

ISBN 978-65-86005-14-1



9 786586 005141

Benedita Celeste de Moraes Pinto
Cristian Caio Silva Moreira
Thaianny Cristine Dias Gaia
Rhana Beatriz Maia de Freitas
[orgs.]

EDUCAÇÃO, PRÁTICAS CULTURAIS, SABERES ANCESTRAIS E (RE)EXISTÊNCIAS NA AMAZÔNIA TOCANTINA



Editora
Labour
BCMP
editora

2024, LABOUR EDITORA / BCMP EDITORA

JOSÉ ROBERTO GONÇALVES
EDITOR

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Educação, práticas culturais, saberes ancestrais e
(re)existências na Amazônia Tocantina / organizadores
Benedita Celeste de Moraes Pinto... [et al.]. --
Campinas, SP: Labour Editora : BMCP Editora, 2024.
PDF

Vários autores.

Outros organizadores: Cristian Caio Silva Moreira,
Thaianny Cristine Dias Gaia, Rhana Beatriz Maia de Freitas.

Bibliografia.

ISBN 978-65-86005-14-1

1. Amazônia - Aspectos sociais 2. Ancestralidade
3. Costumes sociais 4 Educação 5. Pesquisas 6. História
social - Brasil I. Pinto, Benedita Celeste de Moraes.
II. Moreira, Cristian Caio Silva. III. Gaia, Thaianny Cristine
Dias. IV. Freitas, Rhana Beatriz Maia de.

24-223780

CDD-981

Índice para catálogo sistemático:

1. Brasil: História social 981

Elaine de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8475

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Silva Domingues (*UFPA/PROCAD AMAZONIA-Pará-Brasil*)

Benedita Celeste de Moraes Pinto (*UFPA/PROCAD AMAZONIA-Pará-Brasil*)

Cristina Helou Gomide (*UFG/FAED-Goiás-Brasil*)

José Roberto Gonçalves (*GP: DISENSOL, CNPq- São Paulo Brasil*)

Marcos Montysuma (*UFSC- Santa Catarina - Brasil*)

Susana A. C. Rodríguez (*Facultad de Humanidades de la Universidad Nacio-
nal de Salta. Investigadora Ciunsa-Argentina*)

CONSELHO CONSULTIVO

Cleberson Disessa (*UNA – Minas Gerais - Brasil*)

Doriedson do S. Rodrigues (*UFPA- Pará - Brasil*)

Elizabete Maria Espindola (*GP:DISENSOL-CNPq-Santa Catarina - Brasil*)

Lucas Lopes (*UFPA- Pará - Brasil*)

Benedita Celeste de Moraes Pinto

Cristian Caio Silva Moreira

Thaianny Cristine Dias Gaia

Rhana Beatriz Maia de Freitas

(orgs)

**EDUCAÇÃO,
PRÁTICAS CULTURAIS,
SABERES ANCESTRAIS
E (RE)EXISTÊNCIAS NA
AMAZÔNIA TOCANTINA**

Labour/BCMP

Campinas/SP-Cametá/PA

Parcerias

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS/UFPA-CAMETÁ

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA
(PPGEDUC/UFPA)

FACULDADE DE HISTÓRIA DA AMAZÔNIA TOCANTINA (FACHTO) UFPA/CAMETÁ

GRUPO DE PESQUISA HISTÓRIA, EDUCAÇÃO, LINGUAGEM NA REGIÃO AMAZÔNICA
(HELRA)

GRUPO DE PESQUISA QUILOMBOS E MOCAMBEIROS: HISTÓRIA DA RESISTÊNCIA NEGRA NA
AMAZÔNIA
(QUIMOHRENA)

LINHA DE PESQUISA CULTURAS E LINGUAGENS
(PPGEDUC/UFPA)



Editoras

Labour Editora
Editor Executivo
José Roberto Gonçalves

Campinas - São Paulo
(19) 98161-5182
laboureditora@gmail.com

BCMP Editora
Editora Executiva
Benedita Celeste de Moraes Pinto

Marambaia-Cametá-Pará
(91) 8103-1062
celpinto18@gmail.com

Projeto Gráfico, Diagramação e Capa: Roberto Gonçalves - Revisão: autoras

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9

PRIMEIRA PARTE

SABERES E PRÁTICAS DE RESISTÊNCIAS INDÍGENAS NO BAIXO TOCANTINS

PROTAGONISMO INDÍGENA NO MUNDO DIGITAL: NAS TERRAS E NAS TELAS	19
<i>Cristian Caio Silva Moreira, Benedita Celeste de Moraes Pinto</i>	

FORMAÇÃO DE PROFESSORES E O ATENDIMENTO EDUCACIONAL ESPECIALIZADO (AEE) NA ESCOLA INDÍGENA WARARAWA ASSURINI NO MUNICÍPIO DE TUCURUI/PARÁ	41
<i>Maria Gorete Cruz Procópio</i>	

A EDUCAÇÃO DE UM ASSURINI SURDO E OS ATRAVSSAMENTOS PROPOSTOS PELO INTÉRPRETE DE LIBRAS NA ESCOLA WARARAWA ASSURINI	59
<i>Thianny Cristine Dias Gaia, Benedita Celeste de Moraes Pinto</i>	

SABERES, COSTUMES E MUDANÇA ALIMENTAR DO POVO INDÍGENA ANAMBÉ NA REGIÃO DO TOCANTINS, 1990 A 2010	81
<i>Felipe de Moraes Baia, Benedita Celeste de Moraes Pinto</i>	

SEGUNDA PARTE

SABERES ANCESTRAIS E O PROTAGONISMO FEMININO EM COMUNIDADES TRADICIONAIS

VIVÊNCIAS DE MULHERES PARTEIRAS: O ENTRELAÇAMENTO DE SABERES NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE CALADOS, MUNICÍPIO DE BAIÃO-PARÁ	97
<i>Benedita Celeste de Moraes Pinto, Tereza Cristina de Vasconcelos Medeiros, Renata Ferreira Siqueira</i>	

MULHERES DA ÁFRICA: PROTAGONISMO, RELIGIOSIDADE, SABERES E PRÁTICAS CULTURAIS	117

Olaíza Quaresma dos Santos, Benedita Celeste de Moraes Pinto

PRÁTICAS E SABERES DE MULHERES NO USO DE PLANTAS E ERVAS MEDICINAIS NO RIO JAPIIM GRANDE, NO MUNICÍPIO DE LIMOEIRO DO AJURU/PA	135

Clara Rízia Pinheiro Felix, Benedita Celeste de Moraes Pinto

MULHERES FEIRANTES DA CIDADE DE CAMETÁ/PA	157

Felipe de Moraes Baia, Benedita Celeste de Moraes Pinto

TERCEIRA PARTE

SABERES E PRÁTICAS EDUCATIVAS DA INFÂNCIA NA AMAZÔNIA TOCANTINA

A CRIANÇA DO CAMPO E A IMPORTÂNCIA DAS SUAS VIVÊNCIAS PARA A MANTER VIVA A SUA CULTURA	177

Nathália Barra Viana, Benedita Celeste de Moraes Pinto

EPISTEMOLOGIAS DA INFÂNCIA: SABERES E PRÁTICAS EDUCATIVAS DE CRIANÇAS NA FESTIVIDADE DE SÃO BENEDITO	197

Fernanda Nílvea Pompeu Varela

QUARTA PARTE

MOVIMENTOS ARTÍSTICOS E PRÁTICAS CULTURAIS POPULARES DE RESISTÊNCIA

CARNAVAL CAMETAENSE EM TEMPOS DE GUERRA (1940-1945)	217

Tatiane do Socorro Correa Teixeira da Silva, Benedita Celeste de Moraes Pinto

BANGUÊ: PRÁTICA DE ENSINO E APRENDIZAGEM NA COMUNIDADE DE RIO JACARÉ XINGÚ, NO MUNICÍPIO DE CAMETÁ/PA	237

Maria de Fátima Rodrigues Nunes, João Mauricio Rodrigues Nunes, Benedita Celeste de Moraes Pinto

QUINTA PARTE

EDUCAÇÃO E PRÁTICAS DE SOBREVIVÊNCIA EM SAÚDE PÚBLICA

- ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO DA COVID-19
EM CAMETÁ, PARÁ 259
Fabricio Alves Carvalho. Benedita Celeste de Moraes Pinto

- DENGUE: UM ESTADO DA ARTE ACERCA DOS ASPECTOS
EPIDEMIOLÓGICOS, AÇÕES PREVENTIVAS E DIAGNÓSTICO
EM TRABALHOS PUBLICADOS NOS ANOS 2018-2021 275
Rosely do Socorro dos Santos Rodrigues, Sherlyane Louzada Pinto

SEXTA PARTE

MOVIMENTOS SOCIAIS E A RESISTÊNCIA NA AMAZÔNIA

- PROCESSOS DE CONTESTAÇÃO: CAMETÁ E A REVOLUÇÃO
CABANA 297
Rhana Beatriz Maia de Freitas, Benedita Celeste de Moraes Pinto

SÉTIMA PARTE

RELATOS DE EXPERIÊNCIAS

- TROCAS DE SABERES ENTRE INDÍGENAS E QUILOMBOLAS:
O NOSSO FAZER EPISTEMOLÓGICO 315
Márcia Nunes Maciel (Marcia Mura)

- CAMINHOS TEÓRICOS E POVOS INDÍGENAS: DIÁLOGOS ENTRE
O PASSADO E O TEMPO PRESENTE 319
Tereza Cristina Ribeiro

- “SER AFETADA”: EXPERIÊNCIAS DE PESQUISA NA ALDEIA
INDÍGENA TROCARÁ 327
Bárbara de Nazaré Pantoja Ribeiro

AMAZÔNIA TOCANTINA: O NOME DE UMA REGIÃO FORJADO NOS VIESES DE AUGURAS, LUTAS E RESISTÊNCIAS DA SUA GENTE <i>Benedita Celeste de Moraes Pinto</i>	343
EDUCAÇÃO, MEMÓRIA, SABERES E PRÁTICAS DE CURA EM COMUNIDADES TRADICIONAIS DA AMAZÔNIA TOCANTINA <i>Karlyanne Mayra Wanzeler, Rhana Beatriz de Freitas</i>	353
INFORMAÇÕES A RESPEITO DOS(A) AUTORES(A)	369
ÍNDICE REMISSIVO	379

APRESENTAÇÃO

Esta coletânea, intitulada, **EDUCAÇÃO, PRÁTICAS CULTURAIS, SABERES ANCESTRAIS E (RE)EXISTÊNCIAS NA AMAZÔNIA TOCANTINA**, é uma das publicações em comemoração aos quinze anos de inserção e atividades de ensino, pesquisa e extensão dos grupos de pesquisa: História, Educação e Linguagem na Região Amazônica (HELRA/UFPa) & Quilombos e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia (QUIMOHRENA/UFPa), inscritos no diretório dos grupos de pesquisa do CNPq, com divulgação, através de publicações em coletâneas eletrônicas e impressas, das produções resultantes das pesquisas que vêm sendo realizadas por integrantes dos referidos grupos em povoações quilombolas, indígenas e ribeirinhas, no norte da Amazônia.

A obra é constituída, na sua maioria, por estudos resultantes de projetos e subprojetos de pesquisas e extensão executados ou em execução na Faculdade de História da Amazônia Tocantina e no Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura do Campus Universitário do Tocantins – Cametá, sob a coordenação da Prof^a. Dr^a. Benedita Celeste de Moraes Pinto, dentre os quais se destaca: Pesquisa Educação, Cultura, Gênero e Saberes em Povoações Indígenas e Quilombolas da/ na Amazônia Tocantina, no Pará; Pesquisa História, Educação, Cultura e Saberes Afro e Indígena na Região do Tocantins & Programa de Pesquisa e Extensão Construindo Equidade na Amazônia Tocantina. Além de parcerias estabelecidas com pesquisadores de outros grupos de pesquisas e instituições de ensino. Reunimos nesta coletânea estudos que tratam de questões referente às práticas educativas, resistências, movimentos sociais, movimentos culturais e relações étnico-raciais.

Os trabalhos que fazem parte dessa coletânea são resultados finais e/ou parciais das pesquisas produzidas por educadores/pesquisadores que lutam por uma educação diferenciada, através de diálogos e políticas públicas, que tenham ações institucionais e educacionais, buscando o processo de descolonização do saber, que reconheçam a necessidade de convivência e aprendizado com as cosmologias indígenas, quilombolas, ribeirinhas e demais grupos tradicionais, vislumbrando na prática caminhos para aumentar às ações afirmativas e promover outras que avancem na inclusão desses grupos historicamente discriminados.

O primeiro trabalho ***Protagonismo Indígena no Mundo Digital: nas terras e nas telas***, de Cristian Caio Silva Moreira e Benedita Celeste de Moraes, analisa como ocorre a utilização das plataformas virtuais como instrumento e espaço de luta que fortalece o movimento indígena nacional e os sujeitos indígenas, analisando o Acampamento Terra Livre 2020 em sua edição online. Averiguando a estratégica presença indígena na internet e a ampliação da visibilidade dos sujeitos das diferentes etnias a nível local e nacional, verificando quais as contribuições no processo de resistência político-cultural na atualidade. Buscando assim, identificar as novas ações tecnológicas que passaram a ser utilizadas pelos povos indígenas no processo digital de luta.

Já o trabalho ***“Formação de Professores e o Atendimento Educacional Especializado (AEE) na Escola Indígena Wararaawa Assurini no Município de Tucuui/Pará”***, de Maria Gorete Cruz Procópio, investiga como ocorre a formação de professores para o Atendimento Educacional Especializado (AEE) na escola indígena Wararaawa Assurini, no município de Tucuui-Pará, buscando analisar os principais avanços e desafios da prática docente dos professores Assurini para o Atendimento Educacional Especializado, na tentativa de compreender como funciona este atendimento aos alunos com deficiência na referida escola, visando identificar as principais dificuldades da escola dos Assurini para atender esses alunos em sala de aula, com a intenção de perceber a realidade no espaço escolar dos Assurini para o AEE.

Thaianny Cristine Dias Gaia e Benedita Celeste de Moraes Pinto, no estudo ***A Educação de Um Assurini Surdo e os Atravessamentos Propostos pelo Intérprete de Libras na Escola Warara’wa Assurini***, refletem acerca dos processos fronteiriços demarcados pela língua, pela cultura e pela diferença experimentadas por Wirawiwa Assurini, no contexto da Comunidade do Trocará, atentando nesse sentido, dentre outras variantes, para a atuação da profissional de LIBRAS enquanto mediadora dos processos de comunicação, socialização e interação entre o surdo e os ouvintes no contexto escolar. Assim sendo, analisam se a atuação da profissional bilíngue compreende e valoriza as especificidades culturais e linguísticas nas quais o indígena surdo está imerso, na perspectiva de entender como ocorre o trabalho de tradução e interpretação em sala de aula, correlacionando a Língua Portuguesa, a Língua Assurini e a Língua Brasileira de Sinais, além dos impactos da atuação da intérprete de LIBRAS para a consolidação da inclusão escolar e/ou social do indígena surdo.

No estudo ***Saberes, Costumes e Mudança Alimentar e o Povo Indígena Anambé na Região do Tocantins, 1990 a 2010***, Felipe de Moraes

Baia e Benedita Celeste de M. Pinto, refletem a respeito das mudanças e as formas de alimentação do povo indígena Anambé, no município de Moju, entre os anos de 1990 a 2010, a partir de entrevistas, registros de conversas informais com alguns habitantes mais velhos, adolescentes e crianças da Reserva Anambé, busca analisar como ocorre o processo de mudança alimentar, e se os alimentos consumidos diariamente por estes indígenas possuem alguma influência sobre a sua saúde desse grupo indígena. Neste sentido, observa-se os tipos de mudanças alimentares ocorridas entre estes indígenas, após a criação do Estatuto do Índio e das leis de 1990 a 2010, voltada para o melhoramento da saúde e alimentação desse povo.

Em **“Vivências de Mulheres Parteiras: o Entrelaçamento de Saberes na Comunidade Quilombola de Calados, Município de Baião – Pará”**, Benedita Celeste de Moraes Pinto, Tereza Cristina de Vasconcelos Medeiros e Renata Ferreira Siqueira tratam das histórias, memórias e saberes de mulheres parteiras da Comunidade Quilombola de Calados, no Município de Baião, no Pará, na perspectiva de reconstituir histórias de lutas por sobrevivência, memórias, saberes e práticas de curas. Tendo por base as suas experiências de vida, as mulheres parteiras desenvolvem diversas estratégias para ajudar a sua clientela na hora do parto, sendo fundamental para a “mulher barriguda”.

Olaiza Quaresma dos Santos e Benedita Celeste de Moraes Pintos, no estudo **Mulheres da África: Protagonismo, Religiosidade, Saberes e Práticas Culturais**, buscam reconstituir parte das histórias de personalidades femininas que migraram do interior de Igarapé-Miri, para constituir sua história de vida na cidade. Neste sentido, analisam relação de gênero, processo de formação, saberes, experiência e aspectos identitários, abordando os papéis e os espaços de conquista das mulheres, suas formas de empoderamento, que ultrapassam limites, se destacam por determinação e ousadia. No mesmo sentido, discutem a respeito das mulheres do bairro da África, mostrando como estas compõem os espaços que lhes são apresentados e como lutaram e lutam até nos dias atuais para se firmar enquanto mulheres empoderadas de lutas e garras para conquistar seus espaços na sociedade.

Já o estudo **Práticas e Saberes de Mulheres no Uso de Plantas e Ervas Medicinais no Rio Japiim Grande, no Município de Limoeiro do Ajuru/PA**, de Clara Rízia Pinheiro Felix e Benedita Celeste de Moraes Pinto, analisa o uso empírico de plantas medicinais utilizada pelas mulheres no Rio Japiim Grande, no município de Limoeiro do Ajuru (PA), para tratar as enfermidades da sua gente. Visto que o uso de plantas medicinais para fins terapêuticos vem desde os primórdios, pois as sociedades mais antigas já colhiam plantas para funções medicinais. É uma prática ainda

muito presente na atualidade, possuindo significativa importância para as sociedades ribeirinhas, visto que esses conhecimentos carregam consigo parte da sua cultura e da sua ancestralidade; são saberes repassados de mães para filhas ao longo dos anos.

Enquanto o estudo ***Mulheres Feirantes da Cidade de Cametá/PA***, de Felipe de Moraes Baia e Benedita Celeste de Moraes Pinto, evidencia os espaços de trabalhos e vivências de mulheres na feira livre da Cidade de Cametá, na perspectiva de identificar que tipos de atividades econômicas tais mulheres desenvolvem, que as tornam empreendedoras. Apontando que, embora a maioria das mulheres entrevistadas afirmem que se tornaram feirante, em muitos casos, devido a necessidade de adquirir ajuda financeira visando a melhoria da condição de vida de seus familiares, tais mulheres vão se inserindo no mercado de trabalho, ganhando cada vez mais autonomia, tornando-se donas dos seus próprios negócios e responsáveis pela produção e comercialização de produtos dos mais variados gêneros.

Nathália Barra Viana e Benedita Celeste de Moraes Pinto, no estudo ***A Criança do Campo e a Importância das suas Vivências para Manter Viva a sua Cultura***, apresentam a importância de se assegurar uma educação no seu próprio território para as crianças ribeirinhas, indicando os impactos causados em suas vidas quando isto não ocorre. Pois, é através deste lugar que produzem conhecimento, cultura e saberes que são passados de geração para geração e a criança, dentro deste espaço, desde pequena forma a sua identidade enquanto sujeito do campo. E desta forma, arrancá-las do seu lugar de origem, representa um projeto de morte para estas, haja vista que quando são tiradas, ainda permanecem como sujeitas do campo, porém partes significativas são perdidas durante o processo, relações com o rio, a mata, a comunidade e com a família são interrompidas, sendo estes um dos marcos importantes para a defesa de se educar estas crianças no seu território, como forma de não permitir que tais situações ocorram.

A autora Fernanda Nílvea Pompeu Varela colabora nesta coletânea com o estudo ***Epistemologias da Infância- Saberes e Práticas Educativas de Crianças na Festividade de São Benedito***, no qual debate sobre o pensamento epistemológico moderno e contemporâneo, refletindo acerca da relação desses fundamentos com os saberes e práticas desenvolvidas por crianças na festividade de São Benedito de Carapajó, município de Cametá-Pará, uma vez que, a presença da infância situa-se como um importante elo de continuidade das experiências e experimentações culturais nesse lócus, onde as crianças carapajoenses,

carregam consigo saberes adquiridos no cotidiano da festa e que são repassados continuamente num processo de manutenção identitária e de resistência. Dessa forma, ao privilegiar esse diálogo com uma episteme evidencia o pensar/fazer pedagógico silenciados na história oficial para uma agenda que reinventa o processo educacional, sobretudo na Amazônia.

Enquanto o trabalho ***Carnaval Cametaense em Tempos de Guerra (1940-1945)***, de Tatiane do Socorro Correa Teixeira da Silva e Benedita Celeste de Moraes Pinto, discorre sobre os carnavais que ocorreram na cidade de Cametá em meio à entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial, visando compreender o carnaval cametaense de meados de 1940 a 1945, momento em que âmbito nacional vivenciava-se o Estado Novo e em âmbito internacional a Segunda Guerra Mundial. No entanto, apesar da atmosfera de conflito as folias carnavalescas cametaense ocorriam nos salões e nas ruas, com os blocos e grupos carnavalescos. E mesmo em face ao contexto bélico, insistiram em brincar os dias de Momo. Esse cenário foi apresentado pelo “*Jornal de Cametá*”, periódico de tiragem local que discutia a realização destes carnavais e a dinâmica festiva em tempos de guerra.

“***Banguê Prática de Ensino e Aprendizagem na Comunidade de Rio Jacaré Xingú Cametá-PA***”, de Maria de Fátima Rodrigues Nunes, João Mauricio Rodrigues e Benedita Celeste de Moraes Pinto, possui como foco de estudo a Comunidade de Rio Jacaré Xingú, no município de Cametá-Pará onde analisa a prática cultural do Banguê como instrumento pedagógico no ensino e na aprendizagem de diferentes gerações na comunidade de Rio Jacaré Xingú, como uma prática cultural afro-indígena, que no campo educacional atua como prática pedagógica, capaz de afirmar identidades e fazer com que as populações ribeirinhas se reconheçam como sujeitos históricos no processo educacional, devido ser carregada de saberes que estão arraigados nas vivências cotidianas, na memória do mais diversão, na confecção das ferramentas e petrechos de trabalhos, e nos instrumentos musicais do Banguê.

Enquanto o estudo, ***Estratégias de Enfrentamento da Covid-19 em Cametá, Pará***, de Fabricio Alves Carvalho e Benedita Celeste de Moraes Pinto, aborda os impactos da pandemia da Covid-19 na cidade de Cametá, bem como as primeiras tentativas de conter o avanço do vírus, que de forma rápida se espalhou no cenário global. Para isso, destaca os decretos que foram instaurados pela autoridade política municipal à época, além dos métodos que a equipe de saúde municipal mantinha para informar as pessoas a respeito do avanço do vírus, assim como, o número de pessoas infectadas, curadas e dos óbitos por conta da doença.

Rosely do Socorro dos Santos Rodrigues e Sherliane Pinto Louzada, no trabalho **Dengue: um Estado da Arte Acerca dos Aspectos Epidemiológicos, Ações Preventivas e Diagnóstico em Trabalhos Publicados nos Anos 2018-2021**, trazem análises oriundas de pesquisa bibliográfica realizada no banco de dados da Capes, em busca de produções acadêmicas concernentes aos aspectos transdisciplinares envolvidos na arbovirose dengue. Os trabalhos encontrados, verificando as categorias: ações preventivas, sintomas e diagnósticos. A partir das análises realizadas contextualiza que a dengue constitui-se enquanto um sério problema de saúde pública, associado a diferentes contextos de análises, tais como: fatores ambientais, questões de saneamento, educação ambiental, dentre outras, e justamente por isso a análise desta arbovirose necessita partir de uma perspectiva transdisciplinar, dialogando com diversas áreas do conhecimento.

Já Rhana Beatriz Maia de Freitas e Benedita Celeste de Moraes Pinto, no trabalho **Processos de Contestação: Cametá e a Revolução Cabana**, analisam os processos históricos no Grão-Pará durante a Cabanagem, período em que populares tomaram o poder legal, e as ações militares anti-cabanas da vila de Cametá. Na perspectiva de questionar o título de "Cidade Invicta" dado a Cametá, refletem a respeito de como se deu a Cabanagem na capital da província e nos interiores, demonstrando que as camadas populares buscavam melhores condições de vida. Já a vila de Cametá pelo poder econômico e militar lutou ao lado da legalidade.

Para encerrar esta coletânea apresentamos os relatos de experiências: **Trocas de Saberes Entre Indígenas e Quilombolas: o Nosso Fazer Epistemológico**, de Márcia Nunes Maciel - Marcia Mura; **Caminhos Teóricos e Povos Indígenas: Diálogos entre o Passado e o Tempo Presente**, de Tereza Cristina Ribeiro; **"Ser Afetada": Experiências de Pesquisa na Aldeia Indígena Trocará**, de autoria de Bárbara de Nazaré Pantoja; **Amazônia Tocantina: o Nome de Uma Região Forjado nos Vieses de Auguras, Lutas e Resistências da Sua Gente**, de Benedita Celeste de Moraes Pinto; e **Educação, Memória, Saberes e Práticas de Cura em Comunidades Tradicionais da Amazônia Tocantina**, de Karlyanne Mayra Wanzeler e Rhana Beatriz de Freitas, compartilham experiências de vida, de lutas, de pesquisa, do fazer científico e de militâncias espalhadas nas culturas tradicionais e que depõem a favor do diálogo intercultural e da preservação dos saberes ancestrais, visibilizando o saber oriundo das populações tradicionais, as diversificadas formas de construção do conhecimento muitas vezes invalidados pela hegemonia vigente. Traçando por meio das pesquisas, formas outras de se pensar as práticas culturais e educacionais que constituem suas próprias cosmologias com base na tradição e no modo de vida comunitário.

Os artigos socializados nesta coletânea, em sua maioria, resultam de trabalhos de pesquisadores e pesquisadoras que desenvolvem seus estudos entre os saberes das populações que habitam territórios tradicionais e dialogam com suas experiências de vida. Além de compreender manifestações artísticas, culturais e religiosas em espaços urbanos e de vilarejos, apresentando trajetórias individuais e coletivas de homens e mulheres protagonizam a perpetuação das memórias e tradições que se convertem em processos educativos e possuem valor imaterial para esses grupos sociais que seguem lutando por espaço social, cultural e político.

Por meio desses estudos, lançamos o convite para uma leitura repleta de aprendizados e diálogos que refletem o compromisso com a valorização e a disseminação das práticas comunitárias, evidenciando o impacto transformador das ações coletivas e da resistência frente aos desafios contemporâneos. Assim, encerramos esta coletânea com a certeza de que esses relatos não apenas informam, mas que também inspiram novas formas de pensar e agir, promovendo um conhecimento que é vivo, pulsante e essencial para a construção de um futuro mais justo e inclusivo.

Benedita Celeste de Moraes Pinto

Cristian Caio Silva Moreira

Thaianny Cristine Dias Gaia

Rhana Beatriz Maia de Freitas

PRIMEIRA PARTE

SABERES E PRÁTICAS DE RESISTÊNCIAS INDÍGENAS NO BAIXO TOCANTINS

PROTAGONISMO INDÍGENA NO MUNDO DIGITAL: NAS TERRAS E NAS TELAS

Cristian Caio Silva Moreira¹

Benedita Celeste de Moraes Pinto²

1. INTRODUÇÃO

O referencial da luta organizada dos povos indígenas do Brasil nas últimas décadas é o Acampamento Terra Livre - ATL, mobilização nacional que ocorre desde 2004 que reúne etnias indígenas do Brasil todo acampando em Brasília com objetivo de dar visibilidade às lutas dos diferentes povos, possibilitando ecoar suas vozes a nível nacional, assim como, reivindicar demandas diversas e denunciar a violação dos direitos. Por meio das lideranças comunitárias e regionais, etnias de diferentes territórios são representadas ao longo dos dias, pautando questões como demarcação de terras, educação, saúde, saneamento básico, garimpo ilegal e entre outras problemáticas vivenciadas em suas realidades, que ameaçam a vida e os territórios.

O ATL torna-se um importante instrumento de luta que possibilita ampliar as vozes indígenas em escala nacional e internacional, momento protagonizado pelos próprios sujeitos indígenas, contando também com o apoio de organizações não indígenas e outros agentes sociais que incentivam a causa, como advogados, comunicadores, cinegrafistas, jornalistas, fotógrafos e outros profissionais indígenas e não indígenas que articulam-se para atuarem ao longo dos dias, uma rede coletiva necessária para mais eficaz institucionalização das pautas diversas.

No contexto da pandemia da Covid-19, analisou-se a mobilização

¹ Mestre em Educação e Cultura pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC - UFPA/Cametá), 2024. E-mail: cristianmoreira562@gmail.com

² Professora/pesquisadora da Universidade Federal do Pará - UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

em seu formato *on-line* como potencializadora de uma nova era na qual os sujeitos indígenas adentram cada vez mais os ambientes virtuais, como as redes sociais, para reivindicar pautas e denunciar a violação de direitos, método de luta fortalecido com a insurgência do contexto pandêmico mediante as impossibilidades vivenciadas.

Nesse sentido, este estudo tem como objetivo geral analisar a utilização das plataformas virtuais como instrumento e espaço de luta que fortalece o movimento indígena nacional e os sujeitos indígenas, analisando o Acampamento Terra Livre 2020 em sua edição *on-line*. E como objetivos específicos averiguar a estratégica presença indígena na internet e a ampliação da visibilidade dos sujeitos das diferentes etnias a nível local e nacional, verificando quais as contribuições no processo de resistência político-cultural na atualidade. Buscando, assim, identificar as novas ações tecnológicas que passaram a ser utilizadas pelos povos indígenas no processo digital de luta.

No que compete às escansões metodológicas, trata-se de um estudo de cunho qualitativo, com auxílio das bibliografias que tratam da temática em questão, com coleta de narrativas orais dos sujeitos indígenas e análises que possibilitaram melhor compreensão do recorte do estudo, revelando a ótica indígena acerca do protagonismo nas redes digitais. Permitindo, assim, compreender ações outras que constituem novas possibilidades da presença e participação indígena na era digital.

2. ACAMPAMENTO TERRA LIVE: O TERRITÓRIO DIGITAL COMO INSTRUMENTO E ESPAÇO DA LUTA INDÍGENA

A ampla visibilidade do Acampamento Terra Livre potencializa as novas gerações indígenas a lutarem por seu espaço político, entendendo a importância de se resistir pelas vias institucionais como meio de fortalecer as frentes de luta. O legado das gerações mais antigas precisa ser repassado aos jovens para prosseguir a resistência, necessitando inserir-se nas novas formas de combater a violação dos direitos. O avanço da globalização e da modernidade exige uma nova postura dos atores sociais indígenas diante dos diferentes métodos de opressão, mais do que necessário, tornou-se imediato a apropriação das novas tecnologias e conhecimentos da sociedade envolvente, que permitem disputar em tom de igualdade as batalhas travadas ao longo dos séculos e que na atualidade configura-se de uma nova forma.

Após várias edições do Acampamento Terra Livre ao longo das últimas décadas, em 2020 o mundo vivenciou a pandemia do Coronavírus que impossibilitou a presença física humana em grandes grupos. O novo momento vivenciado impediu os povos indígenas de realizarem a manifestação presencialmente, a qual tinha como uma de suas principais marcas a partilha de experiências coletivas entre os diversos povos e culturas que habitam o território brasileiro, sendo o único momento no ano que possibilita o encontro presencial das etnias de todas as regiões. Na busca por alternativas viáveis, as organizações indígenas recorreram às plataformas digitais e redes sociais para realizar a mobilização durante os dias 27, 28 e 29 de abril com programação de mesas/lives e salas virtuais que abordassem diferentes temáticas.

A Articulação Nacional dos Povos Indígenas (APIB) foi a responsável pela organização do Acampamento Terra Live, utilizando-se para tanto dos veículos virtuais como o *Instagram*, *YouTube*, *Twitter* e *Facebook* para transmitir as programações como estratégia para alcançar um público amplo. A conferência de abertura foi proferida pela liderança feminina Sônia Bone Guajajara³, uma das secretárias executivas da APIB que refletiu sobre o momento pandêmico e o agravamento da violação dos direitos, o momento contribuiria para denunciar os ataques aos povos e genocídio institucionalizado pelo governo Jair Bolsonaro (2018-2022), que publicamente, declarou guerra contra os povos originários, vistos como uma barreira para o desenvolvimento econômico e que precisavam ser tutelados.

Em contrapartida a esse tipo de visão, o escritor indígena Daniel Munduruku afirma que grande parte do tratamento que historicamente se deu aos povos indígenas é consequência de um jogo de poder que desqualifica essas sociedades como capazes de comandar o próprio destino de forma autônoma, compreensão essa que não é intelectual, mas nasceu como se fosse, operando como um dispositivo de poder que agrega novas tecnologias no intuito de criar uma relação de interdependência entre os indivíduos (in)devidamente classificados de acordo com seu pertencimento a um ou outro grupo social. Logo, no caso dos indígenas, torna-se evidente que estes “pertencem a um grupo social que é seguramente – na visão ocidental – incapaz de contribuir para o bem-estar da sociedade nacional” (Munduruku, 2012, p. 65). Logo,

3 Eleita Deputada Federal por São Paulo e atualmente Ministra dos Povos Indígenas. Uma das principais lideranças indígenas do país devido seu ativismo e protagonismo no movimento indígena nacional. Suas redes sociais tornam-se essenciais no processo de visibilidade da luta, a exemplo de seu perfil no Instagram: <https://instagram.com/guajajarasonia?igshid=YmMyMTA2M2Y=>

a Ecloração de microliberdades indígenas, através do povoamento do território digital, realiza efeitos de pressão sobre uma cultura massiva que se quer universal e que compreende o "índio" como uma ideia romântica, geral e ligada à noção de atrasado intelectual, econômico e cultural. Esses movimentos de pressão são capazes de provocar uma "desterritorialização da maioria", pois, ao mesmo tempo em que a experiência tecnossocial possibilita meios favoráveis a uma construção identitária dos sujeitos indígenas, também impulsiona uma desterritorialização da noção genérica do "índio" (Freire; Leite, 2015, p. 23).

Desse modo, contrariando o pensamento hegemônico ocidental, pela primeira vez na história do Brasil lideranças indígenas conectam-se nacionalmente por meio das redes virtuais, reivindicando amplas demandas e denunciando as invasões dos territórios e todos os problemas que afetam as realidades. Representando um marco histórico no processo de luta dos povos indígenas e ao mesmo tempo uma resposta ao pensamento eurocêntrico que enxerga as populações pela ótica de superioridade tecnológica. Sendo assim, "além de lutar para demarcar as terras, agora também estamos lutando para demarcar as telas. Temos que utilizar as novas tecnologias para fortalecer a nossa luta e é isso que estamos fazendo nesse Acampamento Terra Livre", refletiu Sônia Guajajara na abertura do Acampamento Terra Livre/Live 2020.

Contudo, observa-se que na atualidade ainda persiste a visão etnocêntrica que retrata o indígena como culturalmente e tecnologicamente inferior, sujeitos a parte da sociedade, como por exemplo, verifica-se na fala do presidente da república brasileira, Jair Bolsonaro, em uma declaração feita no dia 23/01/2020, na qual diz: "índio está evoluindo" e "cada vez mais é um ser humano igual nós". Contudo, apesar de declarações como estas, é importante ressaltar que os povos indígenas não são seres ou sociedades que ficaram presos no passado, que reproduzem exatamente a perspectiva colonial.

São povos presentes e participantes da atualidade, representando uma parcela significativa da população brasileira, sendo sua diversidade cultural, territórios, conhecimentos e fatores importantes para a construção do Brasil. Embora no Brasil de hoje, conforme afirma Gersem Baniwa Luciano, muitos brasileiros ainda "nos veem como índios preguiçosos, improdutivos, empecilhos para o desenvolvimento" (Luciano, 2006, p. 18).

Figura 1: Chrage publicada por Sônia Guajajara em sua página no Instagram



Fonte: Disponível em https://www.instagram.com/p/B_hdpRwF6Gs/?igshid=YmMyMTA2M2Y=

Assim sendo, os sujeitos indígenas não estão apenas restritos a plateia como espectadores, mas sim como participantes ativos dos processos tecnológicos em que foram inseridos e que estão se inserindo cada vez mais, tornando-se protagonistas de um novo momento e não renunciando ao espaço sociodigital que historicamente lhes foi negado, entendendo sua posição e interferindo em uma realidade que antes era desconhecida.

3. JUVENTUDE INDÍGENA COMUNICAÇÃO E AÇÃO: UM PÉ NA ALDEIA E OUTRO NO MUNDO

Dentre as mesas virtuais que tratavam de várias temáticas, destaca-se a sala (mesa): Juventude Indígena Comunicação e Ação: um pé na aldeia e outro no mundo, que reuniu jovens indígenas de algumas regiões como Pará, Maranhão, Ceará, São Paulo, Minas Gerais e Paraná tratando sobre a apropriação das tecnologias digitais como aliadas no contexto comunitário, possibilitando amplas possibilidades no dia a dia. Acerca disto, observa-se na fala do jovem Yaponã Guajajara as ferramentas tecnológicas como essenciais no contexto dos povos indígenas, contribuindo com a continuidade cultural:

com as novas tecnologias de comunicação e ampliação de mídias, os olhares indígenas também tomam algumas medidas pra produzir sentidos, os sites jornalistas, os cineastas indígenas produzem vídeos, informação, comunicação, na rádio, televisão, a função de comunicação dentro das aldeias e entre as aldeias. Então, a comunicação chegar para nós indígenas é muito importante pra troca de informação em tempo rápido, e até mesmo pra salvar um pouco da memória, e ao mesmo tempo reafirmar o lugar central da oralidade na sociedade (Fala de Yaponã Guajajara (MA), em 28/04/2020).

Com isso, nota-se a preocupação dos jovens com pautas de suas comunidades, ao perceberem as TICs como aliadas no fortalecimento político/cultural e que está presente entre eles em grande proporção, propiciando cada vez mais novas experiências que contribuem para ampliação das formas de lidar com o mundo moderno, dialogando com elementos tradicionais do modo de vida. Desse modo, os novos meios de comunicação que por muito tempo foram e continuam sendo vistos por grande parte da sociedade como “propriedade” dos não indígenas, estão presentes no dia a dia dessas populações, tornando-se necessário apropriar-se para melhor articulação e preparo na defesa dos territórios, conforme afirma Valdineia Munduruku (PA):

A gente aprende cada vez mais as ferramentas de como usar, por exemplo, fazer um vídeo pra fazer uma denúncia, né? Dentro dos territórios. Fazer uma boa foto. Construir um bom texto pra aí sim a gente procurar os nossos parceiros que aqui é a Mídia Ninja, a APIB, né? Tudo isso, as parcerias e a gente vai divulgando, né? E fazer ações diretas, a gente fez uma ação direta

com o ministro da educação que foi aqui em Alter. E aí como aprendizado a gente saiu divulgando. Mandou pra Mídia Índia, mandou pra Mídia Minja. E aí a gente ganha força, né? Por que é uma denuncia que a gente faz, mas que não afeta só a gente que tá no território, mas sim a nível nacional, então a gente procura ter mais ainda o conhecimento dessas ferramentas pra que a gente possa replicar dentro dos nossos território (Fala de Valdineia Munduruku, em 28/04/2020).

Observa-se, portanto, no contexto da juventude indígena, que as ferramentas digitais tornam-se um importante meio para o fortalecimento de sua identidade cultural e para a resolução de problemas diários, apropriando-se destas, visando benefícios para seus modos de vida, tendo a comunicação um papel estratégico. Visto que, para a atual geração de jovens indígenas, viver no mundo moderno trata-se de um referencial identitário sem o qual “permaneceria o vazio interior diante da vida frenética aparentemente homogeneizadora e globalizadora, mas na qual subjazem profundas contradições, como a das identidades individuais e coletivas” (Luciano, 2006, p. 40).

Figura 3: Fotografia publicada no Instagram de Yaponã Guajajara



Fonte: Disponível em <https://www.instagram.com/p/CSVzgn7rEJQ/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>

Pode-se assim, destacar o papel do uso das redes sociais e outras plataformas digitais como ferramentas importantes para o fortalecimento da luta, com a criação de sites e comunidades virtuais administradas pelos próprios indígenas, usados como instrumentos de resistência que, a partir do exercício individual e coletivo, esses movimentos foram se ampliando e ganhando força e espaço a níveis nacional e internacional. Por isso,

torna-se importante e inegável que, o processo de apropriação das tecnologias e de outros conhecimentos próprios da modernidade está possibilitando que esses povos reorientem e planejem seus futuros, reafirmando e fortalecendo os seus próprios conhecimentos. De acordo com essa perspectiva histórica, os recursos tecnológicos e digitais representam novas possibilidades de recuperação e de consolidação dos processos autônomos dos povos indígenas, na medida em que, efetivamente, podem contribuir decisivamente para a autogestão de seus territórios e para a sustentabilidade de seus projetos sociopolíticos, econômicos e espirituais (Luciano, 2006, p. 91-92).

Com a explosão das mídias sociais entre os povos indígenas e principalmente entre a juventude, observa-se a forte presença destes atuando como comunicadores e influenciadores digitais, formando redes coletivas e fortalecendo individualmente suas páginas com ampla visibilidade e protagonismo nos trilhos virtuais. "Fazer *download*" das problemáticas presente no contexto específico de cada povo permite difundir as realidades distintas, bem como expandir as culturas, línguas, tradições que dialogam com a modernidade e ressignificam os elementos socioculturais que compõem o modo de vida.

De acordo com Pereira (2007), a partir da inserção da presença nativa no espaço digital, foi possível a ampliação de ações no que tange o fortalecimento identitário e cultural, por meio dos novos recursos digitais de comunicação e informação. Neste passo, nota-se que:

Com a apropriação da linguagem e com a interação dos espaços de fluxos informativos, as subjetividades tornam-se ativas e dinâmicas, onde a fluidez da comunicação digital promove a desterritorialização, a visibilidade de saberes e culturas e a interculturalidade, pois existe no ciberespaço uma potencialidade de promoção de diálogo entre culturas de forma mais horizontal e direta. Podemos observar que ao mesmo tempo em que os índios estão interagindo com as novas tecnologias comunicativas eles refletem sobre a sua experiência, como ação intrínseca à dinâmica

da sua própria cultura. A ação comunicativa na rede digital tem resultados no modo em que são vistos pela sociedade não indígena e no modo em que eles se vêem e se (re)constróem na rede. Entende-se como uma condição extremamente rica e criativa de manipulação de elementos diacríticos étnicos voltados para o reconhecimento de uma diferença construída sob aspectos de uma indianidade (Pereira, 2007, p. 12).

Costa (2010) ao analisar como se dá às relações entre os indígenas da comunidade Suruí-Aikewará (PA) e as tecnologias de informação e comunicação, procura compreender os impactos das mídias sociais na vida dos indígenas que compõem esta comunidade, assim como suas relações internas e externamente a aldeia a partir do uso das ferramentas do mundo digital, com isso, reflete “preliminarmente sobre os impactos do mundo tecnológico na vida dos Suruí-Aikewára e o ressignificado dado pelos índios nas suas relações de sociabilidade” (Costa, 2010). Afirmando que:

a mídia tem um papel central já que as pessoas precisam do seu discurso para que possam construir o sentido social da realidade. E não é diferente com a comunidade indígena Suruí que passa a compreender como importante ter sua história e tradição serem narradas pelos diversos meios de comunicação (Costa, 2010, p. 6).

Neste passo, muitos indígenas “utilizam dos meios tecnológicos para divulgar o que acontece nas suas aldeias, entendendo que, por meio desses meios, podem, de certa forma, manter seus costumes e repassá-los” (Pinto, Procópio, 2018, p. 192). Desse modo, observa-se mudanças significativas no contexto das populações indígenas por meio das novas formas de interagir com o mundo, trazendo aspectos da modernidade que se difundem entre as culturas indígenas, utilizando dos recursos tecnológicos para reproduzirem elementos culturais de denunciar os ataques sofridos, a exemplo das funções disponibilizadas pelas mídias sociais que permitem difundir os acontecimentos e conhecimentos presentes nas aldeias (Moreira, 2021). Como bem defende Cassimiro Tapeba (CE):

Desde 2008 a gente tem trabalhado o audiovisual aqui na nossa aldeia do povo Tapeba. Iniciou no PBA, um plano básico ambiental, no componente indígena pelo DENIT, em 2008 teve um estudo de impacto ambiental aqui no território pra realizar uma duplicação numa BR que corta 9 km do território Tapeba. E aí a gente pensou, né? Porque não trabalhar essas mídias sociais,

o YouTube na época, pra utilizar essa ferramenta de componente indígena, né? Os vídeos nas aldeias pra fazer essa denúncia do que tá acontecendo no nosso território. E aí a gente produz alguns documentários, e logo depois... eu vou citar até alguns aqui quem quiser acompanhar depois no YouTube, que é o "BR nas aldeias", "Tapeba é cultura", né? Para além dos impactos que a gente colocou nesses pequenos vídeos de 15 minutos, 10 minutos, é... também falar da questão cultural de nosso povo, do bem viver, da biodiversidade de nosso povo enfim... e esses vídeos serviram como uma estratégia pra que mais na frente a gente pudesse fazer a aquisição de equipamentos audiovisuais e também continuar fazendo esse trabalho como ocorre até os dias de hoje, né? (Fala de Cassimiro Tapeba, em 28/04/2020).

Em vista disso, torna-se explícito que as ferramentas do mundo digital ocupam um papel importante no contexto de preservação, fortalecimento, visibilidade, ressignificação e ampliação das culturas e tradições, onde plataformas como o YouTube tornam-se aliadas na divulgação das problemáticas presentes no contexto comunitário, além de contribuir com as denúncias, permite difundir a cultura indígena através do audiovisual construído pelos próprios indígenas e publicado em seus canais, ganhando repercussão para além de suas realidades.

Pode-se observar tais aspectos nas análises de Alda Costa (2010), ao abordar o contexto dos Suruí-Aikewará (PA) por meio da avaliação que faz a jovem Aikewára Wiratinga sobre o papel dos eletrônicos e seus recursos presentes em sua realidade, na qual diz: "acho bom porque a gente mostra a cultura da gente e as crianças aprendem mais. Os adultos contam as histórias e as crianças aprendem" e "deixa a marca de nós na TV. A gente só via dos outros índios, nós não parecia, o nosso povo também pode ser visto". Nessa perspectiva, destaca-se o projeto "Crianças Suruí-Aikewára: entre as tradições e as novas tecnologias", sendo esse "o primeiro passo para vários que foram construídos ao longo do projeto para colocar os índios na internet" (Costa, 2010). Pois,

é neste sentido que a utilização de recursos digitais pode garantir que os jovens indígenas tenham acesso à cultura ocidental, mas que também possam se fazer visíveis e presentes na sociedade mediante à disseminação de sua cultura. Antes, quase nenhuma informação sobre esse povo indígena podia ser acessada, até pelo histórico de sua sobrevivência, nos quais constavam a sua extinção. Hoje é possível acessar ou encontrar através dos e-mails criados para alguns Suruí, por parte dos textos produzidos por três

Suruí (Murué, Tiapé e Mairá) para o aikewara.blogspot.com, por 04 filmes postados sobre esta sociedade no YouTube, as fotos da comunidade no Flickr ou encontrar Murué e Tiapé Suruí como usuários do twitter. Evidentemente que tudo é muito recente, mas a intenção é fazer com que o Suruí possa protagonizar suas próprias informações. Atualmente eles ainda necessitam da ajuda dos pesquisadores e bolsistas para realizar as tarefas na internet. Mas o certo é que não se pode negar sua participação nesse mundo digital (Costa, 2010, p. 8-9).

Dessa forma, o protagonismo da juventude indígena diante da nova realidade permite não apenas ecoar suas vozes além dos territórios, mas também fortalecer as bases e possibilitar que novas lideranças se formem preparadas para lutar com os novos métodos, em que o diálogo intercultural por meio da internet potencializa uma maior articulação das associações indígenas, nacional ou localmente, fator que pode ser observado no contexto da etnia Tapeba, localizada no estado do Pernambuco, ainda segundo as partilhas do jovem Cassimiro Tapeba:

A articulação dos jovens Tapeba junto também com a comissão de juventude Tapeba e agora com a comunicação da articulação dos povos e organizações indígenas do Nordeste, Minas Gerais, Espírito Santo (APOINME). Tem trabalhado em conjunto. Inclusive a COJIPE aí em Pernambuco, como outras frentes de Juventude, né? Que tem trabalhado essa questão nas mídias sociais nas terras indígenas, nas 10 microrregiões do Ceará, tem que trabalhado em conjunto pra que as informações aconteçam junto a essas plataformas de comunicação, né? E aí vem crescendo bastante e tem funcionado bastante essa ferramenta de denúncia. Como eu ouvi muito tempo atrás um jovem dizendo: "Antigamente a gente lutava apenas com o arco e a flecha", né? E hoje a gente pode para além de lutar com o arco e a flecha, a gente pode utilizar as mídias sociais, utilizar os vídeos, utilizar os Cads pra fazer esse tipo de denúncia (Fala de Cassimiro Tapeba, em 28/04/2020).

Por meio dos relatos do jovem, observa-se o diálogo entre as diferentes organizações e etnias de diversas regiões do Brasil, que articulam-se em prol da ampla divulgação dos problemas vivenciados em suas terras, ressaltando o papel e o poder das mídias sociais como instrumento de visibilidade que fortalece a luta e ao mesmo tempo desconstrói a visão romântica presente no imaginário social da sociedade não indígena que ainda os considera como sujeitos estagnados no tempo, sem avanço técnico social e político.

4. AÇÕES TECNOLÓGICAS INOVADORAS NO PROCESSO DIGITAL DE LUTA

Aguilar (2012), ao analisar as características dos indígenas Kariri-Xocó (AL) e Pankararu (PE), sendo etnias inseridas no contexto das práticas informacionais, destaca suas semelhanças e diferenças, esta última marcada principalmente pelo contato com o branco. Logo, percebe-se que as diferenças não são uma barreira para interatividade entre essas etnias, os problemas imediatos em comum são entendidos como urgentes no que se refere à existência dos povos. Assim, através da interação por meio das ferramentas tecnológicas, nota-se a valorização da cultura como ferramenta de resistência, ao passo que possibilita a difusão de suas produções, práticas, costumes, suas culturas entre os demais povos indígenas e não indígenas.

Como exemplo, a criação da “ciberoca”⁴ pelos Kariri e a utilização do “ponto de cultura”⁵ pelos Pankararu, são essenciais nesse processo⁶. Entretanto, mesmo com as dificuldades iniciais de manuseio (que com o tempo foram sendo superadas), é perceptível a autonomia destes indígenas diante das novas tecnologias, assim como “as TICs seriam ainda, uma ferramenta de combate ao analfabetismo digital a disposição” (Aguilar, 2012). Ao passo que,

ambas etnias pertencem a rede Índios On line, participando de diversas formas, seja criando matérias, informando acontecimentos, criticando o governo, difundindo atividades culturais, seja tentando um diálogo o mais harmonioso possível com o branco, para demonstrar sua capacidade no uso das tecnologias e na criação de conhecimento... Eles também acreditam que o conhecimento digital permite-lhes mostrar o povo indígena como um povo civilizado. Isso porque tem em mente a concepção de que são vistos pelos brancos como povos atrasados, que vivem em um estado de anacronismo tecnológico e cultural (Aguilar, 2012. p.123).

4 A primeira experiência física de acesso físico à tecnologia dos Kariri-xocó aconteceu na ciberoca (telecentro por eles denominado assim).

5 Os Kariri criaram sua ciberoca e os Pankararus seu ponto de cultura, ambos com um enfoque principalmente cultural, de recuperação, criação, comunicação e difusão das suas histórias e do que acontece em suas terras.

6 Quando questionados se o ponto de cultura ou ciberoca seria útil em outras comunidades indígenas, todos concordaram que sim. Dentre as expressões utilizadas pelos indígenas para responderem a pergunta acima destacamos: “seria bom, interessante, de muita utilidade”, já que, segundo eles, as novas comunidades indígenas poderiam trocar informações, teriam um benefício como obtiveram, fortalecendo sua identidade cultural.

Evidencia-se assim, o equívoco no que se refere a substituição das culturas/identidades tradicionais, percebido justamente pela possibilidade dessas populações utilizarem os recursos tecnológicos como ferramenta de resistência, de modo que podem adaptá-los às suas necessidades, visto que tais tecnologias se constituem nos moldes da sociedade ocidental. Por esse motivo, não se pode excluir esses recursos, mas sim adaptá-los para que sejam utilizados como instrumentos benéficos para as comunidades, possibilitando a produção do mundo deles e divulgá-lo para sociedade em geral (Costa, 2010). Como se observa no contexto do povo Xacriabá, de Minas Gerais, onde as redes sociais são utilizadas para melhor consolidação dos coletivos locais:

A partir de 2013 foi quando a gente observou que dava pra gente fazer um coletivo só de juventude Xacriabá, entendeu? É.. dava pra gente mobilizar enquanto juventude, usar novas metodologias de luta, né? Porque hoje a internet, né? E as redes sociais que é um importante espaço de luta, um forte espaço de luta que da pra a gente usar, ressignificar ela de uma outra forma, então a gente começou a articulação pelas redes sociais, quanto no coletivo aqui junto com o conselho de lideranças da organização interna que a gente tem e começamos nos adentrar também nessa luta, né? A gente tá tentando se adequar e formando pequenos grupos aí, através das redes sociais se comunicando e fazendo a questão da luta circular e fluir mais ligeiro, né? Essa preocupação também da gente (Fala de Edivan Xacriabá (MG), em 28/04/2020).

Alex Makuxi Santos (2011), tratando da luta e resistência em seu significado político-cultural no contexto das práticas informacionais dos povos indígenas, destaca o portal do “índio *on-line*” com seu papel integracionista entre as populações indígenas, visto como um ponto de cultura que permite a ampliação e fortalece a articulação entre as populações indígenas, possibilitando assim, autonomia e protagonismo diante dos benefícios adquiridos por meio das TICs, seja de interesse individual ou coletivo. Dessa forma, o portal Índios On-line e seus remanescentes pontos de cultura no contexto das comunidades indígenas de Roraima tinham em sua administração apenas um gestor por aldeia, mas dado o crescimento do site foi necessário que a coordenação fosse compartilhada, o que representou mais o modo de vida indígena em seu sentido de coletividade. Logo,

O Ponto de Cultura Índios On-Line, através do portal www.indiosonline.org.br gerou a Rede de Articulação Indígena, que é uma rede autônoma, que divulga e

agrega várias realizações do movimento indígena, se constituindo em um espaço de luta política por seus direitos. É importante destacar aqui que dentre os objetivos das redes estão: Facilitar o acesso à informação e comunicação para diferentes nações indígenas, estimular o diálogo intercultural. Promover aos próprios índios pesquisarem e estudarem as culturas indígenas. Resgatar, preservar, atualizar, valorizar e projetar as culturas indígenas. Promover o respeito pelas diferenças. Conhecer e refletir sobre o índio de hoje. Salvar os bens materiais mais antigos desta terra Brasil. Disponibilizar na internet arquivos (textos, fotos, vídeos) sobre os índios nordestinos para o Brasil e o Mundo. Complementar e enriquecer os processos de educação escolar diferenciada multicultural indígena. Qualificar índios de diferentes etnias para garantir melhor seus direitos... Observa-se que ser um índio online, era ser um índio conectado na aldeia, atualmente com a gestão compartilhada ser índio on-line, é está conectado em escolas, em lan houses, em laboratórios de universidades. O que concretiza o portal índios online como um movimento social, é o fato de nele ser expostas manifestações feitas pelos próprios indígenas, e solidariza com vários outros povos, que recebe apoio e outras formas de manifestação (Santos, 2011, p. 6-7).

Sobre o mesmo foco, destaca-se o site Associação dos Jovens Indígenas-AJ, possuindo papel importante para o fortalecimento político e cultural, ao passo que coloca os indígenas como protagonistas desse processo, que caminhando junto com as demais plataformas digitais, contribuem para divulgação, denúncias, promove a inclusão social, a integração e a socialização entre eles de vários conteúdos e assuntos (Santos, 2011). A respeito de programas que objetivam a transformação social por meio do ativismo da juventude indígena, destaca-se o Engajamundo⁷ como importante articulação nacional e internacional autônoma de órgãos governamentais, conforme retratado no relato de Valdineia Munduruku (PA) que reflete acerca dos impactos positivos do projeto em sua vida:

7 O Engajamundo é uma organização de liderança jovem e feita para jovens que acredita na importância da atuação da juventude para enfrentar os maiores problemas ambientais e sociais do Brasil e do mundo. Sua missão é conscientizar os jovens brasileiros de que mudando a si mesmo, o seu entorno e se engajando politicamente, podem transformar sua realidade. Por meio de formações, mobilização, participação e advocacy, dedica-se a empoderar a juventude brasileira para compreender, participar e incidir em processos políticos, do local ao internacional. Tendo como visão uma juventude brasileira consciente do seu impacto socioambiental, engajada em processos de decisão locais, nacionais e internacionais, possibilitando melhores decisões políticas. Reivindicando mais acesso e representação das juventudes em todos os processos de tomada de decisão, para que os jovens tenham cada vez mais espaço para articular suas demandas. Não tendo fins lucrativos e nem "rabo preso" com nenhum partido, governo ou empresa. Ver mais em: <https://engajamundo.org/sobre/>

A gente usa das ferramentas que o engajamundo traz pra gente, né? Eu recentemente participei de um projeto piloto do engajamundo na Amazônia que se chama "Engaja na Amazônia", né? Que é justamente preocupado na formação dessa juventude com esses temas. E aí a gente faz várias formações, formações políticas, formações de como usar as mídias, ferramentas pra gente se apropriar, né? Pra gente ter esse conhecimento e fazer denúncias que acontecem dentro dos nossos territórios, por exemplo, a gente faz formação de como fazer uma ação de advocacy, né? Ou um obi. E aí a gente trabalha muito com a ferramenta do ativismo dentro dos territórios principalmente agora, né? Depois dessa formação que é isso, né? Procurar cada vez mais formar facilitadores e multiplicadores desse trabalho, pra que cada vez mais a gente esteja chamando a juventude indígena pra tá lutando contra todos esses acontecimentos que acontecem hoje em dia no Brasil, e pra tá ocupando também os espaços de tomadas de decisões, né? A gente enquanto juventude precisa cada vez mais tá somando (Fala de Valdineia Munduruku, em 28/04/2020).

Percebe-se que a inserção dos recursos digitais no contexto das comunidades indígenas, seja por meio de programas governamentais ou não governamentais permitem a inclusão dessas populações para com elas mesmas, as dando novas possibilidades diante das necessidades que se apresentam, trazendo benefícios para seus modos de vida. Permitindo que adquiram autonomia no processo de utilização das novas tecnologias digitais e através do diálogo com as mesmas, tornam-se protagonistas de novas ações. Visto que, "desde o surgimento da Sociedade da Informação, os povos indígenas estão mais atentos à nova realidade tecnológica, pois tem um papel estratégico no acesso e na criação de conteúdos próprios" (Aguilar, 2012. p.122). Por outro lado, segundo afirma Luciano (2006),

o acesso a recursos tecnológicos tem servido como moeda de troca para comprar a consciência "ingênua" das comunidades indígenas em favor de objetivos alheios e contrários aos seus direitos e interesses. Entre os povos indígenas há sempre o risco de superestimar a relevância das tecnologias, como se fossem os novos e infalíveis salvadores da pátria, em detrimento de técnicas, habilidades e conhecimentos próprios (tradicionais ou não). As novas tecnologias, longe de serem por si só as salvadoras de todos os problemas dos homens modernos, bem que poderiam trazer grande contribuição para a solução de muitos problemas enfrentados pelos povos indígenas (Luciano, 2006, p. 90).

No que se refere às ações tecnológicas no contexto de projetos presentes no Brasil e em algumas partes do mundo que contribuem para o processo de resistência por intermédio das ferramentas tecnológicas e digitais que buscam a preservação das línguas nativas e a valorização de aspectos culturais de um povo, podemos observar através das análises de Costa e Fernandes (2015), como o aparelho eletrônico Smartphone por meio do aplicativo chamado "Aikuma"⁸ contribui no processo de preservação de línguas nativas, sendo possível gravar a língua, registrar histórias antigas e tradicionais e traduzi-las, arquivando-as em CDs.

Nesse sentido, Programas como o "Projeto de documentação de línguas indígenas (Prodoclin)"⁹, o "Projeto Ompi"¹⁰ ou o "Projeto mantendo vivas as vozes da floresta: documentação das tradições orais amazônica" são ações inovadoras que, a partir da utilização das tecnologias digitais associadas aos desafios imediatos no contexto em que estas operam, contribuem no processo de preservação das línguas tradicionais. Para o professor David Harisson da Universidade Swartmore:

o efeito positivo da globalização faz com que hoje seja possível que uma língua falada por poucas pessoas e em alguns lugares muito isolados tenha, graças a tecnologia digital, uma presença e uma audiência planetária (Costa; Fernandes, 2015, p. 53).

8 O aplicativo é bem simples, funcionando apenas com ícones, não utilizando a escrita, permitindo aos falantes gravar e traduzir sua língua. O professor Bird levou para a Amazônia 15 smartphones para gravar as histórias antigas e tradicionais, o aplicativo possibilita compartilhar conteúdos com outros telefones da rede e pode ser adaptado para o português por qualquer pessoa conectada à rede. A tradução é feita frase por frase. No final do processo, um CD será gravado com a história e a tradução. O projeto do australiano além de preservar as línguas indígenas da Amazônia, ajudará a desenvolver a escrita de línguas ainda ágrafas e a criar dicionários e gramáticas.

9 O Projeto de Documentação de Línguas Indígenas (Prodoclin) que é a união entre Museu do Índio, que é vinculado à Fundação Nacional do Índio (Funai) e parceiros. Foi iniciado em junho de 2009 e atualmente trabalha em parceria com a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) na documentação de 13 línguas indígenas. O trabalho gera um acervo para o Museu do Índio e também para as próprias comunidades. Outros materiais também são produtos do Prodoclin: ortografia, gramática, material pedagógico etc. Além da equipe de especialistas do Prodoclin, o trabalho é realizado também pelos próprios indígenas treinados pelo projeto em todas as lições que envolvem a documentação - softwares específicos, áudio, vídeo, transcrição e tradução.

10 O site Sun Net notícias divulgou uma reportagem que informa que a Organização das Nações Unidas (ONU) criou um projeto piloto que pretende manter vivas as tradições culturais através de arquivos digitais, ação que contribuirá para preservação da memória indígena no Quênia. Para tanto, a agência da ONU irá incluir na iniciativa registros de expressões culturais, línguas e costumes que serão repassados a gerações futuras. O Ompi no Quênia vai oferecer também técnicas de documentação e arquivo, noções de propriedade intelectual para representantes indígenas e computadores para as comunidades indígenas. O Ompi recomenda que o povo Maasai, etnia que está contribuindo para o projeto, trabalhe em parceria com o Museu Nacional do Quênia para elaborar recomendações para o aperfeiçoamento do programa.

Do mesmo modo, pode-se também destacar “a versão Guarani do Firefox” criado por estudantes pesquisadores da Universidade Nacional de Assunção - UNA que semanalmente traduziam 40 mil palavras que fazem parte das funções programáticas do navegador para palavras em Guarani, objetivando criar um navegador aos moldes da língua Guarani. Devido existir no Paraguai a “diglossia” (duas variedades de línguas), o Espanhol e o Guarani são utilizados de maneira formal e informal.¹¹

Contudo, utiliza-se o Guarani mais em situações de marginalidade, o que o coloca em risco de extinção. Sendo assim, o projeto destaca-se pela inclusão da língua em espaços vistos com formais, como exemplo a internet, possibilitando a geração e disseminação de conteúdo, abrangendo um público mais amplo de conhecedores da língua, ganhando maior visibilidade e contribuindo para sua sobrevivência. “Então o projeto da UNA possibilitará potencializar e dar uso mais amplo ao guarani com perfil de modernidade” (Costa, Fernandes, 2015, p. 52).

Entretanto, ainda nas percepções dos autores:

a preservação das línguas indígenas não é uma tarefa fácil, porque depende de uma ação coletiva que deve partir tanto da sociedade e dos governantes quanto dos pesquisadores linguistas... É exatamente neste ponto em que as problemáticas convergem para união entre a tecnologia e preservação de línguas indígenas, a informação fará com que as pessoas possam ter acesso a dados que antes eram desconhecidos e isso pode trazer mudanças de atitudes por parte da sociedade (Costa; Fernandes, 2015, p. 49-50).

Contudo, é importante destacar os pontos negativos de alguns programas ou projetos governamentais e não governamentais que muitas vezes encontram problemas na inserção, na manutenção e na permanência desses dentro das comunidades. Logo, percebe-se a incapacidade de alguns programas em abarcar todas as demandas necessárias para os problemas existentes, assim, as dificuldades de manutenção das estruturas somada ao descaso dos projetos em acompanhar o processo, é um fator que pode gerar exclusão em pequena e larga escala:

11 O portal do Ministério da Educação (MEC) em 2009 anunciou em seu site um projeto coordenado pela professora Marília Ferreira, do Instituto de Letras e Comunicação da Universidade Federal do Pará (UFPA) que vem documentando aspectos culturais e linguísticos das línguas indígenas da Amazônia, na tentativa de preservá-las. Como a transmissão dessas línguas se dá oralmente se faz necessária a documentação, o material coletado serve como apoio pedagógico no ensino de línguas às várias gerações indígenas. O início dos trabalhos começou no ano de 2008, utilizando audiovisuais e transcrições textuais para capturar, nas aldeias indígenas, momentos formais e informais do uso das línguas. O projeto contemplou cinco etnias indígenas sendo elas Parcatejê, do tronco linguístico Macrojê; Apurinã, Araketê, xipaiá e mundurucu.

É fácil afirmar que a inclusão digital feita pelo programa federal, ainda tem lacunas a serem preenchidas, pois para que se conclua essa inclusão, além da formação e capacitação para que os indígenas possam repassar aos outros membros das comunidades, é preciso adicionar o tempero da ampliação e manutenção de equipamentos. Caso contrário, aumenta as demandas das comunidades indígenas, e diminui a assistência do governo, deixando a desejar o conhecimento tecnológico para outros membros das comunidades (Santos, 2011, p. 10).

