contexto linguístico para conhecer a realidade desse povo que visitamos. Esse exercício auxilia na análise de formas linguísticas desconhecidas e no entendimento do porquê de sua presença nesse modo de falar, muitas vezes advindas da arquitetura, religião, saberes e técnicas que estão ligadas às vivências desse povo.

Precisamos compreender o que as pessoas pensam e não acreditar que o mesmo termo tenha um significado unificado. Por exemplo, o uso do termo “égua” no Pará, no Dicionário Aurélio quer dizer “fêmea do cavalo” (Dicionário Aurélio, 2004), mas na cultura paraense essa definição se diverge, pois vai depender do contexto em que é utilizada. Por exemplo, “égua, mana!” pode estar expressando sentimentos como decepção ou chateado; essa é umas das formas de uso.

Logo, uma comunidade pode incluir em sua fala uma língua específica, como o quimbundo, que tem raízes africanas e também possui tradições, costumes e uma história compartilhada de outra cultura, ou vice-versa. A interrelação de ambas no mesmo ambiente é o que estuda a etnolinguística, que auxilia na compreensão de como a língua/linguagem e a cultura se influenciam mutuamente dentro de diferentes grupos.

Adiante, Pinheiro (2011, p. 39) exemplifica: “Os Maku organizam-se em grupos domésticos que falam dialetos da família Maku: dow, hupda, nadöb, yuhupde, kakwa, nukak. Quanto aos

Yanomami, falam uma língua distinta dos demais grupos e, por essa razão, é considerado um grupo linguístico isolado”.

Portanto, a etnolinguística será uma das ferramentas que dialoga com a pesquisa, para compreender as nuances das interações entre a língua/linguagem, cultura e sociedade. Ao adentrar na comunidade, é fundamental considerar não apenas os aspectos da língua, mas também os contextos históricos, sociais e culturais que moldam a identidade desse grupo de falantes. A língua é uma expressão viva das experiências e vivências dessa comunidade.

Língua e cultura: uma teia de relações

O fato de se considerar que uma língua muda com o tempo implica pensar em quais fatores são responsáveis por tal mudança. Sabe-se que a língua não é um fator isolado da sociedade, pois está diretamente ligada aos fatores socioculturais da história de um povo.

Assim, implica dizer que, conforme os costumes de um povo mudam, concomitantemente a língua também se modifica. A todo instante, para resolver suas necessidades no mundo, os indivíduos vivem em busca de alternativas, soluções, abandonam práticas que já não lhes suprem adequadamente as necessidades, adotam outras que lhes parecem mais eficazes, numa incessante busca por melhorar suas formas de viver. Isso, forçosamente, faz com que as manifestações culturais mudam o tempo inteiro numa dinâmica cultural que é ininterrupta.

Desse modo, a língua também acompanha as inovações culturais de uma sociedade. E o léxico é um nível da língua onde esse acompanhamento é bastante perceptível.

Nota-se que, quando uma nova tecnologia chega a uma determinada sociedade, com ela chegam também as palavras que nomeiam tal tecnologia, as que nomeiam as ações que se realizam em torno desta. Prova clara disso é o conjunto de vocábulos que recebemos com o advento da internet.

Por outro lado, também, quando uma tecnologia deixa de ser empregada numa sociedade e é substituída por outra, temos, de um lado, o possível enfraquecimento do vocabulário usado em torno daquela antiga tecnologia e, de outro, o surgimento de um conjunto novo de vocabulário relacionado à nova tecnologia. Assim podemos perceber que a língua está intrinsecamente relacionada aos fatores culturais de uma sociedade.

A codificação da realidade, as comunicações dos saberes partilhados por uma determinada sociedade são viabilizadas pelo léxico da língua. A esse respeito, Vilela (1997, p. 31) considera, portanto, que

[...] o léxico é, numa perspectiva cognitivo-representativa, a codificação da realidade extralinguística interiorizada no saber de uma dada comunidade linguística. Ou, numa perspectiva comunicativa, é o conjunto das palavras por meio das quais os membros de uma dada comunidade linguística comunicam-se entre si. Tanto na perspectiva da cognição-representação como na perspectiva comunicativa, trata-se sempre da codificação de um saber partilhado (Vilela, 1997, p. 31).

Isso podemos perceber também no tipo de léxico que é mais comumente empregado em cada uma das regiões. A diversidade cultural das regiões, como, por exemplo, o carimbó do Pará, as comidas típicas – o acarajé da Bahia, as religiões – o candomblé do Maranhão, o círio de Nossa Senhora de Nazaré do Pará, entre outros, implica também um universo lexical, criado em torno dessas manifestações que também é diverso em cada região. Nesses espaços de manifestações culturais também estão presentes as diversas formas de línguas e linguagens usadas pelas pessoas para nomear os elementos que constituem cada manifestação cultural.

Desse modo, a língua é o meio de nomeação e representação dos objetos que estão inseridos na cultura, assim como a cultura é o suporte de criação dos léxicos. Dentro de uma sociedade não se observam elementos que não sejam nomeados pela língua e esse fato acontece conforme a passagem do tempo e do espaço onde está

o nomeador – o falante. Isto é, conforme o sujeito modifica seus hábitos culturais, também as palavras que nomeiam a cultura se modificam. Mas, as modificações não impedem que algumas heranças culturais sejam passadas de “pai para filho, avós a netos” embora no próprio processo de transmissão ocorram modificações no decorrer do tempo/espço. Como afirma Lima (2014, p. 279),

No que diz respeito, especificamente, à relação entre língua e cultura, o aspecto mais importante consiste no fato de que a língua é um acervo que organiza, conserva e transmite, de geração a geração, toda a cultura de um povo. Sem língua não teríamos a civilização que temos hoje e nesse sentido, portanto, a linguagem humana é uma parte muito importante de nossa evolução (Lima, 2014, p. 279).

Assim, Alkmim (2013, p. 8) “entende a linguagem como um fenômeno social, histórico, dinâmico [...]” e essas características são a base de formação do ser humano. De acordo com a definição de linguagem de Alkmim e olhando a história do Brasil, percebe-se que, devido à intensificação da colonização, muitas línguas sofreram e ainda sofrem com o processo de monolinguismo.

Vale ressaltar que, durante o período de colonização, não conviveram apenas a língua portuguesa e indígenas nessas terras, o Brasil teve diversos colaboradores na construção lexical, como a língua africana, italiana, alemã, inglesa e francesa e todos deixaram respingos de suas línguas na língua portuguesa, nos falares do povo e consequentemente na cultura.

Logo, a língua/linguagem está intrinsecamente relacionada à cultura. Refletir sobre a língua é perceber que ela não é apenas um meio de comunicação, mas um reflexo da memória, tradições, valores e experiências de um povo, que molda diretamente a maneira como esse povo pensa e se relaciona com o mundo. Em contrapartida, a cultura “alimenta” essa língua com novos termos e expressões que moldam a identidade desse povo. Portanto, essa interrelação mostra que estudar uma comunidade vai além das palavras que usamos, pois reside nas nuances que cada palavra

pronunciada carrega. Logo, as vozes que se entrelaçam nos falares deste povo tecem um emaranhado invisível, unindo essa língua, memórias e a cultura desse povo.

Procedimentos metodológicos

Para velejar pelos rios da Amazônia o “barqueiro” com suas experiências e herança cultural faz desse espaço a sua estrada de vida, assim traz em suas embarcações teorias e saberes, todos fundamentados/elaborados e de grande prestígio, mas, ao sair de casa, faz suas referências religiosas, pega seus equipamentos, dentre ele os saberes, e parte deixando a certeza que no fim da manhã retornará. Adotarei essa narrativa para fazer um comparativo, o pesquisador, ao se embrenhar nos saberes de uma comunidade, precisa estar munido do referencial teórico, para assim poder confrontar/conhecer a realidade do seu campo de pesquisa, além disso requer a imersão do pesquisador na comunidade, onde o mesmo entrelace suas literaturas com as ciências desenvolvidas pelas pessoas da comunidade. Mostrando que a pesquisa pode seguir uma vertente interdisciplinar, assim construindo um diálogo que contemple os cinco princípios da pesquisa: a humildade, coerência, respeito, desapego e a própria imersão (Bicudo, 2008, p. 145), assim, pretendemos realizar esta pesquisa.

Desse modo, tomarei como referencial teórico, para sustento dessa metodologia, as contribuições de Lakatos e Marconi (1992) e Cardoso (2013). Assim, os possíveis resultados que serão obtidos são reflexões baseadas nas metodologias que norteiam esta pesquisa. Logo, outros resultados diferentes seriam possíveis, se novos procedimentos ou olhares fossem seguidos.

O lócus de pesquisa, Comunidade de Urucuriteua, está localizada ao leste do município de São Miguel do Guamá/PA. Segundo o IBGE o município faz parte da Zona Guajarina. Em 2022, a área do município era de 1.094,564 km² distribuída em vilas, povoados à margem do rio Guamá, propriedades rurais e urbanas, e pertence a região Nordeste do Pará, o rio Guamá corta-o de Oeste

para Leste, podendo ser visitada pelas rodovias BR-316, BR-010 ou pelo rio Guamá.

O nome Urucuriteua divide-se em dois termos urucuri + teua. Isto é, o nome é formado pelo sufixo de base Tupi -teua, que segundo o dicionário Tupi indica grande quantidade. Nesse caso o sufixo -teua sugere que há grande quantidade de árvore de urucuri – uma palmeira brasileira (*Syagrus coronata*) com uma grande e espessa coroa de folhas cobertas de cera. Logo, a origem do nome da comunidade, Urucuriteua, pode estar ligada à abundância de árvores de urucuri na localidade.

Dessa forma, o estudo estará voltado para as investigações acerca das memórias etnolinguísticas e multiculturais dos moradores acima de 60 anos da comunidade de Urucuriteua, São Miguel do Guamá, Pará, Amazônia, buscando entender algumas possíveis presenças culturais como a afro, indígena, ribeirinha, etc. que ainda estão presentes nos traços da memória destes moradores.

A escolha dos colaboradores para a coleta de dados incluirá moradores com mais de 60 anos que tenham nascido e criado na comunidade de Urucuriteua, e que não tenham se ausentado por longos períodos. Esses critérios visam garantir que os colaboradores possuam uma conexão profunda e contínua com a comunidade, assegurando que suas contribuições refletem uma compreensão autêntica e enraizada dos saberes locais.

Assim, serão selecionadas 3 famílias de Urucuriteua, para a entrevista semiestruturada, pois serão escolhidos 3 informantes de cada família, podendo ser homens e mulheres, seguindo o critério acima.

A pesquisa é de cunho qualitativo-quantitativo. Inicialmente, será realizada uma pesquisa bibliográfica e, posteriormente, uma pesquisa documental e de campo. Os instrumentos adotados incluíram fichas de catalogação de dados e entrevistas semiestruturadas, que serão gravadas e transcritas. Para a análise, serão utilizadas quatro entrevistas.

Portanto, a análise das entrevistas ajudará a compreender a interrelação entre memórias etnolinguísticas e multicultural

presente na língua, fala, dos moradores da comunidade de Urucuriteua. Vale ressaltar, que a pesquisa está em andamento.

Análise dos dados

Na análise dos dados desta pesquisa serão utilizados os trechos das entrevistas gravadas, transcritas e selecionadas, conforme foi descrito na metodologia. Certamente que usamos, também, todo o embasamento teórico que sustenta esta proposta de pesquisa.

Partindo do pressuposto de que a memória configura as formas de entendermos o passado, que reflete no presente e se projeta no futuro. Isto observado nas histórias vividas, podendo sofrer modificação no decorrer do tempo/espço. Montenegro (2013, p. 20) afirma que a memória se forma “a partir dos acontecimentos e dos fatos que também se transformam em elementos fundantes da história” Pois, o homem está interligado a sua história e estudá-lo longe do seu cotidiano, implica dizer que esse homem é um ser solitário, mas na verdade as vivências deste, está em constante modificação, causada pelas ideologias de “progresso”.

A análise se centrará em aspectos etnolinguísticos. No que diz respeito aos aspectos etnolinguísticos, serão analisados os seguintes movimentos: festas religiosas, alimentação, remédios caseiros, manifestações culturais diversas, arquitetura, artefatos materiais e religião. Assim como uma análise de elementos do léxico relacionados a cada um dos aspectos culturais elencados.

Considerações finais

O período da colonização brasileira colaborou para a diversidade linguística, presente no processo de nomeação, nos falares deste povo. Logo, muitas línguas, mesmo com esse processo de apagamento ou supervalorização, da língua portuguesa, sobreviveram e continuam a influenciar os modos de vidas, os saberes, e a cultura. A comunidade de Urucuriteua não está ausente

deste contexto, onde o léxico local é uma expressão viva da interseção entre o passado e o presente.

O levantamento lexical utilizado pelos habitantes dessa comunidade permitirá identificar não apenas palavras que refletem as memórias deste povo, mas também termos que envolvem aspectos culturais e históricos essenciais para a identidade local.

Logo, a língua/linguagem e a cultura servem como um meio de transmissão de saberes tradicionais, englobando conhecimentos sobre práticas agrícolas, medicinais, culinárias e religiosas que são parte integrante da vida cotidiana da comunidade. Assim, ressaltando a importância de documentar e preservar esses saberes.

Portanto, ao debruçar-se sobre os estudos da língua, constata-se que se trata de um campo dinâmico, que, de acordo com a época, passado e presente, molda suas formas. Isso transforma o sujeito que a utiliza, assim como sua maneira de ver o mundo e a própria cultura, trazendo esse sujeito para um campo diversificado, multilinguístico e multicultural.

Referências

Alkmim, T. M. Sociolinguística: parte I. In: Ana Christina Bentes (Org.). **Introdução a linguística: domínios e fronteiras**. São Paulo: Cortez, 2001, p. 21-47.

Bicudo, M. A. V. **A pesquisa interdisciplinar: uma possibilidade de construção do trabalho científico/acadêmico**. Educ. Mat. Pesqui., São Paulo, v. 10, n. 1, pp. 137-150, 2008.

Bueno, L. et al. **Análise de gêneros orais: tecendo articulações a partir de MARCUSCHI E DOLZ & SCHNEUWLY**. Linguagem em (Dis) curso, v. 24, p. e-1982-4017-24-41, 2024.

Cardoso, C. R. **Pesquisa Quantitativa e Qualitativa em Sociolinguística: Dadaísmo Metodológico?** Cadernos de Letras da UFF. Niterói, RJ. n. 46, p. 143-156. 2013.

Castro, Y. P. **Antropologia e linguística nos estudos afro-brasileiros**. 1976.

Dick, M. V. P. A. **Aspectos de Etnolinguística – a toponímia carioca e paulistana – contrastes e confrontos**. Revista USP, São Paulo, n. 56, p.180-191, dezembro-fevereiro, 2002-2003.

Ferraz, A. P. **O panorama lingüístico brasileiro: a coexistência de línguas minoritárias com o português**. Filologia e Linguística portuguesa, n. 9, p. 43-73, 2007.

Ferreira, A. B. H. Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa. In: **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 2009. p. 2120-2120.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Mapa de São Miguel do Guamá**. Disponível em: https://geoftp.ibge.gov.br/cartas_e_mapas/mapas_municipais/colecao_de_mapas_municipais/2020/PA/sao_miguel_do_guama/1507607_MM.pdf. Acessado dia 03 de Março de 2025.

Ilari, R; Basso, R. **O português da gente: a língua que estudamos, a língua que falamos**. SP: Contexto, 2006.

Instituto Socioambiental; Foirn. **Terras indígenas do Alto e Médio Rio Negro**. São Paulo: ISA/FOIRN, 2006.

Labov, W. **Sociolinguistic Patterns**. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1972.

Lakatos, E. M.; Marconi, M. A. **A Metodologia do Trabalho Científico**. São Paulo: Atlas, 1992.

Lima Barreto, E. R. **Etnolinguística: pressupostos e tarefas**. P@rtes. (São Paulo). Junho de 2010. ISSN 1678-8419. Disponível em www.partes.com.br/cultura/etnolinguistica.asp Acesso em 04/03/2025.

Lima, A. F. de. O universo humano é o universo da linguagem. In: RAZKY, A.; OLIVEIRA, M. B. de; LIMA, A. F. de. (Orgs.). **Estudos Geossociolinguísticos do Português Brasileiro**. Campinas-SP: Pontes, 2017. p. 283-313.

Maia, M. S. **Sobrevivência e Apagamento da Presença Africana na Comunidade de Urucuriteua, No Município de São Miguel do Guamá-PA: Estudos Preliminares.** Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) – Universidade Federal do Pará (UFPA), Capanema, 2016.

Montenegro, A. T. **História oral e memória: a cultura popular revisitada.** 6. Ed., 2a reimpressão – São Paulo: Contexto, 2013.

Pinheiro, A. S. **Identidade, língua e cultura: usos sociais e políticos do Nheengatu na comunidade indígena do Cartucho, no Médio Rio Negro AM.** 2011.

Rodrigues, A. D. **Linguas indigenas: 500 anos de descobertas e perdas.** D.E.L.T.A., v. 9, n.1, p. 83-103, 1993.

Vilela, M. **Filologia e Linguística Portuguesa.** V. 1, p. 31-50, 1997.

NOMEAÇÃO E IDENTIDADE INDÍGENA: a dinâmica dos antropônimos entre os Tembé Tenetehara da aldeia Tekohaw, Amazônia Brasileira

Sâmea Regina Alcântara Rebouças
Tabita Fernandes da Silva

Introdução

O processo de dar nomes é um fenômeno que faz parte da condição humana visto que há uma necessidade do homem de querer nomear todas as coisas. E assim, é como se os nomes fossem constituindo o universo ao qual pertence, concretizando tudo o que é novo.

As reflexões acerca da relação do indivíduo com o método de nomeação tem sido o motivo de grandes e complexos estudos desde o período em que o ser humano ainda buscava conhecer a formação do seu eu e sua relação com o universo. Motivado a descobrir a origem do nome próprio e qual a história correspondente a cada caso, na busca de se entender esse processo, essas considerações acabaram por adquirir um caráter científico e por envolver outras áreas de estudos que discutem a linguagem humana, como a Etimologia, a Sociolinguística e a Etnolinguística, tendo seus princípios baseados nos estudos da Lexicologia e da Sociolinguística.

As mudanças nas escolhas dos nomes ocorrem de acordo com as variações sucedidas na língua. O léxico em sua constante expansão promove essa maleabilidade nos parâmetros de escolha dos nomes, preservando a carga histórico-cultural que o léxico de uma língua carrega. A atribuição de nomes próprios está associada à preservação de historicidades de antepassados de grande importância para o denominador.

Cada povo tem o seu ritual de escolha dos nomes, cada cultura possui seus critérios na hora de subordinar alguém ou algum lugar um nome próprio, buscando registrar aspectos socioculturais do seu lugar de origem. “Muitos dos registros de um povo, bem como sua cultura, sua organização social e suas crenças podem ser observadas na escolha dos nomes próprios, prática que remonta ao início dos tempos e que, em face desses aspectos, merece a atenção dos estudiosos” (Rodrigues, 2016, p. 13).

Vê-se, assim, portanto, que a função do nome é de grande importância na construção identitária do sujeito uma vez que reflete a historicidade do lugar ao qual pertence. De acordo com Rodrigues (2016, *apud* Carvalhinhos, 2007, p. 2) “o nome próprio tem como função registrar atitudes e posturas sociais de um povo, suas crenças, profissões, região de origem, entre outros aspectos”.

Portanto, é da natureza humana a nomeação das pessoas e das coisas do universo para fazer a diferenciação do indivíduo em determinada sociedade, assim como o sobrenome o delimita a família ao qual pertence. “O nome individual distingue o portador dos demais membros da comunidade e a forma parental o definirá como integrante de um grupo familiar” (Melo, 2015, p. 38).

De acordo com Alcantara (2008), a detenção do poder de nomear que foi dada ao homem, foi tirada dos indígenas durante o período de colonização das terras brasileiras pelos portugueses, quando os jesuítas passaram a dar nomes de suas escolhas à população indígena do país, ocasionando na perda e no esquecimento de muitos rituais de nomeação utilizadas por esses povos, realidade que até hoje está presente nas aldeias indígenas devido à inserção de novas culturas desde o período colonial. Dentro das comunidades indígenas muitas das suas tradições e valores culturais foram esquecidos, assim como a forma de nomear que hoje obedece a outros critérios que não estão vinculados à sua cultura de origem. Dessa forma, o nome utilizado acaba por não imprimir uma identidade cultural no indivíduo que o carrega.

O mundo está em constante evolução em todos os âmbitos, inclusive no que diz respeito à língua, o homem tem suas

preferências em determinados momentos. E assim também as preferências nominais vão ocorrer de tempos em tempos, porém o nome será sempre essencial na construção da figura humana.

A prática cultural de nomear indivíduos na cultura Tembé

Em se tratando do processo de nomeação dos indivíduos da Aldeia Tekohaw, as motivações para a seleção do nome na aldeia Tekohaw eram as mais diversas, desde os elementos naturais, físicos em relação à criança, como também culturais, ou seja, não havia um motivo fixo e único para todos, pois o que implicava de fato para a escolha era o que aquele ser indicava aos seus familiares ao nascer ou a que circunstâncias seu nascimento estava ligado ou, ainda, os sentimentos e gostos do nomeador para que assim pudessem pensar em um nome que conseguisse representar, culturalmente, aquele novo indivíduo na comunidade. O nomeador, mesmo não sendo alguém definido socialmente, por regras pré-estabelecidas, também assume um papel importante nessa ocasião, pois cabe a ele definir como aquele indivíduo será reconhecido perante a sociedade, por isso, suas reflexões sobre a nomeação ocorriam de forma cautelosa para que, no futuro, os indígenas nomeados pudessem se identificar com o nome definido.

Na atualidade os indígenas da comunidade estão retomando a prática de nomear os índios com antropônimos de origem indígena. Esse processo, ao longo de sua história, foi suprimido por imposições de terceiros que lhes tiravam o direito, como indígena, de nomear os indivíduos na própria língua bem como em virtude de outras razões já mencionadas em seção anterior. Essas imposições partiam de pessoas que, em situações de contato, influenciavam a escolha ou utilizavam-se de sua autoridade para impor uma nomeação que os indígenas desconheciam a origem, aproveitando-se da inocência e falta de conhecimento do indígena para determinar algo que não partia da sua vontade, desrespeitando uma prática que se configurava como uma

manifestação cultural importante para a construção identitária dos sujeitos da aldeia.

A Onomástica antroponímica Tembé caracteriza-se como um ritual cheio de significações que faz parte do cotidiano dos indígenas desde a formação do seu povo como um importante processo na iniciação de uma nova vida dentro da comunidade. O nome do sujeito é o primeiro elemento que marca o surgimento de um novo ser, uma vida que precisa ser conduzida como um indivíduo pertencente à identidade cultural étnica Tembé.

O processo de escolha dos antropônimos na aldeia envolve algumas particularidades do povo Tembé. Uma delas é a espera do fim da gestação para se iniciar a escolha de um nome que traduza aquele novo ser em apenas uma palavra. Atualmente, na comunidade, é necessário esperar a criança nascer a fim de que se possa visualizar características físicas ou comportamentais para que se possa reconhecer um aspecto que venha a ser sua representação ao longo da vida. A escolha de um antropônimo na aldeia pode demorar dias, semanas ou até mesmo meses. Os indígenas não estão preocupados com o tempo, mas, sim, com a escolha de um nome que se encaixe “perfeitamente” nas características do sujeito. É natural que eles esperem o tempo que for necessário para a escolha do nome. O antropônimo chega, de forma natural, sem precisar de esforços para isso.

Atualmente a prática cultural de nomear indivíduos na comunidade Tembé do Tekohaw ainda permanece semelhante à dos antepassados no que diz respeito ao tempo de espera até que surja o nome, considerando-se a nova vida a principal motivação no direcionamento da escolha do antropônimo. A seleção de um nome para um membro da comunidade, atualmente, ainda requer um significado condizente com sua personalidade, por isso é necessário que se estabeleça uma relação entre o nome e o seu portador, marcando sua individualidade. Vê-se, assim, que o antropônimo é uma importante dimensão do indivíduo, que o incorpora ao meio social e familiar, dando forma ao sujeito. Uma vez que o antropônimo é escolhido, designa o indivíduo,

legitimando-o no espaço onde está inserido, preenchendo a nova vida de sentidos.

A atribuição dos nomes na aldeia Tekohaw não é responsabilidade de uma única pessoa, ao contrário do passado em que muitas ocasiões a obrigação estariam voltadas para a pessoa mais antiga da família, geralmente os avós, considerados pelos membros da comunidade como as pessoas mais indicadas para a escolha do antropônimo adequado ao novo membro de sua população, pela sua experiência e sabedoria de vida. Seu conhecimento sobre a cultura vivente lhe direcionaria a dar o nome apropriado a seu descendente, um antropônimo que não viesse causar nenhum tipo de constrangimento ou má sorte ao seu portador.

No presente essa tarefa pode ser efetuada por diversas pessoas que sejam próximas à criança, como o pai, a mãe, o avô, a avó, tios, tias e, ainda, por pessoas que fazem parte do ciclo de amizade da família, incluindo até pessoas que não fazem parte da comunidade. Porém, deixam bem claro que é preciso ter cuidado ao deixar que alguém nomeie o seu filho, porque o nomeador pode agregar ao sujeito um nome que não foi bem pensado para ele e que seu significado não esteja bem esclarecido, acabando por intimidar o seu portador. Uma situação de constrangimento foi presenciada durante as entrevistas quando um adolescente da aldeia, chamado *Uzuiran* que, ao ser questionado pela significação do seu nome, recusou-se a falar, dando a desculpa de que não tinha conhecimento sobre tal significado. Em conversa reservada com o senhor Xina"í, o mesmo explicou que o antropônimo *Uzuiran* vem de "*Uzu*" que significa "verdadeiro" e "*Ran*", que significa "falso". Assim, seu nome representa uma contradição, tanto com a significação de verdadeiro como a de falso, ao mesmo tempo, o que que gera constrangimento ao seu portador já que não sabe a motivação de tal nomeação.

Outro exemplo de que um nome pode trazer influências na vida do sujeito que o carrega e que, por isso, é necessário considerar a opinião dos mais velhos no processo de escolha dos antropônimos,

é o caso relatado pela Sra. Sandra Tembé. Hoje, na comunidade indígena, há uma criança cujo antropônimo é *Haizhuá Tembé*, filha de Sandra Tembé, uma influente moradora da comunidade, que nos reportou que a escolha do nome de sua filha foi feita por ela assim que a criança nasceu, cuja significação é “[...] *aqueles caborezinho aqueles passarinho tipo um pássaro*” (Sandra Tembé), que tem como característica “- *Uhum ... Ele é danadinho, pega os outros pássaro pra devorar (RISOS)*” (Sandra Tembé). A mãe nos confidenciou que a avó da criança não queria que esse nome fosse colocado, pois ela se tornaria danada assim como o pássaro “- [...] *a minha avó disse ah não era pra ter colocado esse nome por que ela vai ser muito*”, “- *Aí o significado né não não era pra ser Haizhuá porque quando ela crescer ela vai ser danada ela vai ser danadinha aí é danada mesmo*”, “- *E é dito e feito, por causa do pássaro*” (Sandra Tembé). Assim, pode-se observar o quanto o ritual de nomeação desse povo leva em consideração a significação que um antropônimo pode atribuir ao sujeito.

Esses exemplos mostram que, atualmente, embora não haja uma pessoa marcada para a escolha do antropônimo do indígena Tembé, ainda consideram que é preciso ter reservas quanto ao nomeador a fim de que antropônimos constrangedores não sejam atribuídos a um indivíduo, prejudicando sua autoestima.

A onomástica Tembé não é utilizada para marcar posições sociais, possui a função de individualizar os sujeitos da aldeia. Na comunidade os antropônimos não podem se repetir, cada indivíduo é considerado um ser único, por isso não pode compartilhar a nomeação que vem marcar a sua identidade enquanto sujeito pertencente àquela comunidade indígena.

Nota-se algumas formações antroponímicas que são nomeações derivativas do nome do pai para demarcar o parentesco existente entre famílias ou com o nome de alguma pessoa já falecida ou não, como uma forma de homenageá-la e de agregar para si os valores daquela pessoa por meio da mesma nomeação. Este é um hábito bastante respeitado pelos membros da aldeia desde a consolidação dos seus costumes culturais.

As escolhas antroponímicas de um povo revelam muito do espaço social em que os nomeadores estão envolvidos, como a cultura e a língua que vivenciam. Nesse sentido, os nomes trazem a personalidade do lugar, e a sua significação muitas vezes representam a percepção que os indivíduos têm do mundo a sua volta. Os nomes próprios de origem indígena têm como característica transparecer o caráter do sujeito. O conceito do nome atribui determinada característica, elaborando uma imagem que, intencionalmente, identifica o portador como sendo pertencente a determinado espaço social. Todas as denominações indígenas são formadas a partir de uma motivação que impulsiona a seleção do nome que imprime sentido ao sujeito, marcando sua identidade cultural.

Na atualidade, na cultura não indígena, tem-se perdido o costume de procurar saber a etimologia e o significado dos nomes que estão sendo atribuídos aos seus familiares e qual a influência que esse antropônimo pode acarretar à identidade de seu portador. Segundo Carvalhinhos (2007), nas sociedades ocidentais, hoje, está havendo o esvaziamento semântico dos nomes próprios, assim como as motivações também perderam espaço. Ao contrário das populações indígenas que ainda permanecem com o olhar crítico para a seleção dos antropônimos que são atribuídos aos membros da comunidade, em que as motivações são o principal fator que norteia a escolha dos nomes.

O universo antroponímico Tembé tem como principais motivações para a escolha do nome de indivíduos as seguintes: a) aspectos físicos do indivíduo; b) elementos da natureza; c) gosto pela pronúncia das palavras; d) acontecimentos que estiveram em torno do momento de nascimento da criança ou outros eventos que, de algum modo, estejam ligados àquela criança. Assim, a ocorrência dos nomes na aldeia recebe influência do ambiente, sendo eles escolhidos de forma espontânea, indicando o valor cultural da significação do antropônimo.

A seguir apresentam-se exemplos de antropônimos cujas motivações explicadas pelos entrevistados em pesquisa de campo,

estão organizadas pela natureza das motivações, sendo discriminadas pelos nomes registrados de origem indígena ou pelas alcunhas utilizadas na comunidade para aqueles sujeitos que têm no registro de nascimento nomes de origem portuguesa.

a) Características físicas

NOME	SIGNIFICAÇÃO	MOTIVAÇÃO
Deyvid Muxi"Ete Tembé	Camarão verdadeiro	Porque nasceu muito branco, assim como o camarão
Ludimila Tembé (Wiruda'i)	Pessoa sorridente	Nome colocado pelo avô Sérgio Muxi, porque a criança só vivia rindo para ele.

b) Elementos da natureza

NOME	SIGNIFICAÇÃO	MOTIVAÇÃO
Valdeir Tembé (Myku'i)	Representa um bicho da mata	Gosta do animal
Valdineia Santos Tembé (Zata"a)	Fruta	Os padrinhos quem escolheram o nome gostavam da fruta
Haizun Tembé	Pássaro azul	Escolheu porque gosta muito desse tipo de pássaro.

c) Gosto pela pronúncia das palavras

NOME	SIGNIFICAÇÃO	MOTIVAÇÃO
Lourdes Razir Tembé	Filha	Nome colocado pela avó Verônica Tembé por achar muito bonito
Curica Jandaí	Desconhecido	Gostou da pronúncia, e do som que é parecido com os nomes da família.
Wawahi Tembé	Pé de árvore	Nome colocado pela mãe, porque gostou da pronúncia

(Di''wa)		
----------	--	--

d) Eventivos

NOME	SIGNIFICAÇÃO	MOTIVAÇÃO
Bruna Ywaté DiasTembé	Nasceu em cima	A criança nasceu no segundo andar da casa de seu avô.
Jhenison Dias Tembé (Kanitha''I)	Cabelo espetado	Nasceu com o cabelo todo em pé.
Luziane Tembé (Tuira)	Sujo, poeira de pé	Porque pegou poeira.

De maneira ilustrativa, podemos observar que a nomeação recebe influência daquilo que cerca o sujeito nomeador no processo de escolha dos antropônimos, que se utiliza desses elementos que estão a sua volta para a formação da significação dos nomes que designam os sujeitos.

Conclusão

Entender o porquê das escolhas antroponímicas, considerando também o passado, serviu para percebermos como a língua, a cultura, e as tradições Tembé contribuem para manter viva essa prática tradicional de nomeação, além de conhecermos as novas formas nominais que surgiram com o passar do tempo. A possibilidade dessa observação mostra-nos a dinâmica antroponímica na comunidade Tembé do Tekohaw. Certamente que o contato com outras culturas atribuiu mudanças nos processos nominais da localidade, porém, vimos a consciência dos indígenas em preservar sua história, buscando sempre apropriar-se ainda mais dos saberes tradicionais, principalmente os linguísticos fazem com que os modos tradicionais de nomeação permaneçam semelhantes ao passado.

Questões culturais e identitárias foram pontos pertinentes no trabalho, pois julga-se estes como fundamentos essenciais para a constituição do indivíduo, pois a partir do nome é que se constrói a identidade do sujeito, e é a sua relação com o meio social e com as culturas que tem acesso que possibilitam a formação da sua identidade. A respeito de identidade, conclui-se que, não representamos apenas uma identidade, mas que somos constituídos de várias, por isso nos adaptamos de acordo com as situações sociais.

A partir dos antropônimos analisados e dos relatos obtidos, observa-se a predominância de aspectos culturais para a definição do nome, atrelada, principalmente, à relação do nomeador com o meio, e com isso notamos a preocupação do povo Tekohaw em considerar a sua realidade social, a sua relação com o ser, para só então definir o antropônimo. O mais importante para os Tembé é procurar um nome que tenha representação na sua língua, reconhecido apenas pelo nome indígena. O curioso das motivações é como cada elemento natural, físico, ou de qualquer outra origem, tem implicações para as nomeações, parecendo-nos que toda forma de representação linguística Tembé/Tenetehara é considerada para que possam demarcar sua etnia e história.

Na maioria dos casos investigados, os nomes brancos foram aderidos por imposição, mas houve casos que sua aderência se deu de maneira consentida, planejada, talvez pelo som que eles emitem, pela beleza sonora que representam, mesmo que, na maioria das vezes, não saibam o que significam, mas mesmo com esse “encantamento”, nunca desistiram do nome na língua, por isso a existência de nomes duplos, sendo que, o que vinga na comunidade são os nomes na língua materna, o branco cabe para a aceitação do registro, para a relação dele com o mundo fora da aldeia, pois sabem o quanto é difícil para o outro aceitar sua origem, sua etnia.

No decorrer dos anos muitas coisas mudaram, é inevitável já que vivemos em constantes mudanças, seja individualmente ou de modo coletivo, mas o que nos impressionou é que as principais

características para a escolha do nome no passado se mantiveram em relação ao presente, o que demonstra respeito pelos seus ancestrais, além de demonstrar apreço pela história do seu povo. A consciência de valorizar o nome indígena demorou para ser despertada na aldeia Tekohaw, mas, a partir do momento em que perceberam a importância dessa atividade, dedicam-se para que sua história seja respeitada.

Diariamente os indígenas lutam para manter vivos os saberes tradicionais, em especial, entre o próprio grupo social, pois é necessário resgatar o que está sendo esquecido com o passar dos anos, e são os mais velhos que tomam a iniciativa do resgate, porque acreditam no crescimento do seu povo, contemplando de fato os valores de um ser Tembé. Buscam ainda posicionar-se na sociedade enquanto sujeitos étnicos, que trazem uma carga histórico-cultural de grande importância para a construção identitária do nosso país.

Referências

Alonso, S. A. **Os Tembé do Guamá: o processo de construção da cultura e identidade Tembé**. Rio de Janeiro: Museu Nacional - UFRJ, 1996.

Alcantara, A. O. **A Onomástica na Bíblia**. Monografias – Universidade Federal do Cariri- URCA. Tarrafas- CE, 2008.

Carvalhinos, P. J. **Aplicações da teoria dos signos na Onomástica**. Revista de LINGUA E LITERATURA, n. 27, p. 301-311, 2001.

Carvalhinos, P. J. **As origens dos nomes de pessoas**. Domínios da Linguagem. Revista Eletrônica de LINGÜÍSTICA. Ano 1, nº 1 – 1º Semestre 2007 – ISSN 1980 – 5799.

Maeda, R. M. A. **A toponímia sul-mato-grossense: Um estudo dos nomes de fazendas**. 284 f. Tese (Pós-Graduação em Linguística e

Língua Portuguesa) - Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2006.

Melo, P. A. G. **Um estudo antroponímico: os nomes próprios de pessoa em função onomástica na toponímia municipal alagoana.** Revista VOCÁBULO de Letras e de Linguagens Mediáticas. ISSN 2237-3586, v. 7, 2014.

_____. **O signo linguístico em função onomástica: nomes próprios de pessoas na toponímia municipal alagoana.** IV. Interfaces. vol.5. n.2, abr 2015. p. 35-45.

Neves, I. S.; Cardoso, A. S. P. **Patrimônio Cultural Tembé-Tenetehara: terra indígena alto rio Guamá.** Belém: Iphan-PA, 2015.

Ponte, V. S. **Os Tenetehar-Tembé do Guamá e do Gurupi, Povo Verdadeiro! “saúde diferenciada”, território e indianidade na ação pública local.** Tese de Doutorado - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2014.

Rodrigues, L. S. **Neologismos antroponímicos com base na utilização de formativos germânicos no Brasil.** UFBA –Salvador, p.13, 2016.

Rodrigues, R. S. V. **Saussure e a definição da língua como objeto de estudos.** Revista REVEL. Edição especial n.2, 2008. ISSN 1678-8931.

Seabra, M. C. T. C. **Referência e Onomástica.** UFMG. (S/d).

A MULHER NO COTIDIANO DA PESCA ARTESANAL NA PERSPECTIVA DE TRABALHO, GÊNERO E ATITUDES LINGUÍSTICAS NO CONTEXTO AMAZÔNICO BRAGANTINO (TAMATATEUA/PA)

Elciene da Silva Damasceno
Jair Francisco Cecim da Silva

Introdução

A pesca artesanal é uma atividade extrativista na qual os pescadores exploram o ambiente aquático para o uso de recursos naturais de forma característica e mantém uma gama de interações diversificadas diretamente com o ambiente (Ramires et al., 2007). Considerando que a pesca artesanal é uma das atividades produtoras de alimentos mais antigas exercidas pelo homem e que, portanto, proporcionou, ao longo dos anos, um vasto conhecimento ecológico, é possível afirmar que essa ampla experiência contribui para o desenvolvimento econômico e social das populações costeiras (Diegues, 1993).

Este modo de produção é tido como prática essencialmente masculina, no entanto as conquistas relacionadas à figura feminina são marcadas mundialmente por reivindicações, e na pesca artesanal não é diferente, ressaltando-se que em muitos desses ambientes, as mulheres ainda sofrem invisibilidade relacionadas ao trabalho na pesca.

As leis, como a de nº11.959/09, retratam todo pescador artesanal e comercial aquele que pratica diretamente a pesca profissional, autônoma ou de economia familiar, podendo utilizar embarcações de pequeno porte. Amparados os pescadores também pelo decreto nº 8.425/15, que caracteriza como pescador aquela pessoa que também atua em outras etapas do pescado como o conserto de apetrechos e beneficiamento do pescado (Huguenin, 2021).

Em algumas comunidades pesqueiras essa lei e esse decreto não são de conhecimento dos pescadores, que ainda mantém uma divisão sexual trabalhista onde a sociedade patriarcal associa a figura feminina aos trabalhos voltados ao lar e cuidados com filhos, enquanto os homens se voltam aos trabalhos nas indústrias, agricultura e pesca.

Na comunidade de Tamatateua, região rural do município de Bragança, Pará, locus da pesquisa, há uma realidade de mulheres que fazem a diferença e resistem ao sistema opressor, desenvolvendo este sistema trabalhista (pesca da mariscagem) como fonte de renda e complemento familiar.

Essas mulheres desenvolvem a prática pesqueira voltadas aos saberes geracionais repassados por entes mais velhos oralmente, como por exemplo pais, avós, irmão entre outros, e essas vivências neste meio produtivo começam desde a adolescência e se prolongam até a velhice, tendo o mangue como espaço de trabalho e identidade cultural, relacionando esse ambiente aos costumes, modo de reprodução de forma sustentável (Kalikoski et al., 2009).

Neste espaço de entre terra e mar é comum narrativas sobre fatos e acontecimentos sobrenaturais, bem como narrativas de falas que invisibilizam o trabalho da mulher na pesca. As crenças e atitudes linguísticas são “socialmente construídas e situadas contextualmente. À medida que as pessoas interagem e modificam suas experiências, são também modificadas por elas; assim, as crenças “incorporam as perspectivas sociais, pois nascem no contexto da interação e na relação com os grupos sociais” (Barcelos, 2007, p. 114).

Neste sentido, este trabalho vem ressaltar a importância do trabalho feminino na pesca desenvolvido por mulheres, bem como suas múltiplas jornadas de trabalho, atrelados a sua história de vida e a divisão sexual do trabalho na esfera pesqueira, levando em consideração suas crenças e atitudes linguísticas, dentro da comunidade tradicional bragantina Tamatateua, conhecida por suas grandes importações de pescado e caranguejo para outras regiões paraense.

Gênero, Trabalho e Pesca artesanal

Para Joan Scott (1995), o gênero é um fator constitutivo das relações de poder, a partir do qual as sociedades organizam relações sociais baseadas nas diferenças entre os sexos. A maioria das sociedades ocidentais, nas quais estamos incluídos, se organiza em torno da figura masculina, onde está se apresenta como o paradigma normativo. Esse sistema é conhecido como patriarcado, em que toda sociedade se estrutura e se reproduz de modo a favorecer e estabelecer privilégios ao homem. Com a chegada do capitalismo enquanto modo de produção, esse sistema de dominação patriarcal persiste, se renova e adquire novos contornos.

As mulheres tendem a se organizar coletivamente ocupando diversas áreas no mercado produtivo. Criando estratégias e conciliando o trabalho com as funções domésticas e cuidados dos filhos, contribuindo com o orçamento familiar. Embora não reconhecido e valorizado, as mulheres são peças importantes no regimento familiar, pois muitos lares brasileiros são administrados pela figura feminina.

Dentre as diversas formas de trabalho implantadas no país, podemos destacar os trabalhos voltados à pesca, agricultura, criações e extrativismo sendo uma das formas de trabalho no campo e em comunidades extrativistas como sendo as mais desvalorizadas. Devido à estereotipagem sobre o campo enquanto lugar de atraso e com elevado número de analfabetismo. Desmistificar essa narrativa requer tempo e mudança, que ocorreram neste percurso. O campo e seus moradores através de políticas públicas governamentais estão usufruindo e conquistando espaços.

A partir da pesquisa realizada por Damasceno (2023) dentro da comunidade de Tamatateua foi notado o não reconhecimento do trabalho na pesca desenvolvido por mulheres, através de narrativas de ocupação de espaço. Segue os relatos da pesquisa “aqui não tem trabalho para mulher, os trabalhos que tem é escola, posto de saúde, e casa de família”. Visto que o trabalho que envolve

o sistema pesqueiro deve-se nas perspectivas das entrevistadas ser ocupado por homens, por exigir maior força física.

Neste espaço identitário repleto de saberes, costumes e culturas há narrativas diversas de atitudes e crenças linguísticas que rodeiam a figura feminina na pesca, enfatizadas por um grupo de maior prestígio, os homens. Sendo feita a reprodução de narrativas como “trabalho na pesca não é para mulher” estereotipando e naturalizando falas preconceituosas e de desvalorização. (Damasceno,2023)

No sistema trabalhista pesqueiro, muitas mulheres ocupam e desenvolvem este meio de trabalho com presteza e resistência. São atividades extensivas que vão desde a captura, cuidado, preparo, cozimento e confecção dos instrumentos, sendo retratados como forma de “ajuda” e desvalorizados pela sociedade como forma de trabalho gerando baixo ganho financeiro feminino e sobrecarga de trabalho. (Lima, 2003; Woortmann, 1992).

Caminhos Investigativos

Na realização desta pesquisa optamos como locus a comunidade de Tamatateua, município de Bragança localizado no nordeste Paraense. Tamatateua é uma das 220 comunidades que compõem o município Bragantino, com 207 anos de fundação e conta com cerca de 1.620 pessoas, concentradas em 474 famílias, segundo dados fornecidos pelos agentes comunitários de saúde (ACS). A comunidade compõe a área da Resex Marinha Caeté-Taperaçu, Bragança, nordeste do estado do Pará, Amazônia oriental. Caracterizada como uma comunidade tradicional pesqueira, tem como principal fonte de renda e consumo a prática da pesca artesanal com a captura do caranguejo, peixe e camarão.

A pesquisa teve sua realização no mês março de 2024, tendo até o momento da escrita deste artigo dados iniciais, que contou com a busca por mulheres pescadoras na comunidade de Tamatateua, por indicações de terceiros. Logo após se fez necessário realizar visitas/conversas informais nas casas das

colaboradoras com fins de identificação da forma de trabalho e dos produtos capturados.

Resultante das idas a campo tivemos no total de 5 (cinco) colaboradoras mulheres, com idades entre 30 a 65 anos, vivendo em união estável com parceiros tendo de 3 (três) a 5 (cinco) filhos, onde abordamos como critérios residir desde a infância na comunidade de Tamatateua e ter seu trabalho desenvolvido na área pesqueira.

Referente aos instrumentos de pesquisa serão utilizadas entrevistas semiestruturadas com perguntas abertas para captar elementos voltados à investigação. Segundo Zanella (2013, p. 117) a entrevista “segue um roteiro criado pelo entrevistador, mas sem se prender rigidamente à sequência das perguntas”. Segundo Oliveira (2007, p. 13), permitem “[...] não somente a realização de perguntas que são necessárias à pesquisa [...], assim como a relativização dessas perguntas, dando liberdade ao entrevistado e a possibilidade de surgirem novos questionamentos”.

Para isso, tivemos como escolha principal a pesquisa qualitativa de natureza básica descritiva pois entende-se que a “pesquisa qualitativa leva em consideração as subjetividades dos sujeitos e seu contexto histórico social, buscando responder as questões intrínsecas à dimensão social dos sujeitos”. Minayo (2016; p.34). A análise se deu através das transcrições das entrevistas, seguindo a proposta de Bardin (1979) com fins de analisar as narrativas e os saberes envolvidos na prática da pesca desenvolvidas por mulheres.

As narrativas ocorrem não somente no local de pesca (mar), durante as noites pesqueiras ou no ato do trabalho, elas se tornam comuns também a beira do porto em rodas de conversas enquanto se espera a chegada dos barcos, momentos de partilha são transmitidos que geram risadas, descontração, importantes para construções dos saberes e das vivências diárias.

Resultados e discussões

As mulheres colaboradoras da pesquisa são moradoras desde a infância na comunidade de Tamatateua, suas raízes culturais são firmadas na comunidade desde seus antepassados (avós e bisavós), de onde advém todo saber e desenvoltura com o trabalho pesqueiro. Para além da pesca elas dedicam horas do tempo com atividades de agricultura, cuidados do lar e quintais produtivos que se refere á porções de terras próximas à residência, onde geralmente possui várias espécies de árvores, lenhas, plantas medicinais e criações de bicos (galinhas e patos) utilizados com fins de necessidades nutricionais da família (Brito e Coelho, 2000).

O processo entre terra e mar acaba gerando uma sobrecarga e extensão de atividades, uma dupla jornada que se inicia de acordo com os horários da maré, rotina intensa que se dá desde o amanhecer onde se tende a deixar tudo preparado antes de ir em busca do produto.

O local de pescaria é caracterizado por elas como “porto do seu Antônio”. Para chegar neste ponto, faz-se necessário os meios de locomoção, bicicleta ou caminhada. Nessa jornada leva-se apenas o necessário, como por exemplo a “merenda” para alimentar o corpo físico, e os utensílios da pesca: balde, paneiro, saco de nylon ou saco de cebola (como geralmente é conhecido), rede de pesca ou puçá (dependendo da captura), lanterna (opcional) e arma branca (terçado ou facão).

A pesca se torna um trabalho contínuo que necessita de força e habilidade manual. Na chegada à beira do porto com a maré alta, faz-se necessário o uso de uma pequena embarcação por elas chamadas de “canoa ou casco”, a qual pode possuir remos ou motor, sendo geralmente emprestada para realizar o percurso. Quando a maré baixa, é hora propícia de lançar a rede de pesca do peixe, e esperar o período dela encher novamente para despescar a rede. Com o peixe no paneiro ou balde se faz novamente o percurso de volta. Na chegada à residência é feita a limpeza do pescado e o preparo, que pode ser cozido, frito ou assado.

Na pesca do camarão, também predomina o trabalho coletivo e a embarcação, tendo a ação envolvendo o manuseio do puçá, instrumento feito de fio de náilon comprido, com abertura em somente um dos lados. O manuseio é feito com duas pessoas em forma de arrasto, na captura para além do camarão traz consigo folhas, peixes pequenos e demais resíduos do mangue.

Logo na chegada à beira do porto e nas residências, é feita a separação, denominada por ela de “catação” entre o produto e os resíduos. A próxima etapa é o cozimento, que geralmente é feito em fogões à lenha e em panelas grandes, onde se coloca água e sal, deixando tempo propício ao cozimento, sendo verificado através de dois sinais: o soltar da cabeça do corpo do camarão com facilidade e a cor avermelhada. Esse alimento pode ser saboreado com açaí, chibé (mistura de água e farinha de Bragança) ou somente com farinha.

O trabalho na pesca é caracterizado e tido como uma prática coletiva e solidária, e pode ser feito em dupla ou com colaboração de entes familiares (marido, primos e pais) ou vizinhos próximos. O produto coletado é normalmente dividido com parentes e vizinhos próximos como forma de solidariedade.

Este meio de trabalho é realizado com fins de complemento familiar, no entanto há momentos em que a família realiza venda do produto, como ressalta a fala de uma das colaboradoras: “quando a pescaria rende bastante, a gente vende e compra outras coisas pra casa”. (Edna Maria Ribeiro, 48 anos).

O período mensal propício a cada espécie é que regula a pescaria das mulheres. Segundo a colaboradora Raimunda Ambrósio, 64 anos, o camarão é resultante dos meses de julho a setembro. Nos intervalos é feita a captura de peixes como bagre (*Siluriformes*), uricica, gó (*Macrodon Ancycodon*), entre outras espécies propícias da região.

Vale ressaltar que as mulheres carregam consigo uma vasta carga de conhecimentos tradicionais que são utilizados durante o período pesqueiro como: a verificação dos horários das marés, bem

como as fases lunares que guiam o ciclo pesqueiro e os igarapés possuidores dos produtos ofertados pela natureza.

Outros fatores que rondam a figura feminina na pesca são os saberes da tradição, costumes, retratados através de atitudes e crenças que são compartilhadas coletivamente sobre os corpos femininos, que ocasionam a perpetuação de geração a geração. Visto que a mulher fica restrita à área de pesca durante o período menstrual, pois consideravelmente é um período de repouso, mas na pesca é tido como “panena” ocasionando danos à embarcação e afastamento dos peixes, sendo também prejudicial a sua saúde, pois há risco dos encantados e animais rasteiros (Vieira, Araújo & Garcia, 2024).

Outras formas de narrativas se perpetuam e se reproduzem como “o trabalho na pesca não é pra mulher, a mulher não pode ir ao mar sozinha”, dentre outras falas que são atreladas e associadas à figura feminina, crenças e atitudes que acabam sendo ditas pelo grupo de maior prestígio social na pesca, os homens, creditadas e reproduzidas inclusive por muitas mulheres na comunidade.

Essas narrativas acabam gerando um desvalor aos saberes que elas trazem na bagagem e aos produtos capturados. Vale enfatizar que o trabalho no sistema pesqueiro e por extensão sua renda (em alguns casos) são direcionadas para aquisição de produtos do lar e dos filhos, não priorizando sua vida e seus prazeres de consumo enquanto mulher, ficando os cuidados com o corpo físico em segundo plano.

Considerações finais

A partir dos resultados preliminares da pesquisa sobre a mulher na atividade pesqueira na comunidade de Tamatateua, Bragança, Pará, notou-se que houve neste processo de trabalho mudanças significativas, pois uma prática que antes era apenas desenvolvida por homens passou também a ser ocupada por mulheres. É importante frisar que não foi fácil essas conquistas de direitos, pois essas divisões de atividades voltadas às realidades de

gênero no campo acabam sendo impostas desde a infância, se intensificando na juventude e se estendendo até a velhice.

O trabalho desempenhado por estas mulheres não é visto como opção, e sim como necessidade, mas também diversão. São anos de dedicação, uma rotina cansativa, mas prazerosa. Há uma notória alegria através das narrativas quando o assunto é pescaria. Embora haja preconceito e invisibilidade enquanto o termo “mulher pescadora”, elas seguem existindo e reexistindo dentro da comunidade de Tamatateua.

Enfatizamos que um dos problemas que interferem na existência da mulher enquanto pescadora é a falta de liderança de movimentos que lutem organizados visando melhoria, execução e recurso com fins de políticas públicas de valorização para classe pesqueira, bem como o amparo financeiro de leis existentes que apoiem a classe pescadora.

A identidade cultural e o pertencimento local são construídos no decorrer de suas vivências, são comunitários que visam o lugar como espaço de acolhida, de consumo, lazer e trabalho. Transformam suas realidades em histórias e as transmitem como formas de saberes, percebendo-se enquanto sujeitos transformadores do meio em que vivem. Resultante de se reconhecer pescadora buscando unir-se a outras, reafirmando seu lugar de direito.

Referências

Bardin, L. **Análise de conteúdo**. Edições 70, Lisboa, 1979.

Botassini, J. O. M. **A importância dos estudos de crenças e atitudes para a sociolinguística**. Signum: Estudos da Linguagem, v. 18, n. 1, p. 102-131, 2015.

Brito, M. A; Coelho, M. F. **Os quintais agroflorestais em regiões tropicais - unidades auto-sustentáveis**. Agricultura Tropical, v. 4, n. 1, p. 7-35, 2.

Damasceno, E. S. **Educação e trabalho no campo**: Perspectivas das mulheres da comunidade de Tamatateua-Pa.2023

Diegues, A. C. **Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar**. São Paulo, Ática, 1983.

Fassarella, S. S. **O trabalho feminino no contexto da pesca artesanal: percepções a partir do olhar feminino**. Ser Social, v. 10, n. 23, p. 171-194, 2008.

Huguenin, F. P. **O reconhecimento emalhado na lei: reflexões sobre política de desenvolvimento e apoio às atividades das marisqueiras**. Novos Olhares Sociais, v. 4, n. 2, p. 170-197, 2021

Kalikoski, D. C; Seixas, C. S; Almudi, T. **Gestão compartilhada ecomunitária da pesca no Brasil: avanços e desafios**. Ambiente & sociedade, v. 12, p. 151-172, 2009.

Lima, J. P. **Pescadoras e donas de casa: a invisibilidade do trabalho das mulheres numa comunidade pesqueira—o caso da Baía do Sol**. 2003.

Minayo, M. C. S. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

Theis, R. **“Marisqueiras” da Bacia de Campos: Relações de gênero e o trabalho da mulher na pesca artesanal no Rio de Janeiro**. Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, UENF, 2016.

Vieira, N. C; De Araújo, F. C; Garcia, D. A **Cultura e discurso atravessados no corpo-mulher da Amazônia brasileira**. Fórum Linguístico, v. 21, n. 2, p. 10319-10328, 2024.

Woortmann, E. F. **O ambiente e a mulher: o caso do litoral do Rio Grande do Norte, Brasil**. Latin American Studies, v. 12, p. 30-53, 1992.

**NARRATIVAS, MEMÓRIAS E
IMAGENS NA AMAZÔNIA**

A NARRATIVA GRÁFICA: um cenário teórico em construção na Amazônia Brasileira

José Henrique de Freitas Rodrigues
Francisco Pereira Smith Júnior

Introdução

Esta pesquisa, desenvolvida no âmbito do *Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia* (PPLSA/UFGA), integra o processo de conclusão da disciplina *Seminário de Dissertação* e constitui parte fundamental da investigação em curso para a dissertação de mestrado. Vincula-se ao GINGA – *Grupo Interdisciplinar de Estudos de Narrativa Gráfica da Amazônia*, dedicado à análise crítica de narrativas gráficas, com enfoque no estudo das relações intertextuais entre literatura e cultura de massa, especialmente em formas modernas como *graphic novels*, romances gráficos e HQs. Alinhado a essas discussões, este estudo propõe-se a analisar as potencialidades das histórias em quadrinhos além de seu caráter instrumentalizado como produto de entretenimento na cultura popular, explorando como o processo de construção dessas narrativas, sujeito à intencionalidade de autores, ilustradores e editores, exige reflexões teóricas sobre redes intertextuais e intermediárias.

Este artigo analisa a produção de narrativas gráficas na Amazônia Oriental, com foco em Belém/PA, devido à extensão territorial do Pará e à inviabilidade de abranger toda a região em uma única pesquisa. Serão mapeadas iniciativas locais como o *Coletivo Açai Pesado*, *Coletivo BRT*, *Serendi* e *Capivara Astronauta*, que se destacam por sua relevância na afirmação de uma identidade cultural amazônica (*autoimagem*). Partindo do mapeamento dos coletivos, entende-se que o presente artigo não suporta a complexidade do estudo, dada a limitação de páginas e a projeção

de extensão da pesquisa. Desse modo, apesar de fazermos menção aos demais coletivos, assumimos como recorte analítico do presente trabalho o segundo volume da *BRT Magazine*, lançado no ano de 2024 por meio da Editora dos autores, no caso, os próprios arcaram com os custos do produto desde a sua idealização até o seu lançamento.

A partir dessa obra, busca-se problematizar os processos de construção de *autoimagem* e *heteroimagem* – categorias identitárias articuladas por discursos simbólicos e perpetuadas por narrativas hegemônicas no imaginário social. Para tanto, faremos uso dos estudos de Celeste Ribeiro de Sousa (2011) acerca das suas impressões motivadas pela Imagologia, percebidas durante os processos simbólicos de construção da imagem –. Interessa-nos investigar como a releitura crítica proposta pela *BRT Magazine*, vol.2, tensiona representações históricas cristalizadas, permitindo a insurgência de vozes portadoras de memórias reclusas a marginalização. Nesse sentido, a pesquisa dialoga com discussões sobre a relação entre arte, memória coletiva e identidade, explorando como os quadrinhos, enquanto linguagem multimodal, podem operar como dispositivos de resignificação cultural.