No contexto das etnias que não se encontram inseridas na era digital, a internet até o momento se mostra como uma espécie de escape, na qual “o jovem indígena tenta ser visualizado por outras sociedades apenas como diversão, mas, após ser incluído digitalmente, este tipo de acesso passa a assumir papéis de divulgação e aprendizado” (Pinto, Procópio, 2018. p. 192). Nessa lógica, segundo as análises de Pereira:

Este processo de autorrepresentação reside num processo de “fortalecimento cultural”, como é dito por eles, capaz de melhorar a autoestima desses povos indígenas, estigmatizados nos seus contextos locais e nacionais... A difusão dessas identificações nos meios de comunicação digital representa formas de intercâmbio de significados que rompem, pelo menos parcialmente, com os sistemas de representação hegemônicos: da Funai e da academia, construídos por uma autoridade etnográfica produzida pelos antropólogos. Considera-se, então, que as (re)elaborações étnicas indígenas digitais não são apenas discurso para garantir autenticidade, mas um posicionamento de uma diferença resultado de atribuições de origem colonial e de experiência em situações novas e (re)elaboradas diferentemente pelos sujeitos (Pereira, 2007, p. 11-12).

Segundo afirma Ferreira et al (2015), a identidade cultural indígena produz o contato com outras sociedades, podendo influenciar e ser influência a partir do momento em que o indígena transita pela cultura do não indígena, imprimindo marcas na cultura ocidental e deixando imprimir elementos novos para sua cultura. Esse processo de adaptação e novas assimilações das identidades são influenciadas pelas transformações sociais, econômicas e políticas, visto que com o processo de globalização, verifica-se que as identidades ganham caráter dinâmico e vão remodelando sua identidade no decorrer dos diferentes períodos históricos. Neste sentido, apesar dos significativos avanços tecnológicos, acesso fácil às informações, promovidos pela globalização, a identidade

cultural indígena vem sendo preservada. Embora as diferentes etnias indígenas tenham ampliado seus horizontes em relação à cultura ocidental e seus elementos constituintes, a sua base identitária permanece, zelando pelo patrimônio cultural de seu povo, que é constituído por características que lhes são próprias e singulares (Ferreira, *et al*, 2015).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A internet e suas amplas possibilidades tornou-se instrumento de comunicação fundamental para os grupos historicamente invisibilizados, possibilitando ecoar suas vozes para além de suas realidades. Para os povos indígenas, potencializar a transmissão de ideais e saberes contribui com a valorização de seus conhecimentos e a importante contribuição para a sociedade não indígena. As redes sociais e plataformas virtuais permitem estreitar relações com diferentes povos e culturas, sendo vista hoje como meio essencial de comunicação e acesso à informação utilizada para o protesto social e reivindicação de mudanças. É por meio delas que as mobilizações indígenas espalhadas pelo território nacional transcendem os limites territoriais. Esta frente de ativismo se digitalizou e a luta indígena secular em prol do meio ambiente, da demarcação de terras, da educação, da saúde, entre outros direitos negligenciados, encontrou nas mídias sociais um novo método de resistência.

Na atualidade, em contexto pandêmico, tal questão torna-se ainda mais urgente dada às dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas na área da saúde e meio ambiente, recorrendo às redes sociais para comunicar-se com pessoas de fora de suas aldeias, solicitando ajuda devido ao avanço da Covid-19 e as consequentes perdas dos membros das comunidades. Além disso, o aumento da desassistência do Estado em outros setores, como educação, assistência social e saneamento básico, exige das organizações locais e nacionais movimentar-se nas redes virtuais como forma de sobreviver.

Denunciar a violação de direitos e mostrar as diferentes realidades por meio da divulgação para a sociedade em geral, permite alcançar as lentes humanitárias e fortalecer as lutas diárias das diversas comunidades e sujeitos que se encontram fora delas. No contexto das diversas etnias espalhadas pelo território brasileiro, utilizar dessas ferramentas para atingir um público além de suas aldeias possibilita romper com o isolamento e ultrapassar a barreira social que a falta de inclusão digital impõe.

Nessa busca por autonomia e protagonismo, faz-se necessário ampliar os espaços e visibilidade da luta e o amplo entendimento do que é ser indígena no atual mundo globalizado, em meio às contradições impostas e a ressignificação cultural fortalecida a cada dia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUILAR, Alejandra. **Identidade/diversidade cultural no ciberespaço:** práticas informacionais e de inclusão nas comunidades indígenas no Brasil. *Inf. & Soc.: Est.* João Pessoa, v.22, n. 1. P. 121-128, jan./abril. 2012.

COSTA, Alda Cristina. A Comunidade indígena e o mundo tecnológico: reflexões sobre os impactos das mídias sociais na vida dos Aikewára. In: **3º Simpósio Hipertexto e Tecnologias na Educação**. Universidade Federal de Pernambuco, 2010.

COSTA, Natalina Sierra Assêncio, FERNANDES, Patrícia Damasceno. A tecnologia a favor da preservação das línguas indígenas. *Web-Revista SOCIODIALETO*. Edição Especial. v. 5, n. 15, mai. 2015. (PDF)

FERREIRA, Robson Alex; LIMA, José Milton de; LIMA, Márcia Regina Canhoto de; SILVA FILHO, José Nunes da. A interculturalidade com origem na escola do branco: as contribuições da Educação Física e da Geografia para a temática indígena em sala de aula. **Série-Estudos** - Periódico do Programa de Pós-Graduação em Educação da UCDB. Campo Grande/MS. n. 38, p. 203-221, ju.l/dez. 2014. Disponível em: Disponível em: <https://serie-estudos.ucdb.br/serie-estudos/article/view/646>

FREIRE, José Ribamar Bessa; LEITE, Renata Daflon. Patrimônio em rede: a cinza, a brasa e os direitos indígenas no Brasil. In Cécile Tardy, Vera Dodebei (orgs) **Memória e Novos Patrimônios**. Open Edition Press, 2015. doi.org/10.4000/books.oep.870. Disponível em: <https://books.openedition.org/oep/870>.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro:** o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/ Museu Nacional, 2006.

MOREIRA, Cristian Caio Silva. **Arco, flecha e mouse:** os Assuriní da aldeia Trocará e o uso das TICs, no município de Tucuruí/PA. (Monografia) - Campus Universitário do Tocantins/UFGA-Cametá, Faculdade de História, 2021.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, Coleção educação em foco. Série educação, história e cultura 2012.

MUNDURUKU, Valdineia. **Valdineia Munduruku**: narrativa [mar. 2020]. Arquivo digital. Entrevista concedida ao Projeto Protagonismo Indígena no Mundo Digital: nas terras e nas telas. Entrevistadores: C.C.S. Moreira; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2020.

PEREIRA, Eliete. **Ciborgues indígenas.br**: a presença nativa no ciberespaço. Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre as Américas. Universidade de Brasília. Santos/SP: Annablume Editora 2007.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes; PROCÓPIO, Maria Gorete Cruz. Tecnologias de informação: a inserção de outras linguagens nas práticas educativas e culturais do povo Assuriní da aldeia Trocará, município de Tucuruí/PA. In: **Linguagens e Resistências**. Cametá-PA: Campus Universitário do Tocantins/Cametá-UFPA. Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura, 2018.

SANTOS, Alex Barbosa. **Inclusão digital e comunidades indígenas**: a internet como parceira. Universidade Federal de Roraima- UFRR, 2011. (PDF)

TAPEBA, Cassimiro. **Cassimiro Tapeba**: narrativa [mar. 2020]. Arquivo digital. Entrevista concedida ao Projeto Protagonismo Indígena no Mundo Digital: nas terras e nas telas. Entrevistadores: C.C.S. Moreira; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2020.

XACRIABÁ, Edivan. **Edivan Xacriabá**: narrativa [mar. 2020]. Arquivo digital. Entrevista concedida ao Projeto Protagonismo Indígena no Mundo Digital: nas terras e nas telas. Entrevistadores: C.C.S. Moreira; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2020.

FORMAÇÃO DE PROFESSORES E O ATENDIMENTO EDUCACIONAL ESPECIALIZADO (AEE) NA ESCOLA INDIGENA WARARAAWA ASSURINI NO MUNICÍPIO DE TUCURUÍ/PARÁ

Maria Gorete Cruz Procópio¹

1. INTRODUÇÃO

Ao fazermos uma breve reflexão sobre a formação de professores indígenas para o Atendimento Educacional Especializado (AEE) na Escola Wararaawa Assurini, observamos que essa questão tem sido motivo de preocupação, tendo em vista que a política educacional brasileira ainda é incipiente nessa discussão para atender as necessidades das escolas indígenas, somente a partir do Parecer nº. 13/2012 é que se nota a ausência dessa formação para as comunidades indígenas. Incumbindo assim o Poder Público na elaboração de diretrizes de políticas públicas para atender essa lacuna nas escolas indígenas.

Enquanto tais políticas não se efetivam na escola da etnia Assurini, localizada no município de Tucuruí-Pará, a Secretaria Municipal de Educação vem trabalhando, a partir das orientações da modalidade da Educação Especial Inclusiva, contrapondo-se aos princípios da autonomia escolar e com as características de uma escola indígena diferenciada, específica, bilíngue/multilíngue, comunitária e intercultural.

Diante dessa reflexão, compreendemos que a política de formação de professores para a diferença não é um processo tranquilo, envolve tensões, disputas de poder e requer negociações. Tendo em

¹ Doutoranda em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação/UEPA, 2024. Email: anjoete@yahoo.com.br

vista que a concretização de uma política de formação de professores indígenas para o Atendimento Educacional Especializado, precisa levar em consideração a identidade desses sujeitos, no sentido de compreender as identidades universais ou particulares dos índios Assurini, principalmente quando buscamos fazer uma discussão sobre o Atendimento Educacional Especializado na interface com a Educação Indígena.

Nessa perspectiva, a presente pesquisa tem como objetivo geral, investigar como ocorre a formação inicial e continuada dos professores indígenas Assurini para o Atendimento Educacional Especializado. E nos objetivos específicos, buscamos analisar os principais avanços e desafios da prática docente dos professores Assurini para o Atendimento Educacional Especializado? Na tentativa de compreender como funciona o Atendimento Educacional Especializado dos alunos com necessidade especial na Escola Wararaawa Assurini. Além disso, buscamos identificar as principais dificuldades da escola dos Assurini para atender os alunos com necessidade especial em sala de aula? Com a intenção de perceber a realidade espaço escolar dos Assurini para o AEE.

Destaca-se assim, a relevância desse estudo por contribuir significativamente com as pesquisas relacionados ao tema e com os(as) demais pesquisadores que se debruçam acerca da formação de professores para o Atendimento Educacional Especializado em Escolas Indígenas, demonstrando os desafios atuais da prática docente dos professores e professoras Assurini para o atendimento dos alunos com necessidades especiais na escola Wararaawa, para assim compreender como ocorre o processo de ensino e aprendizagem dos alunos indígenas no AEE.

Subsidiando assim, novos estudos, avaliações e propostas que objetivem ampliar o conhecimento a respeito do AEE na escola do povo Assurini, orientando-se pela perspectiva de melhora na qualidade do Atendimento Educacional Especializado desses indígenas, contribuindo com a valorização da cultura desse povo para sua sobrevivência na sociedade. No âmbito acadêmico, este estudo busca dar visibilidade às temáticas que envolvem a Formação de Professores para o Atendimento Educacional Especializado (AEE), no intuito de mostrar que esse é um campo que ainda apresenta um número muito reduzido de pesquisas em níveis nacional e mais ainda na região do baixo Tocantins.

Portanto, para desenvolvê-lo utilizamos como pressuposto metodológico a pesquisa qualitativa, visto que a mesma busca trabalhar com 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. Para a coleta de mais dados utilizamos a entrevista semiestruturadas, já que esta se difere da pesquisa totalmente estruturada pela existência de questões abertas, nas quais o entrevistado pode discorrer livremente sobre o tema em questão. Além da entrevista usamos a observação participante que busca ter um contato 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 (Martucci, 2001).

Deste modo, faz-se necessário que as políticas de formação de professores que vem sendo direcionada para as escolas indígenas efetivem-se no sentido de que os alunos com necessidades especiais permaneçam nas escolas indígenas valorizando a cultura do seu povo, consideração as características que respeite as Diretrizes da Educação Escolar Indígena, no qual assegura o direito à escolarização nas próprias línguas, bem como a valorização de seus processos próprios de aprendizagem.

2. CONHECENDO O POVO INDÍGENA ASSURINI DO TROCARÁ

Segundo Procópio (2015), o povo indígena Assurini, ao longo de sua história ficaram conhecidos pela denominação de Akuáwa-Assurini, Assurini do Tocantins e também por Assurini do Trocará, nome que também foi dado para sua reserva. A primeira denominação foi empregada por Roberto da Matta e Roque de Barros Laraia (1967), em virtude de que esse termo Akuáwa constituía a autodenominação desse grupo que teve a sua origem na língua Juruna, e que desde essa época passou a ser utilizado para designar diferentes grupos Tupi da região entre o Xingu e o Tocantins.

Entretanto, para os Assurini do Trocará, este termo começou a ser empregado como autodenominação a partir da década de 1950. Por meios dos estudos de Andrade (1992, p.16), observou-se que o povo indígena Assurini do Trocará ao longo de sua história foram chamados pelo termo Tiramoitoa, que para eles significava a reunião de muita gente, e apresentava uma conotação de povo, principalmente para os Assurini que viviam no Xingu, juntamente com outros povos dos grupos Tupi-Guarani, como os Parakanã que os mesmos chamavam Waruauatonga. Isso mostra que no passado existia uma forte relação entre esses grupos indígenas que tiveram uma história marcada pelas andanças, guerras e cisões.

Geograficamente o povo indígena Assurini habita a Terra Indígena Trocará, que está localizada à margem esquerda do Rio Tocantins, a 25 km ao norte da cidade de Tucuruí, na BR-422, conhecida como Transcarnetá desde a década de 1970. Nessa década, a comunidade habitava outra região, a qual foi inundada pela enchente provocada pela construção da Hidroelétrica de Tucuruí, que acabou levando esses indígenas a se deslocarem para uma área mais segura, onde até hoje permanecem.

De acordo com Procópio (2015), o povo Assurini do Trocará contavam com uma população de aproximadamente 700 pessoas, estes dados foram constatados em documentos da Escola Wararaawa Assurini, mas no estudo de Moreira (2023), esses dados sofreram alterações visto que o mesmo aponta que segundo dados do IBGE (2022), a população Assurini é de 683 habitantes (destes 677 são indígenas), o que demonstra que nos últimos anos vêm ocorrendo uma redução populacional na comunidade desses indígenas, sofrendo no período da pandemia da COVID-19 várias perdas de seus entes queridos.

A distribuição da população Assurini no estudo de Procópio (2015, p.73), ocorria em 2 aldeias: a Aldeia Trocará que é a sede, onde são tomadas as mais importantes decisões que envolvem esses indígenas, e a Ororitawa. Sendo que na pesquisa de Ribeiro (2017, p.10), além das aldeias citadas, apresenta a Aldeia Oimotawara e a Aldeia Pikiá². O que demonstra que esta população vem criando outras aldeias ao longo dos anos em seu território, como aponta pesquisa de Moreira (2024, p. 19), que em seus estudos apresenta uma nova aldeia, de nome Marawytawa.

O surgimento desta aldeia permite afirmar que o povo Assurini vem ampliando esses espaços em suas comunidades, já que atualmente possuem 4 aldeias, dentre elas, a Aldeia Trocará, Ororitawa, Oimotawara, e a Marawytawa. O cotidiano destes espaços, onde a vida desses sujeitos passa por processos de construção social, de lutas e resistências. Conforme Moreira (2024), a Reserva Trocará ocupa a posição 186º, no ranking de habitantes em terras indígenas no Brasil. Em relação aos domicílios existentes a mesma está na posição 229º do panorama nacional e no quantitativo de moradores por domicílio ocupa a posição 104º, tendo em torno de 5,42 pessoas habitando cada casa.

Assim, percebemos que com o passar dos tempos a composição histórica dos grupos sociais dos indígenas Assurini foi ganhando novas configurações em virtude das relações de contato que esses indígenas vêm estabelecendo no decorrer de sua vida com outros grupos sociais

2 A aldeia Pikiá é um espaço de habitação temporária, ou seja, somente no período de plantio, colheita e trato da roça

que vivem em torno de sua reserva influenciando diretamente a sua cultura, de modo que eles acabam introduzindo alguns elementos desse novo universo cultural.

3. ESCOLA WARARAAWA ASSURINI DA ALDEIA TROCARÁ E O ATENDIMENTO EDUCACIONAL ESPECIALIZADO

A presença do Atendimento Educacional Especializado (AEE), na Escola Wararaawa Assurini no Município de Tucuruí/PA, no período de 2018, quando realizamos uma entrevista com a Professora Vanderléia Assurini, a mesma relatou que na escola de sua comunidade ainda não possuía um espaço adequado para realização do atendimento dos alunos indígenas com algum tipo de necessidade especial, tendo em vista que os professores indígenas da referida escola, apenas realizavam o acompanhamento de seus alunos com deficiência somente na sala de aula regular, e o mesmo só possuía o curso básico de LIBRAS. No entanto, esse cenário do Atendimento Educacional Especializado na escola do povo indígena Assurini vem avançando como aponta os estudos de Valente (2021) que destaca a presença de um profissional de LIBRAS, atuante na Aldeia Trocará, que está terminando o curso de Pós-graduação na referida área. Demonstra-se assim, que está ocorrendo um pequeno avanço para a melhoria do atendimento do educando surdo na escola do povo Assurini.

No início o professor que realizava o acompanhamento do educando com deficiência auditiva Wirawiwa, era um indígena falante da língua Assurini que possui apenas o curso básico de Libras, que segundo o mesmo não era suficiente para atender a particularidade que envolve o processo de ensino e aprendizagem desse aluno. Assim, é possível afirmar que o profissional de Libras que vem atuando na escola do povo Assurini, vem acumulando uma longa experiência junto ao educando surdos, no entanto, é importante frisar que o período de atuação reflete significativamente no desenvolvimento do trabalho de qualquer profissional.

Tendo em vista que o ato de interpretar difere-se do fato de uma pessoa sinalizar ou ainda de ter contato com surdos, considerando que o profissional intérprete tem sua profissão regulamentada que permite o mesmo atuar com o público surdo, na intenção de atender as particularidades desses sujeitos que historicamente era segregado no espaço escolar, por essa razão se faz necessário que o professor tenha a devida formação e certificação para o exercício da profissão por

meio de cursos promovidos por instituições de ensino superior que sejam credenciadas pelas Secretarias de Educação.

Nesse contexto, é importante ressaltar que a presença de uma profissional de LIBRAS no interior da escola do povo Assurini, na intenção de garantir o atendimento diferenciado ao sujeito surdo não viabiliza o processo de inclusão ou das referidas políticas disponíveis para esses sujeitos, não basta apenas disponibilizar as mesmas e estas estarem sendo executadas por profissionais sem as devidas qualificações que possam contribuir no processo de ensino e aprendizagem do educando. Apesar da escola do povo não apresentar uma sala com recurso multifuncional para o Atendimento Educacional Especializado (AEE).

Segundo Procópio (2012) a construção da nova Escola Wararaawa Assurini na Aldeia Trocará representa uma história de luta e conquista para o povo indígena Assurini, disponibilizando um espaço físico mais estruturado e com conforto para o alunado Assurini. Possuindo salas de aulas amplas e ventiladas que possibilitam um bom desenvolvimento educacional. Ressalta-se que essa é uma conquista que busca a melhoria da educação para todo o povo Assurini, bem como, para o processo de inclusão de alunos com necessidades especiais.

Diante desses dados, percebemos através do estudo de Valente (2021), que essa realidade sofreu alterações, pois, na escola atualmente já possui uma Sala de Atendimento Educacional Especializada, onde a professora do AEE trabalha três dias da semana no horário da tarde, e neste momento a mesma realiza atividade incluindo sinais para ampliar o vocabulário do educando surdo.

O processo de avaliação educacional dos alunos Assurini com necessidades especiais na Escola Wararaawa, segundo o professor indígena Pepe Assurini, é um processo de responsabilidade do professor do AEE, visto que o mesmo compreende com mais clareza as dificuldades que envolve as metodologias ensino e aprendizagem desses alunos. Por essa razão, fez-se necessário implantar nas escolas indígenas Salas de Recursos Multifuncionais, para atender as dúvidas e as dificuldades existentes e realizar a avaliação inicial e continuada do aluno(a), principalmente quando os docentes não conseguem agendar uma consulta médica para obter o laudo, ou quando ainda o mesmo desconhece as condições apresentada nesses documentos.

No que concerne a organização e o funcionamento do AEE na Escola Indígena Wararaawa, no início observamos que os professores indígenas Assurini realizavam o acompanhamento dos alunos com

necessidades especiais em sala de aula comum, de modo que os atendimentos no contra turno que seria de fundamental importância para esse público, não existia em suas escolas. Destaca-se assim, que o estudante indígena Assurini com necessidades especiais eram incluídos nos mesmos horários de aula dos demais colegas no ensino regular, o que demonstra que na escola Assurini, os professores indígenas já estavam exercitando o processo de inclusão. Logo, verificou-se que existem poucos alunos com necessidade especiais, sendo identificado apenas um aluno com deficiência auditiva e um cadeirante.

Na escola supracitada, funcionam turmas do jardim, 1ª ao 9º ano do ensino fundamental, e também o ensino médio pelo Sistema Modular de Ensino (SOME). As atividades na escola realizam-se em três períodos: manhã, tarde e noite. Atualmente encontram-se matriculados no ensino médio aproximadamente 15 alunos, contudo, teve-se conhecimento, no decorrer desse estudo, que alguns alunos da Aldeia Trocará, viajam para a cidade de Marabá para cursarem o magistério indígena, então esses alunos não estão incluídos na turma de ensino médio que funciona atualmente na aldeia.

Na escola Wararaawa, também não foram constatadas acessibilidade arquitetônica urbanística para aqueles alunos indígenas Assurini que apresentam algum tipo deficiência na aldeia, ou seja, não há instalações, equipamentos e mobiliário que eliminem as barreiras de locomoção para esses alunos. Diante disso, percebemos uma certa preocupação dos professores Assurini, ao reivindicarem junto a Secretaria Municipal de Educação de Tucuruí/PA, a implementação da sala de AEE em suas escolas, tendo em vista que as mesmas já possuem um público que precisa desse atendimento. Além disso, observamos que faltam materiais pedagógicos, equipamentos, recursos e mobiliários adequados às pessoas com necessidades especiais.

Neste caso, as salas de recursos multifuncionais tornaram-se espaços fundamentais para desempenhar o atendimento educacional especializado para os alunos com deficiência na escola do povo indígena Assurini. Tratando-se de um lugar onde seja possível construir um novo fazer pedagógico para a construção dos conhecimentos, na intenção de subsidiar o desenvolvimento do currículo, para participar da vida escolar dos alunos Assurini. Dessa forma, torna-se importante retratar a realidade desafiadora da escola do povo Assurini e também mostrar os obstáculos que os projetos de uma educação escolar indígena inclusiva, diferenciada e intercultural vem sofrendo. Conforme Tuxá (2011, p. 283), há uma inoperância dos agentes governamentais para com a Educação

Escolar Indígena, que requer providências sejam tomadas para superar os entraves e os bloqueios no gerenciamento das políticas públicas de Educação Escolar Indígena.

4. A FORMAÇÃO DE PROFESSORES NA ESCOLA WARARAWA ASSURINI PARA O ATENDIMENTO EDUCACIONAL ESPECIALIZADO

Os professores e professoras indígenas Assurini que atuam no AEE nas classes comuns possuem apenas a formação do magistério indígena, curso básico de Libras, mas essa realidade atualmente vem mudando porque os professores estão cursando a pós-graduação em LIBRAS. Buscam nesta área uma melhor qualificação para trabalharem as especificidades dos alunos que precisam, assim como formação específica no curso de Licenciatura intercultural Indígena da Universidade do Estado do Pará (UEPA), que formou uma turma de professores Assurini que hoje atuam nas diversas disciplinas na escola do seu povo.

A partir de uma longa história de exclusão pelo qual passaram os sujeitos surdos, nos dias atuais essa história vem mudando porque os surdos estão sendo aos poucos incluídos no espaço escolar dos não indígenas, e também nas escolas indígenas, a exemplo da escola Wararaawa Assurini. Na qual os alunos surdos passaram a ser incluídos no ensino regular, sem perder de vista que esse ainda é um avanço que precisa superar inúmeros desafios, principalmente em relação a formação de professores e a grande dificuldade de se trabalhar com esse público no cotidiano escolar.

A falta de formação adequada para o Atendimento Educacional Especializado (AEE), foi um dos desafios revelados na fala da professora Vanderléia Assurini e do professor Waremoa Assurini. No momento em que relatam que não possuíam uma formação específica para trabalhar com essa modalidade de ensino, em virtude de que o curso que os mesmos possuem, não lhe proporcionaram essa formação.

Segundo Moita (2002) formar se supõe trocas, experiências, interações, aprendizagens, ensinos, um sem fim de relações, um percurso de vida e um percurso de formação. Neste passo, a formação docente e a formação continuada dos professores indígenas Assurini precisam de uma atenção especial para que haja uma dinâmica contínua, em que os conhecimentos adquiridos ao longo de sua formação possam contribuir

para o processo de inclusão dos alunos com necessidades especiais, na tentativa de colaborar significativamente para a qualidade da prática educativa direcionada para esses sujeitos em sua comunidade.

Segundo Nóvoa (2002) o aprender contínuo é essencial e se concentra em dois pilares: a própria pessoa, como agente, e a escola como lugar de crescimento profissional permanente. Ressaltando que no ponto de vista deste autor a formação continuada ocorre de maneira coletiva, levando em consideração a experiência e a reflexão do professor. Fatores como esse revelam que a Secretaria de Educação de Tucuruí, precisa dialogar ainda mais com as diretrizes de uma educação escolar indígena para que haja um maior aprofundamento nos cursos que abordem as reais necessidades das suas escolas, uma vez que as temáticas propostas partem das demandas das escolas municipais urbanas.

Em razão disso, os professores das escolas indígenas precisam ter discussões frequentes e em parceria com tais secretarias. Para Laclau (2011), a política da formação de professores para as diferenças não é um processo tranquilo, envolve tensões, disputas de poder e requer negociações. Na construção e efetivação dessa política atravessam questões acerca da identidade dos professores e o preparo profissional para atender às diferenças no momento em que eles entram em conflito com as identidades particular ou universal dos sujeitos envolvidos nessa modalidade da Educação.

Diante disso, a formação docente dos professores indígenas Assurini requer aproximação das expectativas sociocomunitárias dos Assurini. Estas contemplam a participação das famílias, dos alunos, dos professores e da comunidade. Ressaltando que a formação docente qualificada pode muito, mas não pode tudo, pois, inúmeros são os desafios que ainda precisam ser superados durante o processo de formação docente. Segundo Souza (2011, p. 127), “a formação de professores indígenas para atuarem no campo da educação especial é uma questão nova e ainda pouco debatida pelos Órgãos responsáveis pela educação indígena e pelas comunidades indígenas de abrangência”. Por isso, acreditamos que a formação continuada de qualidade poderá colaborar com a discussão e com a criação de estratégias para atender as crianças indígenas com necessidades especiais. Em vista disso, as políticas educacionais precisam repensar as formas de implementação de programas de formação para professores indígenas capazes de atender às demandas de suas escolas.

Principalmente porque o processo de inclusão na escola indígena exige mudanças que leve em consideração a especificidade da educação escolar para pessoas com deficiência. De tal forma que

o processo educacional, deve buscar novas práticas pedagógicas conforme as necessidades específicas de seus educandos. O qual exigem que a formação de professores para esses espaços, seja de uma escola diferenciada indígena, para uma Educação inclusiva, que busque discutir num contexto mais amplo o trabalho nas escolas indígenas, considerando, que além da formação técnica, questões políticas, culturais e sociais, os povos indígenas necessitam de uma educação que valorize a cultura do seu povo.

Nessa perspectiva o currículo abriu-se caminhos para a oficialização de “escolas indígenas diferenciadas” e para a formulação de Políticas Públicas que respondam aos direitos educacionais dos povos indígenas para uma educação intercultural, bilingue ou multilíngue, comunitária, e seja voltada à autodeterminação dos povos indígenas (Silva apud Silva e Ferreira, 2001, p. 10). Por essa razão o currículo pedagógico “não deve ser apenas uma grade de matérias, [...] mas tudo aquilo que envolve a vida da criança, dentro e fora da sala de aula e que envolve seu desenvolvimento” (Silva, 1993, p. 13). Pode, com isso, ser materializado a cada dia mais o estudo bilingue, conforme vem sendo realizado nas aldeias indígenas, inclusive na aldeia Assurini, onde o professor Waremoa ministra aula de língua materna para seu povo.

Diante disso, as escolas Indígenas, buscam por Políticas Educacionais que levem em consideração os sistemas culturais e os interesses de suas comunidades. Objetivando com isso representações de práticas docentes para uma Educação Inclusiva, no contexto das escolas indígenas que valorizem a cultura do seu povo. Na tentativa de os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas sirvam de diretrizes para o processo de ensino-aprendizagem de seus educandos, no sentido de garantir a transmissão dos conhecimentos tradicionais do seu povo, na intenção de considerar os valores, costumes e práticas sociais desses sujeitos.

Nesse sentido, é importante frisar que apesar dos avanços no que concerne a Educação Escolar Indígena, a mesma ainda não adquiriu o “Status” de prioridade na agenda política dos governantes do nosso país, tanto dos Estados quanto dos Municípios, embora as Diretrizes para Política Nacional de Educação Escolar Indígena venham assegurando esse direito. Segundo Tardif (2012, p.11), o saber dos professores não é algo que flutua no espaço, é o saber deles e está relacionado com a pessoa, com a identidade, com a experiência de vida e com a história profissional, com a relação com os alunos e com os demais atores escolares. Por esse viés podemos dizer que o saber dos professores é um saber social, o qual

objetiva garantir a sua legitimidade e orientar sua definição e utilidade em diferentes espaços.

Diante desses fatores o Atendimento Educacional Especializado (AEE), na escola indígena do povo Assurini requer que os professores sejam os próprios indígenas de suas aldeias, considerando que os mesmos conhecem as necessidades do seu povo, de modo que entende como as famílias pensam e almejam a Educação Escolar de seus filhos com necessidades especiais. E o primeiro passo pode ocorrer na reelaboração do Projeto Político-Pedagógico de suas escolas. Tendo em vista que o Plano Nacional da Educação (PNE) 2001-2010, propõe que a formação de professores para as escolas indígenas seja realizada pelos próprios indígenas, paralela a sua escolarização.

Sendo importante frisar que a partir da descentralização a educação escolar indígena não é mais responsabilidade apenas do MEC, que passou a supervisioná-la conjuntamente com a FUNAI e as Universidades, destinando aos Estados e Municípios a execução dos projetos referente à educação. Neste sentido, se houvesse uma ação em conjunto entre estes vários agentes envolvidos seria possível assegurar os direitos que defendem tais as diretrizes. Mas, apesar da descentralização, ainda é perceptível, inclusive entre o povo Assurini, sujeitos desse estudo, uma série de dificuldades para se ter uma Educação Escolar Indígena de qualidade, uma vez que é notória a falta de Políticas Públicas Indigenistas no Brasil. Dentre as inúmeras dificuldades destaca-se a implantação de uma Educação Inclusiva na Escola Waraawa Assurini, visto que os alunos com necessidades especiais enfrentam muitos desafios para permanecer na sala de aula, onde o material didático não suficiente para serem utilizado nas diversas áreas do conhecimento.

Da mesma forma, evidencia-se um número reduzido de professores qualificados para atender os alunos com necessidades especiais, pois os mesmos não têm formação especializada na área, o que acarreta uma educação ainda nos moldes oficiais, não sendo específica e diferenciada, conforme as especificidades das comunidades indígenas. Mesmo assim, foi possível perceber o interesse da Escola do povo Assurini, no sentido de reivindicar da Secretaria de Educação de Tucuruí, professores indígenas para atender esse público, pois se observa que os professores não indígenas são os que estão à frente do Atendimento Educacional Especializado (AEE).

Dessa forma, acreditamos que a formação continuada de professores nas escolas indígenas é imprescindível para garantir um atendimento educacional adequado e com qualidade às crianças

indígenas com necessidades especiais. Objetivando incentivar a criação de uma cultura escolar diferenciada, específica, multilíngue, que contemple as necessidades específicas desses alunos. Para tanto, faz-se essencial buscar uma valorização cultural capaz de construir uma formação acadêmica adequada aos professores indígenas.

5. AS AÇÕES EDUCACIONAIS MUNICIPAIS PARA INDÍGENAS EM TUCURUÍ

As políticas públicas educacionais indígena no Município de Tucuruí, ainda precisam ser vista como prioridade nas ações políticas de governo municipal, ao contrário ficará difícil de serem efetivadas, visto que tais políticas de educação diferenciada precisam levar em consideração as peculiaridades da cultura dessas etnias. Apesar de a Secretaria Municipal de Educação de Tucuruí demonstrar interesse de uma educação diferenciada para as comunidades indígenas, que, de acordo com os princípios da diferença determinados pelo MEC, precisa ainda superar muitos desafios. Um deles, segundo Procópio, é que a Educação Escolar Indígena no referido município se encontra vinculada à Secretaria de Educação Rural, sendo que deveria ter uma secretaria específica para a Educação Escolar Indígena (Procópio, 2012).

Contudo, ainda é a Secretaria de Educação Rural a responsável por acompanhar a Educação Escolar na comunidade dos indígenas dos Assurini, não tendo assim consonância com a gestão compartilhada que conhecem as Legislações, os Parâmetros e as Resoluções definidas na agenda governamental, nacional. Logo dependem de muitos fatores para determinar uma prática acelerada na implantação do modelo de educação diferenciada. As comunidades indígenas por sua vez representadas pelos educadores enfrentam múltiplas dificuldades nas vivências da escolarização, porém preocupam-se com a valorização da cultura e da história de seu povo nas propostas educativas executadas no cotidiano da escola do povo Assurini.

Conforme Procópio (2012), existem um interesse por parte dos gestores e dos educadores que trabalham na escola do povo Assurini, de exigir do poder público municipal de Tucuruí, a efetivação de uma política pública educacional específica e diferenciada para as comunidades indígenas, localizada em seu município, mas os diferentes desdobramentos faz com que essas comunidades sintam se que está

longe de ser concretizada tais políticas, em razão da desigualdade nos direcionamentos do gerenciamento público da escola do seu povo. (Procópio, 2012). Embora as vozes externas dos gestores direcionam para as políticas públicas educacionais e a organização escolar dos indígenas Assurini, as mesmas apontam que tem consciência de parte das dificuldades enfrentadas pelos educadores indígenas para desenvolver planos coerentes com suas realidades.

Tal fato evidencia-se, o sentido atribuído em relação a deficiência na formação continuada para professores que trabalham no Atendimento Educacional Especializado, o que prejudica o trabalho educativo na escola do povo Assurini, pois são poucas as iniciativas de investir em encontros educativos mais frequentes que visem conhecimento das demandas cotidianas, da diversidade presente nos contextos históricos e culturais da relação intertribal, enfrentada pelos educadores no campo de encontro “a escola”, pode ser um dos caminhos para a transformação.

Nesse contexto é preciso ter noção dos conflitos existenciais para assumir posturas diferentes perante tais realidades dessas políticas, conhecendo a dimensão da realidade, e o respeitar a diferença, o contrário é negar as relações de dominação cultural que ainda determinam ações de caráter simplistas, transferindo as responsabilidades de uma área para outra do governo. No espaço escolar das comunidades indígenas notou-se que gerenciamento público sofre também com a falta de cumprimento das alianças consensuais na gestão compartilhada, como a educação escolar indígena no Brasil fica sob responsabilidade nacional e aos estados e municípios cabe sua execução e acompanhamento nem sempre os investimentos são realizados de acordo com a realidade.

Nesse sentido, quando ouvimos as vozes dos educadores indígenas em seus contextos escolares, diversos professores têm consciência das fragilidades enfrentadas na vivência das políticas educacionais cotidianamente, por isso conhecer as estruturas curriculares é fundamental. Contudo os educadores que atuam em sala de aula transformam o pouco conhecimento que tem em sensibilidades, mediante práticas significativas que busquem reconhecer o universo simbólico e os elementos da cultura dos educandos, tornando-os participantes dos campos de produção do conhecimento diariamente no seu espaço escolar.

Diante disso, existem alguns pontos que merecem destaque no sentido atribuído pelos gestores e educadores indígenas dessas comunidades, inclusive dos Assurini, pois, a mudança de direcionamento das ações de um subsistema para outro destacado pelo MEC, também provoca desajustes na organização do ensino, visto que a implantação

do currículo diferenciado presente nas políticas educacionais indígenas tem acontecido de forma fragmentada nas comunidades indígenas, já que existem poucos investimentos em recursos materiais, humanos e orçamentários que seguem o mesmo perfil das escolas ditas dos brancos.

Apesar de algumas escolas estarem estruturadas segundo os moldes urbanos nem sempre representam avanço dentro dessas comunidades, às salas ainda não expressam a liberdade de pensar, sentir e produzir meios de recriar visões de mundo escolarização mais amplas, conforme os anseios das comunidades indígenas.

Para Procópio, a preocupação com a valorização da história e da cultura dos povos indígenas é um fator presente nestas comunidades envolvidas, e que foi bem perceptível no contexto dos Assurini, e também já observada em outras comunidades indígenas, dentre elas os Anambé que também buscam uma escola que seja um espaço que propicie a articulação e o reconhecimento da sua cultura tradicional, nos seus mais variados significados e sentidos atribuídos segundo as nuances da diversidade cultural (Procópio, 2012).

Para Dussel, devemos olhar o "outro" na sua alteridade e não como negado, silenciado que foi historicamente esse sujeito, sendo está uma ação necessária para todas as vozes na nossa atualidade, diante dos conceitos das políticas públicas educativas em construção na escolarização oferecida aos indígenas, assim trabalha a superação do etnocentrismo para um diálogo, como o "outro" com suas diferenças na vida e nas intercomunicações sociais para uma educação escolar que tenha um terreno ativo para uma cultura que fundamentava-se na liberdade humana de transitar em diversos espaços, dominar seus códigos, símbolos e conhecer o outro (Dussel, 1994).

Portanto, percebe-se que o desafio da diversidade cultural está presente em todas as esferas humanas, sendo unidades de laços, eixos de redes, e de interações entre diversos tipos de pessoas. Nosso olhar valorativo destemido é que estimula novas posturas, foi um dos motivos enfrentados para infiltrar nos espaços cotidianos dos indígenas fatores que são fundamentais para que uma escola tenha de fato um compromisso com o grupo na comunidade que ela está implantada (Dussel, 1994).

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao refletirmos sobre o processo de formação docente dos professores indígenas, em especial dos Assurini, seja inicial ou continuada, necessita ter condições teóricas e práticas condizentes com as demandas da escolarização do seu povo, considerando as especificidades das diferentes formas de deficiências, bem como ouvir os anseios dos professores diante da sua realidade da escolar.

No que tange a formação de professores na interface entre a educação especial e educação escolar indígena. Faz-se necessário compreender o contexto educacional dos povos indígenas, ouvir diferentes vozes que busquem construir um espaço de traduções inesgotáveis de significados nas escolas desses sujeitos. Por isso, a importância de realizar um estudo sobre a formação de professores indígenas para o Atendimento Educacional Especializado (AEE), na escola indígena Wararaawa Assurini, buscando pensar em uma formação de professores intercultural e interétnica, analisando como as políticas educacionais podem implementar suas mudanças de acordo com a realidade escolar desse povo.

Compreendendo que a educação é um direito garantido legalmente para todas as pessoas, inclusive para quem possui algum tipo de deficiência, a pesquisa realizada entre os professores e alunos Assurini, revelaram a ausência de formação inicial e continuada dos professores para atuarem com alunos com necessidades especiais, o que aponta a dificuldade de desenvolver o trabalho pedagógico em sala de aula.

Desse modo, observa-se a importância de se investir na formação de professores indígenas para atuarem com as diferentes necessidades educacionais e especiais no processo inclusivo, bem como, proporcionar na formação geral desses profissionais e discussões que contemplem a educação de alunos indígenas que necessitam de um ensino escolar específico. Levando em consideração que nos dias atuais, as políticas públicas educacionais mostram-se frágeis sobre este assunto, em visitas realizadas em algumas aldeias indígenas no Pará, verificamos a existência de alunos com necessidades especiais matriculados em escolas indígenas, no entanto, os professores(as) dessas comunidades revelaram não ter nenhuma formação ou possuírem apenas uma formação em curso básico, para atuarem com esses alunos, e em muitos casos os alunos não recebiam nenhum tipo de atendimento educacional especializado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. **Lei número 9394**, 20 de dezembro de 1996. Dispõe sobre as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 1996.

BRASIL. **Parecer CNE/CEB n. 13, de 10 de maio de 2012**. Dispõe sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena. Brasília, DF: MEC/CNE/CEB, 2012a.

BRASIL. **Plano Nacional de Educação**. Brasília: Coordenação de Publicações da Câmara dos Deputados, 2002. Disponível em :https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/. Acesso em: 12 jun. 2023.

DOURADO, Luiz Fernando. **Avaliação do Plano Nacional de Educação 2001-2009**: questões estruturais e conjunturais de uma política. Educação & Sociedade, set./2010. <https://doi.org/10.1590/S0101-73302010000300003>

DUSSEL, Enrique. **El encubrimiento de lndio**: 1492. Hacia el origem del mito de la modernidade, Editora Cambio XXI. ed. Mexico, 1994.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (org.). **Antropologia, história e educação**: a questão indígena e a escola. 2. ed. São Paulo: Global, 2001.

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

LACERDA, Cristina Broglia Feitosa de. Um pouco da história da história de diferentes abordagens na educação de surdos. **Cadernos CEDES**, v.19, n.46. Campinas: UNICAMP, 1998. <https://doi.org/10.1590/S0101-32621998000300007>

LARAIA, Roque de Barros; MATTA, Roberto da. **Índios e castanheiros**: a empresa e extrativa e os índios no médio Tocantins. Difusão Européia do Livro, 1967.

MARTUCCI, Elisabeth Márcia. **Estudo de caso etnográfico**. Revista de Biblioteconomia de Brasília, v. 25, n. 2, p. 167-180, 2001.

MINAYO, M. C. S. (org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2001.

MOITA, Maria da Conceição. Percursos de formação e transformação. In: NÓVOA, António (org.). **Vidas de Professores**. Porto: Porto Editora, 2002.

MOREIRA, Cristian Caio Silva. **Indígen@s online**: povoamento e demarcação

do território digital na Terra Indígena Asurini Trocará - Tucuruí/PA. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura-PPGEDUC, do Campus Universitário do Tocantins/Cametá, da Universidade Federal do Pará, 2024.

NÓVOA, Antônio (Coord.). Formação de professores e profissão docente. In: NÓVOA, Antônio. **Os professores e sua formação**. Lisboa: Instituto de Inovação Educacional, 2002.

TARDIF, Maurice. **Saberes docentes e formação profissional**. Petrópolis: Vozes, 2012.

PROCÓPIO, Maria Gorete Cruz. **Educação escolar indígena na Amazônia: uma abordagem histórica sobre os desafios, avanços e perspectivas na escola Wararaawa Assurini localizada na Transcametá, Tucuruí-Pará**. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) apresentado na Faculdade de Educação –UFPA/Cametá, 2012.

PROCÓPIO, Maria Gorete Cruz. **A Festa do Jacaré na aldeia indígena Assurini Trocará: espaço educativo e de manifestações de saberes**. Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-graduação em Educação-PPGED/UEPA, Belém, 2015.

RIBEIRO, Bárbara de Nazaré Pantoja. **Mahíra e os saberes femininos: gênero, educação e religiosidade na comunidade indígena Assurini do Trocará, município de Tucuruí/PA**. Dissertação (Mestrado), apresentada no Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC), do Campus Universitário do Tocantins/Universidade Federal do Pará/Cametá, 2017.

SOUZA, Vânia P. da S. **Crianças indígenas Kaiowá e Guarani: um estudo sobre as representações sociais da deficiência e o acesso às políticas de saúde e educação em aldeias da Região da Grande Dourados**. Dissertação (Mestrado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade Federal Grande de Dourados, Dourados-MS, 2011.

SILVA, Aracy Lopes. **A questão Indígena na sala de aula: subsídios para professores de 1º e 2º Graus**. 2ed-São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

TARDIF, Maurice; BORGES, Cecilia; MALO, Annie. **Le virage réflexif en éducation : où en sommes-nous 30 ans après Schön ?** Bruxelas : Editora De Boeck Supérieur [Pédagogie en développement], 2012.

TUXÁ, Rosilene C. de Araújo. **Educação escolar indígena como novo paradigma na visão indígena: experiências, conquistas e desafios**. Tellus, Campo Grande/MS, ano 11, n. 20, p. 275-288, jan./jun. 2011.

VALENTE, Thaianny Cristina Dias. **O gestual e o linguístico: análises**

interculturais acerca da comunicação familiar e escolar de um indígena surdo na aldeia Assurini do Trocará, no município de Tucuruí, no Pará. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Pará/PGEDC, 2021. Disponível em: https://www.sigaa.ufpa.br/sigaa/public/programa/noticias_desc.jsf?lc=pt_BR&id=1892&noticia=8069739

A EDUCAÇÃO DE UM ASSURINI SURDO E OS ATRAVESSAMENTOS PROPOSTOS PELO INTÉRPRETE DE LIBRAS NA ESCOLA WARARAWA ASSURINI

Thaianny Cristine Dias Gaia¹

Benedita Celeste de Moraes Pinto²

1. INTRODUÇÃO

O estudo evidencia análises acerca da situação sociolinguística do indígena assurini surdo, buscando entender como ocorrem os processos comunicativos entre este e os ouvintes e como eles atuam na significação e ressignificação do ser indígena surdo, partindo da compreensão de que os fatores comunicativos atuam enquanto princípio de interação, formação e ressignificação identitária. Os delineamentos desta pesquisa abrangem os âmbitos interculturais intrínsecos a interface cultura indígena/surdez dos quais subjazem uma multiplicidade de discussões teóricas, concernentes à diversidade cultural e à diferença, às tensões linguísticas e às histórias de luta e resistência viáveis a cada realidade cultural.

Assim, pensar a surdez em correlação ao campo étnico indígena tensiona as formas de pensar os entes desta interface, uma vez que ambas atuam na produção de identidades constituídas nos entre lugares, nas fronteiras linguísticas e culturais privilegiando relações discursivas resultantes do atrelamento e das trocas simbólicas entre a língua portuguesa, a língua materna e a língua de sinais, bem como os elementos culturais constituintes de ambas, dos quais suscitam diálogos interculturais que estão para além

1 Doutoranda em Letras pela Universidade Federal do Pará, 2024. E-mail: thaiannyc@gmail.com

2 Professora/pesquisadora da Universidade Federal do Pará - UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

da língua. Desse modo, para melhor conceber a cultura indígena em suas relações com a experiência surda é preciso partir de um viés epistêmico que reconheça as diferenças e as particularidades ontológicas do ser indígena surdo, e mais que isso, que promova um movimento político e ético de valorização do mesmo.

Nesse sentido, a relevância deste estudo está na possibilidade de, por meio dele, evidenciar as amostras de ganho acadêmico, pedagógico e social. No âmbito acadêmico por privilegiar as congruências de um campo complexo, porém pouco investigado dentro das abordagens educacionais inclusivas, como é a interface cultura indígena/surdez, especificamente no contexto do Baixo Tocantins. No âmbito pedagógico, por sua vez, a pesquisa evidenciará caminhos metodológicos às postulações interculturais linguísticas propostas para atender as particularidades do indígena surdo. No âmbito social, por ressaltar as relações no espaço intercultural da aldeia, o que certamente encaminhará direcionamentos e olhares mais sensíveis para articulações culturais e étnicas aqui levantadas.

Desta forma, a fim de nortear a concretização desta pesquisa, o objetivo geral se propõe a analisar os processos comunicativos estabelecidos entre o indígena surdo Assurini e os indígenas ouvintes na perspectiva de perceber as formas pelas quais ambas demarcam a constituição e ressignificação identitária surda indígena na Aldeia Assurini do Trocará. Enquanto os objetivos específicos enveredam por analisar se a atuação da profissional bilíngue compreende e valoriza as especificidades culturais e linguísticas nas quais o indígena surdo está imerso; entender como ocorre o trabalho de tradução e interpretação em sala de aula, correlacionando a Língua Portuguesa, a Língua Assurini e a Língua Brasileira de Sinais; analisar os impactos da atuação da intérprete de LIBRAS para a consolidação da inclusão escolar e/ou social do indígena surdo. A pesquisa foi realizada por meio de uma pesquisa qualitativa e o estudo de caso na Escola Wararaawa Assurini.

Diante do exposto, a presente proposta de pesquisa visa responder a seguinte problemática: qual é o impacto da presença e atuação de intérpretes de Libras na Escola Wararawa Assurini, considerando a interpretação culturalmente sensível e adequada à comunidade indígena Assurini? Assim, no tocante aos desdobramentos metodológicos, trata-se de uma pesquisa de campo, de natureza qualitativa. De acordo Chizzotti (2014, p. 28) a pesquisa qualitativa explica que a pesquisa qualitativa busca "[...] interpretar o sentido do evento a partir do significado que as pessoas atribuem ao que falam e fazem". Nesse sentido, a presente abordagem tornou-se a fonte mais eficaz de investigação e análise dos

modos de vida e as identidades no cenário da pesquisa, sendo também por meio desta possível a apreensão dos simbolismos imbricados nas atividades sócio educacionais e culturais vivenciados na Aldeia Assurini do Trocará especialmente no que tange ao caso particular do indígena surdo perante o qual para além da descrição, faz-se necessário a análise e a compreensão dos aspectos educacionais, interacionais e pessoais que compõem sua integralidade a partir das relações comunicacionais estabelecidas no âmbito familiar, escolar e social da aldeia, relações estas mediadas por interlocuções linguísticas e culturais ligadas aos discursos étnicos da diferença enquanto condição humana.

Ademais, a pesquisa toma dimensão de um Estudo de Caso, visto que na multiplicidade de questões subjacentes do contato com a realidade étnica indígena, uma em particular tornou-se objeto de estudo a ser analisada intensivamente, a saber, a questão comunicacional do indígena surdo, tendo para tanto sido necessária uma delimitação acerca dos sujeitos, dos ambientes, bem como das informações que seriam necessárias para a resolução do problema, com os devidos recortes de informações no sentido de não se distanciar do objeto em análise. Tal delimitação de acordo com Ludke e André (1986), permite a identificação dos elementos-chave e os contornos aproximados do problema, determinando os focos da investigação e a seleção dos aspectos mais relevantes, fato imprescindível no ato de fazer pesquisa, sendo crucial para atingir os propósitos do estudo e a compreensão completa da situação estudada (Ludke e André, 1989).

Para a construção dos dados da pesquisa, inicialmente optou-se pelo mapeamento de indígena(s) surdo(s) Assurini, entendido enquanto um exercício fundamental para o andamento do estudo, a observação in lócus, enquanto uma aproximação empírica do objeto, a entrevista semiestruturada aplicada aos ouvintes (que em alguns casos foi adaptada para conversas informais), a filmagem e técnica da elaboração de desenho enquanto opções metodológicas voltadas especificamente para o atendimento das necessidades do ser surdo, além da análise bibliográfica subsidiando a aproximação teórica e entendimento do problema e, por fim, a sistematização e análise dos dados. Em todas as etapas trabalhou-se a partir do ponto de vista do sujeito, dando-lhes liberdade para a fala e manifestação de opiniões, buscando entender a realidade de forma a não causar uma invasão cultural e um alijamento no resultado almejado.

2. WIRAWIWA ASSURINI: SUJEITO DE FRONTEIRA, SUJEITO DE DIFERENÇAS

Wirawiwa Assurini, é um jovem indígena surdo da Comunidade Assurini do Trocará, localizada no município de Tucuruí/PA, que desenvolveu maneiras próprias de se comunicar e por tal vivência uma espontânea interação no ambiente social da aldeia, tendo espaço representativo nos ensaios e apresentações culturais que somam a cosmologia de seu povo, nos jogos indígenas que ocorrem periodicamente na Aldeia e fora dela, nos cultos realizados na igreja evangélica, estuda, dentre outras atividades que são peculiares aos jovens Assurini. Wirawiwa, que a época da pesquisa encontrava-se com de 24 anos é o único ser surdo residente da comunidade, e para além das representações e simbologias sobre si, vem demarcando seu espaço enquanto indígena surdo a partir das interações comunicativas que tece com os ouvintes com quem convive.

Acerca de sua comunicação, Wirawiwa utiliza-se de uma gama de elementos que englobam gestos, mímicas, sinais caseiros por ele criados e LIBRAS a partir de acordos linguísticos com os sujeitos com quem se comunica, fato que sinaliza para uma estratégia comunicacional por ele adotada para comunicar-se com seus interlocutores ouvintes indígenas e não-indígenas. No ambiente familiar, no qual reside, com sua avó e tios maternos, bem como no ambiente em que mora sua mãe, padrasto e irmãos, é comum o uso de gestos e apontamentos para designar nomes e conceitos próprios às necessidades emergentes a esta realidade. Por sua vez, no ambiente escolar, por possuir contato com a Língua Brasileira de Sinais percebe-se uma alternância no uso destes sinais associados aos sinais institucionalizados pela LIBRAS enquanto forma de comunicar-se com professores e alunos indígenas e a profissional não indígena que atua na aldeia.

Contudo, cabe mencionar que as análises aqui realizadas permeiam as interrelações pessoais e comunicacionais de Wirawiwa tecidas a partir de elementos culturais e linguísticos especificamente significantes das quais busca-se traçar as fronteiras enunciativas ainda não definidas entre os campos de produção da cultura indígena e surdez. Para tanto, lançando o olhar para as práticas, inserções culturais e empoderamentos vivenciados e partilhados pelo jovem Wirawiwa, no trânsito entre cultura Assurini e a diferença surda. De modo geral, as problematizações aqui levantadas tocam na compreensão acerca da constituição identitária e comunicacional deste, enquanto uma experiência dialógica com o

mundo indígena ouvinte, tendo enquanto referência sujeitos colaborativos com quem atuam e com quem reafirma-se culturalmente, demarcando seu lugar na esfera Assurini.

As compreensões e análises pertinentes a questão comunicacional aqui enfatizadas requerem um estudo acerca do sujeito de quem estas partem, que por se tratar de um ser constituído de uma dupla diferença linguística e cultural, sendo indígena de uma cultura específica e sendo surdo torna-se ontologicamente *diferente* em relação a outros surdos e a outros indígenas. Desta feita, faz-se necessário pontuar de acordo com Silva (2000, p. 76), “além de serem interdependentes, identidade e diferença partilham uma importante característica: elas são o resultado de atos de criação linguística”. Pensar o participante desta pesquisa enquanto resultante de interações ocorridas entre fronteiras culturais e linguísticas implica pensar no papel que a(s) língua(s) desempenham na constituição de sua identidade.

Em suma, as estruturas linguísticas e culturais que o atravessam enquanto indígena e enquanto surdo produzem uma identidade que se constitui nos atravessamentos entre línguas orais e sinalizadas e entre as culturas indígena e surda, em um *entrelugar* e uma *entrelíngua* e que, portanto, necessitam ser analisadas e pensadas a partir de onde surgem. Cabe dizer que a opção por iniciar os dados empíricos pela trajetória de vida do mesmo fez-se enquanto uma opção de pesquisa, onde entendeu-se a importância de evidenciar as memórias e histórias que compuseram a constituição do jovem indígena surdo que ora encontramos.

3. IDENTIDADE CULTURAL E DIFERENÇA: O LUGAR DO SURDO NA CULTURA ASSURINI

Coelho (2011) em seus estudos sobre indígenas surdos relembra que “até bem pouco tempo atrás, as crianças com deficiência não sobreviviam nas aldeias, devido a fatores diversos como concepções mítico-religiosas sobre a origem dessas pessoas e as condições precárias de alimentação e higiene das habitações dos familiares (Coelho, 2011, p. 75). Especificamente no que tange ao estudo acerca do ser indígena em sua integralidade surda na etnia Assurini do Trocará, pontua-se que não houve até o momento informações acerca de como estes eram tratados e analisados anteriormente. No entanto, pontua-se o fato de há uma diferença linguística trazida por este que não pode ser ignorada, e que

caracteristicamente ocasiona uma série de representações e concepções sobre si das quais nos remetem a pensar o lugar ocupado por este no cerne da cultura Assurini, o que é viável a partir de algumas pontuações tecidas pelos narradores ouvintes. Dentre estas as que demonstram estranhamento e dificuldades iniciais em se relacionar e mesmo em entender a surdez vivenciada por este, exposta a seguir:

[...] Antes dele nunca teve surdo aqui, a gente também nunca tinha "falado" com alguém assim, isso até dificulta porque a gente nunca tinha lidado com um surdo, e também a gente nem imaginava que podia acontecer assim aqui com a gente (Sauwarum Maia Assurini – padraсто de Wirawiwa Assurini, entrevista realizada em outubro de 2019).

Por se tratar de um indivíduo em situação de isolamento, tanto do ponto de vista geográfico, quanto no sentido de ser o único indígena morador de uma comunidade onde vivem cerca de 700 indígenas, não tendo pares surdos anteriores com os quais a comunidade pudesse estabelecer comparações pertinentes a constatar a surdez, o diagnóstico e as possibilidades de melhorias de atendimentos e acompanhamentos foram tardios, por outro lado, o isolamento surdo implicou em uma vida toda sem interação surdo-surdo, convivendo e interagindo somente com ouvintes que em sua maioria nunca relacionaram-se com pessoas surdas. A presente situação, tornou-se inquietude e assim, para entender dentre outras coisas, as concepções tecidas sobre o jovem Wirawiwa, buscou-se inicialmente junto aos entrevistados a visão indígena sobre a pessoa com deficiência, ao que relatam:

[...] Aqui tem muitas coisas que os pais não entendem e não aceitam. A mãe dele, desse rapaz aí que é surdo, pela informação que eu tenho da própria família, ela não quis ele não quando ele era criança, ela 'tava' rejeitando ele a vó que criou, ela abandonou ele (Oliveira Assurini, uma das lideranças Assurini, entrevista realizada em julho de 2019).

Não confirma-se que o fato, ou possível fato de rejeição materna vivenciada por Wirawiwa na primeira infância tenha decorrido de sua não aceitação a especificidade surda, haja vista que conforme já foi especificado apesar de notar-se que algo em si o diferenciava das demais crianças, a surdez em si demorou ainda anos para ser confirmada. No entanto, não há como não conceber o fato de que este fora criado por seus avós e tios diante de um círculo familiar onde estava sujeito uma teia de suposições e dissonantes representações, que só denotavam

sua diferença sem apresentar respostas para a mesma. Isto é notado no trecho a seguir, onde uma de suas tias explica a surdez por uma ótica essencialmente simbólica ligada ao imaginário indígena:

[...] A mãe dele é minha irmã, mas ela não percebeu que ele era surdo. E ele era bebezinho, só que não presta mostrar facão pra bebezinho e ela mostrava pra ele, mostrava facão, dava espelho pra ele, aí foi por isso que ele ficou assim. Depois ele foi crescendo, aí fizeram um exame nele, mas assim, aí embaixo da língua dele é pregado, é por isso que ele fala assim, era pra operar ele, mas só que não pode porque ele já é grande e pode dar um hemorragia e ele pode morrer, porque ele já tá grande, se fosse um bebezinho era só cortar um pouquinho e ele ia falar (Naika Assurini – tia de Wirawiwa Assurini, entrevista realizada em julho de 2019).

Na fala acima, observa-se que a surdez, por parte de alguns indígenas, ainda é tida como um acontecimento que envolve mistérios e explicações cosmológicas e por outro lado é ainda vista enquanto uma doença que carece de intervenções médicas para possibilidade de “cura”. Por outro lado, observa-se falas que pontuam a questão da surdez como um fim em si mesmo, como um delinear final para uma situação com a qual supostamente não consegue lidar ou denominar, isto percebe-se no trecho que se segue:

[...] Com uma certa idade dele de mais ou menos um ano o pessoal já foi percebendo que ele não chorava ou quando falavam algo com ele, ele não olhava, só quando acenava com as mãos perto do rosto dele que ele já olhava. Mas perceberam dentro de um ano já que ele não chorava, que não tinha a voz pra sair, aí desconfiaram que ele ia ser “mudo”. A avó dele também já tinha percebido que ele não ia falar, que ia ter dificuldade pra ouvir também. E foi o que aconteceu, ele acabou sendo especial (Oliveira Assurini, uma das lideranças Assurini, entrevista realizada em julho de 2019).

As representações acima esboçadas acerca da questão surda não se caracterizam somente enquanto discursos indígenas, uma vez que de modo geral é alvo de uma série de formulações sobre si, que se propagam enquanto explicações distorcidas que acabam por dificultar a aceitação e inclusão destes. Por outro lado, mesmo com as eventuais dificuldades e preocupações com o futuro, percebe-se que a comunidade como um todo tem buscado formas para interagir e relacionar-se com as pessoas com deficiência tendo cuidado de reservarem-lhes lugar de atuação e

participação cultural, escolar e social. Conforme verifica-se a partir do relato a seguir:

Ele já participou dos jogos indígenas, já foi pra fora da Aldeia se apresentar, ele dança, faz todos os movimentos, ele nunca ali é diferente dos outros, a gente sempre tentou colocar ele nas atividades culturais, ele nunca foi excluído de nada aqui por ser surdo. Toda vez que tinha um jogo, tinha uma apresentação cultural, então a gente ensaiava, então ele (o indígena surdo) dançava e acompanhava os outros também. A dança ele vai no ritmo, ele imita os outros. Ele participa de todos os nossos rituais, se você observar ele dança e canta, não sei se ele canta mesmo ou se ele só abre a boca (Toraiawa Assurini, coordenador escolar, entrevista realizada em julho de 2019).

A possibilidade de abertura para participação do indígena surdo nos contextos socioculturais relacionados à sua cultura é entendida aqui enquanto momentos de reafirmação indígena, onde este vivencia a identificação de diversos tipos de pinturas corporais, artesanatos e adereços, bem como as diferenças de uso destes em cada ritual ou festa realizada pelo seu povo. Por outro lado, estando inserido nas comemorações, Wirawiwa Assurini têm contato com a música e às danças enquanto vívidos os elementos Assurini de tal modo que os momentos de ensaios e apresentações culturais tornam-se possibilidades de comunicação e relações com os jovens de sua idade, perante e com os quais reafirma-se cotidianamente enquanto pertence ao grupo. Fato esse observado através de suas trocas comunitárias relatadas pelo professor Waremoa Assurini:

Quando tem apresentação cultural dentro da aldeia ele é sempre incluído, e isso é coisa muito bonito pra nós, porque quando ele dança ele sabe os movimentos tudinho, sem escutar, mas ele sabe pra fazer. Quando tem a noite cultural, quando tem eventos ele dança, ele acompanha, ele só não canta porque ele é surdo, mas de resto ele participa de tudo o que envolve a cultura indígena (Waremoa Assurini, professor indígena, entrevista realizada em julho de 2019).

Durante a realização das pesquisas de campo na aldeia Trocará, foi observado a partir das interações cotidianas muito do que está expresso nas narrativas dos professores acima, principalmente no ponto que convergem sobre a participação de Wirawiwa nos ensaios das danças para as apresentações culturais realizados dentro e fora da aldeia.

Por várias noites, ele se reunia juntamente aos outros jovens no centro cultural para participar dos ensaios das danças Assurini, sem nenhum tipo de exclusão pelos demais frente a sua participação. Do mesmo modo, é incluído nos momentos posteriores aos ensaios quando os jovens se reúnem e interagem entre si.

Ao transitar esses lugares, participando dos ensaios para os eventos culturais assurini, Wirawiwa está muito mais que tecendo relações com seus pares e forjando lugares de inclusão dentro das redes de sociabilidade da aldeia, mas também nos momentos ritualísticos, contribuindo para o fortalecimento das práticas tradicionais de seu povo já que ao atuar nos ensaios das danças pode compor os cenários rituais tradicionais, participando por exemplo da *festa do Jacaré* e o *ritual da tukasa* , dois importantes rituais no qual, segundo Ribeiro (2017) os homens ganham centralidade por serem momentos ritualísticos de preparação do indígena para tornar-se pajé.

A dimensão participativa e atuante deste junto à Comunidade Indígena a que faz parte torna-se canais de aprendizado e inclusão comunicativa, social e ritual haja vista que durante as festas, ensaios e manifestações culturais, Wirawiwa Assurini interage e comunica-se com os entes ouvintes ao seu redor, sinalizando acerca de si e internalizando elementos destes, uma vez que de acordo com Bateson (2000), a comunicação reside em processos interacionais e relacionais. Desse modo, constata-se que para além das representações sobre si e para além das facilidades e/ou dificuldades comunicativas entre este e os ouvintes, no âmbito sociocultural da comunidade Assurini do Trocará, o indígena surdo têm seu lugar de sujeito construtor e fazedor de cultura.

4. INTERPRETAR NA CULTURA INDÍGENA: ANÁLISES ACERCA DA ATUAÇÃO DA INTÉRPRETE DE LIBRAS NA ESCOLA WARARAWA ASSURINI

A partir das análises e questões subjacentes a observação em sala de aula, onde de fato vivenciou-se etapas da rotina escolar que ressaltaram que as formas comunicacionais gestuais de que se utiliza não são suficientes para que Wirawiwa tenha acesso às informações escolares, encontrando assim barreiras para o seu desenvolvimento cognitivo e crítico e, que por outro lado, a aquisição de LIBRAS ainda encontra-se em processos de consolidação, a questão da emergência da alfabetização

em LIBRAS e em Língua Portuguesa ascende ainda com mais força e, assim percebe-se a importância da atuação do intérprete devidamente capacitado para a mediação das informações em sala de aula a fim de consolidar a inclusão do indígena surdo.

Nesse sentido, entendendo que os processos comunicativos internos à escola perpassam e de modo específico carecem das técnicas desta atuação, viu-se a necessidade de esboçar elementos pertinentes às formas pelas quais vem acontecendo o trabalho de interpretação em LIBRAS no presente contexto, uma vez que este profissional deve “intermediar as relações entre os professores e os alunos, [...] e os colegas ouvintes” (Quadros, 2004, p. 60), garantindo o acesso à informação necessárias para o processo ensino-aprendizagem. Para tanto, o perfil e a formação deste devem ser diferenciados para que atendam às necessidades linguísticas do ser surdo, facilitem as partilhas entre surdos e ouvintes e contribuam para a educação e inclusão surda.

No entanto, por contemplarmos um ambiente linguístico e cultural específico onde a presente interpretação e tradução em LIBRAS acontecem, pensa-se que para além das devidas técnicas altamente qualificadas para a profissão, o intérprete deve ainda atentar, no ato de suas atividades para o respeito e valorização às especificidades culturais e linguísticas referentes a vertente indígena, aliadas a valorização do indígena surdo enquanto sujeito principal de sua atuação e para o qual deve estar amplamente capacitado de forma a não invadir sua cultura, minorizar a existência de suas línguas – orais e gestuais e não homogeneizar sua cultura, valorizando suas diferenças linguísticas e culturais.

Assim, o levantamento de tais informações só foi possível a partir de entrevistas com a mesma, onde inicialmente buscou-se analisar as formas pelas quais ocorreram sua formação para a interpretação em LIBRAS, bem como o período em que desempenha tais funções junto a surdos, sobre tal a mesma respondeu que:

Vai fazer 05 anos que trabalho como intérprete de LIBRAS, em Tucuruí comecei fazendo o curso básico de LIBRAS pela Secretaria de Educação, eu gostei e passei a me aprofundar mais, porque entendo a necessidade do surdo. Hoje estou terminando minha pós-graduação em LIBRAS, e por ter o contato com surdos e a fluência eu acabei trabalhando com surdos, o curso de intérprete mesmo eu não tenho, mas por ter essa carência eu acabei trabalhando. Aqui na Aldeia eu ingressei esse ano (Profissional de Libras atuante na Aldeia Trocará, entrevista realizada em outubro de 2019).

A partir das narrativas da intérprete, verifica-se que sua experiência junto a surdos já é de longa data, no entanto, é preciso pontuar elementos que ultrapassam o período de tempo de atuação e que repercutem no desenvolvimento do trabalho de qualquer profissional. Assim, é importante frisar que o ato de interpretar de longe difere-se do fato de uma pessoa sinalizar ou ainda de ter contato com surdos, haja vista que esta é hoje uma profissão regulamentada por lei para atuação com uma partícula específica e historicamente minorizada, da qual exige-se devida formação e certificação para o exercício da profissão por meio de “cursos promovidos por instituições de ensino superior e instituições credenciadas por Secretarias de Educação” (Brasil, 2009).

A questão da formação do tradutor e intérprete de LIBRAS torna-se obrigatória a partir da promulgação da Lei 12.319 de 1º de Setembro de 2010, ao pontuar que “a formação de tradutor e intérprete de Libras pode ser realizada por organizações da sociedade civil representativas da comunidade surda” (Brasil, 2009) visto que o papel do intérprete, especificamente do que atua em ambiente educacional é mediar a comunicação e as informações que perpassam o ambiente escolar, o que não se restringe a meramente a sinalizar com as mãos sem atentar para a ética de suas sinalizações, conforme relata Lacerda (2009, p. 67) “as ações dos ILS (intérprete de Língua de sinais) em sala de aula e na escola extrapolam e muito a simples tradução/interpretação daquilo que é dito pela professora ou pelos alunos” (Lacerda, 2009, p. 67).

Desse modo, “o intérprete também precisa ter conhecimento técnico para que suas escolhas sejam apropriadas tecnicamente, pois, o ato de interpretar envolve processos altamente complexos” (Quadros, 2004, p. 27). Ademais, Lacerda (2009, p. 85) também pontua que “não é possível permitir que os alunos surdos, frente às dificuldades de acesso aos conhecimentos que já enfrentam por sua condição linguística singular, sejam acompanhados por pessoas sem formação” (Lacerda, 2009, p. 85). Assim, a implicância da não-formação devidamente realizada por parte da intérprete atuante na etnia Assurini deve ser concebida enquanto elemento de análise, uma vez que conforme pontuado é um elemento obrigatório e pode sim interferir nas suas formas de atuar junto ao indígena surdo.

A questão da presença de uma profissional de LIBRAS no interior da aldeia para atuar com Wirawiwa não pode ser aqui tomada enquanto viabilização da inclusão ou das referidas políticas disponíveis aos surdos, pelo simples fato de que não basta disponibilizar as mesmas e estas estarem sendo executadas por profissionais sem as devidas qualificações. Dito de

outra forma, a presença do intérprete em sala de aula é imprescindível para a inclusão do surdo, mas de acordo como é desenvolvida não garante que uma educação de qualidade seja alcançada.

Sabe-se que a questão da contratação de pessoas com pouca ou nenhuma qualificação para atuar na condição de intérprete muitas vezes ocorre pelo fato de haver carência de profissionais intérpretes devidamente qualificados, no entanto, a seguinte situação deveria ser tomada enquanto motivação para as secretarias de ensino dos referentes Municípios pensarem a questão da oferta de cursos para a certificação destes profissionais, para atender a emergência destes educandos e não simplesmente contratar e enviar para o lócus de atuação profissionais sem formação somente como uma forma de atender as reivindicações por parte da Gestão e Coordenação Escolar, situação vislumbrada na Aldeia.

Contudo, retomando às análises acerca do trabalho que vem sendo realizado na Aldeia Trocará, a partir das mediações de uma profissional de Libras atuante sem a formação em curso regulamentado, outras questões puderam ser levantadas para o profundo entendimento acerca do papel desenvolvido por esta, dos métodos utilizados para atender às especificidades linguísticas e culturais experimentadas por Wirawiwa e de que formas estes implicam em sua questão comunicacional e na inclusão. Assim, questionou-se a intérprete sobre as funções que desempenhava na Aldeia, ao que respondeu que:

[...] Aqui na Escola eu sou intérprete de LIBRAS na sala de aula regular e no contraturno eu sou professora de AEE. No caso, ele estuda de manhã e eu assumo a função de intérprete de LIBRAS, fico o horário todo com ele na sala, desde a entrada até a saída. No AEE eu trabalho 03 (três) dias na semana à tarde, aí eu vou ensinando e incluindo mais sinais no vocabulário dele (Profissional de Libras atuante na Aldeia Trocará, entrevista realizada em outubro de 2019).

Conforme relata a profissional de LIBRAS, suas atuações na aldeia são diversificadas, atuando sozinha com as interpretações em sala de aula regular no período matutino, desempenha a função de professora do Atendimento Educacional Especializado no contraturno. Além disto, revela que no turno da noite ainda assume a função de instrutora de LIBRAS realizando cursos básicos para a população ouvinte que tenha interesse, conforme narra-se a seguir:

É importante também falar que além de ser intérprete e professora do AEE eu faço oficina de LIBRAS com a comunidade pra quem se interessar, nessa oficina a

gente ensina os sinais básicos de comunicação pra eles terem com o surdo. Nessas oficinas de LIBRAS realizadas a noite, ele (o indígena surdo) vinha também, apesar de eu não convidar porque a oficina é direcionada aos ouvintes, mas mesmo assim ele vem e eu percebo nele que ele fica feliz ao ver a comunidade aprendendo LIBRAS. Ele também ajuda eles (indígenas ouvintes) quando o sinal não está certo (Profissional de Libras atuante na Aldeia Trocará, entrevista realizada em outubro de 2019).

A fala acima encaminha questões ainda mais aprofundadas acerca da qualidade e competência com que as políticas linguísticas estão sendo consolidadas na aldeia, uma vez que percebe-se que todas as perspectivas arroladas a inclusão linguísticas referentes ao aluno Wirawiwa encontram-se em realização por parte de uma única profissional, que em turnos diversos se desdobra para ensinar, interpretar e realizar adaptações e flexibilizações em LIBRAS para este aluno. O que mais uma vez toca no fator formação, haja vista que as diversas funções que desempenha, cada uma de modo individual apontam para certificações e desempenho de funções específicas.

Nesse sentido, pontua-se que o intérprete de LIBRAS, atuando no ambiente educacional torna-se agente humano facilitador da comunicação surdo-ouvinte ouvinte-surdo, sendo responsável por assegurar a acessibilidade de informações, não devendo ser delegando ao papel de ensinar LIBRAS ou quais conteúdos voltados às disciplinas escolares aos surdos, cabendo ao este somente a função de intermediar as relações comunicativas. Ou seja, o intérprete educacional é a pessoa que traduz e interpreta a Libras para a língua falada e vice-versa, em quaisquer modalidades que se apresentar (oral ou escrita) (Pagano, Alves e Magalhães, 2000). Por sua vez, o instrutor de LIBRAS, trata-se de um profissional capacitado para a função de ensino da Língua Brasileira de Sinais no contexto escolar tanto para estudantes surdos quanto para estudantes ouvintes. De mesmo modo estes devem ser capacitados para exercer essa função, diferentemente dos professores de Libras que têm formação superior ou habilitação em nível superior, fornecida pelos órgãos competentes, para o ensino de Libras.

Por sua vez, para atuação no Atendimento Educacional Especializado, de acordo com a Resolução CNE/CEB 4/2009 Art. 12. "o professor deve ter formação inicial que o habilite para o exercício da docência e formação específica para a Educação Especial" (Brasil, 2009). O Art. 13 desta resolução pontua as atribuições deste profissional, das quais cita-se "identificar, elaborar, produzir e organizar serviços,

recursos pedagógicos, de acessibilidade e estratégias considerando as necessidades específicas dos alunos público-alvo da Educação Especial" (Brasil, 2009). Especificamente no que tange à inclusão de surdos, o AEE deve partir de um ensino bilíngue garantindo ao educando surdo possibilidades de superar as barreiras no processo educacional e usufruir seus direitos escolares.

Além disso, o professor de AEE deve desenvolver um trabalho que abrange todas as instâncias da escola, equipe diretiva e pedagógica, os professores da sala comum, a família e principalmente os alunos da sala regular com os alunos atendidos na SRM. Nesse sentido o professor de AEE tem como principal objetivo desenvolver nos alunos estímulos indispensáveis ao pleno desenvolvimento, através de recursos pedagógicos, tecnológicos e educativos, contribuindo de forma significativa para a independência e autonomia.

Percebendo que o desempenho das três funções acima citadas se entrecruza, e nesse caso em especial são realizados pela mesma profissional, fez-se necessário entender como cada uma se realiza para o atendimento do educando surdo. Nesse sentido a profissional relata que de modo geral seu trabalho se acentua no sentido de promover a consolidação da LIBRAS enquanto meio de comunicação do Surdo, não se pautando somente neste, mas estendendo-a a toda a comunidade, enquanto forma de oportunizar a criação de um espaço multilíngue:

Aqui na aldeia eu tô tentando resgatar, tentando dar continuidade no que a antiga professora de língua de sinais fazia aqui. Depois que ela saiu ficou uns três anos sem profissional da área da surdez, então deu uma estagnada e eu tô tentando resgatar isso, tanto do surdo quanto da comunidade, é por isso que com ele eu tento lembrar os sinais que ele já aprendeu incluir novos e com a comunidade eu ensino (Profissional de Libras atuante na Aldeia Trocará, entrevista realizada em outubro de 2019).

A proposta mencionada pela intérprete de oferecer a expansão dos cursos básicos de LIBRAS a toda a comunidade, deve ser entendida enquanto uma forma de promover a aquisição desta por parte do jovem Wirawiwa que contará interlocutores ouvintes com conhecimentos básicos em Língua de sinais em sua Comunidade com quem poderá dialogar, e aos poucos tornar-se fluente em sua própria língua. Ademais, a oferta destes cursos sinaliza para a abertura de um ambiente inclusivo com base na Língua Brasileira de Sinais a toda a Comunidade Indígena, o que de fato chama-nos atenção e caracteriza-se enquanto uma importante

iniciativa de trabalho no referido contexto. No entanto sabe-se que tal implementação deve ocorrer lentamente e de maneira especial deve se atentar sempre para a aquisição de LIBRAS por parte do surdo em primeiro lugar, uma vez que conforme relata-se este ainda não possui aquisição de LIBRAS:

[...] Ele sabe a LIBRAS, não é totalmente fluente, mas conversando ele entende um pouco. Ele tá em processo de aquisição de LIBRAS, como já mencionei antes ele teve um processo que iniciou essa alfabetização com ele mas ela (a antiga professora de LIBRAS) precisou sair, e por ter essa quebra, só agora estamos resgatando o que ele aprendeu, continuando o que a outra professora começou, a gente tá alfabetizando ele. Mas assim, ele não tem o domínio total, ele não entende algumas coisas que outros surdos que são alfabetizados em LIBRAS entendem. Existem algumas coisas que ele não entende, mas só que eu vou buscando outros métodos pra ele entender, por isso eu trabalho muito com imagem, tentando explicar o conceito. [...] Às vezes quando eu percebo que ele não tá entendendo na sala de aula, aí eu tiro ele da sala e vou explicando os sinais usando imagem para mostrar o conceito. Na hora de explicar o conceito eu uso mais a imagem, pego um catálogo de imagens e vou explicando, explicando o conceito e mostrando o sinal (Profissional de Libras atuante na Aldeia Trocará, entrevista realizada em outubro de 2019).

A questão levantada pela profissional acerca da ausência de aquisição de LIBRAS por Wirawiwa contrasta com o fato de que este possui um conjunto de códigos comunicacionais de que este se utiliza, códigos estes criados e estabelecidos com base em sua percepção acerca da cultura, língua e tradição indígenas, e não foram criados por acaso, mas eles retratam os traços da cultura dele, que, portanto, não devem ser deixadas de lado no momento de imersão deste na Língua Brasileira de Sinais.

Nesse sentido, pensou-se em questionar quais são e como são estabelecidas as estratégias de mediação entre línguas e culturas presentes no lócus de atuação. Sobre isto o posicionamento da profissional de LIBRAS foi o seguinte:

Como estamos falando de uma área indígena eles têm a própria língua deles, então, a gente precisa incluir a LIBRAS, porque é um sujeito surdo, e também trabalhar a língua portuguesa que é a língua oficial e a língua indígena que é a terceira língua. Vou trabalhando e mostrando os sinais e a escrita na língua portuguesa

e na língua indígena [...] Sobre o uso desses gestos, quando é pra mim receber, quando eu vou conversar com ele, eu normalmente uso os sinais (LIBRAS), mas quando eu percebo que ele não entendeu aí eu faço uma mímica pra ele, e explico pra ele que o sinal dessa mímica é esse e mostro. Quando ele vem com um sinal que eu não entendo aí eu pergunto, pergunto uma vez, duas vezes três vezes, e aí acontece a mesma coisa, quando ele percebe que eu não tô entendendo o sinal dele aí ele desenha ou então ele chama o irmão dele e o irmão dele me diz o que ele tá tentando dizer (Profissional de Libras atuante na Aldeia Trocará, entrevista realizada em outubro de 2019).

Percebe-se assim, a necessidade de se entender as diferenças linguísticas enquanto pontos-chaves das diferenças culturais existentes entre surdos e ouvintes e entre indígenas e não indígenas, é de fundamental importância para a realização de um trabalho intercultural promissor. Além disso, a postura da profissional de considerar que há sinais específicos à cultura indígena que não podem ser invisibilizados no ato de ensinar ou interpretar LIBRAS reflete uma postura ética de reconhecimento do outro, onde a mesma busca consolidar seu trabalho sem violentar as línguas e a cultura indígena, o que sinaliza para seu cuidado em não impor a LIBRAS enquanto língua colonizadora:

[...] Quando se trata de sinais que são próprios da cultura indígena, por exemplo o sinal de umiperá, que é um instrumento indígena que não existe na cultura branca aí eu pergunto pra ele e ele faz o sinal, a partir daí eu uso esse sinal quando for me comunicar com ele, já uso esse sinal que ele me passa, que ele mesmo criou aqui na aldeia (Profissional de Libras atuante na Aldeia Trocará, entrevista realizada em outubro de 2019).

Nota-se que a postura de atentar-se para os conhecimentos linguísticos já possuídos por Wirawiwa, e utilizá-los no ato de ensinar e interpretar, nos remete ao fato de que a comunicação gestual é tida como um precursor, ou mesmo um facilitador do desenvolvimento da linguagem (Marchesi, 2004, p. 178), sinalizando ainda para a possibilidade de este vir a ser alfabetizado de modo diferenciado aos surdos da cultura não-indígena, acrescenta-se que manter esse difícil equilíbrio é necessariamente um ato ético, um ato de resposta e de responsabilidade, um ato de arbitragem honesta, de negociação entre culturas (Sobral, 2006).

Ademais, acerca do ato de interpretar em uma cultura diferenciada, com um sujeito autônomo do ponto de vista comunicacional gestual, que traz consigo uma bagagem cultural imensa, mas que, no entanto, encontra

fragilidade de internalização linguística, do ponto de vista institucional, a profissional relata as representações tecidas sobre sua própria atuação na Aldeia Assurini do Trocará, lhes permitem pensar que:

Meu papel, na verdade eu vejo como uma ponte, porque cada professor vem para ensinar sua disciplina específica, mas tem essa comunicação dentro de sala, o professor simplesmente não consegue estabelecer uma comunicação com ele, mas os intérpretes acaba sendo uma ponte para essa comunicação entre o surdo e o conteúdo que o professor tá repassando (Profissional de Libras atuante na Aldeia Trocará, entrevista realizada em outubro de 2019).

No relato acima, observa-se que há por parte da profissional o entendimento de que a situação comunicacional de Wirawiwa no ambiente escolar está de fato sujeita a sua atuação, atuação esta que a mesma metaforicamente concebe enquanto uma ponte entre ele e o conhecimento proveniente de cada disciplina escolar. No entanto, é preciso que de fato este venha antes de tudo ser alfabetizado em LIBRAS e em Língua Portuguesa, para que assim venha a usufruir dos mecanismos de interpretação que esta ou outro intérprete venha a lhe oferecer no âmbito da aldeia. E mais que isso, as referidas alfabetizações promoverão sua emancipação comunicacional e inclusiva para além das adjacências da aldeia.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os sentidos apresentados ao longo desta pesquisa permeiam as interrelações pessoais e comunicacionais de Wirawiwa Assurini tecidas a partir de elementos culturais e linguísticos especificamente significantes das quais busca-se traçar as fronteiras enunciativas ainda não definidas entre os campos de produção da cultura indígena e a surdez lançando o olhar para as práticas, inserções culturais e empoderamentos vivenciados e partilhados pelo jovem Wirawiwa, no trânsito entre cultura Assurini e a diferença surda. Tais análises afloraram a partir dos estudos bibliográficos somados aos dados empíricos construídos a partir das observações e vivências nos âmbitos da Aldeia Indígena Assurini do Trocará tendo enquanto objeto de investigação os processos comunicativos estabelecidos entre o jovem Wirawiwa, pertencente a este grupo étnico e os ouvintes - indígenas e não-indígenas - com que convive.

Os delineamentos da presente pesquisa evidenciam questões pertinentes à temática indígena surda no contexto da referida aldeia, que embora não constituam objeto interpretativo desta pesquisa, se entrelaçam e carecem de análises, visto que suscitam dos processos de interação e comunicação entre o indígena surdo e os indígenas ouvintes. De modo geral, as problematizações levantadas tocam na compreensão acerca da constituição identitária e comunicacional deste, enquanto uma experiência dialógica com o mundo indígena ouvinte, tendo enquanto referência sujeitos colaborativos com quem atuam e com quem reafirma-se culturalmente, demarcando seu lugar na esfera Assurini.

Outrossim, o viés intercultural que compõe a pesquisa sinaliza para a necessidade interpretativa dos referidos processos comunicacionais partindo do sujeito para posteriormente entender a tessitura de suas interrelações. Assim, sabe-se que a língua natural do surdo é a língua sinalizada, o que, no entanto, no interior desta pesquisa não é decididamente a LIBRAS, mas uma mediação entre esta e os gestos criados a partir de suas necessidades comunicativas. Ou seja, do ponto de vista étnico e intercultural, entender o processo comunicativo de Wirawiwa Assurini significa entender que o mesmo não iniciou ou obteve importância a partir de seu contato com a língua de sinais. Ao contrário disto, os códigos que Wirawiwa Assurini utiliza no ato de se comunicar ressignificam a surdez por meio dos interstícios com a cultura indígena.

Nesse sentido, pensar Wirawiwa enquanto sujeito único, em sua ontologia e suas formas comunicacionais e significações surdas nos remete a pensá-lo também sujeito resultante dos processos sócio-históricos mediados pela comunicação que viveu ao longo de sua vida, a maioria destes estabelecidos com ouvintes fato que impossibilitou a aquisição da língua de sinais ao passo que também favoreceu a criação dos códigos e gestos que hoje fazem parte de seu léxico. Assim, distanciando-se das abordagens que afirmam a importância do contato surdo-surdo, nesta pesquisa percebe-se a relevância do outro ouvinte na criação de sinais, na utilização destes, na construção de ambientes inclusivos e na significação do indígena surdo.

De modo específico as análises produzidas a partir dos circuitos comunicativos familiar e escolar evidenciam seu presente preâmbulo por entre as fronteiras surda e indígena, onde atrela o uso de sinais caseiros criados e utilizados entre si e sua família e amigos ao uso em aquisição da Língua de sinais, onde percebe-se que as necessidades comunicativas assumem importância significativa na criação de sinais, de forma que o emprego e difusão destes se padronizam conforme são requeridos pelos

interlocutores e ambientes em que Wirawiwa se encontra. Nisto é importante ressaltar os elementos atitudinais que demonstram sua resistência perante a situação de silêncio e ausência comunicativa onde no ato de criação dos gestos e sinais caseiros que utiliza para se comunicar permite-lhe ir além do isolamento surdo.

No tocante ao objeto de estudo, destaca-se que a atuação da intérprete de Libras apresenta-se como um avanço significativo para a comunidade indígena, especialmente para o sujeito surdo, oferecendo-lhe acesso à Língua Brasileira de Sinais como meio oficial de comunicação. No entanto, os resultados da pesquisa evidenciam uma série de impasses e desafios que precisam ser superados para que a inclusão desse sujeito seja efetiva. A falta de capacitação e formação específica de intérpretes de Libras para trabalhar com a cultura indígena é uma das principais barreiras identificadas. É fundamental que esse trabalho valorize e se baseie na bagagem linguística e cultural que o surdo indígena carrega consigo.

Portanto, é possível afirmar que, embora a presença da intérprete de Libras seja crucial para a comunicação e inclusão do indígena surdo, sua atuação, por si só, sem o suporte de um instrutor, um Atendimento Educacional Especializado e um currículo adaptado às necessidades específicas do sujeito, tende a ser descontextualizada, superficial e incapaz de garantir sua inclusão plena.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSURINI, Waremoa. **Waremoa Assurini**. Entrevista [jul. 2019]. Arquivo digital. Entrevista concedida a Pesquisa A Educação de um assurini surdo e os atravessamentos propostos pelo intérprete de LIBRAS na Escola W'ararawa Assurini. Entrevistadores: T. C. D. Valente; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2019.

ASSURINI, Naika. **Naika Assurini**. Entrevista [jul. 2019]. Arquivo digital. Entrevista concedida a Pesquisa A Educação de um assurini surdo e os atravessamentos propostos pelo intérprete de LIBRAS na Escola W'ararawa Assurini. Entrevistadores: T. C. D. Valente; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2019.

ASSURINI, Oliveira. **Oliveira Assurini**. Entrevista [jul. 2019]. Arquivo digital. Entrevista concedida a Pesquisa A Educação de um assurini surdo e os atravessamentos propostos pelo intérprete de LIBRAS na Escola W'ararawa

Assurini. Entrevistadores: T. C. D. Valente; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2019.

ASSURINI, Toriaiawa. **Toriaiawa Assurini**. Entrevista [jul. 2019]. Arquivo digital. Entrevista concedida a Pesquisa A Educação de um assurini surdo e os atravessamentos propostos pelo intérprete de LIBRAS na Escola W'ararawa Assurini. Entrevistadores: T. C. D. Valente; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2019.

BATESON, Gregório. **Steps to an Ecology of Mind**. Prefácio de Mary Catherine bateson. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 2000

BRASIL. **Lei nº 12.319**, de 1º de Setembro de 2010. Regulamenta a profissão de Tradutor e Intérprete da Língua Brasileira de Sinais - LIBRAS. Diário Oficial [República Federativa do Brasil]. Brasília DF. 2009

BRASIL. **Resolução nº 4, de 2 de outubro de 2009**. Institui diretrizes operacionais para o atendimento educacional especializado na educação básica, modalidade educação especial. Diário Oficial [República Federativa do Brasil]. Brasília DF. 2009

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. 6.ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

COELHO, Luciana Lopes. **A constituição do sujeito surdo na cultura Guarani-Kaiowá**: os processos próprios de interação e comunicação na família e na escola. Dissertação de Mestrado – Dourados, MS: UFGD, 2011.

LACERDA, Cristina Broglia Feitosa de. A inclusão escolar de alunos surdos: o que dizem estudantes, professores e intérpretes sobre esta experiência. **Cad. Cedes**. Campinas, v. 26, n. 69, p. 163-184, mai./ago. 2009.

LIBRAS, Profissional de. **Profissional de LIBRAS**. Entrevista [out. 2019]. Arquivo digital. Entrevista concedida a Pesquisa A Educação de um assurini surdo e os atravessamentos propostos pelo intérprete de LIBRAS na Escola W'ararawa Assurini. Entrevistadores: T. C. D. Valente; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2019.

LUDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D A. **Pesquisa qualitativa**: abordagens quantitativas / Menga Ludke, Marli E.D.A. André – São Paulo: EPU, 1986.

MARCHESI, Álvaro; COLL, César; PALACIOS, Jesús. **Desenvolvimento psicológico e educação**. Trad Fátima Murad. 2ª ed . Porto Alegre: Artmed, 2004.

PAGANO, Adriana. ALVES, Fabio; MAGALHÃES, Célia;. **Traduzir com autonomia**: estratégias para o tradutor em formação. São Paulo: Contexto, 2000.

QUADROS, Ronice Muller de, **O tradutor e intérprete de língua brasileira de sinais e língua portuguesa** / Secretaria de Educação Especial; Programa Nacional de Apoio à Educação de Surdos - Brasília: MEC ; SEESP, 2004.

RIBEIRO, Bárbara de Nazaré Pantoja. **Mahíra e os saberes femininos: gênero, educação e religiosidade na comunidade indígena Assurini do Trocará, município de Tucuruí/PA.** Dissertação (Mestrado), apresentada no Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC), do Campus Universitário do Tocantins/Universidade Federal do Pará/Cametá, 2017.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SOBRAL, A. A empregabilidade do tradutor: um breve levantamento de questões. 2006.

SABERES, COSTUMES E MUDANÇA ALIMENTAR DO POVO INDÍGENA ANAMBÉ NA REGIÃO DO TOCANTINS, 1990 A 2010¹

Felipe de Moraes Baia²

Benedita Celeste de Moraes Pinto³

1. INTRODUÇÃO

A alimentação indígena no Brasil é um caso de saúde pública, devido ao grande índice de desnutrição e contaminação alimentícia que ocasionam inúmeras doenças entre os povos indígenas de todo país. Neste sentido, objetiva-se por meio dessa pesquisa verificar as mudanças e as formas de alimentação do povo indígena Anambé, localizado no município de Moju/PA, na perspectiva de investigar como ocorre esse processo entre o povo, se os alimentos consumidos diariamente por estes indígenas têm alguma influência sobre a sua saúde. Sabe-se que aumentou o consumo de produtos industrializados entre os indígenas, assim como, a utilização de materiais, que não eram usados para a manipulação e preparo de seus alimentos, deixando-os propícios a adquirir doenças por não estarem habituados com esses produtos (Magalhães, 2013).

A aldeia Anambé é constituída por indígenas provenientes de terras do rio Acará, que fica nas proximidades da cidade de Belém, devido conflitos por domínio territorial com outro grupo indígena, migraram para a região. Foi a partir de embates conflituosos que os indígenas Anambé

1 Trabalho desenvolvido com o apoio do Programa PIBIC/UFPA, subprojeto da pesquisa História, Educação, Cultura e Saberes Afro e indígena na região Amazônica, coordenada pela Prof.^a Dr.^a Benedita Celeste de Moraes Pinto.

2 Graduado em Letras Língua Inglesa da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário do Tocantins–Cametá. E-mail: moraesbaia21@gmail.com.

3 Professora/pesquisadora da Universidade Federal do Pará - UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

se dispersaram pelas matas, e durante essa dispersão percorreram vários quilômetros até chegar às margens do rio Moju, onde construíram a atual comunidade Anambé, que se encontra situada nas proximidades da vila Elim, no rio Cairari, um dos afluentes do rio Moju.

Para Silva (2013), foi a partir deste primeiro contato estabelecido pelo senhor Fortunato, pequeno agricultor, morador das terras aos arredores da aldeia, que, aliás, ficava se locomovendo ininterruptamente na mata adentro, para caçar e colher frutos do mato. Segundo narra Marrir Anambé, ele se deparou com os indígenas no interior da mata, começando assim o processo de aproximação dos indígenas Anambé com a população "branca", e com os demais povos que circundavam e circundam a aldeia desse povo. Isso implicou mais tarde em um outro processo, que foi a inserção de "não indígenas" no interior dessa aldeia, a referida inserção se deu por meio de casamentos realizados entre as mulheres Anambé com os indivíduos provenientes da vila Elim e demais povos estabelecidos as proximidades da comunidade Anambé (Silva, 2013).

No que diz respeito à subsistência, os Anambé atualmente sobrevivem do comércio da farinha de mandioca, que é feita na aldeia e comercializado na cidade de Mocajuba ou vendem diretamente para compradores de Barcarena (PA), que vêm esporadicamente até a aldeia para comprar a farinha que estes indígenas produzem. Segundo Souza (2016), "no que consiste o processo econômico na comunidade Anambé, destaca-se a agricultura, com interferências de técnicas elementares de influência da sociedade regional envolvente." (Souza, 2016, p. 61). Além, dos benefícios disponibilizados pelos governos, como: aposentadoria e bolsa família.

Metodologicamente, a pesquisa foi realizada em duas etapas. Primeiro se buscou fazer levantamento bibliográfico de autores que enfatizam a temática indígena na região do Tocantins, no Pará e no Brasil, dentre os quais se destaca: Salgado (2007), Leite (2007), Crepaldi (2012), Souza (2016), além de outros autores, cujos estudos se ocupam de questões indígenas na Amazônia. A leitura dos autores que tratam sobre a temática indígena na região do Tocantins, no Estado do Pará, está possibilitando melhor visualização sobre a realidade vivida por esses povos na Amazônia. Desta forma, a pesquisa se tornou mais objetiva, haja vista que se adquiriu melhor conhecimento da etnia estudada, seus costumes, religiosidade, habitação, alimentação e organização social.

Da mesma forma, se fez levantamento de documentos do Governo Federal que tratam sobre os povos indígenas no Brasil, e para obtê-los foi

necessária uma busca via arquivos online do órgão que gerencia os povos indígenas no Brasil, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), os documentos analisados datam do período de 1990 a 2010 e pertencem a FUNAI regional, ou seja, do estado do Pará. Desta forma, foi possível fazer um estudo e levantamento dos auxílios do Governo Federal destinado a Aldeia Anambé e observar se esses foram ou não suficiente para as necessidades deste povo; como se deu a distribuição desses recursos entre os mesmos, se foi por parte da FUNAI ou se a FUNAI deixou a cargo dos líderes da reserva; e quais as vantagens e desvantagens que os mesmos sofreram com esse subsídio. Todos os dados coletados nesses documentos foram cruzados com as fontes orais coletadas, e comparados com os registros governamentais do Estado, para no futuro serem estudados e analisados por outros pesquisadores.

No segundo momento foi executada a pesquisa de campo, a partir dos primeiros contatos na aldeia Anambé, com a apresentação do plano de estudo e a primeira fase de coleta de dados, mediante observação e entrevista com os habitantes mais velhos, com adolescentes e crianças da reserva Anambé. As entrevistas foram realizadas na própria aldeia, através destas entrevistas, buscou-se analisar quais foram as principais mudanças alimentares ocorridas entre o povo durante os anos de 1990 à 2010. Menciona-se que este recorte temporal, se explica devido ao surgimento das leis que foram sancionadas de 1990 a 2010, que se destinaram à atenção da saúde do indígena no Brasil.

A metodologia adotada ajuda a entender de que forma esses povos vêm lidando cotidianamente com o manejo, a obtenção e preparo dos alimentos que consomem, observando se as mudanças ocorridas são opcionais ou motivadas por agente humano ou natural. Logo, é importante ressaltar que além do levantamento bibliográfico e leituras de obras de autores que enfatizam temáticas indígena na região do Tocantins, no Pará e no Brasil, e os que abordam questões relacionadas à história oral e memória, a pesquisa de campo foi executada a partir de observação dentro da reserva Anambé, com realização de entrevistas, registro de conversas informais com os habitantes mais velhos, com adolescentes e crianças. Da mesma forma, ocorreu apresentação dos resultados da pesquisa em eventos acadêmicos, como no: Seminário Corpo, Educação, Resistências e Movimentos Sociais Afro-Indígenas na Amazônia, que aconteceu na Vila de Juaba/Cametá, nos dias 16 e 17 de Novembro de 2019; XXX Seminário de Iniciação Científica, que ocorreu no Campus Universitário do Tocantins/UFGA-Cametá, nos dias 01 e 02 de outubro de 2019; Seminário Corpo, Educação, Resistências e Movimentos Sociais Afro-Indígenas na Amazônia, que aconteceu na Vila de Juaba/Cametá, nos

dias 16 e 17 de Novembro de 2019; II Colóquio Nacional de Educação, Políticas e Sociedades, com o tema Política, Gestão e Avaliação da Educação: Lutas e Resistências no Contexto Brasileiro e Amazônico, que ocorreu no Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá, nos dias 10, 11 e 12 de julho de 2019.

Assim como, participamos do II Colóquio Nacional de Educação, Políticas e Sociedades, com o tema Política, Gestão e Avaliação da Educação: Lutas e Resistências no Contexto Brasileiro e Amazônico, que ocorreu no Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá, nos dias 11 de junho de 2019; V Seminário Nacional do Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura, que ocorreu no Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá, no dia 21 de Novembro de 2019; II Colóquio Nacional de Pesquisa Cultura e Linguagem, do PPGEDUC, com o tema Linguagens e diversidades culturais na pesquisa em educação na Amazônia, que ocorreu no Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá, nos dias 18 e 19 de junho de 2019.

2. CONSTITUIÇÃO DA ATUAL COMUNIDADE ANAMBÉ

A atual aldeia Anambé é resultado de históricos embates étnicos entre os Tembé, Gaviões e os Anambé e movimentações territoriais comuns a esses povos. Além também, da tentativa de fugir do contato com os não-indígenas. Os autores que se dedicam a pesquisas sobre os povos indígenas brasileiros, e em específico os Anambé, evidenciam que o processo de organização da aldeia Anambé é complexo.

o caminho percorrido pelos Anambé até o local atual se deu em decorrência do abandono da área onde esse povo se encontrava anteriormente, para se estabelecer nas terras localizadas nas margens do rio Acará, no município de Moju (Silva, 2013, apud Souza, 2016, p. 29).

A Terra Indígena Anambé possui um contato mais direto com os municípios de: Baião, Mocajuba e Moju, esse foi o local escolhido por eles, e que assim, conseguiram estabelecer seu novo lar, fugindo dos conflitos étnicos.

A partir das brigas os indígenas restantes da etnia Anambé lançam-se mata adentro, percorreram vários quilômetros até chegarem às margens do rio Moju, de onde constituíram a atual comunidade Anambé,

situada no município de Moju, nas proximidades da vila Ellim no rio Cairari, um dos afluentes do rio Moju. [...] Assim como, outros grupos indígenas, sofreram com os surtos de doenças como, sarampo, malária e confrontos com os demais povos "ditos brancos" que habitavam a região. (Silva, 2013, p. 31).

Fica evidente as inúmeras dificuldades pelas quais passaram essa população, pois ao mesmo tempo que fugiam dos conflitos com outros indígenas, ao se aproximarem dos não-indígenas sucumbiam às doenças trazidas por eles, situações que até fizeram diminuir o número da população. Uma característica específica da ida dos Anambé para um novo local é a sua rivalidade com os Tembé, as chamadas guerras étnicas, que causaram uma grande movimentação dos Anambé em busca de um local seguro para se estabelecer.

A comunidade Anambé, [...] provém de uma disputa territorial com os Tembé, do rio Acará. Assim, os Anambé tiveram a necessidade de fugir do local de origem para não serem dizimados, ou subjugados pelos rivais Tembé. Os Anambé passaram a viver, então, nas proximidades da cidade de Baião. Até o final dos séculos XIX, os Anambé oscilaram entre o Tocantins e o Pacajá, e, em algum momento, atravessaram para a margem oriental do Tocantins, indo para a bacia do rio Moju (Assis; Neves, 2013, apud Souza, 2016, p. 30).

Atualmente já fixos nas margens do rio cairari os Anambé viram sua comunidade aumentar, em número de habitantes, e seguem praticando sua cultura e tradições. E isso só foi possível com a inserção de não-indígenas na aldeia.

É graças a esse processo de inserção de não-indígenas na aldeia, através dos casamentos com as indígenas desta aldeia, que se acentuou a miscigenação deste povo, preservando o sobrenome Anambé, pois os não indígenas, ao casarem-se com as indígenas eram obrigados a assumir o sobrenome Anambé. Essa constante mistura dos Anambé com pessoas não-indígenas, com o passar dos anos, diminuiu o risco de "extinção" (Souza, 2016, p. 33).

Já com relação a regularização da Terra Indígena Anambé, Souza (2016) nos apresenta os dados desse processo fundamental para a manutenção da vida dos indígenas Anambé.

A terra indígena Anambé foi demarcada por uma equipe do 2º Distrito Regional/FUNAI, em 1984 e

homologada em 29 de outubro de 1991, pelo decreto nº 304, publicado no Diário Oficial da União, de 26 de dezembro de 1991. Tem 7.882 hectares, um perímetro de 42 km e fica localizada à margem direita do rio Cairari, afluente do rio Moju, entre o igarapé Carrapatal ou Capinacaia e o Lago Grande. Os Anambé dizem que Carrapatal e Capinacaia são igarapés diferentes. Em relação à distribuição dos indígenas nesse território, os mesmos espalharam-se por toda reserva da comunidade, sob a qual mantém polos que segundo eles, "proporciona a vigilância do território contra a invasão dos brancos e madeireiros" (SEDUC-PA, 2005, Souza, 2016, p. 35).

Fica evidente a complexidade inicial do processo de origem da Comunidade Anambé, com as migrações, movimentações territoriais, conflitos étnicos, e a fixação em um local; em seguida já é a busca pela demarcação da terra, a miscigenação, as mudanças culturais e as lutas e resistências pela manutenção da Terra Indígena que seguem sendo vividos pelos Anambé.

3. MUDANÇAS NO HÁBITO ALIMENTAR DOS INDÍGENAS ANAMBÉ

A principal técnica de cultivo difundida na aldeia é a chamada agricultura de corte e queima, também conhecido como coivara, que se estende desde o processo de desmatamento da área até o ato do plantio, após a escolha do local que será estabelecido o plantio dependerá primeiramente da produtividade, como as condições de fertilidade e drenagem do solo. A primeira etapa consiste no corte da vegetação de menor porte, dos cipós e pequenas árvores que se entrelaçam naturalmente com árvores maiores, na segunda etapa é a derrubada, que é facilitada, pois não há mais resistência do entrelaçamento de árvores e cipós, passando pouco mais de um mês, normalmente é feita a queima, logo em seguida, é feito a limpeza geral com o amontoamento do material que ainda pode ser queimado, para facilitar o plantio. É desta etapa que geralmente as mulheres participam, juntamente com o restante da família (Salgado, 2007, p. 171).

Apesar da farinha de mandioca ser a principal fonte de renda dos Anambé, a grande maioria dos habitantes da aldeia Anambé é beneficiária de programas sociais do governo federal, como o Bolsa Família, os quais

veem como uma fonte de renda fixa ou uma forma de complementação deles. Contudo, não são todos que recebem esse benefício, muitos não são participantes do referido programa. Segundo afirma Souza (2016),

Os Anambé contam com um subsídio financeiro fornecido pelo Governo Federal, que passa a ser distribuído aos índios a partir da implantação das políticas do Serviço de Proteção aos Indígenas, o extinto SPI, cuja meta é socializar os indígenas e protegê-los. Neste sentido, a maioria dos Anambé sobrevive com o subsídio do Governo Federal, adquirindo cestas básicas, sementes de milho e arroz para plantar, ferramentas, como: facão, enxada e foice, para auxiliar no trabalho da roça. Porém, não são todos os habitantes da aldeia que recebem esse subsídio. Tal subsídio também é fornecido para as atividades ligadas à agricultura, tal como: a produção da farinha de mandioca e extração de alguns produtos da mata (Souza, 2016, p. 61).

Outras atividades que garantem a renda para alguns são aposentadoria e outros que recebem o seguro da pesca, empregos públicos e benefícios específicos como auxílio maternidade e doença. Também é comum o trabalho por diária nas cidades e na própria aldeia como forma de remuneração. São atividades diversas no trabalho agrícolas e outros serviços temporários (Salgado, 2007).

A partir da realização das atividades de pesquisas e das análises dos dados que foram coletados, se observou mudanças no processo de obtenção de alimentos, podendo essas mudanças alimentares influenciar na saúde desses indígenas. Os Anambé, etnia localizada no município de Moju/PA, também realizam atividades ligadas a caça e pesca, que já não encontram com tanta abundância, se comparado com períodos anteriores, quando os mesmos dizem que tudo era muito “farto”. Mas apesar da dificuldade que os Anambé vêm encontrando para caçar e pescar, a base de sua alimentação ainda é constituída de carne de caça e peixe,

De modo geral, constituem as principais fontes de proteínas de alto valor biológico entre os povos indígenas. A importância relativa de cada uma na dieta da população varia de uma etnia para outra, como já vimos acontecer com outros aspectos da alimentação indígena. Além disso, quando as duas são praticadas pode acontecer de uma ser mais produtiva que a outra em uma estação, e o contrário acontecer em outra época do ano (Leite, 2007, p. 18).

Na concepção de território como espaço destinado à prática da sobrevivência cultural de um povo e à necessidade de manutenção de sua integridade física, exige-se necessariamente o uso exclusivo dos recursos ambientais existentes nesse espaço. O Estatuto do Índio em vigor (Lei no 6.001,1973) estabelece a seguinte definição do usufruto indígena:

Art.24, parágrafo. 2º – É garantido ao índio o exclusivo exercício da caça e pesca nas áreas por ele ocupadas, devendo ser executadas por forma suasória as medidas de polícia que em relação a ele eventualmente tiverem de ser aplicadas (Salgado 2007, p. 148).

O direito de usufruto exclusivo, assegurado constitucionalmente aos povos indígenas, implica que eles podem tirar dos recursos naturais de suas terras todos os frutos, utilidades e rendimentos possíveis, desde que não lhe alterem a substância ou comprometam a sua sustentabilidade ambiental. Segundo Maurício Leite (2007), a caça e a pesca, de modo geral, constituem as principais fontes de proteínas de alto valor biológico entre os povos indígenas. A importância relativa de cada uma na dieta da população varia de uma etnia para outra, como já vimos acontecer com outros aspectos da alimentação indígena. Além disso, quando as duas são praticadas pode acontecer de uma ser mais produtiva que a outra em uma estação, e o contrário acontecer em outra época do ano (Leite, 2007, p. 196).

A carne originária das atividades de pesca, onde é possível a sua prática, sempre foi responsável por boa parte da sustentação e concorre com a caça no atendimento das necessidades de proteína animal, sendo inclusive priorizada nos locais de maior fartura.

Os peixes das mais diversas qualidades, pescados por vários métodos, constituíam o segundo alimento básico da brasileira gente, geralmente consumido moqueado, isto é, assado e defumado numa tremepe de madeira, o moquém, cujo uso difundiu-se entre os piratas, em geral franceses, que passaram a chamar de moquém. [...] Um pouco mais torrado, o peixe era pilado e transformado em outra ração de grande durabilidade, o piracuí (Fernandes, 2001 *apud* Salgado, 2007, p.174).

Conforme afirma Souza (2016), o passado lembrado era marcado pela fartura e abundância da caça na Terra Indígena Anambé. A prática de caçar ocorre, geralmente, à noite, fazendo uso de arma de fogo. É realizada por uma só pessoa ou por várias, quando membros das famílias se organizam com lanternas, espingarda e facões para adentrarem na

mata, nessa atividade. Assim como acontece no trabalho da roça, os mais jovens também participam (Souza, 2016). No que se refere a atividade de caça:

os Anambé também desempenham a técnica de espera. Quando saem em busca de caça, fazem uma estrutura de varas parecidas com escadas embaixo de uma árvore, cujos frutos atraem animais como: veado, paca, cutia, porção, jabuti que vão à busca de comida, sobem ali e ficam, esperam a caça aparecer para abaterem-na a tiros de espingarda. É importante mencionar que esta é realizada pelos homens, pelos menos, não se observou durante a pesquisa, mulheres participando de caçadas (Souza, 2016, p. 65).

A alimentação indígena é um misto de alimentos originários da coleta pura e simples (frutas, palmitos, cogumelos e larvas), da caça de animais (terrestres e aves), da captura de peixes e de outros animais aquáticos, da produção de alimentos nos roçados. Segundo afirma Crepaldi (2012), os conhecimentos a respeito das práticas alimentares são passados de geração para geração, em sua maioria as mulheres mais velhas é que ensinam às futuras gerações sobre os hábitos alimentares de suas etnias em atividades cotidianas de sua comunidade (Crepaldi, 2012, p. 37). Neste mesmo sentido, Salgado (2007) afirma que:

A qualidade da alimentação está ligada, antes de tudo, a preferências culturais experimentadas, passadas e fixadas ao longo de gerações e que estabeleceram uma condição razoável de desenvolvimento biológico saudável. Está ligada também aos conhecimentos e indicações repassadas aos pajés e xamãs através de mecanismos rituais de percepção extra-sensorial (Salgado, 2007, p. 159).

A partir das análises de Salgado (2007), se observa que a cultura indígena é rica em tradições e costumes que são transmitidos de geração para geração, dentre esses costumes se destaca a questão alimentar, os hábitos alimentares repletos de tradições, ricos em lendas e rituais de preparo de alguns alimentos. A divisão do trabalho e do preparo do alimento nas comunidades indígenas varia em detalhes de um povo para outro, com base na divisão por gênero. No entanto, existe uma concentração de determinadas tarefas nas mãos dos homens e outra nas das mulheres. O mais comum é a seguinte divisão: os homens se encarregam da caça, enquanto as mulheres plantam, cuidam da roça, colhem os alimentos, coletam produtos silvestres, cozinham e buscam água, no entanto isso pode variar de uma etnia para outra (Ramos, 1988 *apud* Crepaldi, 2012, p. 38).

Nessa mesma perspectiva, Salgado (2007) defende que a agricultura praticada pela maioria das populações indígenas, é uma ocupação direcionada à família elementar (pai, mãe e filhos), as atividades de pesca, caça e coleta desdobram-se em modalidades coletivas e individuais. A produção é regulada pela divisão sexual do trabalho ou, raramente, por especialização. Assim, homens e mulheres têm suas tarefas na obtenção, transporte e processamento dos alimentos.

A coleta de diversos itens, principalmente das frutas, é normalmente praticada pelas mulheres e crianças. Mas pode ser realizada pelos homens, confundindo-se inclusive com a atividade de caça de pequenos animais, como é o caso do jabuti, que é coletado e não caçado. O mel de abelhas, por sua vez, é retirado das colmeias nos ocos das árvores. A coleta não se restringe a alimentos, mas também a outros materiais empregados na construção de casas, na confecção de elementos utilitários e rituais, e mesmo na cura de determinadas doenças. Podem também suprir as necessidades de proteína animal com larvas de insetos, lagartas e formigas. A pesca é normalmente uma atividade masculina, mas também tem a participação das mulheres, sobretudo quando, conforme a técnica, assemelha-se a uma atividade de coleta (Salgado, 2007, p. 173).

Neste sentido, os habitantes da aldeia Anambé desempenham tarefas voltadas para o cotidiano familiar, como por exemplo, no preparo da farinha, em que todos de uma família, tanto os homens, quanto as mulheres e as crianças participam de todas as etapas de sua preparação. Sendo esta atividade que auxilia no sustento da família, portanto, a ajuda é mútua, os indígenas trabalham em conjunto, desde o início até o final, realizando todas as etapas do processo de produção. Nos espaços das casas de farinha comunitárias, enquanto se faz todos os processos de produção da farinha, os parentes contam piadas, relembrem histórias de seu povo, alimentam-se juntos. É um momento de descontração com boas risadas em que diferentes gerações do povo Anambé compartilham dos mesmos aprendizados (Souza, 2016, p. 63).

No passado, os povos indígenas por não terem acesso às cidades e aos alimentos industrializados que nela existiam, se alimentavam de produtos naturais retirados do ambiente onde viviam da caça, pesca e da produção de alguns alimentos em roças. Entretanto, na medida que o tempo foi passando e principalmente após o contato com a sociedade não indígena (branca), as formas de se obter alimento foram se modificando. Nos dias atuais, devido a facilidade que encontram para se deslocar até

as cidades, adquirem produtos industrializados, fazendo com que deixem de se alimentar de produtos naturais (Crepaldi, 2012).

4. INSEGURANÇA ALIMENTAR E O CONSUMO DE PRODUTOS INDUSTRIALIZADOS

Resultados apontam que muitos alimentos introduzidos no cardápio diário das famílias indígenas não fazem parte das comidas tradicionais de seu povo, essa mudança, traz consigo uma série de mudanças na vida diária dessas famílias, pois, deixaram de produzir muitos alimentos, plantar, caçar, pescar, para consumir produtos fabricados em grande escala e de forma industrial. Apesar de alguns alimentos como o chocolate, o óleo, o açúcar e o refrigerante não fazerem parte da alimentação tradicional das comunidades indígenas, torna-se cada dia mais frequente o seu consumo. Essa mudança para alguns membros das comunidades traz consigo uma série de problemas de saúde como diabetes, hipertensão e obesidade.

Nessa direção, Salgado (2007) enfatiza que a culinária indígena é simples e reduzida. O preparo dos alimentos é em geral feito de forma complementar. Não se costuma elaborar excessivamente as comidas e são poucos os temperos utilizados. Muitos povos utilizam como condimentos apenas a pimenta tradicionalmente plantada e o sal, introduzido recentemente. Logo,

Não há dúvida que o uso do sal trouxe mudanças significativas na vida e nos costumes dos indígenas, pois, incluir um elemento a mais no cardápio, requer adaptações, que vão desde a preparação de determinado alimento como também nas variações de sabor e cheiro. O sal no cardápio, assim como o açúcar, rapidamente, ganhou espaço na culinária, tornando-se produtos primários e essenciais para a preparação dos alimentos (Sousa, 2014 *apud* Souza, 2016, p. 73).

A introdução do sal, do açúcar, do refrigerante, enlatados (conserva, sardinha), macarrão, charque, refrigerante, além de outros entre os povos indígenas, como o Anambé, produzem transformações consideráveis em seus hábitos alimentares e nos seus estados de saúde, pois, atualmente, são acometidos por várias doenças que antes não tinham, como: hipertensão e colesterol alto. Muitos Anambé, principalmente os que estão na faixa etária de trinta a sessenta anos de idade, apresentam

quadros de hipertensão, diabetes, colesterol alto, doenças que, assim como a gripe e outras mais, não faziam parte das enfermidades que acometiam este povo. Essa mudança na alimentação justifica-se por vários fatores, entre os quais, menciona-se a escassez de algum tipo de caças e pescados e a influência que a mídia exerce em relação ao apelo ao consumo de determinadas marcas de alimentos (Souza, 2016).

Outro problema que causa essa mudança alimentar dentro da aldeia é a alimentação oferecida nas escolas que são totalmente industrializadas, seria mais saudável para os próprios Anambé alimentos próprios da região, a exemplo do açaí, bacaba, macaxeira, beiju, peixe, farinha de mandioca, mingaus e os frutos regionais, produtos que enriquecem a alimentação das crianças. Contudo, as transformações que estão ocorrendo na dieta alimentar dos Anambé, são resultantes dos processos adaptativos próprios da sobrevivência deste povo e em decorrência de novos conhecimentos que vão acumulando ao longo do tempo. Portanto, se observa que a alimentação possui um papel importante na vida social destes indígenas, tendo destaque na vida familiar, na religiosidade, no processo educativo e cultural.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho buscou-se verificar as mudanças e as formas de alimentação do povo indígena Anambé, no município de Mojú, visando observar quais foram às mudanças ocorridas no processo de obtenção da sua alimentação. Sabemos que os indígenas contribuíram muito para o vocabulário da nossa língua e teve grande influência no preparo dos alimentos desde o Brasil Colônia, que são utilizados na nossa culinária até os dias atuais.

Através dos conhecimentos passados de geração para geração pelos pajés, velhos e mulheres foi se transferindo os saberes, tradições e costumes para as gerações mais novas. Assim como, a agricultura praticada dentro da aldeia combinados com a caça, pesca e a coleta de frutas fazem parte da alimentação indígenas há muito tempo. E muitas dessas atividades sempre são feitas na companhia um dos outros. Contudo, essa mudança nos hábitos alimentares surgiu quando os indígenas começaram a ter contato com pessoas fora da aldeia e também após o recebimento de alguns benefícios ofertados pelo governo como bolsa família, auxílio maternidade e aposentadoria, a partir disso, muitos indígenas começaram

a consumir muitos alimentos industrializados como açúcar, sal, biscoito, óleo, refrigerante, enlatados entre outros.

Essa transformação na alimentação dos índios reflete diretamente na sua saúde, causando doenças que antigamente não eram comuns entre eles como; diabetes, obesidade e hipertensão, dessa forma isso causa grande impacto na vida social e nos costumes dos povos indígenas. Contudo, as transformações que estão ocorrendo na dieta alimentar dos Anambé, resultantes dos processos adaptativos próprios da sobrevivência deste povo, assim como em decorrência de novos conhecimentos que vão acumulando. Contudo, se observa que a alimentação tem papel de suma importância para vida social destes indígenas, tendo destaque na vida familiar, na religiosidade, no processo educativo e cultural.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. **Estatuto do Índio**. Brasília, Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm>. Acesso em: 12 agosto. 2024.

CREPALDI, Gabrielle Balbo. **Alimentação indígena em Mato Grosso: educação ambiental e sustentabilidade entre Etnias de Estudantes da Faculdade Indígena Intercultural**. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais/Orientador Elias Renato da Silva Januário. Cáceres/MT: UNEMAT, 2012. Disponível em http://portal.unemat.br/media/oldfiles/ppgca/docs/gabrielle_crepaldi.pdf. Acesso em 23 Dez 2019.

COSTA-LIMA, Richelly N. ; SILVA, L. M. S. . Soberania alimentar e povos indígenas: a questão territorial e a insegurança alimentar e nutricional. In: **Anais da VIII Jornada Internacional de Políticas Públicas : 1917-2017 : um século de reforma e revolução**, de 22 a 25 de agosto de 2017, São Luís, MA, 2017. v. 8.

LEITE, M.S. Sociodiversidade, alimentação e nutrição indígena. In: BARROS, D. C., SILVA, D. O. and GUGELMIN, S. Â., orgs. **Vigilância alimentar e nutricional para a saúde Indígena** [online]. Vol.1. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2007.

LEITE, Maurício Soares. **Transformação e persistência: antropologia da alimentação e nutrição em uma sociedade indígena amazônica** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2007.

MAGALHÃES, Arleson Gaia. **Hábito alimentar dos povos indígenas: uma reflexão no passado e no presente**. Relatório (PIBIC-EM), Orientador Benedita Celeste Pinto/UFGA, Cametá-PA:UFGA, Jan. de 2013.

SALGADO, Carlos Antônio Bezerra. Segurança alimentar e nutricional em terras indígenas. **Revista de Estudos e Pesquisas, Funai**, Brasília: DF. V. 4, n1, p. 131-186, jul. 2007. Disponível em: https://www.mpba.mp.br/sites/default/files/biblioteca/direitos-humanos/populacao-indigena/artigos_teses_dissertacoes/04-carlos_antonio_bezerra_salgado-seguranca_alimentar_e_nutricional_em_terras_indigenas.pdf Acesso em: 25 Dez 2019.

SILVA, Adilson Igreja da. **Manifestações religiosas na comunidade indígena Anambé, Moju-Pará**. Relatório (TCC/FACHTO). UFGA-Campus Cametá. Cametá-PA, 2013.

SOUZA, Susana Braga. **Educação e saberes culturais entre os indígenas Anambé na região do Tocantins/Pará**. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC). Universidade Federal do Pará (UFGA) – Campus Cametá/PA, 2016. Disponível em:<http://ppgeduc.propesp.ufpa.br/index.php/br/agente/defesas/146-banca-de-defesa-susana-braga-de-souza>. Acesso em: 02 Nov. 2019.

SEGUNDA PARTE

SABERES ANCESTRAIS E O PROTAGONISMO FEMININO EM COMUNIDADES TRADICIONAIS

VIVÊNCIAS DE MULHERES PARTEIRAS: O ENTRELAÇAMENTO DE SABERES NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE CALADOS, MUNICÍPIO DE BAIÃO-PARÁ

Benedita Celeste de Moraes Pinto¹

Tereza Cristina de Vasconcelos Medeiros²

Renata Ferreira Siqueira³

1. INTRODUÇÃO

Este estudo tem como objetivo analisar histórias, memórias e saberes de mulheres parteiras da Comunidade Quilombola de Calados, no Município de Baião, no Pará, na perspectiva de reconstruir histórias de lutas por sobrevivência, memórias, saberes e práticas de cura. E como objetivos específicos identificar saberes de mulheres que detêm o dom de partejar nesta Comunidade, visando reconstituir indícios de histórias, memórias, conhecimentos e religiosidade ancestrais de antigos quilombolas. Assim como, verificar se ocorre algum tipo de silenciamento em relação aos papéis desenvolvidos por mulheres parteiras na Comunidade de Calados, refletindo a respeito da invisibilidade e visibilidade desses papéis, visando reconstituir memórias e histórias de vida dessas mulheres. E, desta forma, diagnosticar como os saberes e práticas de assistência ao parto e de cura feitos por mulheres parteiras sobrevivem às mudanças tecnológicas da medicina oficial, que se impõem sobre suas técnicas tradicionais na Comunidade Quilombola de Calados.

1 Professora/pesquisadora da Universidade Federal do Pará - UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

2 Graduada em História pela Faculdade de História da Amazônia Tocantina-FACHTO/UFPA-Campus Universitário do Tocantins/Cametá. E-mail: terezamedeiros565@gmail.com

3 Mestra em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPEGEDUC) UFPA-Cametá. E-mail: renatasiqueira12@hotmail.com.br

Diante disso, o presente estudo se justifica pela necessidade de entender e registrar saberes e conhecimentos que povoam o cotidiano da comunidade quilombola de Calados, que são transmitidos de forma oral, principalmente, pelas mulheres parteiras, seguindo suas pegadas, como personagens, protagonistas das suas histórias e das histórias da sua gente, ressignificando a memória coletiva dessas mulheres, que dizem possuir um dom sagrado para realizar partos, ajudar as pessoas a nascerem, sem nunca terem estudado nenhuma técnicas da medicina formal, desenvolvem seus ofícios apenas guiadas pelo dom, que acreditam ser agraciado por Deus.

Metodologicamente, buscou-se apoio teórico em obras de autores que se ocupam da temática em estudo, dentre os quais se destaca: Ramires e Pessoa (2009), Pinto (2002, 2010), Carvalho (1994), Barroso (2001), entre outros. Da mesma forma, que foi realizada pesquisa de Campo na comunidade em estudo, mediante a observação e realização de entrevistas, questionando e argumentando sobre suas memórias ao longo da prática de partejar, atentando para todo e qualquer fio de memória, que elas pudessem relatar, seus anseios, suas lutas, suas vitórias e vivências, visando conhecer as histórias dessas mulheres.

Assim sendo, no decorrer da pesquisa se utilizou métodos e técnicas da História Oral, a partir da realização de entrevistas semiestruturadas, auxiliadas por questionário composto por questões elaboradas antecipadamente. Segundo afirmam Ramires e Pessoa (2009), as entrevistas semiestruturadas se constituem na interação entre perguntas abertas e fechadas (previamente formuladas), em que o(a) entrevistado(a) tem a possibilidade de discorrer sobre o assunto proposto de forma mais espontânea (Ramires; Pessoa, 2009).

Desta forma, foram prioritariamente utilizadas as fontes orais, juntamente com observações das práticas culturais, das crenças e saberes dessas parteiras. Sempre questionando e argumentando sobre suas memórias ao longo da prática de partejar. Tem razão Flick (2004), ao afirmar que o método de abordagem utilizado pela pesquisa de cunho qualitativo é importante por permitir um olhar para diversidade dos diferentes contextos presentes na nossa realidade social e ao mesmo tempo amplia os horizontes do pesquisador (Flick, 2004). E, assim, nos ajuda a contar as histórias do lugar, permitindo também manter viva as raízes dessa comunidade, como uma forma de contar para as futuras gerações sobre a comunidade, a trajetória dos(as) mais velhos(as) habitantes, como é o caso da povoação quilombola de Calados.

2. HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE CALADOS, NO MUNICÍPIO DE BAIÃO, PARÁ

A comunidade remanescente de Calados pertence ao Município de Baião, fundada nas margens direita do Tocantins, formada pelos descendentes dos quilombolas que fizeram sua morada, nesta região, desde 1863, tendo os reflexos da sua história em meios aos conflitos daquele período em que ocorria no estado do Pará, como, é o caso da cabanagem⁴, e muitos negros e negras buscavam refúgio, no local onde a comunidade de Calados se encontra até os dias de hoje.

A comunidade remanescente de Quilombo de Calados, pertence à Mesorregião nordeste Paraense e à Microrregião de Cametá, parte territorial do Município de Baião-Pará, com as seguintes coordenadas geográficas: 02°47'18"S e 49°40'14"W. Se localiza à margem direita do rio Tocantins, na parte da terra firme, em seu ponto mais alto. Denominado como o 1º distrito do Município de Baião, há aproximadamente 18km da sede, o acesso à comunidade pode ser por via fluvial ou pelas estradas de chão: Rota 1: estrada do Maracanã/Santo Antônio/Santa Fé, ao longo da beira do rio Tocantins. Rota 2: Limãozinho/Calados/Cardoso (CLC) construída pelos trabalhadores rurais na década de 90.

O Quilombo de Calados limita-se ao Quilombo de Santa Fé, ao Sul com o Quilombo de Vila Dutra, à Leste com o Quilombo de Caranãzal e à oeste com o rio Tocantins. Segundo relatos orais, o Quilombo existe há muitos anos antes mesmo das primeiras famílias se firmarem no lugar. Então supõe-se que sua fundação é datada em meados do século XIX, com data comemorativa em 25 de julho de 1863 (Moreira, 2018). Desta forma, a história de formação dessa comunidade está sendo recontada a partir dos diálogos traçados juntos aos mais velhos da comunidade, através dos relatos obtidos, mediante entrevistas e conversas informais, que nos ajudam a entender como foi constituído o povoado de Calados. Uma vez que, segundo afirma Pinto (2010), os mais velhos moradores desses povoados quilombolas são os guardiões do tempo já vivido, da memória, e de sua ancestralidade, é através das conversas com essas pessoas, que nos ajudam na reconstituição do mito da origem de cada um desses antigos redutos de resistências negra (Pinto, 2010).

4 A Cabanagem um movimento revolucionário de organização popular, ocorrido no período de 1823 a 1840, com inúmeras reivindicações: acesso à terra, fim da escravidão, melhores condições de vida e mudanças na forma de governo (Freitas, 2018).

3. SABERES, PRÁTICAS E RESISTÊNCIAS DE PARTEIRAS TRADICIONAIS DIANTE DA MEDICINA OFICIAL

No contexto histórico da região amazônica, desde seus primórdios, indígenas, ribeirinhos, negros resistentes, os caboclos, recorriam a natureza para curar os males do corpo. Segundo Pinto (2010), eram as “experientes”, mulheres, que detinham saberes medicinais, advindos das suas ancestralidades, para manipulação de ervas, sementes, raízes, cascas de árvores e cipós, óleo de origem animal, “banha” e vegetal, como a andiroba (Pinto, 2010), tanto para tomar, quanto para friccionar áreas lesionadas, entre outros tratamentos, essenciais para pequenas povoações afastadas de locais de cobertura do serviço de saúde “O Ministério da Saúde define como parteira tradicional aquela que presta assistência ao parto domiciliar baseada em saberes e práticas tradicionais e é reconhecida pela comunidade como parteira (Ministério da Saúde, 2010, p. 11 *apud* Barroso, 2001).

Desta forma, segundo evidencia Barroso, o Ministério da Saúde define as parteiras tradicionais como mulheres, que exercem em seus domicílios o ofício de partejar, trazendo ao mundo as crianças que nascem por seu intermédio. Logo, é necessário o trabalho de pessoas com algum tipo de experiência nesse momento para ajudar as mulheres durante o parto. Conforme analisa Tanaka (1995),

Até o século XVIII, o parto era feito por ‘apareadeiras, parteiras ou comadres’ que eram, em que todos os povos, mulheres de confiança das gestantes ou com experiência reconhecida pela população, que assistiam as mulheres no trabalho de parto, parto e pós-parto, bem como dos recém-nascidos, (Tanaka, 1995, p. 84-85).

Partindo das argumentações de Tanaka, se observa que sempre foram as apareadeiras e parteiras que realizavam os trabalhos relacionados ao nascer, ficavam em torno das gestantes na expectativa de ter em seus braços a sua criança. Pode-se dizer, então, que as mulheres que se ocupavam desse ofício, eram tidas como de confiança, pois exerciam papéis fundamentais nas comunidades afastadas, sem cobertura da medicina oficial, cujas populações precisavam dos seus cuidados. Se olharmos a realidade atualmente, verificamos, que apesar dos avanços, ainda há problemas relacionados à deficiência relacionadas às questões envolvendo saúde, educação e saneamento básicos.