O Brasil, com seus 8.510.417,77 km² e 27 unidades federativas, abriga uma diversidade cultural e ambiental que se dispersa em múltiplas expressões regionais. No entanto, estratégias sociopolíticas e econômicas concentraram historicamente o desenvolvimento e a atenção midiática no Sudeste, reforçando desigualdades e marginalizando outras regiões. Esse desequilíbrio impacta diretamente a produção artística e cultural, limitando investimentos e a visibilidade de narrativas que emergem de territórios igualmente potentes.

A Amazônia, em especial, tem sido explorada e subestimada – fato que é ciência entre os estudiosos brasileiros, em suma, aos amazônidas cerceados pela exotopia do *amazonialismo* – apesar de sua importância tanto em âmbito nacional quanto global, a depender dos interessados. A busca por reconhecimento cultural não é recente – a Cabanagem (1835-1840), revolta popular que confrontou o

abandono político e a exploração colonial, a via de exemplo, transparece que a luta por autonomia e reconhecimento é parte constitutiva da história regional –. Mesmo diante de adversidades, a resistência cultural manifesta-se em diversas formas, tal qual as narrativas gráficas que reinterpretam cosmovisões locais e afirmam identidades. Tais produções dialogam com universos estéticos, políticos e teóricos, contribuindo para a reconfiguração dos imaginários amazônicos. Ademais, a integração de três eixos teóricos, além da já mencionada Imagologia (Sousa, 2011), – o *amazonialismo* (Albuquerque, 2016), a memória coletiva (Halbwachs, 1990) e os mecanismos de representação midiática (Hall, 2016) – constitui a base analítica deste estudo. Essa articulação possibilita-nos compreender como elementos visuais e narrativas de coletivos artísticos locais não apenas reproduzem, mas contestam e ressignificam discursos hegemônicos que reduzem a Amazônia a uma imagem homogênea e exótica.

Outrossim, a realização da COP-30 em Belém/PA (2025) representa um marco simbólico para a possibilidade de reivindicações historicamente negligenciadas, reafirmando a Amazônia como território de vozes autônomas, pois,

A realização de eventos voltados para a questão ambiental tende a envolver o interesse da sociedade em todos os níveis de gestão, estimulando um debate global na busca de alternativas. (...) é fundamental que esses eventos não apenas abordem a questão ambiental de forma ampla, mas também reconheçam e integrem a diversidade de sociedades e modos de vida ao redor do mundo (...) Nesse sentido, é basilar entender que a mudança ambiental proposta somente terá êxito efetivamente quando alcançar cidadãos de diferentes origens e contextos (Hamoy; Lobato; Bahia, 2024, p. 30-31).

Nesse contexto, o 2º volume da *BRT Magazine*, produzido pelo *Coletivo BRT*, ganha relevância ao satirizar a rotulação e objetificação dos amazônidas – críticas que ecoam as tensões do evento global. Enquanto a COP-30 atrai discursos que reduzem a região a uma fonte de recursos com potencial lucrativo – visto que

“não podemos deixar de frisar que uma COP na Amazônia é organizada enquanto se planeja a exploração de petróleo na foz do Amazonas” (Folhes; Vecchione, 2024, p. 13) –, o Coletivo BRT desestabiliza essas narrativas por meio de charges e publicações no Instagram que ridicularizam essas iniciativas e planejamentos fundamentados em ideais iluministas de progresso. A análise demonstra que, de maneira direta e/ou indiretamente, eventos globais como a COP-30, apesar de reproduzirem lógicas colonialistas, abrem fissuras – por vezes intencionais, por vezes, devido a atenção atraída a qual aproveitam-se o espaço – para que coletivos como o BRT exponham contradições e (re)afirmem autoimagens dissidentes.

Dessa forma, através de uma análise crítica reflexiva, o artigo busca evidenciar como, neste caso, a arte gráfica amazônica fortalece a representatividade regional, articulando debates sobre *amazonialismo*, memória coletiva e representação midiática. Ao destacar o papel do ilustrador como mediador comunicativo o qual pode, por meio dos seus símbolos/imagens, interferir na concepção imaginária social, enfraquecendo uma narrativa hegemônica, ou, contribuindo com a ela. Portanto, o estudo oferece subsídios para a relação social/acadêmica do objeto de linguagem híbrida, passiva de estudos interdisciplinares, os quais são os quadrinhos.

O ilustrador como mediador do imaginário, representação e imagem

Primeiramente, para se conceber um produto como os quadrinhos, deve-se pensar as intenções as quais, em comum acordo, o autor, ilustrador e editora desejam compartilhar, por meio da linguagem dos quadrinhos, com a recepção, interferindo, de certo, no juízo pré-concebido do leitor, pois,

A linguagem (...) opera como um *sistema representacional*. Na linguagem, fazemos uso de signos e símbolos – sejam eles sonoros, escritos, imagens eletrônicas, notas musicais e até objetos – para

significar ou representar para outros indivíduos nossos conceitos, ideias e sentimentos. A linguagem é um dos “meios” através do qual pensamentos, ideias e sentimentos são representados numa cultura. A representação pela linguagem é, portanto, essencial aos processos pelos quais os significados são produzidos (...) (Hall, 2016, p. 18).

Portanto, o ilustrador assume uma função para além do ato de construir vinhetas das narrativas gráficas, desempenha também como mediador, atuando entre o real imaginado e o real tangível por meio das suas impressões/expressões visuais. Esta ideia fundamenta a noção de que quadrinhos e ilustrações, como linguagens visuais, são *sistemas representacionais* que constroem significados culturais através de signos (imagens, cores, vinhetas). Ilustradores e quadrinistas utilizam signos icônicos (desenhos, símbolos) e códigos culturais (como cores e estereótipos) para comunicar ideias, emoções e identidades, criando narrativas que ressoam com o público. Na Amazônia, essa função alcança níveis maiores de importância, uma vez que o ilustrador não apenas traduz narrativas orais, mitos e lendas em imagens, mas também ressignifica cosmovisões/imaginários locais, contribuindo para a preservação e/ou a reinvenção da cultura regional. Os quadrinhos, nesse contexto, são mais do que um objeto popular de entretenimento, é um veículo de expressão “individual” o qual alcança o coletivo.

Seguindo essa lógica, o *Coletivo BRT* surge com uma postura de resistência tal qual a resistência esplanada por Alfredo Bosi (1996, p. 11):

[A] resistência é um conceito originariamente ético, e não estético. O seu sentido mais profundo apela para a força de vontade que resiste a outra força, exterior ao sujeito. Resistir é opor a força própria a força alheia. O cognato próximo é **in/sistir**; o antônimo familiar é **de/sistir**.

O segundo volume do *Magazine BRT* – organizado pelos vários autores que compõem o grupo –, propõe de modo caricato,

satírico, irônico, com humor ácido cheio de subentendidos e frases de sentido ambíguo, uma *autoimagem* divergente da instaurada pelos colonizadores na memória coletiva. Referimo-nos à memória coletiva àquilo proposto por Halbwachs (2006, p. 26): "Nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos [...] É porque, em realidade, nunca estamos sós".

O capítulo *Capitão Onça: Jogo do Bicho* (Ferreira, p. 15-17), ao apresentar-nos uma personagem emblemática com a alcunha de "Capitão Onça", oferece-nos um potencial objeto para o campo de reflexão sobre os mecanismos de construção identitária na literatura, neste caso, nos quadrinhos. Como propõe Celeste Ribeiro de Sousa (2011), a *Imagologia* permite decifrar como *autoimagens* (representações internas de um grupo) e *heteroimagens* (projeções estereotipadas externas) se entrelaçam, digladiam e negociam sentidos no texto dentro do vasto campo literário. Nesse contexto, Capitão Onça emerge como símbolo polissêmico composto de um misto em tom de escárnio entre *autoimagem* e *heteroimagem* representados como o anti-herói da região, pois, "Heróis são as pessoas ou personagens que agem conforme a bondade, ou melhor, colocam o bem de terceiros acima de suas próprias vontades e dão tudo de si para o bem comum, mesmo que isso lhes custe a vida." (Laytynher, 2011, p. 2 *apud* Silva, p. 5), conceito o qual o urrrante Capitão Onça não se configura, entretanto, não chega a se estruturar como vilão, melhor sendo, assim, um anti-herói, pois, "O anti-herói é considerado a personagem que vai perturbar e, ao mesmo tempo, criar empatia com o espectador, ao conciliar características boas e más, defeitos e qualidades, que podem ou não ser equivalentes aos do espectador normal." (Baranta, 2015, p. 7 *apud* Silva, p. 5)

O capítulo inicia com um apostador anônimo reclamando do lucro insuficiente obtido no *jogo do bicho* – loteria informal que associa números a animais, enraizada na cultura marginalizada brasileira –. Frustrado, o homem invoca o Capitão Onça, figura

paradoxal que se autoproclama defensor dos "bons costumes" dos excluídos, mas cujas ações desdobram-se em ambiguidade. Sua entrada em cena é marcada pelo grito "AMAZONHA!", uma corruptela linguística que parodia o sotaque característico, não somente, mas também, de Belém/PA.

O apostador, imerso em uma lógica maniqueísta, espera que o herói resolva suas "injustiças" – percepções subjetivas de prejuízo que, na narrativa, só ele reconhece –. Contudo, o Capitão Onça subverte expectativas: em vez de cumprir o papel salvador, esbofeteia seu invocador e profere um discurso cínico: "– Porra, aprende uma coisa, na vida até quando se ganha se perde. No bicho, tu ganha, a casa ganha, todo mundo ganha. Eu que não tô doido de peitar o bicho, tá doido!!"–.

A cena finaliza com o Capitão Onça saindo de forma abrupta e teatral, imitando a estética de heróis de quadrinhos. Sua próxima aparição é prometida, mas sua efetividade como "defensor" permanece em suspenso, questionando o próprio mito do salvador popular.

Ademais, para além da análise desse capítulo, em *Eu não sou uma pessoa instagramável* (Felipe Garcia e Helô, p. 27-32), é possível perceber práticas de representação propostas por Stuart Hall (2016) em diálogo com Celeste Ribeiro de Sousa (2011). De antemão, julgamos necessário expor os critérios e julgamento a qual nossa análise baseia-se. Para isso, usaremos as propostas apresentadas por Hall (2016) acerca da estereotipagem, visto que essa prática é um processo comum na construção de personagens nos quadrinhos, no entanto, esse exercício somente compõe parte do processo da manutenção de poder nas representações simbólicas.

Antes de iniciarmos o argumento, no entanto, precisamos refletir mais sobre o funcionamento real do regime de representação. Essencialmente, ele envolve o exame mais aprofundado de práticas representacionais conhecidas como estereotipagem. Até agora, consideramos os efeitos essencializadores, reducionistas e naturalizadores da estereotipagem, que reduz as pessoas a algumas

poucas características simples e essenciais, que são representadas como fixas por natureza. (...)

A estereotipagem enquanto prática de produção de significados é importante para a representação da diferença racial (Hall, 2016, p. 189-190).

O capítulo estrutura-se em vinhetas breves, que exploram o ato cotidiano da personagem de observar-se no espelho: cutuca-se, encara o próprio reflexo e confronta a dissonância entre *autoimagem* e *heteroimagem*. A narrativa elabora sobre a pressão de se enquadrar em estereótipos que garantem visibilidade nas redes sociais — daí o título, que ironiza a necessidade de ser “palatável” para algoritmos.

A autorreflexão da personagem inicia com uma crítica à redução simbólica da arte e das identidades: ser artista, para o público, resume-se a expor em grandes galerias; ser LGBT exige performar uma “persona” pré-moldada; ser jovem implica aderir a comportamentos padronizados. A personagem, porém, recusa esses estereótipos, recai em um limbo identitário: ao negar os contratos sociais que definem o “instagramável”, ela é lida como “nada” — um ser sem lugar demarcado na hierarquia das representações.

Sob a ótica da imagologia, conforme proposto por Celeste Ribeiro de Sousa e Hugo Dyserinck, o capítulo pode ser lido como uma crítica à construção das imagens que, ao serem transformadas em ícones de consumo, impõem limites e categorias rígidas para a representação do “eu”. Ao questionar a “instagramabilidade” do indivíduo, o texto propõe a ressignificação da imagem pessoal. A recusa da personagem em se tornar “instagramável” ecoa a crítica à homogeneização cultural.

Paralelamente, os conceitos de estereotipagem e tipificação discutidos por Stuart Hall em *Cultura e Representação* esclarecem como os discursos midiáticos reproduzem identidades pré-formatadas.

(...) Em termos gerais, então, 'um *tipo* é qualquer caracterização simples, vívida, memorável, facilmente compreendida e amplamente reconhecida, na qual alguns traços são promovidos e a mudança ou o 'desenvolvimento' é mantido em seu valor mínimo (Dyer, 1977: 28).

Assim, qual é a diferença de um *estereótipo*? Estes se *apossam* das poucas características 'simples, vívida, memorável, facilmente compreendida e amplamente reconhecidas' sobre uma pessoa: tudo sobre ela é *reduzido* a esses traços que são, depois, *exagerados e simplificados*. (...) Então, o primeiro ponto é que a *estereotipagem reduz, essencializa, naturaliza e fixa a 'diferença'*.

Em segundo lugar, a estereotipagem implanta uma estratégia de 'cisão', que divide o normal e aceitável do anormal e inaceitável" (Hall, 2016, p.19).

Hall argumenta que tais representações não são neutras, mas sim estratégias de poder que reforçam hierarquias e exclusões sociais. No capítulo, essa crítica se manifesta na ideia de que ser artista, LGBT ou jovem está irremediavelmente ligado a representações visuais que se reiteram e se cristalizam no imaginário coletivo. Dessa forma, a personagem, cuja *autoimagem* é negada pela manutenção de uma *heteroimagem* sufocante – um contrato social implícito –, simboliza a impossibilidade de se encaixar nos papéis impostos, evidenciando a fragilidade de uma identidade reduzida a estereótipos.

Coletivos e a produção gráfica na Amazônia

Segundo o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2009), o termo "coletivo" refere-se a:

Grupo de pessoas que compartilham interesses, objetivos ou práticas comuns, atuando de forma colaborativa e, muitas vezes, autônoma, sem hierarquias rígidas, visando à produção artística, política ou social (Houaiss, 2009, p. 723).

Sob essa ótica, o breve mapeamento dos coletivos atuantes em Belém/PA obedece, como critério de seleção, à definição apresentada pelo dicionário, uma vez que o artigo se propõe a ser um instrumento de fortalecimento de vozes marginalizadas por meio de suas representações e narrativas contra-hegemônicas.

Foram identificados quatro coletivos atuantes e ativos nas redes sociais, em especial no Instagram, os quais serão descritos brevemente a seguir, com ênfase em suas identidades visuais:

1. *Coletivo Açaí Pesado* (@hqacaipesado): Sendo um dos coletivos mais ativo ao que se refere lançamento de quadrinhos, fanzines, magazines, o açaí pesado adota um tom a depender do tema do seu lançamento, variando entre o rotineiro escárnio com críticas sociais, a registro e compartilhamento dos causos e assombrações da região;

2. *Coletivo BRT* (@coletivobrt): Imitando o caos do interior de um ônibus na região metropolitana, o coletivo BRT segue com uma abordagem experimental, usando de gravuras, colagem e arte digital, em tom de escárnio em resposta aos escândalos sociais;

3. *Serendi* (@serendi.pa): Organizado exclusivamente por mulheres, Serendi, de modo mais gracioso, cria personagens, cenários e narrativas que envolvam a fauna, flora e o folclore amazônico em uma tentativa de resgate dos valores tradicionais e regionais.

4. *Capivara Astronauta* (@capivaraastronauta): Com foco na transliteração por meio das ilustrações, se assim for possível, capivara mantém-se ativa por meio desse processo de transliterar outros contextos, por exemplo, o halloween com os elementos do folclore amazônico, causos e assombrações. Outrossim, lançamento de fanzines compõem as muitas maneiras do coletivo alcançar o público.

Considerações finais

O presente estudo evidenciou que as narrativas gráficas produzidas por coletivos artísticos na Amazônia Oriental, com destaque para Belém/PA, constituem um campo teórico em construção, capaz de tensionar discursos hegemônicos e

ressignificar identidades culturais regionais. Por meio da análise do segundo volume da BRT Magazine, demonstrou-se como essas produções gráficas atuam como dispositivos críticos, desestabilizando estereótipos históricos vinculados ao *amazonialismo* e promovendo autoimagens dissidentes.

A articulação entre os eixos teóricos da Imagologia (Sousa, 2011), da memória coletiva (Halbwachs, 2006) e das representações midiáticas (Hall, 2016) permitiu compreender como os quadrinhos, enquanto linguagem multimodal, transcendem o entretenimento para se tornarem instrumentos de resistência cultural. O caso do Capitão Onça ilustrou como anti-heróis polissêmicos desafiam noções binárias de "bem" e "mal", refletindo contradições sociais e políticas locais. Já o capítulo eu não sou uma pessoa instagramável revelou como a arte gráfica questiona a homogeneização identitária imposta por algoritmos e estereótipos midiáticos, valorizando subjetividades marginalizadas.

A pesquisa reforça a relevância de estudos interdisciplinares que integrem arte, cultura e política, especialmente em regiões historicamente marginalizadas, como a Amazônia. Contudo, reconhece-se a limitação geográfica (foco em Belém) e a necessidade de ampliar o mapeamento para outros coletivos e territórios amazônicos. Além disso, a análise concentrou-se em um único volume da BRT Magazine, sugerindo que futuros trabalhos explorem séries completas ou comparativos entre produções regionais.

Referências

Albuquerque, G. **Amazonialismo: narrativas e colonialidade**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

Albuquerque, G. R. **Amazonialismo: revisitado**. *Muiraquitã: Revista De Letras E Humanidades*, 12(2). 2024. <https://doi.org/10.29327/210932.12.2-30>.

Baranta, J. **O conceito de anti-herói na narrativa contemporânea**. Rio de Janeiro: Editora Universitária, 2015.

Bosi, A. **Narrar e resistir: narrativa e resistência**. Itinerários, Araraquara, n. 226, 2025. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/issue/view/226>. Acesso em: 20 jan. 2025.

BRT magazine. 2. ed. Belém, PA: Ed. dos Autores, 2024.

CAPIVARA ASTRONAUTA [@capivaraastronauta]. Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/capivaraastronauta/>. Acesso em: 10 dez. 2024.

COLETIVO AÇAÍ PESADO [@hqacaipesado]. Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/hqacaipesado/>. Acesso em: 10 dez. 2024.

COLETIVO BRT [@coletivobrt]. Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/coletivobrt/>. Acesso em: 10 dez. 2024.

Halbwachs, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

Hall, S. **Representação e realidade na mídia**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2016.

Houaiss, A.; Villar, M. S. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. 1. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

Laplantine, F; Trindade, L. **O que é imaginário**. São Paulo: Brasiliense, 1995. (Coleção Primeiros Passos);

Laytynher, A. **Heróis e anti-heróis na literatura e no cinema**. São Paulo: Editora Acadêmica, 2011.

Pizarro, A. **Amazônia: as vozes do rio**. Belém: Editora UFPA, 2010.

Serendi [@serendi.pa]. Instagram. Disponível em: <https://www.instagram.com/serendi.pa/>. Acesso em: 10 dez. 2024.

Sousa, C. H. M. R. **Literatura e Imagologia: uma interação produtiva: a contribuição da comparatística da Universidade de Aachen**. Pandaemonium Germanicum, São Paulo, Brasil, n. 17, p.

159–186, 2011. DOI: 10.1590/S1982-88372011000100010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/pg/article/view/38105>. Acesso em: 2 fev. 2025.

Tocafundo, R. D; Rodrigues, E. S. **Herói, anti-herói e vilão: a percepção crítica contextualizada à sala de aula.** Revista Educação Pública, Rio de Janeiro, v. 19, n. 31, 2019. Disponível em: <<https://educacaopublica.cecierj.edu.br/artigos/19/31/heroi-anti-heroi-e-vilao-a-percepcao-critica-contextualizada-a-sala-de-aula>>. Acesso em: 22 mar. 2025;

DISSIDÊNCIA Y RESISTÊNCIA:
a narrativa de resistência na dramaturgia *Tybyra: uma tragédia indígena brasileira* de João Nyn

Hevelyn Maia da Silva Barbosa
Ana Lília Carvalho Rocha

Introdução

Segundo dados do dossiê anual de violência da ANTRA - Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA, 2025), pela décima sexta vez consecutiva o Brasil é o país que mais assassina pessoas trans e travestis no mundo, colocando o país no topo do ranking global de violência contra pessoas LGBTQIAPN+. Pesquisar a raiz desta violência e seus desdobramentos tem o potencial de produzir embasamento teórico para o desenvolvimento de meios efetivos de combate a LGBTfobia.

Ao avaliar obras contemporâneas como *O Pensamento Indígena Contemporâneo* (2021), organizado por Naine Terena, e *Nós: Antologia de Literatura Indígena* (2019), organizado por Maurício Negro, é perceptível que dentro da diversidade dos povos originários seus modos de viver e existir extrapolam as normativas sociais impostas pela colonialidade. A partir de obras como *Contos Asegi: Queer Cherokee e Memória Dois-Espíritos* (2016) de Qwo-Li Driskill, *Desintegrada/Dissociada* (2019) de Arielle Twist e a obra utilizada como objeto desta pesquisa *TYBYRA: uma tragédia indígena brasileira* (2020), de João Nyn, que a produção literária de autores indígenas de Abya Yala - como é conhecido o continente americano para os nativos - nos últimos anos tem trazido narrativas que contribuem significativamente com a denúncia das violências coloniais e da LGBTfobia enquanto uma ferida histórica resultado do ódio colonial, cuja análise consegue apontar a resistência desses povos ao projeto colonial de uma sociedade cisheteronormativa.

Sendo assim, esta pesquisa em andamento tem como objetivo analisar a obra *TYBYRA: uma tragédia indígena brasileira* (2020), de João Nyn, sob a perspectiva das teorias de gênero e narrativa de resistência. Para tanto, nesta pesquisa bibliográfica, serão utilizados autores como Alfredo Bosi (1996) e Augusto Sarmento-Pantoja (2023), para discorrer sobre os aspectos da narrativa de resistência presentes na obra. Para discutir performance de gênero na Amazônia pós-colonial partiremos de Judith Butler (1990) e José Sena (2020).

A obra analisada é escrita por João Nyn a partir do relato de Yves D'Evreux, um dos executores de Tibira, registrado no livro *Viagens ao Norte do Brasil* (1929), no qual é descrita a execução de Tibira na boca de um canhão pelo crime de sodomia, o que seria o primeiro crime de LGBTfobia registrado no Brasil. Nesta obra de dramaturgia, João Nyn apresenta uma narrativa contada em primeira pessoa a fim de denunciar através do teatro as violências coloniais.

A escolha da obra se justifica pela necessidade de se resgatar narrativas protagonizadas por corpos originários frente às violências coloniais no âmbito das pesquisas em literatura de resistência explorando obras literárias produzidas por autores indígenas e LGBTQIAPN+ da Amazônia, pois, ainda que João Nyn e a personagem Tibira sejam de São Luiz, atualmente conhecida como capital do estado do Maranhão, tal território fazia parte de uma região denominada Caeté, nordeste da província do Grão Pará, na época contada na narrativa. Além disso, a dramaturgia vem sendo utilizada como crítica social na literatura desde Shakespeare passando por Oscar Wilde na Inglaterra vitoriana para instigar reflexões acerca do comportamento humano em sociedade, e este aspecto torna a obra promissora para ser explorada pelo viés tanto da crítica colonial, como encontrado no estado da arte, tanto pelo viés da resistência, ainda não explorado segundo o estado da arte referente a obra analisada.

Para a construção deste texto referente a pesquisa em andamento, foram utilizadas as partes II e III da dramaturgia.

Foram selecionadas linhas de falas da personagem que melhor ilustram a identidade de gênero da personagem e como a resistência está presente na obra. A partir das análises realizadas será percorrido, a princípio, sobre a implementação da cisheteronormia como ferramenta de controle de corpos durante a colonização e a criação de um imaginário social que demoniza e criminaliza corpos dissidentes da norma de gênero e sexual estabelecida pelos colonizadores brancos. Em seguida, serão apontadas as formas de resistência presentes na narrativa.

O corpo em cena encena: contexto da obra

A obra de João Nyn lançada em 2020 é uma dramatização em forma de monólogo narrado em primeira pessoa e dividido em cinco partes/atos. Nesta obra, o autor formado na primeira turma de Teatro da UFRN, faz uma relação crítica entre um discurso histórico não-indígena com a sua experiência enquanto indígena LGBTQ+ e as memórias e narrativas que acessa com os povos originários sobreviventes com os quais convive.

Se utilizando de uma linguagem nomeada potyguês, o artista potyguara troca os “i” pela vogal sagrada do tupi-guarani “Y”, demarcando o apagamento da própria língua no processo de colonização. Esta é a linguagem que o autor utiliza para dar voz à Tybyra, personagem que foi brutalmente silenciada e ganha voz e subjetividade nesta obra para narrar a sua perspectiva dessa tragédia. A partir dos recursos empregados pelo autor na construção desta narrativa é possível perceber o quanto “a literatura que comunica ou tenta comunicar a violência modifica-a ao reencenar sua comunicação impossível, pois a reencenação representativa atua no sentido de uma ressimbolização do conteúdo excluído” (Schollhammer, 2013, p. 92).

A protagonista da dramaturgia escrita em monólogo é a personagem Tybyra, uma jovem indígena tupinambá que representa o conflito e a luta de seu povo diante da opressão e da destruição cultural promovida pelos colonizadores e pela nova

sociedade dominante. A obra é uma tragédia que traz à tona o sofrimento dos povos indígenas brasileiros ao longo da história, e Tybyra é um símbolo dessa resistência, de sua conexão com a terra, e de seu sofrimento diante da perda de sua identidade e tradições.

A trama ocorre em São Luís do Maranhão no ano de 1614, ambientada no contexto da colonização do Brasil no início do século XVII, um período marcado pelo encontro violento entre povos indígenas e colonizadores europeus. Durante essa época, a presença de franceses no Maranhão fazia parte das tentativas europeias de estabelecer domínio sobre territórios do Novo Mundo. Os missionários católicos, como os capuchinhos franceses Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux, registraram relatos detalhados sobre os Tupinambá, sua cultura, organização social e práticas de gênero e sexualidade, frequentemente interpretadas a partir da moralidade cristã europeia.

Yves d'Évreux, em seu relato sobre os Tupinambá escrito entre 1613 e 1614 sob o título "Viagem ao Norte do Brasil", descreve uma organização social estruturada em torno de malocas e lideranças comunitárias. Cada aldeia era dividida em quatro malocas, comandadas por um *morubixaba* para assuntos temporais e um pajé-açu para questões espirituais e de cura. Os líderes de cada maloca respondiam ao chefe principal da aldeia, que, por sua vez, estava subordinado ao soberano de toda a província. Dentro das famílias, o pai era a liderança soberana, sendo responsável por governar as diversas atividades e pela tomada de decisões. Mesmo estando em um papel secundário nessa organização social, as mulheres desempenhavam funções essenciais ao funcionamento da *oka*, os homens realizavam as atividades externas, como caça, pesca e construção de moradias

O choque cultural entre os indígenas tupinambá e os colonizadores europeus não se restringia apenas às disputas territoriais e econômicas, mas também se manifestava na imposição de valores religiosos e morais. As formas de organização social e expressão de gênero dos povos originários frequentemente

entravam em conflito com as normas coloniais cristãs, que buscavam apagar e criminalizar práticas divergentes.

No contexto da narrativa, Tybyra é uma personagem que vive um dilema profundo: ela é parte de um mundo que está sendo desestruturado pela chegada dos colonizadores, e ao mesmo tempo, busca preservar seus valores culturais e espirituais. Sua trajetória é marcada por desafios emocionais, sociais e espirituais, refletindo o sofrimento de sua comunidade diante da opressão externa e das mudanças forçadas.

Colocar Tybyra no lugar de protagonista da narrativa desta tragédia conhecida como primeiro caso de LGBTfobia registrado no país, mostra como “o foco narrativo evidencia o propósito do narrador (e, por extensão, do autor) de mobilizar intelectual e emocionalmente o leitor, manipulando-o para aderir às ideias e valores que veicula ao contar a história” (Franco Junior, 2009, p 10).

Dyssydêncyá y Rêsytyêncyá: análise da obra

Yves d'Évreux menciona ainda em seu relato a presença de indivíduos com identidades de gênero distintas das categorias binárias de homem e mulher entre os Tupinambá. No capítulo XXV, ele descreve um indígena de Junipará como

hermafrodita, no exterior mais mulher do que homem, porque tem a face e voz de mulher, cabelos finos, flexíveis e compridos, e contudo casou-se e teve filhos, mas tem um gênio tão forte que vive só porque receiam os selvagens da aldeia trocar palavras com ele. (D'Évreux, 1874, p. 91)

Esses relatos de d'Évreux oferecem evidências históricas sobre a diversidade de expressões de gênero e sexualidade entre os Tupinambá, bem como das reações coloniais a essas práticas.

A teoria de Butler encontra um terreno fértil para análise quando aplicada às experiências de gênero dos povos indígenas da

Amazônia. A filósofa Judith Butler revolucionou os estudos de gênero com sua teoria da performatividade.

Em “Problemas de Gênero”, Judith Butler (1990) conceitua performance enquanto um ato deliberativo do sujeito, em relação a escolhas de símbolos para expressar seu gênero, diferenciando de performatividade que seria um ato de reiteração das normas sociais, ou seja, quando o sujeito se comporta de modo a repetir ou reforçar comportamentos e normas consideradas aceitáveis por uma determinada sociedade.

Durante a segunda parte do livro, Luz I - O Prazer, Tybyra interpela os vários homens que se aproximam da sua tenda enquanto exploram a mata. Mesmo seduzidos, é perceptível a relutância em se entregar ao prazer que Tybyra lhes afirma ser natural e tão divino quanto a própria natureza na cosmovisão originária. Ainda sim alguns fogem tomados pela culpa cristã. A protagonista que se refere a si mesma como uma *nhe'e mokõe*, fala sobre sua vida sexual dizendo “Tenho amor macho, tenho amor fêmea... Esperando eles vyrem me vysytar (...) Às vezes vem doys que gosta... às vezes vem três tudo de uma vez.” (Nyn, 2020, p. 44)

O corpo de Tybyra é enxergado pelos colonizadores com as lentes da performatividade europeia, que se impressionam com a performance de gênero feminina da personagem, mesmo com a presença de características sexuais consideradas masculinas e da genitália pênis enquanto marcador biológico, rompendo com esta performatividade de gênero europeia regida pela matriz heterossexual, que é esse sistema normativo que organiza as relações de gênero e sexualidade de maneira a privilegiar a heterossexualidade e as identidades de gênero binárias (masculino e feminino), criando uma estrutura rígida e opressiva que define como as pessoas devem se comportar, se expressar e se relacionar (Butler, 1990).

A identidade *nhe'e mokõe* para os povos originários desta região seria semelhante à identidade dois-espíritos (*two-souls*) mais amplamente conhecida dos povos da América do Norte. Quando o autor desenvolve esta narrativa trazendo visibilidade para esta

identidade da protagonista, ele coloca em cheque a forma com que a sociedade patriarcal cristã europeia organiza as relações de gênero e sexualidade e os próprios soldados que se relacionavam com Tybyra acabavam se confrontando com essa forma de ver o corpo e o ato sexual, e mesmo que acabassem gostando, tal ato era demonizado pela Igreja e criminalizado pelo Estado.

Como podemos ver na terceira parte da dramaturgia intitulada Luz II - A Prysão, onde Tybyra é abordada em sua tenda por homens que já lhe visitavam de costume, mas que dessa vez a levam à força sem mesmo dizer para onde. Depois de muita insistência eles alegam que a protagonista estaria sendo presa pelo crime de sodomia. “Sodô o quê? Só dá o quê? Sodomya? Não sei nem o que é isso. Qualira eu sou, mas o quê que têm? Ele também é... (Nyn, 2020, p 48)”. Ao entender que estava sendo levada presa pela prática de relações consideradas homossexuais e que seria um mau exemplo que influenciaria outras pessoas, Tybyra reclama que nunca foi influenciada e que era algo natural que não deveria ser visto como crime, mas que existindo condenação ela não deveria ser a única a ir para a prisão, mas também os próprios soldados que a levavam de forma truculenta por terem praticado com ela, e seguia apontando outros soldados que teriam se relacionado com ela e que também deveriam estar sendo presos. “Me pega direito que eu sei que você sabe tocar sem ser de com força!” (Nyn, 2020, p 49)

Ao analisar o discorrido por Butler (1990), o pesquisador José Sena (2020) distingue performance de performatividade compreendendo performance “como um fazer materialmente inscrito que faz parecer o domínio da performatividade” (Sena, 2020, p 132), explicando ainda que

a performance viabiliza e visibiliza a performatividade, na medida em que é a performance que faz operar no/com o corpo-fala, os regimes regulatórios e normas sociais que seduzem sujeitos a se imaginarem como sendo possuidores de um gênero particular. Desse modo, utilizo a performatividade como um conceito teórico que ajuda a pensar a ação social dos sujeitos e suas práticas, que se

dão em performance. Reconhecer que não estamos adequados à norma é o que nos faz identificar a lei que nos governa, o que nos interpela diante do saber/poder que nos subjetiva, mobilizando reflexividades. (Sena, 2020, p. 132)

Nesta cena, ao ser presa pelo crime de sodomia, é nítido como opera a performatividade de gênero colonial alinhada à matriz heterossexual. Mesmo denunciando soldados ao ser levada a prisão, apontando indivíduos que teriam participação no suposto crime por ela praticado, apenas Tybyra é presa, mostrando que, mesmo que também tenham cometido tais práticas consideradas homossexuais, indivíduos que se adequavam a heteronorma seguem impunes, enquanto que ela foi criminalizada pela sua performance de gênero dissidente da matriz heterossexual, pois sua performance de gênero era uma ameaça a performatividade de gênero colonizadora. O próprio fato da homossexualidade ser criminalizada enquanto “sodomia” demonstra como o Estado criou leis voltadas ao controle de corpos dos indígenas tidos como selvagens, aliado aos discursos moralistas e religiosos do cristianismo, que pregava a prática enquanto pecado e os indígenas que o praticavam enquanto imorais e má influência.

Ainda a caminho do cárcere, Tybyra continua suas reclamações nas falas

- Eu não ynfluencyo nynguém, nem nynguém me ynfluencya. Aquy a gente é tudo assym. É que eu dey bobeyra e peguei mays os conhecydos docês, e aý mays de vocês souberu. (...) - Num sou Morubyxaba pra ter que dar exemplo(...) - Vocês que tem que dar exemplo, né guarda(...) - Vocês? Vocês são outras coysas...- Parem! Não me levem, mynhas planta, meus bycho, meu povo, precysam deu... (Nyn, 2020, p. 54-55)

A partir destas falas, Tybyra demarca sua identidade enquanto naturalizada no seu território, de forma coletiva quando afirma que outras pessoas além dela tinham o mesmo comportamento. Morubixaba é o título dado à liderança política de

uma comunidade Tupinambá, o que ela afirma que não era, se isentando da responsabilidade de dar algum tipo de exemplo a qualquer indivíduo, apontando, ainda que a responsabilidade seria dos guardas de dar esse exemplo, transferindo para os corpos dos colonizadores a imposição da performatividade heteronormativa colonial, ao afirmar que eles que seriam “outra coisa”. Esta reflexividade demonstrada por parte da personagem mostra como

A teoria performativa de Judith Butler contribui de modo determinante nesse exercício de imaginar alternativas diante de regimes de verdade que geram sofrimento humano. Ela aprofunda a reflexão sobre como a performance não está condicionada a repetição/citação de normas instituídas, mas viabiliza possibilidade de agência, de agir reflexivamente e contestar os regimes de saber-poder que nos coagem. (Sena, 2020, p. 138)

Dessa forma, o autor reforça a contribuição fundamental de Butler para a compreensão da linguagem na produção do corpo e das práticas de resistência (Sena, 2020). A teoria de Butler oferece um poderoso instrumento para compreender e valorizar a diversidade de expressões de gênero presentes nas culturas indígenas da Amazônia. Ao destacar o caráter performativo e socialmente construído do gênero, problematizando as categorias ocidentais de gênero, a teoria de Butler abre espaço para a valorização de conhecimentos e práticas indígenas. Quando Tybyra se autodeclara *nhe'e mokõe*, a personagem mostra que as categorias de sexo e gênero não são necessariamente separadas e fixas nas cosmovisões indígenas. Ao empoderar tais identidades dissidentes de gênero e mostrar como o gênero é construído e pode ser transformado, a teoria de Butler corrobora, ainda, com a decolonização dos estudos de gênero, promovendo a existência e resistência de diversas formas de ser e viver.

Ao defender sua forma de vida originária e seus valores culturais, interpelando seus algozes explicando quem ela é e como o seu povo vive, Tybyra executa uma resistência contra as forças

coloniais que oprimem seu corpo, manifestando o conceito originariamente ético de resistência, como afirma Alfredo Bosi (1996). Para além disso, a obra de João Nyn se configura enquanto uma narrativa de resistência principalmente pelo autor dramaturgo se utilizar da escrita enquanto forma imanente de resistência, segundo o que afirma Bosi (1996).

A escrita resistente não resgata apenas o que foi dito uma só vez no passado distante e que não raro, foi ouvido por uma única testemunha (...) Também o que é calado no curso da conversação banal, por medo, angústia ou pudor, soará no monólogo narrativo, no diálogo dramático. E aqui são os valores mais autênticos e mais sofridos que abrem caminho e conseguem aflorar à superfície do texto ficcional.” (Bosi, 1996, p. 27)

O autor João Nyn teve como propósito dar subjetividade à personagem construindo uma narrativa para além do assassinato, na qual essa personagem teve prazeres e um papel social no preparo de medicinas para o seu povo, promovendo a humanização de uma figura que foi desumanizada e demonizada pela dominação colonial, mas que nessa produção textual e na dramaturgia toma voz e fala por ela e por outras como ela que vieram antes e pelas que até hoje existem e resistem. Neste processo, é possível afirmar que o autor indígena se utiliza de uma escrita que corrobora com o que Sarmiento-Pantoja (2023) destaca quando discorre acerca da *resistência das existências*, quando afirma

ser uma escrita marcada por uma forma de resistência diferente das do que pontuadas por Alfredo Bosi (1996), pois se fundamenta na busca por colocar em evidência a existência, a sobrevivência e a luta por reconhecimento de suas vidas” (Sarmiento-Pantoja, 2023, p. 150)

Ao desenvolver a dramaturgia “TYBYRA: uma tragédia indígena brasileira”, João Nyn, materializa na personagem, através do teatro, vozes de sujeitos historicamente silenciados, mostrando uma preocupação por parte do autor em fazer que seja reconhecida

a vida de pessoas como Tybyra e sua existência nesse território, denunciando que esses corpos resistiram para continuar existindo, lutaram e resistiram para sobreviver antes de ter um fim trágico.

O autor Augusto Sarmiento-Pantoja (2023) discorre ainda sobre outra categoria que possui a mesma função epistêmica de *resistência das existências* nos estudos literários e culturais, seria o postulado como *reexistência* por Larissa Alencar (2022) pois “marcam e visibilizam a existência de grupos sociais, que foram colocados em profundo ostracismo e tiveram suas vidas minimamente eclipsadas” (Sarmiento-Pantoja, 2023, p. 152).

Diante do que discute os autores, é possível afirmar que para além das interpelações da personagem, enquanto um corpo nativo de gênero dissidente vivendo livremente sua sexualidade, a própria existência de Tybyra ameaçava as estruturas coloniais. Por conta disto, a sua morte e de outros corpos como os dela foi parte essencial do projeto de implementação da cisheteronormatividade enquanto base estrutural de uma sociedade cristã e eurocêntrica.

A partir do que foi historicamente conhecido como o primeiro caso de homofobia do Brasil, João Nyn construi uma narrativa sensível e potente ilustrando o teor da violência aplicada contra os povos originários durante a colonização, e com requinte de crueldade quando se tratava de corpos dissidentes, haja vista a forma que pessoas como Tybyra eram assassinadas na tentativa de dar fim a reexistência desses corpos dissidentes, aniquilando a sua existência para dar espaço a implementação dos discurso colonial do binarismo de gênero e sua matriz (cis)heteronormativa, para em seguida invadir e colonizar o imaginário social, instaurando-se a LGBTQIA+fobia no Brasil.

Dessa forma, a obra de dramaturgia desenvolvida pelo autor se configura numa narrativa de resistência que reverbera vozes de pessoas indígenas LGBTQIA+ que foram exterminadas com requinte de crueldade durante a colonização do Brasil, violência que infelizmente tem se perpetuado até os dias atuais, onde o país lidera o ranking global de violência contra esta população (ANTRA, 2025).

Considerações Finais

De resultados iniciais das análises parciais realizadas é possível afirmar que resistência é representada na relação entre a forma de existir de Tibira frente a colonização. Ao longo das cenas é possível identificar como resistência os questionamentos, posicionamentos críticos e desobediência do personagem às leis e regras morais impostas pelo cristianismo e pelo Estado.

Podemos constatar que os povos originários possuíam formas de organizar e classificar gênero e sexualidade diferentes da dos cristãos europeus que invadiram e colonizaram seus territórios. A tentativa pelos colonizadores de exterminar os corpos originários dissidentes de gênero foi a base do desenvolvimento de uma sociedade brasileira estruturalmente LGBTfóbica, na qual a demonização e a criminalização destes corpos corroboraram para a disseminação de violência contra esses indivíduos.

Portanto, as análises parciais realizadas até o momento indicam que a resistência na obra de João Nyn se manifesta de forma contundente na construção da narrativa e da personagem Tybyra e na crítica ao processo de colonização. Contudo, como a pesquisa ainda está em andamento, novas partes da dramaturgia serão analisadas, aprofundando a compreensão sobre a identidade dissidente da personagem e ampliando a exploração de outros aspectos da narrativa de resistência. O desenvolvimento posterior deste estudo permitirá uma abordagem mais abrangente das questões de gênero, sexualidade e narrativa de resistência presentes na obra, com ênfase nas formas de subversão do modelo cis-heteronormativo imposto pela colonialidade.

Referências

Benevides, B. G. **Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2024** / Bruna G. Benevides. ANTRA

(Associação Nacional de Travestis e Transexuais) – Brasília, DF: Distrito Drag; ANTRA, 2025.

Bosi, A. **Narrativa e resistência**. Itinerários–revista de literatura, 1996.

Butler, J. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguir. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

D'évreux, Y. **Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 e 1614**. Tradução de César Augusto Marques. 2. ed. São Luís: Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, 1874.

Franco Junior, A. Operadores de leitura da narrativa. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (ORG.). **Teoria Literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas**. 3a. ed. Maríná: Eduem 2009. p.33-58.

Nyn, J. **Tybyra: uma tragédia indígena brasileira**. São Paulo: Selo do burro, 2020.

Sarmiento-Pantoja, A. **Resistência das existências: leituras de existências femininas apagadas**. MOARA–Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Letras ISSN: 0104-0944, n. 61, p. 148-164, 2022.

Schollhammer, K. E. **“Cena do crime: violência e realismo no Brasil contemporâneo**. Editora José Olympio, 2013.

Sena, J. O protagonismo da linguagem na produção de corpos, discursos e práticas de resistência. **PerCursos Linguísticos**, Vitória, v. 10, n. 25, p.87-106, 2020.

UM OLHAR SOBRE A RESISTÊNCIA POÉTICA DA ÁRVORE QUE ANDA

Jennifer Santos de Oliveira
Luís Junior Costa Saraiva

Introdução

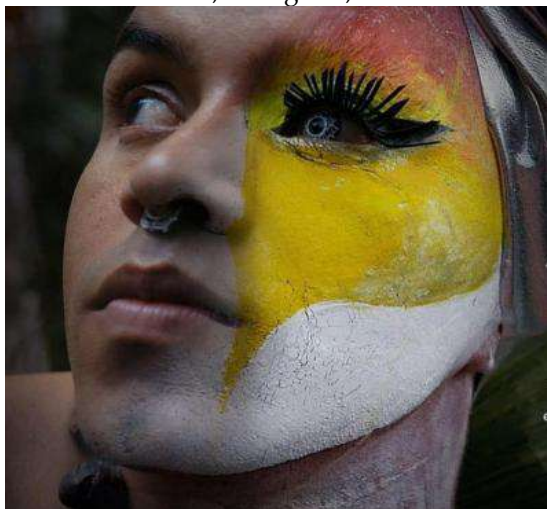
Este trabalho parte de um recorte da elaboração de dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia da Universidade Federal do Pará, intitulado “A econarrativa visual de Uýra Sodoma”, portanto, de forma breve e não muito aprofundada buscaremos trazer dentro deste escrito algumas questões que permeiam a artista Uýra Sodoma. Desta forma, faz-se essencial discorrer sobre a artista Uýra que é um espírito/entidade que surge como resistência aos processos de apagamento. É através do seu recontar de histórias por meio da arte imagética que a mesma revela os dilemas que permeiam a arte indígena contemporânea. Nascida da floresta e sendo da floresta, a artista transforma-se a cada espaço-tempo, ou seja, sua arte depende primordialmente do espaço na qual se encontra. De suas raízes emergem a luta, resistência, memória e ancestralidade. Para Gislaine Pagotto (2023, p. 357), a artista seria uma entidade “chamada de espírito pela artista proponente Emerson Pontes e manifestada apenas em seu corpo. No caso de Emerson é como se Uýra Sodoma encontrasse morada no seu corpo o tempo todo, como um corpo que serve de moradia para dois seres ao mesmo tempo, duas entidades: Emerson e Uýra Sodoma”. Dito isto, primeiro devemos esclarecer que as informações aqui descritas foram coletadas de entrevistas, fotoperformances e performances da artista que ocorreram entre os anos de 2018 a 2022.

Uýra Sodoma: Um olhar sobre sua interseccionalidade

As duas, Emerson e Uýra compartilham um corpo composto por dois mundos complementares. Talvez, a questão que surja é: Por que mundos complementares? Porque dentro da arte de Uýra encontramos as “ausências” e vivências de Emerson, “A presença que ocupa o corpo de Emerson é uma mistura de política, arte e meio ambiente que transforma e movimenta. Por isso, a “revolta organizada”: uma forma de explicitar a natureza de violência, degradação e abandono que circundam a vida indígena” (Hermoso, 2021).

Emerson, nascida no estado do Pará, mais precisamente em Santarém, faz um movimento de pertencimento/retomada as suas raízes ancestrais. Viveu sua infância nas periferias da cidade de Manaus, no Amazonas, quando aos cinco anos mudou-se para lá. Contudo, o nascimento de Uýra parte não somente por essa busca, mas como Emerson Munduruku já disse “parte de uma necessidade de movimento quando todo o resto diz pra nós pararmos, pra nós ficarmos imobilizados” (Sodoma, 2022, Informação verbal).

Figura 1 – Uýra Sodoma. Recorte de imagem publicada por Olhar Filmes, Instagram, 2023.



Disponível em: https://www.instagram.com/p/CsXDV_WvdD-/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWFIZA==. Acesso em 08 de out. de 2024.

Assim, ao retornar às origens de Emerson, que viveu até os cinco anos em Mojuí dos Campos, em Santarém-PA, entende-se ainda mais o porquê dessa intensa relação com a floresta. Ao relembrar que na comunidade onde cresceu seu povoado estava localizado em torno de um igarapé com água limpa e muita floresta. Desta forma, segundo a mesma, Uýra mesmo que de forma inconsciente já estava lá. “Faz poucos anos que estou vivendo a consciência de que a Uýra existe, mas percebo que, quando tinha 5, ela já me habitava e já acontecia naquele instante uma investigação sensorial dos cheiros, das imagens e dos sons que existiam naquele local e que passam pela Uýra” (seLecT ceLesT, 2021). Mas, além de questões como a memória, ancestralidade, e diáspora, a mesma utiliza seu corpo como elemento “ao levantar denúncias sobre o modelo econômico imposto no país” (Pagotto, 2023, p. 358).

Talvez até aqui tenham se perguntado o significado do nome da artista, pois bem, como a mesma esclareceu em sua entrevista ao

curador Luiz Camillo Osório do Instituto PIPA, Uýra vem do antigo Tupi e significa “bicho que voa”, “É afilhada da Paxiubinha (‘a árvore que Anda’) – por isso também vem andando pelos mundões e costurando todas as fases de minha Vida. Ela é cada parte porque é o todo. É a criança, a bióloga, a artista, a educadora – enfim...é eu” (Instituto PIPA, 2022). Ao acessar as redes sociais da artista, tem-se como primeiro descritor “A Árvore que Anda”, já Sodoma seria ‘uma alusão ao termo bíblico de mesmo nome: “o local onde se habita o mal e se demoniza um território”’ (Pagotto, 2023).

A narração de Uýra se faz a depender do espaço, Emerson faz uma coleta de materiais orgânicos que estão presentes no local como folhas, flores, em outras palavras, qualquer elemento que faça com que Uýra nasça daquele território e com os elementos pertencentes a ele. Vale destacar, que não é somente de um aspecto relacionado a floresta que a artista lança sua arte, mas de uma conversa nas suas vivências entre a floresta e a cidade em que faz parte. Pois, vê-se em um de seus ensaios intitulado *Série Mil [quase] Mortos – CAOS (2018)*, essa relação e entendimento acerca de natureza que para Uýra não é e não está separada da cidade, mas que tudo é uma coisa só. Fazendo com que nesse ensaio vejamos uma performance no meio da cidade em um dos igarapés que cortam Manaus, que apresenta e denuncia o estado degradado dos cursos d’água.

Figura 2 – Uýra Sodoma. Série Mil [quase] Mortos – Caos, 2018.



Foto: Matheus Belém. Disponível em:

<https://www.flickr.com/photos/156456635@N08/27404723878/in/album72157693552183821>. Acesso em 14 de jan. de 2025.

Quando questionada sobre sua formação e seu processo como artista por Osorio (2022), a mesma o respondeu que decidiu não mais separar;

A minha vida: dizendo que ano comecei a ser artista, qual ano me tornei bióloga e educadora. Se em 2013 conquistei meu diploma de bióloga, a vida eu já estudava desde os 4 anos vendo uma Preguiça atravessar nadando entre árvores (aquilo foi surpreendente). Em 2016 sou titulada Mestre em Ecologia da Amazônia – a minha casa, onde mergulhada, cresci sentindo os pulsos de inundação. Se estas formações ocorrem, é porque elas vêm de algum lugar, e isso é a Vida. O conhecimento acadêmico tem tanto valor quanto o tradicional/vivencial, mas o primeiro ignora o segundo, embora nele tenha sua base. Formam um belo par, mas estes tempos têm botado ambos para brigar. Com minha arte e trajetória, insisto que façam as pazes (Instituto PIPA, 2022).

Percebemos um jogo que se estabelece em nossas relações de entendimento de mundo, que tudo precisa estar excepcionalmente demarcado e separado. De forma natural somos levados a tais questões, isso não é diferente quando descrevemos sobre Uýra a destacando e simbolizando como algo sem definição, pois ela apenas é Uýra Sodoma. É nem isso e nem aquilo, somente é e existe. Nesse jogo que adentra as academias em que é preciso ter uma separação de tudo e também uma explicação, faz com que quando abordado sobre um assunto e uma ação sem definições haja controvérsias e muitos questionamentos. Como admiradores da arte, e principalmente como amantes do fazer artístico de Uýra, entendemos que a mesma explora tudo ao mesmo tempo que nem sequer é preciso separar todas as informações uma por uma, porque por si só ela as explica pela sua arte e vivência.

Trazendo mais um questionamento de Osório (2022), mas agora sobre o contexto amazônico acerca da voracidade extrativista que está descontrolada, e sobre a atuação da artista que agora parece mais importante do que já era, o mesmo pergunta “Como você vê este momento e está resistência aí da Amazônia?”. Como resposta a artista esclarece que suas participações em grandes eventos lhe despertam debates sobre a ausência dos seus “*Cadê meus parentes?*”, “*Onde estão os artistas do Norte?*”, “*Por que só isso de gente da periferia?*” (quando há), “*Não convidaram as bichas, as trans e as sapatão?*” (Instituto PIPA, 2022).

Minhas obras são um convite ao diálogo: apresenta as violências, belezas e lutas do meu território, para que o Brasil e os mundos conheçam de verdade as Amazônias. Há séculos os brancos adentram em nossos territórios e vidas, sem querer diálogo algum: só roubando, matando, escravizando ou apagando. Eu poderia não querer diálogos, como já não quis. Eu poderia apenas querer vingança, como já quis. Insisto no diálogo, não para uma possível pacificação destes mundos. Eles já têm a violência e desesperança profundamente instaladas em suas estruturas. O céu já está tocando as nossas cabeças, enquanto corporações maquiavam a crise climática e as nações dormem à noite achando viver numa democracia racial.

É de outro mundo que precisamos, e ele não pode ter a gestão do mesmo pessoal de sempre. A Arte nos ajuda a imaginar – e isso é poderosíssimo (Instituto PIPA, 2022).

Isso nos faz pensar sobre as ferramentas que se ancoram na ideia de progresso, podemos trazer para esse debate os pensamentos de Eliane Brum (2021) que discorre sobre tal ideia, de uma ideologia que percorre pelo caminho da destruição, de uma exploração que apaga, esmaga, dilacera. “Como pouco pesquisou a maior parte da Amazônia, que vai sendo destruída por grandes hidrelétricas, projetos de mineração, estradas e ferrovias, boi e soja. Junto com a floresta, são varridas todas as marcas nela impressas” (Brum, 2021, p. 26). A floresta passa então a ser um comércio e nesse jogo político em nome do crescimento (progresso) vão sendo destruídas histórias, memórias e lares.

A esse imaginário desenvolvimentista destrutivo, como salienta Brum (2021), tem-se como questão importante salientar a ditadura empresarial-militar, entre 1964 a 1985, que difundiu campanhas e consolidou o imaginário de que a Amazônia seria a tal virgem intocada. E como formas de justificar as operações de invasão da floresta, diziam ser em nome do crescimento e interesse nacional. Com isso, nesse projeto temos a inauguração da BR-230, rodovia Transamazônica, em 1972. De um jogo publicitário que afirmava a ideologia do crescimento por meio da destruição da floresta. Vale destacar ainda, a ideia sobre os povos originários e das comunidades tradicionais da floresta, a uma concepção que os nem classificava como humanos. E em 2020 vimos novamente essas ideias ressurgirem por meio do antipresidente Jair Bolsonaro que “chegou a afirmar que “cada vez mais o índio é um ser humano igual a nós”. O antipresidente tentava convencer quem o ouvia de que o maior sonho dos povos indígenas é abrir suas terras para o gado, soja e mineração. O que completaria a humanização dos indígenas [...] Seria passar a tratar a floresta como mercadoria” (Brum, 2021, 28-29).

Brum (2021) faz uma analogia da amazônia como mulher ao compará-la como um corpo que é sempre meio de desejo e fascínio de poder pelos homens, para tal a autora utiliza o termo “virgem” em que a utilização dessa determinação se dá pela simbologia da mesma ao classificar meios que ainda não foram totalmente dominados pelo homem.

Quase 20% da Amazônia está morta. Terra de riqueza incalculável roubada por garimpeiros, madeireiros, fazendeiros, pecuaristas e políticos. Criminosos que molham o chão da Amazônia com o sangue de suas filhas e filhos, os povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, caboclos. A Motosserra, o Correntão, o Dinheiro e o Fogo são símbolos desta destruição e genocídio (Sodoma, 2017).

É na *Série A Última Floresta* que vemos a devastação apresentada por Uýra, por meio da utilização do fogo que corrói a espinha dorsal daquilo que mantém a vida.

Figura 3 –Uýra Sodoma. Ensaio Fogo, *Série A Última Floresta*, 2018.Foto: Matheus Belém, 2017.



Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/156456635@N08/39429961130/in/album72157694527458544>. Acesso em 09 de out. de 2024.

Nesta fotoperformance vê-se esse espírito corroído e de certa forma um corpo que sente dor, que se contorce mediante a chama da destruição/devastamento. Mas, o que chama a atenção é a presença de folhas em suas mãos. Talvez de forma não intencional ou intencional a saia vermelha configure como o rompimento do hímen, trazendo aqui o termo da floresta amazônica como virgem segundo Brum (2021), desse rompimento que deixa marcas de uma violação. Entretanto, outro ponto é o segurar forte nessas folhas que estão caídas no chão que contém elementos que não são descartáveis, mas sim com significados de crescimento/renascimento, pois a utilização de folhas em plantas nada mais é do que para o crescimento da mesma e de seus frutos, nesta analogia, trazer essa mão que aperta com tanta força folhas secas talvez caracterize a esperança de tentar guardar o velho que mantém o novo.

É nesse entremear de significações que cabe elencar os questionamentos e acentuações de Ailton Krenak (2020) sobre a natureza e a humanidade. Em seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, temos alguns questionamentos que perpassam por dois pontos: humanidade e natureza. O autor então, refere-se a natureza e o ser humano (humanidade) como um só, sem separação e interdependentes. Entretanto, com a modernização e os processos que vieram decorrentes desse sistema, criou-se conceitos que separam a natureza do homem e o homem da natureza. Desse conceito de afastamento se instauraram corporações devoradoras, como o mesmo salienta “Enquanto a humanidade está se distanciando do seu lugar, um monte de corporações espertalhonas vai tomando conta da Terra. Nós, a humanidade, vamos viver em ambientes artificiais produzidos pelas mesmas corporações que devoram florestas, montanhas e rios” (Krenak, 2020, p. 11). A esse mesmo passo Krenak (2020) explora o mecanismo de uma humanidade em meio a esse tempo moderno que escorraça as pessoas de seus lugares, de gente da floresta e do campo, para viver fora de seus espaços de origem os levando para os centros urbanos, favelas/periferias.