De acordo com Carvalho (1994), em sua maioria, essas mulheres que ocuparam e ocupam o papel de parteiras tradicionais, historicamente a elas foi relegada a responsabilidade pela ministração de cuidados médicos, principalmente no que diz respeito ao parto. No entanto, conforme a medicina se institucionaliza como um saber, passa a ser apropriada pelos homens (Carvalho, 1994).

Em muitas comunidades que ficam em lugares interioranos essas mulheres são vistas como médicas por realizarem o atendimento à saúde da mulher e da criança, e aliviarem alguns tipos de enfermidades que as pessoas possam sentir. Adquirem conhecimento sobre o corpo da mulher com a experiência, conhecem raízes e ervas que servem para qualquer tipo de doenças, são herdeiras de um rico legado cultural de seus antepassados, de um saber histórico-cultural que passa de geração. Essas mulheres ao exercerem essa prática também têm a função de ensinar na questão relacionada às técnicas de manipulação e trato de ervas, ensinando chás, principalmente, depois do parto para que tenham uma boa recuperação.

É válido falarmos, também, de como essas parteiras ao serem procuradas pelas pessoas para atenderem as mulheres grávidas também tinham a especialidade de saber como a lua pode influenciar na gravidez e até mesmo no nascimento da criança. Pois, muitas parteiras falam que a lua pode influenciar, dependendo da mulher e, em muitos casos, até fazer nascer antes do tempo.

Os partos na Lua Cheia costumam ser rápidos, a dor vem "completa". Na Lua minguante, a dor não "firma" e o parto demora mais. Na nova, a mulher sofre muito, demora muitos dias, a dor "fica amornando", a mulher sofre demais. Em minha comunidade há um costume de dar uma saudação quando a criança nasce e após fazer uma oração de agradecimento, os cuidados com recém-nascido são envolvê-lo em um tecido, medir, cortar e amarrar o cordão umbilical. Para não sangrar o umbigo antes de corta esquenta a ponta do garfo ou da colher. Usa o garfo se o bebê for menina e utiliza a colher se o bebê for menino. Utiliza para cicatrização do umbigo, após os três primeiros dias de vida um pó preparado com um pouco de folha de algodão, pó de alcanfor e pó de pedra hume ou utiliza a rezina do jatobá e ultimamente utiliza o álcool também. A gente só é sábio quando vive (Pregmolatto; Santos, 2012, p. 79).

Saffioti (1997) fala como a sociedade foi se naturalizando com o passar do tempo, e as mulheres foram se dedicando também para

outros afazeres, e isso foi também se possibilitando para que as mulheres não se ligassem tanto nesse ofício de partejar, que é tão importante para que se mantenha as tradições nesses lugares. Uma vez que, essas mulheres buscavam desempenhar os mais diversos papéis dentro dessas comunidades, como é o caso de Calados, ainda que muitas vezes tenham sofrido, mesmo de forma camuflada, preconceitos, por exercerem tais práticas. Daí ser importante falarmos de sua participação junto a formação social e cultural desse lugar no baixo Tocantins como a comunidade quilombola de Calados.

Nestas condições, como especula Castells (2003), a identidade, ou identidades vai se formando conforme as relações o indivíduo, ainda lá no passado, em que se tinha uma saúde precária e o acesso era difícil para as outras localidades, buscar auxílio principalmente, quando mulheres tinham que dar à luz aos seus filhos, as parteiras eram aquelas que exerciam papéis de médicas, buscando pela força divina e fazendo uso da natureza como a farmácia que temos hoje, fazendo os remédios para as mulheres antes, durante e depois do parte e também para as crianças.

4. HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DE MULHERES QUE SE OCUPARAM DO OFÍCIO DE PARTEJAR EM CALADOS

No ato de recordar aquilo que em algum momento emergem nas nossas lembranças, nos possibilitam analisar quais são as ações que estão em volta das histórias, que são vivenciadas por mulheres, que por motivos diversos, se ocuparam do ofício de partejar na comunidade Quilombola de Calados, tendo papel fundamental para as pessoas, que buscaram auxiliar a sua gente, e por isso suas histórias devem ser visibilizadas, conhecidas. Na perspectiva de Berger (1973), é através da linguagem que se busca construir os símbolos, as experiências que nos faz retornar ao passado relembrando a vida cotidiano, quanto ao senso do comum, de mulheres que tem além dos seus afazeres domésticos também desenvolvem outras especialidades, que durante anos sempre foi o socorro dos mais necessitados.

Deste modo, ressaltamos como as parteiras detêm papéis importantes e são as responsáveis das inúmeras histórias de nascimento, assim como, das incontáveis histórias das benzedadeiras, que são, na grande maioria, mulheres idosas com poucos anos de estudos, que aprenderam

esses saberes na prática, nas experiências diárias. Segundo Zúñiga, Pinto e Barros (2020):

Todos os saberes que as mulheres parteiras ou pegadoras de crianças praticam são o resultado de uma mistura de suas histórias de vida passadas e do presente. Nas suas memórias guardam os segredos das experiências das suas ancestrais, juntamente com um complexo conjunto de cosmologias que expressam e se desenvolvem no presente a partir da arte de cuidar de mulheres gestantes e lhes atender durante o parto. O ofício destas parteiras está marcado por seus tempos e espaços (Zúñiga; Pinto; Barros, 2020, p. 155).

Neste sentido, as mulheres parteiras, por dias deixavam tudo para trás, em nome de uma missão e paixão, que era ajudar a vir ao mundo um novo ser, terá histórias diante das ações em volta dessas manifestações, cujas histórias estão vindo à tona a partir da memória, Maluf (1995) fala como as histórias das mulheres, nos seus respectivos tempos, nos faz também refletir essas mudanças que vão se passando nos sujeitos e suas trajetórias, em que as experiências são colocadas em torno das pessoas. Assim sendo, tem que se ter um olhar mais aprofundado quanto às escritas que são direcionadas para com as mulheres, que buscam o seu saber e isso é parte fundamental no processo de contar e recontar inúmeras histórias de partejar.

Assim, se buscou, através das entrevistas realizadas com as senhoras mais idosas da comunidade de Calados, que exerceram o ato de partejar e que ainda realizam parto, caso seja de grande necessidade. Dona Filomena de Lima, mais conhecida por Maroca, narra a sua trajetória de vida, e principalmente, como começou a exercer a função de parteira na comunidade de Calados:

[...] Foi assim, a minha neta tava de bunda e deu a dor nela, e aperrio mesmo ai eu ajudei pra não deixa ela na enrascada, eu ajudei o filho a sai, quando a parteira chego a criança já tava na mão da mãe, foi coisa rápida. Eu não ismoreci e tive coragem, eu já era avó né. Fiz curso de parteira, Fiz curso de fazer remédios caseiros. Mas crianças que eu peguei muitas me conhece, mas não tem consideração agora, remédios eles veem aqui pra mim fazer ou ensiná, pra isso eu sou bem procurada (Filomena de Lima "Maroca", 91 anos, entrevistada em 25/09/2022).

Na fala da senhora Filomena, extravasam passos do seu ofício de parteira, quando iniciou ajudando mesmo sua filha, em momento de dor.

Ela conta que a partir daí foi fazer um curso de parteira na cidade de Cametá que, na época, era realizado pela prelazia deste município. A igreja católica realizava cursos com a finalidade de preparar pessoas para ajudar os habitantes das comunidades ribeirinhas e da zona rural, que não contavam com nenhum tipo de atendimento médico.

Uma vez que, a carência de médicos na região era bastante grande e, assim, buscou junto de outras mulheres, aprender com pessoas da área de saúde os procedimentos básicos e seguros de como realizar partos. Aliando a isso técnicas e saberes herdados dos mais velhos de como fazer remédios com plantas e ervas com poder curativos para serem utilizados quando necessários, já que atendimento médico naquela época era difícil.

Embora, segundo as afirmações de Pinto (2010), a medicina formal não seja superior à tradicional, ao contrário, ela se constitui de grande valor, na qual milhares de vida foram possíveis de existir, inclusive da maioria dos médicos formais, que se sentem superior, mas que, todavia, vieram ao mundo pelas mãos dessas detentoras de saberes tradicional (Pinto, 2010). Então, essas mulheres encontravam formas de ajudar seus familiares, vizinhos e amigos, quando fosse necessário, com seus saberes e conhecimentos adquiridos. Como afirma Pinto,

O tratamento das parturientes pode durar muito conforme a situação financeira dela. Em alguns casos, as parteiras são bem alimentadas com café, almoço e jantar e não são obrigadas a fazer nenhum trabalho doméstico, dedicando-se exclusivamente aos remédios e fomentações destinados ao momento do parto. Por esse trabalho são retribuídas com gentilezas, respeito, credibilidade, "com algum dinheiro", ou agrado qualquer (Pinto, 2010, p. 27).

Nesse sentido, as mulheres parteiras ganham visibilidade, ao mesmo tempo, que exercem suas funções, seus ensinamentos. Isso fortalece a função que executam, como sendo saberes e ensinamentos que necessitam ser levados em conta e transmitidos pela geração atual para aquelas gerações que ainda virão. E nesse processo, dona Domingas, moradora da povoação de Calados, também narra quando e como começou o ofício de partejar nessa comunidade quilombola:

[...] Eu era mulher já, e morava com minha família, a mamãe tava gestante e deu dor nela, e na hora não tinha parteira, eu mas que depressa coloquei a mamãe no chão e pedi pra ela me falar como era que eu fazia. Nós fomos se conversando, ela me passando

confiança e eu com medo de dar alguma coisa errada e ela perceber meu nervoso. Aí nasceu minha irmã, a parteira chegou e corto o imbigó, eu fiquei tão feliz, que ali o dom se manifestou no meu ser. Daí em diante eu vim pro Calado e as pessoas ficaram sabendo, que eu fazia parto. E numa noite Bertolino Medeiros bateu na minha porta, era pra ver se a Clarice, esposa dele, tava na hora dela. Eu fiz e peguei a criança em Calado, Conceição de Medeiros, e pronto, a fama ocorreu terra, e eu não parei (Parteira Domingas 83 anos, entrevistada em 15/11/2021).

Podemos observar no relato da senhora Domingas, que aos 83 anos, diz ainda lembrar muito, suas histórias de vida, suas experiências e vivências no ato de partejar na localidade de Calados. Assim como, narra como despertou o seu dom de parteira, com o qual passou a ajudar as outras mulheres a terem seus filhos. Embora afirme que não possuía nenhuma experiência antes, mas narra os ensinamentos obtidos na troca de conversas que teve com a sua mãe, de quem por necessidade foi obrigada a realizar pela primeira vez um parto, ajudando o seu irmão vir ao mundo: "Pedi pra ela me falar como era que eu fazia. Nós fomos se conversando, ela me passando confiança" (Parteira Domingas 83 anos, entrevistada em 15/11/2021).

Essa experiência impulsionou dona Domingas a dar o primeiro passo para o reconhecimento da sua função de parteira, ao afirmar que: "ali o dom se manifestou no meu ser" (Parteira Domingas 83 anos, entrevistada em 15/11/2021). E assim, prosseguiu ao longo da sua vida fazendo parto, fez muitos partos, como ela mesmo disse, nem imaginava possuir essa profissão. Desta forma, esses saberes aprendidos ou herdados de suas mães, avós, tias e até mesmo pelo convívio familiar e nos locais onde moram, se manifestam em algum momento, acompanhando outras mulheres, auxiliando as parturientes ou ajudando no parto de alguma mulher da família. E conforme, acreditam se manifesta o dom, com os quais já nascem.

Segundo afirma Delgado (2009), a memória se relaciona com o tempo, com a forma com que os sujeitos históricos se inserem nos espaços, sempre constituídos de informações. E, é graças à memória, que o tempo não está perdido, e se não está perdido, também o espaço não está.

Ao lado do tempo reencontrado está o espaço reencontrado, enfim é reencontrado um espaço que se encontra e se descobre em razão do movimento desencadeado pela lembrança (Poulete, 1992, p. 54-55 *apud* Delgado, 2003 p. 14).

Nesse sentido, segundo Thompson, trabalhar com a oralidade permite evidenciar múltiplas pessoas que não possuíam visibilidade por suas técnicas tradicionais (Thompson, 1992). No caso deste estudo específico, as parteiras, que através das suas histórias de vida, através das suas falas foi possível evidenciar histórias e memórias, que estão guardadas esperando para serem postas, compartilhadas (Thompson, 1992).

Para Le Goff (2003),

a memória coletiva parece ordenar-se em torno de três grandes interesses: a idade coletiva do grupo, que se funda em certos mitos, mais precisamente nos mitos de origem; o prestígio das famílias dominantes, que se exprime nas genealogias; e o saber técnico, que se transmite por fórmulas práticas fortemente ligadas à magia religiosa (p. 427).

As análises de Le Goff nos mostram como a memória, principalmente, coletiva tem interesses quanto às origens, os mitos que são contados diante das classes dominantes, evidenciando também os prestígios que recebem exprimindo momentos de grandes conhecimentos ao recordar suas lembranças sobre sua profissão e o que faz ter a alegria de poder ajudar quem necessitava em momentos de dificuldades, de um auxílio vindo através das mãos dessas mulheres parteiras.

Uma formalidade das práticas cotidianas vem à tona nessas histórias, que invertem frequentemente as relações de força e, como as histórias de milagres, garantem ao oprimido a vitória num espaço maravilhoso, utópico. Este espaço protege as armas do fraco contra a realidade da ordem estabelecida (Certeau, 2009, p. 80).

Para Certeau, as práticas que ocorrem no cotidiano são as histórias que, vão sendo transmitidas, diante de inúmeras relações que se estabelecem, como momentos de grande importância, olhando a realidade ao lado das histórias contadas, os milagres que, em muitos casos, ocorrem principalmente em partos difíceis que necessitam de muita sabedoria e fé.

Dona Domingas nos conta como sabia que as mulheres estavam grávidas:

Aqui eu já sabia quando a mulher tava prenha de nova, fica logo pálida, a escadela fica grande, e assim eu bati olho, eu sabia. E ficava esperando pra ser chamada (Domingas Rodrigues, 83 anos, entrevistada em 15/11/2021).

Além disso, ela relata que já “pegou” para mais de 500 crianças, desde o início de seu dom. E as mulheres, que buscavam sua ajuda durante o parto, começavam a frequentar sua casa a partir dos quatro meses para puxar a barriga, verificar a posição da criança no ventre da mãe, e ouvir orientações para ter uma boa gestação e um bom parto. E que baseada na sua experiência de muitos anos, às vezes, até o sexo da criança ela sabia.

Da mesma forma, ao longo dos diálogos realizados com a parteira Domingas Cunha da Silva, também ficamos sabendo como seu deu o início do ofício de partejar:

No início eu não tinha vontade de ser parteira, via a minha avó puxando barriga e meu tio me incentivou a fazer o curso. Ainda eu era menina, via ela cuidando das mulheres, fazendo parto, banhos, eu era curiosa e sempre tava pelo meio (Domingas Cunha da Silva Sacramento, 70 anos, entrevistada em 03/06/2022).

A partir dessa fala de dona Domingas Silva, se observa que ela não tinha interesse em seguir a profissão de parteira, apesar de todo o incentivo da sua família e do exemplo da avó, que exercia essa função, porém se diz curiosa, por ficar por ali, olhando, observando quando a sua avó estava fazendo parto, puxando a barriga das mulheres, preparando banhos e chás de plantas e ervas com propriedades medicinais. Diz que era tão curiosa que também acabou se envolvendo, praticando esses saberes. Mas, foi mediante o incentivo de seu tio, que foi fazer um curso para se tornar parteira.

É importante ressaltar que, a senhora Domingas Cunha da Silva Sacramento, participava da comunidade católica, e conta que no tempo do Padre Geraldo e Afonso, em uma reunião com a comunidade, pediram que alguém indicasse alguma mulher para fazer o curso de parteira, visando atender a comunidade de Calados. Sendo indicada, dona Domingas Cunha Sacramento, que teve que ir para a cidade de Cametá a fim de realizar o curso de parteira, no qual tinha muitas pessoas de várias comunidades, que no final desse curso recebeu um certificado. Contudo, conta também, que além de parteira, exerceu também a função de puxadeira e fazia pequenos curativos nas pessoas que a procuravam. Fato que mostra a importância que mulheres com esta tiveram nessa comunidade, que pela dificuldade das pessoas terem acesso ao atendimento especializado da medicina oficial em lugares mais próximos, como na própria cidade de Baião, buscavam nessas mulheres o cuidado e a força para continuar lutando pela vida.

Os cursos da Pastoral da saúde se iniciaram de fato com a criação das comunidades de base. Por volta dos anos 70 aconteceu uma Assembleia Geral dos bispos do mundo todo em Puebla e então a Igreja Católica tomou um rumo diferenciado baseado na Teologia da Libertação, que visava envolver o povo de base dentro da igreja para valorizar o povo, vivenciando sua fé.

Liduina Aart Farias, 70 anos de idade, uma holandesa integrada nas comunidades eclesiais da época, além de outros comunitários afirmam que os religiosos da teoria da libertação defendiam que o povo deveria se organizar para celebrar o culto junto com a fé e a política. Isso aliando a fé e o social fazendo uma reflexão sobre o evangelho na realidade das pessoas. Então, a prelazia de Cametá, dos anos 70 a 80, tinha os padres holandeses que atuavam no hospital das irmãs (Hospital e Maternidade Santa Luísa de Marilac), que era único na região, ainda muito precário naquela época. No hospital chegavam casos do interior de crianças no último estágio de desnutrição, pneumonia, desidratação e muitos morriam. Daí a ideia dos médicos, padres e irmãs discutirem essa situação, pois se no interior tivesse mais um pouco de conhecimento de como prevenir uma gripe, que evolui para a pneumonia, seria mais fácil cuidar dessa população.

Da mesma forma, ofertavam cursos de formação de parteiras tradicionais, uma vez que eram elas que cuidavam das mulheres gestantes e ajudavam as mesmas durante o parto. Assim, auxiliavam as parteiras tradicionais nas questões referentes à higiene do seu material de trabalho, como por exemplo, a tesoura, com a qual cortavam o cordão umbilical, assim como outros materiais e utensílios utilizados no processo de parto.

Os cursos aconteciam na cidade de Cametá – PA, gerenciados pela Pastoral da Saúde de outras cidades como: Limoeiro do Ajurú, Oeiras do Pará, Igarapé Miri, Tucuruí, se estendendo posteriormente para a Transamazônica, nas sedes das suas respectivas paróquias. A duração do curso era de uma semana, e às vezes até duas semanas com hospedagem e alimentação para as mulheres.

Os cursos ensinavam desde os cuidados básicos de higiene, às técnicas essenciais para as parteiras esterilizarem os materiais do parto. Além de, como prevenir a desnutrição, o adoecimento por diarreia, ou seja, ensinavam conhecimentos básicos de para prevenir doenças comuns e fazer pequenos curativos. A respeito desses cursos, Pinto (2010) menciona que,

Entre os anos de 1981 a 1982, a Divisão Nacional de Saúde Materno-Infantil (DINSAMI/MS) atual

Coordenação Materno-Infantil/MS, apresentou as primeiras linhas oficiais do Ministério da Saúde no que concerne ao parto domiciliar, cujo objetivo era prever a redução de óbitos maternos e perinatais, através de uma melhor qualificação das práticas de parteiras tradicionais. Seguindo a mesma linha, no ano de 1984, foi criado o Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM), que mais uma vez pregava a capacitação, supervisão e avaliação do trabalho das parteiras para prevenir os riscos obstétricos [...] Em 1990, os países da América Latina aliaram-se através do “acordo da reunião CUMBRE/90 para promoção de ações de saúde, nas áreas materno-infantil e adolescente, que incorporou ações específicas para as regiões de fronteiras”. Tal fato, reforça as necessidades de se trabalhar com parteiras tradicionais nas regiões limítrofes” [...] Na realidade, para tais iniciativas ou programas, essas mulheres não passavam de agentes treinados pelos órgãos ligados à saúde, que deixavam recair sob seus ombros a responsabilidade de cuidar e prevenir problemas de saúde junto às populações pobres, das quais elas também fazem parte. Sem deixar de frisar que, apesar do grande número de parteiras que continuavam, e ainda continuam atuando por todo o Brasil, a hegemonia médica se expressava na crença generalizada, que cabia ao médico, por direito, a assistência ao parto (Pinto, 2010, p. 138-139).

Neste sentido, ouvimos no decorrer da pesquisa relatos que narram que naquela época era muito comum pessoas, sem nenhum conhecimento na área de saúde, mas imbuídas de coragem, cuidarem das populações mais afastadas dos centros urbanos, como era o caso de Calados, aplicando injeções, fazendo pequenos curativos, conforme narrado pela senhora Maria do Carmo: “Eu cheguei a aplicar injeção em muita gente aqui em Calados e não entupia a agulha, eu nem fiz curso” (Maria do Carmo de Vasconcelos, 76 anos).

Desta forma, as mulheres que exerciam a prática da parturição nas comunidades interioranas eram incentivadas a fazer esses cursos para aprimorar suas práticas no atendimento. Uma vez que elas eram as únicas a prestar cuidados na saúde da sua gente. Por isso, aliaram seus saberes, práticas e dons de cura com suas religiosidades para ajudar a população da sua localidade de origem. E em casos de apuros, conforme acredita a sua clientela faziam verdadeiros milagres, aliando a sua fé nos seus santos e guias protetores com a coragem, nos locais onde a população não tinha para onde correr em busca de tratamento especializado.

Contam, também, que nesses cursos se ensinava sobre orientação no pré-natal a prevenção do tétano neonatal, que afetava, tanto a mãe,

quanto o bebê, que sem cuidados com a higiene e esterilização dos materiais utilizados por ocasião do parto, como tesoura, poderia acometer o umbigo da criança, com no máximo sete dias de nascida. Conforme se observa na fala do senhor Thiago Siqueira:

Naquele tempo a nossa luz era lamparina, a Domingas fazia o parto de noite inteira só na luz de lamparina, a criança ficava com o narizinho sujo da fumaça, minha filha [...] O mau de sete dias, que matava demais criança, acabou depois que as parteiras fizeram esse curso, elas ganharam as maletas repletas de objetos pra usar no parto. E nós sem conhecimento, pensava que a mulher e a criança tinham que ficá no quarto fechado por sete dias pra não pegar nenhuma doença, era quando nós errava, minha filha (Thiago Siqueira, 82 anos).

Liduina Aart Farias conta que a Pastoral da saúde da região começou no ano de 1973 e do que tratavam esses cursos:

[...] eu pessoalmente cheguei no finalzinho de 77 e comecei a trabalhar com uma enfermeira Belga e uma Holandesa casada com um agrônomo Holandês, que trabalhava na Pastoral da agricultura, e tinha também o Padre Afonso, que acompanhava esses cursos da Pastoral da saúde. A gente discutia muito sobre prevenção de doenças, sobre como tratar (Liduina Aart Farias, 70 anos, uma holandesa, que mora há bastante tempo na cidade de Baião).

Contudo, como se observa a partir das histórias de vida, vivências cotidianas e memórias de mulheres parteiras, elas eram essenciais na região, contam que em muitas ocasiões, faziam milagres, com base nas suas experiências de vida, na hora do parto, quando a barriguda, mulher grávida, também era parte fundamental, naquelas horas, conforme dizem, “se a mulher se cuidasse, tivesse boa saúde”, o trabalho de parto era mais fácil, tudo ocorre mais depressa, e o parto era mais tranquilidade. Nestas condições, segundo afirma Pinto (2010),

Se tudo ocorrer bem partejar, curar benzer, pode representar acréscimo de poder para as parteiras diante de sua clientela, se consolidando o poder da grande mãe da mulher mágica, que em situações complicadas de risco, busca nas forças sobrenaturais através das entidades espirituais – encantados chamados por elas de guias ou companheiros, nos seus santos protetores a concretização de seu sucesso de um ato que poderia cada vez mais lhe dá a fama de uma ótima parteira (Pinto, 2010, p. 128).

Assim, ao buscar reconstruir as memórias dessas mulheres foi de suma importância para compreender o trabalho desenvolvido por elas na Comunidade Quilombola de Calados, como de grande valia, para lembrar de um período em que eram vistas como mulheres dotadas de dom, para realizar partos, puxações e fazer remédios caseiros para ajudar na cura usando ervas medicinais. E todo esse processo de ouvir as três parteiras que mais desenvolveram seus trabalhos nessa localidade, também foi possível notar em seus rostos a gratidão de ter feito muito por todas as pessoas, que as procuravam e guardam em suas memórias as doces lembranças de um tempo vivido. Sem dúvidas, essas mulheres são referências nos povoados negros rurais e nas ilhas da região Tocantina, ao deterem conhecimentos, saberes medicinais, advindos de suas ancestralidades, desde a manipulação de ervas, sementes, raízes, cascas de árvores e cipós, óleos de origem animal "banha" e vegetal "andiroba", tanto para tomar, quanto para friccionar áreas lesionadas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho foi constituído com auxílio dos moradores da comunidade Quilombola de Calados, que através de entrevistas e conversas informais, ajudaram a seguir as pegadas da memória coletiva que povoa o cotidiano dos habitantes deste lugar, que sem dúvida, se torna relevante observar a constância do objeto de estudo que se apura nos relatos orais na comunidade, pois a lembrança do possível primeiro morador desse lugar ficou na memória social das pessoas, não é apenas fruto imaginário de um indivíduo. Voldman (1996) afirma que a testemunha oral, não é somente utilizada como fonte, do ponto de vista de sua construção como historiador. O informante age como fonte, neste momento a preocupação é reconstruir o fato histórico mediante ao que uma pessoa testemunhou de maneira prática sobre o material coletado, seja por meio da gravação com fita de vídeo, áudio ou outro recurso utilizado na coleta dos dados quando se está pesquisando (Voldman, 1996).

Observa-se que nesta análise de Voldman a importância do testemunho oral, as entrevistas, como uma fonte utilizada na construção do historiador, assim sendo, é válido frisarmos como essas mulheres parteiras de Calados foram, cada uma delas, fazendo seu papel de protagonistas na constituição histórica desse lugar e dos seus habitantes, fazendo emergir

a partir das suas raízes ancestrais, a força da mulher quilombola, ribeirinha na região, pois na região do baixo Tocantins, a prática de partejar e curar, apesar dos desafios e do embates com a medicina oficial, ainda ocorre, quando necessário. Tem razão Bosi (2003), ao afirmar que a memória é um instrumento precioso se desejamos construir a crônica do cotidiano. Contudo, ela sempre corre o risco de cair numa ideologia do cotidiano, como se esta fosse o avesso oculto da história, visto que as fontes bibliográficas ou testemunhais orais são fundamentais para reconstruir um passado que está vivo só na mente de algumas pessoas é por meio da memória que poderá se registrar períodos e fatos marcantes de lugares ou de pessoas dentre outros assuntos que ainda não foram escritos.

Por isso, o presente trabalho busca registrar alguns dos saberes de mulheres parteiras de Calados, que parecem já estarem silenciados. Contudo, se verificou que esses saberes e afazeres refletem o respeito e o reconhecimento dos papéis executados por essas mulheres na luta por resistência, sobrevivência e continuidade de suas funções no quilombo de Calados. É partir das suas memórias e histórias que esses saberes, adquiridos pela experiência cotidiana, na prática de partejar, de atender as pessoas que necessitam, garantem seu reconhecimento e ainda remanescem em meio ao modernismo do parto hospitalar, em muitas ocasiões, perdendo o valor cultural que tinha outrora, mas ainda importante na localidade.

Michele Perrot (2005) faz referência ao silêncio das mulheres, por serem marcantes quando se trata de sua própria vida, sua intimidade, seu corpo. Tal percepção cabe e contempla a perspectiva das parteiras tradicionais, que trazem a reboque a desvalorização, ao abordar a questão do corpo em seus relatos. Portanto, foi a partir das narrativas coletadas no transcorrer da pesquisa que se observou que as parteiras de Calados, a partir das suas experiências de vida, desenvolviam estratégias, que para sua clientela pareciam milagrosas na hora do parto, sendo fundamental para a "mulher barriguda", visto que dependendo do andamento de cada parto poderia ser fácil, tranquilo. Mas poderiam encarar trabalho de parto difícil, complicado, sendo necessário buscar "nas forças sobrenaturais, através das entidades espirituais – encantados chamados por elas de guias ou companheiros, nos seus santos protetores a concretização de seu sucesso de um ato que poderia cada vez mais lhe dá a fama de uma ótima parteira" (Pinto, 2010, p.128). Tais mulheres são referências na região ao deterem conhecimentos, saberes medicinais, advindos da ancestralidade, desde manipulação de ervas, sementes, raízes, cascas de árvores e cipós, óleo de origem animal "banha" e vegetal "andiroba", tanto para tomar, quanto para friccionar áreas lesionadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROSO, Iraci, Carvalho. **Saberes e práticas das parteiras tradicionais do Amapá: histórias e memórias**. Dissertação (Mestrado) Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP, 2001. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detalhe/214522>
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.
- BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. São Paulo: Atelier Editorial, 2003.
- CARVALHO, Suely. As parteiras existem porque resistem. In: **Enfoque Feminista**. São Paulo (6):32, ano II, agosto/1994.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. São Paulo: Cortez, 2009.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral e narrativas: tempo, memória e identidades**, [S. l.], v. 6, 2009. DOI: 10.51880/ho.v6i0.62. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/62>. Acesso em: 10 de jun. 2022.
- FARIAS, Liduina Art. **Liduina Art Farias**. Entrevista [nov. 2021]. Arquivo digital. Entrevista concedida a Pesquisa Vivências de Mulheres Parteiras: o entrelaçamento de saberes na Comunidade Quilombola de Calados, Município de Baião-Pará. Entrevistadores: T. C. de V. M.; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2021.
- FLICK, Uwe. **Uma introdução à pesquisa qualitativa**. 2. ed. Porto Alegre: Bookman, 2004.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP: Ed. Unicamp, p.419-476, 2003.
- LIMA, Filomena de. Filomena de Lima: Entrevista [nov. 2021]. Arquivo digital. Entrevista concedida a Pesquisa Vivências de Mulheres Parteiras: o entrelaçamento de saberes na Comunidade Quilombola de Calados, Município de Baião-Pará. Entrevistadores: T. C. de V. M.; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2021.
- MALUF, Marina. **Ruídos da memória**. São Paulo: Siciliano, 1995.
- MARAFON, Gláucio José. RAMIRES, Júlio Cesar de Lima; PESSÔA, Vera Lúcia Salazar - orgs. **Geografia e pesquisa qualitativa: nas trilhas da**

investigação. Uberlândia, MG: Assis, v. 2, n. 20, jul.-dez. 2009. p. 190-192. <https://doi.org/10.12957/geouerj.2009.1435>. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/geouerj/article/view/1435>

MOREIRA, Rosaly Ferreira. **Comunidade de Calados**: sua história, sua cultura e seus encantos. 2018.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru, SP, EDUSC, 2005.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Filhas das matas**: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina. Belém: Editora Açaí, 2010.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Vivências cotidianas de parteiras e 'experientes' do Tocantins. In: Dossiê Parto, **Revista de Estudos Feministas**. Centro de Filosofia e Ciências Humanas e Centro de Comunicação e Expressão da Universidade de Santa Catarina. 2002. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000200013>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/Dx9hrHctJbGr66FSRz9nr6S/?lang=pt>

PREGNOLATTO, Daraina; SANTOS, Silvéria. **Esse dom que Deus me deu**: arte e ofício das parteiras de Df e GO. Livro e DVD. Cavalcante, GO: Guaimbê, 2012.

RAMIRES, Júlio Cesar de Lima; PESSÔA, Vera Lúcia Salazar. **Geografia e pesquisa qualitativa**: nas trilhas da investigação. Uberlândia: Assis, 2009.

RODRIGUES, Domingas. **Domingas Rodrigues**. Entrevista [nov. 2021]. Arquivo digital. Entrevista concedida a Pesquisa Vivências de Mulheres Parteiras: o entrelaçamento de saberes na Comunidade Quilombola de Calados, Município de Baião-Pará. Entrevistadores: T. C. de V. M.; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2021.

SAFFIOTI, Heleieth. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987.

SIQUEIRA, Thiago. **Thiago Siqueira**. Entrevista [nov. 2021]. Arquivo digital. Entrevista concedida a Pesquisa Vivências de Mulheres Parteiras: o entrelaçamento de saberes na Comunidade Quilombola de Calados, Município de Baião-Pará. Entrevistadores: T. C. de V. M.; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2021.

TANAKA, Ana Cristina d'Andretta. **Maternidade**: dilema entre nascimento e morte. São Paulo: Hucitec, 1995.

THOMPSON, Paul. (1992). **A voz do passado**: História Oral. Tradução de: Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VOLDMAN, D. A invenção do depoimento oral. In: AMADO, J.; FERREIRA, M.

M. (Coord.) **Usos & Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora da Fund. Getúlio Vargas, 1996.

ZÚÑIGA, Natalia Monge; PINTO, Benedita Celeste de Moraes; BARROS, Flávio Bezerra. Parteiras e o ofício de “pegar criança” e “cortar umbigo” na reserva extrativista Mapuá, Ilha do Marajó. In. **Coisas do Gênero-Revista de Estudos Feministas em Teologia e Religião**. São Leopoldo- v. 6, n. 1 | p. 154-170 | Jan.- Jun. 2020. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/genero/article/view/3992>. Acesso em: 10 de jun. 2022.

MULHERES DA ÁFRICA: PROTAGONISMO, RELIGIOSIDADE, SABERES E PRÁTICAS CULTURAIS

Olaíza Quaresma dos Santos¹

Benedita Celeste de Moraes Pinto²

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho reconstitui parte das histórias de personalidades femininas que migraram do interior de Igarapé-Miri, para constituir sua história de vida na cidade. Neste sentido, busca fatos e relatos que compuseram a história recente deste município e seu envolvimento com a diversidade cultural. A partir dos pressupostos teórico-metodológicos empregados na pesquisa qualitativa, tentou-se averiguar, nas falas de interlocutores entrevistados para análises investigativas, como: relação de gênero, processo de formação, saberes, experiência e aspectos identitários.

A partir dos dados e informações obtidas, importamo-nos os procedimentos de sistematização e verificação, tentando sempre relacionar tudo o que foi ouvido, observado e lido, no sentido de interpretá-los. Após o processo de transcrição das entrevistas, adotou-se o procedimento de releitura destas na tentativa de verificar em seus discursos categorias e conceitos que estamos trabalhando. Assim como, também foram analisados os pontos de divergências/convergências, as tendências, as regularidades e os princípios de generalização.

Desta forma, neste estudo são abordados os papéis e os espaços de

1 Mestre em Educação e Cultura pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura do Campus Universitário do Tocantins/ UFPA-Cametá. E-mail: olaizaq@gmail.com

2 Professora/pesquisadora da Universidade Federal do Pará - UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

conquista das mulheres, suas formas de empoderamento, que ultrapassam limites, se destacam por determinação e ousadia. No mesmo sentido, abre-se discussão a respeito das mulheres do bairro da África³, mostrando como estas compõem os espaços que lhes são apresentados e como lutaram e lutam até hoje para se firmar enquanto mulheres empoderadas de garras para conquistar seus direitos na sociedade.

Assim sendo, tratamos de múltiplos e diversificados saberes e práticas ensejadas no cotidiano de tais mulheres, como por exemplo, os saberes relacionados ao trabalho e os demais saberes culturais vivenciados cotidianamente. Tendo como foco de análise a existência de um forte processo de enraizamento da autonomia feminina no bairro da África, observada não só no percentual de mulheres que compõem os cargos diretivos neste bairro (diante das associações, sindicato e igreja), se fazendo presentes em todos os eventos e ações desenvolvidas dentro e fora desse bairro.

As conquistas femininas que ocorrem, tanto do ponto de vista social e familiar, a partir das reivindicações de melhorias coletivas, através de projetos para os habitantes do bairro da África, quanto em relação às questões direcionadas aos direitos de gênero. Visto que os embates travados nos espaços de lutas têm exigido a construção de uma nova concepção de mulher, principalmente, pelos homens que precisam ceder espaço e ao mesmo tempo enxergá-las com um novo olhar, não mais como o sexo frágil, mas com capacidades de decisões, contribuindo para a construção de uma nova sociedade, ingressando em movimentos sociais, por meio de sindicatos, associações, movimento de mulheres e luta pela titulação coletiva dos seus territórios.

As práticas e os saberes culturais evidenciados através da religiosidade, dos manejos de curas, do trabalho cotidiano, da produção artesanal, compõem a diversidade cultural do povo Amazônico, ensejado na figura das mulheres do bairro da África, ressaltando a importância e o protagonismo destas que evidenciam o contínuo processo de empoderamento das mulheres deste bairro. Apesar das diversificadas formas de enfrentamentos, das relações de desigualdade, diante das quais tais mulheres burlam as lógicas predominantes e, assim, ousam se destacar nas lideranças deste bairro.

3 Bairro do município de Igarapé-Miri, no Estado do Pará, localizado próximo ao Bairro Centro, local onde fica o comércio e o início da cidade.

2. LUTAS E VISIBILIDADE DA MULHER NOS DIVERSOS ESPAÇOS HISTORICAMENTE NEGADOS

Embora os meios de comunicação ainda evidenciem que ainda são os homens que se destacam no campo da política partidária, estamos diante de uma nova perspectiva de gênero e visibilidade feminina, que nos leva a refletir a respeito da importância das mulheres do bairro da África, em Igarapé-Miri, e os processos de empoderamentos adjacentes a elas. Essa construção historiográfica se apresenta em constante mudança e movimentação, formando novas interpretações. É nessa amplitude cultural e social da formação das identidades, na construção e reconstrução de gênero que procuramos refletir a respeito das mulheres negras da África, como seus movimentos de atuação, ora no movimento social, ora nas relações cotidianas, suas lutas, a ocupação no território, bem como seus processos de empoderamento.

Contudo, conforme afirma Perrot (1998), a mulher retratada pela história oficial, escrita pelo movimento positivista do século XVIII, era o estereótipo da mulher dentro dos padrões do ideal burguês: branca, mãe abnegada à criação dos filhos e à felicidade do lar, sem influência na vida política, que era exclusividade dos homens burgueses (Perrot, 1998). Porém, em oposição a essa imagem feminina e doméstica, descreviam outro tipo de mulher: a pública, que frequentava livremente os espaços, como: ruas, bares, por isso era vista como a encarnação do mal, da infelicidade, pois davam ordens. Eram consideradas mulheres que queriam tomar o lugar que naturalmente seria dos homens.

A mulher em seus mais diversos universos como na rua, nos hospitais, nas escolas, na religião e até nos movimentos sociais que era antes forçosamente ocultado dos registros, passa a ser mostrada. A entrada das feministas nas academias colocou as mulheres dentro do debate histórico, não apenas como coadjuvantes sociais, mas como indivíduos que exerceram e exercem papéis importantes na sociedade (Soihet, 1998, 284). Michelle Perrot, na obra *Os Excluídos da História* (1998), a importância feminina nos movimentos operários e de revolta urbana ocorridos no século XIX na França, devido à pobreza e à fome.

Nesses motins, as mulheres intervêm coletivamente. Nunca armadas, é com o corpo que lutam (...). Mas usam principalmente a voz: suas "vociferações" levantam multidões famintas... Evitando roubar, reclamam apenas o preço justo, impondo-o pessoalmente diante da omissão das autoridades (Perrot, 1988, p.194).

A dicotomia ganha corpo no debate sobre gênero, de vítimas as mulheres se tornam rebeldes. É a Mulher versus Homem, em bases feministas, essencial para a mobilização que se fazia necessária à época, inclusive dando outro tom no campo da ciência e na maneira de compreender a essência feminina.

O crescimento da presença feminina em espaços públicos, sindicatos/associações de trabalhadoras, partidos políticos, movimentos sociais, organizações não governamentais da sociedade brasileira vem se intensificando nas últimas décadas. Tal presença confirma a visibilidade do sujeito mulher em espaços historicamente marcados pelo predomínio da presença masculina (Costa, 2017).

Os embates travados nestes espaços de lutas têm exigido a construção de uma nova concepção da mulher, principalmente pelos homens que precisam ceder espaço e ao mesmo tempo enxergá-la com um novo olhar não mais como o sexo frágil, mas como um ser com capacidade para decidir por si, o seu próprio caminho, contribuído para a construção da sociedade. Bem como, das próprias mulheres, que ingressam em espaços novos e neles necessitam construir uma nova identidade, aprender a tomar decisões e conduzir seu próprio destino. Uma realidade que provoca um conjunto de mudanças, necessárias, para a construção de uma nova concepção do papel da mulher na sociedade, para além do existente até então (Scott, 1992).

A partir da década de 1980, ocorreu uma ampliação e diversificação dos movimentos de mulheres no Brasil, quando conquistaram espaço nos partidos políticos, sindicatos e associações comunitárias. Chamando, assim, a atenção para a especificidade da condição feminina no Brasil, alargando o leque das reivindicações no sentido de atentar para questões de mulheres negras em suas diversas demandas. Nesse caso em especial, as lutas de mulheres quilombolas, direcionadas também pelo território onde vivem.

No caso de mulheres quilombolas rurais, é inegável que sua inserção no campo político a partir de movimentos sociais, movimentos de mulheres e partidos políticos, contribuiu para um aprendizado coletivo, para repensar o cotidiano, para impor um redesenho das estruturas formais e informais de poder. Logo, para reconhecer que este é um caminho ainda em curso para muitos quilombolas do interior do Brasil. Não seria possível tratar de questões que envolvem mulheres quilombolas rurais no nordeste paraense se não tratássemos das questões básicas do poder. Mais um tipo de poder separado do campo abstrato e que personifica na capacidade da ação humana, no fazer humano (Gohn, 2010).

É neste ambiente, que o incentivo à prática da escrita pode vir a se tornar uma viagem “pela página em branco, pelos caminhos da memória e da imaginação, pelas infinitas possibilidades da palavra” (Araújo, 2003, p. 14). Daí escrever a respeito da história das mulheres, para que não passemos pela vida despercebidas. Afinal, segundo afirma Michelle Perrot (2017), a escrita da história se dá a partir das fontes, documentos, vestígios. Todavia, quando se trata da história das mulheres esta presença é frequentemente apagada, pois muitos são vestígios desfeitos, arquivos destruídos (Perrot, 2017).

3. MULHERES EMPODERADAS, TRANSGRESSORAS DE LIMITES

Ser mãe, na sociedade capitalista, é desempenhar os papéis de cuidar, alimentar, higienizar, amparar dentre outras funções que na modernidade já não precisam necessariamente ser realizadas por uma mulher. A filósofa francesa Sara Kofman no livro *Lénigme de la Femme* (1980), fala dessa necessidade de retirar as mulheres do mero campo biológico, cuja sexualidade é voltada à reprodução, limitando-a a conhecer e explorar dimensões sociais e culturais. No período pós-Segunda Guerra, o masculino obtinha a insígnia do poder, enquanto o feminino, a insígnia da falta, da inferioridade, da incompletude, seja na perspectiva expressa pela psicanálise pela falta do falo, seja culturalmente pela não equivalência ao lugar de fala do “homem branco”.

Paulo Freire (2011), ao analisar a questão da autonomia, discute o conceito de empoderamento. Afirmar que, pela educação, pode-se gerar um processo de emancipação ao fazê-la atuar na desconstrução das relações sociais estabelecidas. O educador caracteriza o empoderamento como um processo político, contextualizado, que visa mudanças e conquistas sociais. Entende que empoderamento “indica um processo político de classes dominadas que buscam a própria liberdade da dominação” (Freire, 2011, p. 189).

O empoderamento feminino se tornou a expressão-chave na luta pela igualdade entre homens e mulheres. Esse termo vem sendo usado em referência à tomada de consciência do poder que as mulheres buscam individual e coletivamente e que tem a ver com o resgate da dignidade delas como ser humano. Tema que ganhou tamanha importância em nível mundial comprovada pela realização em Pequim, no ano de 1995, da Conferência Mundial das Mulheres, a partir da qual criou-se um programa

em prol do empoderamento da mulher para reforçar o aumento da participação feminina nos processos de tomada de decisão e no acesso ao poder. Como exemplo dessa luta, verifica-se que a ONU Mulheres, assim como, o Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher (UNIFEM) em defesa dos direitos humanos das mulheres, especialmente pelo apoio a articulações e movimento de mulheres e feministas, entre elas mulheres negras, indígenas, jovens, trabalhadoras domésticas e trabalhadoras rurais, resultado da demanda histórica dos movimentos de mulheres: a de ter uma agência nas Nações Unidas dedicada ao empoderamento e igualdade de gênero.

A ONU Mulheres, trabalha com as premissas fundamentais de que as mulheres e meninas ao redor do mundo têm direito a uma vida livre de discriminação, violência e pobreza e de que a igualdade de gênero é requisito central para se alcançar o desenvolvimento. Para isso, atua em cinco áreas prioritárias: (1) aumentar a liderança e a participação das mulheres; (2) eliminar a violência contra as mulheres e meninas; (3) engajar as mulheres em todos os aspectos dos processos de paz e segurança; (4) aprimorar o empoderamento econômico das mulheres; (5) colocar a igualdade de gênero no centro do planejamento e dos orçamentos de desenvolvimento nacional.

Uma vez que para a mulher era dado o lugar de gerenciar e administrar a formação dos filhos, papel que sempre foi validado pela figura de autoridade presente de acordo com o momento histórico. Na sociedade moderna, a mulher passa a ocupar um lugar mais ativo ao sair de casa e se inserir no mercado de trabalho, o que anteriormente era papel preferencialmente masculino, já que ele era o responsável por prover a família financeiramente. Assim, a mulher passa a interferir na renda familiar, conquistando o direito de ditar regras, o que era condicionado ao aspecto econômico, uma vez que quem provia financeiramente a família era dado o lugar de autoridade. Nesse processo de mudança, o homem, até então, único provedor e responsável pela receita familiar, tem sua posição reconstruída. Isso interfere nas relações, nos modelos de família e nas regras que estruturam o funcionamento dessa instituição. Novas formas de condutas e práticas são desenvolvidas no interior da família que, de modo recíproco, influencia e é influenciada pela sociedade.

Ao entender as transformações no lugar que a mulher vem ocupando socialmente, novas dimensões e interpretações da função formativa e educativa da família começaram a surgir. Isso porque, ao longo dos séculos, ao se atentar para a história da família, vê-se homens e mulheres desempenhando diferentes posições sociais que eram

reproduzidas dentro do espaço privado, promovendo mudanças na forma de educar os filhos. Considerando que o indivíduo se constitui no decorrer de suas próprias vivências, o modo como o sujeito assimila o mundo expressa sua maneira de perceber a sua realidade. Nesse sentido, ambos, indivíduo e contexto social relacionam-se, constituindo-se mutuamente. Todavia, na medida em que estabelece a distinção entre si e a realidade, o homem começa a ter consciência de suas possibilidades como ser e como parte de uma coletividade, num processo de individualização que se institui componente de um todo, mas que resguarda particularidade e autonomia.

Essas mudanças geraram e, conseqüentemente, vem gerando o empoderamento feminino que está se reproduzindo tanto para demandas sociais quanto para físicas. A mulher passou a reivindicar não só um espaço social, mas o domínio do próprio corpo. A inserção da mulher no mercado de trabalho foi marcada por grandes desigualdades sociais e sexuais, o que gerou diferenças na forma de exercer a maternidade. Uma dupla jornada feminina foi criada: trabalhar fora e cumprir as funções no lar. A partir do século XX, com a possibilidade de a mulher ter formação profissional, ela começa a ocupar cada vez mais os espaços públicos, ao mesmo tempo mantendo os cuidados com a família. Nesse contexto, houve questionamento sobre a questão de ser mãe.

Neste sentido, o movimento feminista surge como tentativa de equilíbrio social, de obter lugar de fala concedido apenas aos homens, é um movimento que propõe aprender a pensar para o alcance da maioria, superando a minoridade, o comodismo frente à alienação ideológica sem questionamentos. Esse movimento exige crítica ao patriarcalismo, à alienação e à minoridade, não podendo ser entendido como simplesmente defesa do feminino em contraponto ao masculino. Trata-se de uma nova forma de entender, de analisar e de lutar por uma democracia efetiva, mesmo que alicerçada numa sociedade de classes sociais. Assim, o ingresso das mulheres em movimentos sociais, por meio de sindicatos, associações, movimento de mulheres e luta pela titulação coletiva, pode significar mais que uma simples participação, na verdade, pode constituir o nascimento enquanto sujeito social, até então invisível socialmente.

4. O FAZER-SE DAS MULHERES NO BAIRRO DA ÁFRICA, NO MUNICÍPIO DE IGARAPÉ-MIRI

No bairro da África, verificou-se a existência de um forte processo de enraizamento da autonomia da mulher. Isso pode ser comprovado não somente no percentual de mulheres que compõem os cargos diretivos (nas associações, no sindicato e na igreja), como também na presença delas em todos os eventos e ações desenvolvidas dentro e fora dos espaços que compõem o bairro. Por intermédio de suas atuações nos ritos desenvolvidos na África, na participação ativa frente aos serviços comunitários, pastorais, nestas atuações elas descobrem os seus direitos e se dispõem a empreender uma luta constante pela conquista de novos benefícios. Conquista que se dá tanto do ponto de vista social e familiar, reivindicando melhorias coletivas através de projetos para seu grupo, quanto à questão dos direitos de gênero, que ainda se configura como um cadente paradigma de opressão em nossa sociedade.

Sobre esse aspecto, Sales (1998) argumenta que "ao ingressar em movimentos as mulheres rurais criam possibilidades de se afirmarem como portadoras de um saber-poder no campo da política, que lhe proporciona também repensar seu cotidiano" (Sales, 1998). É justamente a imersão nos movimentos sociais, a convivência com outros atores que atuam na sociedade civil que vai possibilitar às mulheres da África uma "consciência de classe" que as tornou empoderadas no sentido de dispor de uma série de conhecimentos práticos que as capacita ao enfrentamento dos problemas da vida cotidiana.

No viver cotidiano da África, muito se tem observado das histórias de vida cotidiana desses agentes históricos. Modos de vidas, experiências, e as relações de identidade destas pessoas vêm sendo observadas, vivenciadas e repassadas por meio das relações e práticas diárias. Historicamente, o processo de participação/atuação de mulheres em atividades de comando sempre esteve atrelado às competências que estas deveriam ter para poder assumir tais funções. Neste sentido apontaremos algumas mulheres da comunidade África que se destacaram em diversas áreas, mostrando e enfatizando o papel e a atuação das mulheres nesta localidade. Desta forma, inicialmente nossa entrevista dona Maria das Graças nos relata:

Antigamente as mulheres trabalhavam na lavagem de roupa pra outras pessoas e também nas vendas; vendiam a famosa unha que hoje tem o nome de coxinha, mas naquele tempo era unha mesmo a

unha feita de farinha grauda... muita gente também fez esta venda e algumas custuravam....a minha mãe custurava pouco a minha prima custurava também tinha uma economia forte que as mulheres faziam aqui na época da colheita do arroz do nosso plantio tinha uns quantos aqui nos arredores outros dois plantadores de arroz a mulherada também descia para o corte do arroz na época aquele corte de arroz era suado (Fala da dona Maria das Graças, entrevista realizada em 10/12/2018, na cidade de Igarapé Miri).

A partir dessa narrativa da entrevistada Maria das Graças, filha de uma das primeiras famílias que se firmaram neste espaço, é possível perceber, uma das atividades desenvolvidas antigamente pela mulher na economia local, quando elas trabalhavam na lavagem de roupa para outras pessoas, assim como, faziam e vendiam “unha”, como era chamada a coxinha, que era feita de farinha graúda. Outras mulheres também exerciam a atividade de costureira, para garantir o sustento familiar. Havia mulheres que eram as protagonistas da produção até no corte e na plantação do arroz. Assim sendo, se observa que as mulheres exerciam variadas atividades com a finalidade de garantir a sobrevivência familiar.

Na realização das tarefas diárias, como o trabalho, podemos perceber que eram bem distribuídas, nas quais todos trabalhavam e ajudavam no que fosse necessário. Através de conversas informais com dona Maria das Graças muitas histórias e lembranças afloraram do seu relicário de memórias. Como, por exemplo, mencionando que neste período as relações que envolviam o trabalho eram amigáveis, marcada por parceria visando à subsistência do grupo, pois, as pessoas executavam alguma tarefa e ajudavam umas às outras estabelecendo em alguns momentos relação de troca e companheirismo. Desta forma, em diálogos com a entrevistada Maria das Graças, foi possível observar um certo grau de satisfação e entusiasmo ao relatar a história social de um grupo, na qual ela mesma faz parte e se insere como personagem atuante.

Desta forma, para as mulheres não cabia apenas à função de donas do lar, a elas cabia, também, a função de cuidar dos moradores da comunidade como é o caso de dona Maria Luiza, que era “puxadeira”⁴, sendo referência na África, ofício que vem sendo passado de uma geração para outra sua família. Nos dias de hoje, ela narra que ainda realiza esse tipo de trabalho, porém, não é com tanta frequência, devido aos problemas de saúde, que enfrenta.

4 Indivíduo que atua no ato de puxar uma determinada parte do corpo de outra pessoa, com a intenção de melhorar alguma dor (relato da entrevistada Maria Luiza).

Uma outra mulher do bairro da África é a professora Benedita dos Santos, mais conhecida por Benoca, também fala das suas experiências de ajudar a parteira do bairro durante o atendimento de outras mulheres no momento do parto:

Nós mulheres ajudávamos muito no bairro as mulheres que iam ter, né. Eu mesmo não sendo casada, não tendo experiência com filhos ainda, né, na época, ajudava a parteira do bairro, a dona Ângela, que sempre chamava agente pro quarto pra ajudar pra descrever uma receita quando elas queriam comprar tal coisa que era prescrito pelas parteiras da comunidade aí eu ajudava com boa vontade (Fala da Professora Benedita dos Santos, entrevista realizada em 10/12/2018, na cidade de Igarapé Miri).

Contudo, a presença feminina neste bairro não se limitava apenas a tais funções, é possível perceber a atuação das mesmas em outras finalidades, como em organizações de grupos de danças. Como é o caso da senhora Osvaldina Miranda Lobato, que impulsionada pelo desejo de mostrar a garra feminina e afirmar a identidade cultural do bairro da África, que era menosprezado por muitos, por se tratar de um bairro negro. sentiu a necessidade de abrilhantar os terreiros juninos, mostrando através das danças e coreografias a cultura local. Assim, decidiu juntamente com a dona Benedita dos Santos, a organizar uma quadrilha junina denominada inicialmente de Unidos da Rui Barbosa, posteriormente a quadrilha passou a ser organizada pela senhora Maria Olinda, que incorporou diversas mudanças nessa quadrilha.

No mesmo sentido, dona Maria das Graças, uma mulher de garra e muita fibra, sempre disposta a ajudar e atuar juntamente com outras mulheres, tiveram papéis atuantes na organização da quadrilha junina Explosão Africana:

Inventei a quadrilha junina contando com a ajuda de outras parcerias aí demos o nome de Explosão Africana e todas essas coisas né, aí nós penamos muitos anos sem ganhar um título porque era daqui daqui da África né aí inventavam uma série de coisa a roupa não prestava eles inventavam uma série de questões para não dar o título pra nós, né. Depois nós fomos nós organizando melhor fomos conhecendo outros negros, me lembro que um negro que veio nós ajudar a ganhar o título, ele é do Bengui Junior, um rapaz bonito, negro, negro mesmo, vendedor de prestação de porta, mas com um talento mesmo, dançava muito, ele que veio nós ajudar a ganhar nosso primeiro título. Aí veio nos ajudar também a ganhar, outro negro, que é do

Jurunas Junior, também o nome ai nós chamava de caquinho, ai nós juntamos uma série de pessoas que ajudou nós quebrarmos essa forma de discriminação aqui na África, sabe, e fomos conquistando nosso espaço. (Fala da Professora Benedita dos Santos, entrevista realizada em 10/12/2018, na cidade de Igarapé Miri).

Partindo dessa narrativa da professora Benedita dos Santos percebemos que a quadrilha junina, em seus vários momentos e etapas, sempre contou com a presença feminina. Demarcando assim a importância da mulher nesta atividade cultural, atrelada às atividades de coordenações que sempre contaram com a presença feminina, como organizadora de grupos de manifestação e expressão cultural. Embora que nestes espaços tivessem outras pessoas, porém eram as mulheres que lutavam para conquistar seus direitos e manter e afirmar sua cultura.

Nossa colaboradora professora Benedita dos Santos, popularmente chamada de "Benoca" narra a seguir a respeito da atuação das mulheres no bairro da África:

O papel da mulher negra aqui no bairro da África, no caso as mulheres negras, que teve assim as maiores lutas, o maior destaque assim aqui no bairro realmente foi eu, por causa de algumas questões de lutas que nós travamos aqui então, eu a minha mãe, que era negra também e a minha mãe assim ela se engajou em clube de mães, e eu fui pra escola e tive uma escolazinha aqui no bairro que na época tinha um prefeito e o meu pai era muito ligado à questão política, e ele tinha muita amizade assim na política, e prometeram assim olha se tu trabalhar pra mim eu vou dar uma nomeação pra tua filha, realmente me deram uma nomeação sem eu ter idade, por exemplo, de ser nomeada, mas eles me deram por conta do acordo político e eu acabei vindo trabalhar na aula, mas eu confesso que a partir daí eu já comecei a sofrer algumas discriminações porque eu fui trabalhar na casa, não fui trabalhar em escola nenhuma, ai eles falaram olha deixa tua filha ficar lá mesmo trabalhando, ai eu trabalhei aqui em casa, aqui no bairro, foi assim que começou minha militância, né (Fala da Professora Benedita dos Santos, entrevista realizada em 10/12/2018, na cidade de Igarapé Miri).

Nossa entrevistada narra que devido seu pai ter grande influência no bairro da África, e ser engajando nas questões políticas e sociais do município, bem como, ter amizade com homens ligados ao meio político, ela conseguiu dar aulas. Mas, lecionava apenas nas casas, nas residências

das pessoas ajudando as crianças. Porém, foi partir desse momento que ela começou a experimentar a discriminação das pessoas com ela. Na concepção dela, essa nomeação para trabalhar como professora nos lares, era para não expor a imagem de uma mulher negra como professora. Entretanto, assim mesmo Benedita dos Santos não recusou a função de professora, ofício exercido por ela com amor, dedicação e determinação.

Isso tudo reforça a importância da desconstrução de estereótipos e desumanização criados para a mulher negra. Nesse processo a educação no sentido de conhecimento, pode contribuir para o combate ao preconceito contra a mulher negra, vista como incapaz de ensinar as crianças em uma sala de aula, como o enfrentamento narrado pela professora Benedita dos Santos no início da sua carreira, cuja reivindicação seja de que a população afrodescendente possa se integrar na sociedade de forma igualitária. No caso das mulheres negras essa luta ainda é muito mais difícil, porque precisavam e ainda precisam vencer preconceitos de raça, gênero e classe. É necessário mais reflexões, discussões e lutas em prol de tudo isso, para que através do empoderamento das mulheres negras, estas possam ser reconhecidas de fato como inteligentes e capazes de transformar a sociedade em que estão inseridas.

E o sentido maior disso tudo nos dias atuais está centrado na igualdade e na equidade entre todos os sujeitos sociais e, também, sobre a força, a expressão e a liberdade da identidade, enquanto mulheres que ganham e conquistam seus espaços cotidianamente. Na comunidade estudada, por exemplo, identificamos que a figura feminina desenvolve diversificadas funções, conforme narram as nossas entrevistadas:

Trabalhamos também na festa de Santana ajudando a cozinhar, lavar louças, toalhas, servir, né. Sempre esses trabalhos, que não é como diz o caso, que não diminui ninguém, mas, que no caso é esses trabalhos. Depois eu fui catequista aqui no bairro dava a catequese lá onde era a sala de aula, dava a catequese lá. Meu pai fez salão de festa e nos mulheres íamos convidar as famílias pra participar do baile da festa, essa coisa toda, nossa casa por ser um casarão grande, um barracão, abrigou muitas pessoas do interior, que vieram, que moraram conosco e então nós tivemos toda esta atuação aí (Fala da Professora Benedita dos Santos, entrevista realizada em 10/12/2018, na cidade de Igarapé Miri).

O papel e a atuação da mulher estão presentes nas mais diferentes áreas, indo desde a atividade de cozinheira, cuidadora do lar, mãe de família, parteira, catequista, coordenadora, zeladora, sempre à figura

feminina aparece nestes ofícios. Todo este histórico da função da mulher faz parte do processo de integração, resistência e empoderamento para aos poucos ir garantindo e afirmando seus direitos, através de seus envolvimento em pequenas e grandes atividades.

Assim, o reconhecimento das atribuições dessas mulheres exercidas através do tempo, nos fazem compreender como a sociedade a prejudicou, estereotipou e marginalizou essa parte da população ao longo dos tempos. Da mesma forma que é perceptiva a diversas formas de violências, discriminações e desigualdades, que não foram capazes de calar, aniquilar essas mulheres, que nunca deixaram de lutar por sua liberdade, por igualdade e melhores condições de vida, organizando-se em movimentos sociais, enfrentando preconceitos de raça, gênero e classe social. Essas mulheres, antes de estarem conseguindo visibilidade perante aos movimentos sociais e a sociedade civil, também objetivam lutas e direitos maiores, como a de serem vistas, respeitadas e assistidas no local de vivência, onde a produção da vida ocorre, buscando conseguir reconhecimento enquanto mulheres que conquistaram seus espaços:

Depois eu me candidatei para vereadora e quando eu me candidatei pra vereadora foi um escândalo porque mulher não podia ser vereadora, principalmente, negra, porque mulher foi feita pra cozinhar, pra parir, o que, que mulher entende de política e coisa e tal. Depois eu me filiei no partido dos trabalhadores, aí piorou tudo, porque eles tinham o PT como um partido comunista, partido de agitação, partido que era o demônio. E aí eu não ganhei a primeira vez, ganhei a segunda e aí as lutas se acirram ainda muito mais, que nós fomos lutando fomos lutando, eu fiz várias denúncias na câmara, por exemplo, eu até acho que uma das questões que eu me candidatei e não ganhei mais por causa da posição, nós tínhamos uma posição, que nós não aceitávamos, por exemplo, aqui na clínica do Sefer, eu não aceitava que eles operassem mulheres inescrupulosamente, só pra ele ganhar a eleição, e aí essas denúncias eram minha com o Max. e nós ficamos sem ganhar mais algumas coisas. Mas isso eu considero como fator principal sabe, é essas coisas aí, o partido foi sério (Fala da Professora Benedita dos Santos, entrevista realizada em 10/12/2018, na cidade de Igarapé Miri).

A professora Benedita dos Santos narra que com muitas lutas e desafios conseguiu se candidatar e se eleger vereadora do município Igarapé Miri. Uma forma de resistência feminina, vista por muitos como um escândalo, pois encamparam o preconceito machista de que lugar de mulher é na cozinha, nos afazeres diários. Contudo, diante de todas

as críticas, a referida professora continuou com seu objetivo de se eleger como vereadora. Garantindo assim, não só abrindo espaços femininos, através de sua inserção no meio político, mas lutando pelos direitos do município e da gente da sua localidade de origem. Ao término do seu primeiro mandato, se candidata novamente, porém, dona Benoca acredita que não se reelegeu por ser uma vereadora atuante, que cobrava e questionava seus direitos, isso acarretava “rixas” políticas.

Como bem menciona Pinto (2012), nesses redutos de “fugitivos”, a mulher negra sempre esteve presente, participando tanto da constituição e manutenção quanto da própria vida dos habitantes. Sua força e poder podiam ser comprovados nas atividades cotidianas desenvolvidas juntamente com os homens. Destemidas e fazendo de tudo um pouco, tornam-se guardiãs das matas, rios, igarapés e das experiências históricas do seu povoado e de seus ancestrais. É o caso da África. Hoje, suas herdeiras também se destacam por seu protagonismo e enfrentamentos cotidiano das dificuldades e das problemáticas sociais. Carregam consigo o signo de uma ancestralidade que emana uma força que se sobrepuja a toda e qualquer forma de dominação e/ou discriminação fundamentada no sexo, na etnia, na religião ou qualquer outra forma de diferenciação. Protagonizam ações tanto na esfera pública quanto na vida privada que as tornam portadoras de poderes. Poderes estes materializados em seus diversos saberes da experiência cotidiana do trabalho, do conhecimento das ervas que curam, dos fazeres e rituais das práticas religiosas, dos saberes intrínsecos.

Suas ações demonstram que, mesmo sob situação de adversidade, como a que ainda vivenciamos neste país, a saber, os ranços do patriarcalismo, personificado no machismo exacerbado, que gera uma descomunal desigualdade de gênero, elas ainda teimam em resistir e provam que é possível fazer frente às mazelas sociais que as afetam cotidianamente. No caso do bairro da África, por exemplo, conhecemos um pouco do cotidiano de algumas mulheres que compunham este espaço, porém, demos ênfase a militante negra, como é o caso da professora Benedita dos Santos, sua rotina diária está impregnada de lutas, militância e protagonismo.

Para comparar a luta das mulheres negras, Pinto (2012), traz à tona o protagonismo das mulheres negras que fizeram história na memória dos seus descendentes, ao destacar que:

A negra **Maria Luiza Piriá** ou Piriçá, registrou sua passagem no quilombo do Mola, organizando e liderando a Dança do Bambaê do Rosário e na

administração da própria vida dos quilombolas que ali viviam. **Juvita** foi mais uma dessas mulheres que fizeram a sua própria história e de seus povoados. Ao sair do quilombo do Mola ou Itapocu, ela fundou o Povoado de Tomázia e liderou o mesmo por muitos anos. As negras, Leonor, Virgínia, Francisca, Maximina e outras no quilombo do Paxibal se embrenharam na mata para ajudar na sua constituição e ali faziam atividades até então, consideradas como afazeres só masculinos como: caçar, trabalhar na construção das improvisadas barracas de moradia – os tapiris cobertos e emparedados com palhas, como ubim e sororoca. Além de outras tarefas que praticavam no quilombo como, a plantação de roças, coleta dos frutos do mato, pesca, marisco, fabricação de utensílios de barro, redes de dormir e roupa de fibras de curuanã e palhas de palmeiras (Pinto, 2012, p. 2-3).