Nesse processo de diáspora como salienta Uýra (2022, Informação verbal), esse modo de apagamento histórico no Brasil que talvez seja uma das maiores diásporas do mundo, faz com que os povos se dispersem dentro de seu próprio território, ou seja, se distanciem e vão para as cidades. A mesma esclarece que faz parte do grupo de indígenas que estão em diáspora, e vivencia esse processo de retomada. Mas, a artista é além, pois:

A Uýra é uma forma de reivindicar meu corpo nesse mundo que só quer pegar ele pra si, logo que a gente nasce a igreja puxa um braço o estado puxa uma perna e outro braço. Ou a família ou parte dessas diversas instituições levam os nossos corpos, sobretudo corpos marginalizados, racializados, e corpos trans, de modo geral corpos femininos tem o direito ao seu corpo usurpado. Então quando a uýra ela me habita ela reivindica não somente o meu corpo mas também os outros corpos, então uýra é um monte de gente uma legião de reivindicações, assim e dentre as reivindicações é o corpo. Mas não somente o corpo humano porque me interessa romper com esse antropocentrismo de que somente o corpo humano tá valendo a pena sabe... eu gosto de contar e virar outras coisas, virar um sapo, virar uma coruja, de virar uma planta, uma árvore que anda pra nos lembrar que também essas outras criaturas só são um pouquinho diferente da gente e não estão tão distantes (Sodoma, 2022, informação verbal)

É na *Série Mil [quase] Mortos - Caos*, que a artista se transmuta num ser quase morto, nas águas de um igarapé em meio ao cenário do centro urbano, repleto de lixo; com flores secas na cabeça, olhos cobertos por caramujos, e uma saia limpa. Assim, uma discussão sobre a contaminação das águas, de um descaso que naturaliza o estado degradado de cursos d'água que antes eram utilizados para o consumo. A mesma escancara que esse ser sagrado é descartável, não tendo importância “percebam seu estado, sintam a sua morte, percebam a sua parcela de culpa, se indignem com o governo (não com as pessoas das palafitas) e faça, algumas coisas pela Vida dos igarapé” (Sodoma, 2018).

Figura 4 – Uýra Sodoma. Série Mil [quase] Mortos – Caos, 2018. Foto: Matheus Belém.



Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/156456635@N08/27404718118/in/album-72157693552183821>. Acesso em 08 de out. de 2024.

A água, como salienta Márcia Kambeba (2020) tem o poder de cura, é sagrada. Pertencente ao povo Omágua/Kambeba no Amazonas, Alto Solimões; a autora indígena expõe em seu livro *Lugar do Saber* uma escrita poética recheada de suas vivências e percepções sobre o mundo, contento os ensinamentos passados a ela pelo seu povo. Com isso, a autora faz uma descrição de sua vivência na aldeia em que esteve até os oito anos de idade, quando então foi morar na cidade. Entretanto, mesmo com esse “deslocamento” de lugar, a mesma não teve suas tradições e costumes deixados de lado, pelo contrário, esses ensinamentos e saberes permaneceram com a mesma intensidade e força, pois sua avó encontrou formas de mantê-la conectada com a aldeia e os ensinamentos, ao levá-la anualmente a Belém do Solimões. Como também, ao permanecer com seus rituais de banho e defumações a mesma ensinava Kambeba (2020) sobre para o que cada planta utilizada servia. Esses elementos, como salienta a autora, fizeram

parte de sua construção de identidade mesmo presente em outro espaço (a cidade).

Dentro de sua poética de denúncia temos a Mãe Natureza (Kambebe, 2020, p. 13), em que a autora expõe as ações de uma humanidade que em nome do desenvolvimento destrói, devasta florestas, retira povos de seus lares, invade e dilacera o corpo.

MÃE NATUREZA

Mãe Natureza, tua força o machado cortou.
Terra mãe que em seu seio nos alimentou.
Água sagrada o lixo a contaminou
O grito dos pássaros o fogo calou.

Somente essa pequena parte de um todo de tal escrita poética nos leva aos dilemas que Uýra também diz em seu trabalho artístico por meio da performance/fotoperformance visual. O trabalho de Uýra chama a atenção para a questão da violência contra pessoas, grupos e também da floresta. Ao ponto de que estas esferas se encontrem em algo tão dissolvido que são incapazes de serem dissociadas. Juliana Curi, diretora do longa metragem *Uýra - A retomada da floresta*, compreendeu na artista uma interseccionalidade que ela jamais havia visto. O processo de elaboração da obra foi um desafio porque uma história de alguém que toca em tantos assuntos ao mesmo tempo não devia ser construída por um único olhar, pois destaca que no audiovisual há um pensamento hierárquico de que o diretor é a grande visão. Entretanto, Curi possuía um desejo de produzir um filme muito mais colaborativo, buscando trazer a visão de diferentes vozes e identidades. Assim, uma ideia que foi pensada somente para ser um curta acabou tornando-se um longa, porque a história não cabia na primeira ideia (Vilaça, 2022).

A Uýra é a pessoa mais interseccional que eu conheço. Então, sinto que a gente conseguiu, no filme, conduzido pela Uýra, [com] ela nos guiando com esse trabalho e todos nós com visões complementares, entender que existe uma causa que conecta a floresta, as causas

LGBTQIA+, as questões de gênero, as questões de educação, de arte, que é a apresentação da vida. Isso é o que conecta todos nós, isso é que conecta todas as lutas, e a gente acredita que esse é o grande potencial não só do filme como da Uýra – ela nos convida a entender que a gente faz parte de todas essas lutas (Curi apud Vilaça, 2022).

Entendemos esse olhar sobre a arte de Uýra, que para além de questões políticas, reúne discussões sobre gênero, identidade, território, do corpo marginalizado, da preservação da memória indígena e sobre a urgência da proteção ambiental. De uma interseccionalidade que construiu não somente Uýra, mas também Emerson.

Considerações finais

É importante falar desse corpo resistente, pois entende-se por resistência todo ato/meio que se opõe às ideologias e imposições de outrem, no campo visual e audiovisual tal narrativa toma uma forma diferente em que nessa linguagem, por vezes utilizando da metáfora, apresenta-se como uma ferramenta de luta do/a artista sobre determinado meio social e de espaço/lugar. Assim, nesse campo que passa pela resistência surgem vozes e dentre tantas vozes a de Uýra Sodoma. Muito se falou sobre a interseccionalidade, ou seja, de fatores que construíram a Uýra e que a atravessam.

Assim, tivemos por intuito uma discussão sobre Uýra Sodoma e seu fazer artístico, de uma abordagem que se aprofundou em detalhar algumas questões que fazem parte da artista, e também de um olhar sobre a utilização de sua arte como meio denunciador. Entendendo que a artista não expõe somente questões ligadas ao ambiental, porém de uma gama de ramificações de poder analítico sobre: gênero, resistência, cultura e ancestralidade. Devido a tantos assuntos pertinentes, nos atentamos a uma abordagem sucinta da mesma ainda que tudo o que envolve a artista se fez presente aqui, o que deixamos claro é que não ocorreu um aprofundamento

analítico sobre os quatro pontos citados (gênero, resistência, cultura e ancestralidade), mas que os mesmos de forma “inconsciente” estiveram presentes ao longo da análise e discussão.

Referência

Brum, E. **Banzeiro òkòtó: Uma viagem à Amazônia Centro do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

Hermoso, S. **Uýra Sodoma: uma revolta organizada. Pelo Brasil afora, drag amazônica chama a atenção para questões ambientais e sociais por meio de sua arte**. 2021. Disponível em: <https://elastica.abril.com.br/especiais/uyra-sodoma-drag-amazonia-meio-ambiente>. Acesso em 10 de jan. de 2025.

Instituto Cultural Vale. **Arte Indígena Contemporânea - Ep. 3: Uýra Sodoma**. Youtube, 03 de maio de 2022. 29min42s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7Tbfit2Ftyo>. Acesso em 08 de out. de 2024.

Instituto Pipa. **Ocupação dos artistas premiados do PIPA 2022: Uýra**. 2022. Disponível em: <https://www.premiopipa.com/2022/10/ocupacao-dos-artistas-premiados-do-pipa-2022-uyra/#:~:text=U%C3%BDra%2C%20que%20do%20tupi%20antigo,as%20fases%20de%20minha%20Vida>. Acesso em 10 de jan. de 2025.

Kambeba, M. W. **O lugar do saber**. São Leopoldo: Casa Leira, 2020.

Krenak, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São. Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Pagotto, G. **Confluências entre arte e natureza na contemporaneidade em corpos latino-americanes [como entidades] nas artes visuais: Ana Mendieta, Panema e Uýra Sodoma**. Revista Científica de Artes/FAP, Curitiba, v. 28, n. 1, p. 339-367, jan./jun. 2023. DOI: 10.33871/19805071.2023.28.1.7577.

Disponível em: <https://periodicos.unespar.edu.br/revistacientifica/article/view/7577>. Acesso em: 10 de out. de 2024.

Revista das Artes. **Uýra Sodoma**. Disponível em: <https://dasartes.com.br/materias/uyra-sodoma/>. Acesso em 10 de out. de 2024.

Sodoma, U. **Série A Última Floresta - FOGO**. 2017. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/156456635@N08/albums/72157694527458544/with/41196432652>. Acesso em 09 de out. de 2024.

Sodoma, U. **Série Mil [quase] Mortos - CAOS**. 2018. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/156456635@N08/albums/72157693552183821/>. Acesso em 08 de out. de 2024.

Uýra Sodoma: **a cobra das águas amazônicas diante da degradação ambiental**. Revista seLecT ceLesT, arte e cultura contemporânea. Disponível em: <https://select.art.br/uyra-sodoma-a-cobra-das-aguas-amazonicas-diante-da-degradacao-ambiental/>. Acesso em 08 de out. de 2024.

Vilaça, C. J. Curi: **“A Uýra tem o desejo de quebrar com uma visão muito colonialista do que é ser uma artista indígena contemporânea”**. 2022. Disponível em: <https://gerador.eu/juliana-curi-a-uyra-tem-o-desejo-de-quebrar-com-uma-visao-muito-colonialista-do-que-e-ser-uma-artista-indigena-contemporanea/>. Acesso em 07 de jan. de 2025.

CARIMBÓ DELAS: VIVÊNCIAS FEMININAS NO CARIMBÓ EM ICOARACI – EPISÓDIO 2: Barco Saudade

Luciane Santana Bessa
Luis Júnior Costa Saraiva
Clever dos Santos
Maria de Nazaré do Ó Ribeiro
Ângela Coutinho

Introdução

Para ler cantando:

“Ah, Icoaraci, famosa Vila Sorriso, igual a ti outra não vi”
(Carimbó de Icoaraci, 2011).

Se você não conhece esse carimbó, pode ouvi-lo nas redes sociais, uma declaração de amor ao distrito situado a 20 km de Belém, território onde indígenas Tupinambás viveram e lutaram contra a colonização. Como não amar essa riqueza às margens do rio Maguari, povoada por Bois-Bumbás, Cordões Juninos de Pássaro, Oncinha, Leão Dourado, Bacu, Jacaré e outros bichos?

Conhecido mundialmente pela arte cerâmica — uma herança originária — e forte, mas muito forte mesmo, no carimbó, Icoaraci é um grande encontro de descendentes indígenas de Mairi (nome original da região de Belém antes da colonização europeia), afrodescendentes com seus batuques contagiantes, e povos vindos de diversos municípios do interior do estado, que migraram para a capital desde o ciclo da borracha no século XIX — junto com grupos nordestinos (Morais; Santos; Lopez, 2024) —, além de outras migrações ocorridas no século XX, impulsionadas pela expansão urbana da cidade (Benjamim; Dias, 2011).

Trazemos esse panorama para que os leitores possam visualizar a paisagem cultural por onde vamos navegar. Sim, neste trecho de nossa pesquisa, faremos uma viagem histórica pelo

carimbó de Icoaraci. Logo no início, embarcaremos em uma “nave audiovisual” chamada Midiatática Sonora Iqoaraci, comandada pelo carimbozeiro, pesquisador e midiativista Clever dos Santos, que registra, produz e projeta carimbó.

O termo Sonora faz alusão aos “sonoros”, origem das atuais aparelhagens que animam as festas típicas do Pará. Surgidos há cerca de 50 anos, consistiam em um toca-discos e um microfone conectados a um alto-falante do tipo boca de ferro. Não havia DJs, mas sim controlistas — como o saudoso Mestre Coutinho, do Sonoro Boêmios —, responsável por inspirar o nome da atual iniciativa de Clever. Já Midiatática refere-se à articulação entre cultura e ativismo, utilizando meios digitais como ferramentas de denúncia, protesto e educação para transformação social. Assim, o Sonora Iqoaraci conecta tradição ancestral e mídia digital.

Essa “nave” é composta por um DJ, um VJ e um grupo de carimbó. Liderado pelo Mestre Ney Lima Pela Paz, o grupo venceu duas edições do Festival de Carimbó de Santarém Novo e animou inúmeras festas no Espaço Cultural Coisas de Negro — onde nasceu — e em outros espaços de Belém e do interior. O VJ, o próprio Clever dos Santos, já realizou projeções em dezenas de eventos (principalmente no Coisas de Negro) e promoveu diversas intervenções urbanas, como pode ser conferido na página do Instagram @sonoraiqoaraci, onde também são compartilhados registros dessas experiências.

Uma de suas características mais marcantes é a capacidade de conectar o momento e o acontecimento em que se faz presente à história, às raízes e aos diversos elementos, fatos e pessoas que compõem o carimbó. Clever faz questão de enfatizar: carimbó não é apenas um ritmo, uma dança ou um instrumento. Para ele, carimbó é:

“[...] um conjunto de manifestações culturais que, de alguma maneira, se conectam com a ancestralidade. Então, quando a gente observa o carimbó sendo tocado em uma manifestação política, ele não é tocado pra dançar por dançar, ele é tocado pra clamar, pra

incomodar, e ele é assim há duzentos anos. E ele se mantém, a tradição dele, a radicalidade dele, o *roots* ainda se mantém e vai se manter porque não é uma moda. O carimbó está se desdobrando. E quando eu falo carimbó, eu não tô colocando um instrumento, uma música ou uma dança. Eu tô colocando essa variedade de manifestações que atrai gêneros, pessoas, idades, culturas, movimentos culturais e não somente uma parte da sociedade, mas, como dizem, são várias Amazôniaas que se conectam a partir do carimbó.” (Santos, 2025)

Acreditando que pode ampliar a compreensão de quem assiste sobre o que é essa cultura, enquanto os grupos se apresentam, Clever projeta memórias e afetos do carimbó, como fotografias antigas de mestres e mestras — vivos em matéria ou na lembrança —, animações com personagens indígenas, da fauna ou da encantaria amazônica, saias girando, bicicletas com curimbós na garupa e mensagens políticas como: “Palestina Livre Bolsonaro Preso” ou “8M é pela vida das mulheres”.

Para compor essas projeções, Clever recorre ao seu acervo, fruto de décadas de pesquisa — quase sempre de forma independente —, mas também parte do projeto Memória pela Fala dos Mestres de Cultura de Icoaraci, patrocinado pela Petrobrás, que resultou em um livro (Mestres de Cultura) e um documentário (Brincadeiras de Mestre), ambos assinados por Auda Piani e Sílvia Figueiredo, em 2006 (Lima; Piani, 2006).

Atualmente, o controlista do Sonora Icoaraci está produzindo seu primeiro livro, intitulado Da Casa Esperança ao Coisas de Negro: as rodas de carimbó de Icoaraci da década de 1950 aos anos 2000 (no prelo). Mesmo ainda inédito, o autor concedeu uma entrevista com diversos trechos da obra — informações coletadas diretamente com os mestres e mestras de cultura com quem Clever conviveu e convive, algumas das quais já constam no livro Mestres de Cultura.

É assim que chegamos à década de 1950, no km 23 da antiga ferrovia Belém–Bragança, endereço da taberna Casa Esperança, de

propriedade de Antônio Santa Brígida — mais conhecido como Antônio Maracanã. Aqui podemos descer para comprar secos e molhados ou, se for sábado, tomar uma pinga com gente do interior — de Vigia, da Ilha de Algodão ou do Marajó — ao som da cadência dos primeiros curimbós de que se tem notícia em Icoaraci.

Nessas primeiras rodas de carimbó — ainda sem a formalização de grupos —, participavam amantes da cultura que buscavam matar a saudade de suas origens. Entre eles estava o Mestre Zito Nunes, que passou a levar o carimbó para festividades de santo, consolidando uma tradição icoaraciense nas décadas seguintes. Em 1968, Zito fundou, com sua companheira e dançarina Georgina Cruz, o grupo Os Africanos, o primeiro grupo de carimbó de Icoaraci, ainda em atividade sob a liderança do filho do casal, Mestre Tomás Cruz, agora nomeado Os Africanos de Icoaraci.

No final da década de 1960 e início dos anos 1970, Augusto Gomes Rodrigues — que viria a ser conhecido como Mestre Verequete — inaugurou seu comércio de peixe frito com uma roda de carimbó. Até então, Mestre Verequete atuava com o Boi-Bumbá, mas ainda não tocava carimbó. Logo após, formou o grupo Uirapuru, que, com menos de dois meses de formação, gravou o primeiro disco de carimbó da história.

Assim teve início o que pode ser considerado a era de ouro do carimbó, com o ritmo tocando nas rádios, o surgimento de diversos grupos, a gravação intensa de discos, viagens e inúmeros shows (Santos, 2025).

Chegando às décadas de 1980 e 1990, entretanto, segundo o comandante da nave Sonora na qual estamos a bordo, com o advento da popularização da televisão — que atraiu as massas para as armadilhas do imperialismo cultural —, paralelamente ao crescimento da igreja evangélica, que condenava tambores e festas de santo, o carimbó foi quase totalmente relegado, em Icoaraci, a eventos promovidos pela prefeitura e à quadra junina (Santos, 2025). Ou seja, o carimbó sobreviveu, no século XIX, à repressão formal das “leis proibitivas nos Códigos de Postura das Câmaras Municipais”, que tornavam ilegal, em Belém, “fazer batuques ou

sambas” e “tocar tambor, corimbó ou qualquer instrumento que perturbe o sossego durante a noite” (Rimoli, 2024). E ainda precisou sobreviver à repressão informal no século XX, considerando que, por um lado, com o crescimento da religião evangélica no Brasil, “os relatos de uma convivência conflituosa com festas da cultura popular se tornaram mais e mais comuns, especialmente em manifestações ligadas à herança africana” (Maireles, 2023), e, por outro, a invasão cultural representou um grande poder e ameaça à cultura popular.

Nesse ponto da viagem, descemos da nave e convidamos os leitores a embarcar na balsa — pois em um barco não caberia — de memórias da Mestra Nazaré do Ó, primeira mulher a gravar um disco de carimbó. Mas, enquanto esquentam os motores da embarcação, comentaremos nosso entendimento sobre memória para o presente trabalho, visto que os “estudos sobre memória são um dos meios principais de abordar fenômenos sociais em diferentes tempos” (Moraes; Pereira, 2024).

Compreendemos, com Moraes, Santos e Lopez (2024), que “o ser humano, desde os primórdios, tem a necessidade de enunciar suas vivências e, por meio dessa enunciação, perpetuar e preservar àquelas experiências que considera mais significativas em sua existência como ser individual e coletivo”. Nesse sentido, além de trazer à pauta minhas próprias vivências no carimbó de Icoaraci (o que ficará mais evidente adiante), convidamos nossas entrevistadas a também fazê-lo, com a intenção de refletir sobre questões como raça, gênero, história e religiosidade, sob a perspectiva da “ancestralidade, das vivências de grupos marginalizados, das experiências de vida daqueles que por vezes tiveram suas vozes abafadas pelo poder do Estado (...)” (Moraes; Santos; Lopez, 2024) e da sociedade eurocêntrica. As lágrimas da Mestra correm quando ela fala da desvalorização que enfrentou junto aos seus.

Fundadora do grupo Águia Negra em 1984, a Mestra nos contou, em uma entrevista emocionante, que, apesar do movimento do carimbó ter se reduzido nesse tempo, o seu conjunto

resistiu — a Mestra dá bastante ênfase: resistiu! O Águia Negra nunca parou de tocar, principalmente nos interiores, mas também em festividades na própria Vila Sorriso, como é carinhosamente chamada Icoaraci (DO Ó, 2025).

Aqui também precisamos reduzir a velocidade da correnteza onde navegam as lembranças da Mestra para reforçar sua ênfase: resistência. Tal como Maria Carolina de Jesus, que “usa seu dom de escrever como uma forma de resistência, diante da sua condição de subalterna e da sua invisibilidade social” (Moraes; Pereira, 2024), Nazaré do Ó — mulher, parda, amazônica e periférica — rompeu barreiras para viver a cultura que conheceu em Soure, sua cidade natal, na Ilha do Marajó. Aos treze anos, a jovem Nazaré decidiu deixar a casa abastada de seus pais adotivos e sua escola particular no centro da cidade, para viver com sua mãe “de favor”, em Icoaraci. “Foi muito difícil me acostumar com aquela vida que eu não conhecia nada”, relembra a Mestra. Desde então, aprendeu a resistir e, sem dinheiro para transporte ou alimentação fora de casa, após perder um ano letivo, conseguiu continuar seus estudos e incentivar várias pessoas de sua família biológica a fazerem o mesmo (DO Ó, 2025).

Resistência é uma expressão muito cara à cultura popular, posto que, para existir enquanto “modo de vida e produção cultural das classes subalternas” (Moura; Zucchetti; Meneses, 2011), a cultura popular enfrentou e enfrenta a globalização e a influência cultural externa — com a massificação, especialmente, da cultura norte-americana, que enfraqueceu o interesse pelas culturas regionais —, o preconceito e elitismo cultural, que associam as expressões populares à ignorância, além da urbanização e do êxodo rural, já que o crescimento das cidades afastou as pessoas das manifestações tradicionais, as quais foram e são centrais na vida das comunidades rurais (Brazil Artes, 2025).

Voltando às águas da resistência por onde navegam as memórias de dona Nazaré, temos que dizer que mexer com a memória de uma Mestra de Carimbó é algo muito sensível. Quando toquei no nome do Mestre Coutinho (o mesmo que

comentei acima, controlista do Sonoro Boêmios), a Mestra respondeu, de forma muito saudosista: “Meu amigo Coutinho...”. O Mestre, nativo do município de Barcarena, tocou com os primeiros curimbós trazidos da ilha de Maiandeuá para a taberna do Seu Antônio Maracanã. A Casa Esperança, lembram? Foi por onde começamos nossa viagem. A maioria das músicas gravadas no primeiro álbum do Verequete são de autoria do Coutinho, que, além do Uirapuru, também participou dos grupos Os Africanos, Caçulas da Vila (em atividade até hoje, comandado pelo Mestre Jaci) e cantou muito nas rodas de carimbó do Coisas de Negro.

Mestra Nazaré do Ó conta — assim como lemos no relato do Mestre Coutinho no livro *Mestres de Cultura* (Lima; Piani, 2006) que o carimbó acontecia muito ligado às atividades religiosas, geralmente após as ladainhas. Outros gêneros musicais já estavam presentes nessas ocasiões antes do carimbó. Eram as folias e o mineiro-pau. A Mestra também nos conta que as mulheres, normalmente, apenas rezavam as ladainhas, que eram como cânticos, alternando hinos e quadras puxadas pelos rezadores e repetidas pelos presentes. Mas, no carimbó — carimbó mesmo —, a Mestra relata que as mulheres praticamente não se envolviam nas primeiras décadas, em Icoaraci. A maioria dos maridos não permitia ou se incomodava quando elas tentavam. (Do Ó, 2025)

Apesar das restrições impostas às mulheres, algumas já dançavam carimbó desde a década de 1950. Duas figuras femininas marcaram essa época: Dona Ciana e Dona Quitéria, ambas africanas. Conforme relata Mestra Nazaré do Ó, naquele período ela apenas observava, enquanto seu marido, funcionário da Casa Esperança, era quem tocava. Segundo a Mestra, essas duas mulheres negras retintas, com aproximadamente dois metros de altura, sentavam-se nos curimbós com suas saias amarradas, batucando carimbós com maestria. Naquela época, o carimbó era ainda denominado “zimba”. Quitéria faleceu aos 124 anos e Ciana aos 112.

Autodeclarada “abusada”, Mestra Nazaré do Ó recorda que as mulheres tinham receio de tocar carimbó, sendo, em algumas ocasiões, proibidas de fazê-lo. No entanto, corajosa, a professora

normalista passou a compor suas próprias músicas e a liderar seu grupo, junto ao companheiro Mestre João Ribeiro. Além da coordenação no grupo Águia Negra, fundou o grupo de dança regional Vaiangá, ambos ainda atuantes. Durante a entrevista realizada no Espaço Cultural Coisas de Negro, a Mestra nos ofereceu o que podemos chamar de "memória coletiva de cidadãos invisibilizados por uma massa capitalista e repressora, que utiliza inclusive a religião como forma de controle dos corpos e ações das mulheres" (Moraes; Santos; Lopez, 2024). Sua fala representa uma denúncia; sua vida é resistência.

Curiosamente, a Mestra Nazaré, embora tenha ensinado diversas pessoas a tocar curimbó, jamais sentou-se em um tambor. Em evento do qual participei, ela afirmou que, devido à educação que recebeu, parecia estranho para uma mulher "abrir as pernas" para sentar-se em um curimbó. Quando solicitei um registro dela tocando, ela sorriu e recusou. Aí eu já estava pedindo demais.

Entretanto, outra Mestra aceitou o convite, de modo que agora, no meio da correnteza, mudamos de embarcação, passando à condução de Mestra Ângela Coutinho, guardiã do Espaço Cultural Coisas de Negro, que ao lado de seu companheiro, Mestre Nego Ray, mantém viva a tradição do carimbó com rodas realizadas todo domingo há mais de 25 anos. A Mestra nos guia pelos caminhos de anos que percorreu para sair um pouco da cozinha até chegar ao salão. Quando afirmo que Ângela "saiu um pouco da cozinha", refiro-me ao fato de que ela também é Mestra da culinária tradicional, e por isso não pode – nem quer – sair muito de lá, mas passou a ocupar novos espaços dentro do carimbó. Segundo Clever dos Santos, como citado no começo da nossa viagem, o carimbó compreende múltiplas manifestações culturais que se conectam com a ancestralidade amazônica — e a culinária é uma delas. E Ângela e Nego Ray a dominam.

Mestra Ângela frequentava o Coisas de Negro quando ainda não tocava carimbó. Era MPB. Conheceu Nego Ray nesse contexto. Ela relata que quando o carimbó começou: "o pessoal não tocava para as cadeiras, mas tocava só para a gente mesmo. Não tinha

público” (Coutinho, 2025). Com o tempo, o espaço formou seu público e as rodas passaram a lotar. Em relação à participação feminina, à exceção de Mestra Nazaré, as mulheres apenas dançavam ou trabalhavam na cozinha e no bar. Aos poucos, com oficinas ministradas por Nego Ray — algumas organizadas por mim, enquanto produtora cultural —, começamos a subir no palco.

Na roda de 16 anos do Espaço, organizei a culminância da Oficina Feminista de Canto, realizada por meio de um projeto de extensão da UFPA. O cartaz do evento dizia “Coisas de Negra” e trazia a imagem de Elza Soares. Pela primeira vez, um grupo formado exclusivamente por mulheres — cerca de quinze — se apresentou na roda de carimbó. O repertório incluía carimbó, funk e samba, executados com instrumentos tradicionais: dois curimbós, banjo, maracas e milheiros.

Para Mestra Ângela, aquele dia foi marcante: nunca havia visto as mulheres tão empoderadas nos curimbós (Coutinho, 2025). Em minha visão, aquele momento representou uma verdadeira revolução. As participantes decidiram manter o grupo, que passou a se chamar Mulheres do Fim do Mundo, em referência ao álbum recém-lançado de Elza Soares. Atuei como produtora, percussionista e vocalista. O grupo realizou oficinas de percussão e passou a se apresentar em diversos eventos, sobretudo atos políticos e ocupações culturais. De escola a presídio, rufamos maracas e ecoamos nossos curimbós feministas.

Antes do surgimento das Mulheres do Fim do Mundo, Belém já contava com outro coletivo cultural feminista: as Vacas Profanas, responsáveis pela criação da Vaca Bumbá e por cortejos cantados e batucados.

Durante o período conhecido como Primavera Feminista, mulheres artistas e fazedoras de cultura popular e de rua em Belém, muitas com inserção (formal ou informal) nas universidades, alinharam-se ao feminismo decolonial praticado em diversos países da América Latina. Flávia Melo (2020), em *Não é fumaça, é fogo!*, discute como esses movimentos protagonizaram a luta contra o facismo na política. Dialogando com María Lugones

(2008), esta pesquisa aprofunda o tema no Episódio 1 – Pretíndia Cobra Venenosa, apresentado na disciplina de Antropologia Visual (PPLSA/UFPa) e ainda em processo de publicação.

Mestra Ângela afirma que o movimento crescente de mulheres tocando e cantando no Espaço foi o que a motivou a participar mais ativamente, adentrando o salão e rodando seu saião, para então, começar a tocar percussão! Seu companheiro Nego Ray a tem ensinado assim como ela tem participzdo de oficinas e cortejos organizados pelo Instituto Arraial do Pavulagem. Tive a honra de encerrar nossa entrevista tocando curimbó ao lado da Mestra.

Se, em tempos passados, as mulheres foram reprimidas ou proibidas de tocar carimbó em determinadas comunidades, atualmente, elas se tornaram protagonistas dessa cultura. Em Icoaraci, tanto Mestra Nazaré do Ó quanto Mestra Ângela citam Priscila Cobra como uma importante referência contemporânea — produtora feminista, jornalista anticapitalista, compositora, vocalista, percussionista e mestra em Ciências Sociais. Ela foi a protagonista do Episódio 1 desta pesquisa.

Outras mulheres destacadas pelas entrevistas incluem: Mestra Néia das Maracas, que trabalha com carimbó voltado às encantarias amazônicas e espiritualidade afro-indígena; e Samara Sheetara, percussionista e produtora, diretora de série documental sobre Mestras do Carimbó de Icoaraci.

É possível listar dezenas de mulheres que hoje tocam carimbó em Icoaraci, muitas das quais passaram pelo Espaço Cultural Coisas de Negro. Em algumas ocasiões, chegaram a formar maioria nos instrumentos, como ocorreu espontaneamente na ocupação da Secretaria de Educação do Pará. Em apoio ao movimento indígena e aos sindicatos da educação, foi convocada uma atividade cultural que resultou em uma roda de carimbó liderada majoritariamente por mulheres. O ato impulsionou a mobilização e contribuiu para a revogação da Lei Estadual nº 10.820/2024.

Ao concluir este percurso histórico pelo carimbó de Icoaraci, com foco nas vivências femininas, cabe mencionar que o “Barco Saudade” do título refere-se à canção do grupo Sancari, formado

no bairro da Pedreira, em Belém, por marajoaras que muitos contribuíram para a cultura de Icoaraci. O grupo participou de dezenas de rodas de carimbó do Espaço Cultural Coisas de Negro e, na plateia e nos bastidores, estava sempre presente Mestra Neire, produtora do grupo, minha amada referência de luta feminina no carimbó e uma das grandes articuladoras do registro do carimbó como patrimônio cultural brasileiro, muito importante, portanto, para o carimbó no país.

Neire Prestes, companheira de Mestre Lucas Bragança do Sancari e mãe de Thiago Bragança do Ponto de Cultura Zimba Carajás, é aqui homenageada. “Barco Saudade” era uma de suas canções preferidas — e saudade é o sentimento que permeia os relatos desta pesquisa. Feitas de amor à cultura, aos territórios, às famílias e aos amigos, essas memórias mantêm vivas as vozes femininas do carimbó de Icoaraci.

Referências

Benjamin da Silva, M. J; Dias, M. B. **Urbanização e qualidade de vida no Distrito de Icoaraci Belém/Pará/Brasil**. Revista Geográfica da América Central, Heredia, v. 2, 2011.

Brazil Artes. **O renascimento das culturas populares e tradicionais no Brasil**. Brazil Artes (blog), 2025. Disponível em: <https://brazilartes.com/o-renascimento-das-culturas-populares-e-tradicionais-no-brasil/>. Acesso em: 4 abr. 2025.

Coutinho, A. Entrevista não publicada concedida a autora. Icoaraci, 2 abr. 2025.

Do Ó, N. Entrevista não publicada concedida a autora. Icoaraci, 2 abr. 2025.

Lima, S. F; Piani, A. T. **Mestres de Cultura**. Belém: EDUFPA, 2006.

Lugones, M. **Colonialidade e gênero**. Tabula Rasa, Bogotá, n. 9, p. 73–101, jul./dez. 2008. Disponível em: <https://revistas.unicolmayor>.

edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1626. Acesso em: 4 abr. 2025.

Meireles, M. **Carnaval e tradições culturais brasileiras vivem conflitos com evangélicos**. Folha de Minas, Belo Horizonte, 21 fev. 2023. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2023/02/21/interna_nacional,1460132/carnaval-e-tradicoes-culturais-brasileiras-vivem-conflitos-com-evangelicos.shtml. Acesso em: 4 abr. 2025.

Melo, F. **Não é fumaça, é fogo! Cruzada antigênero e resistências feministas no Brasil**. In: Dossiê Inflexões feministas e agenda de lutas no Brasil contemporâneo. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 28, n. 3, e68236, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/qzQJqn8gWfBY4Rvdp3dxwDP/>. Acesso em: 4 abr. 2025.

Morais, S. S. G; Pereira, A. C. S. A representação da memória em Quarto de Despejo. In: Moraes, S. S. G; Santos, J. S; Lopez, C. J. (Org.). **Memória, cultura e ressignificações do passado: perspectivas literárias**. São Luís: Editora UEMA, 2024.

Morais, S. S. G; Santos, J. S; Lopez, C. J (Org.). **Memória, cultura e ressignificações do passado: perspectivas literárias**. São Luís: Editora UEMA, 2024.

Moura, E. P. G.; Zucchetti, D. T; Menezes, M. M. **Cultura e resistência: a criação do popular e o popular como criação**. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, Brasília, v. 92, n. 231, jan./abr. 2011.

Rimoli, R. (coord.). **Carimbó: ritmo coreográfico da resistência cultural**. Porto Alegre: Rimoli Associados, 2024.

Roffé, A; Navegantes, N. **Carimbó de Icoaraci**. 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ds1fl8SjKaA>. Acesso em 04 abr. 2025

SANTOS, Clever. Entrevista não publicada concedida a autora. Ananindeua, 31 mar. 2025.

Soares, P. P. M. A; Hazeu, M. T. **Trabalho, migração e contrastes socioespaciais urbanos: trajetórias sociais de habitantes da Bacia do Uma em Belém (PA)**. Revista Pontourbe on-line, São Paulo, v. 15, n. 2, 2019.

AS RELAÇÕES ENTRE O FEMININO E A NATUREZA NAS CRÔNICAS DE ENEIDA DE MORAES E NAS ARTES DE FRIDA KAHLO

Gabriela da Silva Almeida
Josiclei de Souza Santos

Introdução

A literatura amazônica manifesta uma temática pluralizada acerca de seus saberes locais, costumes regionais e valorização cultural. Além disso, muitas das vezes, é símbolo de resistência à sociedade colonialista vigente. Por esse motivo, não foi difícil reconhecer essas marcas nas páginas literárias em certos (as) escritores(ras) paraenses: Benedicto Monteiro (1924-2008), Dalcídio Jurandir (1909-1979) e Milton Hatoum (1952).

Nesse sentido, para contribuir ainda mais com o acervo literário nortista é preciso enaltecer também a escrita feminina. A literatura escrita por mulheres, a princípio, não obtinha liberdade de divulgação devido ao padrão imposto há algumas décadas de que a mulher não era bem-vista pela sociedade fora do vínculo doméstico, entretanto, a partir do século XX essa postura começa a mudar aos poucos.

Dentro do cânone paraense de literatura escrita por mulheres tem-se: Eneida de Moraes. Eneida de Villas Boas Costa de Moraes (1904-1971) foi escritora, jornalista, cronista, militante política e estudiosa das festas carnavalescas do Brasil. Escreveu importantes livros, dentre estes, em especial, sua trilogia de crônicas: *Cão da Madrugada* (1954), *Aruanda* (1957) e *Banho de cheiro* (1962), nas quais deixam marcas relevantes da sua memória de infância e da mocidade nas terras paraenses e também vestígios de sua participação nos movimentos políticos. Dito isso, para manter uma relação e um diálogo entre mulheres de procedência latino-

americana pretende-se buscar na pintora Frida Kahlo questões que também abordam esse condicionamento de vivência do feminino, porém, em outro território global, o mexicano. Frida Kahlo (1907-1954), apesar de ser lembrada por uma parcela do público por manifestar a sua vida conjugal em vários quadros, também se preocupava com questões sociais que a rodeavam.

Nesse caminho, a pesquisa em desenvolvimento propõe a realização de um exame comparatista entre a crônica de Eneida de Moraes: “Ouçam os Ruídos dos Jacumãs” enfeixada na obra *Cão da Madrugada* (1954) e a tela de Frida Kahlo: *Raízes* (1943), inserida no livro biográfico *Frida* (2011) produzido por Hayden Herrera, buscando perceber a relação do feminino e a natureza na construção do trabalho dessas autoras.

Como pressupostos metodológicos, estes procedem da Literatura Comparada que, conforme Tania Carvalhal (1943-2006), designa uma forma de investigação literária que confronta duas ou mais literaturas, sendo que a “Literatura Comparada” não se estreita a uma única linha de orientação metodológica (Carvalhal, 2006, p. 6-7). Desse modo, os estudos comparatistas possibilitam que se analise outros campos e não somente que se permaneça a relação de literatura versus literatura, com isso, estabelecer um estudo entre literatura e outras formas, a exemplo, a arte. Dessa maneira, ao considerar as formas de conhecimento como interdisciplinar é seguro apresentar outras contribuições para o círculo que envolve literatura e arte. Segundo Lucia Santaella (2001) “As linguagens são híbridas”, isto é, podemos percebê-la em diferentes signos: na imagem, na fotografia, no som, na cor, na pintura e no movimento, e não somente no diálogo e na escrita, constituindo-se em três matrizes: sonora, visual e verbal. Desse modo, o público que não aprecia os livros e os demais gêneros pode se interessar por outros meios de linguagens.

Nesse caminho, e em pretexto de aproximar as artistas dos dois países, percebe-se que a literatura e a arte podem asseverar contribuições para a visibilidade desses grupos sociais, até então,

apagados do caminho da História, principalmente, ao que se retrata sobre o feminino.

Um breve silenciamento histórico

É de interesse informar que distante das companheiras da zona europeia, as mulheres de origem latino-americana possuem outra realidade. Primeiramente, são considerados países latino-americanos aqueles que possuem fonte histórica de modo semelhante. A economia, a cultura, a língua e um passado colonial fazem parte de suas raízes. Nesse sentido, a construção da História de certos países também foi marcada por caminhos de lutas e exploração. No México, por exemplo, houve o apagamento histórico da civilização nativa por meio da invasão espanhola. Antes da conquista dos espanhóis, na era pré-hispânica (1519-1521), o território fora constituído pelos povos indígenas de várias etnias, tendo os Astecas como os principais, os quais produziam o seu próprio alimento e usufruíram de muitas riquezas naquele espaço.

Análogo a esse processo a mulher brasileira também compartilha das experiências da mulher mexicana tanto no período colonial quanto nas revoluções. Em *Casa-grande & senzala* (1933), Gilberto Freyre (1900-1987) comenta o processo de formação social do povo brasileiro por intermédio da relação entre os portugueses, os africanos e os indígenas, em meados do século XVI. Contudo, Freyre declara que essa construção se organizou de modo harmônico, principalmente pela libertinagem da mulher indígena.

Dessa maneira, a “mestiçagem”, conforme diz o sociólogo, foi um dos principais resultados inerentes à constituição do Brasil. Com a inserção das revolucionárias muitas delas sofriam julgamentos e discriminação por conta do gênero. Todavia, diante de todo o esquema autoritário do gênero masculino, a mulher, mesmo nas entrelinhas, cooperava na rede de apoio. Com base nisso, na contemporaneidade, estudos feministas, que pretendem mudar essa realidade, manifestam a importância de se estudar e compreender o feminismo como filosofia, como teoria e prática e,

assim, transmitir informações sobre os benefícios que o movimento defende e, portanto, remover totalmente os discursos negativos promovido pela sociedade patriarcal.

Ser mulher: Essências do Feminino

A mulher desde o início da história tem a sua personalidade organizada, estruturada e posta a ser seguida. Diante disso, as religiões cristãs, que seguem os ensinamentos da Bíblia, articulam esse caminho do feminino em determinada ordem: Deus, casamento e família. A princípio o livro bíblico descreve a mulher na ausência de indícios de escolha, pois o perfil ideal para a sociedade, tanto na antiga quanto na atual, recai nas submissões dos domínios do homem.

Nesse sentido, a mulher cristã do Novo Testamento é caracterizada por uma versão de subalternidade pelos esforços e ordens do marido, ou seja, um ser com ausência de significado e de autonomia própria. Além disso, percebe-se que sua construção é composta por descrições de “pureza” e “fragilidade” já que para as doutrinas religiosas a mulher não demonstra liberdade de princípios, e com isso, o futuro é determinado perante as leis cristãs. Em contraposição ao argumento doutrinário da fé cristã ocidental, os estudos filosóficos de Simone de Beauvoir (1908-1986) questionam se de fato a questão do sexo responde as definições de gênero.

Em sua obra mais conhecida pelo público-leitor *O Segundo Sexo* (1949), na qual é dividida em dois volumes, livro1: Fatos e Mitos e livro 2: Experiência vivida, a filósofa, neste último, descreve como a mulher é representada na sociedade e como ela se desenvolve diante dessa esfera. Nesse sentido essa discussão se inicia, sobretudo, na infância. É nessa etapa que logo haverá a distinção de tratamento por conta de gênero.

Primeiramente, as crianças são observadas da mesma forma pela mãe, o carinho, a atenção, o cuidado com a amamentação e vestimentas não possuem diferenciação. Logo mais, ocorre a

separação do padrão comportamental exigido para a menina e para o menino. A menina é impulsionada a ser educada, graciosa, bondosa, atenciosa nas vestimentas e cada vez mais em proximidade com a mãe, pois os estímulos da criação direcionam a uma postura de afeto e cuidado. Entende-se que para o menino as abordagens de convívio se tornam totalmente opostas das quais são definidas para a menina.

O sentimentalismo, no caso dos meninos, é a primeira conduta proibida, já que o homem não pode demonstrar fraqueza diante de uma mulher. Dito isso, ao finalizar o ciclo da infância, a fase da adolescência demonstra para a “moça” o seu futuro próximo. Após a puberdade o corpo que antes era infantil dá lugar a um corpo moldado, logo mais, capacitado para ser esposa e mãe, não há outro destino “ela não descobre nele nenhum fim válido, mas tão somente ocupações. De uma maneira mais ou menos velada, sua juventude consome-se na espera. Ela aguarda o Homem”, Beauvoir (1967, p. 66).

Confrontar os papéis de gênero nunca será uma simples discussão. Nesse sentido, para Judith Butler (2018) essa separação direciona para um debate atual: as relações de sexo como fator biológico e ao gênero como fator social. A divergência desses conceitos tenta confrontar a biologia como único destino, visto que o gênero construído culturalmente estimula a possibilidade de escolha do sujeito e não o prende a primeira categoria, dita como única. No entanto, a sociedade estabelece a finalidade para cada corpo correspondendo a conduta biológica do ser.

A condição sobre o gênero inclui, em certas discussões, uma relação determinista ao seu conceito. Assim, nessa condição de impor significados efetivos a dois corpos distintos deixa-os totalmente passivos ao papel que são vistos culturalmente. De fato, quando a cultura é responsável por construir o gênero, e consegue alcançar esse feito, é notório que o gênero se torna determinado bem como foi na biologia. Porém, nesse hábito, a biologia cede, agora, lugar à cultura como fator de destino. Nessa ocasião não há espaço para opção de livre-arbítrio.

Esse estado de “prisão” direcionado ao corpo remete ao conceito de “corpos dóceis” defendido pelo filósofo Michel Foucault (1926 - 1984). Para Foucault (1999, p. 163) dócil é “um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado”, ou seja, nesse perfil domesticado a capacidade de ser vulnerável para as instituições exercerem o poder é ainda melhor. Em outras palavras, na visão foucaultiana é o estado e as instituições que obtêm mais vantagem de disciplina sobre o sujeito. Na contemporaneidade, essas disciplinas ainda são utilizadas nas instituições religiosas e escolares, na qual direcionam a obediência e utilidade.

Natureza: Território / Corpo / Vivência

A partir do século XX o conhecimento científico desencadeia em um amplo processo de desenvolvimento causado pelo avanço tecnológico e pelo desenfreado sistema capitalista. Com isso, é impossível não perceber como a sociedade se moldou com essas transformações. Por isso, o cenário atual é constituído por total ênfase nas questões voltadas para o consumo, isto é, o lucro é o fator principal da economia e dos modos de vivência da população.

Nas palavras de Bourdieu (1983, p.125 *apud* Virginio, 2006, p. 95) “o que é reconhecido como importante e interessante é o que tem chances de ser reconhecido como importante e interessante pelos outros”, é nesse método utilizado que se obtém mais chances de alcançar visibilidade acadêmica, atualmente.

Assim sendo, a ciência no ponto de vista capitalista agrega somente o interesse para o capital e o pensamento formado para um único sentido de verdade. Porém, entende-se que há outros pensamentos que abraçam o mundo, e somente uma forma de desvendar esses desafios não é suficiente, já que a ciência também pode oferecer respostas em outros espaços, a saber: no campo natural que também é sociável. Desse modo, o conhecimento científico sempre estará em desenvolvimento, uma vez que

estamos em constante mudanças e descobertas. Em vista disso, é notório que o corpo feminino possui participação na construção de um território e, sobretudo, na sua modificação.

Pensando nesta fusão corpo-território é significativo conceituá-lo. Com base a isso, a partir dos estudos decoloniais inseridos na crítica de uma “colonialidade do poder” conforme aborda Quijano (1992, 2010), é um conceito que descreve as marcas dolorosas que o sistema escravista e capitalista deixou historicamente e que ainda perpetua na atualidade, ou seja, nas causas constantes de violência racial, de classe e de gênero.

Nessa herança destrutiva, a população amazônica se manifesta em prol de proteger seus territórios e tradições. Essa luta a cada dia tem ganhado força, já que recentes estudos feministas demonstram a preocupação das mulheres indígenas com a biodiversidade em paralelo com a devastação. Entretanto, convém observar que muitas mulheres indígenas estavam em posição de guardiã há bastante tempo e que mesmo não sabendo já se encaixavam em ações feministas.

Nos últimos tempos a terminologia corpo-território tem se tornado assunto recorrente nos debates feministas e tem surgido fortemente nos espaços acadêmicos. A temática do corpo feminino sempre agrega pautas que remetem a condição histórica, representativa e sexual, as quais interessam o público defensores da causa ou daqueles que se interessam sobre o assunto.

Para Verônica Gago (2019), em *A potência feminista*, o conceito corpo-território, em sua concepção, faz parte de umas das formas de se encontrar com a luta feminista, ou seja, nas produções de lutas políticas infiltradas aos movimentos sociais.

Apesar de ter sido propagado inicialmente pelo movimento anti-extrativista, a militante latino-americana defende o conceito corpo-território na condição impossível de “recortar e isolar o corpo individual do corpo coletivo, o corpo humano do território e da paisagem” (Gago, 2019, p. 107), isto é, as irmãs de luta nunca isolam uma problemática para si, sempre será em nome de uma abordagem coletiva tal qual o compromisso de preservar a

biodiversidade, a qual sobrevive a constante ameaça ou melhor “cada corpo nunca é só um, mas o é sempre com outros e com outras formas não humanas” (Gago, 2019, p. 107), verdadeiramente.

Ainda em sua defesa, a pesquisadora aponta para uma esfera internacionalista que vem ganhando destaque no feminismo. Em razão disso, haverá ainda mais força para que esta temática ultrapasse barreiras ainda desconhecidas, pois a união entre corpos femininos, mesmo distantes territorialmente, podem se fundirem a uma intensa voz de resistência. É interessante perceber em qual categoria se encaixa os territórios presentes na ideologia do internacionalismo, de acordo com os questionamentos da pesquisadora, podem ser descritos no ambiente doméstico, nas áreas indígenas e espaços de precarização (Gago, 2019, p. 221 *apud* Olivia, 2022, p. 145), a casa, constituída pelo ambiente doméstico, é caracterizada como território privado, as áreas indígenas são percebidos como territórios de aliança, no qual existem diálogos comunitários e denúncias diante das ameaças contra a floresta e também onde há movimentação política em defesa e valorização de seus lugares, no espaço de precarização, é onde acontece os modos difíceis de trabalho, menos reconhecidos e mais explorado. Assim, no ponto de vista da autora esses territórios podem agregassem com os corpos.

Nessa ocasião o indivíduo simboliza e reflete as experiências do seu espaço de vivência. Partindo dessa concepção a proposta deste estudo concentra-se na análise de trabalhos de duas mulheres, as quais descrevem os seus mais íntimos anseios.

Eneida de Moraes, escritora paraense, se apropria do gênero crônica para demarcar o seu discurso. E na aproximação de uma experiência no território latino-americano a pintora mexicana Frida Kahlo carrega essa função de ser interpretada na esfera da arte. Kahlo desenvolveu inúmeras telas, principalmente autorretratos, destacando suas vivências e revoluções, que cabe também como objeto de análise.

Em suma, percebe-se que é possível propor um diálogo entre a literatura e a arte, refletindo como a linguagem, um fator social, se faz presente nesses campos. Uma maneira de envolver o que já está seguramente escrito e refletido com situações que ocorrem socialmente.

Como esses conceitos são apresentados na crônica de Eneida de Moraes?

Durante o ano de 1953 o estado do Amazonas é surpreendido com a enchente mais perigosa e desconhecida pelos moradores, isso, conseqüentemente assustou o restante da população e, sobretudo, os especialistas, pois o nível da água do rio negro jamais havia chegado à 29,69 metros. Nessa trajetória, esse confronto entre as águas e o estilo de vida dos ribeirinhos resultou no deslocamento de muitos moradores das localidades atingidas.

Assim, não demorou muito para que as notícias sobre o ocorrido se vinculassem nas mídias nacionais. Por intermédio do rádio, do jornal e da televisão, os habitantes de outros estados acompanharam o cenário destruidor e a quantidade de desabrigados pela fúria da natureza. É por meio desta imagem preocupante que Eneida de Moraes inicia a crônica “Ouçam os ruídos dos Jacumãs”, o piloto que rema, impelindo e dirigindo ao mesmo tempo coincide com a velocidade desenfreada que as forças das águas atingiram os ribeirinhos. É nesse balançar torturante das águas do rio Amazonas que as memórias da autora são acionadas ao início de sua formação identitária.

Nessa construção de sentimento pela valorização do espaço e do povo resulta no posicionamento político e a ideologia comunista de Eneida, posteriormente. A cronista não deixa de caracterizar e mostrar os problemas que existem no espaço amazônico e as dificuldades enfrentadas principalmente pela mulher ribeirinha. A condição de vivência dessa localidade denuncia o descaso que o sistema político obtém com essas comunidades, a falta de acolhimento nas esferas públicas de saúde e a educação faz com

esses moradores atravessassem longas margens dos rios em busca desses mantimentos.

A mulher, por sua vez, é destacada na crônica de modo paciente a partir da mudança de estado civil. Com base nessa escolha, recebe o destino que lhe é fadado, isto é, os cuidados exacerbados com a família e com o lar doméstico provocando o esquecimento de si própria e de um novo futuro, como é bem mencionado neste trecho:

Caboclo, mulher de caboclo que foi uma curiboca muito bonita, três barrigudinhos opados – três ou mais de três – jogam-se dentro da igarité que os transportará. Para onde? Ai, acolá, numa cabeceira onde o rio pareça não estar tão mau. Caboclo sabe que terá que remar, lutando contra a força das águas, manejar com firmeza os jacumãs. (Moraes, 2020, p. 32-33)

Ao concretizar as dificuldades existentes no rio Amazonas nesta crônica, a autora transcende sua escrita para um caminho poético, quando diz: “Foi um amor que nasceu muito cedo em mim, este amor pelo rio, rompendo um caudal na minha juventude, despertando meu primeiro desejo poético” (Moraes, 2020, p. 33), Eneida em suas palavras aproxima o fenômeno natural aos elementos cósmicos:

Isso tudo acontecia naquele tempo, quando deuses, rios, florestas e pássaros falavam, sentiam e agiam, eram gente. Surnizuno despertou o amor de Nonhon, a virgem que guardava em si os tesouros da terra e ela, um dia, cheia de amor, beijou-o na boca. O beijo de Nonhon não interessava Surnizuno porque ele não a amava; a carícia enfureceu-o, a ousadia irritou-o e assim, de sua tremenda cólera, surgiu a pororoca. (Moraes, 2020, p. 33 – 34)

Observa-se que a cronista deixa bem claro que o seu discurso possui fundamento na época em que os elementos naturais expressavam condições humanas (falar, andar, brigar, amar) o que era comum com os deuses: a profunda obediência. Dessa forma,

essa narrativa traduz-se a ousadia, ao desentendimento, e de modo consecutivo, a penalidade. A valentia de Nonhon, a virgem cheia de amor, ao beijar Surnizuno, no rio Amazonas, resultou no fenômeno natural “pororoca” que atende por intensas oscilações da maré causando grandes ondas nos rios provocando fortes estrondos. Pode-se refletir que tal “desarmonia” na natureza fora iniciada por uma ação mesmo que mitológica de uma entidade feminina. Tal impacto ainda reverbera sobre o caboclo, pois “viaja agora essas lágrimas em busca de um pouso; Surnizuno enfurecido avança, enche, arrasa, com sua boca beijada pelo amor de Nonhon” (Moraes, 2020, p. 35).

Como esses conceitos são apresentados na arte de Frida Kahlo?

Alguns símbolos e traços expressos na pintura trazem imagens de certos valores em relação ao entendimento de mundo ou do espaço de pertencimento, já que segundo Arturo Escobar (2005), “o conhecimento local é um modo de consciência baseado no lugar, uma maneira lugar-específica de outorgar sentido ao mundo”, o amplo entendimento é explorado por quem facilmente vive e defende o próprio ambiente natural.

Frida Kahlo, por exemplo, muitas das vezes, retrata na arte o seu local de origem, o México. Nascida no contexto da revolução mexicana, como ela própria se declarou, preocupava-se com a classe mais atingida em décadas de conflitos territoriais, pois apesar da independência o país não se livrou dos processos discriminatórios. Sendo assim, a arte não deixou de explorar as matrizes culturais.

Além disso, percebe-se também a imagem do feminino nos autorretratos, já que sua descrição é constituída por cores variadas, por vestimentas exóticas e pelo olhar marcante, estes que compõem os elementos da feminilidade, segundo Herrera (2023), Frida Kahlo teria certa obsessão pelo corpo. Dentro dessa experiência particular o contato da arte seria para pintora uma forma de “catarse”

(Assunção, 2013), já que após o acidente teve que se reencontrar em um corpo constituído por problemas físicos e traumáticos.

De tal modo, em muitas telas há a representação de um corpo compreendido por uma esfera realista. Assim, em cada parte é envolvida por elementos que ora são internos, e em outra, conversa com valores externos. Além disso, segundo a escritora mexicana Anita Brenner (1929) há uma motivação indígena intensivamente difundida a cultura mexicana, pois supõe que o sujeito pode conviver com outras vidas sem ser humana na mesma substância humana. Na tela **Raíces, 1943, (Fig.1)**, Frida utiliza, agora, dos elementos da natureza.

Deitada sobre o solo visivelmente partido e com a cabeça apoiada em um travesseiro, Frida Kahlo aparece com o corpo infiltrado por folhagens as quais aparecem enraizadas em seu peito, grande parte, no coração. Nessa representação a artista não se constitui apenas de “carne e ossos”, mas é feita do mesmo material que o solo e a planta e esta, por sua vez, parece estar se alimentando do sangue de Frida” (Assunção, 2013, p. 87).

Figura 1 – raíces, 1943 – autorretrato



Fonte: https://s.ebiografia.com/img/ra/ii/raii_zes_1943_c.jpg?auto_optimize=low

Na tela *Raíces* (1943), Frida apodera-se de crueis galhos marrons e vermelhos cobertos por folhas para apresentar a possível volta de suas dores e, sobretudo, alertar o aprofundamento de sua agonia e tristeza e que isso poderia resultar em uma dor fatal. Percebe-se que Frida utiliza a própria imagem como simbologia de seus momentos de angústia relacionando com o território de

origem. Nisso há a comunhão do corpo com a terra e bem como com os elementos naturais.

A conexão com o natural retoma toda a origem de identidade mexicana pertencente a Frida Kahlo e também faz lembrar do forte vínculo de Eneida de Moraes com a Amazônia. Nesse sentido, percebe-se que as duas autoras utilizam os lugares de origem para retratar os acontecimentos de vivência e consequentemente social. A primeira defende a Amazônia como reprodução dos saberes que, até a atualidade, ainda são repassados de geração em geração pelas famílias tradicionais, contudo, a grande ameaça está no sistema político que tenta silenciar o porta voz do conhecimento. A segunda, caracteriza em muitos trabalhos artísticos os elementos da natureza que carregam significados ao longo de sua jornada e também a exaltação da revolução principalmente para a simbologia feminina.

De certa forma, há como recorrer para a literatura e a arte, pois são artefatos que nos ajudam a lembrarmos do nosso local e da nossa história. Por fim, (sobre)viver em uma sociedade que há décadas subestimou diversos grupos, principalmente a mulher, é um ato de se fazer resistência. Esta luta pode ser confrontada diariamente pela linguagem, pela literatura e pela arte ou em outras formas de diálogos, o que importa é não deixarmos esses grupos em seu antigo lugar de invisibilidade.