Como se pode notar, a resistência e o protagonismo da mulher negra são históricos e têm suas raízes fincadas na tradição e na cultura de suas ancestrais africanas. A despeito do que se cristalizou no imaginário social, a mulher negra, sempre e em qualquer lugar, encontrou meandros para contornar as amarras do sistema patriarcal. Através de seus artifícios ardilosos, artimanhas, improvisações e astúcias, elas reinventavam o seu cotidiano e a sua importância no mundo, conseguindo assim, melhores condições de sobrevivência para si e para os seus.

Para a líder comunitária e militante de movimentos e organizações sociais professora Benoca, como é chamada e conhecida, por todas as situações, como está citada acima, não foram diferentes. A mulher negra, assim como a professora Benoca, sempre encontrou artimanhas para mostrar seu potencial na sociedade preconceituosa que vivemos.

Benedita dos Santos Miranda participou de importantes lutas sociais, em defesa da educação, cultura e movimentos sociais/pastorais (Igreja Católica). Durante sua trajetória Professora Benoca assumiu funções como: coordenação do SINTEPP, coordenação de comunidade cristã, coordenação de grupo culturais, secretária de cultura, vereadora, entre outras. Trata-se de uma mulher de garra que nunca fugiu à luta.

Assim, o ingresso das mulheres em movimentos sociais, por meio de sindicatos, associações, movimento de mulheres e luta pela titulação coletiva. Pode significar mais que uma simples participação, na verdade, pode constituir o nascimento enquanto sujeito social, até então invisível socialmente. Atualmente, como professora aposentada, Benoca continua colaborando junto à sociedade miriense em defesa dos interesses coletivos de grupos de mulheres no qual está vinculada, e em grupos de interesses

do bem comum. Sua trajetória, no entanto, é importante, pois revela a luta de uma mulher negra que a despeito das condições impostas, construiu seus espaços de visibilidade, atuando nos espaços sociais do qual faz parte.

Dessa maneira, dados da pesquisa estão apontando que desde os tempos de escravidão contesta os papéis normativos prefixados pela sociedade patriarcal. Como afirmou Pinto (2010), no trabalho e na vida, as mulheres da região do Tocantins, desde suas ancestrais, demonstraram exercer importantes papéis políticos, econômicos e sociais. E através de seus micropoderes, de astúcias, de reinvenções cotidianas, as mulheres negras da África se mantêm firmes e fortalecidas, ocupando cargos e conseguindo melhorias para seu espaço.

As práticas culturais evidenciadas através da religiosidade, das práticas de cura, do trabalho cotidiano, da produção artesanal, compõem a diversidade cultural do povo Amazônico, o povo negro, aqui ensejado na figura das mulheres do bairro da África, ressaltam a importância e o protagonismo destas. Evidenciam, ainda, o contínuo processo de empoderamento das mulheres do bairro em estudo, que se destacam na liderança local. Pois, são nítidas e diversificadas as formas de enfrentamentos das relações de desigualdade pelas quais tais mulheres burlam as lógicas predominantes e assim, ousam se destacar nas lideranças deste bairro.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo, constituído através da oralidade local, das muitas histórias de vidas das mulheres e homens da Comunidade conhecida pelos moradores do município de Igarapé-Miri como bairro da África, ancorado nas memórias e reminiscências, visa compreender a formação e transformação deste bairro, na perspectiva de entender a sua importância econômica, política e cultural para referido município, tentando, da mesma forma, trazer à tona o protagonismo de mulheres negras, crianças, jovens e adultos, suas trajetórias de vida, suas reinvenções cotidianas, saberes e práticas culturais. Por meio da observação e dos intensos diálogos com os intérpretes, está sendo possível entrever, escondidas nas fímbrias do cotidiano desses personagens, "práticas ordinárias" e "movimento de microrresistências" (Certeau, 2012), que as tornam detentoras de poder. Poderes que se revelam em múltiplas dimensões, tempos e espaços.

Portanto, os resultados desta presente pesquisa destacam para elementos importantes do bairro, apresentando todo contexto migratório da comunidade de remanescentes de negros que habitavam o rio Anapuzinho e migraram para o município de Igarapé-Miri formando uma comunidade de pessoas simples que vieram da zona rural para a zona urbana em busca de melhores condições de vida. Estas pessoas vieram com a finalidade de estudar, formar, e dar uma vida estabilizada para suas famílias, não que o campo não oferecesse, porém, as oportunidades de estudar no rio Anapuzinho eram mínimas, o que dificultava o crescimento das famílias que por ali viviam.

Desta forma este grupo de pessoas ao chegar em Igarapé-Miri procuraram viver de diversas formas, os homens trabalhavam no desembarque de produtos agrícolas que vinham do interior, na extração madeireira, em variados serviços formais e informais. Por outro lado, às mulheres ajudavam seus esposos em que fosse necessário, exerciam atividades nos lares, eram professoras, catequistas e também ajudavam as pessoas com seus saberes e práticas cotidianas, pois, ali nesta comunidade havia mulheres como observamos nos relatos que tinham dons variados e trabalhavam com puxadeiras, parteiras e etc. Portanto os modos de vida, os saberes, as construções identitárias e culturais a religiosidade evidenciam um bairro que existe para além do espaço geográfico, um bairro construído também nas memórias de homens e mulheres que formam a África.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Nara. **O tempo e o rastro**: da viagem e sua imagem. Tradução de: Eliane Tejera Lisboa. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2003.

CERTEAU, Michael de (2002). Histórias de corpos. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, Corpo & Cultura. v. 25, 2012. São Paulo, Educ. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10572>.

COSTA, João Paulo Alves. **Gênero, saberes e poder**: o protagonismo de mulheres negras na organização política e social da comunidade remanescente de quilombos São José de Icatu– Mocajuba/Pá. 2017. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura, Campus Universitário do Tocantins/Cametá, Universidade Federal

do Pará, Cametá, 2017.

DAS GRAÇAS, Maria. **Maria das Graças**: entrevista [dez. 2018]. Arquivo digital. Entrevista concedida ao Projeto Mulheres da África: Protagonismo, Religiosidade, Saberes e Práticas Culturais. Entrevistadora: O.Q. dos Santos. Igarapé-Miri/PA: UFPA, 2018.

DOS SANTOS, Benedita. **Benedita dos Santos**: entrevista [dez. 2018]. Arquivo digital. Entrevista concedida ao Projeto Mulheres da África: Protagonismo, Religiosidade, Saberes e Práticas Culturais. Entrevistadora: O.Q. dos Santos. Igarapé-Miri/PA: UFPA, 2018.

FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. **Medo e ousadia**: o cotidiano do professor. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

GOHN, Maria da Glória. **Educação não formal e o educador social**. Atuação no desenvolvimento de projetos sociais. São Paulo: Cortez, 2010.

KOFMAN, Sarah. **L'énigme de la femme**: la femme dans les textes de Freud. Paris: Galilée. (1980).

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2005. 520p.

PERROT, Michelle. **Mulheres públicas**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. 159p.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**: operários, mulheres e prisioneiros. 3ª ed. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. História, memória e poder feminino em povoados amazônicos. **Anais Eletrônicos--Encontro Nacional de História Oral**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro--IFCS--IH, p. 1-10, 2012. Disponível em: https://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1331847519_ARQUIVO_PODERFEMININOEMPOVOADOSAMAZONICOS-Dr.BeneditaCelestedeMoraesPinto.pdf

SALLES, Vicente. O negro no Pará. Sob o regime da escravidão. Belém: Secult 1988.

SCOTT, Joan W. História das mulheres. In. BURKE, Peter. (Org.) **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: Unesp. 1992.

SOIHET, Rachel. **A subversão pelo riso**: estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas / Rachel Soihet. – Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. 200p. il.

PRÁTICAS E SABERES DE MULHERES NO USO DE PLANTAS E ERVAS MEDICINAIS NO RIO JAPIIM GRANDE, NO MUNICÍPIO DE LIMOEIRO DO AJURU/PA

Clara Rízia Pinheiro Felix¹

Benedita Celeste de Moraes Pinto²

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho objetiva analisar o uso empírico de plantas medicinais por mulheres no Rio Japiim Grande, município de Limoeiro do Ajuru (PA), para tratar as enfermidades da sua gente. Uma vez que o uso de plantas medicinais para fins terapêuticos vem desde os primórdios; as sociedades mais antigas já colhiam plantas para funções medicinais.

Atualmente a fitoterapia tem uma grande aceitação nas mais variadas sociedades, principalmente nas comunidades tradicionais. Por se localizarem em região ribeirinha, muita das vezes a população que habita esses lugares não tem acesso imediato a medicamentos para tratar uma determinada doença. E para adquirir esse medicamento é necessário se deslocar de sua localidade para vim até a sede do município. É nesse cenário que se destaca a importância do uso de ervas medicinais; pois através de seu uso vidas chegam até mesmo ser salvas; além de assegurar a população a capacidade de cuidar e de curar determinada doença. "O poder das plantas medicinais é refletido pelas dimensões curativas" (Pinto e Pinto, 2021).

Usar ervas medicinais para tratar doenças, com base na experiência e no conhecimento é uma prática muito presente na atualidade, essa

1 Licenciada em História pela Universidade Federal do Pará/UFPA- Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá

2 Professora/pesquisadora da Universidade Federal do Pará - UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

prática possui uma significativa importância para as sociedades ribeirinhas, visto que esses conhecimentos carregam consigo parte da sua cultura e da sua ancestralidade; são saberes que foram repassados de mães para filhas ao longo dos anos. E esse ato garante a preservação dos conhecimentos daquele povo.

2. A FITOTERAPIA E A MEDICINA MODERNA NAS COMUNIDADES RURAIS E RIBEIRINHAS AMAZÔNICAS

O Brasil, é considerado um país continental por causa da sua extensão territorial; neste vasto território há presença de milhares de plantas que podem ser usadas para fins alimentícios, cosméticos e curativos. Com a mistura dos costumes de diversos povos como; indígenas, africanos e europeus, formou-se a cultura brasileira; uma cultura diversa que traz consigo conhecimento do manuseio dos mais variados tipos de ervas. A prática da medicina tradicional é praticada no Brasil desde muito tempo, mesmo antes da chegada dos colonizadores portugueses. "Como atentos observadores e dependentes da natureza, os indígenas conheciam bem a flora da região e não desperdiçaram a oportunidade de sua benéfica utilização" (Pinto, 2018).

De acordo com Pinto (2018) em sua pesquisa sobre plantas medicinais, foi implantado no Brasil em 1983, o programa de pesquisas em Plantas Medicinais; O primeiro investimento público em relação à fitoterapia realizado pela central de medicamentos (CEME). Posteriormente muitos outros investimentos foram realizados para implementar o estudo de plantas com propriedades curativas (Pinto, 2018). Atualmente é vasto o campo de conhecimento a respeito da fitoterapia e das propriedades naturais de muitas plantas do nosso território.

Com toda essa diversidade, em destaque a região amazônica, "que foram catalogadas várias espécies nativas e cultivadas" (Siqueira, 2008), é comum fazermos o uso de ervas medicinais no nosso dia a dia, uma vez que a fitoterapia tem se mostrado um excelente aliado no tratamento de enfermidades e ajudado na manutenção da vida; "Pode-se creditar ainda o uso de plantas medicinais não apenas pela influência cultural, mas também pela sua facilidade de acesso e custo reduzido" (Matos, Matos, Brito, 2008). O uso de plantas para fins curativos está presente no cotidiano da nossa gente, em especial nas comunidades ribeirinhas, sendo que estas mantêm um contato mais direto com a natureza e a obtenção destas plantas é mais acessível.

Na maioria das localidades rurais e ribeirinhas da região amazônica a fitoterapia age em conjunto com medicina moderna. Nessas comunidades as mulheres mais velhas desempenham um papel fundamental, são elas que cuidam da sua gente. Estas mulheres carregam em suas memórias diversos saberes de manuseio e práticas de ervas, que são usadas de acordo com a necessidade da comunidade local; esses conhecimentos têm se mostrado essencial nessas localidades, uma vez que o acesso a hospitais ou a profissionais da área da saúde é mais restrito. Pinto, em sua obra *Filhas das Matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina* (2010), fala da importância que as mulheres curandeiras desempenham em suas comunidades de origem, e como essas mulheres carregam consigo um vasto conhecimento dos mais variados tipos de plantas medicinais.

Nos povoados rurais da região do Tocantins, parteiras, curandeiras e benzedoras empregam todos os recursos de uma “farmacopéia” multissecular, conhecem mil maneiras de aliviar os pequenos males cotidianos que tantas vezes desarmam medicina douta (Pinto, 2010, p. 296).

De acordo como mostra Pinto (2010), a medicina tradicional tem se mostrado um dos principais recursos utilizados pelas comunidades rurais, e nesse contexto as mulheres ganham um importante destaque, já que elas

são vistas como médicas, enfermeiras, farmacêuticas, capazes de fazer aliviar, com unguentos, banhos chás de ervas e rezas, as dores e os males da população que não conta com outro recurso (Pinto, 2010, p.105).

Contudo, o uso da medicina tradicional, não significa que as pessoas desconhecem ou até mesmo negligenciam o uso da medicina moderna; muito pelo contrário, em determinadas situações as duas se complementam. Pinto (2018) descreve o longo processo do avanço científico, onde saberes e tratamentos a base de plantas que eram desprezados passaram a ser estudados e incorporado pela medicina moderna:

As formas de tratamento de doenças por meio de raízes, ervas, sangrias, argila, urina, fezes, saliva, pomadas de açúcar e mel, foram mecanismos utilizados por muito tempo pelos antigos para a cura de vários males, considerados como crendices, mas que, por meio experimental de algum ramo da ciência, acabaram ganhando novos significados pela medicina moderna (Pinto, 2018, p. 71).

Os saberes tradicionais deram subsídios para a medicina moderna. Remédios à base de ervas passaram por um processo de experimentação até que eles foram inseridos a novas fórmulas, ganhando um nome e tendo um lugar nas farmácias. “A história da medicina moderna buscou sustentação nas fontes da sabedoria popular. Isso nos leva a compreender que a transmissão do comportamento apreendido está vinculada às formas medicinais e a relação com tempo/espaço” (Lôbo, 2014). A relação entre medicina popular e a medicina moderna não se encerrou, em determinados casos as pessoas opinam por fazerem o uso exclusivo da medicina tradicional, ou então ter a medicina tradicional como auxiliadora no tratamento à base de remédios industrializados. No entanto, nas áreas ribeirinhas, o uso da medicina popular tem mais destaque.

Em relação às mulheres ribeirinhas, resistentes do Rio Japiim Grande, são mulheres ricas em saberes tradicionais, que cuidam da casa, dos filhos, estudam, trabalham e ajudam o próximo na hora da necessidade. Pinto (2010) destaca que essas mulheres “são mães, esposas, donas de casa” que ajudam no dia a dia e a prover o sustento do lar; desempenhando um importante papel social e econômico nas suas comunidades (Pinto, 2010).

3. ASPECTOS GEOGRÁFICOS E CULTURAL DA LOCALIDADE DO RIO JAPIIM GRANDE

A localidade do rio Japiim Grande pertence ao município de Limoeiro do Ajuru Pará na região do baixo Tocantins. É uma localidade ribeirinha banhada pelas águas do Rio Japiim Grande; de acordo com o último censo do IBGE 2022, residem nesse rio aproximadamente 150 habitantes (IBGE, 2023). As moradias ficam espalhadas ao decorrer da extensão do rio, tendo moradores de ambos os lados. Para se ter acesso a essa localidade é possível realizar um percurso por meio aquático, através do rio limoeiro, na qual são realizadas viagens diariamente. É válido ressaltar que este rio também fica próximo do município de São Sebastião da Boa Vista e que os moradores dessa localidade mantêm um contato direto tanto com o município de São Sebastião da Boa Vista como com o de Limoeiro do Ajuru.

A figura 1, mostra um mapa da localidade do Rio Japiim grande, sua posição geográfica entre os municípios de Limoeiro do Ajuru e São Sebastião da Boa Vista.

Figura 1: Mapa da localidade do Rio Japiim Grande



Fonte: Elaboração Clara Felix, abril de 2023

Para enriquecimento desta pesquisa, buscou-se conhecer um pouco do estilo de vida da população que mora no Rio Japiim Grande. A renda econômica dos moradores está baseada em atividades extrativistas, como o cultivo do açaí. Também há muitos moradores do rio que são proprietários de barcos e estes trabalham como compradores de açaí, saem da sua localidade, algumas vezes até mesmo do seu município para irem comprar açaí em outras localidades; o açaí comprado é vendido para fábricas localizadas na capital do estado cidade de Belém ou para as que estão no município de Abaetetuba, esse processo comercial pode durar dias, até mesmo semanas. No período em que o homem fica fora viajando, é a mulher que assume o total controle da casa e das atividades que precisam ser desenvolvidas. Além do extrativismo e da compra do açaí, por ser uma área ribeirinha, onde os moradores fazem o uso da atividade pesqueira para seu próprio sustento, logo estes são beneficiados pelo seguro defeso.

Na questão religiosa, o rio conta com a presença de igrejas evangélicas e católicas. Os habitantes desta localidade são muito ativos nas atividades religiosas, geralmente grandes eventos são realizados; como por exemplo o evento fixo de final de ano, onde as igrejas se reúnem

para contratarem bandas e cantores que proporcionam grandes shows. A comunidade católica e outras famílias organizam a realização de torneios esportivos, onde grupos de pessoas se reúnem para se divertirem e disputarem um prêmio através do jogo de futebol. Os eventos realizados costumam atrair muitas pessoas, essas manifestações são vistas como meios de movimentar a economia e adquirir renda.

Naturalmente elas acordam cedo, uma das primeiras tarefas a serem realizadas é tirar matapi³, posteriormente retornam para a casa onde realizam as tarefas domésticas. No período de verão as famílias se organizam para irem ao manejo apanhar açaí, na maioria das vezes a mulher se levanta bem cedo para fazer as refeições que serão levadas para a mata; em muitos casos a mulher também acompanha o marido na tarefa de apanhar açaí, enquanto a filha fica na casa cuidando das crianças e tomando conta do lar.

Por ser uma localidade ribeirinha, a modalidade de estudo que atende os alunos de ensino médio é o modular, que funciona apenas no horário da tarde. Desta forma, ao irem para o manejo para apanhar açaí os jovens que precisam estudar devem retornar para casa no horário das 12:00 horas. No finalzinho da tarde, reinicia-se a tarefa do matapi, onde a mulher faz a poqueca⁴ e organiza os matapis, que serão colocados pelo homem da casa ou por ela mesma. Posteriormente aqueles que frequentam a igreja se arrumam para irem ao culto.

Todo esse conhecimento a respeito da cultura e do envolvimento social da comunidade do rio Japiim Grande só foi possível através da vivência, da observância e da conversa com os moradores da localidade, nos mostrando a importância que a oralidade tem para se conhecer e escrever a história de um determinado povo. Pinto (2010) em seu trabalho com as parteiras e curandeiras da região Tocantins, diz a respeito da importância da história oral para reconstrução dos saberes e preservação das tradições das comunidades rurais.

Através dos relatos contados pelas mulheres tornou-se possível conhecer parte da história daquelas mulheres e do seu povo:

De entrevista em entrevista, acabei fazendo parte da vida de cada uma delas. Seus saberes e poderes foram

3 É uma armadilha muito utilizada na captura de camarões, em geral é confeccionada com varetas finas amarradas em forma de um cilindro e em cada extremidade (Bentes, 2011).

4 A poqueca trata-se de uma isca posta na parte inferior do matapi com a finalidade de atrair o camarão. Ela é feita com farelo comprado no supermercado e água, enrolado em uma folha da árvore de cacau e amarrado com folha do açaizeiro.

se construindo nas minhas análises em dimensões inesperadas no exercício das (re)lembrações. Dessa forma, a memória oral, através de relatos orais das lembranças e histórias de vida, foi o principal fio condutor (Pinto, 2010, p. 37).

Do mesmo modo, através de entrevistas e conversas com as mulheres do rio Japiim Grande, pude conhecer um pouco da história daquelas mulheres e observar as práticas cotidianas da população deste rio e como se dá o dia a dia das mulheres que residem nesta localidade.

4. “NOSSOS CONHECIMENTOS SALVAM VIDAS”

As práticas desenvolvidas pelas mulheres que residem no Rio Japiim Grande, se apresentam de grande importância para a comunidade local, uma vez que em situações de doenças são estas mulheres que ajudam a tratar as enfermidades da sua gente.

Essas mulheres são capazes de fazer remédios caseiros que ajudam a tratar os mais variados tipos de enfermidades, como; a folha do algodão (*Gossypium arboreum*) com mel para tratar asma; chá de erva-cidreira (*Melissa officinalis*) para pressão alta; banho da folha do limão (*Citrus limon*) com capim-santo, também conhecido como capim-marinho (*Cymbopogon citratus*) para constipação e gripe; chá da folha da planta da insulina para tratar o diabetes (*Cissus sicyoides*); chá da raiz da chicória (*Cichorium intybus*) para ataque de vermes, chá da casca da verônica (*Veronica spicata*) para anemia, entre outros remédios.

Na figura 2, é possível perceber que muitas mulheres mantêm uma variedade de plantas ao lado da casa, onde a qualquer momento essas folhas ou raízes podem ser colhidas para o uso. A imagem mostra especificamente a planta gengibre (*Zingiber officinale*), sua raiz pode ser utilizada em vários remédios caseiros, como por exemplo para fabricar xaropes, onde o mel de abelha, suco do limão, alho, azeite de andiroba e a raiz do gengibre ralado são misturados e essa mistura é usada na cura da gripe e dor na garganta, a raiz também pode ser consumida pura para a dor na garganta.

Figura 2: Gengibre (*Zingiber officinale*)



Fonte: Arquivo da pesquisa, FELIX (2023)

Durante a pesquisa de campo, foram entrevistadas, a dona Maria Domingas (avó), Dinelma (filha), Aquila Dieni (neta), essas mulheres são exemplos de três gerações, em que a cultura popular do uso de plantas para fins medicinais é utilizada e repassada ao longo dos anos, deste modo preservando esses saberes.

Figura 3: Dinelma, Maria Domingas e Âquila Diene



Fonte: Arquivo da pesquisa, FELIX (2023)

A imagem acima mostra as mulheres que foram entrevistadas para o enriquecimento do presente estudo. Da esquerda para direita, de blusa branca, temos a dona Dinelma, senhora de 47 anos; durante o intervalo de tempo que estivemos realizando as entrevistas para o referente trabalho, tivemos o prazer de nos hospedar em sua residência, nesse período de vivência pudemos carinhosamente intitulá-la como a “mulher do chá”, pois para todas as situações ela recorria a algum tipo de chá. Quando alguém se queixava que estava se sentindo mal, ela dizia que era o colesterol alterado, recorria ao chá do açafraão (*Curcuma longa*), quando estava com gases, fazia o chá da erva doce (*Pimpinella anisum*), se sentia problemas para dormir, tomava o chá da erva-cidreira (*Melissa officinalis*), e desse modo sempre tinha às mãos alguma planta ou raiz para recorrer.

No meio, de blusa vermelha, temos a dona Maria Domingas, senhora de 66 anos, mãe de 7 filhos, uma verdadeira guerreira, que mesmo sem ter formação acadêmica, mas possui um vasto conhecimento fitoterápico, e um arsenal de saberes tradicionais, de conhecimentos da natureza. Um verdadeiro exemplo de força, coragem e de resistência, que ao longo dos muitos anos vem mantendo vivo os saberes que herdou de sua avó e de sua mãe.

Na direita, temos a jovens Aquila Dieni, moça de 22 anos, que divide sua residência entre o Rio Japiim Grande e a sede do município; Áquila é graduanda da faculdade de Educação do Campo, no polo universitário de Limoeiro do Ajuru, e durante o período de janeiro, fevereiro, julho e agosto, mantém residência na cidade de Limoeiro do Ajuru. Uma menina trabalhadora, filha da Dona Dinelma e neta da Maria Domingas, aprendeu desde muito nova a realizar as tarefas domésticas e a cuidar da casa; o que é reflexo da divisão de trabalho por gênero. Sabe manusear as plantas e conhece aquelas que apresentam propriedades curativas. Todas as três entrevistadas são evangélicas, participam ativamente da igreja local, apresentam um grande respeito pela natureza e por tudo que ela nos presenteia.

Ao decorrer das conversas com essas três mulheres, pudemos perceber que a medicina popular está presente constantemente no dia a dia das pessoas dessa localidade. Maria Domingas, mais conhecida como Dona Domingas, em seus relatos diz que “sempre opina por tomar um chá ou outro remédio caseiro, só toma um comprimido se for muito necessário”. A casa da dona Domingas fica próxima da casa de seus filhos, logo, em situação de que um filho(a) ou neto(a) esteja doente, ela sempre é alertada, a fim de que ela prepare algum remédio caseiro que ajuda a tratar a doença.

[...] eu moro aqui há muito tempo, bom, meus filhos moram perto de mim, menos a Dinelma que mora do outro lado do rio. Só que eu sempre ajudo, sabe, quando a criança fica doente, indico o tipo de folha que eles devem usada e como tem que ser feito o remédio, pois não poder ser feito de qualquer jeito (Fala de dona Maria Domingas, 66 anos, entrevistada em 09/05/2023).

Dona Domingas conhece muitas plantas, cipós, raízes, que podem ser usadas como remédio. Contudo, como ela diz, deve-se ter cuidado na hora do preparo, “pois não pode ser feito de qualquer jeito”. Desta forma, não basta apenas conhecer a propriedade da planta, deve-se saber a forma de manuseio.

Olha, tem gente que pega a folha da chicória e a raiz e só joga água e deixa lá. Só que para o ataque de verme precisa fazer o chá da raiz da chicória, tem que ferver pra fazer efeito... outra coisa é o banho da folha do limão pra gripe, tem que colocar a folha em uma vasilha com água e deixar a noite toda no sereno e lavar a cabeça de manhã cedo (Fala de dona Maria Domingas, 66 anos, entrevistada em 09/05/2023).

A figura 4, é um registro da chicória (*Cichorium intybus*), planta que fica logo ao lado da casa da dona Maria Domingas, de fácil acesso, que pode ser utilizada tanto para temperar comida, como também para fazer chá. O chá da raiz da chicória junto com suas folhas é utilizado para acalmar ataques de vermes.

Figura 4:Chicória (*Cichorium intybus*)



Fonte: Arquivo da pesquisa, FELIX (2023)

Outro remédio muito utilizado pela comunidade ribeirinha do Rio Japiim Grande, como também por maior parte das pessoas que residem tanto na zona rural, como na zona urbana é o azeite de andiroba, óleo obtido do fruto da árvore da andiroba. Em um estudo realizado por Fonseca (2021) ela descreve que:

A andiroba é uma árvore de dossel que pode atingir até 2m de diâmetro e 50m de altura. É uma espécie predominantemente de áreas inundadas, embora possa ser encontrada em locais secos. Seu fruto é uma cápsula globosa que se abre ao cair no chão (Fonseca, 2021).

Sendo a andiroba uma árvore predominantemente de áreas inundadas, logo o solo amazônida é um dos principais lugares onde a árvore se desenvolve. A região do baixo Tocantins, pertencente à floresta amazônica, apresenta um grande número da espécie. Para se obter o azeite de andiroba, é necessário que se siga um longo processo, todo um ritual, até que ele fique pronto para ser consumido:

[...] Depois de ajuntar o fruto do andiroba, a gente ferve até amolecer, quando amolece aquela casca dura, a gente tira do fogo, empalha no panelo, aí fica um mês ou 25 dias empanado no panelo, depois a gente quebra, tira a maça da casquinha tudinho e coloco numa saca, amassa e põe pra escorrer, tem gente que põe em uma bacia (Fala da dona Maria domingas, 66 anos, entrevistada em 09/05/2023).

A produção do azeite exige paciência e cuidado, pois caso o processo não seja seguido o produto será de má qualidade. Outra informação importante é que de acordo com a dona Domingas “quando maça tá para escorrer ela deve ficar escondida, não pode pegar sereno e mulher quando tá menstruada não deve passar perto, senão ele não escorre”. A figura 5 mostra o fruto da andiroba logo após ser colhido na mata, e a imagem 6 traz o azeite da andiroba já pronto para ser utilizado em massagens, ou em outros tipos de remédios.

O azeite de andiroba pode ser usado em remédios para dor na garganta, para passar em machucados, ou até mesmo na produção de cosméticos. E ele também é fonte de renda, “O óleo é um dos produtos medicinais mais vendidos na Amazônia e tem sido comercializado para outras regiões do país” (Fonseca, 2021).

Figura 5: Fruto da Andiroba (*Carapa guianensis*)



Fonte: Arquivo da pesquisa, FELIX (2023)

Figura 6: Azeite da andiroba



Fonte: Arquivo da pesquisa, FELIX (2023)

A medicina popular envolve muito mais que apenas conhecer as propriedades das ervas; é necessário conhecer a forma que deve ser realizado o cultivo, o preparo e maneira como deve ser consumido. A todo um processo que deve ser seguido na hora de colher a folha, a raiz, o fruto, o cuidado que precisa ser tomado ao se preparar um remédio caseiro; muitos precisam do sereno, outros do sol, alguns de um período de espera para que fique pronto para o consumo, há casos que o preparo envolve até mesmo questões religiosas, rituais sagrados, que obedecem aos ciclos da natureza, o período lunar, e é importante que todos esses processos sejam respeitados.

Nos relatos da senhora Dinelma Pinheiro, ela fala da importância que a medicina popular teve na vida do seu esposo; ele estava com pedras no rim, sentia dor constante, o que deixava eles preocupados, até que uma outra pessoa lhe indicou um chá que ajudou e fez com que ele expelisse as pedras, descartando a possibilidade da cirurgia que ele deveria fazer:

Um dia uma mulher mandou eu fazer o chá da folha da jaca com quebra pedra e graças a Deus deu certo, ele colocou as pedras... Nossos conhecimentos salvam vidas (Fala de Dinelma Pinheiro, 47 anos, entrevistada em 10/05/2023).

Esses saberes e práticas da medicina tradicional é vista com um diferencial pela comunidade ribeirinha do Rio Japiim Grande. Em emergências são mulheres ricas em conhecimentos que fazem os primeiros cuidados, sendo por meio de chá, xarope, massagem, elas ajudam a salvar vidas; aliviados dores, regulando sangramentos, ou até mesmo como no caso do esposo da dona Dinelma curado de enfermidades que só seriam solucionadas através de cirurgias.

O saber tradicional de cultivar, manusear e utilizar remédios à base de plantas e raízes não é restrito apenas às mulheres mais experientes, pois as moças também adquirem esses saberes. Aquila Dieni, é uma moça de 22 anos que aprendeu desde criança a preparar remédios caseiros. Quando a mãe ou o pai não estão bem, é ela quem dá o suporte necessário a eles. Ao perguntar a ela sobre quais remédios ela conhecia e poderia citar, ela disse:

xarope de mel de abelha, gengibre, limão e alho, que é bom pra tosse e pra gripe... a andiroba que a gente usa pra puxar...forçangue pra anemia...além dos remédios que eu faço pro meu cabelo... banho do capim-marinho e mocrecido, babosa, esses são

alguns, agora não consigo lembrar de mais (Fala de Áquila Dieni, 22 anos, entrevistada em 09/05/2023).

Áquila Dieni relatou que ao iniciar o estudo na Faculdade de Educação do Campo, seu interesse pela natureza e pelas práticas que envolvem o campo foram intensificados, disse também que o fato de ela já ter uma relação com a zona rural lhe ajudou a se identificar e desenvolver no curso. Afirma que a babosa (Aloe vera), é uma planta que faz parte do dia a dia da mulher, pois ela pode ser usada para tratar o cabelo, a pele, as unhas, assim como pode ser usada para passar em machucados. Áquila é uma jovem que faz o uso da babosa com muita frequência para todos os fins já mencionados. Outro remédio que ela prepara para seu próprio uso, é o banho da folha do limão:

[...] O banho da folha do limão é bom pra gripe [...] quando tô gripada vou logo aqui no lado de casa e apanho umas folhas de limão para fazer o banho para banhar minha cabeça... é só colocar as folhas em uma bacia com água, deixar a noite toda no sereno e de manhã bem cedo a gente lava a cabeça com ele" (Fala de Áquila Dieni, 22 anos, entrevistada em 09/05/2023).

O banho da folha do limão (*Citrus limon*) utilizado na cura da gripe, é um remédio caseiro que tem sua forma de preparo variada. Em uma delas, as folhas maduras precisam ser colhidas, postas em uma bacia com água, levada para pousar no sol por algumas horas e depois deve-se lavar a cabeça com o banho. Outra forma, as folhas colhidas, postas em uma bacia com água precisam repousar durante a noite no sereno, e pela manhã bem cedo a pessoa acometida por gripe deve lavar a cabeça com a banho.

Desta forma, a medicina popular está enraizada na cultura das mais variadas populações, e esses conhecimentos herdados de seus antepassados, são zelados e preservados na memória, considerados dádivas que fazem toda diferença no dia a dia dessa gente. Esses saberes construídos, acumulados, compartilhados, transmitidos de gerações vem sobrevivendo ao longo do tempo e sendo repassados através da oralidade e da observação para as gerações futuras

5. A TRANSMISSÃO DE SABERES E PRÁTICAS COM ERVAS MEDICINAS DAS MULHERES DO RIO JAPIIM GRANDE

Dando destaque para a oralidade, que vem sendo um meio utilizado pelas mulheres no repasse dos costumes e saberes ao longo dos anos. Nesse sentido a história oral ganha grande destaque; uma vez que as práticas, manuseio e preparo de ervas nem sempre estão registradas de forma escrita, mas são preservados na memória dos anciões e repassadas através da oralidade para as gerações mais novas.

De acordo com as análises de Paul Thompson (1992), a oralidade como fonte de pesquisa nos permite conhecer a realidade vivida pelas pessoas no seu meio social. E quando se usufrui da experiência de vida das pessoas, a história ganha novos significados, pois a História Oral “traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade” Desta forma, registrando a experiência de pessoas comuns se vai enriquecendo o saber histórico (Thompson, 1992). Deste modo percebemos a importância que a fonte oral apresenta para o enriquecimento deste trabalho; pois somente a partir da conversa e da observância do dia a dia das pessoas da comunidade do rio Japiim Grande se tornou possível a coleta de dados e saberes aqui expostos.

Delgado (2003), fazendo uma análise da relação entre memória e história, discorre sobre a importância da oralidade como suporte, e como processo de construção e reconstrução da memória para constituição dos processos histórico e como a história oral contribui para a transmissão das experiências da vida cotidiana (Delgado, 2003):

[...] registros orais ou escritos são caracterizados pelo movimento peculiar à arte de contar, de traduzir em palavras as reminiscências da memória e a consciência da memória no tempo. São importantes como estilo de transmissão, de geração para geração, das experiências mais simples da vida cotidiana e dos grandes eventos que marcaram a História da humanidade (Delgado, 2003).

Dialogando com Delgado, podemos entender que através da convivência, da fala, das conversas nas cozinhas, da observância se constitui e se preserva um saber que é repassado de geração em geração. Como vimos, desde os primórdios a humanidade faz uso de ervas e plantas para fins curativos, possuindo um vasto conhecimento da farmacopeia natural; observamos também que esses saberes são repassados de uma

geração para outra no decorrer do tempo, através da oralidade, das reminiscências, das vivências e experimentações cotidianas. Pois, nem sempre estão registrados de forma escrita, logo, é através da oralidade e experiências que se dá a transmissão dos saberes tradicionais. Graças a esse método herdamos os saberes tradicionais de nossos antepassados. O ato de repassar o saber para as gerações mais novas carregam consigo a demonstração de afeto, carinho e confiança que os mais velhos apresentam para com os mais jovens.

Na localidade do rio Japiim Grande, as mães ensinam as filhas a prepararem remédios caseiros e informam a necessidade que aquele remédio atende. É nas cozinhas, muitas das vezes um cômodo a parte da casa, coberto de palha com um fogão a lenha que esse ritual acontece. As senhoras ensinam as moças como se manuseia a erva e como se dá o preparo dela. Em muitas casas as plantas e ervas com teores terapêuticos são plantadas ao lado das residências, em locais de fácil acesso, como mostra a figura 7, onde uma embarcação que não tinha condições de ser utilizada no rio foi transformada em uma horta.

Figura 7: Plantas



Fonte: Arquivo da pesquisa, FELIX (2023)

É recorrente vermos ao lado das casas jiraus⁵ de plantas, essas podem ser usadas tanto para temperar alimentos como também para preparar remédios caseiros. Contudo, nem todas as plantas estão próximas, em algumas situações, cipós, ou outras plantas, que nascem por si só na

5 Estrutura de madeira sobre a qual se constroi uma casa, ou parte da casa, usada sobretudo em zonas úmidas ou alagadas.

natureza, estão espalhadas pela mata, e em caso de necessidade, são coletados por essas mulheres, seus esposos ou alguma pessoa da família; que adentram as matas, margens de rios e cabeceiras de igarapés para fazer a devida retirada.

Dona Dinelma, conta que ensinou a filha desde cedo a preparar chás e outros remédios caseiros que ajudam a aliviar diferentes enfermidades, ela diz que “é necessário saber fazer essas coisas, pois nem sempre temos remédios em casa”. Conta, ainda, que em momentos que ela não se encontra bem, “já é a filha que ajuda e faz o remédio”. Através dessa relação de mãe e filha, preserva-se a cultura tradicional da farmacologia, tratando enfermidades com remédios naturais.

O repasse de conhecimento não se baseia somente na oralidade de histórias contadas, como também a partir da observação da prática cotidiana, onde as moças somente ao observarem as mais idosas na prática de plantar ou preparar remédios caseiros aprendem como se faz. Ao ser questionada a maneira como aprendeu a fazer remédios caseiros, Aquila Dieni diz que foi através da mãe e da avó que ela aprendeu, contudo nem sempre foi porque elas ensinaram, algumas vezes aprendeu apenas a partir de ver como elas faziam:

Foi a mamãe que me ensinou alguns, só que outros eu aprendi só vendo como ela fazia. A vovó também falava sobre alguns remédios e o que tinha que usar para fazer e assim eu fui aprendendo (Fala de Aquila Dieni, 22 anos, entrevistada em 09/05/2023).

É nas cozinhas as vezes coberta de palha e isolada da casa principal, na hora da doença que as mães ensinam as filhas a fazerem remédios com plantas ou então em um momento de roda de conversa em que várias mulheres de diferentes faixas etárias estão reunidas que ocorre repasse dos diferentes tipos de conhecimentos; desta forma preservando os saberes tradicionais e a cultura local daquela comunidade.

Outra moça que também foi entrevistada, que não faz parte do ciclo familiar das três entrevistadas anteriores, é a Deise Pinheiro, uma mocinha de 17 anos, que conhece a propriedade curativa de diversas plantas e o preparo de muitos remédios, ela ressalta a importância da oralidade e da observação na hora de aprender, pois não foi através de livros ou na internet que ela aprendeu, sim observando a mãe e avó:

[...] minha avó era o tipo de pessoa que cuidava de todos nós, quando alguém ficava doente era logo na casa dela que ia arranjar remédio ou chamar ela pra fazer. Eu morei com ela um tempo, então prestava

atenção quando ela tava fazendo, ela fazia chá de pariri com leite pra gente tomar, além de outros chás que era ruim pra caramba. Na época da covid ela fazia chá da folha do jambu, com alho e o limão com tudo a casca pra gente tomar, pois diziam que era pra prevenir [...] a mamãe também fazia e eu abri com elas (Fala da Deise Pinheiro, 17 anos, entrevistada em 20/05/2023).

É comum na localidade do rio Japiim Grande encontrarmos moças que saibam manusear plantas com propriedades curativas e a preparar remédios caseiros, isso é um exemplo claro, de que os saberes são repassados de mãe para filha, muita das vezes através da avó. Deste modo os conhecimentos não morrem, mas prevalecem ao decorrer do tempo e em diferentes momentos todos da comunidade fazem o uso deles. Assim sendo, a oralidade é uma das principais fontes usadas pelas comunidades rurais na preservação dos seus costumes. E para se ter um conhecimento amplo da realidade vivida pelas mulheres do rio Japiim Grande, foi necessário nos apropriarmos da história oral como fonte de pesquisa. Assim, foi através dos relatos orais, das narrativas das pessoas entrevistadas que tivemos acessos aos conhecimentos e saberes tradicionais de mulheres moradoras do Japiim Grande, que se propagaram de uma geração para outra no decorrer dos tempos.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O uso de plantas e ervas com propriedade curativas, é uma prática da medicina popular que está presente na humanidade desde os primórdios, esse saber carrega e conserva consigo cultura, costumes e identidade dos mais variados povos. O uso de plantas para fins curativos tem grande importância nas áreas rurais, e na comunidade ribeirinha localizada no rio Japiim Grande não é diferente, uma vez que a medicina moderna, a dita oficial, acaba sendo restrita em localidades como essa, sendo muitas vezes difícil para esses habitantes o acesso a serviço de saúde de qualidade. Logo, a alternativa viável e confiável disponível são os remédios à base de plantas medicinais. E nesse cenário são mulheres que dominam a arte das plantas e raízes que tratam a enfermidade da sua gente.

Neste contexto, dados do presente estudo apontam que os saberes fitoterápicos vêm sendo cultivado ao longo do tempo nessa

comunidade, e que a medicina popular está presente no dia a dia das diversas comunidades, ribeirinhas e rurais da região Amazônica, sendo as mulheres as detentoras desses saberes e peças fundamentais no repasse deles. Nos proporcionando, portanto, acesso aos conhecimentos e saberes das mulheres habitantes da comunidade do Rio Japiim Grande, no cultivo, técnicas de manipulação e utilização de ervas e plantas no tratamento de diferentes enfermidades da sua gente, a partir dos conhecimentos que possuem das propriedades curativas das plantas, próximas de suas casas ou nas matas e beiras de rios e igarapés, têm ajudado a salvar vidas nos locais onde moram.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. História oral e narrativas: tempo, memória e identidade. **História Oral**, v. 6, 2003. DOI: 10.51880/ho.v6i0.62. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/62>.

DIENI, Áquila. **Áquila Dieni**: entrevista [maio. 2023]. Arquivo digital. Entrevista concedida ao Projeto Práticas e Saberes de Mulheres no uso de plantas e ervas medicinais no Rio Japiim Grande, no município de Limoeiro do Ajuru/PA. Entrevistadora. C.R.P. Felix. Limoeiro do Ajuru/PA: UFPA, 2023.

DOMINGAS, Maria. **Maria Domingas**: entrevista [maio. 2023]. Arquivo digital. Entrevista concedida ao Projeto Práticas e Saberes de Mulheres no uso de plantas e ervas medicinais no Rio Japiim Grande, no município de Limoeiro do Ajuru/PA. Entrevistadora. C.R.P. Felix. Limoeiro do Ajuru/PA: UFPA, 2023.

EMBRAPA. **Nomes científicos de plantas, algas, fungos, bactérias e protistas** – Portal Embrapa. Brasília, DF, set., 2019. Disponível em <https://www.unirio.br/ib/dmp/nutricao-integral/fontes-de-consulta-complementar/Nomes%20Cientificos%20de%20plantas-%20algas-%20fungos-%20bacterias%20e%20protistas%20-%20EMBRAPA.pdf/view> Acesso em 12 ago. 2024.

FONSECA, Fernanda Lopes. Andiroba. **Embrapa**, 22 dezembro 2021 Disponível em <https://www.embrapa.br/agencia-de-informacao-tecnologica/tematicas/manejo-florestal/manejo-florestal-nao-madeireiro/andiroba>. Acesso em 20 set. 2023.

IBGE. **Censo Brasileiro de 2022**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/22827-censo-demografico-2022.html>. Acesso em 27 out. 2023.

LOBO, Milene Mindêlo. **História e prática de curas com plantas medicinais na comunidade de Belos Prazeres, município de Cametá/PA**. Relatório (TCC) Impresso - FACHTO/UFGA - Cametá, 2014.

MATOS, Ana Beatriz Tavares de Moura Brasil; MATOS, Lia Tavares de Moura Brasil; BRITO, Nara Macedo Botelho. **Uso empírico de plantas medicinais por mulheres**. *Revista Pará Med* Misericórdia do Pará, 2008.

PINHEIRO, Deise. **Deise Pinheiro**: entrevista [maio. 2023]. Arquivo digital. Entrevista concedida ao Projeto Práticas e Saberes de Mulheres no uso de plantas e ervas medicinais no Rio Japiim Grande, no município de Limoeiro do Ajuru/PA. Entrevistadora. C.R.P. Felix. Limoeiro do Ajuru/PA: UFPA, 2023.

PINHEIRO, Dinelma. **Dinelma Pinheiro**: entrevista [maio. 2023]. Arquivo digital. Entrevista concedida ao Projeto Práticas e Saberes de Mulheres no uso de plantas e ervas medicinais no Rio Japiim Grande, no município de Limoeiro do Ajuru/PA. Entrevistadora. C.R.P. Felix. Limoeiro do Ajuru/PA: UFPA, 2023.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **“Filhas da mata”: prática e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina** / Benedita de Celeste de Moraes Pinto. Belém: Açáí, 2010.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes; PINTO, Sherlyane Louzada. **Farmácia viva: lugar de experiências com plantas medicinais**. Campinas, SP: Labour; Cametá, PA: BCMP, 2021.

PINTO, Sherlyane Louzada. **Plantas medicinais: saberes, práticas e ensinamentos presentes na vivência de antigos moradores da cidade de Cametá-PA**. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Pará, PPGEDUC/UFOA. Cametá, PA, 2018

SIQUEIRA, Hadriane Carvalho. **Levantamento Etonobotânico das Plantas utilizadas com fins Curativos no Município de Cametá-PA**. 2008. Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=6907160

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

MULHERES FEIRANTES DA CIDADE DE CAMETÁ/PA¹

Felipe de Moraes Baia²

Benedita Celeste de Moraes Pinto³

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo mapear os espaços de trabalhos e vivências de mulheres na feira livre da Cidade de Cametá, na perspectiva de identificar que tipos de atividades econômicas tais mulheres desenvolvem, que as tornam empreendedoras. Antigamente, as feiras tinham como finalidade promover trocas de mercadorias entre pessoas de diferentes lugares, com diferentes produtos, buscando suprir as necessidades de cada indivíduo. Conforme afirmam Santos *et al.* (2015), a partir da queda do feudalismo e o surgimento do capitalismo, esse modo de comércio começou um processo de sistematização e passou a ganhar uma nova importância comercial. Inicialmente o surgimento da feira foi francamente impulsionado pelas cruzadas, visto que, naquela época era necessária uma forma de atividade comercial que atendesse as necessidades dos comerciantes viajantes. A feira exerceu papel importante na implantação do dinheiro, na manutenção do capitalismo e no surgimento das cidades (p. 04).

Segundo Maria Costa (2016, p. 1) “no Brasil as feiras existem desde o tempo da colonização, evento social que promoveu o desenvolvimento da economia interna no País”. Nos dias atuais, se caracterizam como

1 Trabalho desenvolvido com o apoio do Programa PIBIC/UFPA-Subprojeto da Pesquisa Memória, Cultura e Cidade: Vivências de Homens e Mulheres na Cidade de Cametá, no Pará – Séculos XVIII a XXI, coordenada pela Prof.^a Dr.^a Benedita Celeste de Moraes Pinto.

2 Graduando do curso de Letras Língua Inglesa da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário do Tocantins-Cametá. E-mail: moraesbaia21@gmail.com

3 Professora/pesquisadora da Universidade Federal do Pará - UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

locais onde circulam milhares de pessoas todos os dias, à procura de uma variedade grande de produtos como: alimentos, roupas, artesanatos, ervas medicinais, frutas, verduras, brinquedos e outros.

As feiras são livres espaços comerciais, sociais, culturais e econômicos, de atuação de diferentes sujeitos, entre os quais estão muitas mulheres, que desenvolvem diversos tipos de negociações e transações econômicas. É um local onde pode se iniciar a qualquer momento uma nova atividade, pois não se requer a capacitação profissional ou experiência de trabalho. Em outros momentos, os trabalhos executados nas feiras eram vistos como profissão totalmente masculino, contudo, os espaços das feiras livres acabaram sendo ocupados por mulheres de diferentes idades, que desenvolvem variados tipos de funções.

O resultado disso se traduz no espírito empreendedor e na independência financeira, pois além da sua dupla jornada de trabalho que lhe é naturalmente atribuída, às mulheres se empenham e buscam conquistar seu espaço na área profissional. Apesar disso, Santos, Castros, destaca “que o trabalho feminino foi reprimido ou, por muito tempo, se resume majoritariamente ao ambiente doméstico, reservadas aos cuidados do lar, filhos, pais – quanto idosos e o próprio marido” (Santos; Castro, 2015, p. 2). No entanto, a mulher vem ganhando cada vez mais destaque no mundo empresarial e vai deixando de ser uma parte da família, para se tornar o comandante dela. Por isso, seu ingresso no mundo dos negócios é uma vitória, deixando de ser lenta e difícil, para ser sólida e concreta.

A presença feminina no mercado de trabalho vem assumindo novos contornos ao longo das últimas décadas, sobretudo no que se refere ao aumento de mulheres em cargos altos dentro de empresas, de acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), as mulheres ocupam 37% dos cargos de chefia. Ainda distante de uma igualdade real, em que postos mais elevados são ocupados igualmente por homens, o número representa um grande avanço em relação ao que se observa em décadas passadas, é uma conquista que não pode ser deixada de lado quando se fala em emancipação feminina (Estado/Estado de Minas, 2001). Um dos principais motivos que levam a mulher ser dona do seu próprio negócio é a flexibilidade de horários, e desse modo, podem conciliar trabalho e família, outros motivos que instigaram as mulheres, é o desejo de realização e independência, percepção de oportunidade de mercado, possuir conhecimento prévio sobre o ramo e a dificuldades em ascender na carreira profissional em outras empresas (Machado et al, 2009, p. 4). Na medida em que mulheres criam seus próprios negócios, surge também a dificuldade como as burocracias para abrir o

seu empreendimento, captar recursos financeiros, lidar com o preconceito por parte dos homens acharem que as mulheres não possuem capacidade para dirigir um negócio. Portanto, conforme afirma Schinaider et al (2013), algumas mulheres destacam que pretendem continuar expandindo seus negócios e se aprimorando, buscando inovação e aperfeiçoamento. Isso aponta que elas acreditam no seu próprio negócio e na sua capacidade de gerenciamento do mesmo.

Frente a isso, é importante frisar que a pesquisa foi realizada em dois momentos. Primeiro buscou-se fazer um levantamento bibliográfico de obras que tratam de temáticas relacionadas aos diferentes tipos de trabalhos informais em feiras livres, dentre os quais se destaca: Boechat e Santos (2010), Leal, et al. (2018). Além de autores que tratam de questões relacionadas à História Oral, memória, como: Thompson (1992), Portelli (1997), Bosi (1994). No segundo momento, foi executada a pesquisa de campo, através de observação e gravação de entrevistas, tendo como base a história oral, com registros de conversas informais e histórias de vida de mulheres feirantes e suas famílias. Assim sendo, este estudo fez uso de fontes orais, escritas e imagéticas, para a partir de tais fontes, mapear os espaços de trabalhos e vivência das mulheres na feira da cidade de Cametá.

É importante mencionar que além do levantamento bibliográfico e leituras de obras de autores que enfatizam temáticas relacionadas aos tipos de trabalhos informais em feiras livres, e os que abordam questões relacionadas à história oral e memória, a pesquisa de campo foi executada, a partir de observação em vários espaços da feira livre da cidade de Cametá, com realização de entrevistas, registro de conversas informais e história de vida de mulheres feirantes e suas famílias. Assim como, foram feitos vários registros fotográficos, para com base em todas estas fontes fosse possível mapear os espaços de trabalhos e vivência de mulheres feirantes na feira livre da cidade de Cametá.

2. A FEIRA LIVRE DE CAMETÁ ENQUANTO ESPAÇO DE TRABALHO INFORMAL DE MULHERES

A partir da realização das atividades de pesquisa e das análises dos dados coletados, observou-se que as feiras livres se constituem de uma grande mão de obra constituída por trabalhadores informais entre os quais se destacam mulheres, geralmente chefes de família, que através

de seu trabalho diário, conquistam maior autonomia financeira e poder de decisão ao empreenderem em diferentes tipos de trabalhos, geram a sobrevivência de seus famílias e geram renda que subsidia a economia do local onde atuam.

A cidade de Cametá está localizada à margem esquerda do rio Tocantins, na Microrregião de Cametá, é sede do município de Cametá, que faz limite ao Norte com Limoeiro do Ajuru, ao Sul com Mocajuba, ao Leste Igarapé-Mini e ao Oeste com Oeiras do Pará, possui 3.122,02 km de extensão territorial, onde se distribui uma população de 129.904 habitantes (IBGE, 2010). A sede do referido município dista 146 km em linha reta de Belém do Pará. O acesso a cidade de Cametá varia entre 5 a 10 horas via marítima, de 4 a 5 horas via terrestre e em torno de 40 minutos via aérea (Pinto, 2005).

A feira municipal de Cametá é o principal polo da economia da região, "é responsável pelo abastecimento alimentar da cidade, o peixe, a carne, e a farinha são alimentos que destacam e por isso possuem espaços específicos: mercado de carne, mercado de peixe, feira do açaí e feira da farinha" (Dias Junior, 2018, p. 4). Ali pode-se encontrar grandes variedades de produtos, mercadorias, destinadas a venda e a revenda como por exemplo, peixes, frutos, verduras e o açaí (que é apanhado nas ilhas da região, e trazidos para venda e revenda no porto desta feira, em um espaço mais conhecido como feira do açaí). A venda de roupas, verduras, hortaliças e frutas, na maior parte são atividades comerciais dentro da feira, principalmente na descida do mercado do peixe, onde se aglomeram várias mulheres vendendo cheiro-verde, pimenta, limão e uma grande variedade de verduras.

É fato que as mulheres entraram em cena na era do empreendedorismo e isso mostra o quanto elas estão conquistando espaço no mercado de trabalho. A presença da mulher no mundo dos negócios vem aumentando gradativamente nas micro, pequenas, médias e grandes empresas. O Brasil possui mais de 7,3 milhões de mulheres empreendedoras, isso representa 31,1% do total de 25, 5 milhões de empreendedoras que empregam no País, segundo dados de um estudo do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), divulgado em 2015. Entre 2003 e 2013, a quantidade de donas de negócios subiu 16% no País (Mesquita, 2017). Em umas das entrevistas realizadas com a feirante, Michele Ferreira, que trabalha com venda de verduras e hortaliças há 04 anos, a mesma afirma que sempre foi simpática e educada ao tratar todos os seus clientes, e que teria aprendido a função que exerce com o pai, que também foi feirante:

desde criança meu pai sempre vendeu na feira e nós vínhamos sempre para ajuda ele, e quando meu pai adoeceu, eu comecei a vender no lugar dele. [...] atender os clientes com bom humor, tratar bem pessoas, ter bom atendimento, trazer um produto de boa qualidade, isso faz com que os clientes voltem sempre (Fala de Michele Ferreira dos Santos, entrevista realizada no dia 12/01/2019).

No mundo dos negócios a participação da mulher ganha destaque nos diversos ramos de atividade, pois o espírito empreendedor a faz trilhar na busca de sua independência, além da jornada de trabalho que lhe é naturalmente atribuída, ou seja, a responsabilidade no trabalho e na casa.

Imagem 01: Michele vendendo seus produtos na feira de Cametá, 2019



Fonte: Arquivo da pesquisa

Para Dornelas,

no Brasil, o empreendedorismo começou a ganhar forma e normas a partir da década de 1990, com o surgimento de órgãos como o Serviço Brasileiro de apoio às micro e pequenas empresas (SEBRAE), visto que antes disso, os ambientes políticos e econômicos no País, não facilitavam abrir novos negócios no mercado (Dornelas, 2014 *apud* Melo Bem, 2017, p. 3).

Nessa mesma perspectiva, conforme Freitas et al (2005), a maioria dos feirantes cresceu na feira e é filho de feirante e aprenderam com o pai

o ofício, bem como, a forma de lidar com os alimentos e a freguesia. Os feirantes vendem os mesmos produtos que seus pais vendiam, são práticas herdadas e absorvidas pelos filhos desde crianças (Maria et al, 2005, p. 135). Conforme podemos observar na fala de Ermelina Pinto, que executa o seu trabalho como feirante na cidade de Cametá,

Eu nunca tive vergonha de trabalhar, pois desde a minha infância meu pai era agricultor, quando ele vinha vender os produtos na feira, a gente já vinha com ele para abrir a saca, para ajudar na hora do troco, meu pai era feirante e hoje eu exerço essa profissão. Eu tenho muita satisfação de estar vendendo o que eu produzo, pois, todos os nossos são de qualidade e hoje temos uma clientela fixa. (Fala de Ermelina Pinto Ribeiro, entrevista realizada no dia 12/01/2019).

A partir do relato da feirante Ermelina Pinto, se observa que ainda é muito comum crianças começarem a trabalhar desde cedo, em alguns casos elas abandonam a escola para ajudar os pais no sustento da casa. No caso de Ermelina Pinto, 68 anos, esta afirma que não chegou a terminar o ensino fundamental, mas que sempre incentivou os filhos a terminar os estudos. Contudo, a referida entrevistada afirma que atualmente é muito feliz como feirante, e que sempre é chamada para dar cursos de como produzir os seus famosos biscoitos de farinha.

Dessa forma, se verifica que a feira também é um espaço de construção de significados, havendo contradições de sentimento, que por um lado, o trabalho é difícil, penoso, árduo, e por outro lado, é um trabalho que proporciona prazer, satisfação, sentimento de realização e bem-estar (Leal et al, 2015 apud Souza; Tolfo, 2009). A entrevistada Trindade Pinto narra a primeira impressão que teve quando começou a trabalhar na feira da cidade de Cametá:

A minha primeira impressão quando comecei a trabalhar na feira foi sobre a amizade, porque é a primeira coisa que a gente constrói, depois vem o resto, como o desenvolvimento do meu trabalho na minha propriedade e a venda dos meus produtos na feira.[...] Na verdade quando eu vim pela primeira vez na feira, eu me senti envergonhada, fiquei tímida, mas o próprio pessoal da feira, quando a gente chega, eles acolhem a gente e logo que eles acolhem a gente se sente a vontade e o acolhimento que eu mais me sentir a vontade foi com os feirantes mais antigos que tiveram comigo, eu sou uma mulher empreendedora eu planto, cuido, colho e vendo, então isso faz com que eu me sinta uma mulher empreendedora, o meu trabalho também faz parte do meu lazer porque aqui

eu me divirto muito, Eu sou feliz no que eu faço, no que eu produzo, eu tenho certeza que quando se faz as coisas por amor, a gente se realiza, eu sou uma pessoa muito realizada na feira (Fala de Trindade Pinto Rodrigues, entrevista realizada no dia 12/01/2019).

Nota-se no relato de dona Trindade Pinto, que a relação de feirante é muito recente, devido não ter nenhum parente trabalhando na feira, mas com ajuda de alguns feirantes mais antigos, a mesma conseguiu abrir sua barraca e fazer a venda de seus produtos, tornando-se responsável pela sua produção, executando atividades que vai desde a preparação da terra até a colheita. E por esse motivo se reconhece como uma mulher empreendedora, pois até a venda é ela que faz.

Outra atividade comercial desempenhada pelas mulheres dentro da feira da farinha é a venda dos famosos mingaus, que são altamente nutritivos, destacando-se como os preferidos: o mingau de arroz com açaí; mingau de açaí com Curueira⁴; o mingau de milho branco; e o mingau de farinha de tapioca com açaí, que são normalmente vendidos em carrinhos móveis, em barracas improvisadas ou em bicicletas. A entrevistada Maria Estela conta ter começado trabalhar na feira, no ano de 2016, para ajudar a irmã dela que vendia mingau na feira de Cametá:

Tive que começar a vender sozinha, minha irmã adoeceu e depois de um tempo ela acabou falecendo, e para mim não acabar perdendo o ponto fiquei vendendo no lugar dela. Eu vendo quatro tipos de mingau: de curueira, tapioca, arroz e milho branco. Hoje eu tenho uma clientela boa, agrado bem os clientes com um mingau bom e de qualidade, devemos sempre estar sorrindo, sempre estar alegre, esta bem arrumada, isso faz com que a gente tenha uma boa clientela, assim faz com que eles voltam sempre (Fala de Maria Estela da Silva, entrevista realizada no dia 12/01/2018).

Nesse sentido, se observa que a venda de comidas e marmitas contendo alimentos prontos, dentro da feira de Cametá, na maioria dos casos, é um trabalho exclusivamente feminino, visto que em todos os restaurantes desta feira são as mulheres que cozinham e servem. Durante a pesquisa se observou a presença masculina em poucos estabelecimentos, os quais se ocupam de fazer a segurança, ou então exercem alguma atividade que exigem muita força braçal, como carregar caixotes e sacos muito pesados.

4 Pedacos de mandioca que após serem secos ao sol, tornam-se a curueira, sendo transformados em farinha, serve para a confecção de mingaus e beiju ou bejú.

Imagem 02: Venda de mingaus dentro da feira de Cametá, 2019



Fonte: Arquivo da pesquisa

Dias Junior (2015) faz referências aos tipos de comidas que são vendidos na feira,

Os restaurantes populares ficam localizados próximos a Feira do açaí, um ao lado do outro e vendem praticamente os mesmos pratos. Nos diversos cardápios pude tomar nota de: feijão, arroz, macarrão, peixe assado, peixe frito, frango assado ou na chapa, bisteca assada e na chapa, sarapatel, bife de fígado, carne com farofa e açaí. (Dias Junior, 2015, p. 13).

Pode-se encontrar outras atividades que são desempenhadas pelas mulheres, que de certa forma, é muito comum dentro da feira da cidade de Cametá, como: venda de confecções, como camisas, shorts, bermudas, calças, toalhas entre outras. E também a venda de outros objetos que as mulheres vendem para complementar a renda familiar, como: brinquedos, bolsas, sapatos e acessórios, como: óculos, brincos e cordões.

Imagem 03: Venda de mingaus dentro da feira de Cametá, 2019



Fonte: Arquivo da pesquisa

Neste sentido, no ano de 2018, o destaque ficou por conta do empreendedorismo feminino, já que o número de mulheres envolvidas em negócios com até três anos e meio de atuação no mercado alcançou uma taxa de 15,4%, enquanto o segmento masculino somou 12,6% de participação (SEBRAE). A presença feminina no mercado de trabalho já vem assumindo novos contornos ao longo das últimas décadas, sobretudo no que se refere ao aumento de mulheres em cargos altos dentro de empresas. Nesta perspectiva, segundo Schinaider, Mattj et al (2013),

As mulheres vêm exercendo funções de grande responsabilidade, como gerências de empresas, cargos executivos ou mesmo de chefia intermediários. Dessa forma, é notável a sua importância e seu destaque no mundo dos negócios visualizando um crescimento a cada dia (Schinaider, Mattj et al, 2013, p 1).

Durante a pesquisa de campo, pude acompanhar as atividades na Feira de Produção Agroecológica e Economia Solidária de Cametá, que antes acontecia na Avenida Cônego Siqueira, em frente à Diocese de Cametá, nos arredores da feira municipal da Cidade de Cametá.

Imagem 04: Loja de confecções localizada dentro da feira de Cametá, 2019



Fonte: Arquivo da pesquisa

Devido não ter autorização da prefeitura e nem fiscalização do Detran para o fechamento da rua, esta feira foi remanejada para a praça Nossa Senhora das Mercês. Pudemos observar que a referida feira é formada por mulheres, vindas de várias localidades rurais de Cametá.

Na Feira de Produção Agroecológica e Economia Solidária de Cametá são comercializados produtos produzidos pelos próprios agricultores e suas famílias, entre os quais destacam-se: frutas, hortaliças, doces, geleias, farinha de mandioca, farinha de tapioca, peixe, galinha caipira, plantas ornamentais, mudas frutíferas, artesanato e mel.

Segundo a organizadora desta feira, Maria Liriolinda, a feira de Produção Agroecológica e Economia Solidária acontecia de 15 em 15 dias, e em datas comemorativas, mas devido o fluxo de pessoas em busca de seus produtos terem aumentado drasticamente, as agricultoras decidiram realizar a feira todos os sábados, com início a partir das 7:00 horas da manhã, indo até as 12:00 horas. Esta feira é realizada através do projeto SEMEAR (Rede de produção Agroecológica e comercialização Solidária), tem como foco principal a agroecologia e a economia solidária, como forma de fortalecer o trabalho em rede, bem como, as experiências e a diversificação da produção agroecológica, comercialização e geração de renda e a multiplicação de conhecimento.

Imagem 05: Feira Agroecológica em frente à Diocese, 2019



Fonte: Arquivo da pesquisa

Maria Liriolinda, uma das organizadoras do projeto, afirma que as mulheres recebem do projeto ajuda para desenvolver a comercialização da sua produção, como: barracas, transporte e orientação, o referido projeto é executado pela Associação Paraense de Apoio às comunidades Carentes (APACC), e tem como apoio a organização Alemã MISEREOR, que é a principal financiadora do projeto. Conta também com diversas parcerias locais e a da região do baixo Tocantins.

Contudo, é importante mencionar que o referido projeto não recebe nenhum apoio da prefeitura de Cametá. Isso se evidencia quando as feirantes relataram que o local onde realizavam a feira anteriormente, a Avenida Cônego Siqueira, era fechada, não tinha autorização da prefeitura e nem do Detran (Departamento Estadual de Trânsito), por isso ocorreram diversas denúncias por contas de pedestres e comerciantes, que alegavam que a movimentação da feira atrapalhava a circulação do trânsito. Assim sendo, os organizadores desta feira que funciona apenas aos sábados e nos dias feriados, juntamente com as mulheres que fazem suas vendas, solicitaram uma reunião com a prefeitura de Cametá, para solicitar o espaço na Avenida Cônego Siqueira, juntamente com a fiscalização do Detran.

Nesta reunião, que aconteceu no dia 25 de janeiro de 2019, além de solicitarem a cedência do local na Avenida Cônego Siqueira, para funcionamento da referida feira aos sábados pela parte da manhã, as feirantes também reclamaram da falta de respeito por parte de moto-taxistas, que passavam em alta velocidade por dentro da feira, assim como, os taxistas que não respeitavam seus horários de venda, passando pelo local quando elas ainda estavam fazendo a desmontagem das suas barracas. Relataram que, "já teve vezes que quase um carro atropela uma feirante que estava fazendo a desmontagem da sua barraca".