Considerações finais

Percebe-se que o itinerário histórico da mulher percorre de modo distinto. Na extensa Europa muitas obtiveram privilégios das altas classes sociais, outras esperaram o esforço econômico infiltrar-se nas camadas mais empobrecidas da sociedade. Já as mulheres pertencentes aos países de origem latino-americano, destacado neste estudo o México e o Brasil, enfrentaram obstáculos desde o seu processo colonial e pós-revolucionário. Em suma, o percurso desse público diversas vezes encontrou-se subalternizado, ou seja, o porta voz estava historicamente centralizado no poder masculino, assim, diante desses fatores é

considerado de intensa responsabilidade trazer constantemente essas mulheres ao seu lugar de protagonismo por direito. Desse modo, é favorável dizer que a literatura apresenta um valor social. Nela o indivíduo pode “ultrapassar” os problemas do tempo presente e inserir-se em outro mundo distante de tais dificuldades ou procurar na arte uma representação de criticar e confrontar as adversidades, já que ambas têm o poder formar e moldar mentalidades.

Referências

Assunção, F. R. **O universo de Frida Kahlo à sombra da experiência revolucionária mexicana: pintura, corpo e identidades, das décadas de 1920 a 1950.** [Dissertação ao programa de pós-graduação em História]. Universidade Federal de Goiás, 2013. Goiânia, 2013.

Beauvoir, S. **O Segundo Sexo** – Livro 1: Fatos e Mitos. 2ª Edição. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

Borges. **Raízes, 1943 autorretrato.** 2021. Disponível em: https://www.ebiografia.com/vida_trajetoria_frida_kahlo_obras/. Acesso em 19 de novembro de 2024.

Brenner, A. **Idols behind altars.** Nova York: Payson & Clarke, 1929.

Butler, J. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão de identidade.** 16ª edição. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.

Carvalho, T. F. **Literatura Comparada.** 4. ed. São Paulo: Ática, 2006. 94p.

Escobar, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós desenvolvimento? In: Lander, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: Clacso, 2005, p.63-79.

Foucault, M. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. 2ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

Freire, G. **Casa grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48 ed. São Paulo: Global, 2003

Gago, V. **A potência feminista, ou o desejo de transformar tudo**. Tradução Igor Peres. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

Herrera, H. **Frida a biografia**. São Paulo. Globo, 2011. 620 p.

Moraes, E. **Cão da Madrugada**. 3. Ed. Belém: Paka-Tatu, 2020, 167p.

Oliva, V. F. **“Do corpo-espaço ao corpo-território: o que a Geografia Feminista tem a dizer?”**. Ensaio de Geografia, Niterói, v. 8, n. 17, p. 165-187, jul. 2020

Quijano, A. **Colonialidad del poder, etnocentrismo y América Latina**. Indígena, 29, 11-21. 1992.

Quijano, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: B.S. Santos e M. Meneses (eds.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez. 2010.

Santaella, L. **Matrizes da linguagem e pensamento**. Sonora, Visual, Verbal. São Paulo, Iluminuras: Fapesp, 2001, 431 p.

Virginio, A. S. **Sociologias**. Porto Alegre, ano 8, n 15, jan/jun 2006, p.88-135.

SOCIOBIODIVERSIDADE E SAÚDE NA AMAZÔNIA

“NÃO ME TOCA, SEU BOBOCA!”: quebrando o silêncio e combatendo a violência sexual contra crianças e adolescentes

Alana Quezia Silva Costa

Maria Helena de Aviz

Norma Cristina Vieira

Introdução

De acordo com o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA, 1990), a violência sexual contra crianças e adolescentes (VSCA) é uma violação do direito ao desenvolvimento sexual da criança e do adolescente, praticado por alguém em posição de poder e com desenvolvimento sexual desigual em relação à vítima. Ela é dividida em duas formas: o abuso sexual e a exploração sexual.

O abuso sexual é a utilização da sexualidade de uma criança ou adolescente para a prática de qualquer ato de natureza sexual. O Abuso Sexual é geralmente praticado por alguém que possui uma relação de confiança com criança ou adolescente. Essa violência pode se manifestar dentro do ambiente doméstico (intrafamiliar) ou fora dele (extrafamiliar), porém, mais de 80% dos casos, ocorre no ambiente intrafamiliar (Pará, 2022).

A exploração sexual é a utilização de crianças e adolescentes para fins sexuais, mediada por lucro, objetos de valor ou outros elementos de troca e que geralmente envolve uma rede de exploração. A exploração sexual ocorre de quatro formas: i) Exploração sexual no contexto da prostituição: É o contexto mais comercial da exploração sexual, normalmente envolvendo rede de aliciadores, agenciadores, facilitadores e demais pessoas que se beneficiam financeiramente. ii) Pornografia infantil: É a produção, reprodução, venda, exposição, distribuição, comercialização, aquisição, posse, publicação ou divulgação de materiais pornográficos envolvendo crianças e adolescentes. iii) Tráfico para

exploração sexual, com o deslocamento forçado de crianças e adolescentes para esse fim. iv) turismo sexual, praticado por turistas nacionais ou estrangeiros, muitas vezes com a convivência de estabelecimentos comerciais. (Pará, 2022).

A VSCA é caracterizada como qualquer ato de cunho sexual, que pode envolver abuso físico, coerção, exploração sexual comercial, entre outros, causando sequelas físicas, como lesões genitais, doenças sexualmente transmissíveis, gravidez precoce, distúrbios alimentares e psicológicos. Os distúrbios psicológicos desenvolvem transtornos de ansiedade, depressão, estresse pós-traumático, baixa autoestima, dificuldades de relacionamento e comportamento autodestrutivo. Portanto, é um problema complexo e devastador que precisa ser combatido e prevenido (Faraj e Siqueira, 2012).

A VSCA configura-se como "um grave problema de saúde pública, devido às consequências físicas e psicológicas deixadas nas vítimas, que podem se manifestar tanto na infância quanto na vida adulta, afetando todas as classes sociais e grupos étnicos" (Lopes et al., 2024).

A pesquisa foi realizada no Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS)¹ em Bragança, Pará, Amazônia brasileira, e foi desenvolvida a partir da abordagem qualitativa, que, por sua característica subjetiva possibilita a análise aprofundada do objeto, para além do que se é exposto, explorando o seu significado (Martinelli, 2005). Entrevista semiestruturada foi aplicada a uma das duas técnicas que compõem a equipe mínima de proteção à criança e ao adolescente no CREAS. A entrevistada terá sua identidade

¹ O CREAS oferece atendimento especializado a famílias e pessoas em situação de risco e violação de direitos, garantindo medidas de proteção com acompanhamento de uma equipe multiprofissional. Em Bragança/PA, o serviço é ofertado na Travessa 13 de Maio, N°725, Centro (prox. a Metalúrgica Castanho). O atendimento é realizado de segunda à sexta feira, no horário das 7:30h às 18h. Telefone: (91) 983452345. (<https://braganca.pa.gov.br/o-centro-de-referencia-especializado-de-assistencia-social-creas-passou-a-atender-em-novo-endereco/>)

preservada e será referida como "Rosa do Deserto", devido ao seu trabalho direto com as vítimas e seus familiares.

Paralelo à entrevista desenvolveu-se um acompanhamento, com observação direta, em uma escola de Ensino Fundamental anos iniciais de uma comunidade extrativista costeira de uma atividade de contação de história sobre prevenção da violência contra crianças e adolescentes efetivada pelo CREAS. Foram feitos registros fotográficos e as imagens exibidas foram selecionadas com cuidado para evitar a identificação das pessoas, por isso, a maioria estão de costas e os poucos rostos visíveis foram ofuscados para garantir o anonimato e a ética dentro da pesquisa. A pesquisa foi submetida na Plataforma Brasil/Conselho de Ética e recebeu parecer favorável (número do parecer: 7.425.062) para sua realização.

Romper o silêncio para proteger: ações de enfrentamento à violência sexual contra crianças e adolescentes

Em um panorama nacional, a violência sexual contra meninas aumentou mais de 40 mil em 2021 para quase 55 mil em 2023, um aumento de 35,5%. Entre meninos, embora em números absolutos menores, o crescimento foi de 36,6%, passando cerca de 6 mil para pouco mais de 8 mil no mesmo período (UNICEF, 2024).

De acordo com a Secretaria de Segurança Pública e Defesa Social do Pará (SEGUP/Pa), entre 2010 e 2024, o Pará registrou 50.793 vítimas de estupro e estupro de vulnerabilidade, sendo 34.245 casos de estupro de vulnerável, ou seja, as crianças e adolescentes são as principais vítimas dessa violência. Os dados indicam ainda, que houve um aumento nos registros, com destaque para 2023, com 5.556 vítimas de estupro e estupro de vulnerabilidade e 2024, que até 20 de novembro, foram registradas 4.545 vítimas.

Diante desses crescentes dados, Lirio (2013) ressalta que o enfrentamento à VSCA no Pará, é pontual e desarticulado, com serviços como CREAS e Pró-Paz ausentes em muitos municípios ou pouco estruturados. Do ponto de vista social, as iniciativas voltadas

para o combate à VSCA no Pará revelam-se frágeis e de baixa efetividade.

Mantendo o consenso, a SEGUP/PA, por meio do boletim informativo de indicadores (Figura 1), no município de Bragança foram registrados 703 boletins e 729 vítimas de estupro e estupro de vulnerável dos anos de 2010 a 2024. Desse total 497 foram de estupro de vulnerável, mais uma vez o contexto local reflete o cenário nacional e estadual, onde a maioria das vítimas são crianças e adolescentes. Além disso, os anos de 2018 a 2024 são os que mostram maiores índices, os quais registram mais de 50 vítimas por ano, ou seja; no ano de 2018 foram 66 vítimas, em 2023 avançou para 71 vítimas e 2024 foram registradas 55 vítimas.

É importante observar que, assim como no âmbito nacional e estadual, há uma diminuição dos casos registrados em 2020, ano do início da pandemia do Covid-19, que, de acordo com Ministério da Saúde (2022), houve o isolamento social, muitos serviços de denúncias foram parados ou reduzidos, ocasionando provavelmente, baixas denúncias e identificação das vítimas. Portanto, é provável que os dados de 2020 sejam maiores do que os registrados oficialmente, principalmente com o isolamento social quando vítimas e agressores conviveram praticamente 24 horas no mesmo ambiente.

Figura 1 – Números de vítimas e de boletins de estupro e estupro de vulnerável no município de Bragança, Pará de 2010 a 2024.



Fonte: SEGUP/PA, 2024.

Acredita-se, contudo, que o número real de casos seja ainda maior, parte devido à subnotificação, considerando que a vasta extensão territorial e as áreas de difícil acesso dificultam as denúncias e impedem uma visão completa da situação. Ademais, muitas vezes, crianças e adolescentes dependem dos agressores, temem represálias ou sequer reconhecem a violência que sofrem. O sentimento de culpa e vergonha são frequentes, o que dificulta ainda mais o processo de denúncia (UNICEF, 2024).

Esses dados revelam o aumento da violência e também destacam uma disparidade significativa no número de casos quando analisados entre meninas e meninos. Dessa forma, o gênero se apresenta como um dos fatores centrais na VSCA, evidenciando as meninas como as principais vítimas. Essa desigualdade reflete padrões sociais e culturais patriarcais no contexto de hierarquização geracional, que expõem as meninas a maiores riscos, de modo que, essa violência está profundamente marcada pela questão de gênero.

Dito isto, as meninas são as principais vítimas de abuso sexual, especialmente entre 5 e 10 anos de idade, a maioria dos casos é revelada apenas na adolescência. Os agressores são geralmente

homens do convívio doméstico, que mantêm uma relação de confiança com as vítimas. Sendo o ambiente familiar o principal contexto de vitimização, que geralmente está atrelado a outras formas de violência, como negligência, abuso psicológico e físico (Habigzang *et al.*, 2005).

A VSCA tem ganhado destaque e reforço na sua importância, mas, apesar da repercussão dos casos, ainda faltam meios eficazes para combatê-la. Muitas famílias evitam discutir o tema, com receio de expor a sexualidade das crianças. Enquanto isso, meninos e meninas de diferentes origens seguem vulneráveis a essa violência em todos os ambientes sociais, inclusive no familiar (Oliveira *et al.* 2020).

Diante desses dados, procurou-se entender como é a atuação do CREAS dentro do município de Bragança, no combate a VSCA. Por meio da entrevista, foi inferido que a prevenção da violência sexual infantojuvenil ocorre de forma pontual quando solicitada, mas, durante a “Campanha Faça Bonito”² referente as atividades desenvolvidas durante o mês de maio em alusão ao “18 de maio”³, é feito um mapeamento dos territórios com mais casos, identificando os perfis das vítimas para intensificar a prevenção e o combate. No ano de 2024, o foco foram as escolas de comunidades com crianças e adolescentes do ensino infantil e fundamental.

² A “Resolução Nº 236 de 18 de maio de 2023, do Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente – CONANDA, estabelece a campanha “Faça Bonito e a flor amarela e laranja como símbolos oficiais do Enfrentamento ao Abuso e à Exploração Sexual de Crianças e Adolescentes em todo o território nacional, orientando ações para prevenção e proteção sobre o tema”. (Facabonito.ORG, não datado e não paginado. Disponível em: <https://www.facabonito.org/18demaio>. Acesso: 09 dez. 2024).

³ É a “mobilização do 18 de maio, “Dia Nacional de Combate ao Abuso e à Exploração Sexual de Crianças e Adolescentes”. Instituída pela Lei Federal 9.970/00, que demarca a luta pelos Direitos Humanos de Crianças e Adolescentes no território brasileiro. O objetivo é analisar as múltiplas necessidades, revisitar as políticas voltadas para o atendimento, além de mobilizar, sensibilizar, informar e convocar toda a sociedade a participar da defesa dos direitos de crianças e adolescentes” (Facabonito.ORG, não datado e não paginado. Disponível em: <https://www.facabonito.org/18demaio>. Acesso: 09 dez. 2024).

Destaca-se também, o papel importante das diversas formas de linguagem utilizadas para promover essa prevenção.

À vista disso, o CREAS é porta de entrada para qualquer denúncia de violação de direitos, então as demandas em relação a violência sexual podem chegar por via direta que é quando alguém faz a denúncia diretamente no CREAS, no entanto o ideal é que as denúncias sejam feitas primeiro no conselho tutelar, o qual é a entrada inicial da rede. “O certo, é que elas cheguem do Conselho Tutelar, do Ministério Público ou do Fórum. Quando elas chegam diretamente, a gente encaminha para esses órgãos também porque na verdade a porta de entrada deve ser o Conselho Tutelar” (*Rosa do Deserto*, 2024).

O normal é que as demandas cheguem para o Conselho tutelar que encaminha para a Delegacia Especializada no Atendimento a Crianças E Adolescentes (DEACA), que encaminha para o Instituto Médico Legal (IML), que encaminha para Fórum e Ministério Público e depois para o CREAS, mas esse fluxo não acontece nesta ordem certa, pois na maioria das vezes os órgãos citados notificam logo o CREAS para fazer o acompanhamento. Além disso, se o CREAS perceber que são necessários outros acompanhamentos, a vítima e família podem ser encaminhados aos Centros de Referência de Assistência Social (CRAS), e para a saúde nos CAPS I e CAPS II. Ou seja, o CREAS tem o papel central, pois é ele que fará o acompanhamento até o desligamento dos serviços, que é quando a vítima e família podem seguir a vida “normal”. “O mais importante é fazer o fluxo da rede, pois se a responsabilidade pela prevenção não for compartilhada com os outros órgãos envolvidos no processo, será difícil atingir resultados na prevenção e no acompanhamento dos casos.

Mas independentemente de como as demandas chegam ao CREAS à acolhida é a mesma, pois é feita a escuta especializada⁴ e

⁴ Segundo a Lei nº 13.431/2017, que estabelece o sistema de garantia de direitos da criança e do adolescente vítima ou testemunha de violência, a escuta especializada é a entrevista conduzida por órgãos da rede de proteção, restrita ao necessário

qualificada⁵ da vítima e familiares, e a partir disso, de forma interdisciplinar, decidir quais os procedimentos devemos tomar para tentar amenizar todo o trauma e possibilitar que a vítima e família possam voltar a ter uma vida “normal”. “A gente sabe que as sequelas são para sempre, mas o nosso papel é amenizá-las e ajudar eles a retomarem suas vidas” (*Rosa do Deserto*, 2024).

Ademais, é perceptível que não há uma atuação fortalecida e articulada da rede de proteção, mesmo com o esforço de tentarem fazer esse trabalho quando a violência já ocorreu, as ações de combate acontecem, em grande medida, de forma pontual, ou seja, as ações de prevenção são feitas individualmente em cada setor da rede, inclusive na campanha do “Faça Bonito”, se realizada de maneira articulada com a rede, poderia ser mais abrangente e eficaz.

Assim, para combater e prevenir a VSCA é preciso que a rede de proteção trabalhe de forma articulada, pois esses setores, trabalhando de forma interdisciplinar conseguem interagir com a sociedade e assim, instigar o debate combatendo o silenciamento e, conseqüentemente, a conscientização, prevenção, a sensibilidade e combate sobre a violência e suas conseqüências, de acordo com as peculiaridades locais. Lopes et al. (2024, p. 03) acrescenta:

O agir frente à violência sexual contra crianças e adolescentes requer ética e uma visão holística, pautada nos dispositivos legais de proteção e nas políticas públicas que orientam as condutas frente a esta problemática. Nesta perspectiva, a equipe multidisciplinar necessita acolher as vítimas por meio de uma escuta qualificada, desenvolvendo vínculo e promovendo segurança da criança e do adolescente. A família das vítimas também necessita receber

para cumprir sua finalidade, evitando a revitimização. (https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l113431.htm)

⁵ Segundo o Sistema Único de Assistência Social, a escuta qualificada se fundamenta na capacidade de interpretar para além do que foi dito, analisar e compreender as entrelinhas das falas e discursos, atentar para comportamentos e sinais que possam evidenciar a vivência de situações de violência (https://www.mds.gov.br/webarquivos/arquivo/assistencia_social/consulta_publica/Parametros_Consulta_Publica.pdf)

assistência para que seja capaz de compreender o problema e efetuar mudanças significativas no contexto familiar, reduzindo os índices desse agravio e modificando a realidade social em que vivem.

Para mais, é importante ressaltar, de acordo com a entrevistada, que mesmo com a subnotificação, o CREAS recebe demanda de VSCA de toda a sociedade, sendo que na cidade é mais frequente em bairros periféricos, mas há também em áreas centrais. No entanto, atualmente, o maior número de casos é oriundo do interior. Em geral, os abusadores são familiares do sexo masculino, e as vítimas, meninas entre seis e dez anos. As denúncias, na maioria das vezes, são feitas por um familiar.

Dito isto, quando ela diz interior, está se referindo a território rural do município que é constituída por diversas comunidades extrativistas tradicionais (ribeirinhos, quilombolas, indígenas, costeiras) do contexto amazônico. O conceito de rural vai além da definição administrativa do IBGE⁶, que considera zona rural toda área fora do perímetro urbano. Entender a ruralidade amazônica é buscar compreender a territorialidade, é envolver práticas socioeconômicas, culturais e espaciais.

A territorialidade, neste sentido, é essencial para compreender a ruralidade, pois trata da relação das pessoas com o espaço (Haesbaert 2007). É interessante, esse movimento de denúncias advindas da zona rural, porque geralmente essas pessoas vêm de longe e enfrentam entre esta, outras dificuldades, como medo, impunidade do agressor, convivência forçada após a denúncia e falta de informação. À vista disso, o patriarcado atravessa todos esses fatores que impedem a denúncia, pois:

O não dizer está colado no silêncio das mulheres, é um comportamento ensinado desde a infância e materializado por muitos vieses discursivos (...). Os diversos discursos produzidos por diferentes regiões (religião, escolas, redes sociais, família, a legislação) estão alinhados em manter a ideologia patriarcal

⁶ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (<https://www.ibge.gov.br/>).

funcionando e trabalham em conjunto para condicionar, de modo geral, as mulheres a naturalizarem seu lugar culturalmente determinado - no privado, de impureza, do silêncio (Vieira; Araújo; Garcia; 2024, p. 10325).

Sobre a omissão, ou melhor, o silenciamento que permeia essa violência, destaca-se o sentimento de culpa, resultante do julgamento associado à impunidade, e o medo de ameaças. O silêncio surge como ponto de ancoragem, manifestando-se no julgamento social e no esvaziamento de suas vivências, imposto pela condição da VSCA. Logo, quem detém o poder tende a silenciar o outro e isso ocorre nas relações de classes da sociedade assim como nas relações familiares de violência (Rosa, 2018).

Por conseguinte, o silêncio existe e não é um vazio, não pode ser entendido em uma posição secundária, pois ele é complexo e tem tanto poder quanto o discurso. “O silêncio fala, sem, contudo, dizer o que está acontecendo” (Chauí, 1998, p. 30). Esse silêncio é também uma manifestação da linguagem, o qual “é o não dito visto do interior da linguagem, não é o nada, é o silêncio significativo” (Orlandi, 2013, p. 23). “Pensar o silêncio é traçar um limite à redução da significação ao paradigma da linguagem verbal. Isto significa propor uma descentração do verbal, (...) enquanto espaço privilegiado de significação” (Orlandi, 2013, p. 52).

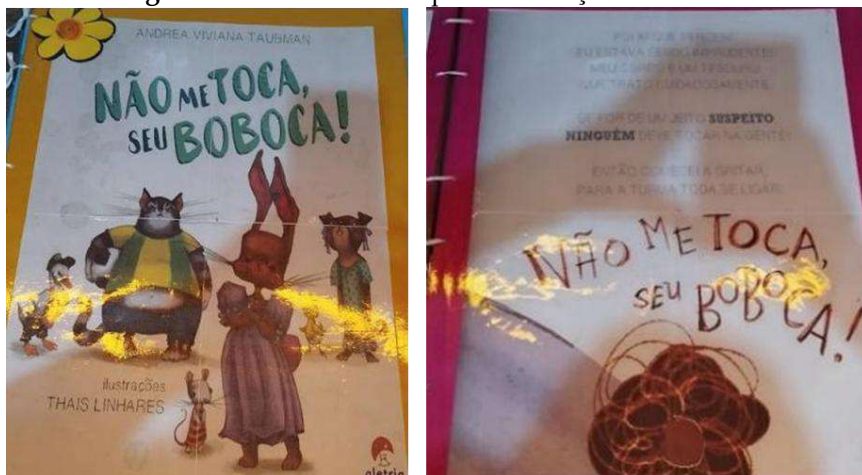
Por isso, é fundamental um trabalho articulado da rede de proteção para que, nesse silenciamento, possibilitem rupturas progressivas no sistema da ideologia patriarcal que atravessa comportamentos e discursos de ódio e violência contra meninas e meninos.

Durante a “Campanha Faça Bonito do dia 18 de maio” diversas atividades são realizadas, como divulgação nos meios de comunicação, ações em praças, panfletagem, pedalada, palestras e contação de histórias nas escolas, sendo esta última, acompanhada e observada em uma escola municipal localizada no território rural.

As histórias são contadas por duas pedagogas da equipe de atendimento às violações de direitos da mulher. Durante a

campanha, elas e as demais servidoras praticamente interrompem suas atividades para prestar apoio, pois todos os setores trabalham com equipe mínima de pessoal. Para fazer a contação de história, elas adaptaram a obra intitulada "Não me toca, seu boboca" da autora Andrea Viviana Taubman e ilustrada por Thais Linhares, em um grande livro (figuras 2 e 3), vestem-se de boneca e contam a história que ensina às crianças e adolescentes sobre os limites e a diferença de toque em determinadas partes do corpo, ajudando-as a diferenciar toques apropriados e inapropriados, além de ensinar a autoproteção e quais as formas de denunciar.

Figura 2 e 3 - Livro usado para a contação da história.



Fonte: CREAS (Imagem: autoras, 2024).

Ao acompanhar a contação de histórias foi possível observar a interação e o envolvimento das crianças e adolescentes. Eles demonstraram grande atenção durante a história, participaram ativamente das dinâmicas e a maioria queria ter seu momento de fala, como ilustrado nas figuras 4 e 5.

Figura 4 e 5 – Contação de história.



Fonte: Autoras, 2024.

Ademais, como já mencionado, a história “Não me toca seu boboca”, não é de autoria regional e, embora trate do tema de forma eficaz, carece de elementos que reflitam a realidade local amazônica. Além disso, há um cuidado especial com a linguagem utilizada durante as atividades, abordar a temática de forma apropriada para trabalhar a educação sexual. Essa abordagem, de fato, pode fazer a diferença na prevenção e combate à violência sexual, pois segundo relatos da equipe do CREAS, já houve casos em que crianças relataram à escola, que estavam sendo vítimas de violência, logo após a contação de história.

Portanto, de acordo com Soma e Williams (2014) a prevenção da VSCA por meio da contação de histórias ou outras atividades semelhantes, devem ensinar habilidades de autoproteção, como: identificar situações abusivas ou ofensores; resistir ao abuso, como “dizer não” e afastar-se; relatar os abusos a pessoas de confiança. O foco está nos três “Rs” – reconhecer, resistir e relatar.

As histórias contadas em livros permitem que as crianças se expressem de forma natural, elas falam de si mesmas na terceira pessoa. Isso possibilita a obtenção de informações valiosas, dependendo de quanto a criança se identifica com a narrativa. Livros com enredos preventivos são importantes, pois ajudam crianças que enfrentam problemas como o abuso sexual, oferecendo um meio seguro para elas compartilharem suas experiências e sentimentos, assim como, outras atividades que podem ser usadas como prevenção (Soma; Williams, 2014).

Além disso, outras atividades foram realizadas, como o "Semáforo do Toque", onde os alunos indicavam, em um boneco, quais partes do corpo podem ser tocadas, que exigem atenção e quais são proibidas. Houve também a brincadeira "Pode ou Não Pode", na qual os alunos liam perguntas ou frases relacionadas ao tema que estavam em uma caixinha, para que os outros respondessem se a ação era permitida ou não. No final, todos cantaram uma paródia, como mostram as figuras 6 e 7.

Figura 6 e 7 –Pode ou não pode e Paródia.



Fonte: Autoras, 2024.

A linguagem perpassa por tudo na vida do ser humano, seja individualmente ou na coletividade. É no âmbito coletivo e por meio dele, que o indivíduo consegue se desenvolver socialmente. Portanto, a comunicação feita pelas diversas formas de linguagem, é essencial para sucessão dos valores, tradições, direitos e deveres. A relação entre língua e sociedade é umbilical e inseparável, “porém quando há uma relação de segregação ou estratificação entre grupos sociais, é percebida também no âmbito linguístico, pois os valores sociais são transportados para outros âmbitos da vida, inclusive para o linguístico” (Silva; Sousa, 2017, p. 284).

Diante disso, infere-se que a linguagem, através das formações discursivas, está intrinsecamente ligada ao combate e prevenção da VSCA, pois ela age “como um instrumento metodológico, como mediadora dos discursos, entre outros. Desse modo, a ciência da linguagem nos permite abranger os diferentes aspectos do saber e

concomitantemente nos aproxima das relações sociais [...]” (Xavier e Bastos, 2023, p. 160). Por conseguinte, ações como essas fortalece a conscientização e a prevenção da violência, onde as crianças e adolescentes aprendem a reconhecer, resistir e relatar a violência.

Considerações finais

Neste trabalho, direcionamos a atenção para a violência sexual contra crianças e adolescentes no município de Bragança, região nordeste do Estado do Pará, a partir do CREAS. Pesquisar esse tema se torna fundamental não apenas para analisar e mostrar dados, mas para dar visibilidade, pois a invisibilidade desse problema contribui para sua perpetuação, dificultando a implementação de medidas preventivas e de combate eficaz, assim como a impunidade dos agressores.

Destarte, se faz necessário que o Estado, a família e a sociedade trabalhem juntos para formular políticas públicas eficazes, que possam dar suporte a rede de proteção e ajudar a mitigar esse grave problema que viola a dignidade, os direitos humanos de uma criança e/ou adolescente e garantir a sua proteção integral. Em suma, o objetivo proposto foi alcançado por intermédio da metodologia aplicada, destacando a importância de ações como essas, na prevenção e combate à violência sexual contra crianças e adolescentes. Por fim, reforçamos a importância da denúncia e disponibilizamos os principais canais de atendimento: CREAS (91)98181-0865; Conselho Tutelar I (91)98574-8967; Conselho Tutelar II (91) 98070-4708; e DEACA (91)98802-4544 em Bragança/PA e o Disque 100, em nível nacional.

Referências

Brasil. Lei 8.069, de 13 de julho de 1990. **Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA)**. Brasília, DF: Presidência da República, 1990.

Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm. Acesso em: 9 abr. 2024.

Brasil. Ministério da Saúde: **Notificações de violência sexual contra crianças e adolescentes no Brasil, 2015 a 2021**. Boletim Epidemiológico. v. 54. Brasília: 29 fev. 2024. Disponível em: boletim-epidemiologico-volume-54-no-08 (www.gov.br). Acesso em: 01 abr. 2024.

Cabral, I. R.; Ferraz, M. M. P.; Velozo, M. M. X. **Violência sexual contra crianças e adolescentes: análise das notificações a partir do debate sobre gênero**. Desidade. n. 26, p. 134-150, jan. 2021. Disponível em: https://desidades.ufjr.br/featured_topic/violencia-sexual-contra-criancas-e-adolescentes-analise-das-notificacoes-a-partir-do-debate-sobre-genero/2/. Acesso em: 08 jan. 2025.

Chauí, M. Participando do Debate sobre Mulher e Violência. In: Franchetto, B.; Cavalcanti, M. L. V. C.; Heilborn, M. L. (org.). **Perspectivas Antropológicas da Mulher**. São Paulo: Zahar, 1985, p. 23-62.

Faleiros, V. de P.; Faleiros, E. S. **Escola que protege: Enfrentando a violência contra crianças e adolescentes**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2ª edição, 2008.

Faraj, S. P.; Siqueira, A. C. **O atendimento e a rede de proteção da criança e do adolescente vítima de violência sexual na perspectiva dos profissionais do CREAS**. CORE (CONnecting REpositories), n.37, p.67-87, jul./dez. 2012. Acesso em: 24 de mai. de 2024

Fórum Brasileiro de Segurança Pública. **“Panorama da Violência Letal e Sexual Contra Crianças e Adolescentes”**. UNICEF. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/relatorios/panorama-da-violencia-letal-e-sexual-contra-criancas-e-adolescentes-no-brasil-2021-2023>. Acesso em: 05 set. 2024.

Habigzang, L. F.; Azevedo, G. A.; Koller, S. H.; Machado, P. X. F. **Abuso Sexual Infantil e Dinâmica Familiar: Aspectos**

Observados em Processos Jurídicos. Psicologia: Teoria e Pesquisa, v. 21 n. 3, p. 341-348, set. 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-37722005000300011>. Acesso em: 02 out. 2024.

Lirio, F. C. **Avaliação da implementação das ações de enfrentamento ao abuso sexual contra crianças e adolescentes em escolas públicas de ensino fundamental do bairro do Guamá.** 232 f. Tese (Doutorado, em Educação). Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém, 2013.

Lopes, E.; Schek, G.; Albuquerque, F. M. P.; Dal Pai, S.; Kleinubing, R. E.; Mix, P. R.; Rodrigues, E. F. **Violência sexual contra crianças e adolescentes na percepção dos profissionais de saúde.** RECIMA21 - Revista Científica Multidisciplinar - ISSN 2675-6218, [S. l.], v. 5, n. 3, p. e535044, 2024. DOI: 10.47820/recima21.v5i3.5044. Disponível em: <https://recima21.com.br/index.php/recima21/article/view/5044>. Acesso em: 16 out. 2024.

Martinelli, M. L. **Pesquisa qualitativa: elementos conceituais e teórico-metodológicos.** Encontro de Pesquisadores do Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional. Campos dos Goytacazes, n. 1, p. 8-15, out. 2005.

Orlandi, E. P. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos.** 6ª ed. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 2013.

Pará. **Ministério público**, 2022. Disponível em: <https://www2.mppa.mp.br/areas/institucional/cao/infancia/dia-nacional-de-combate-ao-abuso-e-a-exploracao-sexual-de-criancas-e-adolescentes.htm>. Acesso: 09 out. 2024).

Pará. **Secretaria de Segurança Pública e Defesa Social.** Disponível em: <https://sistemas.segup.pa.gov.br/transparencia/dashboard/>. Acesso em: 10 nov. 2024.

Romanowsk, J., P.; Ens, R. T. **As pesquisas denominadas do tipo “estado da arte” em educação.** Diálogo Educ., Curitiba, v. 6, n.19, p.37-50, set./dez. 2006. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/>

dialogoeducacional/article/download/24176/22872/44074. Acesso em: 15 jan. 2025.

Rosa, G. F. M. **O sentido de silêncio de Eni Orlandi e seus efeitos no poder judiciário brasileiro.** Ave Palavra, n. 25, p.08-29, jun. 2018. Disponível em: <https://revista.unemat.br/avepalavra/EDICOES/25/artigos/geana.pdfmat.br>. Acesso em: 14 abr. 2024.

Silva, P. C. G.; Sousa, A. P. de S. **Língua e Sociedade: influências mútuas no processo de construção sociocultural.** Revista Educação e Emancipação, n. 1, p. p.260–285, 9 Out 2017 Tradução. Disponível em: <https://doi.org/10.18764/2358-4319.v10n3p260-285>. Acesso em: 05 abr. 2024.

Soma, S. M. P.; Williams, L. C. A. **Livros infantis para prevenção do abuso sexual infantil: Uma revisão de estudos.** Temas em Psicologia, v. 22, n. 2, p. 353-361, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.9788/TP2014.2-07>. Acesso em: 02 out. 2024.

Vieira, N. C.; Araújo, F. C.; Garcia, D. A. **Cultura e discurso atravessados no corpo-mulher da amazônia brasileira.** Fórum Linguístico, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 10319 - 10328, abr. / jun. 2024. Disponível:https://www.researchgate.net/publication/383840425_Cultura_e_discurso_atravessados_no_corpo-mulher_da_Amazonia_brasileiraCulture_and_discourse_over_the_bodies_of_women_in_the_Brazilian_AmazonCultura_y_discurso_cruzados_en_el_cuerpo-mujer_de_la_Amazoni. Acesso em: 18 out. 2024.

Xavier, L. M.; Bastos, N. D. As teorias da linguagem e a relação com a pesquisa “diálogos pelos rios da amazônia marajoara a respeito da violência sexual infanto-juvenil”. In: Barros, S. H. B.; Silva, T. F.; Rocha, A. L. C.; Silva, J. F. C.; Rodrigues, C. L. R. (Orgs.). **Linguagens e Pesquisas: Diálogos Frutíferos.** 1ed. Curitiba: editora CRV, 2023. v 1, p. 149-162 Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1rNIU2FPuDjr2UZyk3ERL7bEnumk5pfof/view>. Acesso em: 16 out. 2024.

A PESCA ARTESANAL DO CAMARÃO EM VIGIA-PA, AMAZÔNIA-BRASILEIRA

Raquel Rodrigues da Silva
Nádia Sueli Araújo da Rocha
Marcelo do Vale Oliveira

Introdução

Este trabalho é um recorte de uma pesquisa de mestrado do programa de pós-graduação em linguagens e saberes da Amazônia. A partir dos dados utilizados em um dos componentes curriculares do programa, seminário de dissertação, que visa contribuir com o desenvolvimento da pesquisa dos mestrandos. A pesquisa intitulada “Saberes tradicionais e os desafios da pesca artesanal do camarão em Vigia-PA, Amazônia-brasileira”, O Estudo parte das motivações pessoas que envolvem as minhas experiências de infância, Nascida e criada em solo vigiense, cidade localizada no nordeste paraense, um dos municípios mais antigos do estado, fundada em 06 de janeiro de 1616, distante da capital cerca de 70 km em linha reta; o acesso pela Rodovia PA 140 tem 96 quilômetros de extensão, banhada pelo “rio” Guajará Mirim (ou Furo da Laura), que separa o continente da Ilha de Colares, ao sul da Baía do Marajó. (IBGE). Local em que exhibe fortemente a cultura amazônica, pela sua agricultura, práticas de pesca, ritmos musicais, dança, religiosidade, culinária e etc. tem como sua maior fonte econômica a pesca artesanal.

A pesca artesanal do camarão consiste na captura das espécies por meio de apetrechos que servem como armadilhas, após a sua captura o mesmo é cozido e separado tanto para consumo, quanto para a comercialização. Para essa atividade é necessário ter conhecimentos específicos. Dessa forma, entende-se que “Ao lado do conhecimento científico, as populações rurais e tradicionais, ao

longo de suas histórias têm desenvolvido e sistematizado saberes diversos que lhes permitem responder a problemas de ordem material e utilitária tanto quanto tem construído um rico corpus de compreensão simbólica e míticas dos fenômenos do mundo” (Almeida, 2010, pg. 48).

Logo, compreende-se que a pesca artesanal é uma forma de trabalho que se materializa enquanto prática cultural e que a partir da realidade desses grupos se expressa através do processo de subsistência, pois o camarão pescado serve tanto para os fins de consumo quanto para a comercialização. Tendo em vista que, “A cultura é o conjunto de códigos simbólicos reconhecíveis pelo grupo: neles o indivíduo é formado desde o momento da sua concepção; nesses mesmos códigos, durante a sua infância, aprende os valores do grupo introduzidos para as obrigações da vida adulta, da maneira como cada grupo social as concebe. (Neto apud Brasil, 1997)”.

Este trabalho justifica-se por trazer parte dos resultados de uma pesquisa em andamento, assim como também compreender quem são essas pessoas que constituem esse grupo de pescadores artesanais do camarão. Pois, “[...] o papel essencial dos pescadores artesanais – agentes sociais de transformação na apropriação, organização, emancipação, desenvolvimento e reprodução de seus territórios pesqueiros, reforçando o dinamismo e vital importância presente nos estudos e debates envolvendo a Área Pesqueira. (Cruz, S. de S. L., & Silva, R. G. da C, 2023, p. 821)”.

Assim, como o diálogo entre o conhecimento científico e o saber tradicional. Destaca-se ainda que, segundo Carvalho (2020 apud Isaac et al. 1998; Aragão et al., 2015). “O camarão é um dos recursos aquáticos de destaque no cenário pesqueiro do Norte do Brasil, sendo importante fonte geradora de renda, no entanto as informações sobre as pescarias artesanais e de pequena escala na região são escassas e muitas vezes desatualizadas”.

Por isso, é fundamental que se tenham novas pesquisas acerca desse tipo de atividade na região. A partir de um levantamento inicial de produções científicas referente à temática, a pesquisa se

norteia por alguns dos seguintes questionamentos: Quais são os saberes tradicionais que envolvem a pesca artesanal de camarão em Vigia-PA? Quais os desafios nessa atividade produtiva? E qual a importância dessa atividade para esses grupos e suas famílias?

No que se refere ao referencial teórico deste trabalho destacam-se: Almeida (2010) e Pereira (2019) por serem referências nessa discussão sobre os saberes tradicionais conceitos e sua complexidade. Carvalho, Thayanne Cristine Caetano de; (2020) e Rosa, Lobato e Cañete (2020), Oliveira, F. P. De; Vieira, N. C. e Júnior, S. R (2017). Advoga-se que a escolha dos autores relacionados à pesca artesanal, baseia-se na condição de que os respectivos autores produzem pesquisas em áreas que fazem parte do contexto paraense e por isso conhecem as características que correspondem ao local deste trabalho, que faz parte do “nordeste paraense, Amazônia, brasileira”.

Na metodologia foi realizado um levantamento bibliográfico, a fim de verificar os principais trabalhos existentes referentes a este tema e objeto de estudo. Que de acordo com Fonseca (2002) “[...] a partir do levantamento de referências teóricas já analisadas, e publicadas por meios escritos e eletrônicos, como livros, artigos científicos, páginas de web sites”. É uma pesquisa de cunho qualitativo. Pois, visa construir seu processo de investigação a partir da observação da realidade local e interação com os agentes, tendo o diálogo como um dos principais meios para a obtenção de dados. Os dados foram coletados a partir da pesquisa de campo, que para Gil (2002) o estudo de campo apresenta algumas vantagens em relação principalmente aos levantamentos, como são desenvolvidos no próprio local em que ocorrem os fenômenos, seus resultados costumam ser mais fidedignos. Onde o pesquisador apresenta nível maior de participação, tornando-se maior a probabilidade de os sujeitos oferecerem respostas mais confiáveis.

Também foi utilizada como técnica de coleta de dados que a observação direta das atividades do grupo estudado A partir da técnica grupo focal, na qual Wenetz (2012) esclarece que “usa-se a expressão ‘focal’ porque as conversações são realizadas como uma

atividade coletiva, como realizar uma tarefa [...] Embora se possa confundir com entrevistas grupais, a ideia é um pouco mais ampla, no sentido de que os participantes expõem suas ideias e comentários” (Wenetz, 2012, p. 55).

Caracterização da comunidade e da pesca artesanal do camarão

A comunidade pesquisada foi o grupo de pescadores do bairro centro (Rua das Flores), por se tratar de um dos maiores grupos de pesca artesanal da região. A rua está localizada no centro da cidade, porém suas características se dividem através do espaço físico da rua, pois uma parte é cimentada e outra é de piçarra, outra característica é a existência do rio, que é utilizado para embarque e desembarque das embarcações e local de pós-captura do camarão. Destaca-se que a principal fonte de renda do grupo pesquisado é atividade produtiva da pesca do camarão, realidade que faz parte de muitas famílias que residem nesse local. Como mostram as imagens 01, 02 e 03 a seguir:

Imagem 01 – Início da Rua das flores



Fonte: Aatoria, 2024

Imagem 02 – Final da Rua



Fonte: Aatoria, 2024

Imagens 03 – Porto Rua das Flores (local de embarque/desembarque e preparo do camarão)



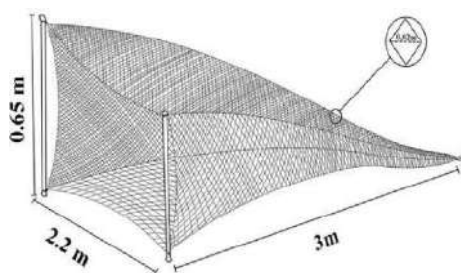
Fonte: Autoria, 2024.

A pesca artesanal do camarão é uma modalidade que consiste na captura de diversas espécies de camarão, a partir de apetrechos de captura, que de acordo com de Rosa, Lobato e Canete (2020, pg. 13, apud Nery, 1995) destaca-se a “pesca de arrasto”, que consiste na utilização do puçá como apetrecho dessa atividade, que é puxado por dois pescadores que caminham paralelamente, cada um segurando em uma ponta do material, para que os camarões sejam capturados e fiquem retidos no fundo do mesmo.

Esse apetrecho de pesca utilizado de acordo com Carvalho (2020) é um puçá de arrasto em formato de funil, confeccionado com poliamida, possuindo 3 m de comprimento, 65 cm de altura, 2,20 (m) de largura ou abertura e malha de 20 mm (Figura 7). Também apresenta duas varas de madeira com espessura regular amarrado 35 em suas extremidades da abertura do puçá para facilitar seu uso. Para Pereira (2019) essas pessoas ao observar o

ambiente de trabalho vão criando mecanismos de adaptação e armadilhas que os possibilitem em obter diferentes formas de renda, como por exemplo, os variados tipos de instrumentos pesqueiros existentes hoje na realidade do espaço Amazônico brasileiro. Como mostram as imagens:

Imagem 04- desenho puçá de arrasto **Imagem 05-** pesca de arrasto



Fonte: Carvalho, 2020. Fonte: Aatoria, 2024.

Outro instrumento utilizado na captura do camarão é o matapi que “Trata-se de uma armadilha em forma de cilindro [...] fechada por dois cones, sendo que cada lado contém uma abertura em forma de funil para que o camarão entre e não consiga sair” (Moraes, 2005, p. 64-65). Entre os materiais utilizados estão: o guarimã (*Ischinosiphon koern*) trata-se de uma fibra retirada do caule dessa planta, fibra sintética encontrada facilmente em lojas de materiais construções, pois são utilizadas para amarrações de tijolos e etc. e a tela de aço. Destaca-se que este último material é uma das mais novas invenções de um dos pescadores que produz seu apetrecho de pesca, como mostram as imagens abaixo:

Imagem 06 - armadilha de camarão matapi/camaroeira de guarimã



Fonte: Aatoria, 2024.

Imagem 07 - armadilha fibra sintética



Imagem 08- armadilha de tela de aço



Fonte: Aatoria, 2024.Fonte: Aatoria, 2024.

Saberes tradicionais, desafios e importância da pesca artesanal do camarão.

Para descrever o que é saberes tradicionais, Almeida (2010) descreve em suas concepções o que é o ser “intelectual”. A mesma considera que ser intelectual é mais propriamente aquele que da tarefa de transformar informações em conhecimento uma prática sistemática, permanente e cotidiana. Logo, o intelectual é um artista do pensamento porquê da forma a um conjunto de dados aparentemente sem sentido e descontexto onde quer que se opere essa arte do pensamento aí está em ação um intelectual. E por isso, podemos falar em “intelectuais da tradição”, pois eles são artistas do pensamento que distantes dos bancos escolares e universidades desenvolvem a arte de ouvir e ler a natureza à sua volta. Nesse sentido, a respeito do saber tradicional, compreende-se que:

[..] opera por meio de uma escala de proximidade maior com o meio natural: aqui estão os conhecimentos das populações tradicionais, dos intelectuais da tradição, das sabedorias edificadas, longe dos bancos escolares e da educação formal. Por conviver com intimidade com outros sistemas de leitura de mundo, por desenvolver uma escuta e uma visão apuradas dos fenômenos físicos, dos comportamentos dos animais e plantas das dinâmicas climáticas, os intelectuais da tradição parecem perceber com mais facilidade e nitidez a lógica entre a diversidade da natureza e a unidade do padrão que a interliga. [...] (Almeida, 2010, p. 75-76).

Para Moraes (2005) os saberes ligados a populações tradicionais envolvem relações estreitas entre o homem e a natureza, permeados por relações de ordens pontuais e também míticas. São conhecimentos transmitidos das gerações mais experientes para as mais jovens, principalmente pela oralidade e pelas práticas do cotidiano.

Assim, destaca-se que ao questionar como um dos integrantes do grupo iniciou nesta atividade, com o seguinte questionamento: Você se lembra de como começou a pescar camarão? Pode contar

um pouco da sua história? Obteve-se a seguinte resposta: pescador R 01 (28 anos): *“Contar história... (Risos), eu comecei com 14 anos, 14 anos de idade, eu estudava, só que eu deixei de estudar pra trabalhar, camarão, pescaria né.*

Já em relação aos instrumentos utilizados, ao perguntar "Qual instrumento é usado para pescar o camarão e como se usa? Obteve-se a seguintes respostas: pescador R 01 (28 anos): *“é o puçál né, tem a canoa, tem o motor, tem o paneiro”* pescador R01: *“puçál, quando nós tamo arrastando nós tamos pegando na malhadeira do puçál se a gente Vê que ta batendo alguma coisa, a gente ve que ta arranhando alguma coisa no puçál, ai nós vê, porque tem muita vez que é peixinho, se for peixinho nos para, nos joga fora o peixinho, é porque ele vêve todinho né [...] ai nos ve, se for peixinho nos vamo pra beira, porque o peixinho ne geralmente ele dá mais por fora ne, ai pela bera não, o camarão as vez encosta ne, ai nos arrasta pela beira, o peixinho não, lá não ve em quantidade, é mais na primeira jogada”.*

Nota-se que os saberes que envolvem a pesca artesanal do camarão são diversos e complexos, eles se complementam, e pode-se dizer que também são sistemáticos tal qual o conhecimento científico. Pois:

Diante do senso comum, os saberes da tradição constituem uma ciência, mas uma ciência que, mesmo operando meio das universais aptidões para conhecer, expressa contextos, narrativas e métodos distintos. Daí a importância da complementaridade entre os saberes científicos e saberes da tradição e da emergência de um intelectual que articule a dupla face do conhecimento (Almeida, 2010, p. 65).

Ao partir desse conceito sobre os saberes tradicionais é possível dizer que os pescadores possuem saberes tradicionais relacionados à pesca artesanal do camarão, e está presente desde a construção do apetrecho, a sua utilização e forma de aprendizagem que é repassado dos mais velhos para os mais novos, assim como também das experiências advindas do cotidiano desses grupos. Assim, destaca-se também que os pescadores classificam e separam

as espécies de camarão com os nomes através de seus saberes tradicionais. Como mostram as imagens a seguir:

Imagem 09 - camarão- cruza (branco e piticaia)



Fonte: Autoria, 2024.

Imagem 10- camarão cozido (branco e piticaia)



Fonte: Autoria, 2024.

Nessas imagens, é possível identificar duas espécies antes e depois de cozidas, e segundo os relatos do grupo, são cozidas juntas e separadas após o seu preparo, essa identificação é feita através do tamanho da cabeça do camarão e da espessura da casca (*material que envolve o corpo do camarão*).

No que se refere aos desafios dessa atividade, ao perguntar se existe algo que você considera que seja alguma dificuldade em

relação a pesca do camarão? Obteve-se a seguinte resposta: pescador R01: *“a gente enfrenta frio, ferrada de maruim, de vez enquanto a gente pega uma ferrada de arraia [...] o risco maior é a ferrada de arraia, nos fica um tempo sem trabalhar”*. Já em relação ao desenvolvimento dessa atividade, ao fazer o seguinte questionamento: qual a importância da pesca do camarão contribui para sua renda? Obteve-se a seguinte resposta: pescador R 01 (28 anos): *“o camarão é a coisa mais importante é do que é o sustento de nós”*.

Logo, compreende-se que apesar dos inúmeros desafios enfrentados pelos pescadores de camarão, essa atividade é motivo de orgulho para aqueles que a exercem principalmente por ser uma das maiores fontes de renda, e forma de sustento de suas famílias, além de se tornar uma prática que faz parte da cultura local, tendo em vista que envolve interação social, econômica e relação e saberes da natureza, o que caracteriza esses grupos como tradicionais. Pois, comunidade tradicional pode ser entendida como:

[...] grupos humanos diferenciados sob o ponto de vista cultural, que reproduzem historicamente seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base na cooperação social e relações próprias com a natureza. Essa noção refere-se tanto a povos indígenas quanto a segmentos da população nacional, que desenvolveram modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos. Exemplos empíricos de populações tradicionais são as comunidades caiçaras, os sitiantes e roceiros, comunidades quilombolas, comunidades ribeirinhas, os pescadores artesanais, os grupos extrativistas e indígenas. (Cunha, 2009, pg. 108).

Considerações finais

A partir de um levantamento de dados iniciais no local da pesquisa foi possível identificar os saberes tradicionais na atividade da pesca artesanal do camarão, em todo seu processo, na pré-captura, captura e pós-captura, que consiste nos apetrechos utilizados, “técnica” utilizada na pesca, tratamento, modo de preparo e etc. Também foi possível identificar que um dos maiores desafios é o risco de acidentes com a ferrada de arraia.

Assim como também se identificou algumas características desse grupo, que envolve coletividade e parceria, laços fortalecidos através do parentesco e a atividade que os mesmos desenvolvem.

Referências

Almeida, M. C. **Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição**. 2. Ed. e ampl. - São Paulo: Editora Livraria da Física, 2017.

BRASIL. IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. Portaria 120, de 18 de setembro de 2002.

Carvalho, T. C. C. **Caracterização da pesca artesanal de camarão rosa *farfantepenaues subtilis* (Pérez farfante, 1967) capturado em um estuário amazônico (Pará-Brasil)**, 2020. 105 f. Dissertação (Pós-Graduação em Aquicultura e Recursos Aquáticos Tropicais) Universidade Federal Rural da Amazônia, Belém, 2020. CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. Revista USP, São Paulo, Brasil, n. 75, p. 76–84, 2007. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i75p76-84. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13623>. Acesso em: 29 nov. 2024.

Moraes, S. C. **Saberes da pesca: uma arqueologia da tradição**. Natal, 2005. (Tese de Doutorado em Educação) Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Educação. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/bitstream/123456789/14128/1/SergioCM.pdf>. Acesso em: 10/02/2025.

Oliveira, F. P. de; Vieira, N. C ; Júnior, S. R. **As famílias do mangue e suas práticas holísticas: um estudo no nordeste paraense, Amazônia, Brasil Amazon**. Rev. Antropol. (Online) 9 (1): 316 - 337, 2017. Disponível em: < <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/5493>>. Acesso em: 18/11/2024.

Pereira, R. C. **Uma etnografia da prática de fabricação de matapi por ribeirinhos da Amazônia.** Revista Terceira Margem Amazônia | v. 5 • n. 13 • Jul/Dez. 2019. Disponível em: <https://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/article/download/316/235/871>. Acesso em: 10/02/2025.

Rosa, L. Garcia; Lobato, F. H. S; Cañete, V. R. **Caracterização da pesca artesanal de arrasto de camarão em três municípios da região do salgado paraense.** Paper do Naea 2020, Volume 1, n. 2, Edição/Série 477 ISSN 15169111. Disponível em: <https://www.periodicos.ufpa.br/index.php/pnaea/article/view/10391>. Acesso em: 29/11/2024.

Wenetz, I. **Presentes na escola e ausentes na rua. Brincadeiras de crianças marcadas pelo gênero e pela sexualidade.** 2012. 229f. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Escola de Educação Física, Programa de Pós-Graduação em Ciências do Movimento Humano, Porto Alegre, RS, 2012.

GIRANDO NO TERREIRO: o sagrado em conexões e reflexões

Marcia Leonor Oliveira de Sousa

Vanderlúcia da Silva Ponte

Introdução

Antes de começar este trabalho devo contar-te uma prosa de fragmentos de memórias que tatuou a minha pele de axé. [...] Um dia desses, quando você olha pro céu, vê que as nuvens, os pássaros, as pessoas estão vibrando de uma forma diferente, e acabando entendendo os sinais de Aruanda de que esse vai ser um dia importante, o sentimento de felicidade começa a borbulhar dentro da gente, pois foi num dia assim, a 12 anos atrás, que chegamos a um terreiro de umbanda localizado numa viela na cidade de Ananindeua, acompanhados de mais quatro bons camaradas, chegamos ao nosso destino que era o terreiro de Umbanda Luz do Oriente, dirigido na época pela senhora Telma Vidal. O espaço ali consistia em um barracão de alvenaria muito bem-organizado, um chão pintado de verde, com imagens de santos católicos, caboclos, pretos velhos, exus, erês e ciganos colorindo as paredes brancas, os três tambores da curimba rum, rumpi e lê que estavam guardados num cantinho especial só para eles, já estavam prontos para iniciar a gira, no vai e vem de pessoas vestindo o branco, com fios de conta cruzando o peito, a gira aos poucos vai se organizando. Em um dado momento as luzes se apagam, os tambores soam! De repente surge uma sonora saudação: okê, okê caboclo! Salves os caboclos, salve as caboclas, salve o povo de pena é maracá [...]

Sou filha, neta e sobrinha de mulheres negras, sou filha de terreiro, e de um terreiro onde o caboclo brada, canta, dança e fuma, essa umbanda é de pena e maracá, filha do terreiro Casa de Tupinambá, sou do mar e sou da terra. Minha casa de axé está

localizada na cidade onde me criei e resido até hoje. No terreiro, sou rodante, sou cambone, canto ponto, rezo e acendo vela. E nesse caminho descobrir que tem coisa que dá para pesquisar, por isso as falas, as memórias, as trajetórias, o ser, o sentir e o saber através do sagrado vão seguir abaixo na imagem da preta velha que benze, da cabocla que cura nos ritos que passam a agonia transformando afeto em saber. Assim, encerro minha prosa e até a próxima, SARAVÁ!

O momento em que o passado, o presente e o futuro estão costurados nas identidades brasileiras em sua constituição física, cultural e religiosa é também pensar na origem dessa mescla, nesse sentido a colonização que garantiu seus efeitos degenerativos nas identidades e culturas do povo negro-africano, indígena e seus descendente não obtém total sucesso, visto que as heranças e memórias e os elementos da cultura desses povos, em alguns momentos se mesclam nas giras e nas roças de terreiro (Prandi, 2008, p.33) As representações sociais são análogas aos movimentos estabelecidos pelos padrões da cultura nacional, desse modo a categorização dos sujeitos, muito mais que nomear, alega posições de poder para a sobrevivência em sociedade, assim a identidade racial estabelecida pela política colonial, demonstra essa relação de poder baseada na ideia da supremacia de uma humanidade civilizada oriunda do dominador branco europeu, que desconstitui o sujeito de ser para torná-lo ferramenta de trabalho e mão de obra, dentro da empresa colonial (Bhabha, 1998, p. 70).

Quando a cultura é um conjunto de práticas que envolvem valores e símbolos que fazem sentido para um determinado grupo, em um tempo e em um espaço produzindo saberes (Longdon; Wiik, 2010, p. 175). Neste sentido, o território amazônico em seus traços culturais capazes de contar sobre uma identidade diversa, das rodas de carimbó as religiosidades aonde tudo é atravessado pelo sentimento de pertencimento pelo qual temos acesso através do nascimento e das vivências coletivas. Esse sentimento de pertencimento atravessa o limiar biológico para o sociológico, visto que nem mesmo nosso código genético é capaz de definir nossa

nacionalidade, muito menos o nosso patriotismo, por outro lado, o viés social é capaz de formar pensamentos coletivos com as quais os indivíduos no processo de socialização seguem fortalecendo essa identidade que é produto da cultura (Hall, 2006, p. 51).

Dessa forma ao contatar essa identidade nacional podemos identificar que tal construção, também é agente de processos de apagamentos, ou seja, na própria afirmação do que é ser brasileiro, esquecemos que o país sempre consistiu dado a interação tempo, espaço e sociedade a uma rica diversidade e que tal hegemonia nacional estaria longe de abrigar tantos povos pertencentes ao território nacional. Nesse caso, devido a hegemonia das conquistas marítimas até a vantajosa escravidão, transfigurar o padrão sociopolítico europeu tenha sido tão mais conveniente, assim a cultura nacional, cheias de seus significados e simbolismo propicia um lugar onde cultura nacional define o cenário político cada vez mais impulsionado pelo desejo de pertencer a nação, ainda que existem diferenças significativas no que diz respeito a classes, o gênero ou raça entre seus os membros. (Hall, 2005, p. 59).

A cultura que produz essa identidade que não reflete as identidades dos povos, é que reproduz até nas mídias, principalmente essa representação da Amazônia e dos povos daqui regularmente associados, a situação de abandono com escasso acesso a políticas públicas, tornando suas vidas precárias, insalubre e por isso, com substancial atraso no desenvolvimento social, nesse cenário o que pertence a cultura amazônica, logo é configurado em uma outra importante imagem que é a do caboclo amazônico todavia, teoricamente, o uso de tal termo não cabe dentro da categoria étnica, essa discussão teórica assume que do ponto de vista sociopolítico não define uma identidade pela qual um determinado grupo se autodeclara, mas que por outro lado o real sentido e uso está voltado para uma imagem pejorativa do matuto, do caboclo, de um sujeito que vive à mercê de um estereótipo inferiorizado, incivilizado, não educado, determinado a figuração de outro termo decorrente que é a “caboquice”, entendido nas marcas regionais da fala com gírias e

expressões, até os modos de fazer na relação com o trabalho, e a alimentação, além disso cria uma relação hierárquica entre interlocutor e o sujeito a ser nomeado (Rodrigues, 2008, p.123-128).

A importância da valorização das identidades locais e das vozes das populações amazônicas, enfatizando a necessidade de uma história democrática e inclusiva que respeite as diversidades culturais na construção de identidades, a partir de contextos sociais e a relevância das memórias e trajetórias de grupos humanos que sustentam as culturas locais, destacando a riqueza de saberes e práticas culturais que persistem apesar das pressões externas. Somado isso, temos a relação entre essas populações como interconectada e histórica, onde a presença africana na Amazônia Marajoara não pode ser dissociada das interações com grupos nativos. Desde a chegada dos primeiros africanos, houve a formação de "zonas de contato" que permitiram a criação de espaços de liberdade e a troca de saberes, resultando em uma identidade afro-indígena que reflete a complexidade das experiências culturais compartilhadas que viveram os pós epistemicídio colonial (Sarraf-Pacheco, 2011, p. 8-6; 11).

Com isso falar da umbanda é também entender que dentro do espaço dos terreiros estão representados todos esses sujeitos que foram velados ao cargo da invisibilidade e do esquecimento. Na da antropologia do século XX, as discussões teóricas sobre a religião do caboclo amazônico culminam no surgimento do termo pajelança cabocla, pena e maracá para os cultos urbanos, entretanto ainda que os lugares e os nomes desses cultos possam denotar assimetrias, contudo, em realidade eles estão muito mais próximos com assombrosas semelhanças em suas crenças ritos e práticas, o momento mais notório está na comunhão entre santos católicos e encantados (Maués, 2012, p. 5). O caboclo por sua vez é entendido dentro do terreiro ocupando um lugar de destaque organizado dentro das categorias/linhas de trabalho que representam alguns dos sujeitos presentes na Amazônia, sendo eles: a) o boiadeiro (a); c) o ribeirinho (a); d) o pescador(a) e) o baiano (a) e f) o encantado (este último é um personagem que vem

de fora e ao chegar em terras brasileiros em séculos passados passa pelo processo de não morte, torna-se assim um encantado e desaparecendo entre rios mares e matas), e ainda muitos deles ganham a alcunha de “feiticeiros brabos” capazes de transformar o homem em bicho e o bicho em homem (Concone, 2011, p. 292)

“Sem folha não tem sonho, sem folha não tem vida, sem folha não tem nada”. Essa música cantada por Maria Bethânia, intitulada “Salve as folhas”, lançada no ano de 2003, no álbum *brasileirinho*, que além de contribuir com o acervo da música popular brasileira, catalisa as palavras que os povos indígenas vem repetindo desde que se levantaram em busca de manter viva a floresta, o lar que abriga a vida de humanos e não humanos em uma relação cooperativa que entende a terra, a floresta, os rios em uma teia de conexão que modificam a vida cotidiana de outros coabitantes (Plas, Ponte, Muniz, 2023, p.53). É interessante perceber que esse diálogo também ocorre dentro do terreiro, quando as entidades falam do cuidado com a terra, com as matas e com os rios, a umbanda na perspectiva de se autoafirmar como religião da natureza, pensa nos orixás como a própria, visto que Iansã é o vento, Oxum os rios, Yemayá o mar, Oxossi o caçador, xangô o fogo, logo a crença de que natureza existe para que o humano se aposse é refutado (Parizi, 2020, p.66-69).

E ainda que a o lugar hegemônico da ciência moderna e o pensando cartesiano, denotando a objetificação da natureza, tratada de coisa inflexível, onde a personagem central foi emudecida e empurrada para longe de seu protagonismo (Virgínio, 2006, p. 91). De outro lado, as narrativas dos povos indígenas chegam para nós através da sólida ascensão de escritores, pesquisadores ocupando lugares acadêmicos de destaque, firmando o compromisso de levar adiante a cultura, a identidade e a resistência desses povos. Nessas teses, poemas, contos e cantos produzidos por autores indígenas acessamos a floresta por outra ótica, na qual diferentemente do ensino formal com hora de início e fim, o aprendizado acontece a todo momento, ressoando

cotidianamente, com olhos e ouvidos atentos para ver e ouvir os sussurros da mata (Kambeba, 2020 p.34).

Nesse sentido a cosmologia da umbanda pensa através de uma relação afetuosa no uso de outros elementos, mas especialmente das ervas. Quando o ponto cantado no terreiro diz: “a umbanda tem fundamento é preciso preparar, com alecrim e alfavaca vamos todos defumar [...]” aqui não faz referência somente ao ato de queimar as ervas em brasa quente, mas fala de um sentido onde todos são ensinados que cada erva colhida é um ser que doou parte (ou partes do seu corpo) para que outro ser vivo pudesse usar, é importante destacar que para esse manuseio é necessário pedir a licença e benção do orixá Ossaim, já que ele é o patrono desse conhecimento/mistério. Essa relação ecoa o que muitas vezes em diferentes grupos já vêm falando a tempos (Albuquerque, 2002, p. 22).

Nas palavras de um xamã yanomami, *Omama*, o criador de tudo concedeu a terra, os rios, os animais e os humanos para existirem debaixo do mesmo céu, porém é difícil dizer por quanto tempo o céu vai aguentar, os espíritos das florestas são continuamente assediados e maltratados pela agropecuária e mineração, as florestas estão cada vez mais adoecidas pela praga da ganância do homem branco. As riquezas e memórias de um povo que sofreu no passado ainda não conseguem descansar em seus próprios lares por que estão constantemente ameaçados pelo pensamento hegemônico anti-vida (Kopenawa; Albert, 2015)

É interessante pensar que os povos que sempre estabeleceram uma relação orgânica com a natureza são aqueles que no processo de globalização e capitalização sofrem enorme perdas no momento que são destituídos de suas terras, por ameaças constantes a suas vidas, quer sejam na agressividade da exploração de minério ou no agronegócio, somado a isso as instituições que se propõem em pensar as humanidades estão mais preocupadas em agir como os verdadeiros donos das terras, discutido a forma como os territórios alheios (há muito tempo ocupado, modificado e mantido pelos povos tradicionais) devem ser divididos para garantir o mito do desenvolvimento sustentável para uma humanidade que está cada

vez mais alienada de si mesmo vivendo numa cultura desesperada pela necessidade de posses (Krenak, 2019, p. 8).

Assim, o conhecimento sobre o uso e manejo das ervas nos rituais do terreiro, pode ser compreendido de forma singular de acordo com as especificidades de cada uma e ainda na forma pela qual esse uso ocorre em banhos, chás, defumações e oferendas no Terreiro de Umbanda Casa de Tupinambá, por exemplo, essa relação se dá especialmente nas giras de caboclos da mata, ou caboclos de pena e maracá, através da entidade chefe que se apresenta sobre o nome de Caboclo Tupinambá, além dele, outras entidades professam os mesmos entendimentos sobre a vida e a natureza numa constante interação. Por isso, o que faz sentido dentro da cultura e saberes do terreiro, é mais bem compreendido e aceito pelos seus pares, adeptos dessa religiosidade e também nas religiosidades afrobrasileiras ou afro indígenas (Assunção, 2011, p. 182).

A diversidade biológica é um conceito compreendido entre o mundo natural, a construção cultural e social, a partir de seus modos de uso (Diegues et. al, 2000, p. 1).

Falando nisso, uma outra característica entre esses caboclos é a capacidade antropomórfica, quando necessário transformam-se em animais para torna-se mais forte, aparece numa relação similar ao e que nomeia clãs indígenas (Castro, 1996, p. 117), além disso, podemos relatar outras entidades da encantaria brasileira que baixam nos terreiros de umbanda na forma de animais, este é o caso para as caboclas encantadas conhecidas como as irmãs turcas Cabocla Mariana - a arara cantadeira -, Cabocla Tóia jarina - a cobra boiuna - e a Cabocla Erondina - a onça braba - tais narrativas não são contadas, ao invés disso, são cantadas como transcritas abaixo respectivamente:

Ela subiu o morro, ela desceu ladeira
Ela subiu o morro, ela desceu ladeira
Quem está em guma é a arara cantadeira
Quem está em guma é a arara cantadeira
Ê, arara, arara, arara cantadeira

É ela, cabocla mariana, rainha das curandeiras

É ela, cabocla mariana, rainha das curandeiras

...

Acorda, acorda, acorda cobra boiuna

Acorda, acorda, acorda cobra boiuna

É das profundezas do igarapé e dona jarina é cobra mulher

É das profundezas do igarapé e dona jarina é cobra mulher

...

Se lá nas matas não tivesse a sua morada

Não saía das matas pra morar no oceano

Não saía das matas pra morar no oceano

Porque ela é filha, papai, da onça negra

Não saía das matas pra morar no oceano

Não saía das matas pra morar no oceano

O sagrado feminino sempre esteve presente nas narrativas do terreiro, aliás é ousado dizer que a presença delas dentro desse espaço é uma das mais significativas, isto é entendido a partir dos papéis que elas desempenham, ou seja, nos terreiros as caboclas encantadas figuram como uma espécie de mãe para os filhos da corrente, tanto é que nessa relação elas são tratadas de forma carinhosa, assim a palavra mãe é um prefixo antes de seus nomes, por exemplo “Mãe Mariana, Mãe Jarina ou Mãe herondina”. Por outro lado, é importante destacar que essas entidades nos estudos sobre encantarias sempre foram colocadas no papel de mestras do saber, como mulheres que estavam a frente de seu tempo, conhecedoras das ervas, e do corpo feminino, essas entidades são aquelas que baixam sob a missão muitas vezes para curar, e nesses processos o canto e a dança estão presentes (Lima, 1993, p. 28) Além disso, elas são reconhecidas no cenário da umbanda como grandes curandeiras, visto nos pontos cantados ou nas suas doutrinas que são utilizados não só como um elemento de fundamental importância para os terreiros. Esses pontos cantados além de estabelecer uma conexão com essas entidades, despertam aos ouvintes uma curiosa reflexão, a cerca de quem é tal personagem que se destaca nesse papel de curandeira? Ou

ainda, o que é o curandeirismo na perspectiva dos terreiros? Que elementos e fazeres refletem no ato de curar e a relação entre esses seres e outros elementos da natureza, nesse caso a pajelança cabocla (Maués, 2008 p. 121).

Nesse processo de rezas, cantos e danças reflete de uma forma muito próxima esse entendimento do que é o xamã dentro da cultura indígena, ressoando dentro dos terreiros de umbanda, pois da mesma forma que os corpos e espíritos estão guardados pelas forças e formas da floresta, assim acontece para essas e outras entidades que baixam no terreiro onde esses importantes atores categorizados dentro de várias linhas de trabalho (linha de légua, linha das matas, linha dos baianos, linha dos pretos velhos etc.) (Maués, 2012, p. 41). Embora o espaço do terreiro esteja cercado de alvenaria e concreto, nas giras percebemos, por assim dizer que dependendo da linha de trabalho e dos elementos que fazem parte de seus rituais específicos, podemos perceber que elementos de uma cultura e outra confluem em um mesmo sentido, assim a erva que queima no cachimbo do caboclo(a) de pena e maracá, também queima no cachimbo do preto velho, assim como o tauari que o caboclo de légua usa pode ser usado da mesma forma pelo baiano(a) de outras culturas, mas o porquê disso é exatamente explicada pelas representações dos tipos sociais que se apresentam no terreiro (Shapanam, 2011, 318–330)

Esses sentidos e relações vivenciados dentro dos terreiros fomentam um pensamento contrário de que as terras amazônicas e seus sujeitos são vazios, visto que é na incansável atuação dos povos das florestas (indígenas, ribeirinhos, boiadeiros e quilombolas), cujo a relação entre homem e natureza é uma coisa só, equivalente a uma relação simbiótica mutualística, agindo como verdadeiros agentes da preservação e conservação da vida, seguem resistindo ao avanço de um desenvolvimento no qual o lugar dessas comunidades tradicionais e povos tradicionais é afetado pelas implacáveis heranças do colonialismo (Brum, 2021, p. 5-7).

Dessa forma, essa relação concebida dentro dos terreiros de certa forma converge no mesmo sentido de cuidar e de ser através

da sensibilização dos filhos de santo no que diz respeito na forma de tratar a terra e outros elementos, no entendimento de que “tudo aquilo que fazemos ao outro volta para nós” é que são construídos saberes do como colher a ervas, pedindo licença ao patrono, ou dono da erva, assim como pedir licença para utilizar a energia sagrada de tal erva nos rituais que envolvem banhos e defumações, pois acredita-se que sem essa permissão dada, a energia que emana desses elementos não vai fluir para o corpo do médium. Além disso, essa relação com a natureza promove o desenvolvimento de agentes ambientais, pois em todos os rituais é sempre enfatizado que não se pode extrair da natureza mais do que é devido, por isso conclui-se que tais ensinamentos e saberes contribuem pertinentemente para a desconstrução da natureza como um mero recurso pelo qual os seres humanos devem garantir sua sobrevivência.

Referências

- Albuquerque, U. P. **Folhas sagradas: as plantas litúrgicas e medicinais nos cultos afro-brasileiros**. 2 ed. Recife: Nupeea, 2006. 195 p. 22.
- Assunção, L. Os mestres da jurema. In: Prandi, R. (Org.). **Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. p.182
- Bhabha, H. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, cap. II-p. 70
- Brum, E. **Banzeiro òkòtó: Uma viagem à Amazônia Centro do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021- p.5-7.
- Castro, E. V. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2(2):115-144. 1996 - p. 117

Concone, M. H. V. B. Caboclos e pretos velhos na umbanda. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. p. 292.

Diegues, A. C et. Al. **Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil**. São Paulo, fevereiro de 2000- p.1.

Hall, S. **A identidade cultura na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. Capítulo 3.

Kambebe, M. W. **O lugar do saber**. São Leopoldo: Casa Leira, 2020. p. 34.

Langdon, E. J; Wiik, F. B. **Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde**. Rev. Latino-Am. Enfermagem 18(3):[09 telas] mai-jun 2010.

Lima, Z. **O mundo místico das caruanas e a revolta de sua ave**. 3ª ed. Belém CEJUP, 1993, p. 28.

Maués, R. H. **O Perspectivismo Indígena é Somente Indígena?** Cosmologia, Religião, Medicina e Populações rurais na Amazônia. Revista Mediações (UEL), v. 17, p. 33-61, 2012, p. 5; 41.

Maués, R. H. Pajelança cabocla como ritual de cura xamânica In: Maués & Villacortar (Org.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**- Belém: EDUFPA, 2008 p.121.

Parizi, V. G. **O livro dos Orixás: África e Brasil**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, cap. 3- p. 66-69.

Plas, P; Ponte, V. S; Muniz, E. S. A. **O rio, ator do território amazônico**. Novos Cadernos NAEA, v. 26, n. 1, p. 43-66, jan-abr, 2023, p.53

Rodrigues, C. I. **Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença**. Novos Cadernos NAEA, v. 9, n. 1, dez. 2008.

Sarraf-Pacheco, A. **E o negro vestiu o índio. Intercâmbios Afroindígenas pela Amazônia Marajoara**. XXVI Simpósio Nacional de História. 2011. (Simpósio).

Shapanan, F. Entre caboclos e encantados. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. p.318–330

Virgínio, A. S. **Conhecimento e sociedade: diálogos impertinentes**. Sociologias, Porto Alegre, ano 8, nº 15, jan/jun 2006, p. 91.

**TALHANDO BARCOS NA FIBRAGEM:
saberes de carpinteiros navais e fibradores nos estaleiros
artesaniais em Abaetetuba-PA**

Maria Arcângela Rodrigues Ferreira
Roberta Sá Leitão Barboza

Introdução

Os profissionais que atuam no processo da fibragem nas embarcações são chamados de fibradores, eles vão laminar (fibrar) a embarcação, ou seja, revestir com diferentes níveis de camada a superfície dos compartimentos com a fibra ou manta de vidro, Pamela (2024). Esses profissionais realizam tal atividade nos estaleiros dos mestres carpinteiros, que segundo Pamela (2024) são assim chamados por terem conhecimento para construir uma embarcação sozinho do início ao fim sem precisar de orientação de outros carpinteiros.

A pesquisa busca compreender junto aos fibradores e mestres carpinteiros o processo de introdução da fibra, para com as embarcações, especificamente os barcos, que variam de tamanho (grande, médio ou pequeno porte) quando se reporta a esse processo. A investigação parte das memórias dos carpinteiros, fibradores assim como dos pescadores cujas histórias de aventuras, aprendizados e transmissão de saberes da pesca, mecânica náutica e carpintaria artesanal exemplificam a continuidade de práticas e valores na construção naval artesanal.

Quando envolve o processo de construção das embarcações, minha família apresenta um histórico envolvente, começando por meu pai que foi um carpinteiro muito experiente, e no histórico memorial de minhas lembranças quando adolescente, os botes e rabetas estão sempre navegando com estabilidade e segurança frente às grandes maresias da baía. Além dele os carpinteiros que

entram em cena são meus tios, os quais também exercem a atividade da pesca, ou seja, eles associam as duas atividades, quando está no período defeso (proibida a pesca para o período de reprodução dos peixes) eles realizam o ofício da carpintaria artesanal, em seus barcos de pequeno porte, processo conhecido na carpintaria como reparo (trocar partes que já estão com desgaste)

Nesse sentido o uso da fibra de vidro em barcos pequenos ainda acontece em uma escala de baixa proporção, são raros os pescadores que levam o fibrador até seu barco para fibrar principalmente a torda (parte superior, próximo à popa do barco) e as urnas (parte inferior que fica armazenado o pescado) por apresentar um custo alto nesse processo. Apenas a mão de obra custa em média entre 30 a 38 mil reais, Pamela (2024).

De acordo com o IBGE (2024) O estado do Pará culpa o segundo lugar do país com uma área de 1.245.870,241 km², distribuído em 144 municípios e uma população em torno de 8.664.306 pessoas. Sendo o Pará subdividido em seis mesorregiões: Baixo Amazonas, Marajó, Metropolitana de Belém, Nordeste Paraense, Sudoeste Paraense e Sudeste Paraense.

O município de Abaetetuba pertence à mesorregião do Nordeste Paraense e Microrregião de Cametá (01°43'24" e 48°52'54") com área territorial de 1.610,654 km² e estimativa populacional de 170. 999 habitantes (IBGE, 2024). Banhado pelo rio Maratauíra, afluente do rio Tocantins e distante da capital paraense 124 km. De acordo com Rodrigues *et al.* (2023), o município de Abaetetuba é dividido em quatro territórios: 1) Sede municipal, 2) Distrito Vila de Beja, 3) Zona rural da região das Ilhas com mais de setenta comunidades ribeirinhas organizadas em 24 Projetos de Assentamentos Agroextrativistas - PAEs e 4) Zona rural da região das estradas com trinta e quatro comunidade.

O procedimento metodológico utilizado na pesquisa é de caráter qualitativo (Minayo, 2004; Lakatos & Marconi, 1991, p2). Sendo os métodos: levantamento bibliográfico, pesquisa de campo (observação dialogada, com suporte do diário de campo) e análise de dados.

Os estaleiros alvo da pesquisa que trabalham com a fibragem foram selecionados por facilidade de contato e deslocamento, o primeiro é conhecido como "Estaleiro do Cuca", localizado no bairro São João às margens do rio do município em frente a Ilha Tabatinga. O segundo se chama "Estaleiro São José", que fica ao final da rua Barão que deságua às margens do rio Abaeté. Ambos os mestres responsáveis dos estaleiros foram moradores de comunidades ribeirinhas no município. O primeiro contato foi em agosto de 2024, com intuito informal para observar os locais e compreender melhor a logística de atividades entre os trabalhadores de ambos estaleiros, uma vez que no estaleiro tem diferentes profissionais como: calafate, pintor, lixador, abridor de nome, carpinteiro e fribrador, cada um com sua especialidade, e entre eles será concentrada a pesquisa para os mestres carpinteiros e fibradores, onde se tem uma relação forte atualmente.

Dessa forma o objetivo é compreender o processo da fibra realizado nas embarcações artesanais junto às práticas tradicionais dos carpinteiros navais de Abaetetuba-Pará

Saberes da carpintaria naval artesanal

O contato com o universo da produção de embarcações artesanais está estreitamente ligado ao convívio familiar que leva à transmissão dos conhecimentos dos carpinteiros experientes, chamados mestres. De acordo com Corrêa (2016) é um processo de aprendizagem que se dá pela convivência entre grupos, e é transmitido por meio das práticas diárias, assim como o diálogo e observação do trabalho de carpinteiros, que leva a formar novos profissionais.

Além disso, para despertar o interesse por esses conhecimentos habilidosos da carpintaria, o ambiente em que vivem é um dos responsáveis, assim como, a conexão com a natureza, os rios e a madeira (Angelo, 2024).

Seguindo esse sentido, o conhecimento dos carpinteiros ultrapassa o processo realizado na madeira, envolvendo o

entendimento aprofundado sobre as características das madeiras, sabendo identificar cada madeira e para qual parte da embarcação é indicada. De acordo com Corrêa (2016) esse conhecimento é importante para garantir que as embarcações tenham uma durabilidade e resistência por mais tempo, em maio aos desafios impostos pelos mares e condições marítimas.

O ofício da carpintaria artesanal no município de Abaetetuba teve sua origem por meio das comunidades ribeirinhas que se expandiu para a sede do município, que atualmente se encontram grandes estaleiros com mestres especialistas em construir embarcações. Segundo Quaresma et al. (2015, p 152) as embarcações construídas apenas precisam ser descritas para qual finalidade a ser usado. E em meio a expansão da carpintaria do município, suas características, as embarcações construídas têm destino para outros estados brasileiros e, às vezes, outros países, como Guiana e Suriname.

Por meio de diálogo com o mestre cuca em seu estaleiro, ele destacou que os grandes barcos construídos têm destinos para outros estados, como São Paulo, Rio de Janeiro e Maranhão. Em alguns dos barcos é feito o processo de fibra, mais precisamente nas urnas e casarias, assim como os compartimentos que armazenam combustível. Mas para esse processo acontecer é necessário que a pessoa que encomendou a embarcação comunique ao mestre, o qual aluga ou cede o espaço para o fibrador iniciar a atividade, ou seja, a fibragem é uma atividade terceirizada.

Carpinteiros e fibradores nos estaleiros

A introdução de materiais sintéticos, como a fibragem, é adotada por alguns mestres, enquanto outros preferem as técnicas mais tradicionais, mantendo-se fieis ao uso exclusivo da madeira. Esse fenômeno revela as diversas trajetórias de transmissão de conhecimento, onde o aproveitamento máximo de recursos escassos e a preservação da essência cultural coexistem com o desenvolvimento tecnológico. A análise se fundamenta em referências de estudiosos como Diegues (1999), que destaca o valor

histórico e cultural da carpintaria naval artesanal, Morin (2005), que alerta sobre a linearidade da visão capitalista do progresso e a necessidade de uma abordagem holística na compreensão do conhecimento e Silva, Lopes (2022) que descrevem a importância dos saberes da carpintaria artesanal por meio da observação que apresenta em determinados momentos, processos complexos de planejamento e execução.

No que se refere a permanência e transmissão do conhecimento empírico ao longo do tempo, o qual expressa toda uma cultura em que habilidades são passadas de forma prática, por meio da convivência e observação, reforçando identidades e laços comunitários (Harris, 2017). Podemos descrever que as ferramentas ganharam mais praticidade, assim como outras foram produzidas, facilitando assim para os carpinteiros em suas construções, minimizando o tempo de entrega também. Junto às inovações ou adaptações está inserida a inclusão da fibragem, composto por fibras de vidro e resinas poliméricas, esse material é amplamente utilizado na fabricação de cascos e componentes de embarcações.

Segundo Ferreira (2024) a fibra tem como finalidade proteger a madeira, com isso, proporcionando maior durabilidade. Porém, Walter et al, (2017) relatam que:

O revestimento do casco com fibra de vidro reforçada o poliéster provavelmente irá delaminar devido à má ligação na interface poliéster/madeira causada por migração de extrativos [...] A lacuna entre a madeira e a folha de fibra de vidro pode reter umidade, o que levará a um processo de decomposição que poderá ser notado apenas quando o casco estiver muito podre (Walter *et al.*, 2017, p. 582)

Os fibradores relatam que o uso da fibra solicitada é um meio que para os donos das embarcações vai prolongar seu uso, diminuindo assim os gastos com reparos. Ferreira (2024) descreve que os construtores têm a fibra como uma tentativa de melhorar o processo das embarcações, porém falta apoio técnico e científico.

Sua resistência à corrosão e água é um dos principais benefícios, tornando-o ideal para aplicações em barcos. Além disso,

a fibra de vidro é leve e tem baixo peso, o que melhora a eficiência energética e reduz o consumo de combustível, essas são as justificativas atualmente pautada para o uso da fibragem tanto nos estaleiros como nas lojas de venda dos produtos. Outras vantagens incluem alta resistência à tração e flexão, fácil manutenção e reparo, além de resistência ao fogo e isolamento térmico. Essas características tornam a fibragem de vidro uma escolha popular para construtores navais. No entanto, a fibra de vidro não está isenta de desafios. É sensível à temperatura e umidade, e pode sofrer danos por impacto. Além disso, requer manutenção regular para garantir sua longa vida útil. Com sua combinação única de resistência, durabilidade e leveza, a fibragem de vidro permanece como uma escolha para construtores navais que buscam construir embarcações eficientes e seguras.

Considerações finais

A ligação que existe entre pescador e carpinteiro tem origem de longas datas, e as mudanças ou aperfeiçoamento que são realizadas nas embarcações acontecem por meio das observações do pescador que está 24 horas em alto mar e nesse processo acontece a introdução ou aperfeiçoamento de novos saberes. E quando os barcos são levados para reparos, em alguns momentos acontecem a interação entre pescador e carpinteiro, e nesses diálogos surgem os ajustes, ideias e até mesmo inovações, como o ocorrido com o uso da fibra nas embarcações. A priori posso destacar que entre alguns diálogos nos estaleiros, tanto fibrador como o mestre carpinteiro descreveram que o uso na parte interna, especificamente nas urnas, onde congela o pescado se justifica por apresentar uma melhor conservação, prolongando seu tempo, ou seja, os pescadores podem ficar mais dias se necessário, estender a pesca sem comprometer a qualidade do mesmo. Nos estaleiros é notório a troca de saber de forma tranquila, na brincadeira, como na pausa para um café ou almoço entre carpinteiro, calafate, pintor, fibrador e pescador. Pude observar em dois momentos, quando

estava conversando com um fibrador e no outro momento com o carpinteiro, ambos não se consideram pescador mesmo que já tenham trabalhado com a pesca em certo período, porém descrevem cada processo, parte das capturas, melhor maré, os perigos, principais apetrechos, pescado, segundo eles são em conversas com os pescadores que eles sabem essas informações, ou seja, troca/partilha de saber, conhecimento.

Em ambos os estaleiros os mestres carpinteiros são de comunidades ribeirinhas que em certo momento devido às situações impostas em determinado período tiveram que optar em se deslocar para próximo da área urbana, logicamente sem deixar suas origens, pois a resistência e adaptação das comunidades ribeirinhas às adversidades históricas contribuíram para o desenvolvimento de uma cultura ribeirinha resiliente e durável, dando valor e reconhecimento a essa identidade (Harris, 2017). Podemos descrever aqui que se tem uma relação até então harmônica, que a priori pode ser notório o fibrador como mais um integrante nos estaleiros, assim como os demais. Atualmente está sendo inserida uma técnica junto a carpintaria naval artesanal como o uso da fibragem, que para os profissionais faz parte do processo compreender e introduzir ao seu trabalho, sem deixar modificar ou interferir diretamente em seu conhecimento da carpintaria. Partindo do ponto de vista que para literatura a introdução do uso da fibragem junto a carpintaria naval artesanal é algo novo e poder compreender e acompanhar essa relação do processo que ainda se tem muitas incógnitas tanto no saber, como na prática, pois estão inseridas categorias profissionais com conhecimentos diferentes, mas que se complementam, no caso os fibradores e carpinteiros navais artesanais.

Referências

Corrêa, E. J. A. **Construção Naval Artesanal e a Metamorfose do Trabalho, Capital na Amazônia:** um estudo sobre construtores de

embarcações de madeira em Igarapé-Miri (PA). Tese (Doutor em Sociologia). UFPA, Belém, 2016.

Da Silva Ferreira, P. **Carpintaria naval tradicional no Nordeste paraense**. 2024.

Diegues, A. C. **A sócio-antropologia das comunidades de pescadores marítimos no Brasil**. Etnográfica, v. 3, n. 2, p. 361-375. Lisboa, 1999.

Do Socorro, F. R, A. **O Grito feminino que vem das águas: Representatividade e experiências de vida das pescadoras de camarão na Amazônia**. 2023.

Harris, M. "**Descobrimos conexões ao longo do rio no Baixo Amazonas, Brasil**." *anúário antropológico* 42.1 (2017): 111-135.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). **Cidades e Estados**. Rio de Janeiro: IBGE, 2024. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pa/>. 2024. Acesso em: 15 de março de 2025.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). **Cidades e Estados**. Rio de Janeiro: IBGE, 2024. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pa/abaetetuba.html> . Acessado em 18 de março de 2025.

Lima, P. V. S; Nascimento, J. S. F; Leiva, F. J. A. **Maretório e os Povos Tradicionais Extrativistas Costeiros e Marinhos do Litoral do Pará**. Brasil. 2024.

Minayo, M. C. de S. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo: Hucitec, 2004.

Morin, E. **Ciência com consciência**. 8 ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 95-124. n. 2, p. 64-78, 2022.

Negrão, A. S. et al. **Vozes dos estaleiros: percepção dos carpinteiros navais artesanais de embarcações sobre saúde ocupacional, riscos e prevenção de acidentes em estaleiros da Amazônia costeira (Bragança/PA)**. 2024.

Oliveira, M. V; Alves, A. B. **Saberes e práticas socioambientais na pesca artesanal do caranguejo-uçá na Amazônia bragantina (Pontinha Do Bacuriteua-PA).** Nova Revista amazônica, VOLUME IX, No 02 - JUNHO 2021.

Quaresma, M et al. Periodização econômica de Abaetetuba (PA) a partir de sua configuração espacial. **PerCursos**, v. 16, n. 32, p. 143-168, 2015.

Walter, Y.; Kindlein Junior, W.; Walter, T.; Tosta, M. C. R. **Artisanal Boatbuilding In Brazilian Shores: craftsmen, boatyards, and manufacturing process.** *International Journal of Advances in Engineering & Technology*, v. 10, n. 6, 2017, p. 572-584.

**PESQUISADORE(A)S
CONVIDADO(A)S**

MODERNIDADE, PÓS-MODERNIDADE E IDENTIDADE: um debate a partir da perspectiva dos Estudos Culturais

José Maria Pereira Dias
Mariana Cristina da Silva Gomes
David Junior de Souza Silva

Introdução

Este ensaio tem por tema o debate sobre as transformações da identidade cultural no âmbito da modernidade e da pós-modernidade, tendo por fio condutor a perspectiva epistêmica dos Estudos Culturais. O texto discute como o argumento geral dos estudos culturais apresenta uma alternativa às teorizações que creem na perda de efetividade das ideologias políticas na pós-modernidade, consistindo em indispensável subsídio teórico para compreensão das efervescências e dos conflitos políticos contemporâneos, muitos deles em torno a esfera da identidade.

Tomamos como ponto de partida o texto *A identidade cultural na pós-modernidade* (2005) de Stuart Hall, que aqui é lido como uma contribuição aos estudos que visam a caracterizar, delimitar e explicar a chamada “Modernidade Tardia” ou “Pós-Modernidade” – para empregar os dois termos utilizados por Hall.

Seu objeto específico, entretanto, não é a caracterização puramente da Modernidade Tardia em si (e de o que *diferencia* a Modernidade da Pós-Modernidade), mas os discursos que se produzem a respeito da *identidade individual e cultural* nesta era, a fidedignidade desses discursos, ou seja, se realmente estão ocorrendo as transformações que eles indicam, e a natureza, as formas e as causas dessas transformações no modo de viver a identidade individual e cultural na nossa era.

Para tanto, a tarefa requer inicialmente um aprendizado de como e o que era e significava a identidade em outras eras, e um

rastreamento dos eventos (teóricos e históricos) que implicaram transformações tanto nos conceitos de identidade e sujeito quanto no modo de o ser humano conceber e vivenciar as identidades que os diferenciam entre si.

O trabalho de Hall já preconizava as transformações socioculturais que vêm impactando a sociedade ao longo dos anos, resultando na perda ou fragmentação das identidades. As identidades antigas estão em decadência, enfraquecidas pelos surgimentos de novas concepções e valores do homem moderno: dividido, fragmentado, deslocado e descentralizado - afetado por uma crise de identidade que leva o sujeito a questionar seus conceitos frente às novas estruturas do tempo presente (Hall, 2005, p. 7).

Hall afirma inicialmente que o próprio conceito de identidade é demasiado incompleto e incerto e que, portanto, os estudos referentes a esse conceito precisam ser cautelosos. Não obstante essa dificuldade inerente, Hall afirma ser partidário da posição que afirma “que as identidades modernas estão sendo descentradas, isto é, deslocadas ou fragmentadas” (Hall, 2005, p. 8). Seu propósito no livro é de discutir esta afirmação, ampliá-la e problematizá-la, examinando sua complexidade e seu potencial heurístico.

Hall situa as *transformações da identidade* (que ele sintetiza como um “duplo deslocamento”) no conjunto mesmo de transformações que caracterizam a Modernidade Tardia: no passado, as “paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, raça, etnia e nacionalidade forneciam aos indivíduos sólidas localizações como seres sociais” (Hall, 2005, p. 10).

Entretanto, a “mudança estrutural” que caracteriza o advento da Modernidade Tardia afeta também – perturbando ou turvando as fronteiras – essas paisagens culturais, abalando as identidades individuais e a forma como os indivíduos percebem mutuamente as próprias identidades. É nisto que reside o deslocamento ou descentramento do sujeito. Testemunho da amplitude dessa mudança para Hall é a sua asserção de que “nós [os pós-modernos] somos também ‘pós’ [não apenas em relação à Modernidade e ao

seu projeto, mas também] relativamente a qualquer concepção essencialista ou fixa de identidade.” (Hall, 2005, p. 10).

Na reconstituição das diferentes noções de identidade que produziu o pensamento ocidental, Hall distingue três acepções diferentes:

(1) a iluminista, de recorte individualista, que concebe o indivíduo quase em termos apriorísticos, como uma totalidade em si mesmo, independente e prescindindo de qualquer coisa – inclusive da sociedade e dos outros homens – para constituição e preservação de si, de sua subjetividade e da própria autonomia;

(2) a sociológica, mais precisamente a do interacionismo simbólico, segundo a qual a identidade individual [e cultural, se se lembrar da influência do interacionismo na teoria de Fredrik Barth (1998)] não tem nada de pré-existente nem de pré-determinada, sendo totalmente formada na e dependente da interação indivíduo-sociedade, retirando a autonomia e autossuficiência daquele para a constituição de si mesmo, para afirmar que as identidades individuais se constroem na direção de conformar reciprocamente os indivíduos entre si e com os ambientes sociais em que vivem;

(3) por fim, a identidade na pós-modernidade (ou o sujeito pós-moderno) – produto de um *processo* que fragmentou o sujeito, tornando-o composto não de uma, mas de várias identidades por vezes contraditórias entre si, que ocasionou o colapso – “resultado de mudanças estruturais e institucionais” (Hall, 2005, p. 12) – das identidades (ou papéis) sociais “que compunham as paisagens sociais”. E o próprio processo de identificação individual-subjetivo a uma das possíveis identidades culturais (fornecidas pelo repertório da cultura), que se tornou mais provisório e quase nada sólido.

Ao observar essa pulverização das identidades fixas, coube a Hall (2005) a difícil tarefa de traduzir as diferentes formas identitárias que abrangem a diluição da identidade fixa na pós-modernidade, na pluralidade de versões em que os sujeitos do mundo atualmente se apresentam. A globalização tem aqui um papel fundante e grande parte dessas identidades construídas e

(re)construídas se dão pelas trocas intensas verificadas a partir deste período.

Se as transformações da identidade fazem parte de um conjunto de processos de transformações, como se caracterizam esses processos de transformações? Sendo parte desse conjunto ou ocorrendo concomitantemente a ele, qual a natureza da relação do processo específico de transformação da identidade com esses processos mais gerais? No sentido de introduzir e elucidar essa relação, Stuart Hall (2005) se propõe descrever o caráter da mudança na Modernidade, mas poderíamos talvez ser até mais explícitos se invertêssemos o período e afirmássemos que a Modernidade pode ser definida pelo seu *caráter de mudança*, em oposição à estabilidade das sociedades pré-modernas - resultada não de uma apatia que leva à conservação da sociedade tal qual é, mas de um efetivo empenho ativo de energias em manter a sociedade tal qual é. É constitutivo e distintivo, pois, da Modernidade a “mudança constante, rápida e permanente” (Hall, 2005, p. 14), com impactos evidentes sobre a estrutura da identidade.

A configuração da paisagem política pós-moderna

Sem discutir a centralidade da política na luta por direitos, justiça e reconhecimento – e nem mesmo da centralidade dessa modalidade de exigências de qualidades que são negadas a determinados segmentos sociais -, Hall (2005) parte do tema das transformações da noção e conceito de identidade para o das “consequências políticas [dessa] fragmentação ou ‘pluralização’ de identidades” sem nenhuma mediação (nem teórica e nem de nenhuma outra natureza).

Esta afirmação pretende chamar a atenção para algo que talvez possa ser testemunho de que ou do quanto o tema real de sua investigação é na verdade a luta política entre os indivíduos mediados pela (ou ainda tendo como objeto e foco central de litígio a) pluralidade de identidades presentes na sociedade, ou ainda a configuração do ambiente (“paisagem”) político pós-moderno: no

qual a configuração anterior, a da divisão da sociedade em classes e da consequente canalização da luta política por intermédio exclusivo deste recorte, não é mais suficiente. A caracterização de uma sociedade que se complexificou, ganhou ou pôs em relevo novos contornos e novas delineações e fraturas e fronteiras internas que se incompatibilizam frequentemente com a divisão em classes e introduzem novas formas de divisão social tão poderosas quanto a de classe e que não se permitem reduzir-se àquela. Esta é a configuração do ambiente político pós-moderno.

Consequência disso é que na paisagem política pós-moderna “nenhuma identidade singular - por exemplo a de classe social - podia alinhar todas as diferentes identidades com uma ‘identidade mestra’ única, abrangente, na qual se pudesse, de forma segura, basear uma política. As pessoas não identificam mais seus interesses sociais exclusivamente em termos de classe; a classe não pode servir como um dispositivo discursivo ou uma categoria mobilizadora através da qual todos os variados interesses e todas as variadas identidades das pessoas possam ser reconciliadas e representadas.” (Hall, 2005, p. 20).

Em outra passagem, Hall nos indica que a estruturação peculiar que a paisagem política adquire na pós-modernidade é resultado da “erosão da ‘identidade mestra’ da classe e da emergência de novas identidades” (Hall, 2005, p. 21). Essa ‘pluralização’ de identidades coloca o indivíduo numa situação substancialmente diferente dos momentos históricos anteriores.

Hoje, como cada indivíduo não está mais sujeito exclusivamente apenas ao pertencimento a uma de duas categorias mutuamente exclusivas – burguês ou proletário – mas está sujeito ao pertencimento simultâneo a diversas categorias que se sobrepõem mutuamente sem se excluir, “a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada.” (Hall, 2005, p. 21).

Ou seja, o indivíduo pós-moderno pode assumir do repertório social ao qual foi circunscrito, uma identidade em cada caso,

conforme através de qual delas for chamado ou convocado para a luta política, ou em qual delas for tocado, atingido ou vitimizado pelo processo social e pelas ações dos outros atores em luta.

Os Estudos Culturais explicam esta nova configuração da sociedade pós-moderna que não apresenta mais pensamentos hegemônicos e sim uma sociedade com identidades culturais mais plurais na qual o sujeito se apresenta em constante movimento, assumindo identidades conforme os contextos, na perspectiva de se encaixar nessa estrutura social contemporânea.

Ao sujeito fixo e estável do Iluminismo subjazia uma noção de mundo ordenado; assim como o sujeito tinha sua fixidez, identidade e estabilidade em si mesmo o mundo era dotado de uma ordem em si mesmo. Ou inversamente, porque o mundo tinha uma ordem em si mesmo, a identidade era fixa, invariável. Esse sujeito era um ser encaixado ou incorporado no seu tempo, independente e reflexivo; um indivíduo centrado no firme propósito da autodefinição. Entretanto, com o advento da pós-modernidade, vários cortes se operaram.

O primeiro corte ou descentramento estabelecido na teoria de Hall é a afirmação de que a noção de sujeito é histórica. Ou seja, não é absoluta, não é universal, não é supra-histórica. E é esta história, na busca pelo rastreamento e pelas causas do que somos hoje, que Hall vai reconstituir em sua exposição. A primeira tarefa é localizar e descrever o nascimento da noção de sujeito, que está no surgimento do *individualismo*, da noção de “indivíduo soberano” – “motor” do sistema social da Modernidade, ao mesmo tempo em que produto das transformações sociais que a engendraram. Em outras palavras, o individualismo, ou a noção de indivíduo soberano, está visceralmente entrelaçado à Modernidade.

A exposição de Hall (2005), na qual ele combina suas próprias reflexões com as de Raymond Williams (1969), nos sugere, entretanto, fazer uma pergunta, de importância talvez periférica, talvez básica: em que medida a elaboração da noção de indivíduo soberano era algo que tinha uma finalidade ‘em si mesma’, ou era

na verdade uma forma – que, assim, foi defendida tão intensamente – de lutar contra o feudalismo e contra o antigo regime ainda persistente?

A pergunta era se o conceito de indivíduo soberano era conteúdo central de um projeto de futuro ou era uma das armas teóricas dentre muitas outras de se lutar (uma luta que era muito mais que teórica) contra a ordem social estabelecida. Tal pergunta se coloca pela tensão posterior que se observará entre indivíduo e Modernidade, na medida em que esta traz em si o impulso pela globalização, como debateremos adiante – a qual ensinará formas sociais que se sobreporão, sobredeterminarão e, no extremo, ‘apagarão’ a ‘soberania’ do indivíduo.

Com o perdão da esquematização, parece a noção de soberania do indivíduo ser perfeitamente adequada para o momento histórico de estabelecimento da Modernidade e para o Capitalismo, entretanto, incompatível com a Modernidade Tardia – quando os fenômenos da Pós-Modernidade e Globalização já despertaram outros fenômenos sociais, por vezes avessos e inimigos da centralidade da noção de indivíduo, ou inimigos da noção de indivíduo como noção central na sociedade e na história. Se consideradas as coisas por esse viés, pode-se observar que a identidade não é politizada apenas na Pós-Modernidade; o individualismo moderno, o nascimento da noção de indivíduo, também foi um fenômeno engendrado por ‘interesses’ e motivações políticas.

Estabelecido historicamente o dispositivo conceitual de “indivíduo soberano”, este significava soberania às tradições e estruturas sociais pré-moldadas, posições sociais pré-determinadas; soberano no sentido de não sobredeterminado pela sociedade e pelas localizações sociais pré-disponíveis. Entretanto, a complexificação crescente das sociedades modernas, especialmente no que concerne ao desenvolvimento maciço da burocracia e à solidificação das formações de classe do capitalismo, engendrou uma concepção mais social do sujeito; este já não era mais concebível com tanta autonomia como antes.

O surgimento das Ciências Humanas contribuiu com igual magnitude para essa retirada de 'soberania' do indivíduo e sua localização e formação cada vez mais dependente de sociedade na qual se insere: um conhecimento ignorado em todo o pensamento ocidental anterior, foi explicitado que "os indivíduos são formados subjetivamente através de sua participação em relações sociais mais amplas" (Hall, 2005). Sua subjetividade (e identidade), portanto, é resultado predominantemente, não de esforços individuais orientados pela Razão, mas do processo de socialização.

As ciências sociais surgiram para 'compreender a sociedade'. Entretanto, parte indissociável que são de seu próprio objeto de estudo, tornaram-se também um fator causal dinâmico a mais no sistema: se tornaram um dos muitos fenômenos que atuam afetando essa realidade multideterminada que é a do ser humano, especialmente no fato de produzir efeitos no âmbito das visões de mundo (um dos objetos de estudo por excelência, ou, talvez, fundantes daquelas).

As cinco rupturas

Hall (2005) cita cinco rupturas no discurso do conhecimento moderno – resultados de avanços na teoria social e nas ciências humanas – que contribuíram para o deslocamento da concepção moderna de sujeito e identidade na pós-modernidade.

A primeira ruptura, de Marx (2008), retira a autonomia e a centralidade do indivíduo (como vimos, características caras à noção moderna-iluminista de sujeito), e coloca sobre as relações sociais a centralidade da história e da sociedade;

Freud (1987), a segunda ruptura, afirma que, ao contrário do que pensava e queria o sujeito moderno, a subjetividade não é construída racionalmente, mas por processos psíquicos inconscientes, aos quais a Razão não tem acesso e nenhum controle: "o Eu não é senhor em sua morada", o ser humano, sua

subjetividade e identidade, é sobredeterminado pelo conflito Inconsciente-Consciente;

Saussure (2002), ao afirmar que a língua é um sistema social, e não individual, e que a constituição da subjetividade é determinada e limitada pela língua: “a identidade está estruturada como a língua”, ou: a língua *estrutura* a identidade.

Foucault (1987) mostra como o próprio processo social da Modernidade construiu algo que ele chama de ‘poder disciplinar’, criação humana, na Modernidade, que foi criada para ter e exercer poder constante sobre os homens, para ser o poder sobre os homens e regular-lhes e organizar-lhes todos os âmbitos de sua vida – tirando-lhes mais um pouco de autonomia;

a última ruptura, operada pelo Feminismo, foi a introdução da questão da diferença sexual, que engloba a questão da posição social das mulheres, da formação das identidades sexuais e de gênero, e aponta a noção de que homens e mulheres não pertencem à mesma identidade: vive, cada gênero, em mundos *totalmente* distintos - por exemplo Scott (1995).

Após esta discussão mais abstrata, de foco essencialmente conceitual, todavia necessária porque subsidiária, Hall (2005) procede na outra metade do livro a discussões sobre como outras noções e fenômenos da Modernidade, ao surgirem e se interpenetrarem, exercem influência sobre as identidades individuais – e especialmente sobre identidades coletivas, culturais e étnicas, em relação às quais as identidades individuais são e serão construídas e afirmadas na Modernidade Tardia – e se combinam em fenômenos originais cujas consequências surpreendem pela imprevisibilidade, por distarem de tudo o que as metanarrativas da Modernidade foram capazes de prever.

Uma Comunidade Apenas Imaginada

Então emerge a questão de como este “sujeito fragmentado”, o sujeito da/na Pós-Modernidade, é colocado em termos de suas identidades culturais, particularmente no âmbito de uma

identidade cultural específica, particular, tornada a mais importante *na* Modernidade: a identidade nacional.

Desconstruindo a ideia de nação, Hall (2005) nos mostra como ela é uma comunidade (apenas) *imaginada*, um sistema de *representação cultural*, histórica e historicamente situável, nascida na Modernidade, onde exercia o papel de centralizar a “lealdade” e a identificação dos indivíduos, cuja homogeneidade aparente foi *na verdade* obtida à custa de muita violência. A ideia de identidade e pertencimento nacional (e, por conseguinte, de nações) obtém sua força da imposição de sua representação como a mais nobre das ‘qualidades’ e mais imprescindível dos estribos para a ‘honradez’ e a ‘identidade’ (e mesmo humanidade) de um indivíduo.

O discurso da cultura nacional confere uma identidade, e por isso e para isso negligencia e subordina outras, ou mesmo exige uma identificação e o severo comprometimento com esta identificação, em detrimento de qualquer outra. A cultura nacional e a identidade nacional não puderam se constituir senão pela violência, pela supressão forçada da diferença cultural; as nações são sempre unificações violentas (e, portanto, instáveis) – ou colocação sob o mesmo teto político e cultural – de etnias, classes sociais, enfim, modos de vida totalmente distintos, e que só se pode manter pela subjugação e silenciamento constante desses grupos diversos existentes em seu interior; sua unidade é mantida apenas através do exercício de diferentes formas de poder.

As identidades nacionais estão sendo deslocadas, pode-se dizer, por reação à unificação forçada e ilusória que elas próprias impuseram. O deslocamento que se observa hoje é uma reação à violência cometida pela Modernidade. Uma das forças de transformação (de deslocamento) da Modernidade - leia-se: de transformação da Modernidade em Pós-Modernidade - pode ser localizada nesses grupos que foram calados na Modernidade (o que são os ‘novos movimentos sociais’, os movimentos étnicos e os movimentos descolonizadores, senão esses grupos se fazendo ouvir?).

Um exemplo palpável e que desmascara as intenções desse processo de políticas inclinadas para a construção de uma identidade nacional é, além da conformação dos países por meio de símbolos, bandeiras e fortalecimento de identidades simbólicas, mas também o uso da propaganda: no caso do Brasil a criação de heróis do esporte nacional, como foi a construção da paixão pelo futebol, uma das iniciativas mais bem-sucedidas na construção nacional da identidade (Guterman, 2009).

Outro fator de transformação, apontado por Hall (2005), é o fenômeno da Globalização. Para Hall Modernidade e Globalização não se separam, estão intrinsecamente ligados: “a Modernidade é inerentemente globalizante”. A Globalização atua realizando a compressão no espaço-tempo (e nisto afeta a identificação, já que esta é dependente de coordenadas de tempo e de espaço). Ao lado, ou no interior, da Globalização, pode-se discernir além dela o fenômeno do Consumismo, como variável importante na constelação dos fatores causadores, formadores e deformadores do nosso mundo e produtor de novas identidades e identificações, mesmo transculturais, e que tem importância acrescida quando pensado de outro modo: não estava presente em períodos anteriores, em último caso, ao menos não tão massivamente como hoje.

Sem querer esgotar a origem de todos os fenômenos a uma causa ou motivação de um único âmbito, uma chave de leitura é observar nossa era como constituída pelo encontro conflituoso do discurso identitário totalmente ilusório de nação, criado atendendo a motivos substancialmente político-econômicos, com os fenômenos da Globalização e do Consumismo também cada qual atendendo a fins políticos (e econômicos) de hegemonia e de extensão (ilimitada) da dominação e do monopólio cultural, político e econômico.

Hall (2005), com grande acuidade, nos previne de deter nosso olhar sobre problemas ou formulações periféricas. Conforme ele, o que está verdadeiramente em questão é a *tensão* entre o “local” e o “global” na transformação das identidades, tensão que sempre

existiu, mas à qual o fenômeno da Globalização traz novas interveniências, “novos modos de articulação dos aspectos *particulares* e *universais* da identidade” e “novas formas de negociação da tensão entre os dois”.

Essa tensão se intensifica principalmente no século XX, quando a globalização não está a serviço das forças hegemônicas da cultura, mas na intensa disputa com a cultura popular e a transmissão de valores de consumo que se traduzem em uma tarefa massiva de gerar consumo e audiência. Nesse processo, os meios de comunicação tiveram como objetivo construir diferenciação cultural em troca de nichos de mercado.

Mais profícuo do que ler a Modernidade Tardia como um processo de “homogeneização cultural”, Hall sugere lê-la como uma “nova articulação entre ‘o global’ e ‘o local’”, que foi intensamente marcada por influências e resistências, construindo uma dinâmica não-homogênea das relações de construção de cultura e identidade. Compreender a identidade cultural de uma sociedade ou de um grupo de indivíduos, portanto, exige considerar uma miríade de influências. Estas não só moldam a trajetória de vida e o ambiente, mas também se refletem na aceitação das contradições presentes na realidade analisada.

Ao considerar a identidade como um processo contínuo de formação e transformação, moldado por discursos, representações e posições sociais, Hall (2005) dispõe como compreensão da identidade fatores analíticos para um esforço de reflexão sobre a construção de uma “comunidade imaginada”, que se traduz em signos e significados para aquele grupo. Essa leitura da realidade envolve um esforço de associação, ocorrendo até mesmo com sujeitos que não desejam se associar, formando os grupos não-associados que, de certa forma, compartilham identidades em comum, ainda que por negação ou contraste.

Para além de apenas político

Hall assim explica a *forma da articulação* local-global pós-moderna: a lógica da compressão espaço-tempo, como efeito da Globalização, que a caracteriza, atinge, pois, a todos no globo igualmente; entretanto, e isso é crucial, “a Globalização caminha em paralelo com um reforçamento das identidades locais” (Hall, 2005), e isto não apenas no local original da cada cultura nacional ou grupo étnico, mas em todo e cada país do mundo, devido ao fenómeno da migração – outro fator na constelação. A migração de pessoas do ‘terceiro mundo’ para os países ‘ocidentais’ produz no interior destes uma verdadeira pluralização étnica (de inter-relações internas estruturadas pelo preconceito e pelo racismo, por isso, com alto potencial – concretizado com nenhuma raridade – de geração de conflitos).

O fortalecimento das identidades locais é gerado exatamente por esse conflito. De um lado, a “forte reação defensiva daqueles membros dos grupos étnicos dominantes que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas”; de outro, a construção de fortes “contra-etnias”, pelos grupos étnicos subalternizados, “em resposta à experiência de racismo cultural e de exclusão”. Ao lado deste reforçamento de identidades já existentes, a produção de novas identidades, fundamentada na experiência social comum compartilhada simultaneamente por diferentes grupos sociais e étnicos; constituindo-se esta experiência o substrato da nova identidade, seu ‘eixo comum de equivalência’ (revelando o caráter – *para além de apenas político* – posicional e conjuntural das novas identidades) (Hall, 2005).

No que concerne especificamente à identidade no mundo social Pós-Moderno, Hall conceitua que ela oscila entre Tradição e Tradução.

A Tradição é um movimento em direção a recuperar a pureza da cultura em sua forma original, ao qual subjaz a crença de que esse retorno/restabelecimento é plenamente possível;

A Tradução é o reconhecimento de que a identidade está sujeita ao plano da história, da política, da representação, da diferença e da conjuntura – de que nisto reside sua essência mesma -, consubstanciada por grupos que, assim, não alimentam a esperança de um retorno ao passado, pois o sabem impossível; não obstante, sem abrir mão de seus vínculos às fundações de suas identidades, e para não serem aniquilados culturalmente, são obrigados a *negociar* com as culturas circundantes com as quais interagem.

Estes indivíduos, produtos de *novas diásporas* criadas pelas *migrações pós-coloniais*, “devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas” (Hall, 2025). Nova forma de identidade que constituem, esta nova modalidade é designada como cultura híbrida.

O hibridismo surge como reflexo do impacto da globalização sobre as culturas tradicionais é uma marca visível dessa fusão entre essas diferentes tradições culturais (Hall, 2005, p. 91). Movimento esse que o autor reconhece como a emergir da cultura popular antes silenciada e que hoje são exemplos da reconstrução da memória ancestral com fragmentos diaspóricos de identidade quando escreve que “a cultura popular negra tem permitido trazer à tona, até nas modalidades mistas e contraditórias da cultura popular *mainstream*, elementos de um discurso que é diferente – outras formas de vida, outras tradições de representação”. (Hall, 2003, p.434)

Conforme a direção em que se move cada grupo étnico no espectro tradição-tradução, se colocam ou no âmbito do Hibridismo (a produção de novas formas de cultura a partir da fusão de diferentes tradições culturais) ou no do Nacionalismo (o desejo de criar entidades políticas fundadas em identidades culturais - homogêneas ou pretensamente homogêneas, não importa) e do Fundamentalismo (movimento que visa a criar estados políticos cujos princípios organizativos estejam em conformidade ou derivem completamente de suas doutrinas religiosas).

O fato é que a contemporaneidade se expressa na edificação das ações humanas mais corriqueiras e dos projetos políticos sobre

estes às vezes frágeis e sempre constantemente ameaçados sentimentos de identidade. O fato de a identidade não ser mais fixa não impede a configuração de forças e projetos políticos. Agora, os projetos políticos são orientados – consciente ou inconscientemente – por esta instabilidade.

O final do século XX ficou conhecido, a partir da interpretação de Habermas (1987), pelo chamado ‘esgotamento das energias utópicas’, ou como dizem Hannah Arendt (1988) e Castoriadis (2006), pela perda de efetividade das ideologias políticas; entretanto, Hall mostra como nesse complicado contexto novas forças surgem como sustentação e alimento de novas utopias e ideologias, esqueletos, por sua vez, para novos projetos políticos. Além de lúcida percepção, esse discernimento não deixa de ser, indiferente a ser esta ou não a intenção de Hall, efetivo e fulminante ataque à concepção da história humana como uma escalada da racionalização ou secularização, já que essas ‘novas’ forças surgem exatamente de localismos culturais, por vezes mitológicos, como os fundamentalismos.

Referências

Arendt, H. **Da revolução**. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UnB, 1988.

Barth, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: Poutignat, P. e Streiff-Fenart, J. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Editora Fundação da Unesp, 1998.

Castoriadis, C. **Uma sociedade à deriva**: entrevistas e debates – 1974-1997. Tradução de Cláudia Berliner. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

Foucault, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, Vozes, 1987.

Freud, S. O Inconsciente. In **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**, 2ª ed. Imago: Rio de Janeiro, 1987, vol. XIV, p. 183233.

Guterman, M. **O futebol explica o Brasil**: uma história da maior expressão popular do país. São Paulo: Contexto, 2009.

Habermas, J. **A Nova Intransparência**. Novos Estudos CEBRAP, 1987.

Hall, S. Que negro é esse na cultura negra? In: **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**; Organização Liv Sovik; Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil. Humanitas. 2003, 434 p.

Hall, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10ªed. Rio de Janeiro, RJ: DP&A, 2005. 102 p.