Contudo, a prefeitura negou a solicitação, e as feirantes decidiram remanejar a feira para a praça Nossa Senhora da Mercês, que fica localizada em frente ao Colégio Instituto Nossa Senhora Auxiliadora (INSA). Na ocasião, Maria Liriolinda, uma das organizadoras da feira, afirmou que nos primeiros sábados a venda no novo local foi muito baixa, devido a maioria dos frequentadores não estarem sabendo da mudança de espaço. Mas, através da divulgação "no boca a boca" e em mídias sociais, como facebook e whatsapp, as vendas foram normalizadas, além do local escolhido ter trazido mais segurança para as feirantes que fazem suas vendas despreocupadas.

Dentro da feira municipal de Cametá e na feira de Produção Agroecológica e Economia Solidária, podemos encontrar produtos, como: a farinha de mandioca, que é bastante consumida e não pode faltar no prato do cametaense, pois é consumida junto ao açaí para acompanhar a alimentação. Além de vários tipos de carnes, como: bovinas e suínas, que são bastantes consumidas. Ocorre venda de camarão e de aves (frangos e patos), comercializadas vivos ou abatidas; e grande variedade de peixes, sendo mais apreciado o Mapará, alimento típico e muito constante na mesa do cametaense, que pode ser consumido de várias maneiras: moqueado; assado na grelha com lixo⁵ ou recheado com cheiro verde e demais temperos (coloca-se dentro do referido peixe vários temperos como tomate, alho, cebola, cheiro-verde, pimenta do reino); guisado; frito; cozido com limão azedo; cozido no tucupí.

5 Esse é um dos modos de preparo do peixe Mapará, em que ele é aberto e vários temperos como: cebola, pimentão, pimenta de cheiro, tomate, alho, cheiro verde (coentro) e farinha, são colocados no interior de sua barriga, e para não cair o "lixo" da barriga, ela é amarrada com folha de açaí ou barbante e levado para assar, na brasa ou no forno comum.

Imagem 06: Feira agroecológica em frente à praça Nossa Senhora da Mercês,



Fonte: Arquivo da pesquisa, 2019.

Da mesma forma, também apreciam outros pescados, como: tucunaré, tambaqui, sarda, pescada branca e amarela, jacundá, filhote, tamuatá, jutuarana⁶, arraia, mandií, entre outros (Acervo do Museu Histórico de Cametá).

Por muito tempo quando a produção do campo era destinada ao consumo da cidade, as feiras apresentam produtos regionais, em sua maioria, gêneros alimentícios. Nas feiras livres contemporâneas, vestuário, brinquedos de plástico, utensílios domésticos de alumínio e vidro, CDs piratas, eletrônicos importados e alimentos enlatados estão presente, nas barracas, ao lado de produtos artesanais produzidos localmente, como produtos de couro, barro, palha, madeira, bordados e rendas, além das comidas típicas e das ervas medicinais (Costa, 2016, p. 03).

Desse modo, o perfil do consumo nas feiras livres vai mudando aos poucos e adquirindo novas tendências de forma econômica, atraindo cada vez mais mulheres que buscam trabalho para sustentar suas famílias e ter uma estabilidade financeira melhor. Assim, o trabalho feminino tem aumentado significativamente, causando alterações no tamanho e na composição do mercado de trabalho e para muitas mulheres, que através de diferentes atividades passam a conduzir uma pequena empresa, a qual representa a possibilidade delas se incluírem ou se manterem no mercado de trabalho. Segundo Natividade, "as mulheres empreendedoras têm crescido dentro do mercado e ajudado na questão da economia, expandindo assim suas perspectivas para empreender e gerenciar empresas (Natividade, 2009).

Embora a maioria das entrevistadas afirmam que se tornaram feirante, em muitos casos, devido a necessidade de adquirir ajuda financeira visando a melhoria da condição de vida de seus familiares, tais mulheres vão se inserindo no mercado de trabalho, ganhando cada vez mais autonomia, tornando-se donas dos seus próprios negócios e responsáveis pela produção e comercialização de produtos dos mais variados gêneros. E, assim, vão ganhando seu espaço no mundo empreendedor, buscando cada vez mais cursos de capacitação, aperfeiçoando seus empreendimentos, fortalecendo seus negócios e adquirindo independência financeira, se tornando empoderadas e independentes.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho buscou-se mapear os espaços de trabalho das mulheres feirantes que atuam na feira municipal de Cametá, localizada no centro da cidade, essas mulheres buscam por conta própria ou na condição de ajudante de familiares, abrir o seu próprio negócio e conquistar seu espaço no mercado de trabalho. A opção para tornar-se feirante vem em muitos casos por necessidade, visando a ajuda financeira para a melhoria da condição de vida de seus familiares.

Na maioria das vezes estas mulheres feirantes são herdeiras de parentes, que trabalham ou já trabalharam na feira. Trata-se de um trabalho árduo e muito difícil, mas, conforme dizem, "é bastante prazeroso". E desse modo, vão se inserindo no mercado de trabalho, ganhando cada vez mais autonomia, tornam-se donas do próprio negócio. Na expectativa de

buscarem oportunidade de melhores condições de vida financeira para suas famílias, elas exercem todos os tipos de trabalho, como: vendedoras de verduras, hortaliças, roupas, frutas, comida, peixe, frango, eletrônicos, brinquedos e várias outras, e com este tipo de comércio fazem aquecer a economia local.

Contudo, enfrentam dificuldades para conciliar o trabalho na feira com as atividades domésticas, além dos cuidados com os filhos, já que também são responsáveis pela educação destes. Dessa maneira, foi observado durante a pesquisa de campo que várias feirantes levam os seus filhos para ajudar-lhes nos trabalhos que realizam na feira, uma vez que a maioria delas são mães solteiras, e por não terem com quem deixar seus filhos os levam para a feira.

No mesmo sentido, foi observado que algumas mulheres feirantes de Cametá são moradoras de bairros afastados do centro desta cidade ou então residem nas várias localidades rurais do município de Cametá. Tais mulheres são responsáveis pela produção e comercialização de produtos dos mais variados gêneros. Em síntese, muitas destas mulheres afirmam que continuarão expandindo seus negócios cada vez mais, e assim ganhando seu espaço no mundo empreendedor, buscando cada vez mais cursos de capacitação, aperfeiçoando seus negócios e fortalecendo seus empreendimentos, adquirindo independência financeira, assim se tornando empoderadas e independentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOECHAT, Patricia Teresa Vaz; SANTOS, Jaqueline Lima. Feira livre: dinâmicas espaciais e relações identitárias. **VIII Encontro Baiano de Geografia e X Semana de Geografia da UESB**, Vitória da Conquista, p. 189-196, 2011. Disponível em: <https://silo.tips/download/feira-livre-dinamicas-espaciais-e-relacoes-identitarias>.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo: Atelier Editorial, 2003.

BRASIL, Raquel. **Cametá sedia eventos simultâneos sobre agroecológicos e ensino, de 27 a 29 de novembro**. Universidade Federal do Pará/Assessoria de Comunicação. 13 novembro 2018. Disponível em: <https://www.portal.ufpa.br/index.php/ultimas-noticias2/9288-cameta-sedia-eventos-simultaneos-sobre-agroecologia-e-ensino-de-27-a-29-de-novembro>. Acesso em 03 de jan. 2019.

COSTA, Maria Regiane da; SANTOS, Dionys Morais. Feiras livres: dinâmicas espaciais e relações de consumo. **Revista Geosaberes**: Revista de Estudos Geoeducacionais. Fortaleza, v. 6, número especial (3), p. 653 - 665, fev. 2016. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5548158>

COSTA, Andreia Ferreira; CLEPS, Geisa Daise Gumiero. A inserção da feira-livre no espaço urbano de Uberaba-MG. **II Simpósio Regional de Geografia**: perspectivas para o Cerrado no século XXI. Universidade Federal de Uberlândia – Instituto de Geografia 26 a 29 de novembro de 2003. [PDF]

DIAS JUNIOR, Carlos. **Comer na feira**: consumo alimentar e cultura na feira municipal de Cametá-Pará. 2018.

DINO, Knewin. Mulheres já são maioria no mundo do empreendedorismo. **Terra**, 02 mar. 2018. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/mulheres-ja-sao-maioria-no-mundo-do-empreendedorismo,74722802ee742b6c7ba0d6444102fac01yzgsbhw.html>. Acesso em 08 jan, 2019.

DORNELAS, José Carlos Assis. **Empreendedorismo**: transformando ideias em negócios. 5. ed. - Rio de Janeiro: Empreende / LTC, 2014.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.

LEAL, Larissa Estela Berehulkabalan; SILVA, Nayane Albuquerque Nascimento; BERTOLAZO, Ivana Nobre. Da banana ao pão: um estudo sobre mulheres feirantes e empreendedorismo. **Anais do IV Singep** - IV Simpósio Internacional de Gestão de Projetos, Inovação e Sustentabilidade, São Paulo: Singep, 2015. Disponível em: singep.org.br/4singep/resultado/661.pdf. Acesso em 10 abr de 2018.

LIRIOLINDA, Maria. **Maria Liriolinda**: narrativa [jan. 2019]. Arquivo digital. Entrevista concedida ao Projeto Mulheres Feirantes da cidade de Cametá/PA. Entrevistador: F.M. Baia. Cametá/PA: UFPa, 2019.

MACHADO, Hilka Vier. **Identidades de mulheres empreendedoras**. Maringá, PR: Eduem/Universidade Estadual de Maringá. 2009.

MESQUITA, Dedé. Cresce a participação de mulheres empreendedoras no mercado de trabalho. **REDEPARÁ**, 21 novembro 2017. Disponível em: <https://redepara.com.br/Noticia/159219/cresce-a-participacao-de-mulheres-empreendedoras-no-mercado-de-trabalho-local>. Acesso em 02 jan. 2019

MULHERES SÃO MAIS INSTRUÍDAS, MAS OCUPAM APENAS 37,4% DOS CARGOS GERENCIAIS. **Estadão – Estado de Minas** [Online], Minas Gerais, 04 de março de 2021. Economia. Disponível em: < Mulheres são mais instruídas, mas ocupam apenas 37,4% dos cargos gerenciais - Economia - Estado de Minas>. Acesso em 12 ago. 2024.

NATIVIDADE; Daise Rosas da. Empreendedorismo feminino no Brasil: políticas públicas sob análise. **Revista de Administração Pública**, v.43, n. 1, jan./fev..2009. <https://doi.org/10.1590/S0034-76122009000100011>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rap/a/4W3tx5pLKYYTsTqtmcQD9BC/?lang=pt#>

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Desvendando traços culturais da região do Tocantins/Pará. In. **Acervo da pesquisa Inclusão, Diversidade e Educação**: perfil educacional de povoações remanescentes de quilombolas da região do Tocantins, no Pará. MEC/UNESCO, 2005.

RIBEIRO, Ermelina Pinto. **Ermelina Pinto Ribeiro**: entrevista [jan. 2019]. Arquivo digital. Entrevista concedida ao Projeto Mulheres Feirantes da cidade de Cametá/PA. Entrevistador: F.M. Baia. Cametá/PA: UFPA, 2019.

RODRIGUES, Trindade Pinto. **Trindade Pinto Rodrigues**: Entrevista [jan. 2019]. Arquivo digital. Entrevista concedida ao Projeto Mulheres Feirantes da cidade de Cametá/PA. Entrevistador: F.M. Baia. Cametá/PA: UFPA, 2019.

SANTOS, Lorena Emanuele da Silva; CASTRO, Fábio Fonseca de. A representação das feirantes, suas relações e a incorporação da teoria da reciprocidade na execução do trabalho nas feiras do Guamá e da Pedreira. In: **Intercom** – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Rio de Janeiro, RJ – 4 a 7 setembro 2015. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmninnibpcajpcglclefindmkaj/https://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/resumos/R10-2341-1.pdf>

SANTOS, Michele Ferreira dos. **Michele Ferreira dos Santos**: entrevista [jan. 2019]. Arquivo digital. Entrevista concedida ao Projeto Mulheres Feirantes da cidade de Cametá/PA. Entrevistador: F.M. Baia. Cametá/PA: UFPA, 2019.

SILVA, Maria Estrela da. **Maria Estrela da Silva**: entrevista [jan. 2019]. Arquivo digital. Entrevista concedida ao Projeto Mulheres Feirantes da cidade de Cametá/PA. Entrevistador: F.M. Baia. Cametá/PA: UFPA, 2018.

SCHINAIDER, Anelise Daniela. SCHINAIDER, Alessandra Daiana. MATTJE, Fernanda Duarte. MOISEICHYK, Ana Elizabeth. **A mulher empreendedora e o mercado de trabalho em Palmeira das Missões – RS**. Convibra. Disponível em: Convibra Conference - a mulher empreendedora e o mercado de trabalho em palmeira das missões – rs. Acesso em 15 abr. 2019.

THOMPSON, P. (1992). **A voz do passado**: História Oral. Tradução de: Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TERCEIRA PARTE

SABERES E PRÁTICAS EDUCATIVAS DA INFÂNCIA NA AMAZÔNIA TOCANTINA

A CRIANÇA DO CAMPO E A IMPORTÂNCIA DAS SUAS VIVÊNCIAS PARA A MANTER VIVA A SUA CULTURA

Nathália Barra Viana¹

Benedita Celeste de Moraes Pinto²

1. INTRODUÇÃO

As crianças do campo crescem e aprendem através de histórias sobre os seres místicos da floresta, sobre o respeito a natureza e a sua cultura. O aprendizado ocorre por intermédio, principalmente, das rodas de conversas entre elas e os mais velhos, onde saberes são repassados e ricas trocas de experiências se realizam. Oliveira (1999) destaca que dentro desse universo se desenvolvem múltiplos saberes e representações sociais que se constituem em autênticas teias de relações socioambientais e de conhecimentos.

No campo, a educação se apresenta em diferentes contextos, sendo transmitida, principalmente, pelos mais velhos através de seus saberes acumulados por gerações, sendo esta a primeira educação, passada por pais, avós e comunitários e que proporcionam a perpetuação de práticas culturais que lhe são próprias (Souza, 2013).

Caldart (2002) contribui apontando que o campo é um lugar peculiar de cultura, história e de existência social, no qual deve ser respeitado e visto como um lugar de especificidades. Partindo desses princípios, o presente trabalho tem por objetivo analisar a partir das vivências da criança do campo como a sua cultura vai se perpetuando a

1 Mestra em Educação e Cultura pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura - PPGEDUC/UFPA-Cametá. E-mail: nathaliaviana167@gmail.com

2 Professora/pesquisadora da Universidade Federal do Pará - UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

partir de seu convívio com o seu espaço, incluindo os familiares e os demais sujeitos que fazem parte do cotidiano dela.

Esses aspectos, se tornam importantes para nossos estudos, pois permitem entender como a cultura camponesa se fortalece e vem se afirmando no contexto atual. Compreender como a família, a comunidade e a própria escola estão contribuindo para a permanência e existência de suas tradições e costumes. Refletindo e entendendo esses aspectos, será feita uma análise bibliográfica de como tudo isso irá refletir na criança e como esta é importante para a perpetuação de sua cultura.

Para auxiliar nas reflexões sobre a temática em estudo, o texto está dividido em tópicos, onde conta com a introdução, relata as vivências: relação e interação da criança, aborda a criança e a família, a criança e a escola, assim como aspectos sobre por que falar de cultura pensado nas crianças do campo. Por fim, tecemos nossas considerações sobre a importância das crianças na perpetuação cultural.

2. VIVÊNCIAS: RELAÇÃO E INTERAÇÃO DA CRIANÇA

Segundo Leite Filho (2013):

As crianças se constituem como sujeito na interação com o meio físico, social e cultural. Este processo interacionista se inicia desde o nascimento. Crianças são seres inseridos em contextos determinados e foram, são e serão indivíduos resultados do que o contexto nelas afetou e do que elas afetaram neste contexto. O que leva alguns autores a afirmarem que as crianças são produzidas na cultura e também são produtoras de cultura. Esta ideia é importante para a nossa reflexão sobre o mundo e a criança (Leite Filho, 2013, p. 21).

Com seu jeito peculiar, as crianças que vivem no campo, sobem e descem das árvores, tomam banho de rio e vivem a sua infância de interação com múltiplos contextos históricos culturais (Vasconcelos, 2018). Elas constroem conhecimento e cultura a partir das condições materiais de vida e educação, que lhes são proporcionadas, constituindo-se como sujeitos amazônicos (Teixeira, 2013), ainda segundo Nunes (2002), a criança simboliza a renovação e a afirmação da vida, não apenas a biológica, mas social, cultural e espiritual.

Por meio da oralidade, começa o processo educacional dessas crianças, através da troca de experiências entre elas e os adultos, as histórias e saberes são passadas às próximas gerações. É na relação com os mais velhos que as mesmas criam a imagem do grupo social a qual pertencem. Convivendo em comunidades e com as suas famílias que geralmente são formadas por muitas pessoas, aprendem sobre costumes, cultura e iniciam sua educação, como destacam Dessen e Polonia (2007):

A família exerce forte influência no comportamento dos indivíduos, principalmente das crianças, que nessa relação conseguem aprender as diferentes maneiras de existir, ver o mundo e se relacionar socialmente com seu grupo (Dessen; Polonia, 2007, p. 27).

Vygotsky (1998) aponta que por meio da interação com seu grupo social, a criança é modificada e se modifica, estas se constroem como sujeitos de valores, cultura e ativos no local onde estão inseridas

No campo, as relações sociais são um importante instrumento de perpetuação de cultura, Arroyo, Caldart, Molina (2004) apontam que o morador do campo apresenta seu jeito próprio de viver, trabalhar, de se relacionar com seu território, sendo este um símbolo de sua identidade. De acordo com Fernandes e Molina, (2005), o campo não é representado somente por ter uma estrutura física diferenciada da cidade, todavia sua maior diferença se apresenta na especificidade que os sujeitos pertencentes a estes espaços possuem, suas vivências são extremamente específicas.

Assim, as crianças que fazem parte desses espaços, apresentam este viver diferenciado (estas especificidades), desde pequena vão para o roçado com os pais, ajudam nas tarefas domésticas, sobem em árvores, entendem das marés e todo esse cenário, permite a elas vivências intensas. De acordo com Gobbi e Finco (2013), ser criança do campo é viver de forma diferenciada, é divertir-se através do seu ambiente, é fazer uso de brinquedos e brincadeiras a partir da natureza, é desenvolver uma forma particular de vida, é se constituir como sujeitos culturais através de todas essas relações estabelecidas.

É evidente que as interações sociais que são produzidas entre os adultos, as crianças e o meio em que estão inseridas, produzem cultura, onde até mesmo no seu brincar, este processo acontece. Vygotsky (1998) colabora dizendo que a cultura é um produto da vida social e da atividade social do ser humano, demonstrando assim que tudo o que se apresenta como cultural é também social. Corsaro (2011) assegura que "é por meio da produção e participação coletivas nas rotinas que as crianças se

tornam membros tanto de suas culturas de pares quanto do mundo adulto onde estão situadas". Cultura, corresponde a um modo de vida que é transmitida de uma geração a outra e que proporcionam a perpetuação de histórias e memórias de todos aqueles que estão inseridos, e dentro deste cenário, as crianças se configuram como um potente instrumento de aprendizado e perpetuação desses saberes, através das relações e interações que estabelece com seu espaço.

Desta forma, é notório que as crianças se constituem como sujeitos importantes no campo, haja vista que por estarem nesse processo de formação, se configuram como um poderoso instrumento da perpetuação cultural do seu local de origem através da aprendizagem de histórias, práticas alimentares, do cuidado da roça, no pescar e outras práticas que o formam como sujeitos do campo e que consiste em sua forma particular de vida, suas relações lhe proporcionam todas essas condições de existência, demonstrando assim a importância de suas vivências.

2.1 CRIANÇA E A FAMÍLIA

De acordo Schimitz e Bagarollo (2016):

[...]a criança participa desde cedo de uma sociedade, que tem valores e costumes próprios, e através das experiências sociais e interações com outros seres humanos, especialmente com os que fazem parte do grupo em que elas estão inseridas, que ela se desenvolve e se constrói como ser integrante do mundo social. A esse grupo é atribuído o papel de proporcionar a criança espaços ricos de possibilidades, envolvendo-a no contexto social a sua volta. (Schimitz; Bagarollo, 2016, p. 752).

O primeiro contato que a criança tem nos primeiros anos de vida é com a família, dessa forma, esta se constitui como a primeira instituição de sua socialização, é a partir do convívio diário que ela vai adquirindo os valores e costumes de seu importante grupo social. Sobre isso Pereira (2008) afirma que:

A família é o primeiro e o mais marcante espaço de realização, desenvolvimento e consolidação da personalidade humana, onde o indivíduo se afirma como pessoa, o habitat natural de convivência solidária e desinteressada entre diferentes gerações, o

veículo mais estável de transmissão e aprofundamento de princípios éticos, sociais, espirituais, cívicos e educacionais, o elo de ligação entre a consistência da tradição e as exigências da modernidade (Pereira, 2008, p. 45).

De acordo com Nolte e Harris (2019, p. 15): "As crianças são como esponjas. Absorvem tudo o que fazemos, tudo o que dizemos. Aprendem conosco o tempo todo, mesmo quando não nos damos conta de que estamos ensinando". Dessa forma, a família, acaba se tornando um exemplo para criança, neste espaço ocorre a construção de valores, tradições, hábitos e experiências que serão transmitidos ao longo das gerações, e tudo isso é repassado de uma forma tão natural, que muitas vezes nem se percebe.

Sendo assim, é na família que a criança vai se desenvolvendo e se construindo enquanto cidadão, adquirindo valores éticos e morais, fatores importantes para a formação de sua identidade, além do mais, na interação familiar e de forma natural irá produzir e reproduzir aspectos próprios de sua cultura. Silveira (2014, p. 65) diz que a criança "com quaisquer, idade, sexo, etnia, classe social pode ser sujeita produtores de cultura, pois ela está colada na ação realizada na vida cotidiana".

A família, portanto, se torna um ambiente propício de interação social efetiva, onde os integrantes desse grupo dão significados aos fatos reais que ocorrem nessa interação. Diogo (1998) enfatiza que:

A família, espaço educativo por excelência, é vulgarmente considerada o núcleo central do desenvolvimento moral, cognitivo e afetivo, no qual se "criam" e "educam" as crianças, ao proporcionar os contextos educativos indispensáveis para cimentar a tarefa de construção de uma existência própria. Lugar em que as pessoas se encontram e convivem, a família é também o espaço histórico e simbólico do qual se desenvolve a divisão do trabalho, dos espaços, das competências, dos valores, dos destinos pessoais de homens e mulheres. A família revela-se, portanto, um espaço privilegiado de construção social da realidade em que, através das relações entre os seus membros, os fatos do cotidiano individual recebem o seu significado (Diogo, 1998, p. 37).

Destarte, a família é um alicerce de extrema importância para o desenvolvimento cognitivo e afetivo da criança, essa construção social da realidade, a partir do que é vivenciado vai se interiorizando e se tornando fonte de significado para os pequenos e no campo, essas relações são

muito fortes, principalmente no que se refere a construção e transmissão de saberes, conforme aponta Schimitz e Bagarollo (2016):

Em meio ao lazer e aos costumes da vida no campo, os afazeres das atividades domésticas é uma prática realizada pelas crianças e está presente nas famílias como forma de educá-las para a continuidade do trabalho dos pais (Schimitz; Bagarollo, 2016, p. 754).

Nesse contexto, se percebe a importância das crianças, principalmente sendo estas vistas como este instrumento para a transmissão de saberes que são construídas pelas famílias, estas convivem de perto com as atividades laborais dos pais como forma de dar a continuidade de sua cultura, de seus valores e de suas tradições, tal como descrevem Schimitz e Bagarollo (2016). Assim, promover essa discussão das crianças e suas famílias, constitui-se como um fator importante para o entendimento desses pequenos como esses perpetuadores de cultura, haja vista que, é nessa primeira instituição que se tem o fortalecimento de sua identidade de sujeito do campo e o aprendizado da valorização de suas raízes, e essas relações abrangem desde as gerações mais novas às mais idosas, proporcionando trocas de experiências, saberes e conhecimentos, o que contribui para a produção cultural da criança.

2.2 CRIANÇA E A ESCOLA

Fernandes e Molina (2005) descrevem que o viver no campo é como se estivesse em um recinto particular cercado de segmentos culturais próprios, onde cada saber tem muito valor e dentro desses espaços, a construção de escolas que promovam o fortalecimento desses laços é de suma importância, uma vez que, auxiliam na valorização da cultura, dos costumes desses grupos que estão nesses lugares. Caldart (2002) destaca a importância da defesa a escola do campo, para que esses valores sejam ainda mais fortalecidos, no qual apontam:

O povo tem direito a uma educação pensada desde o seu lugar e com sua participação, vinculada à sua cultura e às suas necessidades humanas e sociais, assumida na perspectiva de continuação da luta histórica pela constituição da educação como um direito universal, que não deve ser tratada nem como serviço nem como política compensatória e muito menos como mercadoria (Caldart, 2002, p. 26).

As escolas do campo estão diante de muitos desafios, encontrando-se na sua estrutura física, que ainda apresentam colégios moldados de acordo com os padrões urbanos, docentes que atuam fora de sua área de formação inicial, assim como problemas de fechamentos de escolas e dificuldade de acesso dos estudantes, mediante falta de transporte escolar.

Para ir à escola, as crianças campesinas acordam cedo, tomam muitas vezes um simples café e vão até as pontes ou estradas para poder se deslocar. Se estudam pela tarde, seu almoço é cedo, pois o transporte passa bem antes do horário de entrada, pois precisa passar na casa de muita gente. Dependendo do período do ano, existe a possibilidade de nem se ter condução. Esta é uma rotina enfrentada pelos alunos do campo, que em geral acaba dando margem para a evasão, assim como alimenta a necessidade de muitas pais em mandar seus filhos para a cidade, em virtude do medo de que este não consiga estudar, além do que ainda se tem o fator currículo, por não contemplar a realidade da região acaba por desestimular muitos educandos. Dessa forma, Arroyo, Caldart e Molina (2004) retratam que a educação é um direito de todos, e que se deve defender um espaço que contribua para a formação dos sujeitos envolvidos e principalmente que fortaleça os laços culturais.

Durante muito tempo a educação do campo vem sendo tratada apenas com políticas compensatórias, onde as vivências dos sujeitos não são tão relevantes para as autoridades responsáveis por conceber uma educação de qualidade para estes, evidenciado através, principalmente dos conteúdos abordados em sala de aula, que apresentam uma realidade extremamente urbana, onde o parecer do Conselho Nacional da Educação (CNE/CEB, 036/2001) aponta que:

A suposição de que o conhecimento "universal" deveria ser estendido a todos serviu para escamotear o direito a uma educação contextualizada, que respeitasse os modos de viver, pensar e produzir dos diferentes povos do campo fazendo assim com que uma pequena parcela da população rural recebesse uma educação instrumental, reduzida ao atendimento de necessidades educacionais elementares e ao treinamento de mão de obra (Brasil, 2007, p. 10).

Bencine (2005) colabora dizendo que é necessário romper com essas barreiras impostas para o campo. Para educar esses alunos, é de suma importância entrar em sua realidade, conhecer seu modo de vida e entender sua relação com o lugar a qual pertence. É de extrema necessidade se contrapor às ideias estabelecidas de que o campo é lugar

de atraso, o educador, por mais difícil que seja, deve sempre buscar ir na contra mão, mostrando aos seus educandos campesinos de que seu espaço tem valor, onde não é preciso sair da sua realidade, do seu seio familiar, do rompimento de suas relações para estudar, é necessário lutar por uma educação para se viver no campo e não sair dele, ou seja, deve-se estabelecer no ambiente escolar experiências pedagógicas pensadas nas formas que contemplem verdadeiramente o povo do campo e que sempre provoque nestes a consciência da riqueza de suas origens.

Em especial as crianças que estão nessa fase de desenvolvimento, a permanência em seu território é primordial, pois estão formando a sua identidade através do convívio de suas comunidades e ao serem deslocadas para o ambiente urbano, muito se perde, pois o espaço não é o mesmo. A criança camponesa já nasce com laços de pertencimento, seu lugar de convivência fala sobre como ela é e o que lhe traz alegria. Carvalho (2006) aponta que:

O sorriso largo da criança, o olhar sapeca de quem está se divertindo, é um apelo, um olhar que conquista e seduz. As crianças brincando nas águas do rio demonstram uma enorme intimidade com esse meio líquido, inspirando uma sensação de liberdade, de voar sem sair da água. As brincadeiras no rio assumem um novo formato, quando as crianças brincam de "pegador". O pegador, quando consegue apanhar um dos companheiros, normalmente o pega pelo pé ou pelo braço, em seguida solta e vai em busca de outro. Não é a mesma coisa de brincar de pegador na terra, cujo sentido é correr atrás; pegar nas águas do rio é arrastar, prender, puxar para o fundo (Carvalho, 2006, p. 81).

O autor revela a extrema importância das vivências destas crianças no campo, o quanto a permanência em seu lugar de origem é fundamental para a sua formação. Na conferência Nacional "por uma educação básica do campo" foram feitas graves denúncias acerca da educação do campo em que foi dito que a:

A nova geração está sendo deseducada para viver no campo, perdendo sua identidade de raiz e seu projeto de futuro. Crianças e jovens têm o direito de aprender da sabedoria dos seus antepassados e de produzir novos conhecimentos para permanecer no campo (Kolling; Cerioli; Caldart, 2002, p. 12).

Assim, neste tópico destaca-se a imprevisibilidade de se manter as crianças do campo em suas comunidades, em seus quilombos e em

suas aldeias, pois a sua saída precoce destes lugares acarreta perdas, principalmente culturais, prejudicando assim o repasse de tradições, costumes e saberes para as próximas gerações. Também é de suma importância uma educação no e do campo, para que a criança desde de sua base entenda suas raízes culturais e compreenda o espaço em que está inserida, um lugar de vida, conhecimento e também de disputa.

Discutir a criança e a escola, é de suma importância, haja vista que as suas vivências dentro desses espaços são primordiais para o seu desenvolvimento é imprescindível para o seu entendimento que o espaço onde reside é um traço importante de sua identidade, assim como, quando se tem uma educação no e do campo, seus laços culturais são fortalecidos.

3. POR QUE FALAR DE CULTURA PENSADO NAS CRIANÇAS DO CAMPO?

É importante que se faça alguns breves comentários a respeito do conceito de cultura para que se compreenda as origens, tradições de um determinado povo. Para isso, iremos nos embasar em autores que se debruçaram para definir esse conceito. Vale ressaltar que a discussão sobre a conceituação de cultura é um assunto que há muito tempo vem se falando e que se torna importante para elucidação deste trabalho.

Além disso, é importante compreendermos esse conceito pensando na criança do campo, haja vista que estas são sujeitos sociais e culturais e por meio de suas vivências e interações produzem cultura. Segundo Sarmiento (2003), a criança não é aquela que apenas repete aquilo que aprendeu, mas é aquela que produz cultura, dessa forma, entender, o conceito de cultura é o primeiro caminho para se compreender todo esse processo. Sendo assim, iremos partir de um conceito de cultura mais geral levando em consideração a conceituação de sociólogos e antropólogos que discutem o tema, para um mais específico, abordando o conceito de cultura voltando nosso olhar para as crianças do campo.

Nem sempre conceituar a palavra cultura se torna uma tarefa fácil. Para Bauman (2012) por exemplo, o fato de haver muitos conceitos de cultura o considera ambígua e essa ambiguidade não provém somente da maneira como as pessoas definem cultura, mas também da incompatibilidade de pensamentos que se tem sobre esse termo. De fato,

percebe-se na elaboração desse tópico que os autores aqui abordados apresentam pensamentos distintos da palavra cultura, haja vista que, todas tem sua importância, pois nos situam historicamente da evolução e da organização social do ser humano.

O antropólogo Geertz (1989, p. 15) parte de uma definição semiótica para conceituar cultura, ele defende a ideia de que "o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise". Para o autor, a cultura é própria da condição humana e provém de suas ações, ocorrendo, portanto, nas relações sociais, as quais dão sentido e significado a essas ações. Santos (2006) enfatiza que toda essa discussão e preocupação em torno da definição de cultura, não produziu uma definição clara e aceita por todos e enfatiza que "por cultura se entende muita coisa". Ele afirma que se fala muito de cultura de maneira específica, levando em conta um aspecto determinado. Contudo, ele procura definir cultura de uma maneira mais genérica, levando em consideração duas concepções: "a primeira, nos remete a todos os aspectos de uma realidade social; a segunda refere-se mais especificamente ao conhecimento, às ideias e crenças de um povo" (p. 23).

Entendemos que para o autor a primeira concepção se refere a existência da vida social de um grupo dentro da sociedade, podemos exemplificar, a cultura camponesa, referindo ao seu modo de ser e de viver dentro de uma comunidade, já a segunda concepção, é mais específico, referindo-se às maneiras como esses aspectos citados existem na vida social, determinando uma esfera da vida social, por exemplo, quando nos referimos a cultura camponesa, poderemos estar fazendo referência a um aspecto dessa cultura que pode ser a língua, os seus saberes, etc. Marilena Chauí (2008) enfatiza que a partir da segunda metade do século XX a definição de cultura passa a ter uma definição mais abrangente, passando a ser entendida como:

Produção e criação da linguagem, da religião, da sexualidade, dos instrumentos e das formas do trabalho, das formas da habitação, do vestuário e da culinária, das expressões de lazer, da música, da dança, dos sistemas de relações sociais, particularmente os sistemas de parentesco ou a estrutura da família, das relações de poder, da guerra e da paz, da noção de vida e morte (Chauí, 2008, p. 57).

Porém, a autora enfatiza que essa definição abrangente esbarra num problema da sociedade moderna, o fato de se referirem a sociedade e não a comunidades. Para a autora, comunidade dá a ideia de bem

comum, em um sentimento de unidade, já sociedade, de acordo com a autora, está relacionado ao modo de produção capitalista.

Marconi e Presotto (2010, p. 22) discorrem que os “antropólogos vem elaborando inúmeros conceitos sobre cultura”, porém apesar da grande quantidade de definições, ainda não chegaram a um consenso sobre o significado exato do termo. Ele afirma:

Para alguns cultura é comportamento aprendido; para outros, não é comportamento, mas abstração de comportamento; e para um terceiro grupo, a cultura consiste em ideias. Há os que consideram como cultura apenas os objetos imateriais, enquanto outros, ao contrário, aquilo que se refere ao material. (Marconi; Presotto, 2010, p.27).

Como vemos, definir cultura não é uma tarefa fácil, Santos (2021, p. 7-8) alerta que ao discutirmos sobre cultura temos que ter sempre em “mente a humanidade em toda a sua riqueza e multiplicidade de formas de existência”, pois “cultura diz respeito à humanidade como um todo e ao mesmo tempo a cada um dos povos, nações, sociedades e grupos humanos”.

O autor ressalta ainda que:

O esforço de entender as culturas, de localizar traços e características que as distingam, pode acabar levando a que se pense a cultura como algo acabado, fechado, estagnado. Como já disse antes, as culturas humanas são dinâmicas. De fato, a principal vantagem de estudá-las é por contribuírem para o entendimento dos processos de transformação por que passam as sociedades contemporâneas. Esse é um ponto muito importante (Santos, 2006, p. 25).

Partindo de uma conceituação de cultura levando em consideração a criança do campo, Sarmento e Pinto (1997) dizem que:

As culturas infantis assentam nos modos de vida das crianças e estes se caracterizam pela heterogeneidade, a formulação da hipótese da existência de uma epistemologia infantil não pode pôr de lado, no mínimo, as diferentes realizações dos processos de produção de sentido e a pluralidade dos sistemas de valores de crenças e de representações sociais das crianças (Sarmento; Pinto, 1997, p. 21-22).

Perrotti (1990), compartilha do mesmo pensamento de Santos (2006) quando diz que não devemos ver a cultura como algo acabado,

pois quando analisamos a cultura a partir da criança devemos entender que estas são participantes desse processo de produção e os adultos não devem negá-las esse direito. De acordo com Perrotti:

A forma de entender a cultura como um produto acabado a ser transmitido para a criança apenas reforça um processo onde as coisas passam a ter vida e as pessoas a serem vistas como coisas. O que não deve ser feito é reduzir a cultura aos produtos que realiza, deixando-se de lado o modo e as relações de produção como o próprio produtor (Perrotti, 1990, p. 16).

Com isso, é importante colocar as crianças como centro do processo de produção cultural, entendendo como a cultura se caracteriza nas relações de interação entre todos que dela participam, percebendo também, que a criança a produz. Para Sarmento (2004) a cultura infantil faz parte da atuação das crianças como atores sociais críticos que desenvolvem modos de significação e ação próprios, que se distinguem dos modos de ação e significação dos adultos.

Como afirma Sarmento (2004):

[...] a consideração das crianças como atores sociais de pleno direito, e não como menores [...] implica o reconhecimento da capacidade simbólica por parte das crianças e a constituição das suas representações e crenças em sistemas organizados, isto é, em culturas [...] (Sarmento, 2004, p. 20-21).

Quando se entende que a criança é plural e social se reconhece também o campo como um lugar de grupos diversos e variados e portanto de múltiplas culturas, dessa forma, devemos analisar essa criança em sua diversidade. Ao passo que:

[...] as culturas infantis são as culturas produzidas pelas crianças, nos seus fazeres da vida cotidiana, sozinhas ou em interlocução com outras crianças, com a presença ou não dos adultos, no interior de uma cultura heterogênea e abrangente (Barbosa, 2014, p. 657).

Sarmento (2004), concebe o conceito de cultura como algo plural na qual as relações de gênero e classe impedem uma fixação num sistema coerente único dos modos de significação e ação infantil:

[...] a pluralização do conceito (de cultura) significa que as formas e conteúdo das culturas infantis são

produzidas numa relação de interdependência com culturas sociais atravessadas por relações de classe, de género e de proveniência étnica, que impedem definitivamente a fixação num sistema coerente único dos modos de significação e ação infantil. Não obstante, a "marca" da geração torna-se patente em todas as culturas infantis como denominador comum, traço distintivo que se inscreve nos elementos simbólicos e materiais para além de toda a heterogeneidade, assinalando o lugar da infância na produção cultural. (Sarmiento, 2004, p. 4).

Dessa forma, a criança tem um lugar central na produção da cultura, na qual se materializa através de seu modo de ser e de agir dentro de sua comunidade, por meio de suas brincadeiras e de sua relação com outras crianças. Corsaro (2011) nos alerta em relação a compreensão da cultura das crianças do que ele chamou de reprodução interpretativa, no qual:

[...] encara a integração das crianças em suas culturas como reprodutiva, em vez de linear. De acordo com essa visão reprodutiva, as crianças não se limitam a imitar ou internalizar o mundo em torno delas. Elas se esforçam para interpretar ou dar sentido a sua cultura e a participarem dela. Na tentativa de atribuir sentido ao mundo adulto, as crianças passam a produzir coletivamente seus próprios mundos e culturas de pares (Corsaro, 2011, p. 36).

A partir desse conceito, depreende-se que as crianças são seres dotados de criatividade e são capazes de mudar o contexto social em que se inserem, e produzem seus próprios mundos, a partir da tentativa de dar significado ao mundo dos adultos, Horn (2004) aponta que:

Na brincadeira além de a criança protagonizar as vivências que acontecem em cenas familiares e os sentimentos advindos dela ela viabiliza a possibilidade de criar regras e enredos que resultam em determinantes importantes na construção das condutas sociais exercidas na vida em sociedade as quais são explicitadas no desempenho de papéis que as crianças assumem ao brincar (Horn, 2004, p. 72).

Vale ressaltar que através das brincadeiras, a criança vivencia ações concretas que muitas vezes refletem aquilo que ela experiencia dentro de seu lar e de sua realidade. Nas brincadeiras ela também representa e toma para si as relações com o mundo adulto. Em específico no campo, as crianças aprendem através destas ações, sua infância é

única e ao mesmo tempo diversa, tal como mostra Souza (2021):

A infância do campo é múltipla, permitindo ser chamada de infâncias do campo, pois no espaço campesino existem culturas e modos de vida diversos. A criança do campo é produtora de cultura, sujeito político de direito, capaz de intervir diretamente na sociedade por meio das narrativas e brincadeiras, em busca da sua valorização e da sua identidade. (Souza, 2021, p. 149).

Assim, através dos autores que promovem essa discussão da cultura, nota-se que ela é determinada de acordo com as mudanças que vão ocorrendo ao longo do tempo, pelo novo contexto que se tece, a partir das novas gerações. Portanto, olhar para as crianças do campo como perpetuadoras de sua cultura local, é entender que elas são esta nova geração que tece e repassa saberes e que permitem a perpetuação cultural de seu povo, de seu espaço e de suas histórias.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sujeitos de direito, de cultura e conhecimento, estes são os povos que estão no campo, e dentro destes, estão as crianças que se encontram em seu processo de formação, e durante este percurso, tecem relações com os rios, as matas, seus familiares e demais membros de sua comunidade e que lhe fortalece enquanto sujeitos deste espaço.

Como evidenciado nas considerações traçadas, no falar sobre a vivência com suas famílias, a escola e a sua imersão na cultura, estes sujeitos são importantes instrumentos de perpetuação de saberes, valores e memórias. Através de práticas como rodas de conversa, plantar, colher e até pescar, relações são tecidas e aprendizagens acontecem. É notório, diante das bibliografias, que as relações das crianças com seu espaço, com os adultos e entre elas mesmo, são intensas e carregadas de aprendizado e que as torna singular, se comparada com as que estão nos grandes centros urbanos.

Apresentar às crianças como perpetuadoras de sua cultura, significa apontar que a interação da criança com outros sujeitos do mesmo espaço de vivência contribui no processo de aquisição da cultura de seu povo, assim como, através desses aprendizados, o repasse para as gerações futuras acontece.

Neste sentido, extrai-se que quando se discute a importância da valorização do campo a partir do olhar para a criança, está se dizendo que estas são importantes sujeitos de estudo para o entendimento de que estes espaços possuem sujeitos que desde de sua base está em construção e que são potentes instrumentos na luta do agora e do futuro por melhorias para estes lugares, assim como são símbolos de resistência, haja vista que, contribuem para a perpetuação de saberes e cultura.

Evidenciou-se também que, dentro desse contexto, onde a criança é vista como ser social e plural, a família se torna o primeiro espaço de desenvolvimento e socialização da criança. Ao participar da dinâmica social da qual se configura toda a rotina familiar, a criança vai tomando para si todas as ações que são executadas, o seu modo de ser e agir vai se moldando ao do seio familiar, onde os valores, crenças, saberes e conhecimentos são repassados de geração para geração como que em um movimento natural e assim vai se constituindo e se perpetuando a cultura dos povos camponeses.

Constatou-se, também, que a criança dentro desse processo é vista como produtora de cultura e não como um ser neutro, na qual produz seu próprio modo de ação e significação de seu espaço e de seu território, diferente dos adultos. É válido ainda ponderar também, principalmente através do que a Caldart destaca, que as vivências estabelecidas dentro das escolas são de suma importância para o fortalecimento do campo, principalmente para se romper com a visão de lugar apenas de políticas compensatórias, promover a discussão de escolas que contemplem as especificidades dos camponeses, constitui-se como uma poderosa arma de se ter a valorização de culturas, saberes e tradições.

Portanto, entender como a criança se organiza enquanto ser social, nos permite olhá-la a partir de suas especificidades e entender que seus hábitos e seus valores aprendidos e vivenciados no cotidiano de sua comunidade, são importantes para o seu fortalecimento enquanto sujeito do campo e principalmente, todos os aprendizados que acontecem ali, são uma garantia da perpetuação de sua cultura e do seu espaço.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARROYO, Miguel Gonzalez; CALDART, Roseli Salete; MOLINA, Mônica Castagna. **Por uma educação do campo**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BARBOSA, Maria Carmen Silveira. Culturas infantis: contribuições e reflexões. Revista **Diálogo Educacional**. Curitiba, v. 14, n. 43, p. 645-667, set./dez. 2014. DOI: 10.7213/dialogo.educ.14.043.DS01. Disponível em: Acessado em: 08 de março de 2017 em: <https://www.redalyc.org/pdf/1891/189132834002.pdf> Acesso em: 28 nov.2022

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Tradução: Luís Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. 328 p.

BENCINE, Roberta. O orgulho de estudar no campo. **Nova Escola**, Brasília: v.20, n. 185, p.42, set. 2005 (impresso).

BRASIL. Lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Institui a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Ministério da Educação, **Diário Oficial da União**: Brasília, DF, 1996.

BRASIL. Parecer CNE/CEB 36/2001, de 04 de dezembro de 2001. Estabelece as Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo. **Diário Oficial da União** de 13 de março de 2002, seção 1, p. 11, Brasília: MEC, 2007.

CALDART, Roseli Salete. Por uma educação do campo: traços de uma identidade em construção. In: **Por uma educação básica no campo: identidade e políticas públicas**. Caderno 4. Brasília, Articulação Nacional por uma educação do campo, 2002, p.25-36.

CARVALHO, Nazaré Cristina. Criança ribeirinha: sua ludicidade e seu imaginário. In: II Seminário do Programa de Pós-Graduação em Educação do CCSE/UEPA. **Anais do II Seminário do Programa de Pós-Graduação em Educação-Mestrado-Belém/PA**: Universidade do Estado do Pará: Pró-Reitoria de Pesquisa e PósGraduação; Centro de Ciências Sociais e Educação; Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado. 2006. p. 77-81 Disponível em: https://propesp.uepa.br/ppged/wp-content/uploads/producoes/anais_do_ii_seminario_do_programa_de_pos_graduacao%20em%20educacao.pdf

CHAUI, Marilena. Cultura e democracia. In: **Crítica y emancipación**: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales. Año 1, no. 1. jun. 2008. Buenos Aires : CLACSO, 2008. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE/cye3S2a.pdf>

CORSARO, William A. **Sociologia da Infância**. 2. ed., Porto Alegre: Artmed, 2011.

DESSEN, Maria Auxiliadora; POLÔNIA, Ana Costa. A família e a escola como contextos de desenvolvimento humano. **Paideia**, Ribeirão Preto, SP: USP, v. 17, n. 36, 2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/paideia/issue/view/495>

DIOGO, Ana Matias. **Famílias escolaridade, representações parentais da escolaridade, classe social e dinâmica familiar**. Lisboa: Edições Colibri, 1998. <https://doi.org/10.1590/S0103-863X2007000100003>

FERNANDES, Bernardo Mançano; MOLINA, Mônica Castagna. O Campo da educação do campo. In: Mônica Castagna Milina e Sônia Meire Santos Azevedo de Jesus (orgs). **Contribuições para a construção de um projeto de educação do Campo**. v. 5, Brasília, DF: Articulação Nacional por uma Educação do Campo, Coleção por uma educação do campo, 2005. p. 32-53 Disponível em: <https://www.gepec.ufscar.br/publicacoes/livros-e-colecoes/livros-diversos/contribuicoes-para-a-construcao-de-um-projeto-de.pdf>

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. São Paulo: LTC, 1989.

GOBBI, Márcia.; FINCO, Daniela. Meninas e meninos em assentamentos do MST: representações e diferentes modos de ver e sentir da infância do campo. **Infâncias do campo**, coleção caminhos da educação do campo, Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p.59-89.

HORN, Maria da Graça Souza. **Sabores, cores, sons, aromas: a organização dos espaços na educação infantil**. Porto Alegre: Artmed, 2004.

KOLLING; Edgar Jorge; CERIOLI, Paulo Ricardo; CALDART, Roseli. **Educação do campo**: identidade e políticas públicas. v. 4, Coleção por uma educação no campo. Vol. Brasília, DF, 2002.

LEITE FILHO, Aristeo. O mundo e a criança. In: Ana Paulo Brandão; Kitta Eitler; Priscila Pereira da Silva. **Maleta Infância**: caderno de atividades. 5. ed. Rio de Janeiro: Futura: Fundação Roberto Marinho, 2013.

MARCONI, Mariana de Andrade; PESOTTO, Zélia Maria Neves. **Antropologia: uma introdução**. São Paulo: Atlas: 7ª edição, 2010.

NOLTE, Dorothy Law; RARRIS, Rachel. **As crianças aprendem o que vivem**.

Tradução: Maria Luiza Newlands da Silveira. Sextante: 1ª edição, 2019

NUNES, Ângela. No tempo e no espaço: brincadeiras das crianças A'wue-Xavante. In: **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002

OLIVEIRA, Paulo de Salles. **Vidas compartilhadas: cultura e co-educação de gerações na vida cotidiana**. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 1999.

PERROTTI, Edmir. A criança e a produção cultural: apontamentos sobre o lugar da criança na cultura. In: ZILBERMANN, R. **A produção cultural para a criança**, 4.ªed., Porto Alegre, Mercado Aberto, 1990

PINTO, Manuel. SARMENTO, Manuel Jacinto. As crianças e a infância definindo conceitos, delimitando o campo. In PINTO, Manuel. SARMENTO, Manuel Jacinto. **As crianças: contextos e identidade**. Braga. Centro de estudos da Universidade do Minho, 1997.

REDIN, Marita Maria. Sobre as crianças, a infância e as práticas escolares. In: REDIN, Euclides; MULLER, Fernanda; REDIN, Marita Martins (Orgs.). **Infâncias: cidades e escolas amigas das crianças**. Porto Alegre: Mediação, 2007. p.14 - 84.

REIS, Maria Paula Ivens Ferraz Colares Pereira dos. **A relação entre pais e professores: uma construção de proximidade para uma escola de sucesso**. Tese (Doutorado) Universidade de Málaga, Departamento de Didáctica de la Lengua y la Literatura, 2008. Disponível em: <https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/2238/1/PAULA.COLARES.Relacao.Pais.Professores.pdf>

CLARISSE, Aparecida dos Santos; KOLLING, Edigar Jorge; ROCHA, Eliene Novaes; MOLINA, Mônica Castagna; CALDAT, Roseli Salete. Dossiê educação do campo: documentos 1998 – 2018 / Clarisse Aparecida dos Santos et al. [organização]. **Fórum Nacional de Educação do Campo**. [Ebook- PDF]. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2020. 435 p. Disponível em: https://fonec.org/wp-content/uploads/2021/04/Dossie_Educacao_do_Campo_Ebook-1.pdf

SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SARMENTO, Manuel. Jacinto. As culturas da infância nas encruzilhadas da segunda modernidade. In SARMENTO, M. J. e CERISARA, A. B. (orgs.). **Crianças e miúdos: perspectivas sociopedagógicas da infância e educação**. Porto, ASA Editores, 2004.

SCHIMITZ, Renata Maria de Carvalho. BAGAROLLO, Maria Fernanda. O desenvolvimento das crianças do campo. VIII Congresso Internacional de Educação Inclusiva, **JORSEN**, v. 16. ed. S1 2016. p.752–756. DOI: <https://>

doi.org/10.1111/1471-3802.12212 Disponível em: <https://nasenjournals.onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1471-3802.12212>. Acesso: 29 nov. 22.

SILVEIRA, Maria Carmen Barbosa. Culturas infantis: contribuições e reflexões. Revista **Diálogo Educacional**, vol. 14, núm. 43, septiembre-diciembre, 2014, pp. 645-667. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil. Disponível em: <http://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=189132834002> . Acesso em: 25 nov. 2022.

SOUZA, José Camilo Ramos de. **A geografia nas escolas das comunidades ribeirinhas de Parintins**: entre o currículo, o cotidiano e os saberes tradicionais. Tese (Doutorado), Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2013. DOI: <https://doi.org/10.11606/T.8.2013.tde-08082013-102213> Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8135/tde-08082013-102213/pt-br.php>

SOUZA, Yone Alves de. As culturas da infância no espaço escolar campesino. **Revista Velho Chico**, Bom Jesus da Lapa (BA), v. 01, n. 01, p. 144-157 Abr/2021. Disponível em: <http://tvc.lapa.ifbaiano.edu.br/ojs/index.php/rvc/article/view/17/10>. Acesso: 29 nov. 2022

TEIXEIRA, Sonia Regina dos santos. **A relação cultura e subjetividade nas brincadeiras de faz de conta de crianças ribeirinhas da Amazônia**. 36ª Reunião Nacional da ANPED – 29 de setembro a 02 de outubro de 2013, Goiânia-GO. Disponível em: http://36reuniao.anped.org.br/pdfs_trabalhos_aprovados/gt07_trabalhos_pdfs/gt07_3369_texto.pdf. Acesso em: 21 mai. 2023.

VASCONCELOS, Jeyse Sunaya Almeida de. Vivências de crianças ribeirinhas da Amazônia e seu processo de humanização na creche. Orientadora: Sinara Almeida da Costa. 2018. 127 f. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufopa.edu.br/jspui/handle/123456789/240..>

VYGOTSKY, Lev Semenovich. **A formação social da mente**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

EPISTEMOLOGIAS DA INFÂNCIA: SABERES E PRÁTICAS EDUCATIVAS DE CRIANÇAS NA FESTIVIDADE DE SÃO BENEDITO

Fernanda Nílvea Pompeu Varela¹

1. INTRODUÇÃO

A crise nos paradigmas das ciências produziu um novo projeto epistemológico, cujo principal marco é apresentar características e dinâmicas históricas diferentes e gerar formas de conhecimento próprias, advindas de suas experiências histórico-sociais. Contudo, ultrapassar as antigas formas de concepções de uma ciência engessada na racionalidade científica é ainda um grande desafio. Tais circunstâncias foram deflagradas na disciplina Epistemologia da Educação, sob a orientação da professora Dr^a Ivanilde Apoluceno de Oliveira.

Durante o percurso da disciplina construiu-se intensas reflexões, possibilitando a compreensão de que a ciência não está consolidada em uma única forma de conhecimento válido, desprezando quaisquer saberes que não se adequem aos seus moldes. Daí pensar nesse texto, sobre o reconhecimento do pensamento epistemológico moderno e contemporâneo, o qual assenta-se nas relações desses fundamentos com os saberes e práticas desenvolvidas por crianças na festividade de São Benedito de Carapajó, município de Cametá-Pará, uma vez que, a presença da infância situa-se como um importante elo de continuidade das experiências e experimentações culturais nesse lócus.

Como protagonistas, essas crianças articulam-se sobre um novo paradigma permitindo, conforme Arroyo (2012) um novo olhar sobre uma

¹ Doutoranda em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGED- Universidade do Estado do Pará – UEPA. Email: nilcameta@yahoo.com.br. Orcid: [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-3282-0359](https://orcid.org/0000-0002-3282-0359)

educação pautada em outros sujeitos e outras possibilidades de ensinar e aprender, instigando a necessidade de se refletir sobre uma educação que transcenda a racionalidade clássica. A base teórica dessa construção utiliza-se do pensamento pós-abissal e da ecologia dos saberes de Boaventura de Sousa Santos (2006, 2010), além das perspectivas múltiplas sobre educação de Miguel Arroyo (2012).

Deste modo, faz-se necessária uma quebra de paradigma sendo preciso adotar o pensamento pós-abissal de forma a constituir as relações políticas e culturais excludentes que ainda se mantêm. Nesse caso específico, as crianças carapajoenses, carregam consigo saberes adquiridos no cotidiano da festa e que são repassados continuamente num processo de manutenção identitária e de resistência. Dessa forma, ao privilegiar esse diálogo com uma episteme trago o pensar/fazer pedagógico silenciados na história oficial para uma agenda que reinventa o processo educacional, sobretudo na Amazônia.

Para tanto, tomamos como procedimento metodológico a análise das práticas e dos saberes da festa de São Benedito com base nos dados presentes na dissertação de mestrado intitulada "Uma festa de pretos": ecos de resistência e poder no culto a São Benedito em Carapajó, de autoria de Fernanda Nílvea Pompeu Varela, produzida no Programa de Pós Graduação em Educação e Cultura-PPGEDUC, da Universidade Federal do Pará, Campus do Tocantins/Cametá, no ano de 2020, além de narrativas coletadas recentemente, em uma das minhas visitas à vila de Carapajó. Assim, assumindo características de um estudo qualitativo, interpretamos a oralidade emergente do cotidiano da festa e construímos uma leitura sobre a presença das crianças numa condição de protagonismo oriundo dos saberes e das práticas educativas produzidas por elas.

Por conseguinte, ao analisar os processos de construção da infância dentro da festividade de São Benedito, encontramos esses agentes educativos produzindo discursos empoderados sobre o evento, colocando no chão da festa seus saberes constituindo nesses meandros uma educação convergente com os princípios de uma nova forma de epistemologia. Com tudo isso, verificamos, segundo afirma Arroyo (2012) a necessidade de colocar em evidência outros sujeitos que trazem experiências sociais, de resistência, de construção de outros saberes e afirmam outras pedagogias emancipatórias.

2. PODE UMA CRIANÇA EDUCAR? A FESTA COMO UMA GRANDE ESCOLA DAS REMINISCÊNCIAS E VIVÊNCIAS DA/NA INFÂNCIA

Na disciplina Epistemologia da Educação I, a professora Ivanilde Apoluceno discutiu com muito afinho os caminhos seguidos pela produção do conhecimento. Chamou a minha atenção, o quão extenso foi o tempo em que a racionalidade científica esteve ligada a um pragmatismo que descontextualizou muitos saberes, sobretudo, os ligados a populações e comunidades tradicionais. Nesse sentido, ciente desses processos de silenciamentos epistemológico, parto aqui de duas principais ideias:

A priori, visto que não há epistemologias neutras, aquelas produzidas na/pela infância necessitam ser consideradas. Segundo a presença epistemológica ocorre, entre outras razões, na construção do conhecimento e seus impactos nas práticas sociais, logo, a festa também é relevante. Relacionando a festa e a infância, tomamos nessa escrita, a capacidade educativa das crianças dentro dos ritos festivos, considerando que estas são atravessadas por práticas educativas e saberes, tais quais: o mastro, as procissões e as ladainhas.

Assim, com base nas leituras propostas durante a disciplina, destacamos essa educação que resistiu com êxito a várias tentativas de inferiorização, configurando-se numa Ecologia de Saberes, conceito de Boaventura de Sousa Santos (2006: 154) "a ecologia dos saberes é um conjunto de epistemologias que partem da possibilidade da diversidade e da globalização contra-hegemônicas e pretendem contribuir para credibilizá-las e fortalecê-las". O existir professor nem sempre tem seu vínculo com os diplomas obtidos na academia ou ainda, com uma faixa etária específica. Em Carapajó, por exemplo, as crianças estão nas festas a ensinar e aprender sobre religiosidade, cultura, artes, símbolos, ritos, danças e os alimentos; são elas que utilizam da oralidade como ferramenta para manter as relações de sociabilidade.

As festas com sua profusão identitária, educativa e libertadora tem sido historicamente silenciada no bojo das sociedades ameríndias, por diversas estratégias que vão desde as tentativas de coerção até a manipulação dessas práticas. Dessa forma, um conjunto de saberes emergentes nas festas e que são propagados também pelas crianças, tem ocupado um lugar de menor projeção nos estudos acadêmicos. Essas tentativas de apagamento histórico-cultural imposto às crianças, é bem verdade, não tem conseguido anular, localmente, o poder atribuído a elas

na cultura do festejar. Porém, esse silenciamento é perigoso, pois pode coibir que as demais sociedades conheçam e participem desse universo criativo e transformador permitido nos dias de celebração e que estão diretamente ligados à capacidade de trocas de saberes e partilhas de experiências entre a infância e as outras fases da vida.

No Brasil, a criação de datas comemorativas e as festas religiosas e populares com a participação das crianças são mediadas dentre outros fatores pela religião católica, civismo, cultivo de valores morais, consumo, adultocentrismo e o controle da população (Delgado, Müller & Schueler, 2005). Mas, por outro lado, nas festas e rituais as crianças têm modos de vida e compreensões do mundo, pois elas se organizam em "culturas infantis" (Sarmento, 2003). Dessa forma, esses sujeitos festantes são parte de um cenário de produção intelectual, social, artística e educadora, o qual movimenta essa infância no espaço festivo garantindo a liberdade do ser e do saber.

Nas práticas culturais afrodescendentes, como o culto a São Benedito que ocorre em Carapajó, a infância indica corpos decolonizados que denunciam e anunciam a extrema necessidade de um engajamento em outras formas de educar, daí pensarmos na infância como essa instância que alocar sujeitos, vozes, práticas, saberes na/para a construção de uma autonomia que nos parece vital em tempos de epistemicídio cultural.

Na festa, as crianças são responsáveis por fazer circular saberes, e as memórias de seus antepassados, dessa forma, elas aprendem e ensinam e são responsáveis por vários acontecimentos festivos, a exemplo da procissão do mastro. Por todo esse cenário favorável às produções culturais e intelectuais infantis, esse estudo tem como objetivo investigar a participação na festa de São Benedito, na vila de Carapajó/Cametá-Pará, como estas assumem o *status* de agentes educativos, e como dentro das festas, pelas mãos dessas crianças vimos emergir diversos saberes e práticas educativas.

Por meio das crianças, faz-se circular toda a profusão cultural herdada de uma ancestralidade, assim, a África vive em Carapajó. A infância é uma amostra que se tem de uma África sob outro ângulo, não aquela pobre, sofrida, escravizada, na festa e sob a regência das crianças, apresenta-se um outro cenário: o da alegria, o da devoção, da fé pulsante, da liberdade e da força ancestral, o brincar, o festejar, o riso, a sociabilidade na infância são fatores importantíssimos para que as festas ganhem, por diversas ocasiões, uma simbologia de agregamento maior que a escola formal.

Figura 1: Mordomagem das crianças



Fonte: Arquivos de Benedito Coimbra

Figura 2: Ensaio para mordomagem das crianças



Fonte: Arquivos Paróquia Carmo e Benedito

Sob esses aspectos, durante a festividade de São Benedito supera-se um grande abismo gerado pela prática colonial e valida outros conhecimentos que não os herdados pelos colonizadores. A presença das crianças na festa dá a ideia de uma diversidade epistemológica inesgotável dentro de uma manifestação cultural que está em constante construção.

É necessário entender que nisto reside uma presença do pensamento abissal no mundo atual, importante iniciativa para dissolver muitos estigmas em torno tanto da produção de conhecimento num espaço não-escolar que é a festa como direcionar às crianças a responsabilidade é uma condição operante de educadoras. A proposta da Ecologia dos Saberes (Santos, 2006) implica nessa abertura necessária a novos modelos educacionais, que respondam ao dinamismo e à multiplicidade encontrada em nossa sociedade.

A festividade de São Benedito traz um conjunto de cenas do festejar e nas vozes dessa manifestação confirmam-se a existência de uma educação que tem como ferramenta e objeto, as crianças. As crianças, durante a festa, transformam-se em professores porque vivem em um contexto educativo durante esse rito. A elas são delegadas diversas funções que estão desde os ritos religiosos como as ladainhas e as celebrações católicas no interior da igreja, passando pela organização das procissões e do mastro, onde se tem com maior ênfase a manifestação de práticas afrodescendentes como danças e os batuques.

A criança que está no interior da Amazônia, ganhou na experiência de vida e nas relações orquestradas com os antepassados e sua comunidade um vasto saber sobre a festa. Elas conseguem conduzir os ritos, delegar funções, buscar parcerias. Ao exercer papéis de liderança trazem a comunidade para perto, organizando diálogos e ações em prol das festas.

Em comunidade, aprendem e ao mesmo tempo ensinam sobre os costumes dos antepassados, falam sobre os acontecimentos passados da festa, versam sobre como mantê-los vivos. As crianças são então, educadores de uma Pedagogia outra, que os circunscrevem como legítimos professores. Ao descrever e ensinar sobre um mundo que não cabe no que é idealizado no pensamento eurocêntrico para o ser docente, tem-se um universo à margem, que é absolutamente pertencente e reconhecido como produto dessa Amazônia.

Estamos, então, a pensar no papel da criança, nos modos como estas fazem circular os saberes deflagrando um exercício contínuo de uma

prática educativa, uma vez que o foco aqui, é analisar os saberes posto em movimento que caracterizam uma situação de ensino e aprendizagem que se faz pelas mãos, pela voz e pela força intelectual das crianças. Segundo Kynnei e Wharton (2009) as crianças necessitam estar no centro das decisões sobre sua aprendizagem e seu desenvolvimento [...] devem garantir que suas vozes, suas opiniões e seus entendimentos sejam ouvidos e tornados visíveis, a fim de que os adultos ajam de maneira adequada. É o que diz Emanuelle Maria Silva Cardoso, 12 anos:

A gente acompanha a festa desde pequeno, é bom participar. A gente gosta de ir no mastro, da pintura, da brincadeira. A gente acredita no São Benedito e aprende isso com os nossos pais e avós e leva adiante quando a gente vai crescendo.

Tendo em vista essa leitura ampliada de educação, as crianças na festa emergem como agentes educativos, responsáveis por mediar diversos tipos de saberes. São elas também as incumbidas pela difusão das experiências que emergem a partir dos modos de vida, do cotidiano e da cultura festiva vivenciada por gerações. Nesse entrelaçamento entre as práticas do ensinar e aprender, as crianças estão presentes em todos os ritos, nessa efervescência da fé, as representações religiosas e as festividades organizam no seu entorno um momento de celebração e agradecimento em que a infância é o sujeito central.

3. SABERES NA/DA INFÂNCIA: AS CRIANÇAS COMO AGENTES EDUCATIVOS NA FESTA

Uma criança professora não nasce pronta posto que precisa passar por um processo de formação. Essa formação é adquirida ainda no seio familiar, que em geral promove o primeiro contato da infância com a festa. Há ainda, todo o contato com a comunidade, que coletivamente, engendra ensinamentos políticos, culturais, religiosos, artísticos, dentre outros.

Ribeiro Júnior (1982) evidencia que a festa como instrumento, representada pelo cotidiano, pelas famílias, pela experiência de vida, é uma escola, cujo sujeito pedagógico é o próprio povo. No caso específico da festa de São Benedito, em Carapajó, falamos das experiências infantis que orientam e revigoram comportamentos, faz participar de crença e valores, perpetuando um universo simbólico do festejar.

Tal indução, permite-nos ver o acúmulo de práticas e saberes que dominam a realidade e encontram-se intrinsecamente ligados a análise conjuntural das crianças e das relações destas com a festa como elementos imprescindíveis para a própria identidade dessa população. Sendo assim, a sobrevivência da cultura dessa gente está diretamente relacionada aos conhecimentos que são produzidos, historicamente, pelas crianças.