Mark, K. **Contribuição à crítica da economia Política**. Tradução e introdução de Florestan Fernandes. 2ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

Saussure, F. **Curso de lingüística geral**. Organização de Charles Bally e Albert Sechehaye com a colaboração de Albert Riedlinger. Trad. de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 24ª ed. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2002.

Scott, J. **Gênero: uma categoria útil para a análise histórica**. Tradução: Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Recife, SOS CORPO, 1995.

Williams, R. **Cultura e sociedade: 1780-1950**. São Paulo, Editora Nacional, 1969.

ORGANIZAÇÃO E SABERES TRADICIONAIS NO EXTRATIVISMO DO CARANGUEJO UÇÁ EM CARATATEUA, BRAGANÇA/PA, AMAZÔNIA

Flavina de Oliveira Silva

Elio de Jesus Pantoja Alves

Marcelo do Vale Oliveira

Sebastião Rodrigues da Silva Junior

Introdução

Os tiradores de caranguejos que trabalham nos manguezais, desenvolvem suas atividades em interação continuada com o meio ambiente, com base em um complexo conjunto de saberes tradicionais (Farias; Almeida, 2025; Almeida 2017) sobre recursos móveis, mangues, rios e mar. Esses trabalhadores são considerados intelectuais da tradição pois seus saberes são construídos a partir da experimentação, observação e da simbiose entre humano e natureza (Farias; Almeida, 2025; Almeida, 2017).

No Brasil, os tiradores de caranguejo estão incluídos na categoria de pescadores¹ artesanais. Entretanto, os estudos sobre as populações litorâneas vêm apontando que a expansão do mercado sobre o universo produtivo destas populações, tem gerado uma divisão do trabalho interna às comunidades pesqueiras, inclusive uma relativa divisão sexual do trabalho, reforçando a importância do papel das mulheres na cadeia produtiva, principalmente na fase de beneficiamento da produção da massa do caranguejo (Diegues, 2005; Furtado, 1990). Em diversas localidades, como é o caso do

¹ A Lei da Pesca 11.959/09 define pesca “como toda operação, ação ou ato tendente a extrair, colher, apanhar, apreender ou capturar recursos pesqueiros” (BRASIL, 2009, p. 76).

Caratateua, Bragança-PA, eles têm um modo de vida² baseado na pesca e no extrativismo do caranguejo-uçá, podendo também exercer outras atividades econômicas, tais como o extrativismo vegetal, o artesanato e a pequena agricultura, o que configura uma economia de polivalência.

Nesse sentido, os saberes e práticas de um pescador artesanal de caranguejo precisam ser entendidos para além de uma atividade produtiva dentro dos meios de produção hegemônicos no sistema capitalista, se configurando como forma de reprodução social e perspectivas desse grupo específico e historicamente marginalizado.

Dados do início da década passada dos anos 2000 na região nordeste paraense, tornam evidente a importância do extrativismo do caranguejo-uçá como principal fonte de renda para 38% dos habitantes (Glaser; Cabral; Ribeiro, 2005). De acordo com Silva (2011), a produção anual de caranguejo no Município de Bragança era de 1.000 toneladas em 2004 e 1.200 toneladas em 2005, quantidade menor somente que o município de Quatipuru, considerando o nordeste paraense.

O Município de Bragança possui área de 2.124,735 km², dista 210 km de Belém, capital do Estado do Pará. Sua população é de 123.082 habitantes, constituída por 61.581 homens, 61.501 mulheres, sendo 35.474 a população rural e 87.608 a população urbana (IBGE, 2022). O clima da área é equatorial, quente e úmido, caracterizado por uma estação muito chuvosa, entre os meses de dezembro e maio, e uma estação seca, nos demais meses do ano.

Caratateua se destaca entre as cinco comunidades da península bragantina com maior número de tiradores, pois somente nela há aproximadamente 80 tiradores, de acordo com o grupo pesquisado, sendo as outras comunidades citadas: Acarajó, Bacuriteua, Tamatateua, Treme e Bragança (Domingues, 2008).

² “A cultura é o modo de vida de um povo, o ambiente que um grupo de seres humanos, ocupando um território comum, criou na forma de idéias, instituições, linguagem, instrumentos, serviços e sentimentos.” (FIORIN, 2007).

Neste texto, objetivamos compreender a organização e os saberes de um pescador artesanal de caranguejo em Caratateua, Bragança, Amazônia. E as principais categorias analíticas consideradas para a compreensão do estudo são: Povos tradicionais, Saber tradicional e Pesca artesanal.

O procedimento metodológico utilizado é qualitativo (Haguette, 2003) e os métodos usados foram: levantamento bibliográfico, pesquisa de campo (entrevista semiestruturada) e análise de dados. O levantamento bibliográfico foi realizado no acervo disponível na biblioteca central do Campus da UFPA Belém e na biblioteca do Campus de Bragança.

Pelegrini e Funari (2008, p.8), o objetivo é contribuir para a identificação, organização e registros das experiências coletivas que dizem respeito às múltiplas dimensões da vida social.

Realizamos uma entrevista semiestruturada com um interlocutor. Ela ocorreu em 28/05/2025 na comunidade de Caratateua, em uma igreja nas proximidades do porto local e sua duração foi de 50 minutos. Participaram os autores e o interlocutor.

Partimos de temas gerais com a intenção de ter um caminho a percorrer. Porém nos preocupamos em não “amarrar” ou especificar as perguntas que tiveram caráter geral com foco ampliado, buscando a especificação da percepção e realidade vivida por parte do interlocutor. Direcionamos a entrevista de acordo com as respostas dadas, tendo os objetivos como norte. O interlocutor demonstrou interesse e esteve disponível para responder todas as perguntas e em nenhum momento hesitou em compartilhar suas experiências, considerando que já havia participado de entrevistas anteriores.

Para a análise de dados, Rudio (1986) afirma a importância do pesquisador em interpretar dados que expressem o significado do material coletado e que se apresentem interligados com os objetivos do estudo. Relacionamos os dados coletados nas entrevistas e as observações, realizando cruzamentos com as teorias lidas, sempre tendo como norte a problemática e os objetivos da pesquisa.

Organização e saberes do extrativismo de caranguejo em Caratateua

Optamos em apresentar o presente artigo em duas partes: 1.1. Organização do extrativismo de caranguejo em Caratateua e 1.2. Saberes do extrativismo de caranguejo em Caratateua. Por fim, as categorias vão sendo acionadas a partir dos dados empíricos, analisando os achados da pesquisa.

Organização do extrativismo de caranguejo em Caratateua

A comunidade do Caratateua tem grande parte das ruas asfaltadas, assim como seu acesso via PA-104. Os instrumentos públicos disponíveis são: 1 escola municipal; 1 escola estadual; 1 praça; 1 campo de futebol; 1 unidade básica de saúde, no entanto, como essa comunidade fica localizada dentro de Bragança, não possui dados populacionais específicos disponíveis nos registros oficiais como o Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE).

O conceito de povos tradicionais usado é o de Diegues (2005) que abarca uma diversidade de populações, entre as quais se destacam na Amazônia: os povos indígenas, os caboclos e os ribeirinhos. Eles possuem um grande conhecimento empírico sobre rios, igarapés e manguezais e dos seres vivos encontrados nessas áreas; possuem como características básicas sua vivência em áreas rurais, com grande dependência do ambiente que as cercam, tendo como premissas para o seu uso os seus ciclos (biológicos, climáticos, astronômicos, entre outros), visando à produção e reprodução de seu modo de vida.

Maneschy (2005) afirma que historicamente os grupos sociais que exploravam a região do nordeste paraense e, principalmente os manguezais, se constituíam de populações tradicionais, formadas geralmente por etnias indígenas e populações ribeirinhas. Suas práticas apresentavam baixo impacto sobre os estoques naturais, já que a lógica empregada por essas populações não tinha a perspectiva do lucro e da acumulação de capital.

Os povos tradicionais têm como unidade produtiva a força de trabalho familiar. Geralmente ocupam a região em que vivem há algum tempo, algumas há séculos, não tendo registro legal de propriedade da terra, com o pressuposto do uso comunitário do seu território regulamentado pela tradição e conhecimento empírico (Arruda, 1997). Algumas dessas populações produzem para sua subsistência e para a demanda do mercado, possuindo conhecimento empírico aprofundado sobre os ciclos naturais e tendo como meio de repasse desses saberes a oralidade (Diegues, 2005).

Grande parte desses povos exercem atividades extrativistas ligadas à pesca artesanal, dentre as quais os tiradores de caranguejo. Os tiradores de caranguejo são incluídos na categoria de pescadores artesanais, de acordo com a lei da Pesca, nº 11.959/09. Aqui a pesca é definida “como toda operação, ação ou ato tendente a extrair, colher, apanhar, apreender ou capturar recursos pesqueiros” (BRASIL, 2009, p. 76).

Os pescadores artesanais também são denominados pescadores de pequena escala (Berkes et al., 2006), sendo esta denominação hoje mais frequentemente utilizada pela Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO). As comunidades pesqueiras de pequena escala são caracterizadas pela falta ou reduzido poder político ou econômico, grande dependência de “recursos naturais móveis” e de ciclos de ordem ambiental e econômica. Outros fatores levantados pela FAO e citados por Maneschy, Lourenço e Henkel (2005) que afetam essas comunidades são: problemas de saúde; insegurança no acesso e diminuição dos recursos naturais; competições e conflito com barcos de pesca industrial, acusados de serem beneficiados pelo poder público em detrimento dos tiradores artesanais.

Tais questões de classificação são observadas em Caratateua, pois apesar da atividade principal ser a coleta de caranguejo, os tiradores também atuam em outras atividades, como exemplo a pesca de pequena escala, a agricultura e a coleta de outros mariscos, voltados para a alimentação da família. Dentro da atividade principal há também a destinação de uma pequena parcela de

caranguejos para a família. Furtado (1997) relaciona três fatores importantes para a sobrevivência dos povos haliêuticos da Amazônia: a subsistência, o meio ambiente e continuidade como grupo social.

É uma comunidade construída a partir da pesca artesanal de crustáceo como caranguejo e sururu, cujos saberes culturais, identitários e ambientais se expressam na prática produtiva realizada em interação com o território (Costa et al, 2024). A localidade de Caratateua se trata de um território tradicional, marcado pela presença histórica e pelo vínculo simbólico e cultural com a natureza, cuja prática depende dos saberes constituídos socialmente pelos sujeitos.

O nosso interlocutor apresenta essas características da comunidade, como exemplo, a apropriação simbólica e material do território que surge em sua trajetória de tirador de caranguejo. Ele se autorepresenta enquanto especialista nessa atividade, cuja prática contribui para a reprodução socioeconômica de sua família e de seu grupo social.

Saberes do extrativismo de caranguejo em Caratateua

O interlocutor iniciou nas atividades ligadas à pesca artesanal de caranguejo-uçá aos 10 anos de idade, e mesmo com o falecimento precoce de seu pai, o breve convívio entre eles foi o suficiente para que ele aprendesse os saberes e práticas tradicionais vinculados ao ofício da pesca, os quais foram aprimorados ao longo do tempo por meio da vivência prática e da herança intergeracional, consolidando sua identidade ao longo das décadas como “tirador” de caranguejo e fazendo desse conhecimento sua principal fonte de renda. Oliveira (2013) evidencia que os saberes necessários na prática da atividade de coleta de caranguejos são aprendidos na relação instituída pela comunidade (pais e parentes) com as crianças locais, num processo pedagógico não-formal importante para a reprodução social das identidades locais.

O saber tradicional (Diegues, 2005; Maneschy, 2005; Furtado, 1997) é a fonte das cosmovisões construídas por esses grupos pela relação empírica com a natureza e com a sociedade, seus modos de vida, formas de organização social e para a prática dessas atividades extrativistas e sentidos para as relações sociais estabelecidas entre si e com os outros. Também como o conhecimento tradicional local influi nas tecnologias e técnicas construídas e utilizadas nas atividades extrativistas.

Apesar das adversidades físicas e sociais, conseguiu criar seus filhos por meio do trabalho do manguezal, garantindo acesso à educação formal e maiores oportunidades do que aquelas às quais vivenciou em sua trajetória.

Sempre digo para os meus filhos darem valor em mim, porque eu nunca tive na vida o que eles têm hoje. Hoje em dia eles têm de tudo e nunca usaram uma roupa amarrada na cintura, mas eu usei. Nunca andaram descalço. Eu andava. Eles nunca passaram fome e foi uma coisa que eu passava muito, porque não tinha nada para comer. Tinha dia que não tinha nada mesmo. (Interlocutor entrevistado em 28/05/2025).

Sua trajetória demonstra um percurso marcado por superações diante as situações de adversidades socioeconômicas que marcaram sua história e revela de forma contundente a centralidade da transmissão intergeracional de saberes no contexto da pesca artesanal. Autores como (Oliveira, 2013; Diegues, 2005; Furtado, 1990; Maneschy, 2005) evidenciam fatos similares nas pesquisas que realizaram em comunidades tradicionais pesqueiras no município de Bragança e em outras regiões brasileiras. Desde os 10 anos de idade, participava ativamente do processo de coleta de caranguejos, reproduzindo em sua prática cotidiana os conhecimentos herdados do pai, “eu começava a meter o braço no

buraco³ e tirava os caranguejinhos. Isso já era para me ensinar” (Interlocutor entrevistado em 28/05/2025).

A aprendizagem ocorre por meio da observação, da socialização e sociabilidade, compondo um repertório técnico baseado em saberes empíricos. Trata-se de uma forma de aprendizagem não institucionalizada formalmente, ancorada na oralidade e na experiência vivida individual e coletivamente. Essa prática de ensino por meio de vivências diretas configura o que Costa et al (2024) compreende como uma pedagogia não formal, na qual os conhecimentos empíricos e as técnicas de manejo são aprendidos pelos sujeitos desde a infância, assegurando não apenas uma reprodução econômica, mas também valores, práticas e propósitos para a continuidade cultural das comunidades extrativistas. Esse saber é transmitido como um legado, estruturando as identidades sociais e profissionais dos sujeitos que moram nos territórios de mangue.

Além de seus irmãos que também atuaram nesse trabalho durante a juventude, a reprodução deste ofício se manifesta em um de seus filhos, que apesar de ter concluído o ensino técnico, não se adaptou ao mercado de trabalho formal, optando por seguir o ofício do pai, enquanto os outros dois filhos, atuam na “marretagem⁴”. Em sua organização para a pesca, o interlocutor se deslocar até o manguezal por meio de barco movido a motor, conforme a figura 1, e os apetrechos utilizados são ganchos e luvas que vão até o antebraço.

³ O termo “buraco” é a forma como o interlocutor denomina as galerias dos caranguejos no manguezal.

⁴ O termo “marretagem” está relacionado a uma atividade comercial que envolve a intermediação na compra e venda de produtos oriundos da pesca.

Figura 1 - Barco movido a motor



Fonte: Pesquisa de campo, 2025.

Para a escolha do ponto de coleta, o grupo de 6 pessoas se reúnem na “popa”, parte da frente do barco, para dialogar sobre a melhor área a ser explorada, considerando fatores como a maré, vegetação e a intensidade da atividade extrativista em determinadas regiões. Áreas dominadas por árvores expostas como os “mangueiros”⁵ costumam estar mais próximas da superfície e apresentar melhor qualidade de carne, “no mangueiral o caranguejo tá mais bonito, tanto de qualidade quanto de gordo. Todo mundo já sabe disso e já corre em cima” (Interlocutor entrevistado em 28/05/2025). Nas áreas de “siribeiras”⁶, os buracos costumam ser mais profundos e os caranguejos são mais “magros”.

A região de Caeté-Taperaçú é a mais frequentada para a captura de caranguejos, porém, a crescente pressão sobre os recursos tem levado os tiradores a buscarem áreas menos exploradas, como o Rio da Peroba. Devido a esse fator, ao longo

⁵ Mangueiro é a forma como os tiradores de caranguejos locais se referem a árvore do mangue *Rhizophora mangle*.

⁶ Siribeira é a forma como os tiradores de caranguejos locais se referem a árvore do mangue *Avicennia germinans*.

dos anos, é perceptível a redução na quantidade e no tamanho dos caranguejos e essa escassez tem motivado esse deslocamento dos tiradores para explorar áreas mais distantes a procura do “caranguejo de cabelo branco” (caranguejo uçá), preferido por ser mais fácil de sair do osso no momento da catação e apresentar carne de melhor qualidade. Esse movimento está diretamente ligado ao modo de produção capitalista, pois, ao perceberem que a captura do caranguejo proporciona retorno financeiro imediato, cada vez mais pessoas passam a se envolver nessa prática, o que intensifica a pressão sobre o ecossistema do mangue. Com foco no mercado externo, a partir de 1977, a coleta de caranguejo se expandiu devido ao baixo custo, à proximidade com o lar e com o rápido retorno financeiro, o que favoreceu o aumento de trabalhadores e especialização da atividade (Araújo; Milani, 2017).

A coleta de caranguejo é realizada de segunda a sexta-feira no período da manhã com retorno às 14h ou 15h da tarde, porém, em áreas mais distantes, os tiradores permanecem até 3 dias no manguezal. Ao retornarem à comunidade, a divisão do produto ocorre de acordo com a quantidade coletada, assim como afirma Araújo e Milani (2017, p.73) “verificou-se que nos períodos de janeiro a março os tiradores de caranguejo conseguem uma boa produção”, pois a produção enfrenta sazonalidades. No inverno (nota), época considerada de baixa produtividade, esse número é reduzido para 100 a 150 por pessoa, devido a mudança de carapaça⁷. A captura deste crustáceo é feita durante todos os meses do ano, sendo suspensa no período de defeso, período que serve para a reprodução da espécie (Farias, 2014). Nesse ciclo, os tiradores são obrigados a interromper temporariamente suas atividades, e por mais que sejam associados a RESEX não recebem nenhum tipo de auxílio durante esse período, afetando significativamente sua renda e prejudicando as famílias que dependem dela.

⁷ Conceituação de carapaça disponível em: <https://www.peritoanimal.com.br/anatomia-do-caranguejo-25134.html>. Acesso em 23/07/2025.

Os caranguejos são vendidos ao interlocutor, pois além de atuar com pescador também exerce a função de marreteiro, repassando a produção para as unidades de beneficiamento localmente denominadas de catação⁸ e após esse processo, revende a massa para outro comprador que destina ao mercado consumidor. O valor da polpa⁹ sai em média para os compradores a R\$45,00 e a “pera” (conjunto de 14 caranguejos) varia conforme a estação do ano, no inverno pode atingir o valor de até R\$30,00, enquanto no verão o preço fica em torno de R\$20,00. Vale ressaltar que a pesca desse crustáceo é toda voltada ao comércio e nenhuma parte desta produção é para a autoalimentação.

No momento da entrada no manguezal para a coleta do caranguejo, há o acionamento de vários saberes fundamentais para a atividade. Abaixo elencamos alguns:

Ao chegarem no mangue, um dos principais saberes que os tiradores usam na comunidade do Caratateua é a influência que a maré exerce sobre os dias e horários que serão trabalhados dentro do manguezal. Dependendo do horário em que as marés sobem ou descem, a cada dia esse movimento adianta em uma hora, o horário de ida e volta podem se alterar pois é preciso que a maré esteja baixa para que o manguezal não seja inundado dificultando a localização dos buracos dos caranguejos (Oliveira, 2013).

Assim como afirma Oliveira, Maneschy (2014. p.134) “Os ‘tiradores’ detêm elaborado conhecimento sobre o ambiente em que atuam, incluindo os ciclos biológicos do caranguejo, as fases lunares e as marés, que influenciam na organização e nas técnicas de captura”. Em período de lua cheia, a maré fica alta e os caranguejos se recolhem no fundo, dificultando sua captura. Marés de “quarto”, por sua vez, são consideradas favoráveis, pois apresentam menor amplitude das águas, sendo ideal para a pesca, ou seja, a pesca é viável apenas quando a maré escoa.

⁸ A catação é processo de limpeza, esquartejamento e retirada da carne do corpo do crustáceo, realizado após o cozimento, com fins comerciais. (Costa et al, 2024).

⁹ A polpa é a junção da carne retirada dos caranguejos.

Um dos principais elementos que chamam atenção dos 'tiradores' são os rastros deixados pelos caranguejos na entrada dos buracos, sendo possível identificar se aquele crustáceo é macho ou fêmea. Segundo ele, rastros mais finos indicam a presença de fêmeas, enquanto os mais grossos indicam machos, além disso, no momento da captura, eles também conseguem fazer essa diferenciação, pois as fêmeas são menores, possuem o "abdômen mais largo, patas quadradinhas e unhas curtinhas" (Interlocutor entrevistado em 28/05/2025). No momento da coleta, denominado localmente como 'agarramento', o som produzido pelo gancho ao tocar o animal permite a identificação do sexo: "o barulho do macho é 'rec rec, rec' e o da condurua é 'toc, toc, toc'" (Interlocutor entrevistado em 28/05/2025).

A profundidade dos buracos influencia na escolha das técnicas de coleta e no uso ou não do instrumento (tecnologia). Por exemplo, se o buraco for muito fundo, utiliza-se o gancho, se for mais raso, o braço, isso dependerá das condições específicas do local. Na segunda, o tirador coloca o braço dentro do buraco até capturar o caranguejo. Para que essa captura seja feita, o pescador precisa praticamente deitar no chão de forma que o braço entre o mais fundo possível até o final do buraco (Oliveira; Maneschy, 2014). "Para proteger as mãos e o braço, é comum o uso de luvas com tecido resistente, agregando proteção adicional para os dedos", como afirmam Oliveira e Maneschy (2014, p.134).

Considerações finais

O extrativismo do caranguejo-uçá em Caratateua é organizada de forma coletiva. Os tiradores definem os pontos de coleta com base em seus saberes e fatores como a maré e vegetação. Para realizarem as atividades, os tiradores utilizam barco e alguns apetrechos como luvas e ganchos, a depender dos locais de coleta. A rotina segue os ciclos naturais do manguezal e é adaptada às condições ambientais e à distância das áreas exploradas.

Os conhecimentos mobilizados pelos tiradores representam um saber tradicional construído na relação direta com a natureza e transmitido oralmente entre gerações por meio das vivências e das práticas cotidianas do manguezal. Esses saberes estão relacionados às técnicas da coleta e as experiências empíricas, culturais, identitárias e territoriais, que moldam as vidas dos sujeitos e organizam suas rotinas de acordo com os ciclos naturais. Esses conhecimentos desenvolvidos fora dos parâmetros formais, configuram uma pedagogia não formal. Dessa forma, esses conhecimentos asseguram a continuidade dos modos de vida tradicionais, sustentando a reprodução social e cultural dos grupos que habitam no território do mangue e deles tiram o sustento de suas famílias e lhes atribui o sentido da existência e resistência frente às pressões externas que ameaçam sua permanência.

Agradecimentos

À Universidade Federal do Pará (UFPA), à Universidade Federal do Maranhão (UFMA), ao Campus Universitário de Bragança (CBRAG/UFPA), ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA), ao prof. Cleonilson Costa, à comunidade de Caratateua e ao interlocutor que se colocou à disposição para a construção deste trabalho.

Referências

- Almeida, M. C. **Complexidade, Saberes Científicos, Saberes da Tradição**. 2. ed. e ampl. - São Paulo: editora livraria da física, 2017.
- Araújo, S. P.; Milani, D. **"Reflexões sobre o papel social da mulher catadora de caranguejo da comunidade amazônica de Caratateua, Bragança-PA."** Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST. Vol. 3. 2017.p,73.

Arruda, R. **Populações 'Tradicionais' e a proteção dos recursos naturais em Unidades de Conservação**. Anais do Primeiro Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação, vol. 1, Curitiba, Brasil, p. 262-276, 1997.

Berkes, F. Mahon, R.; McConney, P.; Pollnac, R.; Pomeroy, R. (autores da versão original em inglês); Kalikoski, D. C. (Org. edição em português). **Gestão de pesca de pequena escala: diretrizes e métodos alternativos**. Rio Grande, Editora FURG, 2006.

Brasil. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Lei nº 11.959, de 29 de junho de 2009**. Dispõe sobre a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável da Aquicultura e da Pesca, regula as atividades pesqueiras, revoga a Lei no 7.679, de 23 de novembro de 1988, e dispositivos do Decreto-Lei nº 221, de 28 de fevereiro de 1967, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 30 jun. 2009.

Costa, C. R. da; Costa, M. C. G.; Oliveira, M. V.; Vieira, N. C. **A pedagogia não formal e a transmissão de saberes na catação do caranguejo-uçá (*Ucides cordatus*) em Caratateua, nordeste paraense, Amazônia (Brasil)**. Revista Educamazônia: Educação Sociedade e Meio Ambiente, Humaitá,, Manaus, v. 17, n. 1, p. 191-208, 1 jan. 2024.

Diegues, A. C. S. Aspectos sócio-culturais e políticos do uso da água. In: **Plano nacional de Recursos Hídricos**. Brasília: MMA, 2005. Disponível em: <<http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/agua.pdf>>. Acesso em: 22 ago. 2011.

Domingues, D. **Análise do conhecimento ecológico local e do sistema produtivo como subsídio para gerar instrumentos de gestão da atividade de exploração do caranguejo-uçá (*ucides cordatus linneaus, 1763*) nos manguezais da Reserva Extrativista Marinha Caeté-Taperaçu, Bragança-Pa**. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Pará (UFPA), 2008.

Farias, C. A; Almeida, M. C. **Educação e SABERES DA TRADIÇÃO**. 1º ed. São Paulo. LF Editorial, 2025.

Farias, M. S. **Comunidades em zona de amortecimento de Resex Marinha**: a cartografia participativa como instrumento de identificação do território de uso dos pescadores da Vila de Caratateua, Bragança-Pa. 2014.

Fiorin, J. A. **A organização das sociedades humanas na história da humanidade**. Ijuí: Sapiens Editora, 2007. p.145.

Furtado, L. **Características gerais e problemas da pesca Amazônica no Pará**. Belém: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia, Vol. 6, 1990.

Furtado, L. Problemas ambientais e pesca tradicional na qualidade de vida da Amazônia. In: Furtado, L (Org.). **Amazônia**: desenvolvimento, sociodiversidade e qualidade de vida. Belém, UFPA, NUMA, 1997.

Glaser, M., Cabral, N., Ribeiro, A. **Gente, ambiente e pesquisa**: manejo transdisciplinar no manguezal. Belém: NUMA/UFPA, 2005.

Haguette, T. M. F. **Metodologias Qualitativas na Sociologia**. São Paulo. Editora Vozes, 11º ed. 2003.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Censo Demográfico 2022. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pa/braganca.html>. Acesso em: 01/07/2025.

Maneschy, M. C. A. Sócio-economia: trabalhadores e trabalhadoras nos manguezais. In: Fernandes, M. E. B. (Org.). **Os Manguezais da Costa Norte Brasileira**. Maranhão: Fundação Rio Bacanga, 2005. P. 135-164.

Maneschy, M. C. A.; Lourenço, C. F.; Henkel, J. **O que vai em terra reflete nas águas**. Belém: Boletim do Museu Emílio Goeldi. Sér. Ciências Humanas, v. 1, n. 3, set./dez. 2005, 61-76p.

Oliveira, M. V. **Trabalho e territorialidade no extrativismo de caranguejos em Pontinha de Bacuriteua, Bragança-Pará.** Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Biologia Ambiental). UFPA, 2013.

Oliveira, M. V.; Manesch, M. C. A. **Territórios e territorialidades no extrativismo de caranguejos em Pontinha de Bacuriteua, Bragança, Pará.** Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 9, n. 1, jan.-abr. 2014.

Pelegrini, S.; Funari, P. P. **O que é patrimônio cultural imaterial.** São Paulo: Brasiliense, 2008.

Rudio, F. V. **Introdução ao projeto de pesquisa científica.** Petrópolis: Vozes, 1986.

Silva, A. L. da. **Entre tradições e modernidade:** conhecimento ecológico local, conflito de pesca e manejo pesqueiro no rio Negro, Brasil. Belém: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas, v. 6, n. 1, jan./abr. 2011, 141-163p.

SUJEITOS, SABERES E MEMÓRIAS NA BRINCADEIRA DO BUMBA-MEU-BOI MARANHENSE NA CIDADE DE BOA VISTA/RR

Francisco Marcos Mendes Nogueira

Introdução

A migração para o estado de Roraima não é um fenômeno recente. A este respeito é possível encontrar diversos trabalhos (acadêmicos, relatos de viajantes ou de memorialistas) que abordam essa temática. No campo científico, por exemplo, com o advento da consolidação das pesquisas a nível de pós-graduação (mestrado ou doutorado) há profusão de publicações de historiadores, geógrafos, sociólogos, antropólogos, economistas, linguistas, dentre outros. Em grande medida, estes estudos tomam como ponto fulcral a localização geográfica do estado, pois ele está na parte mais Setentrional do País e faz fronteira com a República Bolivariana da Venezuela e a República Cooperativista da Guiana, além das divisas com os estados do Amazonas e Pará.

Essa realidade permitiu (e ainda permite) analisar e compreender o fenômeno e a dinâmica dos deslocamentos humanos, seja com a migração de brasileiros no contexto interno do País, seja com a migração Internacional. Desse modo, a historiografia local, desvela os diferentes ciclos e/ou movimentos migratórios, bem como as condições, as motivações e os interesse que são/estão atravessados com os deslocamentos humanos para Roraima. Antes de mais nada, vale sublinhar que até 1943 o município de Boa Vista¹ pertencia ao estado do Amazonas, quando neste mesmo ano o Presidente da República Getúlio Dornelles

¹ O município foi criado pelo decreto n. 49/1890, assinado governador do Amazonas Augusto Ximeno Villeroy.

Vargas assinou o decreto de criação do Território Federal do Rio Branco². A justificativa utilizada para a criação do Território teve forte apelo geopolítico, pois, além de fortalecer a presença do governo federal na região, buscava promover o desenvolvimento econômico e a ocupação territorial dessa área fronteiriça.

Com relação ao processo de ocupação da região, Nogueira (2011; 2015) afirma que depois da criação do Território ocorreu uma campanha sistemática vista a ocupação, de modo particular com os projetos de colonização. Atualmente, Roraima é composto por quinze municípios. Contudo, a grande maioria dos migrantes estão concentrados na capital Boa Vista³, dentre eles há um destaque para a presença dos nordestinos, singularmente os maranhenses (Vale, 2005; 2014; Nogueira, 2011, 2015, 2021; Nogueira; Veras; Souza, 2016a; Nogueira; Veras; Souza, 2016b; Souza; Nogueira, 2014).

Diante desse contexto, reconhecendo a presença de um grande contingente de migrantes maranhenses na capital roraimense, o presente texto analisa a presença da brincadeira do bumba-meu-boi na cidade de Boa Vista entre os anos de 2016 a 2021. Para isso, mirar-se-á no protagonismo dos sujeitos, nos saberes e nas memórias dos Amos-cantadores do Boi Estrela do Vale, José Vieira Costa (Mestre Cazuza) e Augusto Vieira da Silva (Mestre Melancia). Para esse fim, a dimensão investigativa da/na pesquisa é de natureza qualitativa mediante o estudo de caso, o uso da metodologia da História Oral e da etnofotografia⁴.

² Em 1962 passou a ser nomeado por Território Federal de Roraima.

³ Vale mencionar que em 2014 o processo migratório ganhou uma nova faceta, o qual se estendeu nos anos seguintes, com a chegada de milhares de venezuelanos que fugiam da crise econômica, política e social vivida pelo País vizinho. Grosso modo, essa entrada foi e é facilitada devido a fronteira seca entre a cidade brasileira de Pacaraima e a venezuelana Santa Elena de Uairén. Para se ter uma ideia do impacto dessa presença, seja na condição de migrantes, seja na condição refugiados, em 2022, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) divulgou os dados censitário em que 98,24% dos estrangeiros que vivem em Roraima são venezuelanos, o que representa 77.563 pessoas.

⁴ A Etnofotografia é um termo que se refere à fotografia para fins de análise cultural. Desta feita, ela, é um meio de coletar dados e/ou informações. Nuno

À vista disso, as entrevistas dos Mestres⁵ Cazuzza e Melancia compõem a parte principal das fontes deste ensaio. Para isso, os interlocutores tomaram ciência dos procedimentos e das fases da pesquisa. Desse modo, a concordância da participação deles ocorreu por intermédio da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e da Cessão dos Direitos de Uso de Imagens (CDUI). Em tempo, sublinha-se que a opção metodológica da história oral se justifica pela própria subjetividade que se faz presente nas narrativas orais. Neste caso, considera-se que as narrativas revelam mais sobre os significados do que propriamente sobre os eventos e/ou acontecimentos.

Neste caso, Portelli (2010, p. 20) observa que na história oral, “o relato da história não é um fim em si mesmo”. Seguindo essa mesma linha de pensamento, Candau (2016, p. 63) discorrer sobre os elementos da memória, observa que ela “[...] organiza os traços do passado em função dos engajamentos do presente e logo, por demandas do futuro”. Essa dimensão temporal – passado/presente/futuro – permite ao narrador “reconstruir” e “reordenar” coerentemente os acontecimentos do passado, tanto os que foram experimentados de forma individual como coletiva.

Isso posto, para a construção dos tópicos, do presente texto, optou-se por recorrer aos próprios os fragmentos das falas dos nossos interlocutores, os quais doravante serão nomeados por Mestre Cazuzza e Mestre Melancia. Essa nomeação se dar em respeito a forma como os mestres são (re)conhecidos no meio sociocultural roraimense, principalmente nas brincadeiras de base comunitária e tradicional. Outrossim, a base teórica e metodológica nos permiti inferir que, no lugar de destino (Boa Vista/RR), a brincadeira do

Godolphim (1995, p. 170) chama atenção para a fotografia, a qual se apresenta como uma manifestação comunicacional com linguagem própria. O autor, ainda acrescenta, “[...] enquanto comunicação visual, artística ou informativa, ela pode ser considerada como uma obra aberta, passível de múltiplas interpretações”.

⁵ A maestria nas culturas populares e tradicionais não diz respeito à um título escolar ou acadêmico. Ela refere-se ao saber-fazer e o fazer-saber que certas pessoas desenvolvem dentro das tradições culturais

Bumba-meu-boi não só contribui para ressignificar a identidade sociocultural, mas também para construção de territórios simbólico-culturais cujo mote se dar com a presença do folgado do boi maranhense. Reforçar-se, ainda, que o presente ensaio não pretende esgotar o assunto, mas por ele abrir espaços para ampliar os horizontes de pesquisas e debates, em especial por meio da brincadeira do Bumba-meu-boi na parte mais Setentrional do País.

“O Maranhão é terra de grandes boiadas. Lá, a gente já nasce dentro das brincadeiras de Bumba-boi”⁶

Os Mestres Cazuza e Melancia são migrantes maranhenses. O primeiro, nasceu no dia 7 de novembro de 1952, no lugarejo chamado por Centro do José Rodrigues, município de Vitorino Freire. Enquanto, o segundo, nasceu no município de Bacabal, no dia 26 de maio de 1926. Ambos têm por referências afetivas e simbólicas o Bumba-meu-boi como expressão cultural e identitária do estado do Maranhão, de modo especial, com os bois de sotaque de matraca da/na região da baixada maranhense.

Os sotaques são nomeações para a organizar e identificar as brincadeiras Bumba-meu-boi maranhense. De acordo com Azevedo Neto (1997, p.24) “sotaque é, entre os brincantes de boi, sinônimo de ritmo. Por extensão, define-se sotaque como estilo de Bumba-meu-boi”. É importante observar os sotaques são bem diferentes entre si. De forma genérica, tem haver, também, com a localidade onde é praticado, com os instrumentos, a maneira como é tocado, além da própria vestimenta/indumentária e da maneira de dançar/brincar. Assim, no Maranhão, os principais sotaques, são: “Sotaque Zabumba”, “Sotaque da Baixada”, “Sotaque Cururupu”, “Sotaque da Ilha” e o “Sotaque de Orquesta”⁷.

⁶ Mestre Cazuza, 2025.

⁷ Com relação aos Sotaques do Bumba-meu-boi maranhense é possível encontrar diversos trabalhos.

Mestre Cazuza (2025) afirma que no boi de Matraca, o principal instrumento se dar com a presença das matracas, embora seja possível encontrar outros instrumentos, como pandeirões, tambor onça, maracá e apito. Contudo, o mestre salienta que o ritmo pulsante acontece com a batida das matracas que são confeccionadas a partir de peças de madeira, “elas produzem um som forte e característico, sendo o principal instrumento”.

Foto 1 – Mestre Cazuza e Mestre Melancia no ensaio do Boi Estrela do Vale (Boa Vista/RR)



Foto: Marcos Nogueira, 2017.

O nosso interlocutor chegar afirma que “O Maranhão é terra de grandes boiadas. Lá, a gente já nasce dentro das brincadeiras de Bumba-boi” (Cazuza, 2025). Essa afirmativa é corroborada quando recorda que iniciou na brincadeira com 7 anos de idade. Neste período, ele ficou conhecido no meio dos brincantes como o “menino cantador”. Seguindo essa mesma linha de pensamento, o Mestre Melancia também confirma que teve a sua iniciação no universo dos boieiros com 8 anos de idade.

Aparentemente, a precocidade dos dois mestres não é uma novidade no estado do Maranhão, singularmente porque muitos grupos de bumba-meu-boi tem sua gênese no ambiente familiar e/ou comunitário. A este respeito Mestre Cazuzza reforça que toda a família participava de grupos ou tinha o seu próprio boi para brincar no quintal de casa. E, acrescenta: “até hoje, eu tenho [um] irmão que tem o próprio boi lá no Maranhão, ele é o Amo-cantador!” (Cazuzza, 2025). O nosso interlocutor acrescenta que no Maranhão o tempo mais forte da brincadeira é o mês de junho, principalmente com a relação da brincadeira com os santos juninos – Santo Antônio (13), São João (24), São Pedro (29) e São Marçal⁸ (30).

Vale destacar que o bumba-meu-boi, no Maranhão, com o passar do tempo tornou-se uma grande celebração que, ao mesmo tempo, foi capaz de se tornar um grande caleidoscópio com suporte nas pessoas/personagens, na devoção, na musicalidade, na arte, na brincadeira e nos mitos. Como resultado, o que observamos, tanto no passado como na atualidade, é a profusão de referências simbólicas capaz de formar um universo narrativo e performático. Esse universo liga-se, não só com a dimensão sagrada, como também a profana e a mítica (presente nas encantarias), pois o Bumba-boi serve também como veículo para expressar o modo de ser, pensar, sentir e agir dos sujeitos envolvidos no folguedo.

“O aboio do Estrela do Vale em Boa Vista (RR) e a continuidade do aboio de Santa Inês (MA)”⁹

Como destacamos, na parte introdutória, em Roraima há um grande número de migrantes maranhenses que fizeram o

⁸ São Marçal, na cidade de São Luís, Maranhão, além de ser considerado o protetor dos brincantes da brincadeira do Bumba-meu-boi, o dia 30 de junho, marca o encerramento do ciclo dos festejos juninos. Ademais, neste dia ocorre o encontro tradicional de São Marçal onde reúne diversos grupos de bois sotaque de matraca em um desfile pela Avenida São Marçal, no bairro do João Paulo.

⁹ Mestre Melancia, 2019.

deslocamento por diferentes motivos, razões e/ou motivações¹⁰. Dessa forma, alguns, ainda hoje, mantêm laços com o Maranhão. No caso do Mestre Melancia, ele recorda que a sua principal motivação para retornar por 30 anos seguidos, sempre no mês de junho, era a brincadeira do Bumba-meu-boi, em particular para a cidade de Santa Inês onde tinha o Boi Estrela do Vale. Ao trazer essa memória afetiva, o nosso interlocutor recordar que o “aboio¹¹” em Boa Vista é a continuidade da brincadeira d’A princesa do Vale do Pindaré¹².

Mestre Melancia (2018) chama atenção que, no Maranhão, “[...] é muito comum os donos de bois façam o ritual da morte do Bumba-meu-boi. A morte não é fim. Ela é o recomeço porque no ano seguinte ergue-se outro bumba-boi para São João”. Foi exatamente isso que ocorreu com o grupo de Santa Inês ao realizar o ritual durante o festejo de Sant’Ana. Depois de toda a ritualística, a cabeça foi entregue ao Mestre Melancia que resolveu fazer um boi com o mesmo nome, mas na cidade de Boa Vista, estado de Roraima.

¹⁰ Cf. Nogueira, 2011; 2015; 2021.

¹¹ No bumba meu boi maranhense, o “aboio” diz respeito a forma de se cantar ou mesmo da melodia, por vezes, improvisada, durante a brincadeira.

¹² É uma forma de nomear a cidade de Santa Inês (MA)

Foto 2 - Boi Estrela do Vale do Mestre Melancia na cidade de Boa Vista/RR



Foto: Marcos Nogueira, 2017.

O desejo de fazer o Bumba-meu-boi, na capital de Roraima, tinha por motivação a manutenção da tradição maranhense. Quando questionado sobre a tradição, Mestre Melancia (2018) ressaltava que sentia uma necessidade de mantê-la viva com as práticas que experienciava no estado do Maranhão. E, acrescenta: “foi nessa tradição de fé e respeito a São João que o boi Estrela do Vale nasceu [em 2016] e, somente depois de ser ‘oficialmente’ batizado é que a gente saiu em cortejo para brincar e cantar no pátio da Igreja”. Durante o cortejo canta-se:

Lá vai, lá vai...
lá vai o boi pra quem quer ver
Eu vou levando o Estrela do Vale
Fazendo a terra tremer

Em grande medida, esse o “aboio” foi a maneira que o mestre encontrou para anunciar publicamente a conexão do Maranhão com Roraima. Essa conexão foi externada, muitas vezes, com as

próprias músicas que outrora também se cantava nas brincadeiras em Santa Inês (MA), dentre as toadas, Melancia cantou a seguinte toada como forma de pedir licença e benção ao “novo” brinquedo que fez justamente para brincar em Roraima, especialmente na cidade que reside, ou seja, Boa Vista (RR).

Chegou, chegou e chegou...
o Estrela do Vale
Novilho de Santa Inês
Urrou, urrou...
tu já urrou outra vez
Que no levantar da bandeira é emblema
É do País brasileiro

A toada acima demarca o “ressurgimento” do boi que outrora estava morto. Neste caso, Melancia toma por empréstimo a toada do grupo de Santa Inês para demarcar, simbolicamente, o lugar de influência da/na brincadeira maranhense no estado de Roraima. Todavia, é preciso fazer uma ressalva com base nas reminiscências do narrador, especialmente quando infere sobre a necessidade, de agora por diante, o “novo” brinquedo ter suas próprias toadas, pois as toadas servem para “marcar pontos e elevar a brincadeira”. O “ponto” aqui é visto como uma identidade própria. Caso contrário, ao continuar “cantando as toadas de outro grupo, os pontos vão para ele e não para nós”.

Além da função social e cultural dos Amos na brincadeira do Bumba-meu-boi, eles têm por função compor as toadas que versem sobre os mais diversos temas ou assuntos. Melancia reconhece que nunca foi cantador. Na verdade, ele tinha até receio de cantar publicamente. Foi somente com a turma de brincantes, em Roraima, que começou a cantar e revelar as toadas compostas por ele. Dentre elas, há duas que chamam atenção. Na primeira, Melancia descreve em versos sobre a finitude de sua “mocidade”:

Uma noite de luar...
Ê luar... que ela faz a estrela brilhar!

Eu levantei e reparei
O meu destino é cantar
Eu tenho pena é da mocidade
Que é pouca e vai acabar

Na toada acima, ele se refere a sua “mocidade” que vai aos poucos acabando com o passar do tempo. Conforme assegura o narrador, as brincadeiras de Bumba-meu-boi são pesadas e demanda de muita energia. Dentro dessa perspectiva, a finitude da vida, ele emendou a segunda toada em que menciona a forma protegida de como gostaria de morrer em versos e rimas:

Se eu morrer cantando boi
São João faz meu enterro
São Marçal quem abre a cova
São Pedro que corta o cabelo

Ao final da cantoria com um semblante risonho afirma, “eu sei de muitas coisas [...], de muitas lorotas. Aprendi tudinho lá no Maranhão e aqui [em Roraima] eu só faço fazer novamente, como foi com o Estrela do Vale (risos)”. Depois de afirmar que sabia de muitas coisas, incluindo “lorotas” (entendemos “lorotas” por estórias populares as que são repassadas dentro dos grupos de Bumba-meu-boi e que servem para “criar o clima divertido da brincadeira”, sentenciou o nosso interlocutor).

A este respeito, Mestre Cazuza (2019) reforça que, geralmente, são as “estórias que se aprende não só dentro das brincadeiras, mas também quando estão nas rodas de trabalhos, como sentados numa esteira debulhar feijão ou ao destalar fumo”. Os dois, tanto Melancia como Cazuza afirmam que essas estórias fazem parte do cotidiano das pessoas, as quais vão apreendendo e, também, repassando. Isso tudo é atribuído pelos dois narradores na força da tradição oral, particularmente nas culturas populares e tradicionais. Atualmente os dois cumprem a função de Mestres e Amos Cantadores no Boi Estrela do Vale (foto 3).

Foto 3 – Mestre Cazuzza e Mestre Melancia – Ambos Cantadores Boi do Estrela do Vale (Boa Vista/RR)



Foto: Marcos Nogueira, 2018.

Na foto acima dos Mestres Cazuzza e Melancia, é visível, além da indumentária que ambos chamam de “fardamento”, há também a **matraca** e o **apito**. As matracas, como foi dito anteriormente, são dois “pedaços” de madeira, geralmente, são dois pedaços de madeira retangulares (o tamanho varia de acordo com o gosto pessoal dos matraqueiros) batidas uma contra a outra. De acordo com Mestre Cazuzza (2018) essa ação lembra bater palmas. Já o apito serve para que o líder da/na cantoria faça as marcações, dentre elas: o guarnecer (início da brincadeira), a passagem das toadas e/ou fim da cantoria. A fim de exemplificar a função sociocultural do apito para a “trupiada” ou o batalhão, Melancia (2018) faz uma analogia com o Maestro que tem em mãos uma batuta. Assim, ele assevera, “numa orquestra o maestro não tem uma batuta? Pois é! No boi a figura da batuta pode ser comparada com o ‘maracá’ ou o apito. Eles servem de sinal para os instrumentos e os cantores entrarem em ação”.

No Boi Estrela do Vale, os dois exercem a função de Amos-cantadores, contudo, Mestre Cazuzza reconhece a figura do Mestre

Melancia com o líder do grupo. Tendo essa consciência, Cazuza compôs a seguinte toada:

Quando eu cheguei em Roraima, eu aboiei
São João me convidou
Me enviou logo para a fazenda
E logo me contratou
Estava faltando um vaqueiro
E Pindaré me mandou
Agora ceda meu cavalo
E vamos **para o lavrado**
Tomar conta do gado
Que o Melancia comprou
(Grifo nosso)

Foto 4 - Boi Estrela do Vale (RR)



Fonte: Marcos Nogueira, 2021

A toada, em tela, cantada pelo Mestre Cazuza faz menção à relação pessoal em que há entre o sujeito brincante e o folguedo, a qual tem por perspectiva a dimensão da religiosidade popular com a devoção a São João. Neste, o “aboiar” se deu para atender ao convite do Santo onde se estreitam as espacialidades do município de Pindaré com o “lavrado” roraimense por meio do “gado que

Melancia comprou”. A referência da compra diz respeito ao fato de o Mestre Melancia ter comprado o couro que revestia o Bumba-boi onde brincava em Santa Inês, no Maranhão (cf. foto 4). Ou seja, o Estrela do Vale do lavrado roraimense não só tem a cabeça do boi santainesense como também tem o couro que reveste a armação feita de taboca.

À guisa de considerações finais...

O tema do folgado do boi, cada vez mais, desperta interesse nas diferentes áreas do conhecimento. Isso se dar, em grande medida, porque enquanto expressão cultural, ele se faz presente em diversas regiões do País e, em cada uma, assume rosto e particularidades locais. A título de exemplo, no Rio Grande do Norte a brincadeira é conhecida por Boi Calemba. Já no Pará e Amazonas, como Boi Bumbá. Enquanto em Santa Catarina é o Boi de Mamão. Essa pequena mostra revela a riqueza das brincadeiras populares de base comunitária e tradicional.

Como foi dito ao longo do texto, a opção por abordar a presença do Bumba-meu-boi maranhense no Extremo Norte, teve como principal motivação a presença de um grande número de migrantes maranhenses, particularmente residentes na cidade de Boa Vista, estado de Roraima. Além do próprio Bumba-meu-boi Estrela do Vale que, de certa forma, morre na cidade de Santa Inês (MA) para renascer em Boa Vista (RR). Desse modo, a ideia do ensaio é mostrar que por trás das brincadeiras há pessoas com saberes e muitas memórias, as quais quando acionadas fazem com que a identidade cultural do lugar de origem reacenda ou seja ressignificada no lugar de destino, neste caso, na capital do estado de Roraima.

Outrossim, tenho plena consciência que, por força da limitação do tamanho do ensaio, muitos saberes e muitas histórias/estórias e memórias, dois Mestres, acabaram por ficar de fora. Isso denota que na escrita ou no registro, por parte dos pesquisadores e das pesquisadoras, existem critérios objetivos e subjetivos do que será

registrado ou não, singularmente nas divulgações de pesquisas científicas.

A construção do ensaio desvelou saberes e memórias de sujeitos que, atualmente, estão com 73 anos e 99 anos de idade, respectivamente Mestre Cazuza e Mestre Melancia. E, é inegável que, a manutenção de um Bumba-meu-boi exige força e vigor, considerando a própria dinamicidade da brincadeira. Por essa razão, desde 2021, o Estrela do Vale não brinca mais na cidade de Boa Vista, restando muitas memórias dele enquanto expressão cultural e identitária desse grupo sociocultural. No entanto, há uma movimentação, neste momento, com o desejo, de um grupo ligado aos povos de terreiros, para erguer uma nova joia à São João, o qual terá os saberes e fazeres do Mestre Cazuza na feitura do Boi Clarão da Aurora. Mas, essa é uma outra história a ser contada, quem sabe, o mais brevemente possível!

Referências

Azevedo Neto. **Bumba-meu-boi no Maranhão**. [Documentos maranhenses – 15/Coleção dirigida pela Academia Maranhense de Letras]. 2ª ed. Aumentada. São Luís/MA: Alumar, 1997.

Candau, J. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

Costa, José Vieira [Mestre Cazuza]. **Entrevista I**. [maio de 2017]. Entrevistador: Francisco Marcos Mendes Nogueira. Boa Vista/RR, 2017. Arquivo mp3 (55min)

Costa, José Vieira [Mestre Cazuza]. **Entrevista II**. [outubro de 2019]. Entrevistador: Francisco Marcos Mendes Nogueira. Vicinal 10, município de Cantá/RR, 2019. Arquivo mp3 (2h 12m 29s).

Costa, José Vieira [Mestre Cazuza]. **Entrevista III**. [janeiro de 2025]. Entrevistador: Francisco Marcos Mendes Nogueira. Vicinal 10, município de Cantá/RR, 2025. Arquivo mp3 (1h 15m 10s).

Fontes orais:

Godolphim, N. A fotografia como recurso narrativo: problemas sobre a apropriação da imagem enquanto mensagem antropológica. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 1, n. 2, jul./set., 1995, p. 161-185.

Nogueira, F. M. M. **“O MARANHÃO É AQUI”**: territorialidade maranhenses na cidade Boa Vista/RR (1991-2010). Dissertação (Mestrado em Sociedade e Fronteiras) – Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de Roraima. Boa Vista/RR, f. 147, 2015.

Nogueira, F. M. M. **O lugar e a Utopia**: Histórias e memórias de migrantes nordestinos em Roraima (1980-1991). Monografia (Graduação em História) – Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de Roraima. Boa Vista/RR, f. 75, 2011.

Nogueira, F. M. M; Veras, A. T. R; Souza, C. M. “O Maranhão é aqui”: arraial dos maranhenses e a produção do território simbólico-cultural na cidade de Boa Vista/RR. In: **Migrações e outros Deslocamentos na Amazônia Ocidental**: algumas questões para o debate. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2016b, 144-161.

Nogueira, F. M. M; Veras, A. T. R; Souza, C. M. Des-re-territorialização no contexto migratório: o caso dos maranhenses na cidade de Boa Vista/RR. In: **Fronteiras e Interdisciplinaridade**: limites e desafios. Boa Vista/RR: EdUFRR, 2016a, p. 59-76.

Portelli, A. **Ensaios de história oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

Silva, Augusto Vieira da [Mestre Melancia]. **Entrevista I**. [maio de 2017]. Entrevistador: Francisco Marcos Mendes Nogueira. Boa Vista/RR, 2017. Arquivo mp3 (55min)

Silva, Augusto Vieira da [Mestre Melancia]. **Entrevista II**. [jul. de 2018]. Entrevistador: Francisco Marcos Mendes Nogueira. Santa Inês/MA, 2018. Arquivo mp3 (45min)

Silva, Augusto Vieira da [Mestre Melancia]. **Entrevista III**. [set. de 2018]. Entrevistador: Francisco Marcos Mendes Nogueira. Boa Vista/RR, 2018. Arquivo mp3 (1h 20min)

Silva, Augusto Vieira da [Mestre Melancia]. Entrevista IV. [fev. de 2019]. Entrevistador: Francisco Marcos Mendes Nogueira. Boa Vista/RR, 2018. Arquivo mp3 (52m 20s)

Souza, C. M; Silva, R. G. **Migrantes e migrações em Boa Vista: os bairros Senador Hélio Campos, Raiar do sol e Cuamé.** (Org's) Carla Monteiro de Souza e Raimunda Gomes da Silva. Boa Vista/RR: EDUFRR, 2006.

Vale, A. L. F. **Nordeste em Roraima:** Migração e territorialização dos nordestinos em Boa Vista/RR: EdUFRR, 2014.

Vale, A. L. F. **O “Ceará” em Roraima:** migração de cearenses (1980-1999). Jaboticabal: Funep, 2005.

MULHERES ASSENTADAS EM BUSCA DE VISIBILIDADE E RECONHECIMENTO NO PROJETO DE ASSENTAMENTO NOVA AMAZÔNIA (ZONA RURAL DE BOA VISTA-RR)¹

Vanderlane da Silva Galvão
Alessandra Rufino Santos
Arlene Oliveira Souza

Introdução

No ano de 2003, a fazenda Bamerindus deu lugar ao Projeto de Assentamento Nova Amazônia, localizado no município de Boa Vista, no Estado de Roraima. Na época, a primeira autora deste artigo tinha 18 (dezoito) anos e antes de ir morar na fazenda Bamerindus, no Murupu, morava na outra fazenda Bamerindus, localizada no Truaru, hoje conhecida como assentamento Nova Amazônia Truarú. A primeira autora saiu de lá porque o seu pai, que trabalhava de vaqueiro na fazenda, no Truarú, foi destacado para trabalhar na fazenda Bamerindus, no Murupú.

Naquela época, quando a primeira autora morou com a família no Truaru, ela tinha de 14 (quatorze) para 15 (quinze) anos. Sua família ganhou um novo lar. No local em que moravam, as casas eram muito distantes uma das outras. No Murupu, para onde se mudaram, tinham três casas, que chamavam de sede, pois a fazenda era distribuída em polos 1 (um), 2 (dois), 3 (três), 4 (quatro) e 5 (cinco). Passaram a morar no polo 2 (dois), onde existiam três famílias. A lembrança mais viva da memória da autora é de como ela era feliz naquele lugar, simples e bem aconchegante.

¹ O artigo é dedicado as mulheres do Projeto de Assentamento Nova Amazônia, em especial a senhora Wanderleia da Silva (in memoriam), mãe da primeira autora deste artigo.

A primeira autora recorda que no período de transição de fazenda para assentamento, funcionários do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) foram na fazenda conversar com os moradores para informar que eles podiam escolher os locais que queriam seus lotes. A primeira autora também recorda que havia uma venda de gado frequente, em que caminhões entravam e saíam a todo instante, pois a fazenda possuía muito gado, dividido em todos os polos.

O pai da primeira autora, que era vaqueiro da fazenda, escolheu um local perto da BR-174, hoje conhecido como polo 4 (quatro), vicinal 01 (um). É onde a primeira autora mora até hoje. Quando as pessoas começaram a chegar no assentamento para adquirir um lote, a autora pensava: “Que bom! Teremos mais pessoas para morar perto da gente!”. Com a criação do assentamento, a empolgação tomou conta das pessoas e transformou a vida de todos com o pensamento de que todos são iguais e possuem os mesmos direitos e deveres.

Naquele contexto, a primeira autora e sua família deixaram de ser trabalhadores assalariados para serem assentados da reforma agrária no estado de Roraima, estado da região Norte do Brasil, sendo o estado setentrional da federação brasileira. Este estado possui 1.922 quilômetros de fronteira com países sul-americanos, sendo a Venezuela ao Norte e Noroeste e a Guiana a Leste. No Brasil, faz limite com o Amazonas ao Sul e Oeste e Pará ao Sudeste (GALDINO, 2017).

Algo interessante é que Roraima possui uma estrutura agrária, o que nos exige pensar na definição de projeto de assentamento. Para Albuquerque et al. (2004), um projeto de assentamento é definido como um conjunto de terras agrícolas instaladas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), onde terras são repassadas para esta instituição, ocasionado um projeto de assentamento. Esse projeto de assentamento passa por várias etapas. Na primeira etapa, é a entrega do lote para o assentado. No segundo passo, é feito um cadastramento do

assentado no registro de beneficiários (RB), que é um cadastro nacional dos assentados da reforma agrária do Governo Federal.

Após esse cadastro, o assentado (agricultor), passa a ter acesso a créditos de implantação no seu lote, investindo em sua propriedade e junto recebe um crédito de habitação para a construção de sua casa. Dentro da área do assentamento, o agricultor também o direito a infraestruturas como a construção de estradas, escolas, saneamento básico, coleta de lixo e outros benefícios como créditos bancários e cabe isso ao governo essa implantação (Albuquerque et al., 2004).

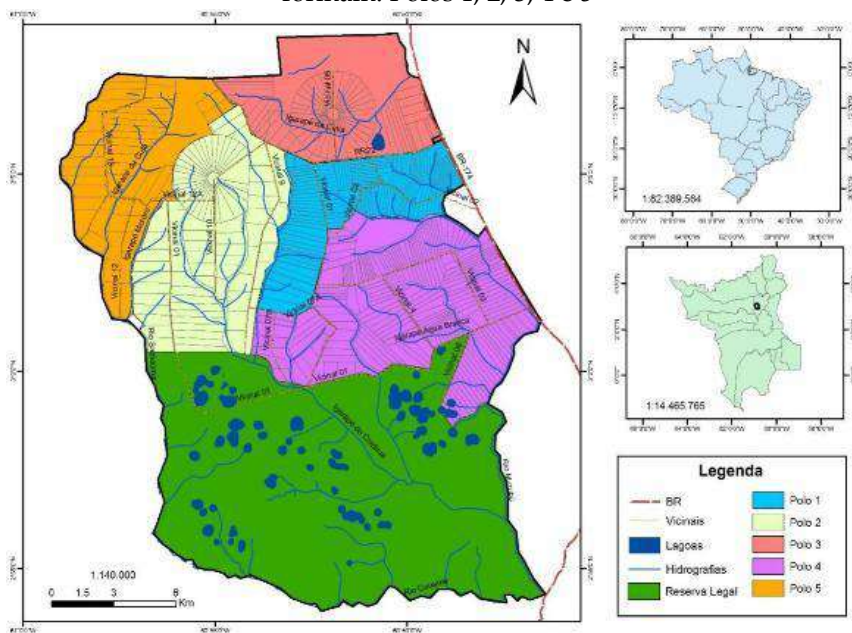
Quando todo este processo é feito, o trabalhador tem direito a titulação definitiva da terra, ou seja, a posse. Esse documento é entregue pelo governo ao agricultor quando ele entende que o assentado já consegue se manter e manter a terra por conta própria e assim poder pagar essa terra. Esse processo é chamado de emancipação do assentado, o que deixa claro que a questão agrária sempre esteve presente nos rumos do processo de desenvolvimento do Brasil (Carmo, 1999).

Até a entrega da posse da terra, o lote ainda pertence ao INCRA, ou seja, sem o documento da posse o agricultor não poderá vender, alugar, doar, arrendar ou emprestar sua terra a terceiros. A lei que prevê esta lei, está na lei da reforma agrária que diz que em projetos de assentamentos, após receber o título definitivo, ele só poderá ser repassado a terceiros após dez anos (Albuquerque et al., 2004).

De acordo com Dantas (2015), existem, atualmente, em Roraima 12 (doze) municípios que contemplam 12 (doze) projetos de assentamentos, que são eles: Boa Vista com 2 (dois) projetos: P.A. Nova Amazônia I e II, a qual tomo como referência em meu trabalho neste artigo, que foi o P.A. Nova Amazônia I; Cantá com 9 (nove) projetos; Rorainópolis com 19 (dezenove) projetos; Bonfim com 5 (cinco) projetos; Caroebe com 2 (dois) projetos; Alto Alegre com 1 (um) projeto; Amajari com 3 (três) projetos; Caracaraí com 13 (treze) projetos; Iracema com 5 (cinco) projetos; Mucajaí com 4 (quatro) projetos; São Luiz com 1 (um) projeto; e São João do Baliza com 1 (um) projeto.

É nesse contexto que é possível apresentar algumas características do Projeto de Assentamento Nova Amazônia (Figura 01), que está localizado no estado de Roraima, precisamente no município de Boa Vista, zona rural, estando distante a 35 km da zona urbana do município. O assentamento faz parte da antiga fazenda Bamerindus, de propriedade de um antigo grupo financeiro oriundo do paraná, que teve suas terras confiscadas pelo governo federal, devido a débitos contra a união. No ano de 2001, essas terras foram recebidas pelo Instituto Nacional de Coloniza o e Reforma Agrária (Pereira, 2017).

Figura 01 - Cartografia do Projeto de Assentamento Nova Amazônia, Gleba Cauam  – Boa Vista- RR, destacando as cinco unidades que o formam: Polos 1, 2, 3, 4 e 5



Fonte: PEREIRA, 2017.

Com essa breve apresenta o do Projeto de Assentamento Nova Amazônia,   retomar alguns aspectos das memórias da primeira autora, enquanto moradora, filha de assentados e

acadêmica da licenciatura em Educação do Campo, que, sem dúvida, contribuíram para a realização dessa pesquisa que destaca, entre outras coisas, o papel da mulher na construção do Projeto de Assentamento Nova Amazônia. Em outras palavras, discorrer sobre as mulheres do Projeto de Assentamento Nova Amazônia é falar sobre a história da primeira autora deste artigo. Outro elemento determinante na realização desta pesquisa foi a necessidade de mostrar, a partir do relato das mulheres entrevistadas, as memórias sobre o lugar que marcou a vida da primeira autora deste artigo e da sua família e que, hoje, ela tem um sentimento de pertencimento a este lugar.

Neste sentido, o presente estudo tem por objetivos: a) entender como as mulheres se veem dentro desse processo criação do Projeto de Assentamento Nova Amazônia, diante da implantação da reforma agrária; b) Refletir sobre os processos de luta e empoderamento da mulher no Projeto de Assentamento Nova Amazônia; e c) Compreender a participação das mulheres nos movimentos sociais numa relação com as identidades em construção.

A busca em alcançar os objetivos propostos contribuiu com o entendimento de que viver em um assentamento e começar do zero gera muitas dúvidas e incertezas. Sentimentos que a primeira autora personifica em sua mãe, figura essa que a referida autora escolheu para representar o que levou a mulher a lutar pelo seu espaço de atuação. Sua mãe a incentivou bastante antes do seu falecimento, em 2016. Com suas contribuições, apesar de não ter concluído sua graduação, ela tinha uma certa experiência de vida, onde a sua família já tinha de um histórico de pessoas formadas na área da educação. Ao falar das mulheres do Projeto de Assentamento Nova Amazônia, muitas vezes, a primeira autora encontrou nelas a sua mãe, as quais lutam por seus direitos e valores, tornando-se, assim, agentes de mudança naquele lugar.

É importante dizer também que a mãe da primeira autora contribuiu com o Projeto de Assentamento Nova Amazônia como professora, onde alfabetizou várias pessoas como: o esposo, o genro

e os seus netos, fora outros, que também participaram dessa contribuição. Diante disso, a primeira autora, como licenciada em Educação do Campo, pretende seguir e continuar com as suas pesquisas dentro do assentamento Nova Amazônia, para aperfeiçoamento deste trabalho e de outros que vieram a surgir no decorrer das suas pesquisas.

Outro ponto importante da trajetória da primeira autora é que com a falência da Fazenda Bamerindus, no Murupu, sua família seria uma das que saíam daquele polo. É perceptível que tiveram suas vidas transformadas pelos incentivos do governo. Seus pais ganharam não só um pedaço de terra para trabalhar e produzir, mas garantiram a dignidade para trabalhar e ter uma casa para chamar de sua. Passaram de empregados assalariados para donos das suas próprias escolhas. Como pertencente a essa história, a primeira autora sente um orgulho imenso em morar em um assentamento da reforma agrária, porque antes eram chamados de “sem terra”. As pessoas que são chamadas de “sem terra” são, na verdade, pessoas que buscam por seus direitos e por um lugar para que possam se estabelecer.

Diante do exposto, é importante ressaltar que ao longo desse trabalho a primeira autora foi redescobrendo lugares novos, pensamentos de mulheres que tiveram suas vidas transformadas e não só de ter um pedaço de terra, mas por aprenderem como cultivar a sua terra. Essa realidade foi fundamental para a busca por resposta para o seguinte questionamento: O empoderamento das mulheres do Projeto de Assentamento Nova Amazônia ajudou no processo de construção de novas identidades?

Consequentemente, a pesquisa foi motivada e realizada por um sentimento de pertencimento a este lugar, onde a primeira autora mora há muitos anos, e que marcou e marca a sua vida até os dias atuais. Como aprofundamento da pesquisa, as memórias de algumas mulheres assentadas foram utilizadas como fontes para obtenção de dados, através de entrevistas.

Apesar da pandemia de Covid-19, as entrevistas foram realizadas, nos primeiros meses de 2021, em forma de depoimentos

livres, com 03 (três) mulheres assentadas, que narraram suas histórias de vida, bem como suas percepções acerca dos movimentos sociais. Para tanto, antes da realização das entrevistas, foram tomadas as medidas de precauções necessárias em tempos de Covid-19. É importante destacar que os nomes de todas as entrevistadas foram nomes fictícios, visando preservar a identidade das interlocutoras desta pesquisa.

O artigo está dividido da seguinte maneira: primeiramente, situa a discussão sobre as relações de gênero e empoderamento das mulheres do campo. Em seguida, promove o debate sobre a luta e o empoderamento das mulheres no Projeto de Assentamento Nova Amazônia. A partir disso, apresenta a participação dessas mulheres nos movimentos sociais para, finalmente, apresentar algumas questões sobre as novas identidades que se constroem numa relação com a memória.

Relações de gênero e empoderamento das mulheres do campo sob a ótica da História

A história do feminismo no Brasil surgiu a partir de significados e experiências que contribuíram para o feminismo contemporâneo. Não se trata de desvalorizar ou desmerecer alguém, mas de reconhecimento por parte de muitas mulheres que há muito tempo se calaram e ficaram visíveis perante a sociedade.

Compreendemos que a maioria da população do Brasil é de mulheres eleitoras, mas em espaços públicos elas são minoria, não é a questão da quantidade e sim o processo cultural que elas estão inseridas, que deixa a mulher numa condição desigual. A mulher não tem condição de participar politicamente, porque elas têm que cuidar da casa, dos filhos e qual tempo a mulher tem para participar da política? Quando ela vai participar? Será que ela tem o apoio necessário? Esses aspectos desmotivam qualquer mulher.

Temos nos deparado em vários momentos em ouvir que o homem tem o seu papel na sociedade e a mulher tem outros papéis e quais seriam esses papéis? Submissa, a passiva na relação, que

cuida dos filhos e do lar. Já os homens, tinham o papel de “*viris*”, o macho, o provedor na relação. O preconceito por parte da sociedade, ainda precisa ser uma barreira a ser enfrentada por parte dessas mulheres, onde o conceito de cada um tem o seu papel e função perante a sociedade.

O movimento de mulheres, de acordo com Carneiro (2003), contribuiu no processo de democratização do estado, com importantes renovações no campo das políticas públicas, como a criação dos conselhos da condição feminina voltado para igualdade de gênero e combate à discriminação contra as mulheres. Ainda para Carneiro (2003), um dos orgulhos do movimento feminista brasileiro é as lutas populares e as lutas pela democratização do país. Com a capacidade de compreender as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em sujeitos políticos, porque essas mulheres são capazes de protagonizar sua própria história e elas compreendem que igualdade, liberdade não são atos e sim direitos conquistados por elas durante suas reivindicações.

Isso está na necessidade de construir uma sociedade na reprodução de seus valores e emancipação, gerando uma identidade política dessas mulheres, porque é isso que as coloca em movimento. Somente elas como sujeito político pode dizer o que é ser mulher, do que elas precisam, dar sua opinião sobre sua visão de mundo e assim lutar e conquistar o seu espaço de atuação. É de suma importância contar a história dessas mulheres, para compreendermos como elas se organizam na luta contra as desigualdades, deixando bem claro que é uma luta delas.

As mulheres buscam, em seus espaços de organização, sua autonomia, onde essa relação de desigualdade de gênero gera sim uma relação de poder, sendo necessário o reconhecimento delas, na condição de igualdade. Para isso, um tem que respeitar o lugar do outro, partir que elas se transformam em sujeitos políticos coletivos, elas transformam suas próprias histórias.

A expressão “as mulheres enquanto sujeito político”, usada neste estudo por influência de textos revisados e escritos por Alessandra Terribili e também por Ávila (2000), contribui para que

as mulheres sejam reconhecidas como feministas, que fazem política e entende o movimento de mulheres como um movimento social porque querem ir muito para além, querem interferir na vida das mulheres e na opressão que sofrem cotidianamente através de ações políticas que permitam transformações estruturais na sociedade moderna, que as permitam viver livres de toda forma de subjugação de um ser humano por outro. Conquistas não vêm por decreto. Muito menos por favor. As mulheres não precisam convencer os homens a deixarem de oprimir as mulheres, porque compreendem a sociedade como algo um pouco mais complexo que isso e, conhecem a potencialidade de cada uma de protagonistas da sua própria história.

Para Perrot (2005, p. 33), “no teatro da memória, as mulheres são uma leve sombra tênue”, pois durante muito tempo este foi o papel da mulher em suas narrativas, silenciada pela sociedade, mais que por dentro ainda a um grito por essa liberdade, onde homens ainda atuam e predominam. Perrot (1992, p. 49) afirma ainda que “da História, muitas vezes a mulher é excluída”. Ao longo da história das sociedades, mulheres foram silenciadas e excluídas de diversos ambientes e questões sociais. Isso não é diferente na realidade camponesa.

Para Gonçalves (2006), não era de se estranhar, portanto, a predominância na narrativa histórica de preocupações com o político e com o público, as quais destacavam os homens em suas façanhas heroicas, excluindo quase que por completo, as mulheres enquanto protagonistas e produtoras da história. Segundo Sales (2007), quando as mulheres experimentaram que são capazes de construir sua própria história, não se sentiram mais as mesmas. Se sentiram como se tivessem autonomia para atuar em qualquer situação, se tornaram mais abertas ao mundo, se sentiram mais livres para sonhar e, assim, contagiaram outras mulheres a sonhar os mesmos sonhos e desejos. A verdade é que ao longo da história das sociedades, muitos acontecimentos contribuíram para um despertar sobre a posição da mulher na sociedade.

Após a Revolução Francesa, as mulheres começaram a perceber essa desigualdade de gênero, onde no século XIX a forma de vida começou a passar por grandes transformações, alterando as relações de gênero. Essas mulheres fizeram grandes manifestações, onde foram presas várias vezes, uma história triste foi da feminista Emily Davison, quando na famosa corrida de cavalo em Derby, se jogou na frente do cavalo do rei e isso ocasionou a sua morte.

No Brasil, o movimento feminista apareceu por meio da luta pelo direito de votar. Bertha Lutz foi uma das fundadoras desse movimento no Brasil. Ela era bióloga e cientista, estudou no exterior, vindo a voltar para o Brasil na década de 1910, onde ela deu início a uma luta pelo direito ao voto. Em 1927, levou um abaixo assinado ao senado, no intuito de que o senado aprovasse o projeto de lei, de autoria do senador Juvenal Larmartine, para que as mulheres tivessem direito ao voto, mas só em 1932 foi conquistado esse direito. Portanto, as lutas por esse direito, em busca da igualdade, não foram muito pacíficas. Na hora de reconhecer os seus direitos, os homens que eram os revolucionários, que estavam lutando ao lado das mulheres, eles próprios não as reconheceram.

De acordo com Fischer (2006), anterior a esse período, o trabalho das mulheres concentrou-se apenas ao espaço privado. Foi também, nesse período, que a mulher começou pela primeira vez a ser considerada um problema social. Com a onda a flor da pele, o feminismo no Brasil evidenciou-se por meio do manifesto de 1917, através da união das costureiras, chapeleiras e das classes anexas (Pinto, 2003, p.35). Em concordância com a autora, se paramos para refletir, é muito triste ver a situação precária dessa classe trabalhadora, que são mulheres, onde elas não foram valorizadas pelo seu trabalho e esforço. Em 1930, o movimento feminista perdeu a força e anos depois voltou trazendo suas contribuições para uma nova onda com a contribuição de Simone de Beauvoir “o segundo sexo”, publicado pela primeira vez em 1949, com o intuito de fortalecer ainda mais esse movimento, onde ela deixou bem

claro em seu livro “que não se nasce mulher, se torna mulher” e, em 1960, voltou com grandes transformações na sociedade.

Beauvoir (1980), que contribuiu para acontecimentos como o rompimento do silêncio, destacou que a mulher ainda se encontra silenciada em muitas, como a área da educação por exemplo. De acordo com Monteiro (2007), no século XIX, a mulher passou a ser uma incógnita da existência, um mistério a ser decifrado em termos científicos, uma vez que começa a sair da invisibilidade.

Nesta mesma década, surgiram vários outros movimentos, envolvendo um grande número de jovens, movimentos que foram chamados de *hippie*, que contradizia uma nova forma de vida e com o lema “paz e amor”. Surgiu, também, naquela mesma época, a pílula anticoncepcional, nos Estados Unidos e na Alemanha. Nessa mesma perspectiva, Scott (1992) diz que a história das mulheres surgiu como campo definível, principalmente, a partir da década de 1960 do século XX. Ainda nesse contexto, em 1963, Betty Friedan lançou o livro: “A mística feminina”, que foi uma espécie de bíblia para esse novo movimento feminista que surgia. Também foi naquela época que o movimento feminista conseguiu alcançar seu objetivo, onde homens e mulheres falavam pela primeira vez abertamente sobre questões de poder de ambas as partes. Os estudos feministas nasceram influenciados pelo movimento dos direitos civis. Mas sabemos que essa luta ocorre desde o fim do século XIX, na Revolução Francesa, quando as mulheres apareceram reivindicando seus direitos com espaço na educação e na política, lutando pela igualdade e liberdade. Lutaram, portanto, pelo reconhecimento como sujeito social e político.

Conforme Pinto (2003), esse movimento é uma forma de libertação, que luta não só pelo espaço da mulher na sociedade, mas que está na liberdade de entre homens e mulheres, no intuito da autonomia para tomar decisões sobre sua vida e seu corpo. Em 1960, o Brasil foi marcado por várias revoluções como: a bossa nova, as ações de Jânio Quadros, que aceitou o parlamentarismo, para evitar um golpe de estado. Também teve a esquerda partidária, com os estudantes e o governo. E do outro lado, os militares.

Em 1964, deu-se início em um golpe militar moderado, quatro anos depois, vindo a ocorrer um regime militar mais severo, onde transformava o presidente da república em um ditador. O Brasil apareceu no século XX com algumas mulheres pioneiras feministas, como é o caso do “Tratado sobre emancipação política da mulher e direito de votar”, que teve como sigla a expressão A.R.T.S. Esse tratado foi publicado, em 1868, pela editora de tipografo Francisco de Paula Brito. Nesse período, o Brasil era imperial e escravocrata, e as mulheres passaram a reivindicar seus direitos na participação na política, na educação, no mercado de trabalho e no voto (Candiotto; Miranda, 2020).

Vale ressaltar que, a mulher brasileira, há menos de um século, não tinha nem a metade dos direitos que ela tem agora, no que se refere a vida pública e social. Essa reversão vem ganhando peso à medida que elas reivindicam seus direitos. Para entender melhor esse contexto, é preciso compreender como as mulheres, em especial as mulheres do campo, romperam com a tradição cultural, na desconstrução preconceituosa e estereotipada na qual a elas foram impostas.

Segundo Macedo (1990), na Idade Média, a mulher era vista pelo homem e pela sociedade como frágil e submissa. Mas isso vem gerando grandes debates sobre o empoderamento e protagonismo da mulher nos espaços públicos e com ela vem conquistando seu espaço na sociedade. Inicia-se uma nova era de mulheres, onde elas começam a ser protagonistas de suas próprias histórias. No contexto específico do campo, não é que elas deixam de ser simples donas de casa e passam a incorporar novos saberes na luta pela resistência, construindo uma nova política voltada para a força da mulher. As mulheres não conseguiam acessar os seus direitos como trabalhadoras, na carteira de trabalho, por exemplo. Constava que elas eram do lar, que elas ajudavam em casa, que ficavam em casa, por isso a questão. Na verdade, elas sempre trabalharam no campo como produtora rural. Só, então, com a constituição de 1988, elas foram reconhecidas. Para que esse papel fundamental da mulher camponesa seja reconhecido, é preciso romper barreiras como

preconceito, o machismo e a submissão, onde muitas mulheres ainda vivenciam isso.

Podemos dizer, então, em relação a luta dessas mulheres no decorrer do tempo, uma citação de Scott (1995, p.73) sobre gênero:

inscrever as mulheres na história implica necessariamente a redefinição e o alargamento das noções tradicionais [...] não é demais dizer que ainda que as tentativas iniciais tenham sido hesitantes, uma tal metodologia implica não somente uma nova história de mulheres, mas também uma nova história (Scott, 1995, p.73).

No contexto amazônico, o campo de Roraima se constitui em uma cultura camponesa, caracterizada por uma diversidade de sujeitos sociais e expressões culturais, marcadas por modos de relação com a natureza, com base em inter-relações comunitárias e familiares (Santos; Silva, 2015). Cabe destacar, que as mulheres camponesas rurais não são um grupo específico: há grupos de indígenas, mestiças e afrodescendentes. E a diversidade destas mulheres, nas atividades está no que elas desenvolvem em seu meio cultural, tais como: elas são agricultoras camponesas, coletoras, pescadoras ou assalariadas. Muitas delas desenvolvem atividades não agrícolas, como artesanato ou o turismo.

As mulheres rurais camponesas são as guardiãs dos saberes e das culturas de seus povos, são elas que passam essas tradições do que é a diversidade para seus filhos entre as gerações, como uma forma de vida, subsistência e resistência aos seus antepassados. Como forma de valorização, isso é garantir a história da cultura do seu povo. Um povo que não tem passado ou raízes é um povo esquecido, e os saberes e as tradições devem ser mais preservados e valorizados.

Desse modo, a Educação do Campo surge a partir dos movimentos sociais, e busca propiciar, além de uma formação específica e qualificada para as escolas rurais, a inclusão de camponeses na educação superior. Assim, possui caráter de ação

afirmativa, pois objetiva diminuir a desigualdade histórica de acesso à educação dos povos do campo (LOPES, 2015).

Nessa lógica, embora o presente estudo não volte o olhar para a Licenciatura em Educação do Campo de Roraima (LEDUCARR) da Universidade Federal de Roraima (UFRR), é importante destacar a contribuição desta licenciatura para a transformação e superação das relações sociais patriarcais das mulheres do Projeto de Assentamento Nova Amazônia, que são estudantes deste curso. Essa realidade, é sem dúvida, motivo para que a próxima seção destaque a luta e o empoderamento das mulheres no assentamento Nova Amazônia.

A luta e o empoderamento das mulheres no assentamento Nova Amazônia

Diante da desigualdade social, percebe-se que o contexto do protagonismo da mulher do campo, ocupando uma posição social fora do seu espaço doméstico, ainda é cheio de desafios porque a mulher camponesa ainda é vista como mulher do ponto de vista tradicional, do lar, a mulher que cuida dos filhos, da casa. Mesmo assim, com o passar dos anos, as mulheres vêm se destacando, transformando suas vidas, conquistando e lutando por seu espaço de atuação. Ou seja, vêm rompendo com uma estrutura de dominação e exclusão, que durante séculos foi imposta de uma cultura patriarcal hegemônica.

Nessa perspectiva, Stadler (2008, p.04) destaca dois pontos importantes para entender o feminismo no campo brasileiro:

Dois dos grandes alvos do feminismo estão aqui representados, as oligarquias e o patriarcalismo. Ambos os responsáveis por campos de dominação dos homens sobre as mulheres tanto no campo público (propriedade dos bens e do político) quanto no campo doméstico à família oligárquica. Oligarquia, segundo os gregos, significa governo de poucos e tem sentido pejorativo. Patriarcalismo quer dizer de poucos e de homens. Atualmente, o termo oligarquia

também é empregado para se referir a grupos sociais formados por aqueles que detêm o domínio da cultura, política e da economia. O termo família-oligárquica passou a referir-se aquela onde dois decidem, mas um manda, que em geral é o homem. Todas essas formas representam desrespeito de um gênero para com o outro (Stadler, 2008, p.04).

Desde os períodos pré-burocráticos, essa relação de poder de dominação patriarcal, vem sendo comum perante a sociedade. Essa relação de poder sobre o gênero vem do sistema capitalista, onde segue padrões, tradições e crenças durante séculos de civilização. Esse padrão de dominância do patriarcalismo em relação a desigualdade de gênero, coloca a mulher em situação de subordinação ao homem, tanto em espaços públicos como em privados. E, com isso, acabam aceitando essa situação de subordinação, obedecendo aos costumes e crenças a qual elas foram educadas para isso, vendo isso como natural.

Esse poder de dominação do pensamento patriarcal é de forma universal e tradicional, onde o homem submete a mulher em situação de subordinação, seja no âmbito rural ou urbano, onde é ele que determina suas relações sociais e culturais, tornando a mulher desprovida de seus direitos, tanto social como também na política. Essas mulheres então se veem na responsabilidade pelo seu mundo, o mundo reprodutivo, que é o mundo do espaço doméstico, onde elas acabam carregando sobre si uma tripla jornada e essa jornada tem a ver com essa cultura patriarcal.

Com o empoderamento dessas mulheres ao longo da história a visibilidade da mulher rural nos espaços públicos diferenciados representa uma forma de romper com o nosso passado patriarcal que persiste ao longo das décadas, onde a mulher é vista como patrimônio do marido, assim como os bens da sua família, devendo ser de inteira autonomia a responsabilidade do patriarca. Com esse rompimento do empoderamento, essas mulheres têm despertado um pensamento crítico a ponto de reagir a essa submissão.

A participação ativa das mulheres em espaços públicos diferenciados, como em feiras municipais, sindicatos, associações, protestos e mobilizações articuladas a movimentos sociais de luta pela terra (como Movimento dos Trabalhadores Sem Terra - MST) e dentre outros espaços, tem desencadeado aprendizados e incorporados novos saberes com diversas responsabilidades por parte dessas mulheres do assentamento.

Em seu relato, a entrevistada Margarida citou que não é fácil ser mulher com uma representação a qual ela teve por 08 (oito) anos, onde foi presidente do Sindicato Rural de Boa Vista, entre os anos de 2013 e 2021. Margarida também assumiu a direção de uma cooperativa, a Cooperativa Agropecuária dos Cinco Polo (COOPERCINCO), onde atuou com a direção de políticas sociais. A entrevistada frisou que é preciso ser forte, ter coragem para “bater de frente” com algumas situações, ter domínio e entendimento da situação proposta. Tudo isso tem possibilitado uma grande experiência, acrescentou ela.

Com as forças dos movimentos sociais, o engajamento de mulheres dentro dos espaços públicos tem crescido dentro do assentamento Nova Amazônia, localizado na zona rural de Boa Vista, capital de Roraima. Por este motivo, esta seção, fundamentou-se em relatos de mulheres que romperam com a barreira da desigualdade de gênero, por meio da inserção na sociedade através dos movimentos sociais, que foram e são importantes na vida delas.

O contexto apresentado oportunizou problematizar como as mulheres do assentamento Nova Amazônia, não só as entrevistadas, dialogam no dia a dia e contam suas histórias de vida, através de suas vivências. A conquista da independência de cada uma delas e reconhecimento pelo que fazem, seja qual for a atividade, faz delas donas de sua própria história e isto está associado à autonomia e à busca de igualdade de condições.

Quando perguntado se a entrevistada Dorothy “acreditava que nos dias de hoje a mulher quer ser parecida com o homem?”, ela disse que não porque a mulher quer ser reconhecida pelo que

ela é, além de ter seu espaço na sociedade. Ainda nesse contexto, a entrevistada Margarida mencionou, em seu depoimento, que a mulher só quer ser ela mesma. Quer trabalhar no campo, na sua casa, onde ela quiser, para ter a independência financeira. Poderá, então, pagar suas contas, administrar sua produção, negociar seus produtos e comercialização. Ou seja, adquirir sua independência.

Na história do assentamento Nova Amazônia, que iniciou em 2003, as mulheres ganharam destaque ao se colocar frente as adversidades. Elas, agora, são protagonistas de suas histórias e nem sequer escreveram livros que contassem suas histórias porque elas estão inseridas em suas próprias histórias. Durante todos esses anos, são as mulheres que estão a frente da luta pela reivindicação dos direitos, a qual delas foram tiradas por séculos.

Em frente as lideranças do assentamento Nova Amazônia, as mulheres são maioria e atuam em todos os espaços deliberativos do assentamento. Algumas delas, muitas vezes, não sabem ou não reconhecem a importância da sua participação nas reuniões e assembleias. Outras, já sabem muito bem aonde vão e aonde querem chegar. Sabem da importância delas ao participarem desses momentos, onde a mulher é protagonista de sua própria história.

Nesse contexto, é possível afirmar que os papéis designados a homens, ou a mulheres, não são atribuições naturais ou biológicas, mas sim construídos de acordo com as necessidades socioeconômicas de cada sociedade. Isso pode ser comprovado através de relatos de uma sociedade matriarcal, anterior à origem da propriedade privada, na qual mulher detinha o poder, dominava as relações, sendo o homem submisso a ela, uma vez que se acreditava que esta (a mulher) era a única detentora dos meios de reprodução, e por este motivo se acreditava que possuísse algum poder divino e sagrado, merecendo o respeito do homem (Pedro; Guedes, 2010).

Mulheres que protagonizam causas femininas e que comparecem na cena pública para reivindicar sobre questões que lhes dizem respeito e para colocar em pauta a necessária discussão de gênero, possibilitaram muitos avanços nesse sentido (Pedro;

Guedes, 2010). Um grande avanço é, sem dúvida, a construção e afirmação do próprio conceito de gênero, exposto na seção anterior.

No protagonismo pela luta da liberdade da mulher camponesa, ainda existem relações preconceituosas e discriminações voltadas para as mulheres. Sobre isso, a entrevistada Bertha expôs em seu depoimento que a mulher ainda sofre discriminação por parte dos homens ou por seus companheiros, pois muitas estudam, trabalham na lavoura, trabalham em algum órgão e isso tem gerado muitos conflitos de ambas as partes. Nessa mesma linha de raciocínio, a outra entrevistada, Margarida, cita em seu depoimento que estar à frente de uma liderança não é fácil, pois a mulher luta pelo seu espaço de atuação em meio às lideranças. A entrevistada também compartilhou que os movimentos sociais têm disponibilizado alguns conhecimentos importantes para as mulheres, como tomar decisões, por exemplo.

Inúmeras são as atividades desenvolvidas pelas mulheres no assentamento Nova Amazônia, como a manutenção da casa, o cuidado com os animais domésticos, com os filhos, bem como o trabalho na lavoura junto aos seus companheiros. Mesmo assim, muitas vezes não são reconhecidas pelo que fazem, já que são elas que fazem a maioria das tarefas tanto de casa como da roça. É o caso da moradora Bertha, que além de trabalhar fora do assentamento como técnica de enfermagem no período noturno, durante o dia tem que conciliar os trabalhos de casa e da lavoura e dar atenção ao marido e lavoura. Em seu relato, ela afirmou que, muitas vezes, não é reconhecida pelo que faz.

De acordo com o espaço e voz que vão ganhando nas reuniões e assembleias, as mulheres vão se tornando visíveis perante a sociedade. E isso tem acontecido dentro do assentamento porque essas mulheres não têm se calado e nem abaixado a cabeça diante de tanta desigualdade de gênero. Segundo Fischer (2006), esse espaço enquanto espaço de reivindicação constitui uma alteração significativa em relação ao passado patriarcal da sociedade brasileira. Essa alteração significa que o espaço era só do homem, mas que agora a mulher incorporou novos saberes. Essa é uma luta

que as mulheres vêm conquistando pouco a pouco, na questão da desigualdade por uma igualdade de gênero.

Concordamos com Fischer (2006, p. 57) quando afirma que: “Ao participar das lutas no campo, a mulher ganha espaço que lhe permite questionar as relações de dominação, especialmente no espaço público”. Se as mulheres não participarem e não forem à luta, como elas conseguirão seus espaços e como serão protagonistas das suas próprias histórias?

“A luta das mulheres está na libertação das amarras de um senso moral construído pela cultura machista, cristalizada durante séculos” (Pedro; Guedes, p. 05, 2010). Esta citação dá espaço para a fala de Margarida, que tem se deparado com várias situações e comentários de homens machistas, que não admitem ouvir uma mulher com voz política com entendimento de contexto igualitário. Complementando este pensamento, a entrevistada Bertha disse que quando um homem fala para ela que mulher não tem voz, ela reage dizendo que a mulher tem voz sim e que, às vezes, se enxerga mais além que os homens em várias questões. Seguindo o raciocínio da entrevistada Bertha, a entrevistada Dorothy também disse que o homem é mais valorizado e na sua casa tenta ensinar para seus filhos que todos, homens e mulheres, têm os mesmos direitos.

Os depoimentos anteriores mostram que, cada vez mais, as mulheres do assentamento Nova Amazônia estão se tornando protagonistas de suas histórias, tanto nas suas casas, em departamentos públicos, nas igrejas, entre outras atividades. Mesmo com as dificuldades, podemos ver pontos positivos na luta de classe, na luta pela terra, direito a educação e na luta pela desigualdade de gênero. Cabe, enfim, considerar que não é apenas pela igualdade econômica e política que as mulheres conquistam seu espaço; mas são, também, na construção de uma sociedade livre de relações preconceituosas e discriminações. Trata-se de uma luta pela liberdade, para além da equiparação de direitos, e pelo respeito à alteridade (Pedro; Guedes, 2010).

Este estudo observou, portanto, que a melhoria de vida das mulheres assentadas para si e sua família têm as tornadas

protagonistas de suas próprias histórias. A participação ativa dessas mulheres nos movimentos sociais tem proporcionado a essas mulheres um olhar crítico, rompendo uma barreira de invisibilidade na qual elas incorporaram novos saberes, trazendo sua percepção de mundo, de projetos e de sonhos.

Segundo Esmeraldo (2008, p.254), “[...] a existência política da mulher como força social significa desoculta lutas de mulheres para construir a sua própria história e ressignificar a resistência do campesinato”. A partir de então, o Movimento das Mulheres Camponesas (MMC), que surgiu no Brasil em 2004, ganhou importância por proporcionar a participação das mulheres dentro da sua realidade doméstica, através de diálogos entre elas e demais pessoas envolvidas. Este movimento é uma organização autônoma, criada pelas próprias mulheres que se reúnem, estudam e debatem problemas, e buscam soluções coletivas, em torno de seus direitos, através de reivindicações, levando em conta questões de classe social e principalmente os direitos das mulheres, de forma democrática (Gunert, 2009).

Quando as mulheres entrevistadas foram questionadas sobre o MMC, Dorothy destacou que o MMC é uma forma de representação da mulher no campo e que isso tem proporcionado para sua vida motivação por parte desse movimento devido, ainda nos dias de hoje, a mulher ser conhecida como frágil e desvalorizada. A outra entrevistada Margarida disse que o Movimento de Mulheres Camponesa (MMC) também representa uma forma de garantir seus direitos, deveres e valores, garantindo formação em vários contextos, como, por exemplo, educacional e político.

Para efeito dos aspectos já apresentados sobre as mulheres camponesas, a presença da mulher na agricultura familiar é um fato e a sua invisibilidade está na luta pela terra, uma luta pelo seu direito como sujeito político. Sendo assim, a reprodução da invisibilidade do trabalho da mulher, seja ele produtivo e reprodutivo, enraíza a desigualdade de gênero e dificulta o rompimento ou questionamento ou retarda o apontamento de superação dessa desigualdade (Venturini; Godinho, 2013).

No geral, a inserção das mulheres no campo político tem consolidado aprendizados no despertamento da luta pelo reconhecimento das desigualdades de gênero, onde as mulheres estão sendo cada vez mais inseridas nos movimentos sociais, conquistando o seu lugar de destaque, onde elas não querem ser apenas reconhecidas como donas de lar, produtoras e trabalhadoras, mas serem reconhecidas como sujeito social. Sobre esse aspecto, a entrevistada Margarida destacou que a mulher, com sua sabedoria, ideologia e sua luta de conhecimento prático dialoga de igual quando comparada ao homem.

Ainda para Margarida, a mulher fala uma linguagem que todos possam entender. Margarida frisou que não queria desmerecer o homem, mas para ela a mulher tem mais paciência e sensibilidade. Essa fala de Margarida dá abertura para os depoimentos das entrevistadas Dorothy e Bertha. Conforme Dorothy, à medida que vão ganhando espaço e voz, mulheres reivindicam os seus direitos. A entrevistada Bertha, quando foi perguntada sobre seus direitos, afirmou que conhece seus direitos e luta por eles, além de saber qual é o seu lugar perante a sociedade.

Quando foi comentado sobre a agricultura familiar, as mulheres entrevistadas perceberam e entenderam que elas ajudam no assentamento Nova Amazônia não só na questão econômica, mas na ruptura sobre as desigualdades de gênero a ponto de conquistar uma dimensão autônoma. Uma conquista lembrada por elas foi o que aconteceu em 2003, através da portaria 981/2003 do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), quando a titulação da terra em nome do homem e da mulher tornou-se obrigatória, em situações de casamento ou união estável. Antes o cenário era outro: dava a mulher, na condição de casada, o direito à terra como dependente do homem, e na condição de solteira era vedada a posse da terra (Fischer, 2006).

Para reparar essas desigualdades de gênero presentes na realidade campesina, é necessário que outros projetos sejam criados para contemplar a demanda das mulheres camponesas. Nessa lógica, o reconhecimento de mulheres nos espaços públicos

é um grande avanço, mas que ainda são necessárias políticas públicas voltadas aos direitos das mulheres. Visando outros esclarecimentos, a seção seguinte dará mais visibilidade a participação das mulheres nos movimentos sociais existentes no assentamento Nova Amazônia.

A participação das mulheres do assentamento Nova Amazônia nos movimentos sociais: novas identidades em construção numa relação com a memória

A identidade do Movimento das Mulheres Camponesas (MMC) se constitui a partir da realidade das mulheres agricultoras, que através de formação constituem sua luta central que é “contra o modelo neoliberal e machista e pela construção do socialismo. Com base nesses princípios, são definidas as seguintes bandeiras: projeto popular de agricultura, ampliação dos direitos sociais, participação política das mulheres na sociedade e projeto popular para o Brasil” (Paludo; Daron, 2012, p. 485). Assim, este estudo destaca que dentro do atual momento histórico brasileiro, a opção do movimento é a luta por um projeto de agricultura camponesa, preservando a ótica feminista, em oposição ao agronegócio.

No caso do Projeto de Assentamento Nova Amazônia, quando as mulheres estão envolvidas nos movimentos sociais, elas se sentem mais fortalecidas, capazes de produzir reação a submissão, entendem que conseguem formar grupos de produção para terem uma renda e serem reconhecidas e valorizadas pelo que fazem. Para fortalecer o pensamento apresentado, a entrevistada Margarida disse que os movimentos sociais do campo têm mudado a vida dela por ser uma forma de representação de desenvolvimento local, garantia de direitos, formação em vários contextos educacionais e políticos. Outro ponto importante na explanação de Margarida corresponde a ideia de que os movimentos sociais proporcionam conhecimento. Margarida justificou isso quando disse que vivia em prol da casa e da família e que quando adentrou nesse movimento camponês começou na

sua vida uma nova história, passando a fazer parte de lutas importantes e que beneficiaram muitas pessoas.

Como já foi destacado, o Movimento das Mulheres Camponesas (MMC) estabeleceu uma atividade fundamental para a participação das mulheres camponesas, que foi a socialização das realidades domésticas por meio de diálogos entre as mulheres envolvidas nestes depoimentos, propiciando bases sólidas para questionamentos futuros acerca das desigualdades referentes aos gêneros.

A entrevistada Bertha também possui experiências com os movimentos sociais do campo. Ela mencionou que já participou de vários encontros de mulheres, os quais deixam claro que por mais que a sociedade queira colocar o homem em primeiro lugar, como sujeito dominante, a mulher sempre estará à frente das lideranças. Com pensamento semelhante ao de Bertha a entrevistada Margarida reconheceu que o Projeto de Assentamento Nova Amazônia tem uma representatividade feminina potente. Um exemplo é o seu comprometimento com a luta de classe, assumindo associações, cooperativa e sindicato, sem medo de ser feliz. Com responsabilidade, luta por garantia de direitos, busca por programas de governo para potencializar e fortalecer o agricultor e a agricultura familiar. Cabe destacar que, a entrevistada Dorothy acrescentou algo na fala de Margarida: as mulheres são protagonistas de suas histórias e atuam quebrando os preconceitos.

No assentamento Nova Amazônia, há diversas situações em que as mulheres lutam em busca do entendimento de seu valor como agente histórico da sociedade ou que, muitas vezes, não são compreendidas por seus companheiros no modo de ser vestir, usar batom, usar sapatos e roupas. “Não é só porque a mulher mora na zona rural que vai andar de qualquer jeito, mas infelizmente isso ainda acontece”, relatou a entrevistada Bertha.

Dentro do Projeto de Assentamento Nova Amazônia, o curso de Licenciatura em Educação do Campo, da Universidade Federal de Roraima (UFRR), tem uma grande importância para as mulheres camponesas por elas terem a oportunidade de cursar um curso

superior e ter uma nova visão de mundo, não ficar só no mundo delas e sim partir para outros pressupostos. É nesse contexto da Educação do Campo, que os movimentos sociais camponeses são os protagonistas da história de muitas mulheres em suas trajetórias, como é o caso das 03 (três) mulheres citadas neste artigo.

Mesmo com o contexto apresentando sobre o curso de Educação do Campo da UFRR, é importante dar ênfase as falas das entrevistas Dorothy e Margarida. A entrevistada Dorothy evidenciou que sempre quis cursar a Licenciatura em Educação do Campo, mas até o momento não teve a oportunidade por ser o esteio da sua casa. É ela que cuida dos filhos, pois seu marido tem necessidade especiais. São seus filhos que a ajuda na sua plantação e, por esse motivo, se ver desmotivada por inúmeras situações. A entrevistada Margarida, por sua vez, que cursa a Licenciatura em Educação do Campo, citou que a Educação do Campo não trouxe nenhum benefício até o exato momento, pois na teoria é tudo bonito, mas que na prática deixa muito a desejar. Para Margarida, as escolas não têm uma Educação do Campo praticada a partir da realidade dos alunos. A escola do campo tem um ensino que segue o modelo urbano de outras realidades do Brasil. Em outras palavras, isso ainda tem que ser muito trabalhado para se ter no Projeto de Assentamento Nova Amazônia e em todo o estado de Roraima uma Educação do Campo no contexto rural.

É importante esclarecer, que a entrevistada Margarida faz uma crítica as escolas do campo e não para a Licenciaturas em Educação do Campo (LEDUCARR) da Universidade Federal de Roraima (UFRR). De acordo com ela, para que a Educação do Campo possa cumprir seu papel na transformação da realidade do campo, é preciso um diálogo maior os movimentos sociais com a comunidade, propiciando algo diferenciado entre a Licenciatura em Educação do Campo, a escola do campo e a comunidade. Isso, querendo ou não, a LEDUCARR tem feito o seu papel nas escolas do campo, através da realização dos estágios. O que ainda falta é um maior diálogo entre as partes.

Apesar da realidade apresentada, as mulheres têm conquistado muitos espaços na sociedade com sua forte campanha por libertação social, se engajando nos movimentos sociais populares e sempre buscando por respeito, reconhecimento e libertação dos valores patriarcais, rompendo com a restrição apenas aos afazeres domésticos.

As mulheres do assentamento Nova Amazônia constroem e sustentam uma perspectiva de concepção de vida, onde vivem suas experiências por meio da participação em reuniões, enfrentamento das adversidades, a busca por uma vida boa no campo, com casas aconchegantes, carro para passeio e trabalho, liberdade e igualdade perante a sociedade a qual elas estão inseridas. Estas mulheres têm lutado pelos seus direitos, dizendo não as opressões e violências que por muito tempo foram impostas a elas.

Aproveitamos essa oportunidade para justificarmos que a primeira autora passou a olhar para essa invisibilidade da mulher no assentamento Nova Amazônia porque também faz parte desse grupo minoritário, como já mencionado na introdução. A mulher tem lutado por sua liberdade de expressão na área da educação, saúde, nas reuniões e assembleias, onde muitas vezes são acompanhadas pelos seus maridos, já que são elas que são associadas nas instituições. Mesmo assim, não havia a participação delas. Foi através da luta por reconhecimento, que passaram a lutar para conseguir o direito a palavra.

Consideramos que foi um aprendizado ouvir as narrativas de memórias dessas mulheres. Foi também um processo educativo, onde pudemos apresentar muitas questões a qual elas estavam escondidas. Este estudo me proporcionou uma nova visão de luta pela terra, bem como o conhecimento em torno da questão da reforma agrária e da Educação do Campo. Observamos nos relatos das mulheres que elas são protagonistas invisibilizadas no cotidiano do assentamento Nova Amazônia. A primeira autora deste artigo já as conhecia, mas agora passa a admirá-las ainda mais, principalmente por ter desconstruído a seguinte visão que tinha sobre elas: as reconhecia somente como dona de suas casas.

Hoje, as considera como mulheres que lutam por seus direitos e pela igualdade de gênero.

Compreendemos, ainda, com os relatos e memórias das mulheres entrevistadas, que elas seguem com suas resistências. Essas mulheres compreendem que seus trabalhos têm ajudado na condição de sustento de suas famílias e, também, como uma espécie de ajuda compulsória aos trabalhos de seus maridos.

A importância da participação dessas mulheres na busca da transformação da condição imposta se configurava na busca de igualdade de condições financeiras e na busca da liberdade de expressão para que suas vozes sejam ouvidas. A partir da hora que essas mulheres expõem seus significados para fora, elas estão trazendo à tona a suas memórias de vida. E é a partir dessas memórias que elas constroem suas próprias histórias.

Diante da desigualdade de gênero, elas escrevem suas histórias, e isso serve de incentivo a outras mulheres. Esse pensamento foi reforçado pela entrevistada Margarida, quando ela reconheceu que o processo de representatividade da mulher dentro do assentamento é de compromisso com a luta de classe. As mulheres lutam de igual para igual, visando o sustento da sua família. Por fim, para as mulheres assentadas, o processo de construção em relação a desigualdade de gênero se dá pelas suas experiências vivenciadas em termos culturais no assentamento, nas suas lutas cotidianas e em busca da visibilidade.

Considerações finais

Durante a construção deste estudo, foram apresentadas memórias e experiências de 03 (três) mulheres moradoras do Projeto de Assentamento Nova Amazônia com o intuito de conhecer como elas enfrentam no dia a dia a desigualdade de gênero por parte da sociedade em que elas estão inseridas. O estudo também apresentou o meu relato de memória por também fazer parte dessa minoria.

Aprendemos com esta pesquisa que as dificuldades que essas mulheres enfrentam para estarem à frente as lideranças é dura, pois além de estarem à frente de lideranças, elas têm que lidar com seus afazeres domésticos. Isso gera uma sobrecarga de trabalho muito grande, ainda mais para as mulheres que estudam ou trabalha em alguma instituição fora do assentamento.

Observamos que as entrevistadas participam do Movimento das Mulheres Camponesas (MMC), onde elas têm a oportunidade de serem reconhecidas pelo que são e pelo que fazem, contribuindo, historicamente, com o seu assentamento. Mas isso é pouco evidenciado, já que ainda estão na luta por visibilidade. As mulheres entrevistadas fizeram parte da formação do assentamento, contribuindo com seu protagonismo. Nesse contexto da mulher na luta pelo seu reconhecimento e valorização no campo, não está só a luta pela terra, mais a luta pela vida. É possível notar que a história dessas mulheres começa na opressão gerada pelo sistema capitalista, onde homens sendo maioria ou não, tem gerado uma superação entre lutas pela igualdade, já que a mulher é paciente em muitas coisas. Ela sempre espera o seu momento chegar. E conforme o andamento da luta de classe, esse momento vai chegar. Esse é, na verdade, um processo que cada mulher está desvelando no decorrer de sua trajetória.

Diante do exposto, é possível concluir que este trabalho possibilitou construir uma nova visão sobre a vida das mulheres do Projeto de Assentamento Nova Amazônia na disputa de classes das bases do sistema capitalista. Apesar disso, são muitos os desafios que essas mulheres passam no decorrer de suas vidas. As suas histórias estão concretizadas nas experiências em torno da história do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) e do Movimento das Mulheres Camponesas (MMC), como também na luta pela educação e pela reforma agrária.

Referências

Albuquerque, F. J. B; Coelho, J. A. P. M; Vasconcelos, T. C. **As políticas públicas e os projetos de assentamento**. Estudos de Psicologia. 2004, 9(1), 81-88.

Ávila, M. B. Feminismo e Sujeito Político. In: **Revista Proposta**. Nº 84-85, FASE, ano 29. São Paulo, 2000. (pp. 06-11).

Beauvoir, S. **O Segundo sexo: fatos e mitos**; tradução de Sérgio Milliet. 4 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1980.

Candiotto, J. F. S; Miranda, M. R. S. **A luta das mulheres no processo emancipatório**. Diálogos e Perspectivas Interventivas, Serrinha - Bahia - Brasil, v.1, n.e9840, p.1-22, 2020.

Carmo, R. B. A. **A questão agrária e o perfil da agricultura familiar brasileira**. 1999. Retirado em 03 de maio de 2021, do World Wide Web: http://www.bahia.ba.gov.br/seagri/revbagr/rer_112000/ques taoagraria.htm. <http://www.cria.org.br/gip/gipaf/itens/pub/sober>.

Carneiro, S. **Mulheres em movimento**. Estudos Avançados. 17 (49), 2003.

Dantas, C. J. **Políticas públicas de assentamentos rurais: análise do assentamento Quitauaú no município do Cantá – RR**. Dissertação de Mestrado em Geografia. Boa Vista: UFRR, 2015.

Fischer, I. R. **O protagonismo da mulher rural no contexto da dominação**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Ed. Massagana, 2006.

Galdino, L. K. A. G; Silva, E. V; Gorayeb. **Espaço e tempo na Amazônia Setentrional: a gênese da formação territorial do Estado de Roraima**. Planeta Amazônia: Revista Internacional de Direito Ambiental e Políticas Públicas. Macapá, n. 9, p. 133-146, 2017.

Gonçalves, A. L. **História e Gênero**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

Gubert, R. A. Movimento de Mulheres Camponesas MMC/SC em situação de representação teatral. In: **ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História** – Fortaleza, 2009.

Lopes, S. L (Org.). **Práticas educativas na educação do campo: desafios e perspectivas na contemporaneidade**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2015.

Macedo, J. R. **A mulher na idade média**. São Paulo. Editora Contexto. 1990.

Montero, R. **História das Mulheres**. Rio de Janeiro: Ed Agir, 2007.

Paludo, C; Daron, V. L. P. Movimento de Mulheres Camponesas (MMC Brasil). In: Caldart, R. S; Pereira, I. B; Alentejano, P; Frigotto, G (Orgs). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

Pedro, C. B; Guedes, O. S. As conquistas do movimento feminista como expressão do protagonismo social das mulheres. In: **Anais do I Simpósio sobre Estudos de Gênero e Políticas Públicas**, ISSN 2177-8248, Universidade Estadual de Londrina, 24 e 25 de junho de 2010.

Pereira, M. J. A. **Agricultura familiar no projeto de assentamento Nova Amazônia: a vida no lavrado em Boa Vista – Roraima – Brasil**. Tese de doutorado em Ciências do Ambiente e sustentabilidade na Amazônia. Manaus: UFAM, 2017.

Perrot, M. Escrever uma história das mulheres: relato uma experiência. In: **Cadernos Pagu**. São Paulo: Unicamp. n.4. 1992. pp. 9-28.

_____. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

Pinto, C. R. J. **Foucault e as constituições brasileiras: quando a lepra e a peste se encontram com os nossos excluídos**. Revista Educação e Realidade, Porto Alegre, v. 24, n. 2, jul. -dez. 1999.

_____. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

_____. **Feminismo, História e Poder.** Rev. Sociol. Polít., Curitiba, v. 18, n. 36, p. 15-23, jun. 2010.

Santos, M. A; Silva, J. M (Orgs.). **Os processos educativos e formativos no contexto do campo em Roraima.** Boa Vista: Editora da UFRR, 2015.

Scott, J. História das Mulheres. In. Burkner, P. **A escrita da história: novas perspectivas.** São Paulo: UNESP, 1992.

Scott, J. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** Educação e Realidade. 20 (2), p.71-99, 1995.

Standler, H. **Relações sociais de Gênero e Violência no Campo e na Agricultura Familiar.** [S.I.][S.n.], 2008. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/st3/Hulda-Stadler-03.pdf>. Acesso em: 13/10/2019.

Venturini, G; Godinho, T (Orgs.). **Mulheres brasileiras e gênero nos espaços público e privado: uma década de mudanças na opinião pública.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Edições Sesc, 2013.

A ETNOMATEMÁTICA EM CONTEXTO ÉTNICO-RACIAL NA PRIMEIRA INFÂNCIA

Geovanni Pedroza de Souza
Elivaldo Serrão Custódio

Introdução

A Etnomatemática é uma abordagem pedagógica que reconhece e valoriza os saberes matemáticos presentes nas diversas culturas, promovendo uma educação mais inclusiva e contextualizada. No âmbito da educação infantil, essa perspectiva permite que as crianças se conectem com conteúdos matemáticos por meio de experiências culturais significativas, facilitando a construção de uma identidade cultural sólida desde os primeiros anos de vida (Gebrael; Lopes, 2022; Brasil, 2016).

A implementação de uma educação antirracista na primeira infância é fundamental para combater preconceitos e estereótipos desde cedo, e nesse contexto, a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) destaca a necessidade de que as instituições de educação infantil promovam práticas que valorizem a diversidade étnico-racial, contribuindo para a formação de cidadãos conscientes e respeitosos (Brasil, 2017). Nesse sentido, a Etnomatemática pode atuar como uma ferramenta eficaz ao integrar elementos culturais nos problemas matemáticos, tornando a aprendizagem mais significativa e engajadora para as crianças (Silva; Santos, 2021; Custódio, Foster, Graça, 2024).

A primeira infância, conforme a legislação educacional brasileira, abrange o período que vai do nascimento até os seis anos de idade, sendo considerada uma fase fundamental para o desenvolvimento integral da criança. De acordo com o Marco Legal da Primeira Infância (Lei nº 13.257/2016), essa etapa é caracterizada por intensas transformações cognitivas, emocionais, sociais e

físicas, influenciadas pelas interações e estímulos recebidos no ambiente familiar e escolar.

A BNCC também destaca a importância da Educação Infantil, assegurando direitos de aprendizagem e desenvolvimento a partir de experiências lúdicas e significativas (Brasil, 2017). Pesquisas apontam que investimentos nessa fase resultam em impactos positivos na aprendizagem futura, na sociabilidade e na formação da identidade da criança, e dessa forma, políticas públicas voltadas à primeira infância são essenciais para garantir o desenvolvimento pleno e equitativo.

As Leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008, que alteraram a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), tornaram obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena em todas as etapas da educação básica. Apesar do avanço legislativo, pesquisas recentes apontam desafios significativos para a implementação dessas diretrizes na educação infantil, como a falta de formação específica dos educadores e a escassez de materiais didáticos apropriados (Miranda; Ferreira, 2023).

A BNCC enfatiza a importância de práticas pedagógicas que promovam a equidade e o respeito à diversidade na educação infantil (Brasil, 2017), logo, a Etnomatemática oferece uma perspectiva valiosa ao possibilitar que as crianças explorem conceitos matemáticos por meio de contextos culturais familiares, facilitando a aprendizagem e promovendo a inclusão (Gebrael; Lopes, 2022). A integração de elementos culturais nos problemas matemáticos pode aumentar o engajamento e a motivação das crianças, tornando o processo de resolução de problemas mais significativo (Miranda; Ferreira, 2023).

Diante deste contexto, este artigo de revisão busca explorar como os problemas matemáticos contextualizados em experiências étnico-raciais podem contribuir para o desenvolvimento da identidade cultural e étnica das crianças na primeira infância. Espera-se que esta análise contribua para a construção de práticas educacionais mais inclusivas e culturalmente sensíveis, alinhadas às diretrizes legais e curriculares vigentes no Brasil.

Metodologia

A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, baseada em uma revisão sistemática da literatura, com o objetivo de mapear e analisar a produção acadêmica relacionada à Etnomatemática e à resolução de problemas em contextos étnico-raciais na educação infantil. A revisão sistemática segue os critérios estabelecidos pelo método PRISMA (*Preferred Reporting Items for Systematic Reviews and Meta-Analyses*), garantindo transparência e rigor na identificação, seleção e análise das fontes, conforme indicado por Moher *et al.* (2009). Segundo Marconi e Lakatos (2017), a abordagem qualitativa permite compreender fenômenos complexos em seu contexto natural, explorando as percepções e interpretações dos sujeitos envolvidos.

A coleta de dados foi realizada em bases de dados reconhecidas pela abrangência e qualidade das publicações científicas na área da Educação Matemática, tais como *Web of Science*, *Google Scholar*, ERIC (*Education Resources Information Center*) e SciELO. Os critérios de inclusão adotados na pesquisa foram: (1) publicações indexadas nas bases de dados selecionadas; (2) estudos publicados em formato de artigos científicos, capítulos de livros ou livros completos; (3) pesquisas que abordassem diretamente a interseção entre Etnomatemática, resolução de problemas e contextos étnico-raciais na educação infantil; e (4) textos disponíveis nos idiomas português, inglês ou espanhol. Por outro lado, foram excluídos: (1) estudos fora do recorte temporal estabelecido; (2) textos duplicados entre as bases de dados; e (3) publicações não revisadas por pares.

O recorte temporal da busca foi delimitado aos últimos cinco anos (2019-2024), garantindo a atualidade dos dados, conforme recomendado por Kitchenham (2004) para revisões sistemáticas. No entanto, livros e artigos clássicos foram utilizados para alicerçar o referencial teórico deste estudo. Para análise dos dados, utilizamos a análise de conteúdo (Bardin, 2016) que consiste em

classificar o que foi dito ou observado em temas ou categorias para compreender o que está por trás dos discursos.

Resultados e discussão

A integração da etnomatemática na educação infantil, especialmente por meio da resolução de problemas contextualizados em experiências étnico-raciais, desempenha um papel fundamental no desenvolvimento da identidade cultural das crianças. Segundo D'Ambrosio (2001), a etnomatemática reconhece e valoriza os saberes matemáticos presentes nas diversas culturas, promovendo uma educação mais inclusiva e representativa. Nessa linha, Gerdes (2007) destaca que a utilização de jogos tradicionais, como o *yoté* africano, no ensino da matemática, não só facilita a aprendizagem de conceitos matemáticos, mas também reforça a identidade cultural dos alunos.