Figura 3 e 4: Recepção do Cortejo de São Benedito



Fonte: Arquivos da Paróquia Carmo e Benedito

Por conseguinte, percebe-se que na festa de São Benedito que as práticas de educação possuem enfrentamentos que se dão nas formas de ensinar e aprender não-formais, as quais, suas principais lutas são pela sobrevivência de uma cultura e pela legitimação do direito à visibilidade das camadas populares, uma vez que as crianças são consideradas, principalmente por essa educação intitulada adulta e hegemônica, como pessoas incapazes ou improváveis de atuarem como agentes educativos.

Neste Ínterim, recordamos de Paulo Freire, cujas teorias trazidas na disciplina Epistemologia da Educação, suscitaram a reflexão sobre a prática educativa, referenciando que as aberturas para novas epistemes não estão a inventar um novo tipo de saber, mas orientam-se na reeducação para uma sensibilidade que capte os oprimidos como sujeitos

de sua educação, de construção de saberes, conhecimentos, valores e culturas. No dizer de Arroyo (2012, p. 27) "o mais importante não é propor um viés educativo, mas mostrar como se educam, o foco não é ensinar-lhes, mas apresentar como aprendem, tão menos pensa-se em socializá-los, mas ficamo-nos em como se socializam, como se afirmam enquanto sujeitos sociais, culturais, éticos, cognitivos, políticos que são".

Por tudo isso, durante a festa de São Benedito, as crianças carapajoenses assumem o papel de agentes educativos e através das suas experiências e experimentações com o passado dessa população, repassam seus saberes a toda comunidade, com o intuito de garantir que as suas culturas permaneçam vivas nos tempos atuais. Considera-se, portanto, e a partir dessas importantes contribuições o atravessamento de uma historicidade que explica o sentido de usar as festas e essa infância como objeto de ensino para/na educação, pois conforme a fala de Luane Maria Nascimento, 12 anos:

Na festa aprendemos várias coisas: comunicar com as pessoas, rezar, brincar, fazer o mastro, o boi, buscar os enfeites certos. Conhecemos as pessoas durante as visitas, sabemos e aprendemos muitas coisas que não são ensinadas na escola e, conforme, as pessoas vão se unindo a gente também repassa o que aprende a quem vem pela primeira vez participar do São Benedito ou de qualquer festa no Carapajó.

Com base nessa fala percebemos uma infância como produtora de práticas educativas atravessadas por saberes produzidos nas relações cotidianas da festa de São Benedito. Essa educação, porém, apesar da força introjetada na memória local, ainda encontra-se desvinculada dos paradigmas modernos e dominantes, dentre outras razões, por se encontrarem no ambiente fora da escola (Santos, 2006), carecendo assim, de uma compreensão de suas especificidades, bem como as relações que estabelecem com outros saberes, também daqueles situados no âmbito científico.

Esta afirmação é problematizada por Boaventura de Sousa Santos (2006) ao dizer que a valorização da diversidade de saberes não precisa passar pelo estabelecimento de uma igualdade epistemológica entre os diferentes discursos, almejando dizer qual é o mais valoroso ou não, mas é necessário compreender quais mecanismos intrínsecos estão nesses diferentes espaços da festa que produzem o conhecimento.

Figura 5: Círio Das Crianças



Fonte: COIMBRA, 2018

Na Pedagogia do Oprimido Paulo Freire (1974), destaca, a peculiaridade das produções culturais, dos símbolos populares, das variadas formas de sociabilidade que enraízam-se em movimentos pedagógicos. Dessa forma, as ações das crianças, na festividade de São Benedito, dialogam com suas convivências sociais, visto que as trocas entre aprender-ensinar-aprender superam as dicotomias abissais como bem celebram as palavras de Jarleno Adryan Sacramento, 11 anos:

É importante aprender a nossa cultura e depois ensinar o que a gente aprende para outras pessoas. Somos crianças, mas quando chega a festa temos maior importância por que ali somos chamados a participar, a ajudar em tudo, no mastro, nas procissões e estamos ali na igreja ou na rua. Isso a gente aprende desde pequeno, vamos para a festa celebrar e agradecer pelas bênçãos de São Benedito.

Dessa forma, com vistas a essa narrativa, depreende-se que a festa de São Benedito se constitui como uma grande escola perpassada por

saberes, do qual e sobre o qual uma das grandes tarefas é compreender a ação educativas das crianças e de que formas essas práticas emergem. Nessa condição, as crianças ajudam a compor os cenários de uma vida escolar vão se desenhando, compondo saberes no ritmo poético dos rituais festivos.

Toda essa tradição festiva vem composta de narrativas que condensam uma série de enunciados fortes e vibrantes. São falas poderosas de uma infância que na simplicidade diária desconstrói a veiculação folclórica e exótica que, não raramente são dadas às práticas festivas da Amazônia Tocantina. Esse lugar de estranheza dado aos ritos festivos, fundamenta-se no desconhecimento sobre a diversidade e razões do festejar em nosso país, por diversas ocasiões, a festa liga-se a um artefato folclórico ou simplesmente, um rito para o lazer, minimizando com isso, a importância das festas como um elemento que constrói a identidade, a memória e a educação de uma comunidade.

Figura 6: Coroinhas



Fonte: Arquivos da Paróquia do Carmo e Benedito

Figura 7: Celebrantes mirins



Fonte: Arquivos da Paróquia do Carmo e Benedito

Essa percepção, a partir desse amplo movimento feito pela cultura é trazido para as formas de “educar” dentro da festa, são reiteradas pelo antropólogo Brandão (2002):

todo acontecimento da educação existe como um momento motivado pela cultura. Mas toda cultura humana é um fruto direto do trabalho da Educação [...] aprendemos na e da cultura de quem somos e de que participamos (Brandão, 2002, p. 141).

Baseados em Brandão, percebe-se a festa como um espaço de aprendizagem. Não falamos de banco da escola, portanto, não falamos de uma educação formal. Por meio dessa compressão foi possível observar os diversos saberes que são compartilhados no contexto desta festividade e a partir deles pode-se visualizar uma troca de conhecimento que se encaminham para um processo educativo. É nesta perspectiva de educação não-escolar que se baseia as análises sobre os saberes e processos educativos inseridos na festa de São Benedito, reconhecendo que essa festa é um espaço que educa e essa educação ocorre, entre outros sujeitos, pelas epistemes da infância.

A partir dessas concepções descreve-se alguns saberes nos rituais dessa festa revelados e protagonizados pelas crianças carapajoenses:

1 - O boi-bumbá que na vila de Carapajó é denominado Boi-Brabo e se apresenta sempre nas festas juninas e por ocasião de festividades como a de São Benedito. Acompanhado da bandinha de música local, sai junto ao mastro de São Benedito embalado em cantigas como as marchinhas de carnaval (nós te pedimos licença cidade de Cametá [...]), orações cantadas (Salve São Benedito, o santo padroeiro, viva São Benedito, o santo cozinheiro [...]) e alusões profanas ao mastro. (Lava roupa todo dia, ô lavadeira, lava roupa com sabão, ô lavadeira, é o pau de São Benedito, ô lavadeira (...)). Para que o Boi-brabo se apresente, uma intensa jornada é implementada, visto que esse boi é confeccionado ali mesmo, pelas mãos dos artesãos locais e com ajuda das crianças. Além da confecção do animal, ensaia-se as cantorias e a batucada. Essa jornada cultural permite com que essa manifestação seja uma das mais apreciadas pela infância carapajoense.

2 - As noitadas (novenas) - essa programação reúne tanto o lado religioso quanto o profano. Algum tempo antes do início da festividade, a coordenação se reúne e são definidas as datas, os mordomos e os celebrantes das noites da festividade. Os mordomos são promesseiros, famílias locais, escolas, grupos comunitários locais ou não. Nas noites, para cada grupo de mordomos, há um grupo de celebrantes que são formados pelas comunidades cristãs das localidades vizinhas (ilhas e vilarejos), assim, as atividades ficam divididas dessa forma: os celebrantes cuidam da parte religiosa, organizam uma pequena procissão se houver ou ainda a missa, ladainhas, cânticos, orações, evangelhos, enfim, toda a parte sacra é de responsabilidade deles. Já os mordomos são os beneméritos da noite, estes contribuem financeiramente como uma importância que será doada ao fim da noite para a igreja, além disso, financiam o prêmio do bingo que é de praxe que ocorra em todas as noites após a celebração religiosa (a renda do bingo também é revertida para a comunidade cristã).

3 - Um dos ritos mais importantes dessa festa, é o mastro. Um grande tronco de madeira, que é enfeitado com flores, ervas e folhas de cheiro e/ou curativas. Nesse rito, as práticas educativas são evidentes, visto que, há uma preocupação com o tipo de madeira eleita para servir de base ao mastro, pois a mesma, além de não poder ser pesada, visto que será carregado por crianças,

também precisa flutuar². O tronco precisa ter determinado peso para manter-se erguido, além de ter determinada rigidez para não descascar durante os dez dias entre o levantamento e a derrubada.

Figura 8: Mastro Levantado Sob A Presença Das Crianças



Fonte: Varela, 2019

2 Quando os escravizados celebravam a festa de São Benedito recebia-se na irmandade a visita de outros irmãos de cor, oriundos de outras regiões, livres ou não, permaneciam na vila durante a duração do festejo. Enquanto durasse a festa, a vila de Carapajó era um local de liberdade, porém, assim que se encerravam os rituais, a derrubada do mastro já anunciava um outro momento, um momento nocivo a essas pessoas. Ao flutuar no rio Carapajó, o mastro tornava-se então, um símbolo que avisava que agora, já não havia mais liberdade (Narrativa de dona Maria Célia Silva, 60 anos).

Percebe-se no mastro, como as crianças aprendem a liderar, a dividir, a celebrar e comungar, além disso, aprendem sobre a formação do seu povo, sua historicidade, ancestralidade; a arte está ali, as pinturas corporais que camuflavam os escravizados nas matas para festejarem às escondidas da casa grande, o cantar e o tocar somente na festa, por influência dessa festa. Conforme Hillary Viana Alves, 10 anos:

Quando vamos pro mastro é muito divertido. Nos pintamos, vestimos com as folhas do açaizeiro e de outras palmeiras, cantamos as músicas e tocamos os instrumentos que aprendemos com as nossas mães, pais e as outras pessoas da festa. Aprendemos a cuidar desse mastro durante todos os dias da festa. É uma responsabilidade tudo isso, a gente se diverte, mas entendemos que é a cultura dos nossos antepassados que estamos mantendo.

Então, no mastro faz-se uma escola para as crianças carapajoenses, um espaço educativo sem lousa e livros didáticos, com simplicidade, com laços afetivos, sem as complexidades dos modelos antropocêntricos de ensinar. A festa tem sido isso, uma outra episteme que é nossa, que é tudo, que diz que as crianças também exercem o papel de professoras.

Segundo Varela (2020) o que se aprende nesses espaços sinaliza para uma igreja (hegemonia) convivendo com a rua, com a família, com outras dimensões que ficam afastadas quando estamos no período da festa de São Benedito - A casa, a rua, o trabalho como bem lembrado por Damatta (1997), passa a construir formas genuínas de educação, portanto, sai-se definitivamente de um entendimento colonizador de educação para a vê-la em todos os espaços e, muito mais ainda, nos ritos presentes na Festa de São Benedito.

Essas relações (igreja, rua, casa, festa) revitalizam os vínculos, inclusive os espirituais, dá-se numa dimensão em que são reforçadas às linhagens posteriores, a necessidade de continuidade dessa prática cultural - constitui um compromisso entre pais e filhos, entre as gerações, entre os jovens e os idosos de uma construção comunitária para a manutenção da tradição, da memória e da história de uma festa que reconheceu o preto (sujeito) e o preto (santo) como categorias que tomaram o poder (Varela, 2020, p. 130). Um outro momento ao qual também delegamos o cunho pedagógico e epistemológico, são os dias usados para o cortejo de São Benedito organizados por devotos mirins. É perceptível que esses movimentos inserem as crianças na festa e promovem na igreja, nas mordomagens e novenas, falas que reverberam lições de vida e cidadania, permitindo a quem acompanha o evento a reflexão/ação

sobre sua condição/direito de igualdade epistémica entre crianças e outros sujeitos. As crianças recebem a responsabilidade da reza, do canto e de toda celebração religiosa, em determinados dias, citamos, a novena das crianças.

Durante a novena toda celebração não está nos livros didáticos, não faz parte do currículo das escolas do município, tão menos das instituições que estão/temos em Carapajó, onde reside a cultura dominante. Contudo, essa educação que dá a cada sujeito o entendimento do seu lugar na festa perpassa pelas experiências e aprendizagens do cotidiano, sejam elas na comunidade ou no seio familiar.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na potencialidade das festas enquanto um produto da/na e para a educação insistimos em transportar esses cenários que dão espaço às epistemologias infantis. Ao menos uma vez ao ano, é durante a festa que essas crianças assumem um papel fundamental, são agentes educadores. Nos dias de festivos, ocorrem trocas de experiências, atravessamento de saberes, há alegria, existe compromisso na manutenção do rito e em tudo isso há uma educação. Uma educação que se tece sob uma nova perspectiva, uma outra episteme que consagra as crianças como educadoras nessa Amazônia. Educadores que estão em cena e produzem pela festa, diversas práticas, construindo um novo mundo, um novo tempo, com condições de emancipação do conhecimento.

Com base na festividade de São Benedito de Carapajó, entrecruzamos a infância com as formas de festejar e educar que estão para além da escola, assim, encontraremos ideias e concepções metodológicas que nos permitirão articular essa educação vivenciada e experimentada pela infância carapajoenses no contexto das festas, em especial no culto a São Benedito. Com isso, privilegiamos o debate sobre o pensamento epistemológico moderno e contemporâneo e refletimos acerca do protagonismo dessas crianças.

Ao articular nessa escrita, os resultados de uma reflexão que ocorreu durante o percurso da disciplina Epistemologia da Educação I, nos debruçamos sobre uma construção de uma educação pautada em outros sujeitos e outras possibilidades de ensinar e aprender, instigando a necessidade de se refletir sobre uma educação que transcende a racionalidade clássica.

Percebemos nesse caminho, que desde a infância, os sentidos de uma escola da vida, de uma escola vivida, de pedagogias do cotidiano dessa gente constituem-se, também, importantes possibilidades de se conceber o conhecimento. Nesse viés, a educação na festividade de São Benedito se articula com a festa e com a infância, compreendendo que as crianças vivem uma troca de saberes imersos nessa relação de saber-fazer e saber-aprender. Por meio dessa compressão é possível verificar outras formas de epistemologias que são compartilhados no contexto desta festividade reconhecendo a existência de um compromisso e de uma atitude transformadora crucial para a dissolução de correntes que negam e inferiorizam esses tipos de produções.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Hillary Viana. **Hillary Viana Alves**: narrativa [2019]. Arquivo digital. Entrevista Concedida ao Projeto Epistemologias da infância: saberes e práticas educativas de crianças na festividade de São Benedito". Entrevistadora: F.N.P. Varela. Cametá/PA: UFPA, 2019.

ARROYO, M. G. **Outros sujeitos, outras pedagogias**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura**. Campinas: Mercados de Letras, 2002.

CARDOSO, Emanuelle Maria Silva. **Emanuelle Maria Silva Cardoso**: narrativa [2019]. Arquivo digital. Entrevista Concedida ao Projeto Epistemologias da infância: saberes e práticas educativas de crianças na festividade de São Benedito". Entrevistadora: F.N.P. Varela. Cametá/PA: UFPA, 2019.

DaMATTA, Roberto. **A casa e a rua**: espaço, cidadania, mulher e a morte no Brasil. 5 ed. Rio de Janeiro: [s.n.], 1997.

DELGADO, Ana Cristina Coll; MÜLLER, Fernanda. Sociologia da infância: pesquisas com crianças. In: **Educação & Sociedade**: Revista de Ciência da Educação. v. 26, n. 91, p. 351-360, mai./ago. Campinas: CEDES, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/i/2005.v26n91/>

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 1974.

NASCIMENTO, Luane Maria. **Luane Maria Nascimento**: narrativa [2019]. Arquivo digital. Entrevista Concedida ao Projeto Epistemologias da infância:

saberes e práticas educativas de crianças na festividade de São Benedito. Entrevistadora: F.N.P. Varela. Cametá/PA: UFPA, 2019.

KINNEY, Linda; WHARTON, Pat. **Tornando visível a aprendizagem das crianças**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

RIBEIRO JÚNIOR, Jorge Cláudio Noel. **A festa do povo: pedagogia de resistência**. Petrópolis: Vozes, 1982.

SACRAMENTO, Jarleno Adryan. **Jarleno Adryan Sacramento: narrativa** [2019]. Arquivo digital. Entrevista Concedida ao Projeto Epistemologias da infância: saberes e práticas educativas de crianças na festividade de São Benedito". Entrevistadora: F.N.P. Varela. Cametá/PA: UFPA, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes, In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez 2010.

SARMENTO, Manuel Jacinto. As culturas da infância nas encruzilhadas da segunda modernidade. In: SARMENTO, M.J.; CERISARA, A. B. (orgs.). **Crianças e miúdos, perspectivas sociopedagógicas da infância e educação**. Porto: ASA. 2004. p. 9-34.

VARELA, Fernanda Nílvea Pompeu. **Uma festa de pretos: ecos de resistências e poder no culto a São Benedito em Carapajó/Cametá-Pará**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará, Cametá-Pará, 2020.

QUARTA PARTE

MOVIMENTOS ARTÍSTICOS E PRÁTICAS CULTURAIS POPULARES DE RESISTÊNCIA

CARNAVAL CAMETAENSE EM TEMPOS DE GUERRA (1940-1945)¹

Tatiane do Socorro Correa Teixeira da Silva²

Benedita Celeste de Moraes Pinto³

1. INTRODUÇÃO

Diante do anseio de conhecer um pouco da cultura do carnaval, é que me propus estudar o carnaval cametaense. Inicialmente buscava conhecer o passado, um pouco da história dessa manifestação cultural. Haja vista, que poucos trabalhos foram desenvolvidos na área de história sobre esse período, sobretudo na Amazônia. Posteriormente pela necessidade de produzir a história carnavalesca deste município que foi e é um dos carnavais mais importantes da região norte.

Nessa conjuntura proponho-me a analisar o carnaval cametaense no período que compreendem 1940 á 1945, nele objetivo perceber a relevância dos aspectos culturais que permeiam essa manifestação cultural que é o carnaval, no momento em que âmbito nacional se vivenciava o Estado Novo e em âmbito internacional a Segunda Guerra Mundial. No entanto, apesar da atmosfera de conflito as folias carnavalescas cametaenses ocorriam nos salões e nas ruas, com os blocos e grupos carnavalescos, pois mesmo em face ao contexto bélico, insistiram em brincar os dias de Momo. Dessa forma, a presente pesquisa objetiva enveredar pelas folias cametaense no contexto da Segunda Guerra Mundial, busca nos nomes dos blocos, na forma de brincar o carnaval a referência a esse contexto.

1 O presente texto faz parte do trabalho de conclusão de curso, intitulado, Dos Clubes às Ruas: Aspectos Sócio culturais do carnaval cametaense (1940-1950) pela UFPA, sob a orientação da profª Drª Benedita Celeste de Moraes Pinto.

2 Professora doutora, em Antropologia. Atualmente docente da Secretaria de Educação do Estado do Pará.

3 Professora/pesquisadora da Universidade Federal do Pará - UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

Desse modo, um dos registros mais utilizados neste artigo foi a fonte impressa, sobretudo o *Jornal de Cametá*⁴, cujo proprietário era Deodoro de Mendonça⁵ vale lembrar que o *Jornal* jamais pode ser visto como um dado pronto e acabado, mas uma representação construída sobre o real. Uma vez que, transformar um jornal ou revista em fonte história é uma operação de escolha e seleção feita pelo historiador e que supõe seu tratamento teórico e metodológico (Peixoto e Cruz, 2007). É analisando o *Jornal de Cametá*, periódico de tiragem local que discutia a realização destes carnavais e a dinâmica festiva em tempos de guerra de abordaremos a temática proposta. Nisto, o referido trabalho objetiva discorrer sobre os carnavais que ocorreram na cidade de Cametá em meio à entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial.

Hoje, se não estão relegados os confetti e as serpentinas, e as bisnagas substituídas pelo lança-perfume, o carnaval tem a sua maior força na novidade dos "blocos", que não só animam as avenidas, também os lares e os salões, na criação da batucada, do Samba, do indescritível! (*Jornal de Cametá*, publicado em 4 de fevereiro de 1940).

As notícias acima apresentadas pelo *Jornal de Cametá* evidenciam a conjuntura de folia presente nas ruas e lares da cidade. O carnaval brincado em Cametá durante o período da Segunda Guerra Mundial foi alvo constante da imprensa do período. É em torno da imprensa local, em especial O *Jornal de Cametá* que buscamos compreender o carnaval em tempos de guerra, entendendo a imprensa como fonte de pesquisa. Afinal, conforme afirmam Peixoto e Cruz (2007), nos diversos campos de pesquisa, da comunicação à semiótica, da crítica literária à educação, a imprensa aparece como fonte e também como objeto de pesquisa (Peixoto e Cruz, 2007).

4 *Jornal de Cametá* foi fundado em 1921 por Deodoro de Mendonça no qual foi seu diretor e proprietário (Mocbel, 1996).

5 Deodoro Machado de Mendonça nasceu em Cametá a 23 de Agosto de 1889 no sítio Santa Clara, filho do Coronel Basílio Lopes Correa de Mendonça e Lídia Machado de Mendonça, fez o curso de humanidades em Belém, no ginásio Paes de Carvalho. Diplomou-se em direito em 1912 pela Faculdade do Pará e neste ano ingressou na política como oficial de Gabinete do Intendente de Belém, Dr. Virgílio Martins Lopes de Mendonça, seu tio. Foi professor da escola normal e intendente de Cametá no período de 1921 à 1923 quando foi convidado pelo governador Antonio Emiliano de Souza Castro a assumir o cargo de secretário geral do Estado, função que exerceu também nos governos dos Drs. Dionísio Ausier Bentes e José da Gama Malcher, tendo assumido interinamente, o governo do Estado em 1938. Faleceu em Belém em 16 de agosto de 1968.(Mocbel,1996).

2. AS MANIFESTAÇÕES CARNAVALESCA NA IMPRENSA CAMETAENSE

Os primeiros registros de manifestação carnavalesca no município de Cametá emergem por volta do final do século XIX com os “cordões do carnaval”. Um desses cordões é os *Linguarudos* da localidade de Santana, do interior do município. Com a vinda destes cordões do interior para a cidade, começaram a se organizar os primeiros bailes de salão e as festas nas ruas; é nesse período, também, principalmente a partir da década de 1930 que começaram a surgir os blocos de rua ganhando ainda mais força na década de 1940 (Rodrigues, 2004).

Figura 1: Jornal de Cametá de 12 de dezembro de 1942



Fonte: Museu Municipal de Cametá, 2008.

A participação destes blocos era frequentemente apresentada pela imprensa do período. Entre os impressos existentes o *Jornal de Cametá* empreendeu questionamentos diversos em torno da participação dos foliões nas folias carnavalescas, no entanto, o que predominava nas páginas eram os blocos que surgiam com a proximidade do carnaval, tais como os *Farristas Brasileiros*, *A Turma da Favela*, *Índios do Brasil*, *Bloco do Girassol*, *Avião do Condor*, *Depois eu Digo* dentre outros. Um carnaval de múltiplas faces cujos foliões eram convidados a participar do carnaval através do jornal local o *Jornal de Cametá* de Deodoro de Mendonça que noticiava o que de melhor iria para a avenida, como se observa no figura 01.

O acontecer festivo era apresentado em forma de texto e desenho. Os jornais da época traziam o que de melhor seria levado a avenida pelos blocos de rua, convidava a todos os foliões para entrarem no ritmo do carnaval, pegarem seu batuque e começarem a batucar, pois o carnaval já havia se iniciado, como podemos evidenciar no trecho abaixo:

Por isso que hoje, amanhã e depois a ordem é:
Batucada.

Zé Pereira assumiu o comando da tropa...O seu velho e barulhento bombo marca a cadência das falanges atordoantes do Rei da folia:

Bum, Bum, Bum!

Bum,Bum,Bum! (*Jornal de Cametá* de 12 de fevereiro de 1942).

As ruas eram entendidas como local de lazer, ou nas palavras de Maurício Costa, "Ruas de lazer" no qual blocos batucavam e percorriam os espaços festivos (Costa, 2007). É dentro desse contexto da década de 30 que começa a emergir no município de Cametá os primeiros blocos de rua que mudaram a cara do carnaval cametaense com muitas cores e segmentos sociais, desde os grupos mais abastados aos suburbanos do município. Segundo DaMatta (1997), os blocos seriam expressões de valores carnavalescos muito mais puros voltados para a ritualização da solidariedade dos bairros de onde provêm (DaMatta, 1997). No município de Cametá, dentre os primeiros blocos, o mais antigo é conhecido como a *Turma da favela*, fundado no ano de 1937⁶ e que posteriormente deu origem à escola de *Samba Império da Favela*. Sobre o bloco o *Jornal de Cametá* da década de 40 comentava:

A "turma da favela" bloco de alegres rapazes e que há anos é o primeiro a formar e a entusiasmar o

carnaval cametaense, recepcionou na linda tarde de 20 o querido Rei da alegria ..." (Jornal de Cametá publicado em 25 de janeiro de 1942).

A referência a Turma da Favela como um bloco que atuava no carnaval há muitos anos evidencia a sua importância para o carnaval cametaense no final das décadas de 30 e 40. Em várias notícias existentes no Jornal de Cametá é possível observar a organização do bloco, o cuidado com as vestimentas e inclusive a produção musical para que se levassem o melhor para a avenida. A imagem abaixo apresenta os rapazes que conduziam o bloco no carnaval de 1940.

Figura 2: Bloco a turma da favela na década de 1940



Fonte: Acervo de Glorinha Goldinho.

A imagem acima apresenta o bloco minutos antes do desfile, nela podemos observar aspectos importantes do carnaval em Cametá, a organização de uma vestimenta específica para o desfile, o uso de instrumentos musicais, a presença de meninas que eram consideradas mascotes do bloco, geralmente filhas dos participantes. A Turma da Favela era um bloco constituído em sua maioria por jovens, que se reuniam ao som dos tamborins para foliarem pelas ruas de Cametá, este bloco que em princípio foi formado por um pequeno grupo de rapazes com o intuito de se divertir, cresceu e se transformou em um dos mais animado dentre os blocos cametaense e inspirou a formação de novos blocos.

Nas décadas que se seguiram, o bloco adquiriu o status de agremiação carnavalesca originando a primeira escola de samba de Cametá, conforme podemos observar na imagem abaixo:

Figura 3: Escola de Samba A Favela



Fonte: Pesquisa de campo, 2009

A imagem acima apresenta a agremiação com uma sede própria, bem diferente dos anos de formação da agremiação no qual a rua era o espaço da organização e folia. No contexto das décadas de 1940 e 1950 os blocos mais antigos tinha como *práxis* trazer um mascote que representava o tema do ano do bloco e que na sua grande maioria era uma menina, filha de um dos brincantes ou diretor, nesse contexto quem estava na direção eram homens como João Hemenegildo Rodrigues, João Cândia, Raimundo Penfort de Sena dentre outros, como podemos evidenciar neste fragmento:

incontestavelmente, este, além de veterano, é o bloco das surpresas atrativas. Pudéra! Na turma preside o gênio artístico João Hemenelgido de par com a entourage que o João Cândia chefia, a cantar, a sambar, a brincar (Jornal de Cametá, de 4 de fevereiro de 1940).

No ano de 1940 o bloco a Turma da Favela trouxe para a avenida um lindo carro que representava o morro da favela e sobre ela estava uma linda borboleta que era a menina Helena Melo e Silva sobre o qual jogava flores e recebia palmas, como é perceptível no fragmento abaixo:

Veterano e popular bloco, que desde domingo magro exibiu lindos carros alegóricos, sendo o dessa tarde um duplo canhão sob a base do Morro acima aludido e sobre o qual via-se a sua aplaudida borboleta ainda a interessante menina Helena Melo e Silva (Jornal de Cametá, publicado em 11 de fevereiro de 1940).

O contexto nacional de um Estado Novo (1937-1945), de um intervencionismo estatal, refletia-se em todos os âmbitos da sociedade, na música, na literatura, nos meios de comunicação, assim como no carnaval, em Cametá não foi diferente, tal como no restante do país o carnaval cametaense da década de 40 estava sobre a égide do Estado Novo, tudo que as escolas ou blocos apresentariam na avenida deveria passar primeiramente pelo então DEIP-Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda.

O carnaval de Cametá não saiu dessa lógica, os brincantes incorporaram o projeto de nacionalização do carnaval, nos blocos era notório a presença de símbolos que engrandeciam a pátria. Havia momentos oportunos para o enaltecimento da figura de Vargas quer através da fotografia, seja nos grandes movimentos de massa, desfiles e paradas, seja na organização do carnaval estava presente a imagem de Vargas, ou dos símbolos patrióticos. Essa nova tendência de enaltecimento do que é próprio do Brasil refletia-se no carnaval.

Em Cametá existiram diversos blocos que traziam em seus nomes elementos típico da cultura brasileira, em meados de 40 era evidente nas ruas no período carnavalesco o *Bloco Índios do Brasil* formado por homens e mulheres que se reuniam todos fantasiados com tangas, penas, flechas, dentre outros adereços, sempre acompanhados com animais que representavam a fauna brasileira, dentre as canções que embalavam este bloco está a marcha carioca Pele Vermelha:

Quem é que viu uma índia por ahi?
Não é o cororó, Tupiniquim, nem Guarany,
é é é é é uma pele vermelha da cor do caqui.
A coitadinha, se perdeu
Há mais de uma vez
Deve está cortando volta
Pois não fala o portuguez
Só faz assim- burururú

Quem a encontrar
É favor me avisar. (Jornal de Cametá, de 11 de
fevereiro de 1940).

Como podemos observar na marcha Pele Vermelha, o autor faz referência a uma personagem, a índia, que havia se perdido na cidade e o mesmo está a sua procura. A canção evidencia o quanto a temática indígena fazia-se presente no carnaval de forma satírica. Na realidade o carnaval cametaense estava inserido na lógica do Estado Novo, de criar no indivíduo um espírito nacionalista e o índio era esse elemento.

Com o advento da República a figura do índio passa a ser mal vista. Em meados de 40 de acordo com o projeto de nacionalização dar-se-á enfoque a temas que se distancie das críticas e censura ao governo e que em contrapartida exalte a figura de Getúlio Vargas ou mostrando um Brasil idílico e sem problemas ou falando de temas essencialmente brasileiros como a figura do índio.

Era recorrente também no carnaval de rua cametaense, blocos que refletiam a conjuntura internacional, a década de 40 foi um período marcado pela Segunda Guerra Mundial (1939-1945) dividido entre dois blocos oponentes, de um lado estavam a Alemanha, Itália e Japão as consideradas potências do eixo, de outro, Inglaterra, Estados Unidos, União Soviética e França, as potências aliadas.

Pereira (2004) afirma que neste período havia uma onda de boatos que afirmava a interdição do carnaval de rua no Rio de Janeiro. Em Cametá, os jornais apresentavam apesar do contexto de conflito um cenário de folia. Diante desse conflito internacional, será recorrente no carnaval cametaense blocos cujo nomes remetem à conjuntura da Segunda Guerra Mundial, como por exemplo, o bloco *Fuzileiros da Folia* organizado por João Nilo, um bloco composto por homens que apresentavam-se no carnaval todos uniformizados como fuzileiro de Guerra, apresentando em seus chapéus a letra "F" uma referência a palavra fuzileiro. Este bloco, como a maioria dos blocos, trazia a rainha das mascotes que vinha enfeitada com lindas alegorias, neste bloco a rainha era a menina Glorinha Godinho.

No ano 1940, como podemos observar na figura 04, o tema apresentado pelo bloco os fuzileiros da folia correspondia a Hora do Carnaval, tema trazido pela mascote Glorinha Goldinho, que trazia como fantasia o relógio que simbolizava o tempo do carnaval, tempo este expressado na canção criada pelo bloco que embalava os participantes nos dias de folia, como podemos observar:

Que horas são,
Uma hora
Que horas são,
Duas horas
Que horas são,
Três horas
Esta 'na Hora
Os fuzileiros vão embora
Levo de você saudade
Morena desta cidade
Levo de você saudade
Morena desta cidade
(Revista Novo Tempo, 2002)

Outro aspecto relevante do carnaval de Cametá de meados de 1940 era a influência que o carnaval do Rio de Janeiro tinha sobre o carnaval local, evidente nos temas apresentados por muitos blocos na avenida que traziam nos seus títulos uma apologia ao Rio de Janeiro ou ao seu carnaval. Era possível observar nos blocos como os *Fuzileiros da folia* essa diversidade de temas, desde locais a nacionais e internacionais.

Figura 4: Bloco os Fuzileiro da Folia no ano de 1940



Fonte: Acervo particular de Glorinha Goldinho

Figura 5: Bloco os Fuzileiros da Folia, 1941



Fonte: Acervo Gloria Goldinho

No ano de 1941, por exemplo, o bloco os Fuzileiros da Folia apresentou o tema para o seu carnaval intitulado "a Cidade Maravilhosa", uma referência a cidade do Rio de Janeiro. Pela figura acima podemos observar a apologia feita pelo bloco a então cidade que neste contexto era a capital do país, mostrando através do carro alegórico as maravilhas existentes no Rio de Janeiro.

A figura acima evidencia o bloco em seu carro alegórico pronto para o desfile, a frente vem escrito "Cidade Maravilhosa" e ao redor seus fuzileiros. A imagem deixa em evidencia as influências que o Rio de Janeiro exerce sobre os festejos pelo país, em especial na sua forma de comemorar o carnaval. Outro aspecto a ser observado é a existência de carro alegórico, um elemento que nas décadas posteriores se fará presente na maioria das escolas de samba.

Outro bloco existente era o bloco *Tenentinhos da folia*, explicitava em seu título e nas vestimentas de seus brincantes uma clara referência aos tenentes que se encontravam na guerra. Acerca desse bloco comenta o Jornal de Cametá:

bloco de garotos que prometem, voltaram nessa tarde a alegrar as ruas, desfilando tão bem com seu

congeneres. Uma das surpresas que também agradou a assistência foi o casal de galináceos e seu requisito tal a artística indumentária exibida pelos foliões (Jornal de Cametá, de 11 de fevereiro de 1940).

As informações trazidas pelos jornais evidenciam que o bloco era formado por rapazes que saíam as ruas para comemorar o carnaval. Tais jovens vestiam-se com diversos adereços agradando o público que os assistiam. Assim como existiam blocos cujo nome referenciavam ao contexto internacional, existiam outros que abordavam temáticas nacionais, a exemplo do bloco denominado Avião da Condor. Este era uma referência a empresa de linha de barcos e Aviação Condor. O simpaticizado bloco era constituído por alegres rapazes que empolgavam o carnaval cametaense da década de 40 como afirma o Jornal de Cametá:

é um dos novos blocos cametaense do carnaval de 40. Chefiado sob popularidade do Lata, os “aviadores” na cedência de suas lindas marchas, têm empolgado as ruas e animado os bailes, sempre alinhados, sempre aprumados. Repetindo seus aplaudidos vãos o “Avião do Condor” conduzirá hoje pela cidade a sua alegre rapaziada (Jornal de Cametá, de 04 de fevereiro de 1940).

Conforme podemos observar no trecho acima, os foliões do bloco Avião da Condor eram chamados de aviadores e percorriam as ruas da cidade. O bloco é uma referência a linha de aviação existente em Cametá no qual realizava-se o transporte da população. A viação Condor existiu por muitos anos no município era possível encontrar em várias propagandas como podemos observar na figura 06.

Em meados de 30 e 40 era comum no carnaval cametaense ocorrerem o “batismo dos blocos”, prática que ocorria no então Bar São João, local de boemia local, onde muitos rapazes se reuniam para posteriormente seguirem em cortejo festivo. A figura 07 apresenta o bar São João na década de 90.

Figura 6: Propaganda sobre a linha de aviação Condor

Noticias da Guerra

Coincidencia ..

A imprensa carioca noticiou ha dias que o Brasil estudava a possibilidade de requisitar os navios pertencentes as nações em guerra, ora refugiados nos portos nacionaes, o que já foi feito pelo Chile.

— Comunicado official britânico informa que o «destroyer, *Esmeralda*, da armada ingleza, foi afundado no mar do Norte, ao repellar um ataque inimigo a um comboio britânico.

— A Bulgaria, afinal, cedeu, tendo, segundo noticia de 1.º, assignado sua adhesão ao pacto triplice:—Berlim—Roma—Tokio.

Nesse mesmo dia foi annunciado terem as tropas allemãs entrado na Bulgaria.

— A revista militar «Cronace Magazine», de Washington, publicou um quadro indicndo que a Inglaterra e os Estados Unidos têm, actualmente, um programma de construção de 50 mil aviões, 9.200 «tanks», 350 navios de guerra e 200 navios mercantes.

— Noticia do dia 3.º diz que soldados allemãs marchavam através da Bulgaria visando atacar a Turquia e a Grecia, estando já esta ao alcance dos canhões do Reich. Este propozer a Grecia fazer a paz com a Italia, ou soffrer as consequências da «blitzkrieg».

— O governo da Grecia solicitou conselhos ao presidente Roosevelt, em face da actual situação.

— A Bulgaria tem mobilizadas e distribuidas nas fronteiras, 14 divisões.

— Foi desmentida a noticia de que a Turquia fechara os Dardanellos.

— A Turquia concentrou seu Exercito na fronteira da Bulgaria, mas só entrará em acção se os nazistas invadirem o seu territorio ou o da Grecia.

— R' esperado a adhesão da Yugoslavia ao pacto triplice, em consequencia de identica resolução da Bulgaria.

— Annuncia-se, a 3.º, ser inevitavel o rompimento diplomatico da Inglaterra com a Bulgaria.

— O Papa, falando a um grupo de sacerdotes, disse:

« Os homens deveriam conhecer Deus. Os terriveis acontecimentos actuaes são quasi um castigo divino pelo esquecimento de Deus e uma prova de que Deus quer dirigir novamente a humanidade para a fé. Christo é demonstradamente pouco conhecido e amado ».

— De um comboio inglez que navegava a oeste da Irlanda, os allemãs annunciaram ter posto a pique 102 mil toneladas.

— Os inglezes annunciam que em recente ataque aéreo a Brest, foi atingido um cruzador allemão, e que mais uma Ilha Italiana, Castel Oriza, fora occupada.

— Annunciam mais os inglezes, haver sido capturado a capital da Somalia italiana, Mogadiscio.

— Foi divulgado já haver tropas allemãs na Africa e que as mesmas entraram em

Reverendo... collecções do JORNAL, por acaso depa-ramos com o registo de um accidente no dynamo da luz em 21 de novembro de 1935 e remessa, a seguir, do mesmo para Belem.

O recente e indetico accidente na Usina, occorreu em 26 de igual mez, o mesmo passado, sendo novamente o dynamo embarcado para a capital.

Está parecendo, pela coincidencia das datas, que a mez de novembro é fatidica para a nossa electrica.

contacto com as tropas britannicas ao sul de Benghazi fazendo prisioneiros e destruindo canhões inimigos.

— Comunicado official grego diz que até 28 do passado havia-



Fonte: Jornal de Cametá, 26 de janeiro de 1941.

Figura 07: Bar São João



Fonte: Museu de Cametá, 2009

Dos blocos descritos pela imprensa local como batizados no Bar São João podemos destacar o bloco *Encouraçado Brasil*, título que supostamente fazia menção a um país protegido, blindado mesmo diante a uma Guerra. As informações sobre este bloco são escassas nos jornais da época, porém os poucos registros mostram como o bloco participou desta prática. A prática do “batismo” é narrada a seguir:

O “Encouraçado Brasil” fez a sua festa batismal na praça, da matriz, onde desde manhã cedo, guardada por marinheiros a nova e linda barca do comandante Vedação estava fundeada [...] As 4,30 da tarde, entre disparos dos seus canhões, realizou-se o batismo do encouraçado, que a seguir passou a manobrar pela urbs e pelos lares, cujas evoluções musicadas foram repetidas na segunda e terça-feiras sob aplausos dos apreciadores (Jornal de Cametá de 11 de Fevereiro de 1940).

De acordo com o trecho acima é possível visualizar como ocorriam os festejos nas ruas, com paradas obrigatórias e inclusive realização de batismo, uma forma de anúncio da chegada de um novo bloco de rua as ruas cametaenses.

Como foi possível observar nos blocos anteriores a participação feminina nos festejos de rua eram pouco expressivas nos jornais. Porém é possível encontrar em alguns blocos sua participação. É o caso do bloco os *Farristas Brasileiros*, que diferentemente da maioria dos blocos existentes no período era constituído tanto por rapazes como por moças. Nele, a presença feminina era perceptível, destacando-se como um dos poucos blocos em que se evidenciava a participação ativa da mulher no carnaval de rua. Essas mulheres cantavam, sambavam e podiam comemorar o carnaval plenamente, como se observa no fragmento abaixo:

É um bloco merecedor de aplausos este, organizado pelo Nilo, Pedro Guedes e seus velhos companheiros de folia, e que tem como melhor enfeite das suas fileiras um numeroso grupo de bonecas que sabem cantar e mais ainda: Sambar! Os "farristas" muito tem divertido as ruas e os lares e alegrado os salões de baile, prometendo para hoje novas e alegres promenades (Jornal de Cametá, de em 04 de fevereiro de 1940).

Esse bloco que atraía muitos jovens com intuito de foliarem, tinha como organizador o senhor João Nilo Guedes, Pedro Guedes, dentre outros foliões. Um outro bloco misto constituído tanto por moças quanto por rapazes da época era o *Depois Eu Digo*. Este bloco animou o carnaval dos anos quarenta que trazia como figurino uma cobra, como pode-se evidencia no fragmento abaixo:

Bloco formado de rapazes e senhoritas, uma espécie de filial da cobra, de cujo bloco levava como amostra a cobra molle [...] Cantado ao som de pequena orquestra, o Depois eu digo...deu várias e alegreadas volta pela cidade (Jornal de Cametá, publicado em 11 de Fevereiro de 1940).

No que se refere a estes blocos carnavalescos, o mais interessante é que as mulheres desse período não eram meras expectadoras do carnaval, ao contrário, estas, encontravam-se atuantes, saíam em blocos próprios e mantinham organização anual. Um destes blocos era as *Granadeiras do Amor*. Este foi criado no início da década de quarenta por Maria Rosa, Maria Cordeiro de Castro, Flor Cordeiro, Maria Peres, Maria Alta Guedes, Terezinha Guedes dentre outras. Sobre este bloco o Jornal de Cametá comentava:

auspiciava-se animadora a estréia deste bloco, organização de Maria Rosa, Mariasinha e Ilda Mollo, que com outras graciosas 'nadadeiras' nasceram neste carnaval para mostrar que são 'do amor' (Jornal de Cametá, de 04 de fevereiro de 1940).

Tal como as *Granadeiras do Amor* existia outro bloco que era coordenado somente por mulheres, o *Bloco do Brasil*, que possuía como organizadora a senhora Maria P. de Oliveira. Acerca do bloco informava o Jornal de Cametá:

Bloco do Brasil, interessante grupo de meninas sob a direção de d. Maria P. de Oliveira, que na toada do seu samba predileto fizeram os índios se espalhar na batucada. (Jornal de Cametá, de 11 de fevereiro de 1940).

No fragmento acima conseguimos encontrar registros que conferem visibilidade a essas protagonistas do carnaval cametaense. As mulheres conseguiram afirmar seu direito de participar ativamente do carnaval, assumiam uma postura mais ativa na qual pudessem usufruir dos festejos. Blocos como *Granadeiras do Amor*, *Bloco Brasil* são exemplos das diferentes formas de participação feminina no carnaval de rua da década de 1940.

2. O REI MOMO E O CARNAVAL

Outro elemento de significativa importância no carnaval cametaense em meados da era o Rei Momo, personagem presente na história do carnaval no Brasil. Se hoje as comemorações em torno do Rei Momo ocorrem em um ambiente fechado, em baile realizado nos dias de folia, nas décadas de 40 essa realidade se diferia. O Rei Momo não era escolhido em solo cametaense, como ocorre atualmente, mas era escolhido pelos então dirigentes do Bloco *A Favela*. O rei da folia chegava ao solo cametaense na aviação da empresa Condor. De acordo com os jornais do período, a espera pela chegada do Rei Momo a estas terras tocantinas, aglomerava um número significativo de pessoas. Existia até mesmo uma programação para a recepção do Rei da Folia.

No ano de 1941 o Rei Momo, o então conterrâneo Hildebrando Lisboa, é apresentado pelo Jornal de Cametá;

Pois só na segunda- feira aqui chegou do sul o avião dominical da "condor", no qual era guardado de regresso de Marabá o nosso estimável conterrâneo o Dr. Hildebrando Lisboa. Seria , pois, este pelo desejo simples e brincalhão de amigos o nosso Rei Momo.E o foi [...] Organizados os preparativos, tomados as

providências, cedo, anunciando a recepção de Momo para as 2 horas da tarde, à chegada do avião, sem entretanto divulgar a surpresa que esta festa inicial do carnaval ia proporcionar, e a frente da qual estavam Nilo, Waldemar, Santino, Velho Nabiça, Lulu e outros influentes foliões (Jornal de Cametá, publicado em 26 de Janeiro de 1941).

A festa, a qual circundava a chegada do Rei Momo, contagiava a população cametaense, tanto que o Rei Momo, também conhecido como Rei da Alegria, era esperado no então trapiche municipal, hoje atuais da cidade.

Figura 8: Rei Momo coroado no carnaval de 1940



Fonte: Jornal de Cametá, 4 de fevereiro de 1940.

No trapiche, ao som de muita música e alegria, era recepcionado por seus amigos, muitos destes fantasiados para se deleitarem em mais um carnaval, acerca de sua chegada relata o jornal da época;

Do avião, já pousado no rio,enfrente a cidade, era grande a curiosidade dos tripulantes e passageiros, ante o espetáculo que assistiam.Quando o dr.Hildebrando apareceu no portólodo aparelho e descia a escadinha para o bote, vivas e palmas partiram da aludida canoa e da assistencia aglomerada no litoral. Já prevenindo o Balião, encarregado do bote do "Condor", aproou estea canoua da comissão, para a qual o dr.Hildebrando, sem o menor protesto, passou e onde, sem também protestar, deixou que o Nilo e o Lulú o paramentassem e o coroassem! Essa cena toda original e grandemente divertida era assistida de terra pela multidão que ria e palmeava o gesto de simplicidade do dr. Hildebrando (Jornal de Cameté, publicado em 26 de Janeiro de 1941).

A recepção oficial ofertada ao Rei da Folia era realizada na sede do bloco *A Turma da Favela*, com João Câncio e outros diretores a recepcioná-lo, estes erigiam um trono para o Rei da Alegria. Após aportar na cidade o Rei Momo recebia uma série de homenagens para posteriormente seguir o cortejo pelas ruas da cidade, que correspondia a um cortejo pelas ruas de São João Batista, rua Rui Barbosa até chegar na sede da Favela:

Ao desembarcar Rei Momo, no trapiche municipal, ahi foi saudado pelo dr. Evandro, que o ofertou à sua majestade um bouquet de brancas flores e uma pequenina estatueta de bronze,-um menino fazendo xi,xi [...] A seguir, falaram Nilo e João Câncio, pelos seus blocos, formando-se o cortejo, que subiu a rampa e percorreu a rua S. João Baptista (bairro commercial), praça da matriz, rua Ruy barbosa, entrando na sede da favela. Ahi, Rei Momo foi ocupar o trono, enquanto as cuicas continuavam a roncar e a batucada prosseguia ao som de lindas canções (Jornal de Cameté,publificado em 26 de Janeiro de 1941).

Na sede da Favela a festa continuava ao som de muita música e alegria, mas a festa não terminava por aí. Uma vez encerrada a cerimônia de entrega do trono ao Rei Momo, este direcionava seu cortejo para a praça da Mercês, mais precisamente na Pensão Balião, local onde o rei se hospedava e dava seus últimos agradecimentos, para despir-se do personagem e como todo bom cametaense mergulhar em mais um carnaval:

Terminada a cerimônia da Favela, o cortejo se dirigiu para a praça das Mercês, até a "Pensão Balião" onde sua magestade ficou hospedado [...] Ahi, deante da multidão que enchia os jardins da pensão, falou Waldemar Coelho, cuja a phantasia era de perfeito índio. A sua saudação respondeu Rei Momo, agradecendoa homenagem e enaltecendo o carnaval cametaense, que de anno para anno mais progride mais anima.

Rei Momo recolheu-se a um quarto, para despir a indumentária, e o volumoso rancho sahiu pela cidade a fora, a cantar, a sambar, até anoitecer (Jornal de Cameté, publicado em 26 de Janeiro de 1941).

A descrição apresentada pelo Jornal de Cameté detalha um dos momentos mais esperado da folia carnavalesca a presença do Rei Momo, cujo trajeto era acompanhado de perto pelos foliões. A cada ano mudanças ocorriam para que esse personagem ficasse guardado na memória da população. No ano de 1942, Rei Momo apresentou-se montado em uma bicicleta e disfarçado de chimpanzé, conforme observamos no trecho abaixo:

Rei Momo chegou de bicicleta! E passou a cidade disfarçado de chimpazé.

A "Turma da Favela" bloco de alegres rapazes e que há anos é o primeiro a formar e a entusiasmar o carnaval cametaense, recepcionou na linda tarde de 20 o querido Rei da Alegria, que, disfarçado em automático chimpazé e montado em bicicleta passou a urbs ao som de estridente batucada, musicada e cantada pelos velhos foliões da "turma", á frente João Cancio, João hermenegildo, Dicozinho, etc. todos tipicamente fantasiados. Foi assim que na tarde de S. Sebastião, o carnaval teve inicio na cidade romualdina. E o lero-lero foi a marcha triunfal do cortejo do Momo (Jornal de Cameté, publicado em 25 de Janeiro de 1942).

A visita do Rei Momo pelas ruas da cidade conduzido pelo então bloco A Favela evidencia o importante papel desempenhado por esse personagem. Sair as ruas fantasiados de chimpanzé fazia parte do ritual de todos os anos. Uum espetáculo a ser acompanhado de perto, marcado por muitas alegorias e encenações, sendo presença marcante ao longo da história do carnaval cametaense. A partir disso, o carnaval cametaense continuou efervescente, os blocos, as ruas, as praças e os desfiles do Rei Momo continuaram seus desfiles, ainda que os jornais trouxessem a complexidade do conflito, o que demonstra a força das folias carnavalescas mesmo em tempos de guerra.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto em âmbito nacional vigorava no Brasil o Estado Novo, nacionalista, autoritário e anti-liberal dirigido por Getúlio Vargas, no contexto internacional o Brasil adentrava ao segundo maior conflito mundial, a Segunda Guerra Mundial. A participação do Brasil no conflito vai se refletir em todos os âmbitos da sociedade inclusive no carnaval. As discussões em torno das comemorações carnavalescas na fase mais crítica da Segunda Guerra Mundial, período em que o Brasil entra no conflito mundial foi assunto que ocupou por várias vezes as principais páginas dos jornais de várias capitais brasileiras, á exemplo do Rio de Janeiro e Natal. Ao tratar da Segunda Guerra Mundial, Eric Hobsbawm afirmou que muito mais que europeia, ela foi um conflito "global" (HOBSBAWM, 1995).

Em Cametá essa realidade não foi diferente, apesar da conjuntura internacional e nacional o carnaval em Cametá não perdeu seu entusiasmo e brilhantismo, mesmo entre guerras, os jornais á exemplo do Jornal de Cametá, noticiava o que melhor seria apresentado na avenida, convidando bloco e foliões a saírem pelas ruas. Os vários blocos carnavalescos apresentados ao longo deste artigo, evidenciam o envolvimento e, sobretudo, a participação dos foliões nesses "carnavais de guerra". Pois as manifestações festivas que ascenderam, como os blocos de ruas, transformaram, segundo o Jornal de Cametá, o carnaval na década de 1940. Dessa forma, a adesão do Brasil à Segunda Guerra Mundial impôs mudanças, tanto no campo político quanto no carnavalesco. A conjuntura apontava para mudanças no ritmo das festas e das folias. Entretanto, em Cametá a guerra não bombardeou o carnaval, ela influenciou no nome dos blocos e as temáticas a serem levadas para as ruas e abriu espaço para um novo tempo no carnaval, à formação das escolas de samba, tema para um próximo artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COSTA, Antônio Maurício Dias. **Festa na cidade: o circuito bregueiro de Belém do Pará**. Belém: EDUEPA, 2007.

DaMATTa, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociedade do dilema brasileiro**. São Paulo: Rocco, 1997.

FARIAS, William Gaia. **Amazônia republicana**: processos seletivos e outros temas. Belém: WGF, 2007.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos**: o breve século XX (1914-1991). São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JORNAL DE CAMETÁ. **Jornal de Cametá**: semanário independente e noticioso [jornal]. Cametá-PA: [editora não determinada], 1921-1930. Semanal. Entidade custeadora: Arquivo do Museu Histórico de Cametá.

MOCBEL, Alberto Moia. **Lembranças e esperanças**. Belém: Grão Pará, 1996.

PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. CRUZ, Heloisa de Farias. Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa. **Projeto História**, São Paulo, n.35, p. 253-270, dez. 2007.

PEREIRA, Flávia. Carnaval entre Guerras. **Projeto História**: revista do Programa de Estudo Pós-Graduados em História e do departamento de História da Pontífice Universidade Católica de São Paulo.-São Paulo: EDUC, 2004.

RODRIGUES, Amarildo. **Manifestação da cultura no espaço-história, espacialidade e identidade cultural, a dinâmica da festa popular da cidade de Cametá, Pará**. Relatório (Trabalho de conclusão de curso) - Universidade Federal do Pará, Cametá, PA, 2004.

BANGUÊ: PRÁTICA DE ENSINO E APRENDIZAGEM NA COMUNIDADE DE RIO JACARÉ XINGÚ, NO MUNICÍPIO DE CAMETÁ-PA

Maria de Fátima Rodrigues Nunes¹

João Mauricio Rodrigues Nunes²

Benedita Celeste de Moraes Pinto³

1. INTRODUÇÃO

Este estudo busca analisar a prática cultural Banguê como instrumento pedagógico no ensino e na aprendizagem de diferentes gerações na comunidade de Rio Jacaré Xingú, bem como conhecer a importância histórica do Banguê nas comunidades ribeirinhas, compreendendo como se dá a relação dos saberes e práticas culturais proporcionadas pelo Banguê na construção da identidade da população do Rio Jacaré Xingú. Para tanto, considera-se que a educação brasileira embasada em um ideal de igualdade formulou e pôs em prática uma educação padronizadora, homogeneizadora e monocultural, deixando de lado as múltiplas culturas envolvidas dentro do processo escolar, como afirma Candau e Moreira (2011):

1 Professora de ensino Médio e graduação no Município de Cametá-Pará, participante do Grupo de Pesquisa História, Educação e Linguagem na Região Amazônica (HELRA), pesquisadora da Pesquisas História, Educação e Saberes Tradicionais na Amazônia. Email: nunesfatima098@gmail.com

2 Licenciado em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará. E-mail: joaonunes574@gmail.com

3 Professora/pesquisadora da Universidade Federal do Pará, docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura e da Faculdade de História do CUNTINS/UFPA-Cametá. É Líder dos Grupos de pesquisas QUIMOHRENA e HELRA e coordenadora das Pesquisas História, Educação e Saberes Tradicionais na Amazônia & Memória, Cultura e Cidade: Vivências de homens e mulheres na Cidade de Cametá, no Pará – Séculos XVIII a XXI. Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/7489392738166786>; Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0001-9450-5461>; E-mail: celestepinto@ufpa.br

parto da afirmação de que não há educação que não esteja imersa nos processos culturais do contexto em que se situa. Neste sentido, não é possível conceber uma experiência pedagógica "desculturada" isto é desvinculada totalmente das questões culturais da sociedade (Candau; Moreira, 2011, p. 13).

Com base no exposto, podemos perceber que o movimento do multiculturalismo pressupõe a incorporação da pluralidade cultural de grupos sociais que, de uma forma ou de outra, são excluídos dos centros de decisão por questões econômicas e, sobretudo, por questões culturais. Em contrapartida, a escola, concebida por Dayrell (1996) como um espaço sociocultural, deve considerar a cultura e a realidade de seus alunos, que, por sua vez, são sujeitos sociais e históricos. Assim, a escola é vista:

como uma instituição única, com os mesmos sentidos e objetivos, tendo como função garantir a todos o acesso ao conjunto de conhecimentos socialmente acumulados pela sociedade. Tais conhecimentos, porém, são reduzidos a produtos, resultados e conclusões, sem se levar em conta os valores determinantes dos processos. Materializados nos programas e livros didáticos, o conhecimento escolar se torna "objeto", "coisa" a ser transmitida (Dayrell, 1996, p. 139).

Dayrell (1996) critica a função da educação como instituição única voltada à disseminação do conhecimento socialmente acumulado, observando que tais conhecimentos são frequentemente reduzidos a produtos finais, ignorando os valores e processos que os originam. O autor sinaliza ainda para a transformação das formas de gerir e executar as práticas educativas que perpassam por esta instituição, de modo a permitir a valorização dos processos de construção do conhecimento, visando uma abordagem mais dinâmica e crítica que contextualize o aprendizado e que envolva os estudantes de forma significativa, indo além da simples memorização de conteúdo.

Partindo dos pressupostos, verifica-se que o Banguê, uma prática cultural de origem negra e indígena, composta por cantos e dança, cujas letras musicais traduzem fatos populares ou regionais, pode ser visto como instrumento de ensino e aprendizagem capaz de valorizar a cultura local e de afirmar identidades. A justificativa é dada em função de que a cultura brasileira é rica em danças, rituais e cantorias, de modo que a transmissão e conservação de tais práticas tornam-se essenciais para a valorização e o respeito da história e da cultura afro-brasileira. Ademais, destaca-se que durante anos a história e cultura dessa população foram inferiorizadas,

invisibilizadas e sucumbiram ao status de cultura menor, em detrimento da cultura branca hegemônica, situação que começou mudar a partir da Lei Nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003 e que logo foi incorporada a lei de nº 11.645/08, que tornou obrigatório o ensino da cultura afro-brasileira e indígena, passando a beneficiar a formação curricular, exigindo a criação de novas abordagens em relação à história afro-brasileira nas escolas (Nunes, 2014).

Assim, sendo, a prática cultural Banguê tem grande relevância para os estudos acadêmicos, pois é uma prática cultural afro-brasileira que deve ser vista em seu viés pedagógico, como um contributo a afirmação identitária e como um fazer que permite às populações ribeirinhas, o reconhecimento de si, enquanto sujeitos históricos que são. destaca-se a partir disso, o seguinte problema de pesquisa: Como as práticas de ensino e aprendizagem do Banguê na comunidade de Rio Jacaré Xingú influenciam a formação educacional e cultural dos estudantes, e de que maneira podem ser integradas ao currículo escolar de forma eficaz?

Para a realização do trabalho, adotou-se uma abordagem qualitativa com pesquisa de campo, utilizando a História Oral como principal técnica de coleta de dados. Esta metodologia foi aplicada especialmente com os moradores mais velhos da localidade de Jacaré Xingú, permitindo captar suas experiências e memórias sobre essa prática cultural transmitida ao longo das gerações.

2. RIO JACARÉ XINGÚ HISTÓRIA, MEMÓRIA E SABERES

A localidade de Rio Jacaré Xingú, é uma ilha de terra baixa e alagadiça, que fica localizada às margens do rio Tocantins, no distrito de Curuçambaba, Município de Cametá, Estado do Pará. Segundo um de nossos entrevistados, seu Benedito Alves Xavier o nome Jacaré Xingú se deu da seguinte forma.

Essa ilha aqui era semi deserta, morava um casal, o homem era português e a mulher era índia, o nome do português era Henrique e da mulher era Thiara, eles viviam ai num tapirí. Tapirí é uma casa sem parede, uma casa coberta com fulha de ubim é tipo uma palha nem sei se ainda tem poraqui, coberto com aquilo, num num terreno chamado Belmiro eles tinham lá o tapiri deles. Então um belo dia chegou aqui na ilha... ia entrando um reboque, era a canoa movida a remo de faia,

onde ia um missionário português, i quem remava pra ele eram escravos, mas ele não considerava escravos aqueles cidadãos. Eles entraram em tudo enquanto igarapé não encontraram lugar que agradasse eles, quando chegaram no Belmiro, eles viram aquele tapirí, chamaram não viram ninguém, desceram no terreiro e viram rastro, eles foram atrás, quando eles chegaram o casal tava pegando peixe no igarapé com paneiro, mas dê repente a mulher gritou e ai o Henrique o que fui, ela disse um bicho me bateu, e eles tavam pegando pegando peixe e camarão e metiam a mão embaixo dum pau, mas não era pau, era um bicho que eles não sabiam o que era, e era um bicho chamado Jacaré, foi quando nessa hora o missionário chegou lá, ele não tinha outra coisa na mão se não um bacamarte era missionário levava um bacamarte, bacamarte era uma arma que tinha uma boca grande, e ele gritou e o Henrique respondeu se assustou, e ele então disse o que eles estavam fazendo, ai Henrique respondeu que tavam pegando peixe. O Jacaré quando ele é ele faz um xiado e a mulher foi experimentar ver se era bicho mesmo, ela emporou e ele bateu a mulher e fez xiii, ai ela gritou pro Henrique, Henrique depressa que eu estou batida o que fui, o bicho me bateu, parece que ele xingú de mim, ai o missionário desceu fui ver, mexeu com o pau de longe e falou, olha isso não é um bicho qualquer, isso é um peixe chamado Jacaré, ai depois deles matarem o jacaré ele deu três tiros de bacamarte no jacaré, puxaram pra terra levaram pro tapirí aos pedaços, o missionário perguntou então pro Henrique como é o nome desta localidade, Henrique respondeu não tem, ai o missionário disse eu tenho o nome agora, Jacaré é o peixe, ele xingú da Thiara, ficou Jacaré Xingú, parece piada mas eu encontrei nos livros da Universidade Federal do Pará (Fala do senhor Benedito Xavier Alves, entrevistado em 02/04/2018).

Podemos perceber através do relato do senhor Benedito Xavier Alves, não só a questão referente à nomeação das localidades e a forma peculiar que eram dados às nomeações dos espaços, mas, como também se estabelecia as relações entre indígenas, europeus e negros, como as interações estabelecidas entre estes influenciaram e contribuíram para a formação das identidades culturais brasileira, e principalmente da região Tocantina.

A vida dos ribeirinhos das comunidades Rio Jacaré Xingu se desenvolve em torno do rio, seus furos e igarapés, isso faz com que as locomoções se deem exclusivamente no meio hidroviário, por meio de casco e remo, rabudos , voadeiras e barcos pequenos. Para chegar à cidade de Cametá se utiliza "barco da linha" que é pago um custo.

Os meios de comunicação utilizados são o celular, rádio e a televisão. Atualmente a energia elétrica já é uma realidade no Rio, mas esse benefício só se fez presente entre os ribeirinhos Xinguenesse graças a muitas reivindicações e esforço dos mesmos.

3. ECONOMIA, SUSTENTO E ATIVIDADES PRODUTIVAS

O sujeito é um ser humano, um ser social, um ser singular. Segundo Charlot, o sujeito age no e sobre o mundo e por isso a questão do saber é uma necessidade de aprender, produzindo a si próprio, por meio da educação (Charlot, 2000). Para ele todo o sujeito aprende com sua relação com o mundo, assim, a camada popular no caso os ribeirinhos na visão de Charlot interiorizam o saber que aprende no seu dia-a-dia e esse saber é fundamental para a manutenção da sua sobrevivência.

Os ribeirinhos da localidade de rio Jacaré Xingú buscam várias formas para garantir a sua sobrevivência, trabalham com o açaí, sendo que o fruto do açaí é um dos principais produtos extraído da floresta pelo os moradores tanto para o consumo, como para a venda, que é feita na vila de Curuambaba ou diretamente na cidade de Cametá.

A pesca também é um meio de sobrevivência bastante utilizado no Xingu, fundamentalmente para o consumo do dia-a-dia dos habitantes. Mas importante mencionar que esta comunidade fica três meses por ano proibida da atividade pesqueira, principalmente da pesca do mapará, no período em que acontece a piracema, quando ocorre a reprodução de várias espécies de peixes. Depois desse período, se dá a liberação da pesca e a localidade xinguenense é famosa na região por garantir toneladas do peixe, que é pescada em conjunto e distribuída por igual entre os moradores.

A pesca do mapará acontece no dia 1º de Março, dia que se abre a pesca para todas as regiões, antes desse dia, enquanto a pesca está fechada e devido a existência de um acordo de pesca com os moradores desta localidade, os mesmos se reúnem, e fazem reuniões, nessas reuniões se discute alguns assuntos ligados a preservação do rio, como por exemplo quais os homens que vão vigiar o rio, quais os responsáveis por cada grupo de família, qual turma de puçá (puçá é a rede de pesca) que irá pegar ou pescar o mapará. Os homens escolhidos para vigiar o rio, esses ficam responsáveis em vigiar durante um ou dois meses todas as noites que

antecedem a abertura da pesca, para evitar a pesca predatória de peixes pequenos e também evitar o envenenamento do rio, esse envenenamento pode acontecer por pessoas que pensam em prejudicar a comunidade que é uma das maiores produtoras desse pescado na região.

Os responsáveis pelos grupos são dois ou três homens ou mulheres, esses responsáveis são escolhidos pelos grupos, esses grupos são uma certa quantia de famílias que moram próximas umas das outras, esses ficam responsáveis pela divisão igualitária do mapará pescado. Nessas reuniões é decidido qual a turma de puçá será o responsável pela captura do mapará, após ser escolhido qual a turma que vai fazer o trabalho a mesma é comunicada, e essa turma é convidada para uma reunião onde é decidido a quantia a ser dividida entre a comunidade e a turma, geralmente é no meio, exemplo se pegarem 100 paneiros de mapará, 50 pra comunidade e 50 para a turma. Após essa divisão a comunidade e a turma ainda tiram uma quantia de peixe para darem para os populares, que são popularmente conhecidos por guaxinim, essas pessoas que vem de outras localidades. (Sinvaldo Duarte Rodrigues, morador da comunidade de Rio Jacaré Xingú, entrevistado em 24 de setembro de 2018).