A Etnomatemática, ao integrar elementos culturais no ensino da matemática, desafia as abordagens tradicionais que desconsideram a riqueza cultural dos alunos. Segundo D'Ambrosio (2002), a matemática deve ser vista como uma construção humana, que se expressa de diferentes maneiras em diversas culturas. Dessa forma, a Etnomatemática contribui para a construção de uma educação matemática mais plural e inclusiva, essencial para o desenvolvimento de uma cidadania crítica e reflexiva (D'ambrosio, 2002).

A Lei nº 10.639/2003 e Lei n. 11.645/2008, que tornam obrigatório o ensino da história, cultura africana, afro-brasileira e indígena nas escolas, reforça a necessidade de práticas pedagógicas que integrem elementos culturais no ensino de diversas disciplinas, incluindo a matemática. A implementação dessa lei no currículo escolar contribui para a valorização da diversidade cultural e para a construção da identidade étnico-racial dos alunos.

A formação de professores para a aplicação da etnomatemática é outra questão de extrema importância no processo de ensino e aprendizagem da matemática através da etnomatemática. Para Topázio (2013) a capacitação docente deve

incluir conhecimentos sobre as diferentes manifestações culturais dos saberes matemáticos, permitindo que os educadores integrem essas perspectivas em suas práticas pedagógicas.

A implementação de práticas pedagógicas inclusivas baseadas na Etnomatemática enfrenta desafios significativos, onde a escassez de materiais didáticos que integrem contextos culturais e a falta de formação adequada dos professores são obstáculos comuns. A formação continuada dos educadores é, portanto, fundamental para garantir que as práticas pedagógicas sejam culturalmente sensíveis e eficazes, promovendo um ensino mais inclusivo e significativo para todas as crianças (Santos; Silva, 2020).

A resolução de problemas matemáticos contextualizados em experiências étnico-raciais representa uma ferramenta poderosa para o engajamento dos alunos, pois conecta os conteúdos escolares com as experiências vividas pelas crianças. Ao trabalhar com situações que envolvem a história, a cultura e as tradições dos diferentes grupos étnicos, os educadores conseguem despertar o interesse das crianças pela matemática, tornando o aprendizado mais dinâmico e interessante (Alencar, 2018).

A inclusão de narrativas culturais no ensino da matemática permite que as crianças estabeleçam conexões entre os conteúdos escolares e suas vivências pessoais, tornando a aprendizagem mais contextualizada e significativa. De acordo com Cruz (2007), durante o processo de escolarização, ocorre uma cisão entre a construção do conhecimento e a construção da identidade pessoal, portanto, a utilização de narrativas culturais pode ajudar a minimizar essa cisão, integrando o conhecimento matemático à identidade dos alunos.

Um exemplo dessas narrativas, na prática, é geometria “sona”, que envolve a criação de desenhos geométricos com o dedo na areia para contar histórias, sendo um exemplo da riqueza da matemática africana. Essa prática pode ser integrada ao ensino de matemática na educação infantil, promovendo a valorização da diversidade cultural e a construção da identidade étnico-cultural dos alunos (Figura 1).

Figura 1 - Geometria "Sona"



Fonte: Adaptado de Nova Escola Box (2020).

A geometria "Sona", originária da tradição Tchokwe em Angola, pode ser aplicada na primeira infância através da exploração de desenhos geométricos feitos na areia para representar histórias, provérbios ou enigmas. Essa abordagem, também conhecida como etnomatemática, promove a compreensão de conceitos geométricos, como por exemplo, análise combinatória, ângulos e simetria, de forma lúdica e contextualizada.

Pesquisas indicam que a utilização de histórias e símbolos culturais no ensino da matemática facilita a aprendizagem, pois conecta novos conhecimentos a experiências prévias das crianças, tornando o processo mais significativo. Nesse viés, a literatura infantil pode ser uma ferramenta eficaz para o ensino da matemática, promovendo a inclusão e a diversidade cultural (Alencar, 2018).

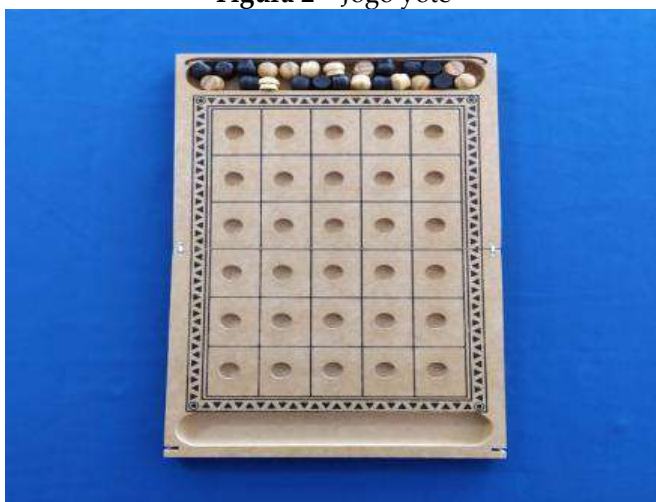
Sugestão de prática: Leitura e resolução de problemas baseados em narrativas: utilizar livros como: *O cabelo de Lelê* ou *Menina Bonita do Laço de Fita*, para criar problemas matemáticos contextualizados: "Lelê tem 8 miçangas no cabelo e quer colocar mais 5. Quantas terá no total?". Estimule a participação coletiva na resolução, valorizando diferentes estratégias de raciocínio. Além

de trabalhar com operações básicas, essa atividade favorece o letramento matemático em contextos significativos.

A importância de integrar narrativas culturais no ensino da matemática na educação infantil também se reflete na contribuição para a formação de um ambiente escolar mais inclusivo. Ao considerar a diversidade étnico-racial, os educadores são capazes de criar práticas pedagógicas que não apenas ensinem matemática, mas que também promovam o respeito pelas diversas culturas presentes no ambiente escolar. Nesse sentido, ao trabalhar com narrativas que abordam as realidades vividas pelos alunos, os professores conseguem, por meio de um conteúdo matemático relevante, ensinar valores de solidariedade, respeito e empatia (Gomes; Lima, 2023).

A utilização de jogos tradicionais, como o *Yoté*, no ensino da matemática, exemplifica como a etnomatemática pode ser aplicada na prática. Gerdes (2007) demonstra que esses jogos não apenas facilitam a compreensão de conceitos matemáticos, mas também fortalecem a identidade cultural dos alunos, promovendo uma educação mais inclusiva e contextualizada.

Figura 2 – Jogo yoté



Fonte: Museu da Matemática UFMG

Yoté é um jogo de estratégia dos povos africanos. Ele pode ser praticado por dois ou mais jogadores(as) e é encontrado em vários países da África Ocidental, tais como Senegal, Guiné e Gâmbia. Constitui-se em um material didático que busca resgatar a história dos afro-brasileiros, demonstrando sua importante contribuição nos diversos setores da nossa sociedade e se destina a todas as crianças, especialmente àquelas que estão em áreas de Remanescentes de Quilombos. Se divide em três etapas e que para avançar para a etapa seguinte, o jogador terá que vencer a etapa anterior, portanto, o jogador só avança se dominar os conteúdos relacionados à história de vida dos personagens apresentados no material. O grande clímax do jogo é o aluno aprender mais sobre a História de pessoas negras que desempenharam papéis ilustres no cenário brasileiro, além de aprender conteúdos relacionados à convivência humana, ao Português e à Matemática.

Outra sugestão de prática envolvendo saberes locais: convidar familiares ou membros da comunidade para irem até a escola compartilhar práticas cotidianas que envolvam saberes matemáticos (medidas na cozinha, uso de calendário lunar, comércio local). A partir dessas experiências, elaborar problemas simples: “Dona Maria usou 2 xícaras de fubá para fazer bolo. Quantas xícaras ela usaria para fazer dois bolos iguais?”. Essas atividades contribuem para a valorização do conhecimento tradicional e para a construção de vínculos afetivos entre alunos, famílias e escola.

Entendemos que toda essa abordagem etnomatemática contribui para a descolonização do currículo escolar, e nesse cenário, D'Ambrosio (2001) argumenta que reconhecer e valorizar os saberes matemáticos de diferentes culturas desafia a hegemonia do conhecimento eurocêntrico, promovendo uma educação mais justa e equitativa. A diversidade étnico-racial na educação infantil é um tema de grande relevância, e a inclusão de narrativas culturais no ensino da matemática pode contribuir para a promoção de uma educação mais inclusiva e equitativa (Santos; Silva, 2020; Foster, Custódio, 2024).

Nesse contexto, a diversidade cultural e a sua importância na educação infantil são fundamentais para a formação integral dos alunos, pois o racismo nessa fase manifesta-se de diversas formas, desde atitudes discriminatórias de educadores até a ausência de conteúdos que valorizem a cultura afro-brasileira no ambiente escolar (Custódio, Foster, 2023).

Estudos revelam que os livros didáticos brasileiros apresentam uma sub-representação de personagens negros, aparecendo em apenas 11% das ilustrações, apesar de mais de 40% da população brasileira se autodeclarar preta ou parda. Além disso, quando presentes, essas representações são frequentemente negativas, associando negros a contextos pejorativos, como delinquência e miséria. Essa disparidade contribui para a perpetuação de estereótipos e reforça preconceitos desde os primeiros anos de vida (Costa; Ferreira, 2020).

Considerações finais

Este estudo busca explorar como a contextualização de problemas matemáticos em experiências étnico-raciais pode contribuir para o desenvolvimento da identidade cultural e étnica das crianças na primeira infância. A partir da fundamentação teórica e da análise de práticas pedagógicas inclusivas, verifica-se que a etnomatemática oferece um caminho promissor para a promoção da diversidade cultural nas salas de aula. A valorização dos saberes e práticas matemáticas presentes nas culturas de diferentes grupos sociais permite que as crianças se reconheçam no processo educativo, fortalecendo sua identidade e autoestima.

Ao longo do estudo, evidencia-se que a implementação da etnomatemática na educação infantil exige uma abordagem pedagógica sensível e intencional, que leve em consideração os contextos socioculturais das crianças. A construção de estratégias didáticas que incorporem narrativas culturais e símbolos étnico-raciais mostrou-se eficaz na promoção de um ambiente de aprendizagem mais inclusivo e significativo.

Os resultados deste estudo sugerem que a etnomatemática pode ser uma ferramenta poderosa para promover a equidade educacional desde a infância. Ao inserir problemas matemáticos contextualizados, é possível desconstruir estereótipos e combater preconceitos, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e plural.

Entretanto, a implementação da etnomatemática ainda enfrenta resistências, tanto institucionais quanto culturais, que precisam ser superadas para garantir sua efetividade no ambiente escolar. O investimento em políticas públicas voltadas à formação docente e à produção de materiais pedagógicos contextualizados é uma das principais recomendações resultantes deste estudo.

Em suma, a etnomatemática representa um caminho promissor para a construção de práticas educacionais mais inclusivas e culturalmente sensíveis. Sua implementação na educação infantil pode contribuir para a formação de cidadãos mais conscientes e valorizadores da diversidade cultural, desde os primeiros anos de vida.

Diante do exposto, uma das principais sugestões para estudos futuros é a realização de pesquisas empíricas que avaliem o impacto da abordagem etnomatemática no desempenho acadêmico e na formação da identidade cultural de crianças. Estudos longitudinais podem fornecer dados mais robustos sobre os benefícios dessa prática ao longo dos anos escolares.

Referências

Alencar, A. L. A literatura infantil como ferramenta de ensino da matemática. **Revista Brasileira de Educação Matemática**, v. 18, n. 2, p. 115-128, 2018.

Bardin, L. **Análise de conteúdo**. Edição revista e ampliada. São Paulo: Edições 70 Brasil, 2016.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394/1996, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 10 jan. 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 21 jan. 2025.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura indígena nas escolas. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 11 mar. 2008.

BRASIL. Lei nº 13.257, de 8 de março de 2016. Dispõe sobre as políticas públicas para a primeira infância. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 9 mar. 2016.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular (BNCC)**. Brasília: MEC, 2017. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>. Acesso em: 21 jan. 2025.

Costa, L. M.; Ferreira, T. R. **A resolução de problemas matemáticos e o fortalecimento da identidade cultural na educação infantil**. Fortaleza: Editora Saber e Crescer, 2020.

Cruz, L. M. **Identidade e conhecimento: a construção do saber na educação matemática**. São Paulo: Cortez, 2007.

Custódio, E. S.; Foster, E. da L. S. (org). **Olhares indagativos sobre práticas racistas na escola e caminhos de superação**. Rio de Janeiro: e-Publicar, 2023.

Custódio, E. S.; Foster, E. da L. S.; Graça, I. G. da. **Etnomatemática da Amazônia Amapaense: desvendando caminhos entre saberes e tradições**. CRV, Curitiba, 2024.

D'Ambrosio, U. **Etnomatemática: elo entre as tradições e a modernidade**. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

D'Ambrosio, U. **Etnomatemática: a matemática na cultura e na sociedade**. 4. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

- Foster, E. da L. S.; Custódio, E. S. (org). **Vozes, saberes e resistências cotidianas na educação para as relações étnico-raciais**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2024.
- Gebrael, T. M.; Lopes, C. R. **Etnomatemática na educação infantil: perspectivas e práticas**. Rio de Janeiro: Editora Aprendiz, 2022.
- Gerdes, P. **Etnomatemática: reflexões sobre Matemática e Diversidade Cultural**. Ribeirão: Edições Humus, 2007.
- Gomes, S. P.; Lima, M. A. Resolução de problemas matemáticos e o desenvolvimento do pensamento crítico na educação infantil. **Educação e Cultura**, v. 19, n. 2, p. 201-213, 2023.
- Kitchenham, B. **Procedures for performing systematic reviews**. Keele University, 2004.
- Lakatos, E. M; Marconi, M. de A. **Fundamentos de Metodologia Científica**. São Paulo: Atlas, 2017.
- Miranda, L. S.; Ferreira, P. R. **Desafios na implementação de diretrizes educacionais na educação infantil**. Belo Horizonte: Editora Educação e Cultura, 2023.
- Moher, D. *et al.* Preferred Reporting Items for Systematic Reviews and Meta-Analyses: The PRISMA Statement. **PLoS Medicine**, v. 6, n. 7, p. e1000097, 2009.
- Santos, A. P.; Silva, T. F. Diversidade cultural e suas implicações na educação infantil: um olhar para a etnomatemática. **Cadernos de Educação**, v. 18, n. 1, p. 87-102, 2020.
- Silva, R. T.; Santos, A. P. **Etnomatemática e a aprendizagem significativa na educação infantil**. São Paulo: Editora Cultura, 2021.
- Topázio, M. G. A importância da parceria entre família e escola na educação infantil. **Revista Educação e Prática**, v. 5, n. 2, p. 12-25, 2013.

NAS MARGENS DO CURRÍCULO DA EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA: VOZES QUILOMBOLAS MARAJOARAS NO ENSINO DA LÍNGUA INGLESA

Karley dos Reis Ribeiro
Raquel Amorim dos Santos
José Augusto de Brito Pacheco

Introdução

A construção de políticas curriculares voltadas à Educação Escolar Quilombola (EEQ) constitui um marco na luta por reconhecimento e reparação histórica às populações negras e quilombolas do Brasil. No contexto amazônico, mais especificamente na região do Marajó, essa demanda adquire contornos singulares, atravessados por questões territoriais, culturais e linguísticas que tensionam o modelo hegemônico de currículo escolar. Este capítulo propõe-se a discutir o currículo de Língua Inglesa (LI) nas escolas quilombolas marajoaras, problematizando os desafios, as lacunas e as possibilidades de uma abordagem decolonial, intercultural e afrocentrada no ensino do idioma.

A proposta inscreve-se na confluência entre os debates sobre currículo crítico (Silva, 2015; Sacristán, 2013), a educação das relações étnico-raciais (Gomes, 2017; Santos, 2014), e a crítica à colonialidade do saber no ensino de línguas (Kumaravadivelu, 2003, 2016; Nascimento, 2019). A partir de uma análise situada no município de Salvaterra, na Amazônia Marajoara — território que abriga comunidades quilombolas com forte tradição oral e organização social própria —, investiga-se de que maneira o currículo de LI pode (ou não) dialogar com os saberes, identidades e memórias afro-brasileiras presentes nesses contextos escolares.

A escolha por este recorte da pesquisa de mestrado justifica-se pela urgência de se repensar o papel da LI na Educação Básica,

especialmente quando ofertada em territórios étnico-raciais específicos. Embora a LI figure como componente obrigatório do currículo a partir do Ensino Fundamental II (Brasil, 2017), os documentos normativos, como a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), ainda carecem de diretrizes que contemplem as especificidades da EEQ, perpetuando um modelo de ensino eurocentrado, que silencia outras epistemologias e experiências linguísticas possíveis. Diante disso, o objetivo central deste capítulo é analisar as possibilidades de (re)significação do currículo de LI na EEQ a partir de uma perspectiva decolonial e afrocentrada, articulando conhecimentos tradicionais das comunidades quilombolas com práticas pedagógicas comprometidas com a valorização da diversidade étnico-racial. Para tanto, o texto fundamenta-se em uma abordagem qualitativa de pesquisa documental e bibliográfica, analisando legislações educacionais, diretrizes curriculares, e autores que problematizam a colonialidade no ensino de línguas.

Espera-se, com esta discussão, contribuir para a formulação de políticas educacionais mais justas e inclusivas, que rompam com a lógica do apagamento cultural e favoreçam a construção de currículos sensíveis às realidades e cosmologias das comunidades quilombolas amazônicas. O currículo de LI, compreendido como prática social, deve ser capaz de reconhecer, incorporar e valorizar os saberes oriundos da história, da ancestralidade e da luta dos povos quilombolas — tornando-se, assim, instrumento de resistência e emancipação.

Marco teórico

A discussão sobre currículo na EEQ demanda uma compreensão ampliada das relações entre conhecimento, cultura, poder e identidade, considerando as desigualdades estruturais que historicamente marcaram o acesso das populações negras à educação formal. Nesse sentido, o currículo escolar precisa ser compreendido não apenas como um conjunto de conteúdos e

objetivos prescritos em documentos oficiais, mas como um campo de disputas simbólicas e políticas, onde se (re)produzem relações de poder e exclusão, ou, alternativamente, possibilidades de resistência e emancipação (Apple, 2006; Silva, 2000, 2015).

A concepção crítica de currículo, segundo autores como Tomaz Tadeu da Silva (2000; 2005), entende que o currículo é uma prática social que está imbricada em relações históricas e políticas, sendo produtor e produto de identidades culturais. Para esse autor, o currículo não é neutro, pois seleciona e organiza saberes de forma hierarquizada, frequentemente silenciando ou excluindo conhecimentos de grupos historicamente marginalizados. Da mesma forma, Apple (2006) destaca que o currículo escolar expressa interesses ideológicos dominantes, reproduzindo as hegemonias de classe, raça e gênero presentes na sociedade capitalista.

A partir dessa perspectiva, torna-se imprescindível analisar o currículo da EEQ sob o prisma da colonialidade do saber (Quijano, 2005; Mignolo, 2007), que denuncia a imposição de epistemologias eurocêtricas como únicas formas válidas de conhecimento. O ensino da LI nas escolas públicas, especialmente em territórios quilombolas, tem historicamente reproduzido essa lógica, ao privilegiar modelos pedagógicos e conteúdos alinhados à cultura britânica e estadunidense, em detrimento das múltiplas cosmologias e práticas linguísticas que caracterizam a diáspora africana (Rajagopalan, 2003; Nascimento, 2019).

Nesse cenário, a proposta de uma abordagem decolonial e afrocentrada do currículo de LI constitui um movimento político e epistemológico de ruptura com o ensino padronizado e excludente. A decolonialidade, como categoria teórica, propõe o desmonte das hierarquias de saber herdadas do colonialismo, valorizando as vozes, memórias e experiências dos povos subalternizados (Walsh, 2009; Kumaravadivelu, 2016). Já a afrocentricidade, conforme defendida por Mazama (2009) e Asante (2009), reivindica a centralidade da história, cultura e valores africanos como base para a produção de conhecimento, especialmente nos contextos educacionais em que se busca a valorização da identidade negra.

Tais perspectivas convergem com os princípios das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (DCNEEQ), que orientam a organização de um currículo contextualizado, interdisciplinar e fundamentado nos saberes tradicionais das comunidades quilombolas. Essas diretrizes reconhecem a necessidade de articular a oralidade, a ancestralidade, a estética, as formas de trabalho e a religiosidade das comunidades quilombolas com os conhecimentos escolares, possibilitando uma formação integral e plural (Brasil, 2012).

No campo específico do ensino de línguas, autores como Pennycook (1998), Canagarajah (2007) e Kumaravadivelu (2003, 2016) contribuem com reflexões sobre a colonialidade da LI e a necessidade de ressignificação de seus usos e abordagens pedagógicas. Ao invés de uma prática instrumental e neutra, o ensino da LI deve ser compreendido como espaço de agência cultural, capaz de ampliar as vozes das populações subalternizadas e de tensionar os discursos hegemônicos sobre identidade, pertencimento e linguagem.

Assim, o currículo de LI na EEQ precisa ser concebido como instrumento de luta e afirmação identitária, orientado por valores como interculturalidade, equidade, respeito à diversidade e justiça social. A construção de um currículo antirracista e decolonial, nesse contexto, exige a escuta dos sujeitos quilombolas, o reconhecimento de suas epistemologias e a abertura da escola para práticas educativas que dialoguem com os territórios, memórias e projetos de mundo dessas comunidades.

Contextualização da pesquisa

A região amazônica brasileira, e em particular o arquipélago do Marajó, abriga uma expressiva diversidade étnica, cultural e linguística, marcada pela presença de comunidades quilombolas que mantêm vivas tradições ancestrais e formas próprias de organização social. O município de Salvaterra, localizado na região do Marajó oriental, destaca-se por sua densidade de territórios

quilombolas, totalizando 15 escolas situadas em comunidades remanescentes de quilombo (CRQ), conforme dados da Secretaria de Estado de Educação do Pará (SEDUC, 2020).

Essas instituições escolares, inseridas em contextos rurais e historicamente marginalizados pelas políticas públicas, enfrentam inúmeros desafios relacionados à infraestrutura, à formação de professores e à implementação de uma proposta curricular que contemple os saberes, identidades e lutas das populações quilombolas. O artigo 8º das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (Brasil, 2012) destaca que a adequação das estruturas físicas e pedagógicas das escolas deve considerar os aspectos ambientais, econômicos, sociais e culturais das comunidades nas quais estão inseridas, o que implica um reconhecimento das especificidades territoriais no planejamento do currículo.

O termo “território”, no contexto quilombola, ultrapassa sua definição geográfica e assume dimensão simbólica, social e política. Conforme Diegues e Arruda (2021), os territórios são construídos historicamente por meio das relações estabelecidas entre as pessoas e o ambiente, sendo espaços de pertencimento, identidade coletiva e resistência cultural. Nesse sentido, o currículo escolar, e em especial o de LI, deve refletir esse enraizamento territorial, acolhendo a complexidade das práticas culturais e linguísticas das comunidades quilombolas.

Este artigo constitui um recorte da pesquisa de mestrado desenvolvida junto à rede pública municipal de ensino em Salvaterra, com foco na análise das políticas curriculares voltadas ao ensino de LI em escolas quilombolas. A pesquisa, de abordagem qualitativa, mobilizou estratégias como análise documental (PPP's, planos de ensino e legislações educacionais) e entrevistas com docentes atuantes nessas instituições, a fim de compreender como se dá a inserção – ou ausência – da perspectiva étnico-racial no currículo de língua.

A escolha por analisar o currículo de LI justifica-se pela sua importância na formação linguística, cultural e cidadã de

estudantes quilombolas, especialmente no contexto de uma educação quilombola comprometida com a afirmação identitária e o enfrentamento das desigualdades raciais. A partir da análise crítica das práticas pedagógicas, dos documentos institucionais e dos discursos dos sujeitos envolvidos, buscou-se identificar os limites e as potencialidades de um currículo de inglês que se proponha a ser intercultural, afrocentrado e decolonial.

A realidade observada nas escolas quilombolas de Salvaterra revela uma tensão entre os currículos prescritos pelos documentos oficiais (como a BNCC) e as necessidades concretas das comunidades quilombolas. Embora a obrigatoriedade do ensino de LI esteja normatizada nacionalmente, as diretrizes curriculares ainda carecem de abordagens específicas para a EEQ, o que contribui para a invisibilidade dos saberes afro-brasileiros e africanos no processo de ensino-aprendizagem do idioma. Diante disso, torna-se urgente repensar o currículo de LI de modo a dialogar com os conhecimentos tradicionais, as cosmologias afro-anglófonas e as histórias de luta e resistência das populações quilombolas da Amazônia Marajoara.

Análise e discussão dos dados

A análise dos documentos curriculares e das práticas pedagógicas de ensino da LI nas escolas quilombolas do município de Salvaterra evidencia um quadro de assimetrias entre as diretrizes oficiais da Educação Básica e as demandas históricas, culturais e identitárias das comunidades quilombolas. Embora a BNCC reconheça a LI como língua franca e defenda uma abordagem intercultural e inclusiva (Brasil, 2017), o documento silencia diante das especificidades da EEQ, não oferecendo subsídios concretos para a elaboração de um currículo de inglês que dialogue com os saberes e cosmologias afro-brasileiras, afro-anglófonas e africanas.

Esse silenciamento curricular reitera a lógica colonial de produção e difusão do conhecimento, conforme apontam autores

como Mignolo (2007) e Quijano (2005), ao reforçar um modelo de ensino linguístico centrado em normas anglo-europeias (britânicas e estadunidenses) e desprovido de significações locais. Nas escolas de Salvaterra, essa lacuna traduz-se na adoção acrítica de livros didáticos e abordagens linguísticas que pouco dialogam com a realidade quilombola, contribuindo para o esvaziamento cultural do ensino e para a reprodução de uma concepção utilitarista e técnica da língua.

Outro aspecto que emergiu da análise é a ausência de diretrizes pedagógicas específicas nos PPPs das escolas quilombolas no que se refere ao componente curricular de LI. Apesar do reconhecimento legal da EEQ como modalidade própria da Educação Básica (Brasil, 2012), os currículos escolares permanecem ancorados em modelos hegemônicos que desconsideram a memória coletiva, a oralidade e os saberes ancestrais das comunidades quilombolas como fundamentos legítimos da formação linguística e cidadã dos estudantes. Como destaca Santos (2014), a implementação da Lei nº 10.639/03 ainda encontra entraves significativos nos planos pedagógicos das escolas, o que se reflete na escassa inserção de conteúdos étnico-raciais nas aulas de inglês.

Frente a esse cenário, o currículo de LI na EEQ precisa ser ressignificado a partir de uma pedagogia decolonial e afrocentrada que reconheça o idioma como campo de disputa simbólica e ferramenta de emancipação cultural. A interculturalidade crítica (Walsh, 2009) e a afrocentricidade (Mazama, 2009; Nascimento, 2019) emergem, nesse contexto, como paradigmas possíveis para a construção de práticas pedagógicas que valorizem a história da diáspora africana, as línguas e culturas afro-anglófonas e os saberes tradicionais das comunidades quilombolas.

Essa ressignificação curricular exige uma nova postura epistemológica dos docentes, que precisam se formar e se reconhecer como mediadores culturais entre os conhecimentos escolares e os saberes locais. Como destaca Kumaravadivelu (2003), a superação da colonialidade do ensino de línguas passa por uma

desobediência epistêmica que rompe com as abordagens centradas na padronização e abre espaço para práticas que visem a valorização da diversidade linguística, cultural e histórica dos sujeitos aprendizes. No caso da EEQ, isso implica tratar a LI não como uma extensão do colonialismo linguístico, mas como instrumento de reconhecimento da identidade quilombola e das suas relações com o mundo. Portanto, destaca-se que as comunidades quilombolas de Salvaterra, com sua riqueza simbólica, histórica e cosmológica, oferecem um campo fértil para a construção de um currículo de inglês contextualizado, antirracista e plural. Os saberes tradicionais transmitidos oralmente entre gerações, as narrativas de resistência, os rituais religiosos e as práticas linguísticas locais devem compor o eixo estruturante desse currículo, estabelecendo pontes com as culturas afro-anglófonas e promovendo uma educação linguística libertadora. Ao aquilombar o currículo de LI, cria-se espaço para que os estudantes não apenas aprendam uma nova língua, mas também se reconheçam como sujeitos históricos, portadores de saberes, memórias e projetos de futuro.

Considerações finais

Este capítulo buscou refletir criticamente sobre os desafios e possibilidades do currículo de LI na EEQ, tomando como base o contexto sociocultural do município de Salvaterra, no arquipélago do Marajó. A partir da análise documental e da fundamentação teórica decolonial, ficou evidente que o currículo de inglês vigente nas escolas quilombolas permanece preso a concepções eurocentradas, alheias às dinâmicas culturais e linguísticas das comunidades quilombolas amazônicas.

Apesar dos avanços legais representados pelas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (DCNEEQ), e pela legislação que reconhece o direito à educação das relações étnico-raciais (Lei nº 10.639/03), a implementação de um currículo que valorize os saberes afro-brasileiros, africanos e

afro-anglófonos ainda enfrenta entraves significativos. O silenciamento dos documentos oficiais em relação à especificidade da EEQ no componente curricular de LI contribui para a perpetuação de desigualdades educacionais e para o apagamento das identidades quilombolas no espaço escolar.

Em contraposição a esse cenário, defende-se neste capítulo a necessidade de construção de um currículo de LI comprometido com a interculturalidade crítica, a afrocentricidade e a descolonização do ensino. Tal proposta implica em reconhecer os territórios quilombolas como espaços legítimos de produção de saberes, onde a cultura, a oralidade, a ancestralidade e a história de resistência constituem elementos formativos centrais. O currículo, entendido como prática social (Silva, 2000; Apple, 2006), deve promover o encontro entre os conhecimentos escolares e os saberes locais, criando possibilidades pedagógicas que fortaleçam a identidade étnico-racial dos estudantes quilombolas.

Essa abordagem demanda também a reconfiguração do papel docente, exigindo a formação crítica de professores de inglês capazes de atuar com sensibilidade cultural e responsabilidade política. O ensino da língua, nesse contexto, deve ir além da reprodução de conteúdos linguísticos funcionalistas e abrir espaço para experiências significativas de linguagem que reflitam as histórias e os projetos de mundo das comunidades negras e quilombolas. A língua, aqui, é compreendida como instrumento de reconhecimento, resistência e emancipação.

Conclui-se, portanto, que pensar o currículo de LI na EEQ é um exercício político, epistemológico e pedagógico que exige o rompimento com paradigmas coloniais ainda presentes nos sistemas educacionais. A valorização da diversidade linguística e cultural, aliada à afirmação dos direitos territoriais e identitários das comunidades quilombolas, constitui um caminho necessário para a construção de uma educação linguística antirracista, inclusiva e transformadora na Amazônia Marajoara.

Referências

Almeida Filho, J. C. P. **O professor de línguas e a (des)colonização do idioma**. Campinas: Pontes, 2015.

Apple, M. W. **Educação e poder**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

Asante, M. K. **A teoria afrocentrada: a reconquista da posição cultural africana**. Tradução de Fátima Santos. Lisboa: Edições Colibri, 2009.

BRASIL. Ministério da Educação. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Brasília: MEC, 1996.

BRASIL. Ministério da Educação. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. **Altera a LDB e estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e africana**. Brasília: MEC, 2003.

BRASIL. Ministério da Educação. Resolução CNE/CEB nº 04/2010. **Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola**. Brasília: CNE, 2012.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular – BNCC**. Brasília: MEC, 2017.

Camargo, R. G. P. **A colonialidade do saber nos livros didáticos de língua inglesa: entre silêncios e deslocamentos**. Campinas: Pontes, 2013.

Canagarajah, A. S. **The place of World Englishes in composition: pluralization continued**. *College Composition and Communication*. v. 57, n. 4, p. 586–619, 2007.

Corbett, J. **An intercultural approach to English language teaching**. Clevedon: Multilingual Matters, 2003.

Diegues, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. 4. ed. São Paulo: NUPAUB-USP, 2000.

Diegues, A. C; Arruda, R. S. V. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: MMA; São Paulo: NUPAUB-USP, 2021.

Forquin, J-C. **Escola e cultura**: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar. Porto Alegre: Artmed, 1993.

Gentili, P. **Pedagogia da exclusão**: crítica ao neoliberalismo em educação. São Paulo: Cortez, 2009.

Gomes, N. L. *Educação para a igualdade racial: legislação e relações raciais no Brasil*. In: Lopes, E. C. (org.). **Família e escola**: caminhos que se cruzam. Brasília: UNESCO, 2017. p. 15–28.

Hall, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

Kumaravadivelu, B. **Beyond methods**: macrostrategies for language teaching. New Haven: Yale University Press, 2003.

Kumaravadivelu, B. **The decolonial option in English teaching**: can the subaltern act? TESOL Quarterly, v. 50, n. 1, p. 66–85, 2016.

Mazama, A. **The Afrocentric paradigm**. Trenton, NJ: Africa World Press, 2009.

Mignolo, W. D. *Epistemologia do Sul, colonialidade do saber e pensamento de fronteira*. In: Santos, B. S. (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**. São Paulo: Cortez, 2007. p. 673–717.

Moita Lopes, L. P. M. **Identidades fragmentadas**: a construção discursiva de identidades sociais. Campinas: Mercado de Letras, 2006.

Munanga, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 2004.

Nascimento, M. L. J. **Saberes afrocentrados no currículo de língua inglesa**: contribuições para a prática docente. Curitiba: CRV, 2019.

Pennycook, A. **English and the discourses of colonialism**. London: Routledge, 1998.

Quijano, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, E. (org.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107–130.

Rajagopalan, K. **A linguagem como espaço de disputa.** São Paulo: Parábola Editorial, 2003.

Rajagopalan, K. **Por uma linguística crítica.** São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

Sacristán, J. G. **O currículo:** uma reflexão sobre a prática. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2013.

Santomé, J. T. **Globalização e interdisciplinaridade:** o currículo integrado. Porto Alegre: Artmed, 1998.

Santos, B. S. **A gramática do tempo:** para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

Santos, J. R. **História da África e dos africanos.** Petrópolis: Vozes, 2014.

Santos, J. C. S; Andrade, F. C. **Políticas públicas e comunidades quilombolas:** desafios e perspectivas. Revista da ABPN, v. 12, n. 30, p. 60–78, 2020.

Silva, T. T. **Documentos de identidade:** uma introdução às teorias do currículo. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

Silva, T. T. Currículo e identidade. In: Silva, T. T. (org.). **Alienígenas na sala de aula:** uma introdução aos estudos culturais em educação. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 77–108.

Souza, J. **A rale brasileira:** quem é e como vive. Belo Horizonte: UFMG, 2015.

Walsh, C. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: entre espaços e práticas. In: Walsh, C.; Candau, V. M. F. (orgs.). Educação contra a colonialidade: perspectivas pós-coloniais em contextos decoloniais. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. p. 15–38.

BIOGRAFIAS

ALMEIDA, Gabriela Da Silva. Graduada no curso de Letras Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará - Campus de Bragança. Atuou como estagiária no projeto Aprender-mais na Secretaria de Estado de Educação (SEDUC) na escola estadual Professora Yolanda Chaves, por um ano e oito meses.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2249990444102990>

ALVES, Elio de Jesus Pantoja. Pós-Doutorado pelo Instituto Nacional de Antropología e História (INAH/México), 2022; Doutor em Ciências Humanas (Sociologia) pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/IFCS/UFRJ), 2014. Professor Adjunto IV da Universidade Federal do Maranhão. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia PPGS (UFMA-Campus Imperatriz). Coordenador do Grupo de Estudos: Desenvolvimento, Modernidade e Meio Ambiente (GEDMMA). Membro do Grupo de Trabajo: Fronteras, regionalización y globalización do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0561430284759121>

ANDRADE, Simeí de Amorim Santos. Pós-Doutora em Artes pelo Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal do Pará. Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Mestra em Educação pela Universidade Adventista de São Paulo. Pedagoga e Assistente Social. Professora da Faculdade de Dança da UFPA. Coordenadora do Núcleo de Pesquisas Infâncias Amazônicas: Arte, Cultura e Educação de Crianças em diferentes contextos-NUPEIA (UFPA/CNPq). Membro de Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5187077983046014>

AVIZ, Maria Helena de. Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Pará-UFPA (2023). Pós-doutoramento em Sociologia e Antropologia das comunidades pesqueiras na RESEX-Bragança/PA. Atua com questões relacionadas à história, cultura, gênero e relações intergeracionais, a religiosidade nas comunidades tradicionais como os quilombos. Atuou como professora e coordenadora na Secretaria de educação de Tracuateua/PA.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8910562185601372>

BARBOSA, Hevelyn Maia da Silva. Possui graduação em Letras - Inglês pela Universidade do Estado do Pará (2018). Atualmente é professora - SEDUC/PA. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Educação e Diversidade, atuando principalmente nos seguintes temas: Amazônia, movimento LGBTIA+, gênero, raça e literatura.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5235308245036990>

BARBOZA, Roberta Sá Leitão. Doutora em Ecologia Aquática e Pesca (Universidade Federal do Pará), com estágio Pós-doutoral (Universidade Federal de Pernambuco). Professora Associada da Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus Universitário de Bragança, Instituto de Estudos Costeiros (IECOS). Docente dos Programas de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA – Campus de Bragança) e Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA/UFPA – Campus de Castanhal).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9331256487699477>

BESSA, Luciane Santana. Produtora Cultural da Universidade Federal do Pará / Campus Bragança. Especialista em Gestão Universitária (NAEA/UFPA, 2014) e graduada em Comunicação Social - jornalismo, pela UFPA (2007). Coordenadora do Programa Coroatá de Incubação Cultural e Economia Solidária (UFPA). Produtora cultural, jornalista, tocadora de carimbó. Atividades que

se fundem na vivência afetiva, política e profissional de mais de 20 anos na cultura popular e artes em geral.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9383708367854283>

COSTA, Ádria Cristina Padilha da. Mestranda em Linguagens e Saberes na Amazônia (UFPA). Pós-graduanda do Curso de Especialização em Currículo e Prática Docente nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental (UFPI). Graduada em Licenciatura Plena em Pedagogia (UFPA).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2903183621297157>

COSTA, Alana Quezia Silva. Possui graduação em Gestão Ambiental pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (2020) e graduação em Serviço Social pela Universidade Cidade de São Paulo (2019). Tem experiência na área de Serviço Social.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7876159296069285>

COUTINHO, Ângela. Mestre da Culinária, erveira e Guardiã do Espaço Cultural Coisas de Negro que realiza Rodas de Carimbó há 25 anos em Icoaraci, oferece oficinas, desenvolve projetos, grava carimbó, produz instrumentos e abriga atividades de grupos culturais e políticos populares. Foi uma das homenageadas no Projeto No Ritmo das Rainhas do Carimbó (Lei AB, 2022).

CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. Doutor em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo-RS, Brasil. Professor Adjunto da Universidade do Estado do Amapá (UEAP), Macapá-AP, Brasil. Líder e fundador do Grupo de Estudos e Pesquisas em Etnomatemática, Cultura e Relações Étnico-Raciais (GEPECRER).

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/8819683729192070>

DAMASCENO, Elciene da Silva. Licenciada em Educação do Campo pelo Instituto Federal do Pará. Mestranda no Programa de

Pós-graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia,
Universidade Federal do Pará.

DIAS, José Maria Pereira. Professor de Língua Portuguesa da SEED/AP. Discente do Mestrado Profissional Interdisciplinar em Estudos Sobre Cultura e Política da Universidade Federal do Amapá – PPCULT/UNIFAP.

FERREIRA. Maria Arcângela Rodrigues. Graduada em Bacharelado em Engenharia de Pesca pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará, IFPA - Campus Castanhal, (2023). Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia - PPLSA na Universidade Federal do Pará, UFPA - Campus Bragança (2024).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9480565705684474>

GALVÃO, Rosália Maria Saraiva. Graduada em Licenciatura Plena em pedagogia, Especialista em Educação, Cultura e Saberes na Amazônia, pela Universidade Federal do Pará, Campus de Bragança-Pa. Possui experiência na área da Educação Infantil, Atendimento Educacional Especializado (AEE), Coordenação pedagógica e Docência no Ensino Superior. Atualmente é técnica na rede Estadual de ensino e docente na rede municipal de ensino do município de Tracuateua-Pará.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4365767693145655>

GALVÃO, Vanderlane da Silva. Licenciada em Educação do Campo (LEDUCARR) /Ciências Humanas e Sociais (CHS) da Universidade Federal de Roraima (UFRR).

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/3001601954489899>

GOMES, Mariana Cristina da Silva. Jornalista. Doutoranda em Geografia pelo Programa de Pós-graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal da Bahia, especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas pelo

Mestrado Profissional Interdisciplinar em Estudos Sobre Cultura e Política da Universidade Federal do Amapá (PPCULT/UNIFAP).

GUIMARÃES, Deidiane Costa. Mestranda em Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia - (PPLSA) da Universidade Federal do Pará - UFPA. Concluinte de Pós-Graduação em Informática na Educação, pelo Instituto Federal do Maranhão- IFMA. Licenciada em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Especialista em Educação Infantil- Anos Iniciais e Psicopedagogia, pela Faculdade Venda Nova do Imigrante - FAVENI.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9469828613280648>

HAGE, Salomão Antonio Mufarrej. Professor Titular no Instituto de Ciências da Educação da UFPA. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação do ICED e do Programa de Pós-Graduação em Saberes e Linguagens da Amazônia do Campus de Bragança. Doutor em Educação e Currículo pela PUC-SP. Doutorado Sanduíche pela Universidade de Wisconsin-Madison, nos Estados Unidos. Bolsista Produtividade do CNPq. É Pós-Doutor pela Universidade do Estado do Amapá. Coordena o Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação do Campo, das Águas e das Florestas nas Amazônia (GEPERUAZ).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1723722364556016>

LOPES, Silvia Estela Trindade Queiroz. Graduada em Licenciatura Plena em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará. Atuou como Bolsista de Iniciação Científica no Projeto "Educação de Jovens e Adultos do Campo, das Águas e das Florestas em Tempos de Pandemia da COVID-19: análise do Currículo no Estado do Pará" e "Cultura Material da Pesca e a Proposição do Currículo na Educação de Jovens e Adultos Profissional em Bragança, Estado do Pará, Brasil. Integrante do Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa em História da Educação e Currículo na Amazônia - NIPHECA.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6029987745022825>

MACIEL, Rogério Andrade. Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, na linha de Educação, Cultura e Sociedade (PPGED/ICED/UFPA/2019). Professor da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia (PPLSA), Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus de Bragança (CBRAG). Coordenador do projeto "Cultura Material da Pesca e a Proposição do Currículo na Educação de Jovens e Adultos Profissional em Bragança, Estado do Pará, Brasil", aprovado pela Chamada CNPq/MCTI/FNDCT N 18/2021 - Edital Universal.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4171802049479343>

MAIA, Mauricele dos Santos. Professora de Letras-Língua Portuguesa (2016) pela Universidade Federal do Pará. Tem experiências em Língua Portuguesa nos campos de Literatura, Redação, Gramática e Ensino Unidocente no Projeto MUNDIAR.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8159266861976972>

NASCIMENTO, Eula Regina Lima. Docente Adjunta da Faculdade de Educação, da Universidade Federal do Pará (FAED/UFPA), Campus Universitário de Castanhal. Doutora em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Paraíba (PPGE/ UFPB) 2014. Doutorado-Sanduiche pela Universidade de Valencia-Espanha e Universidade de Lisboa-Portugal (2012). Coordenadora do Programa Grupo de Educação e Trabalho com Pessoas Idosas (GETI).

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0460051621828656>

NEVES, Joana d’Arc de Vasconcelos. Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Pará (2014). Pos-Doutoral no Programa de Pos Graduação em Sociedade e Qualidade de Vida na Universidade do Oeste do Pará. Atualmente é professora efetiva da

Universidade Federal do Pará. Vice-Coordenadora do Programa de Pós Graduação em Linguagens e Saberes da Amazonia.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5658289632563411>

NOGUEIRA, Francisco Marcos Mendes. Doutor em História pela UFRGS. Professor do Curso de Licenciatura em Educação do Campo, da Universidade Federal de Roraima (LEDUCARR/UFRR). Membro do Grupo de Pesquisa Interdisciplinar Natureza, Educação e Cultura (GPINEC). Pesquisador e brincante das Culturas Populares e Tradicionais. Membro do coletivo Roda de Prosa de Roraima. Membro do coletivo Encruzilhada: Gestão Cultural.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2573550901273560>

OLIVEIRA, Jennifer Santos de. Graduada em Letras Hab. Língua Inglesa, pela Universidade Federal do Pará, UFPA - Campus de Bragança. Atualmente, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA). Também fui bolsista de iniciação científica em dois projetos de pesquisa, o primeiro intitulado CRENAC (Configurações de Resistência em Narrativas Anglófonas Contemporâneas); e o segundo intitulado Configurações do Testemunho em Narrativas Indigenistas Brasileiras.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4882906365549601>

OLIVEIRA, Marcelo do Vale. Doutor em Sociologia (Universidade Federal do Pará/ PPGSA). Técnico em Assuntos Educacionais (CBRAG/ Universidade Federal do Pará), Campus Universitário de Bragança. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/ UFPA - Campus de Bragança).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2841179890845657>

PACHECO, José Augusto de Brito. Doutor em Ciências da Educação pela Universidade do Minho (UMinho) desde 1993,

tendo como principais áreas de atividade científica: Estudos Curriculares, Desenvolvimento Curricular, Avaliação, Formação de Professores e Desenvolvimento Profissional. Possui várias publicações nestes domínios científicos. Atualmente, para além de docente do Instituto de Educação (IE) da UMinho e investigador do Centro de Investigação em Educação da UMinho (CIEd), é Presidente do IE, Coordenador do Mestrado em Ciências da Educação, área de especialização em Desenvolvimento Curricular e Inovação Educativa.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5587350351903765>

PONTE, Vanderlúcia da Silva. Doutora em Sociologia (Universidade Federal do Pará, em cotutela com a Universidade Paris 13). Professora Adjunta da Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus Universitário de Bragança, Faculdade de História. Docente do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/ UFPA - Campus de Bragança).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2911877430319887>

REBOUÇAS, Sâmea Regina Alcântara. Possui graduação em Letras - Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará (2018); Licenciada em Pedagogia pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER). Atualmente é professora da Educação Básica na Escola Municipal Raimundo Rodrigues Moreira, no município de Capanema - PA.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3012061789923436>

ROCHA, Ana Lília Carvalho. Doutora em Estudos Literários pela Universidade Federal do Pará (2018). Professora Associada 1 do curso de Licenciatura em Letras - habilitação em Língua Inglesa da Universidade Federal do Pará (UFPA). Professora Visitante no programa Studies of the U.S. Institutes for Scholars on American Culture and Values (SUSI for Scholars Summer 2022) na Universidade de Nova Iorque (NYU). Professora visitante pelo

programa Erasmus + na Pavol Jozefa Zafarik University, Eslováquia (2024).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8938182052376941>

ROCHA, Nádía Sueli Araújo da. Doutora em Educação em Ciências e Matemática pelo Programa de Pós-graduação em Educação em Ciências e Matemática da Universidade Federal do Pará - Instituto de Educação Científica e Matemática - (IENCI/PPGECM, 2021). Atua profissionalmente como Técnica em Assuntos Educacionais na UFPA desde 2010 no Campus Universitário de Bragança e com a docência nos anos iniciais do Ensino Fundamental da Rede Municipal de Ensino.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1511469716473351>

RODRIGUES, José Henrique de Freitas. Graduado em Licenciatura Plena em Letras - Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus Bragança (CBRAG). Mestrando da turma de 2024 do curso de Pós-graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia (PPLSA/UFPA). Integrante do Projeto de pesquisa "Letramento literário: formação interdisciplinar docente e o leitor. Nos anos de 2020 e 2021, participei do Projeto de Extensão Audiovisual: Letramento Literário, Arte Cinematográfica e processos educacionais.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2370982060476752>

RIBEIRO, karley dos Reis. Doutorando em Letras (PPGL/UFPA). Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA) pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Especialista em Tradução e Interpretação do Inglês e Português pela Faculdade Integrada Brasil Amazônia (2015). Graduado em Letras - Inglês pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Graduado em Pedagogia pela Faculdade Educacional da Lapa (FAEL).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6574769905574697>

RIBEIRO, Maria de Nazaré do Ó. Mestre de Carimbó e Professora da Educação Básica com Pós Graduação Latu Sensu em Literatura Infantil e Juvenil- PUC (MG) e Educação Ambiental- Isebe-Isep/PA. Primeira mulher a gravar um disco de vinil de carimbó como produtora e compositora. Fundadora e coordenadora desde a década de 80 do conjunto de carimbó Águia Negra e do grupo parafolclórico Vaiangá.

SANTOS, Alessandra Rufino. Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e professora de História do curso de Licenciatura em Educação do Campo (LEDUCARR) da Universidade Federal de Roraima (UFRR) e professora permanente do Mestrado Profissional em Ensino de História (PROFHISTÓRIA) da mesma instituição. É professora permanente do Programa de Pós-graduação em História (PPGHIST) da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA).

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/4113739279588483>

SANTOS, Clever dos. Carimbozeiro, pesquisador e midiativista. Atuou na pesquisa do projeto Memória pela Fala dos Mestres de Cultura de Icoaraci (Petrobrás, 2007), atua no Espaço Cultural Coisas de Negro há mais de 20 anos como músico, produtor cultural e audiovisual, articulador e comunicador. Mantém a Midiática Sonora Icoaraci, uma aparelhagem audiovisual de ação política e cultural.

SANTOS, Josiclei de Souza. É professor, pesquisador e extensionista, doutor em Literatura, poeta com três livros lançados, contista com um livro lançado, crítico literário, artista visual, produtor e letrista. Possui graduação em letras pela Universidade Federal do Pará (2003), mestrado em Letras pela Universidade Federal do Pará (2007) e doutorado em Letras: Estudos Literários pela Universidade Federal do Pará (2019). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal do Pará. Tem experiência na área

de Letras, com ênfase em Literatura Brasileira, atuando principalmente nos seguintes temas: Amazônia, cultura, erotismo. processos identificatórios e interartes.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7588985867886177>

SANTOS, Raquel Amorim dos. Doutora em Educação pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Professora Adjunta da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Castanhal, Faculdade de Pedagogia. Professora Permanente do PPLSA. Líder do Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-Brasileiros (NEAB/UFPA). Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Formação de Professores e Relações Étnico-Raciais (GERA/IFCH/UFPA). Pesquisadora do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica na Amazônia (Edital nº 21/2018/CNPq), em perspectiva interdisciplinar e em parceria Acadêmica entre os Programas de Pós-Graduações da UFPA, UFOPA e UNIOESTE.

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/3387666784015912>

SARAIWA, Luís Junior Costa. Doutor em Ciências Sociais na especialidade Antropologia Cultural e Social pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS) e é professor associado da Universidade Federal do Pará (UFPA) e professor do Programa de Pós Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8517177215677066>

SILVA, David Junior de Souza. Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Vice-Coordenador Nacional do Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional - PROFSOCIO. Professor Permanente e atual coordenador do Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional - Núcleo UNIFAP (PROFSOCIO/UNIFAP). Professor Permanente do Mestrado Profissional em Estudos de Cultura e Política da UNIFAP (PPCULT/UNIFAP). Professor Permanente do Programa de Pós-

Graduação Profissional em Ensino de História da UNIFAP (PROFHISTÓRIA/UNIFAP). Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioespacial e Regional da Universidade Estadual do Maranhão (PPDSR/UEMA).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4265076306351873>

SILVA, Flavina de Oliveira. Graduanda em Pedagogia, Campus Universitário de Bragança, Universidade Federal do Pará.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6982369291274093>

SILVA, Jair Francisco Cecim da. Doutor em Filologia e Língua Portuguesa (Universidade de São Paulo). Professor Adjunto da Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus Universitário de Bragança, Faculdade de Letras. Docente do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA-Campus de Bragança).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0584382139015511>

SILVA, Tabita Fernandes da. Doutora em Linguística (Universidade de Brasília). Professora Adjunta da Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus Universitário de Bragança, Faculdade de Letras. Docente do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA-Campus de Bragança).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9538950148899879>

SILVA, Raquel Rodrigues da. Graduada no curso de pedagogia. Atuou como professora de apoio da educação especial da Escola Estadual F. M Leandro Lobão, realizando atividades adaptadas e acompanhando os alunos com necessidades especiais. Participou do programa PIBID, no período de 2018 a 2022 realizando construção de projetos relacionados ao processo de alfabetização e letramento a partir de sequência didática.

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/3729407922970043>

SILVA, Raimundo Gonçalves da. Possui Graduação em Licenciatura em Pedagogia (2012), Graduação em História (UFPA-2016). Pós-graduado em metodologia de ensino de história e geografia (2022). Mestrando em Linguagens e Saberes na Amazônia (UFPA).

Currículo lattes:<http://lattes.cnpq.br/9494894566968618>

SILVA JUNIOR, Sebastião Rodrigues: Doutor em Sociologia (UFPA-2013). Professor Associado I da Faculdade de Educação do Campus de Bragança (UFPA). Professor do Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia (PPLSA). Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia, Estado, Movimentos Sociais. Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação de Jovens e Adultos e Diversidade na Amazônia (GUEAJA).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3931008488643780>

SMITH JÚNIOR, Francisco Pereira. Doutor em Ciências (Universidade Federal do Pará/ NAEA), com estágio Pós-doutoral em Estudos Comparados (Universidade Estadual do Oeste do Paraná). Professor Associado da Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus Universitário de Belém, Instituto de Educação Matemática e Científica. Docente do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA-Campus de Bragança).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4369023473293807>

SOUSA, Ewely Weny de Sousa e. Graduada no Curso de Pedagogia - Faculdade de Educação (FACED) da Universidade Federal do Pará (2018). Cursando Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Pará (2024). Especialista em: Alfabetização, Letramento e Psicopedagogia - Faculdade Focus (2024). Experiências Profissionais: Coordenadora Pedagógica (2025). Participou do Grupo de Pesquisa: GUEAJA do

PROGRAMA INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA-
PIBIC/UFPA.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2481633328020242>

SOUSA, Márcia Leonor Oliveira de. Graduação em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Pará (2016). Com ênfase na área de Geologia Ambiental.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1269781511996751>

SOUZA, Arlene Oliveira. Doutora em Biodiversidade e Biotecnologia pela Universidade Estadual do Amazonas (UEA) e professora de Biologia do curso de Licenciatura em Educação do Campo (LEDUCARR) da Universidade Federal de Roraima (UFRR) e professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Recursos Naturais (PRONAT) da mesma instituição.

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/2730066120809853>

SOUZA, Ana Paula Vieira e. Doutora em Educação (Universidade Federal do Pará), com estágio Pós-doutoral em Linguagens (Universidade Estadual do Oeste do Paraná). Professora Adjunta da Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus Universitário de Bragança, Faculdade de Educação. Docente do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA/UFPA-Campus de Bragança).

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8840758628880141>

SOUZA, Geovanni Pedroza de. Graduado em Matemática pela Universidade do Estado do Amapá (UEAP), Macapá-AP, Brasil. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Etnomatemática, Cultura e Relações Étnico-Raciais (GEPECRER).

Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/4881602852596127>

VIEIRA, Norma Cristina. Doutorado em Biologia Ambiental pela Universidade Federal do Pará. Pós-doutorado em Linguística (PPGL/UNIOESTE). Professora na Faculdade de Educação

(FACED), campus Bragança/UFPA e no Programa de Pós Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia (PPLSA/UFPA). Atua como pesquisadora na área de Educação e da Antropologia. Coordena o GUEAM (Grupo de Estudo Socioambiental) - FACED/UFPA e participa do GEAD (Grupo de Estudos em Análise de Discurso) - PPGL/UNIOESTE.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0195364822232443>.

ÍNDICE REMISSIVO

Afro-indígena – 12; 78; 82; 83; 86; 132; 222; 280

Comunidades ribeirinhas – 273; 290; 291; 292; 295

Cultura popular – 143; 146; 169; 217; 218; 312; 314; 402; 405

Educação quilombola – 80; 396

Educação de jovens e adultos – 46; 407; 408; 415

Identidade pesqueira – 11; 21; 59; 71; 72

Intercultural – 21; 27; 59; 78; 121; 391; 394; 396; 397; 399;

Interdisciplinar – 10; 40; 59; 77; 94; 96; 98; 138; 141; 169; 172; 179;
228; 252; 347; 394; 402

Memórias etnolinguísticas – 22; 131; 139

Narrativas – 13; 22; 50; 60; 61; 85; 86; 108; 109; 158; 160; 161; 164;
165; 167; 169; 170; 171; 172; 173; 178; 183; 185; 271; 281; 283; 284;
309; 335; 384; 385; 387; 388; 409

Pesca Artesanal – 24; 61; 62; 63; 65; 70; 74; 79; 91; 96; 98; 100; 157;
263; 264; 266; 160; 166; 267; 270; 271; 273; 274; 322

Quilombo João Grande – 75; 76; 77; 78; 79; 80; 83; 86; 87

Quintais produtivos – 30; 39; 162

Saberes tradicionais – 24; 30; 31; 33; 34; 37; 57; 85; 103; 104; 105;
106; 107; 110; 113; 114; 122; 123; 126; 141; 156; 265; 270; 271; 273;
317; 394; 397; 398

Saúde – 37; 40; 41; 49; 54; 57; 80; 81; 90; 91; 92; 156; 159; 160; 164;
235; 243; 246; 248; 251; 259; 260; 287; 296; 320; 321; 373

Sociobiodiversidade – 23; 125; 243

Visibilidade – 25; 30; 41; 53; 75; 77; 80; 81; 104; 126; 127; 157; 158;
165; 166; 170; 176; 188; 189; 193; 218; 220; 228; 232; 238; 258; 280;
309; 349; 359; 363; 368; 370; 373; 374; 375; 396

"O conjunto de textos que compõem este livro é oriundo de pesquisas desenvolvidas no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PLSA/UFGA), na Disciplina Seminário Interdisciplinar de Dissertação, realizada em 2024. Exercitamos pensar a Amazônia com quem vive e pesquisa na região, a partir dos conhecimentos engendrados em sala de aula e de suas interfaces com os territórios do campo, das águas, das florestas, quilombolas e indígenas nas Amazônias."

Marcelo do Vale Oliveira
Raquel Amorim dos Santos