O relato de Sinvaldo Rodrigues nos revela vários saberes contidos na abertura da pesca, que não é somente um momento de captura de alimentos, mas perpassam por outros campos que é a questão da solidariedade e companheirismo, onde a comunidade se reúne para celebrar a união e o alimento, mas apreciado da região que é o Mapará. As famílias se reúnem antes do dia da pesca, selecionam os pescadores e o restante da comunidade fica nas suas casas esperando o momento de pescar seu peixe, após capturado os pescadores dividem em parte iguais os peixes e levam de casa em casa a parte que cabe a cada família. Além do peixe também se dá a captura do camarão e os benefícios sociais do Governo Federal, como: o bolsa família e o seguro defeso.

A população dessa região produz confecção de “paneiros” como uma de suas principais atividades econômica-familiar, dentre outras desenvolvidas. Estas atividades mesmo de pequeno porte se caracterizam por serem atividades sazonais e com apetrechos simples. Baseada em técnicas artesanais, a produção é em pequena escala.

A produção de paneiros, é feitas da seguinte maneira, os homens tiram a madeira prima que é o Urumã com a Jacitára oriundas da natureza e trazem para a casa, então as mulheres destalam e começam a tecer o paneiro, quando está na altura de dobrar o

beco elas entregam para os homens, são eles que fazem a dobra do beco. Depois de pronto, são elas que fazem a venda para os compradores. Mas com o passar dos tempos essas duas matérias primas tiradas da natureza, foram acabando, devido a extração desordenada, onde os tiradores de Jacitára e Urumã, só tiravam e não plantavam, então por esse motivo na localidade de rio jacaré xingú, não se tinha mas essas duas matérias primas, para que suprisse as necessidades dos produtores de paneiro. Então os produtores tiveram que procurar essas duas matérias primas em outras localidades do município, ou até mesmo em outros municípios próximos, onde ainda se encontrava, Mas como só se tirava e não se plantava, então essas matérias primas foram diminuindo até não suprir a demanda da produção. Então os compradores de paneiro encontram outra maneira para que a produção não pareça, essa maneira foi encontrada em uma espécie de fita industrializada, uma fita de plástico, que faz a vez da Jacitára, e do Urumã (Senhor Benedito Xavier Alves, entrevistado em 02/04/2018).

Como vimos na fala do Senhor Xavier a produção do paneiro atualmente passa por mudanças, isso porque a retirada desordenada da matéria prima que são os cipós Jacitara e o arumã levaram a extinção dos mesmos na região, levando os ribeirinhos buscarem um novo meio e matéria para conseguir continua a prática que se mantém por ano e é repassada de geração para geração. Em relação a essa mudança, Roque Laraia chama atenção, levando-nos a perceber que a cultura é dinâmica, pois, a cultura está em constante mudança e o sujeito constrói e reconstrói suas práticas conforme o seu espaço e seu tempo (Laraia, 2001). E como os artesãos não tinham mais a matéria prima vindo da natureza, eles inseriram a fita de plástico e dão continuidade na técnica de tecer paneiro, o que se torna na localidade um dos maiores meios de sobrevivência, principalmente para as mulheres.

4. ENTRE BATUQUE E HISTÓRIA: O BANGUÊ NA ILHA DE JACARÉ XINGU, EM CAMETÁ.

As cantorias do Banguê, que embalaram gerações, são uma prática cultural de grande importância na região Tocantina. Para compreendermos melhor essa tradição, que perdura há anos, é necessário entender como ela surgiu e se incorporou em nossa cultura. Assim, a princípio, é preciso esclarecer que grande parte da cultura ribeirinha do

município de Cametá encontra-se ligada a ancestralidade dos povos indígenas que aqui habitavam antes da chegada dos europeus e mais tarde dos descendentes dos negros africanos, estes últimos, trazidos para o Brasil como mão de obra escrava no período colonial, trouxeram junto suas vivências, religiões, saberes, histórias e culturas, e precipuamente, influenciaram e contribuíram para a formação das identidades culturais do povo brasileiro. A presença africana ocorreu em todas as regiões brasileiras, com maior ou menor força de acordo com os ciclos econômicos. As regiões Sudeste, Nordeste e também na região Norte e esse fato deixou marcas importantes que permanecem ainda hoje na nossa cultura, ensinamentos, identidade, ritmos e musicalidade (Godoi, 2011).

Ainda assim, ressaltamos a dificuldade encontrada em torno da ausência de estudos relacionados à temática do Banguê, que apesar de ser uma prática cultural tão antiga da região Tocantina, é pouco contemplada por pesquisas de cunho científico. Contudo, falar em Banguê como instrumento pedagógico no ensino e na aprendizagem de diferentes gerações, obriga-nos a falar da educação formal e não formal em nossa sociedade, e para tanto, faz-se necessário nos aproximarmos das análises de Maria da Glória Gohn (2010), que enfatiza, alinhada aos pressupostos da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), de 1996, que a educação se desenvolve em inúmeros espaços, e não estritamente na escola.

Tal assertiva demarca que a educação formal contempla o espaço territorial da escola, a sua regulamentação e normatização, assim como a presença dos currículos. Já na modalidade não formal, faz menção a tese da intencionalidade, do aprendizado espontâneo e da instrumentalidade presente na figura do educador social, além de critérios de solidariedade e identificação de interesses comuns; na informal, destaca os processos de socialização gerados no interior de relações intra e extrafamiliar (Gohn, 2010).

Como a autora nos apresenta, a educação não formal acontece na espontaneidade, o que podemos observar no Banguê, onde as criações que encantam com os batuques e a musicalidade geram um espaço rico de saberes. De acordo com Pinto (2007), o Banguê é uma prática rítmica que utiliza inúmeros instrumentos que tem um som muito animado e dançante, onde os tocadores também cantam música de autoria própria ou músicas que existem há muito tempo e são repassadas às novas gerações. Os instrumentos são produzidos pelos próprios componentes do grupo do banguê, embora atualmente já tenham sido introduzidos instrumentos feitos em fábricas industrializadas.

Antigamente o Banguê no rio Jacaré Xingú⁴, animava todas as festas da localidade, ao ponto de que não se tinha outro meio de embalar e animar as festas como relata Neidina Rodrigues, filha de um dos fundadores do Banguê na localidade pesquisada.

Antigamente era muito bonito, meu pai tocava era animado, nós todos dançavam, porque não tinha muito essas bandas que tem hoje. Principalmente no tempo da minha mãe era só o banguê mesmo e eles gostavam muito (Fala de Maria Neidina filha de Nelson Alves Rodrigues um dos fundadores do Banguê os xinguenses, entrevista realizada no dia 20 de agosto de 2018).

O Banguê era uma das principais formas de diversão no passado, presente em todas as festas da localidade. No entanto, com o tempo, ocorreram mudanças significativas na prática cultural da região, assim a predominância do Banguê foi diminuindo à medida que bandas com novas formas de produzir musicalidade começaram a ganhar espaço e popularidade.

Pinto (2007) aborda de forma detalhada o Banguê Cinco de Ouro da vila do Juaba, destacando a existência de outros grupos de Banguê na região Tocantina. A autora menciona também o grupo Os Xinguenses do Rio Jacaré Xingú, que, na época de sua pesquisa, estava em processo de desagregação. Segundo a senhora Neidina, o Banguê no Rio Jacaré Xingú já passou por três gerações, com Os Xinguenses representando a segunda geração.

A primeira foi do meu avô o nome era Fila harmônica aí foram ficando velhos, então veio a geração do meu pai, que era os Xinguenses, meu pai tocava tamboro, tio Idegar viola, Tio Janito pandeiro, o Merenda chocalho e o Inácio Queiros reco-reco. Todos cantavam dessa geração o único vivo é o tio Janito (Maria Neidina, filha de Nelson Alves Rodrigues um dos fundadores do Banguê os xinguenses, entrevista realizada no dia 20 de agosto de 2018).

Apesar das transformações histórico-culturais, o Banguê se mantém na localidade de Rio Jacaré Xingú por várias gerações. O relato de Maria Neideina destaca a importância contínua dessa prática e sua transmissão

4 A localidade de Rio Jacaré Xingú, é uma ilha de terra baixa e alagadiça, que fica localizada às margens do rio Tocantins, no distrito de Curuçambaba, Município de Cametá, Estado do Pará, o povo da localidade de rio Jacaré Xingú tem espaços e modos de vida muito peculiares das regiões ribeirinha Tocantina e também práticas culturais ricas, entre as quais se faz presente o Banguê, como uma das principais práticas culturais e, assim como a produção de "paneiros", vem sendo repassada de geração para geração.

como patrimônio cultural da comunidade, passando de pai para filho. É importante salientar que cada responsável por tocar os instrumentos transmite seu conhecimento específico a um filho ou neto, garantindo a manutenção e valorização dessa tradição.

Acerca da importância da transmissão cultural e a colaboração comunitária na preservação de práticas culturais significativas do Banguê, José Maria Barra de Sena, mais conhecido por “Bica”, destaca que

O Banguê os Mauricinhos surgiu por causa de um Tambor, esse tambor pertencia ao senhor Nelson Alves Rodrigues que é avô do João Maurício. Esse tambor estava na casa do João Duarte filho do Nelson e tio do João Maurício. Então o João Maurício pediu esse tambor para o João Duarte e ele deu. Nessa época eu com o João Maurício fomos trabalhar para o Moju na casa de um tio meu, lá conseguimos couro de viado, quando voltamos para o Xingú resolvemos fazer um Banguê só tínhamos esse tambor dois chocalhos de baldinho de cúia, um reco-reco, mas faltava muito para formarmos um banguê, então subemos que um senhor que morava na localidade de Maracú tinha todos os instrumentos e queria vender, resolvemos ir lá comprar, quando chegamos lá o senhor não tinha mas os instrumentos. Na volta o Vanclei falou que o João do Agrico tinha todos os instrumentos e queria vender só que ele queria duzentos e cinquenta reais em tudo. Conversei com o Maurício e resolvemos ir lá comprar, chegando em Curuçambaba onde mora o João do Agrico fomos até a casa dele, chegamos na casa dele falamos pra ele se ainda tinha os instrumentos e se ainda queria vender, ele disse que tinha e vendia, então compramos, tinha um banjo, um tambor, uma marcação, um afoxé e uma onça. Trouxemos esses instrumentos e colocamos o couro no tambor que era do senhor Nelson e avisamos os integrantes para começar a ensaiar para sair no dia seis de Janeiro, no dia de reis. Só faltava o nome, então resolvemos botar o nome de Banguê Os Mauricinhos (Entrevista realizada com José Maria Barra de Sena, mais conhecido por Bica, em 20 de agosto de 2018).

O relato do componente do Banguê dos Mauricinhos destaca a terceira geração que nasceu em 2013. Esse pesquisador, junto com familiares e amigos, encontrou o tambor de seu avô em um canto da casa e decidiu dar continuidade à prática cultural que havia sido passada de geração em geração na família e na localidade de Rio Jacaré Xingú. Isso ilustra como a cultura e o conhecimento são transmitidos ao longo das gerações, tornando a cultura dinâmica, como destacado por Roque Laraia (2011).

A nossa herança cultural, desenvolvida através de inúmeras gerações, sempre nos condicionou a reagir depreciativamente em relação ao comportamento daqueles que agem fora dos padrões aceitos pela maioria da comunidade. O modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais são assim produtos de uma herança cultural, [...] resultado da operação de uma determinada cultura (Laraia, 2011, p. 69-70).

Mas, no decorrer do tempo, com as mudanças tecnológicas e surgimentos de bandas, sons automotivos e aparelhos de som, essa prática vem diminuindo, se tornando algo cultural e tradicional, só vista em apresentações na comunidade e no dia 06 de janeiro, dias de reis. Outro ponto que nos evidencia os saberes e como o banguê está interligado com as vivências do povo ribeirinho é em relação à religião. Toda a expressão religiosa se adequa a seu contexto no meio que está inserindo. Por isso, na localidade estudada o Banguê também se apresenta na religiosidade local é comum em dias dos reis os grupos visitarem as casas da comunidade “tirando rei”,

Geralmente quando saímos tirando rei, levamos o menino Jesus que é o rei para receber os presentes e saímos de casa em casa do rio, quando as pessoas não tem donativos ou não querem receber o grupo na sua casa, isso de madrugada, elas apagam a lamparina é um forma de saber que naquela casa não vamos entrar (Fala de José Maria membro do grupo os Mauricinhos, entrevista realizada no dia 20 de agosto de 2018).

O relato do José Maria evidencia como a religiosidade e a musicalidade estão presentes no cotidiano da comunidade do Xingú, também observamos todo o ritual que se dá em torno da prática do Banguê, principalmente no dia de reis, dia em que é tradição na região tocantina, os grupos Banguê saírem em busca de donativos e oferendas para o menino Jesus. Sendo assim, a religiosidade, a música e rituais também fazem parte da prática do Banguê percebam como funciona essa relação na comunidade que faz com que a prática se perpetue.

Nas letras das músicas também estão carregadas de significados onde manifesta a religião dos ribeirinhos.

Se Deus quiser e a minha perna não bambiar, vou pra curuçambaba passar a festa do Pilar (Bis), chegando lá na matriz eu vou rezar, vou prestar minha homenagem para a virgem do Pilar, chegando lá na matriz eu vou

rezar vou prestar minha homenagem para virgem do pilar.

Essa música do Banguê Os Xinguenses foi feita para se apresentarem na festividade de Nossa Senhora do Pilar na vila de Curuçambaba. Nossa senhora do Pilar é considerada a padroeira da localidade e todo ano é festejada no mês julho no distrito de Curuçambaba onde reuni pessoas de todas as ilhas próximo ao distrito, além de turistas da capital Belém e do município de Cametá, em geral, que vem em busca de diversão e também por devoção a Virgem do Pila.

Geralmente o grupo de Banguê os xinguenses participavam da festividade animando o arraial e na ocasião compuseram uma música exclusivamente para a festa. Presenciamos na letra da música o quanto é forte a crença na santa, e como se dão as homenagens à mesma. Outra Música do Banguê os Xinguenses muito importante e tocada até hoje foi feita quando foram convidados para se apresentarem no arraial de São João Batista.

Nós viemos do Xingú, nesta cidade cantar, prestar nossa homenagem ao padroeiro de Cametá (Bis), São João Batista é o santo protetor, nas águas do rio Jordão batizou o nosso salvador, nas águas do rio Jordão batizou nosso salvador, salvador é Jesus Cristo nos dei a sua benção ao povo aqui presente e a toda a população, ao povo aqui presente e a toda população. Na cidade de Cametá não estamos só, estamos acompanhado do grande maestro Cupijó, estamos acompanhado do grande maestro Cupijó [...] Nós viemos do Xingú, nesta cidade cantar, prestar nossa homenagem ao padroeiro de Cametá (Bis), São João Batista é o santo protetor, nas águas do rio Jordão Batizou o nosso salvador, nas águas do rio Jordão batizou o nosso salvador, salvador é Jesus Cristo nos dei a sua benção ao povo aqui presente e a toda população, ao povo aqui presente a toda população. Na cidade de Cametá não estamos só, estamos acompanhado do grande maestro Cupijó, estamos acompanhado do grande maestro Cupijó (música para homenagear São João Batista do grupo os Xinguenses).

Analisando a música é possível perceber que ela retrata a cultura cametaense e também figuras muito importantes da nossa cultura como o Mestre Cupijó, além também de santos padroeiros da cidade de Cametá como São João Batista. A letra da música é rica e mostra como o Banguê é fonte de conhecimento que busca a valorização dos sujeitos a qual esta prática pertence, além reforçar a identidade cultural de seus participantes.

5. BANGUÊ MUSICALIDADE E PRODUÇÃO

Pinto (2007) traz a história do Banguê, como uma manifestação cultural iniciada na região do Tocantins, mais precisamente no quilombo do Mola que se espalhou por toda a região tocantina. Esta autora destaca que:

Segundo a oralidade local, as cantorias do Banguê juntamente com o Samba de Cacete, eram os sons que animavam e embalavam as pessoas nas festas realizadas no quilombo do Mola. Enquanto a dança do Bambaê do Rosário selava um compromisso de devoção e fervor dos negros com Nossa Senhora do Rosário, o Banguê e o Samba de Cacete contemplavam a celebração do ritual da solidariedade, da euforia, da diversão e da celebração do culto à própria vida dos negros quilombolas ou mocambeiros que se abrigavam nas cabeceiras dos igarapés, entre as matas da região tocantina (Pinto, 2007, p. 125).

As músicas do Banguê também merecem destaque para Pinto (2007), suas letras descrevem o cotidiano das pessoas que estão inseridas na realidade onde se insere essa manifestação cultural:

as músicas dos grupos de Banguê sempre brotam naturalmente na boca dos seus trovadores. As melodias fluem com naturalidade, conforme o momento que os componentes estão vivendo e por motivos diversos: por gozação ou simples brincadeiras com as pessoas que se encontram no recinto onde um grupo está se apresentando; para expor histórias de amor e outras situações. Portanto, as letras das músicas surgem de improvisos, narrando fatos cotidianos das vidas dos cantadores, tocadores e dançadores ou ainda do meio em que estão inseridos (Pinto, 2007, p. 143- 144).

Sendo assim, percebemos que as músicas do Banguê retratam o cotidiano de quem se insere nessa prática ou faz parte da comunidade onde estão os grupos. Portanto, essa manifestação cultural pode ser entendida como recurso pedagógico, capaz de facilitar e inserir práticas culturais e a realidade dos sujeitos que fazem parte dessa manifestação cultural, como uma forma de afirmação e valorização da história e cultura desses sujeitos, mas também como processo de formação consciente.

Música Banguê do Mauricinho

Lá no xingú tem gente que tem carinho
Morreu o velho Nelson, mas ficou o Mauricinho.

Nossa cultura é lembrança do vovô que morreu velho
e foi mora lá com o senhor (Bis).
O banguê esta no nosso coração
O banguê do Mauricinho é a nova tradição
Gostei de ver, gostei de ver, gostei de ver o banguê do
Mauricinho esta botando pra ferver (Bis)

A letra da música Banguê do Mauricinho evidencia como o Banguê resiste ao tempo, visto que a mesma mostra que nos dias atuais o Banguê vem sendo comandado por uma nova geração de tocadores, que apesar de inserirem novos instrumentos de cordas, mas ainda tem sua raiz e identidade no antigo Banguê os Xinguenses. "Morreu o velho Nelson, mas ficou o mauricinho" trecho que evidencia bastante essa resistência e repasse de conhecimento.

O Banguê segundo Pinto (2007), é constituído por cantorias com sons que animam e embalam as pessoas nas festas, tem uma série de saberes no conteúdo de suas músicas e no processo de confecção dos instrumentos que são transmitidos. Nessa música podemos analisar como a tradição é repassada de geração para geração e como os sujeitos inseridos no meio social se orgulham da sua cultura e de seus antepassados.

Os componentes do banguê sempre tocam tomando alguma bebida que, segundo a tradição, serve para esquentar a garganta e assim poderem tocar e cantar por horas. Os instrumentos utilizados pelo grupo de Banguê são o banjo, que é um instrumento feito de corda, para os componentes do grupo o banjo é considerado o principal instrumento dentro do banguê, pois, é ele o responsável por tirar, ou iniciar as músicas. No grupo do Banguê do Mauricinho, o tocador do banjo é Edinelson Rodrigues.

Para a gente fazer o tambor é preciso pegar um tronco de árvore da mata, passar por um processo de limpeza, após essa limpeza o tronco ganha forma de cilindro, depois de limpo ele é pintado. Após essa pintura ele recebe o couro de viado (Fala de Vanclei Paulo, tocador do tambor, entrevista realizada em 20 de junho de 2018).

O tambor é um instrumento feito de tronco de madeira, existe todo um processo para confeccionar o tambor, além de precisar do couro de veado o que faz com que se torne difícil para conseguir o couro principalmente na região. Podemos perceber que os saberes de confeccionar os instrumentos são repassados e aprendidos pelos jovens da localidade. Para Nunes, nas comunidades tradicionais os saberes são apreendidos e repassados através da oralidade e do ver a educação dos sentidos (Nunes, 2016). Assim se dá o fazer da fabricação dos instrumentos.

A marcação é um instrumento, que é feito da mesma madeira do tambor, a diferença do tambor para a marcação é que a marcação é menor de comprimento e feito de um tronco mais grosso, quem toca esse instrumento é o Joelson Mendes. A onça é um instrumento feito de um tronco de madeira oco com forma cilíndrica. E é feito da mesma forma que o tambor e a marcação, a diferença é que a onça é feita de um tronco menor e mais fino ou de menor diâmetro. A onça é tocada por Sinvaldo Rodrigues.

Reco-reco é feito de Bambu, e é tocado por José Maria Barra. O chucalho é um instrumento feito de balde de cuieira⁵, o mesmo é colhido e retirado uma massa que há dentro do mesmo, após retirar toda a massa espera uns dias até secar, depois de seco, se coloca frutas de lágrima dentro do balde seco depois coloca um cabo, e está pronto o chucalho. No banguê se usa dois reco-reco é tocado por Jhon Leno e o Afoxé instrumento é tocado por Maurício Rodrigues.

É perceptível como que no Banguê a presença masculina é marcante e quase predominante, mas as mulheres e crianças tem sua participação, acompanhando as cantorias e dançando e incentivando os homens a darem procedimento na prática. Portanto, a participação de homens, mulheres e crianças é fundamental para a valorização do Banguê.

6. ESPAÇO ESCOLAR E BANGUÊ

A lei de diretrizes e bases da educação nacional estabelece no seu Art. 1 que a educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais (Lei de diretrizes e bases da educação nacional, 2017). Através do referido artigo, torna-se justificável a importância da prática cultural Banguê como prática pedagógica, que embora seja uma prática enraizada na cultura Xinguense, no decorrer da pesquisa, percebemos que a mesma ainda se encontra distante do espaço escolar. Isso se dá pelo fato de que conforme afirma Candau e Moreira (2011), a educação brasileira por muito tempo esteve centrada

⁵ Crescentia cujete é uma espécie de planta com flor pertencente à família Bignoniaceae. É conhecida popularmente como cuieira, cabaceira, árvore-de-cuia, cuitê, cuité, coité e cabaça.

em um ideal de igualdade, que se manteve até os dias atuais, igualdade uniformizou o saber, apagando as diversidades existentes dentro do espaço escolar. Ademais, a educação brasileira esteve historicamente preocupada em formar mão de obra para o mercado de trabalho, deixando assim de abranger, no processo de escolarização, a realidade e a diversidade cultural dos vários sujeitos que compõem esse espaço (Candau e Moreira, 2011).

Contudo, tal cenário é alvo de sérias e recorrentes críticas, posto que reproduz a desigualdade, a marginalização e a miséria. Freire (2005) defende que o ensinar a não pensar é algo puramente planejado pelos que estão no poder, para que possam ter em suas mãos a maior quantidade possível de oprimidos, que se sentindo fragilizados, necessitam dos que dominam para sobreviverem. Neste sentido, ensinar a pensar e problematizar sobre a sua realidade é a forma correta de se reproduzir conhecimento, pois é a partir daí que o educando terá a capacidade de compreender-se como um ser social (Freire, 2005).

Apesar das delimitações legais acerca da inserção da cultura, história e realidade dos alunos em sala de aula, ainda há um distanciamento muito grande da cultura com o saber formal. Como nos relata o professor Paulo Sérgio Rodrigues Gonçalves da escola Municipal de ensino Fundamental Jacaré Xingu, que participou desta pesquisa.

Nota-se que os educandos possuem uma ligação musical bem forte, e alguns alunos conhecem e reproduzem melodia, rimas do banguê dentro de sala de aula. Mas infelizmente não temos um Projeto político pedagógico que busque a valorização da cultura local com mais ênfase (Professor Paulo Rodrigues, em 06 de 2018).

Na fala do professor Paulo é possível observar que embora a escola não contemple a realidade cultural, os alunos constantemente reproduzem letras e melodia evidenciando o quanto bague ainda está presente entre eles. De acordo com Gomes (2003), é preciso levar em consideração que os alunos são sujeitos sócio-culturais e que os mesmos vivenciam diferentes processos socioculturais na sua relação com o mundo, nas relações sociais e no ambiente escolar (Gomes, 2003). Assim, apesar da resistência por parte da educação de inserir a temática como a cultura local, raça etnia entre outros pontos fundamentais para que todos os diferentes sujeitos possam ter no espaço escolar um campo de diálogo e construção de sujeitos críticos, a presença das letras e melodia no interior da escola demarca igualmente a presença de uma resistência por parte dos alunos.

Não obstante, a presença das letras e melodias no interior da escola, poderia ser percebida como uma valiosa oportunidade de aprendizagem escolar, a favor da valorização cultural desses alunos, propiciando uma conexão entre o conteúdo curricular e suas identidades culturais dos estudantes, a partir do Banguê, manifestação artístico-cultural constituído por cantorias com sons que animam e embalam as pessoas nas festas, e que para além disso, engendra uma série de saberes presentes no conteúdo de suas músicas e no processo de confecção dos instrumentos que são transmitidos e usados na comunidade e que precisam ser pensados como conhecimentos escolares e trabalhados através da prática pedagógica.

Tal possibilidade deve ser pensada no sentido de que é visível o interesse das crianças pelo Banguê que embora venha sendo pouco praticado, é visto com muito orgulho e valorização principalmente pelos jovens, que sonham um dia poder fazer parte de grupos de banguê. Assim, esta prática cultural precisa ser pensada e analisada como formas de saberes e aprendizagem para os sujeitos ribeirinho do rio Jacaré Xingú, já que como afirma Freire (2005) a realidade dos sujeitos produz conhecimento e fazem eles compreenderem que são seres sociais.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo buscou mostrar a importância do Banguê na/ para a construção de conhecimento, valores e identidade dos ribeirinhos xingueneses, essa prática cultural embalou gerações e trata-se de uma prática ligada à herança negra trazida da África para o Brasil, que se configura e se reconfigura dentro dos espaços específicos do Brasil. Dito isto, a partir da educação não formal, o Banguê pode ser pensado como um instrumento pedagógico no ensino e na aprendizagem de diferentes gerações na comunidade de Rio Jacaré Xingú. No entanto, embora seja lei trabalhar a cultura, história e realidade dos alunos em sala de aula, ainda há um distanciamento muito grande da cultura com o saber formal. Infelizmente percebemos que essa prática ainda se encontra distante do espaço escolar, reverberando apenas em espaços outros de convívio e socialização dos indivíduos, propiciando o conhecimento cultural, histórico, além de experiências fundamentais para a manutenção da vida.

Sendo assim através das biográficas e dos relatos orais podemos conhecer a importância histórica do Banguê nas comunidades ribeirinhas, compreendendo como se dá a relação dos saberes e práticas culturais

proporcionadas pelo Banguê na construção da identidade da população do Rio Jacaré Xingú. em suma, as letras das músicas do Banguê são em si, carregadas de simbolismo, religiosidade e história, capazes portanto de transmitir todo o valor da prática em si, afirmar a religiosidade local que também apresenta uma forma de saber.

Somado a isto, durante o processo de confecção dos instrumentos, os xinguenses vivenciam e compartilham a socialização de saberes onde um aprende com o outro e ambos com a natureza, tão presente nos instrumentos, que em sua maioria são confeccionados com madeira, restos de animais como o couro de veado, fato que instiga os sujeitos a respeitarem e valorizarem o meio ambiente, que é muito importante para os ribeirinhos e para a continuidade do Banguê.

Assim, o Banguê é uma prática cultural afro-brasileira pode ser vista como uma prática pedagógica, capaz de afirmar identidades e fazer com que as populações ribeirinhas se reconheçam como sujeitos históricos no processo educacional, pois essa prática é carregada de saberes que estão arraigados nas vivências cotidianas, na memória dos mais velhos, nos gestuais corpóreos, na musicalidade, nas diferentes formas de trabalho e de diversão, na confecção das ferramentas e petrechos de trabalhos, e nos instrumentos musicais do Banguê.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Benedito Xavier. **Benedito Xavier Alves**. Entrevista [junho. 2018]. Arquivo digital. Entrevista concedida a Pesquisa Banguê como prática de ensino e aprendizagem na comunidade de Rio Jacaré Xingú Cametá-Pa. Entrevistadores: J.M.R. Nunes; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2018.

BRASIL. **LEI Nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996** - Define as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Ministério da Educação e Cultura – Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 1996.

BRASIL. **Lei 10.639/2003, de 9 de janeiro de 2003**. Estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e africana em todas as escolas do Brasil. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília, 2003.

CANDAU, Vera Maria; MOREIRA, Antônio Flávio. **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas**. Petropolis, RJ: Vozes, 2011.

CRUZ, Vanclei Paulo Rodrigues. **Vanclei Paulo Rodrigues**. Entrevista [junho. 2018]. Arquivo digital. Entrevista concedida a Pesquisa Banguê como prática de ensino e aprendizagem na comunidade de Rio Jacaré Xingú Cametá-Pa. Entrevistadores: J.M.R. Nunes; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2018.

DAYRELL, Juarez (org.) **Múltiplos olhares sobre educação e cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1996.

FREIRE, Paulo, **Pedagogia do oprimido**. 45ª ED. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GODOI, Luis Rodrigo. **A importância da música na educação infantil**. Relatório (Trabalho de Conclusão de Curso), Curso de Pedagogia da UEL - Universidade Estadual de Londrina, 2011.

GOHN, Maria da Glória. **Educação não formal e o educador social: atuação no desenvolvimento de projetos sociais**. São Paulo: Cortez, 2010. 104 p.

GOMES, Nilma Lino. Cultura negra e educação. In: **Revista Brasileira de Educação**, nº 23, maio-agosto, 2003. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782003000200006>.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p.10-24.

NUNES, Maria de Fatima Rodrigues. **Aprende brincando: a criança atuando entre o povo Assurini do Trocará**, Município de Tucuruí-PA. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura do Campus Universitário do Tocantins/UFPA– Cametá 2017.

NUNES, Maria Neidina Rodrigues. **Maria Neidina Rodrigues Nunes**. Entrevista [junho. 2018]. Arquivo digital. Entrevista concedida a Pesquisa Banguê como prática de ensino e aprendizagem na comunidade de Rio Jacaré Xingú Cametá-Pa. Entrevistadores: J.M.R. Nunes; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2018.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Memória, oralidade, danças, cantorias e rituais em um povoado Amazônico**. Cametá: B. Celeste de M. Pinto. Editora, 2007.

RODRIGUES, Paulo. **Paulo Rodrigues**. Entrevista [junho. 2018]. Arquivo digital. Entrevista concedida a Pesquisa Banguê como prática de ensino e aprendizagem na comunidade de Rio Jacaré Xingú Cametá-Pa. Entrevistadores: J.M.R. Nunes; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2018.

RODRIGUES, Sinvaldo Duarte. **Sinvaldo Duarte Rodrigues**. Entrevista [junho.

2018]. Arquivo digital. Entrevista concedida a Pesquisa Banguê como prática de ensino e aprendizagem na comunidade de Rio Jacaré Xingú Cametá-Pa. Entrevistadores: J.M.R. Nunes; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2018.

SENA, José Maria Barra. **José Maria Barra Sena**. Entrevista [junho. 2018]. Arquivo digital. Entrevista concedida a Pesquisa Banguê como prática de ensino e aprendizagem na comunidade de Rio Jacaré Xingú Cametá-Pa. Entrevistadores: J.M.R. Nunes; B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2018.

QUINTA PARTE

EDUCAÇÃO E PRÁTICAS DE SOBREVIVÊNCIA EM SAÚDE PÚBLICA

ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO DA COVID-19 EM CAMETÁ, PARÁ

Fabricio Alves Carvalho¹

Benedita Celeste de Moraes Pinto²

1. INTRODUÇÃO

Durante o transcurso da evolução, o ser humano passou por diversos enfrentamentos. Nessa caminhada, uma das principais dificuldades enfrentadas foi o surgimento de doenças, que com o passar dos tempos ficaram cada vez mais complexas e de difícil controle. E em alguns casos, levaram populações inteiras ao desaparecimento, como foi o caso do continente Europeu, no período da Idade Média.

No século XIV a Europa já havia enfrentado uma série de grandes epidemias e pestes que assolaram o continente, isso acarretou uma queda brusca da população, que foi ceifada por inúmeras doenças. Uma das mais conhecidas foi a “peste negra”. Contudo, mesmo com todos esses obstáculos, o ser humano conseguiu superar esses impasses na sua trajetória evolutiva, conseguindo expandir seus conhecimentos e métodos de cura e tratamentos, independente da sua localização. Alinhada a estes, a pandemia de COVID-19, que surgiu no século XXI, pode ser concebida como um exemplo contemporâneo de um desafio global de saúde, que pressupõe esforços coletivos de pesquisa, prevenção e tratamento, demonstrando a resiliência e a capacidade de adaptação da sociedade frente a novos e complexos desafios médicos.

No município de Cametá, cidade histórica, fundada em 1635, localizada no estado do Pará, mas que ainda é relativamente instável

1 Licenciado em História pela Universidade Federal do Pará-Campus Universitário do Tocantins/UFGA-Cametá

2 Professora/pesquisadora da Universidade Federal do Pará - UFGA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

em termos de saúde pública, possuindo apenas 2 hospitais³ e apenas uma Unidade de Pronto Atendimento (UPA) para o atendimento de uma população de 134.184 habitantes (IBGE, 2022), a pandemia da Covid-19 foi avassaladora e as primeiras tentativas de conter o avanço do vírus foram incipientes. Para conter rapidamente a contaminação, o município criou e instaurou decretos. Além disso, a equipe de saúde municipal implementou métodos para informar a população sobre o avanço do vírus, incluindo o número de pessoas infectadas, curadas e óbitos decorrentes da doença.

Assim, interessa-nos investigar - Como as estratégias de enfrentamento da Covid-19 em Cametá/Pará, foram desenvolvidas e implementadas ao longo do tempo; considerando os aspectos históricos locais e seus impactos na saúde pública? - Este questionamento, transformou-se nos seguintes objetivos:

- a) Investigar a evolução das estratégias de enfrentamento da COVID-19 em Cametá, Pará, destacando os elementos que influenciaram sua formulação e implementação,
- b) Avaliar os impactos das estratégias adotadas na saúde pública local, analisando indicadores como taxas de contágio, letalidade e adesão às medidas preventivas, com ênfase nos resultados obtidos e desafios enfrentados pela comunidade cametaense.

Para a aproximação com os resultados, metodologicamente, a pesquisa que deu origem a este estudo, se desenvolveu em dois momentos. Primeiro foi realizado um estudo bibliográfico, com base em autores, que conceituaram, argumentaram, compreenderam e analisaram práticas de cura e a medicina tradicional, suas influências e utilidades. Na concepção de Severino (2007), a pesquisa bibliográfica:

se realiza a partir do registro disponível, decorrente de pesquisas anteriores, em documentos impressos, como livros, artigos, teses etc. utiliza-se de dados ou de categorias teóricas já trabalhados por outros pesquisadores e devidamente registrados. Os textos tornaram-se fontes dos temas a serem pesquisados. O pesquisador trabalha a partir das contribuições de autores dos estudos analíticos constantes dos textos (Severino, 2007, p. 22).

Desta forma, a pesquisa dialogou com autores que possibilitaram uma compreensão mais profunda sobre a temática investigada, dentre os

3 Dentre os quais, apenas 01 (um) atua em regime de atendimento público e gratuito via Sistema Único de Saúde - SUS.

quais destaca-se: Amaro (1996), Costa (2006), Larêdo (2013), Pantoja (2015) entre outros. No segundo momento, foi realizada a pesquisa de campo, visando a coleta de dados em lócus, levando em conta a observação em lócus, mediante uma abordagem qualitativa, visando evidenciar os impactos da covid-19 na cidade de Cametá.

2. BREVE HISTÓRICO DA CIDADE DE CAMETÁ

Situada à margem esquerda do Rio Tocantins, a cidade de Cametá, também conhecida como Pérola do Tocantins, ou ainda cidade do Mapará⁴, é sede de um município histórico, fundado em 1635 por missionários portugueses. Atualmente este município conta com uma população, segundo o último censo realizado pelo IBGE, no ano de 2022, de 134.184 habitantes, sendo composto geograficamente em sua grande maioria por ilhas e ilhotas, além de diversas vilas, como Areião, Carapajó, Curuçambaba, Joana Coeli, Juaba, Moirada (São Benedito), vila do Carmo do Tocantins e, a sede do município Cametá" (Larêdo, 2013).

A economia no município de Cametá tem como base o extrativismo natural vindo da agricultura, da pesca, do açaí, da extração de madeira e da criação de aves e animais. Segundo Costa (2006), a agricultura nas ilhas ainda não representa grande peso na economia local, está relacionada com o extrativismo, uma atividade importante para a sede do município de Cametá, principalmente, a feira livre abastecida com múltiplos produtos da agricultura e da comercialização do pescado (Costa, 2006, p. 233).

Por conta da sua data de fundação, Cametá é uma das cidades mais antigas da região norte do Brasil, tendo em vista que foi fundada nas primeiras décadas do século XVII (Amaro et al., 1996). Estes autores relembram ainda que na região do baixo Tocantins, como também é conhecido esse território, já havia a presença de outros colonizadores muito antes da chegada dos portugueses (Anais do Arquivo Público do Estado do Pará, Tomo IV –1965). A partir de registros de 1612, o conquistador francês Daniel de La Touche, Senhor de La Ravardièri, após ter fundado a cidade de São Luís do Maranhão, deu prosseguimento às suas ocupações, encontrando em uma de suas viagens, muitas etnias indígenas, nomeadas de acordo com o rio onde habitavam, entre elas estavam as etnias *Caamutás* e *Murajubas*. A primeira etnia foi rememorada a partir do nome

dado a cidade fundada. De acordo com Amaro et al, 1996) esse grupo diferenciava-se dos demais povos nativos, em função dos modos de fazer suas moradias, cujas casas eram feitas nos topos das árvores, por isso o nome de *Caamutá*, do Tupynambá "casa na árvore", visto que Caa quer dizer mata, selva, árvore e *Mutá* significa casa, abrigo (Amaro et al., 1996).

Desta forma, conforme a coroa lusitana foi ganhando força e poder em solo brasileiro, os franceses tiveram que abandonar as terras da região, sem ter muito tempo para colonizar e explorar a região. Assim, em 24 de dezembro de 1635, os missionários portugueses fundaram a Vila Viçosa de Santa Cruz de Cametá, elegendo São João Batista como padroeiro da Vila. O local de origem onde foi fundada a vila pelos missionários, é diferente de onde se situa a atual cidade de Cametá, tendo em vista que em sua fundação inicial foi realizada no local onde atualmente é conhecido como Cametá-tapera, que naquele momento contava com apenas 04 ruas, 03 igrejas, comércio regular e extensa e variada produção agrícola (Amaro et al., 1996).

Com o passar do tempo, os administradores da nova vila tiveram que tomar algumas medidas em relação a sua localização, por conta de um dos principais fatores que castigavam os moradores, a erosão do solo. Assim, houve a necessidade da mudança de um novo território, onde fosse edificada uma nova vila que trouxesse mais segurança e estabilidade para a população que estava em crescimento naquele local (Pantoja, 2015):

Entre os anos 1639 a 1759 a direção e controle da vila ficou sob os domínios e cuidados dos capuchinhos, que eram um grupo missionário que tinham como objetivo além da ocupação das terras para a coroa lusitana, a catequização dos nativos da região, conforme se encontra relatado nos *Annais do Arquivo Público do Estado do Pará – Tomo II, 1ª parte*, (1955).

De acordo com Bates (1979) , a vila começou a se estruturar passando por algumas mudanças no seu cenário estético e arquitetônico, e uma dessas mudanças que impulsionaram, foram as construções de ruas e também de casarões com fachadas inspiradas na arquitetura europeia, que podem ser citados pois adquirem essas características é a prefeitura municipal, Igreja Nossa Senhora das Mercês a própria igreja de São João Batista e muitas casas que ainda se mantém de pé que ficam localizadas na orla da cidade atualmente. Em sua formação com sua nova localidade, Cametá contava com apenas 3 principais ruas como ressalta (Bates, 1979 apud Pantoja, 2015, p 29).

Depois de muitos contratempos enfrentados pela vila, no ano de 24 de Outubro de 1848, a então vila muda a categoria de vila para

cidade, e além das características físicas e estéticas da nova cidade, começou a desenvolver-se em diversas áreas como um exemplo na área da comunicação, e notícias, como exemplo passou a ter a presença jornais como "Cametá", "O Industrial", "A Ordem", e "O "Carlos Gomes", e começou também a contar com a presença de bandas de músicas categorizadas, a "Euterpe Cametaense" e a "Carlos Gomes". Passou a ter a criação de times de futebol, que tinham muita rivalidade na região cametaense, como: O "Gango", O "Tocantino", O "Derby, e o Brasil "Sport" (Pantoja, 2015).

Um exemplo, considerado notável é um dos principais pontos turísticos e patrimônios históricos da cidade, a Igreja Matriz de São João Batista. Sua construção teve início durante a administração dos missionários capuchinhos e foi concluída sob o domínio dos capuchinhos. De acordo com Pantoja (2015) a Igreja de São João Batista é considerada um patrimônio histórico da cidade e ainda hoje sedia a festa do santo padroeiro, S. João Batista, com celebração realizada todos os anos pela população da cidade, das zonas ribeirinhas, vilas e até mesmo de outras cidades, que vêm prestigiar a festividade ou pagar promessa por alguma bênção recebida.

Essa festividade ocorre durante o mês de junho, e ocorre desde a chegada do referido santo em Cametá, há aproximadamente 350 anos (Pantoja, 2015). Na ocasião da sua festividade, São João Batista visitou diversos lugares como escolas, farmácias, hospitais, supermercados e até as ilhas. O auto de São João mistura a fé no padroeiro e a cultura popular cametaense. Nos fins do século XVIII Cametá é visitada pela célebre expedição Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira (1783/92) quando se produziu a mais antiga imagem da fachada que hoje se tem conhecimento (Pantoja, 2015). A então Vila de Cametá (1784) é representa na Imagem 02.

Sendo uma das principais cidades do Pará, Cametá construiu sua câmara e cadeia, no ano de 1841, segundo os padrões nacionais da época, no estilo de sobrado de dois pavimentos, onde o térreo era ocupado pela cadeia e a parte superior pela casa de câmara e audiência, vale ressaltar também que nos anos seguintes a cidade começou a contar a construção da escola Dom Romualdo de Seixas, para atender a população local, edificado no final do século XIX, durante o Governo de Estado do Drº José Paes de Carvalho. Também foi construído um cemitério público (Pantoja, 2015).

Imagem 02: Vista da cidade de Cametá



Fonte: Pantoja (2015)

A Imagem 03 ilustra essas edificações.

Imagem 03: Imagem antiga do cemitério de Cametá, escola Dom Romualdo de Seixas e Prefeitura Municipal de Cametá



Fonte: Acervo de Sérgio Gaia

Segundo Amaro et al. (1996), ao longo dos anos, a cidade de Cametá foi gradualmente se estruturando melhor. Um marco significativo foi a instalação de um banco local, o que melhorou substancialmente a vida dos cametaenses. Anteriormente, as transações monetárias eram feitas em cidades mais desenvolvidas, como Belém, o que demandava viagens longas, às vezes de várias horas ou até mesmo um dia inteiro.

O primeiro banco a ser estabelecido na cidade foi o Banco do Brasil, cujo prédio hoje compartilha espaço com a Câmara Municipal de Vereadores de Cametá. Ademais, as ruas da cidade de Cametá foram se multiplicando à medida que a cidade passou a atrair migrantes e imigrantes. Estes se instalaram e fundaram seus negócios (Tamer, 2012).

Vindo do Líbano e originário do tronco ABOU MRAD e HÁ-BIB NEMER, o casal Armindo Tamer e Rosa Nemer, consorciados na cidade natal de WADI- CHAHROUDR, em 1906, chegou ao Pará em 1910 e, orientado por patricio amigos, seguiu para a cidade de Cametá, então empório de comércio ativo de borracha e de outros produtos regionais de grande aceitação no exterior e, lá, fixou residência no mesmo ano de 1910 (Tamer, 2012, p. 19).

Segundo Pantoja (2015), os imigrantes não apenas se estabeleceram na região, mas também se beneficiaram dos recursos locais, utilizando-os como fonte de renda. Um exemplo é a andiroba, cujas sementes são usadas para extrair óleo amplamente utilizado na medicina local para tratar infecções, distensões musculares, inflamações e outras condições corporais. Algumas dessas famílias imigrantes lucraram com atividades industriais, como a construção de fábricas para beneficiamento de sementes oleaginosas.

No contexto de estruturação econômica e social de Cametá, diversos indivíduos de diferentes origens contribuíram para o desenvolvimento da cidade, resultando na criação de novos bairros. Segundo Pinto (2019), a expansão urbana era demarcada até o cemitério, enquanto os bairros periféricos surgiram de invasões decorrentes da construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí. Esta intervenção levou à escassez de peixes e camarões no Rio Tocantins, afetando as fontes de renda das famílias ribeirinhas. Em busca de melhores condições de vida, muitas dessas famílias migraram para a cidade, instalando-se em áreas periféricas devido à falta de oportunidades nos bairros centrais (Pinto, 2019).

Por outro lado, Larêdo (2013) faz referências a respeito do tratamento das doenças dessa população, que dependia apenas de um hospital na região, cujo atendimento era voltado tanto para os habitantes da cidade, quanto de zonas ribeirinhas. Esse primeiro hospital conhecido como, "Hospital das irmãs", devido a sua fundação e administração possuir participação ativa de freiras da Igreja Católica, que faziam essas obras de caridade. Porém, devido à grande demanda de enfermos, no município de Cametá e vizinhança, houve a necessidade de se construir um outro

hospital, que foi construído na gestão do então prefeito à época, Nagib Francês. Esse foi o primeiro hospital público da cidade, denominado de "Hospital Dr. Ângelo Corrêa", em homenagem ao médico que sacrificou sua vida pelo cuidado das pessoas durante a epidemia de cólera em Cametá. Posteriormente, esse hospital passou a ser chamado de "Hospital de Cametá" (Larêdo, 2013).

É importante ressaltar que o *Cólera Morbus*, uma doença infecciosa aguda e altamente contagiosa, causada pela bactéria *Vibrio cholerae*, que ao propagar-se pela água contaminada, invade o intestino provocando forte diarreia, cólicas e colapso, no século XIX alcançou o nível de pandemia, dizimando vidas em todas as partes do mundo. Foi a partir daí que os debates internacionais começaram a tomar forças para encontrar uma solução para diminuir a expansão do *Cólera Morbus*, ou evitar ao máximo sua contaminação ao redor do mundo.

Segundo Castro (1855), no Brasil não se tinha noção a respeito do *Cólera* e nem possuíam conhecimento de como sua população iria lidar com essa epidemia com grande poder de mortalidade. O certo é que o *Cólera Morbus* se alastrou por toda Belém do Grão-Pará e entre as cidades que tinham os rios como entrada principal de acesso, por onde os vetores se locomoviam levando consigo a doença (Castro, 1983). As primeiras cidades a conhecerem o mal fora da capital, foram: Vigia, Soure, Salvaterra, Cachoeira, Baião, Óbidos e Cametá, esta última, por se tratar de um dos núcleos mais antigos e um dos mais populosos da Província do Grão-Pará, a contaminação se alastrou rapidamente, vitimando inclusive o Dr. Ângelo Custódio Corrêa, que era na época o Vice-Presidente da Província do Grão-Pará (Castro, 1983; Vianna, 1975).

3. OS IMPACTOS DA COVID-19 NA CIDADE DE CAMETÁ

O SARS-CoV-2, também conhecido como Covid-19, teve seus primeiros registros em 2019, levando muitos países a adotar medidas drásticas para conter sua propagação. A demora de quase dois anos para o desenvolvimento de uma vacina eficaz evidenciou a mutabilidade do vírus e sua capacidade de adaptação a diferentes ambientes. Entre as estratégias adotadas globalmente para combater o vírus, destaca-se o uso de máscaras como medida preventiva universal.

O isolamento social também desempenhou papel crucial, obrigando as pessoas a permanecer em casa e evitar o contato físico para

impedir a disseminação da doença. Além disso, governos decretaram o fechamento de estabelecimentos que promoviam aglomerações, incluindo escolas, shoppings, igrejas, estádios e shows, em uma tentativa de conter o avanço do vírus.

Sem sombras de dúvidas o vírus da covid-19 trouxe consequências devastadoras para todas as populações de todos os países, que tiveram que se adequar às novas formas de sociabilidade conforme foram estipulados pelo Ministério da Saúde Interacional, pois muitas áreas tiveram que parar de funcionar por conta dessa nova doença que estava se espalhando.

Em Cametá, no início da pandemia de Covid-19, foram adotadas várias medidas para conter o avanço do vírus na cidade. Uma das medidas mais radicais foi o cancelamento dos transportes intermunicipais, decretado pelo prefeito José Waldoli Filgueira Valente. Essa ação proibiu o fluxo de veículos automotivos e fluviais, visando frear a disseminação do vírus na região, conforme nota-se a seguir:

Ficam excepcionalmente fechados os acessos de entrada e saída do Município de Cametá, bem como suspensas todas as viagens dentro do respectivo território por via terrestre e fluvial, e viagens intermunicipais para este município, a fim de evitar eventos de proliferação da infecção Covid-19, até deliberação ulterior (Decreto Nº 056/2020, p.4).

Conforme o vírus se alastrava, o caos também aumentava, gerando desespero na população local devido à novidade da doença, e com o passar dos meses, ainda não havia sido encontrada uma cura eficaz. A única forma de controle era o isolamento social, o que levou à proibição de aglomerações. Nesse contexto, a prefeitura municipal de Cametá emitiu um decreto em 2020, assinado pelo então prefeito José Waldoli Filgueira Valente, estabelecendo uma série de medidas para conter a propagação do vírus.

Ficam suspensas em caráter excepcional e temporário todas as atividades dos estabelecimentos de comércio e similares no município de Cametá, com o fechamento dos mesmos, suspendendo-se temporariamente, para este fim, os efeitos do Art. 7º do Decreto Municipal 056/2020, até ordem ulterior (Decreto Nº 056/2020, p. 3).

A partir das medidas drásticas, como o fechamento de diversos setores econômicos e sociais que antes geravam renda para parte da população local, muitos ficaram desamparados devido à crise que se instaurou em Cametá e globalmente. No entanto, é importante destacar

que nem todos os setores foram obrigados a parar; os considerados essenciais continuaram operando, conforme especificado no decreto nº 056/2020.

Ficam autorizados a funcionar os estabelecimentos de comércio de produtos essenciais de gêneros alimentícios, medicamentos, higiene e limpeza, gás de cozinha e combustível (Decreto Nº 056/2020. p. 3).

Para além desses decretos de fechamento, que foram instituídos pelo governo municipal, visando o fechamento das lojas, outras medidas foram tomadas, para evitar que a população não viesse a ficar sem insumos alimentícios, tendo o básico em suas residências. Sendo assim, o governo municipal instituiu critérios que deveriam ser seguidos, com base nas recomendações que eram colocadas pelo ministério da saúde:

O funcionamento será de 07h00 as 13h00;

O estabelecimento deverá controlar o fluxo e permanência de pessoas a

Fim de evitar aglomerações, dentro e fora do estabelecimento;

III. O estabelecimento deverá adotar medidas restritivas quanto ao volume de funcionários, de modo a evitar aglomerações por estes;

IV Os funcionários deverão estar devidamente protegidos com EPI

(equipamento de proteção individual): Os estabelecimentos deverão providenciar lavatórios com água e sabão;

V. Para a limpeza e higienização dos clientes;

VI. Providenciar a fixação de marcações no piso do estabelecimento com a distância mínima de 1,5 m (um metro e meio) entre clientes para o controle da circulação de clientes quando para pagamentos c 4/8 uso de caixas, trocas de produtos, testagens e prova, e outras atividades que demandem filas ou aproximação de pessoas no mesmo ambiente;

VII Fixar material informativo sobre as medidas de prevenção a COVID-19, podendo utilizar-se de meios alternativos para esta divulgação;

VIII. Controlar a abertura reduzida de portas, sempre que possível, para que os clientes façam a entrada e saída por meios distintos (Decreto Nº 056/2020. p 3)

Com base no Decreto Nº 056/2020, as novas medidas adotadas para conter o avanço do novo coronavírus significativamente modificaram a rotina da população. Esses novos padrões de sociabilidade representam

uma mudança radical em relação ao modo de vida anteriormente estabelecido. O decreto determinou a reabertura gradual das atividades não essenciais, afetando diretamente aqueles de baixa renda que dependiam desses estabelecimentos para sua subsistência, agora paralisada. Além disso, pais e responsáveis de crianças matriculadas na rede pública municipal foram beneficiados com um pequeno auxílio, conforme estipulado pelo governo municipal em 2020, durante o período de decreto pelo prefeito da época.

Dispõe sobre as medidas, diretrizes, e recomendações do governo municipal, vinculadas a distribuição de gêneros alimentícios da alimentação escolar, aos pais ou responsáveis dos alunos devidamente matriculados na rede pública municipal de ensino e dá outras providências (Decreto N° 064A/2020 S.P).

Conforme os dias passavam, as pessoas continuavam vivendo em confinamento no município de Cametá. Apesar do acesso à internet e outros meios de comunicação, muitos ainda estavam desinformados sobre o que de fato ocorria na cidade e quais eram as principais formas de prevenção da Covid-19. Isso se devia à disseminação de notícias falsas, que causavam dúvidas e confusão sobre o vírus. Diante dessa situação, o então prefeito implementou um decreto direcionado aos veículos de comunicação, exigindo que as informações sobre a doença fossem claras e transparentes, garantindo que a população estivesse sempre bem informada sobre os acontecimentos e os métodos para conter e prevenir a Covid-19.

Art. 6º - Os meios de comunicação dentro do município de Cametá, incluindo as rádios comunitárias, deverão colaborar no sentido de aumentar o fluxo de informações sobre prevenção e mobilidade municipal estabelecidos neste decreto, a fim de informar a população (Decreto N° 056/2020. p 5).

Mesmo com todas as medidas de prevenção, que foram feitas para conter o novo coronavírus, a tal doença chegou ao município, e de acordo com o primeiro registro epidemiológico sobre a covid na cidade, publicado no dia 31 de março de 2020, foi registrado o primeiro caso no município de Cametá, sendo um senhor de 75 anos, e no dia 16/04/2020 foi confirmado o primeiro óbito ocorrido por consequências da covid-19, notificado pela secretaria de saúde de Cametá. Essa pessoa falecida foi a primeira atestada positiva, de acordo com o Banco Monitoramento Covid-19/Pa-13º CRS.

No dia 06/08/2020, a Secretaria de Saúde de Cametá divulgou diariamente os boletins epidemiológicos que informavam sobre a situação da Covid-19 na cidade e nas demais localidades do município. Esses dados eram compartilhados por meio de redes sociais, rádio e televisão. O boletim incluía informações detalhadas sobre o número de infectados, casos descartados, óbitos causados pela doença, casos suspeitos e também o número de pessoas que haviam se recuperado, conforme mostrado no quadro abaixo emitido pela secretaria de saúde.

Imagem 04: Boletim Epidemiológico (06/08/2020)



Fonte: <https://prefeituradecameta.pa.gov.br/boletim-epidemiologico-3/>

Observou-se um aumento no número de casos ao longo do tempo, seguido pela gradual normalização da situação. Consequentemente, a Secretaria de Saúde de Cametá passou de relatórios diários para publicações semanais dos boletins de Covid-19, disponíveis na página da Prefeitura Municipal de Cametá/Boletins COVID-19, que podiam ser acessados no período pelo endereço <https://prefeituradecameta.pa.gov.br/c/boletins-covid-19/>. Nesse panorama quantitativo de casos positivos para a Covid-19 se insere a cidade de Cametá, onde a equipe de saúde municipal, e os outros órgãos competentes se uniram para conter o avanço e também registrar o número de infectados.

Dessa forma, de acordo com a secretária de saúde de Cametá, desde o primeiro caso registrado no dia 31/03/2020, até o último levantamento realizado pela equipe epidemiológica da cidade no dia 22/11/2022, foram registrados na cidade e demais região que compõe o município de Cametá, como vila e distritos, aproximadamente 24.601 casos positivos (Banco Monitoramento Covid-19/Pa-13º CRS).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A distância, a posição geográfica do município de Cametá e a demora da chegada dos recursos que poderiam suprir as necessidades da população local, já o tornaram cenário de surtos epidêmicos, nos quais muitas pessoas acabaram perdendo suas vidas, como por exemplo, ocorreu por ocasião do Cólera e recentemente do Covid-19. Neste sentido. Vianna (1975) menciona que na cidade de Cametá em tempos sombrios da epidemia do Cólera Morbus havia dificuldades para chegar assistência médica, nessa ocasião cerca de noventa a cem pessoas eram acometida por dia com essa doença, havendo até cinquenta mortes diárias, para uma população estimada entre seis e sete mil habitantes por todo seu território, abrangendo vilas, distritos e ilhas (Vianna, 1975).

A cidade de Cametá nesse período se mostrava como um lugar inabitável, quase que deserto, não existe registro ao certo de quantos vítimas vieram a falecer no período. Contudo, evidenciamos o levantamento publicado pelo Dr. Silva Castro, que em manuscritos do período de junho a outubro de 1855, consta que dos 5.682 infectados pelo Cólera, 1.336, haviam falecidos, isso conforme documentos oficiais, enviados para a capital da Província, destacando números reais em Cametá (Castro, 1983). Segundo Macedo:

O que sabemos a respeito do número de vítimas em Cametá nunca será revelado ao certo, pois não havia na cidade algum órgão capaz de numerar as vítimas acometidas em tempos de Cólera, e no período atual as dificuldades em conseguir fontes documentais é a mesma do período de Cólera de 1855. A partir da pesquisa de campo feita no Museu Municipal, Câmara Municipal, Diocese, pouco material foi encontrado. Aliás, na paróquia de São João Batista em Cametá, não foi possível acessar nenhuma documentação. Portanto, as fontes encontradas nesses órgãos foram abaixo do esperado, o que torna bastante difícil, "quase" que impossível, calcular ao certo o número

populacional e as vítimas de Cólera da época (Macedo, 2018, p. 24-25).

Nesse período do Cólera em Cametá, quando a população enfrentou sérios problemas com a medicina oficial especializada para o combate à doença de maneira eficaz, a população local tentava contornar a situação, como destaca Macedo (2018), com os remédios vindo de práticas de curas e saberes populares, tratando a doença utilizando elixir paregórico, como método de cura, cuja eficiência foi benéfica nas mais de 541 pessoas, que fizeram uso desse remédio. Da mesma forma, que se utilizavam da sangria, um método tradicional, utilizado como forma de tratamento (Macedo, 2018).

Nos dias atuais, mesmo com todos os avanços em quase todos os setores, seja nos meios tecnológicos, de transportes, farmacêuticos, entre outros, as cidades com pouco recurso e de difícil acessibilidade ainda encontram muitos desafios para o enfrentamento de diversas doenças. E com a pandemia do SARS-CoV-2 ou Covid-19 não foi diferente, tendo em vista que os primeiros auxílios a chegarem na cidade de Cametá para amparar a população levou semanas, e mesmo com todos os decretos e formas de conter o avanço do vírus, o inevitável aconteceu tendo os seus primeiros registros nos primeiros meses, logo após o primeiro diagnóstico no Brasil. Assim, através das atividades de pesquisa para este trabalho, observamos como uma cidade de zona ribeirinha, localizada a margem esquerda do rio Tocantins, enfrentou um vírus, que até então era desconhecido para a ciência e que trouxe consequências catastróficas para todos os setores, mas principalmente para as classes mais desafortunadas. Visto que, uma das formas encontrada para conter o avanço do vírus foi o isolamento social, porém, as pessoas que não possuíam renda fixa, tinham que se arriscar a contrair a doença para não morrer de fome, devido a pouco ajuda do governo, que no momento que não conseguia alcançar a todos que precisavam.

A Covid-19, representou temor, insegurança, visto que no auge da epidemia, a população não podia sair na rua, pelo risco de uma ameaça que era invisível. Então, muitas pessoas se tratavam de forma tradicional, se apropriando dos saberes herdados dos seus pais e avós, fazendo chá, xaropes e beberagens de plantas ervas com teor terapêuticos, que estavam ao seu alcance, tendo em vista que, além do parco atendimento hospitalar para uma massa grande de pessoas, também havia riscos de contágio, quando se buscava tratar outras doenças, consideradas simples. Desta forma, consideramos ser de extrema relevância reflexões como estas a respeito da cidade de Cametá, visto que desde a sua fundação,

até os dias atuais, a sua população vem passando por dificuldades por diversas causas, como é o caso das doenças epidêmicas, que já assolaram a população local, devido os problemas de acessibilidade aos recursos vindos da capital paraense e de outros centros urbanos mais desenvolvidos. Enquanto, essa população demonstra ter conseguido superar tais adversidades com os recursos disponíveis no seu cotidiano. E assim, vem superando os desafios causados pelos impactos das doenças, como aconteceu por ocasião do Covid-19, cujas medidas de conter o avanço de tal vírus foi o isolamento para que o vírus não se alastrasse associado aos remédios e dietas alimentares provenientes dos saberes tradicionais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARO, Franciney Andrade; BRITO, Eraldo Freitas; CASTRO, Hideraldo Vicente M.; COSTA, Alberone Do S. Dos Santos; RODRIGUES, Sandra Maria Cruz; VEIGA, Raimundo Walber. **Aspectos históricos de Cametá**. Universidade Federal do Pará-Campus Universitário do Tocantins-Cametá, Curso Licenciatura em Pedagogia, Cametá, 1996.

ANNAES, Archivo Público do Pará. Tomo IV-1965. Biblioteca Pública Arthur Vianna - **Catálogo Obras Raras**: séc. XVIII-XX. Belém, PA: Fundação Cultural do Pará/Secretaria de Estado de Educação e Cultura, 1965.

BATTES HW. **Um naturalista no rio Amazonas**. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/ Edusp, 1979.

CAMETÁ, PA. Decreto Nº 064A/2020: Dispõe sobre as medidas, diretrizes, e recomendações do governo municipal, vinculadas a distribuição de gêneros alimentícios da alimentação escolar, aos pais ou responsáveis dos alunos devidamente matriculados na[...]. **Diário Oficial do Município de Cametá**. 09 de abril de 2020. Disponível em: <https://prefeituradecameta.pa.gov.br/wp-content/uploads/2020/01/DECRETO-nº-064-A-2020.pdf>

CAMETÁ, PA. Decreto Nº 056/2020: Regulamenta o transporte intramunicipal no âmbito do município de Cametá, o transporte intermunicipal de chegada no território Municipal, altera a regulamentação do funcionamento do setor comercial, e [...]. **Diário Oficial do Município de Cametá**, 31 de março de 2020. Disponível em: <https://prefeituradecameta.pa.gov.br/wp-content/uploads/2020/01/DECRETO-nº-056-2020.pdf>

CAMETÁ, PA. Prefeitura Municipal de Cametá - **Boletins Covid-19 - 2020-**

2022. Cametá,PA, PMC, 2022. Disponível em: <https://prefeituradecameta.pa.gov.br/c/boletins-covid-19/>.

CASTRO, Francisco da Silva. **Apontamentos para a história do Cholera-morbus no Pará em 1855.** Belém: Falângola, 1983. Disponível em: <https://digirepo.nlm.nih.gov/ext/dw/101649190/PDF/101649190.pdf>

COSTA, Gilson da Silva. **Desenvolvimento rural sustentável com base no paradigma da Agroecologia.** Belém: UFPA-NAEA, 2006.

FERNANDES, Joana De Fátima Caldas. **História e memória dos mototaxistas de Cametá:** de 1996 a 2016. Universidade Federal do Pará. Curso de licenciatura e bacharelado em história. Cametá-PA. 2015.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2022.** Rio de Janeiro: IBGE, 2024.

LARÊDO, S. **Terras dos Romualdo:** país dos Maparás. Belém: Salomão Larêdo Editora, 2013.

MACEDO, Paulo Vicente Medeiros de. **Cólera morbus:** uma cidade sob o medo, saberes populares e a mítica cametaense – 1855 A 1856. Relatório (Trabalho de Conclusão de Curso)- FACHTO/UFPA - Cametá, 2018.

PANTOJA, Alexandre Mychel S. **História, cultura e patrimônio:** uma análise da cena da cultura local Cametaense. Relatório (TCC). Impresso [PDF] Universidade Federal do Pará. Curso de licenciatura e bacharelado em história. Cametá-PA. 2015.

PANTOJA, Manoel Rodrigues. **Cametá nas telas de Victor Tamer:** percepções de um memorialista sobre uma cidade no interior da Amazônia. Relatório (TCC) Impresso [PDF]. Faculdade de História da Amazônia Tocantina. Campus Universitário do Tocantins. Cametá-PA.2015.

PINTO, Dércio Coelho. **Nos entornos da cidade de Cametá (décadas de 1980-2000):** Um estudo da ocupação da terra e formas de trabalho e moradia. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura, Campus Universitário de Cametá, Universidade Federal do Pará, Cametá, 2019.

SEVERINO, Antônio Joaquim. Universidade, ciência e formação acadêmica. In: **Metodologia do Trabalho Científico.** 23 ed. São Paulo: Cortez, 2007. cap.1, p.22-36.

TAMER, Sérgio Victor; TAMER, Sérgio Martins. **Crônicas e memórias.** São Luiz: Editora Gênesis, 2012.

VIANNA, Arthur. **As epidemias no Pará.** 2ª edição. Belém: Editora da UFPA, 1975.

DENGUE: UM ESTADO DA ARTE ACERCA DOS ASPECTOS EPIDEMIOLÓGICOS, AÇÕES PREVENTIVAS E DIAGNÓSTICO EM TRABALHOS PUBLICADOS NOS ANOS 2018-2021

Rosely do Socorro dos Santos Rodrigues¹

Sherlyane Louzada Pinto²

1. INTRODUÇÃO

Este estudo apresenta os resultados de uma pesquisa dedicada a investigar os aspectos epidemiológicos, ações preventivas, sintomatologia, diagnósticos, dentre outras questões envolvidas com a temática da dengue, para tanto, realizando um estado da arte no Banco de Dados da Capes, a fim de vislumbrar produções nos anos 2018 a 2021. Tal análise faz-se pertinente na medida em que percebemos de acordo com Claro et al (2004), que a dengue trata-se de uma doença relativamente grave, que pode evoluir à morte, que portanto, não pode ser analisada somente pelo viés clínico-patológico posto que possui intermediações nas áreas da saúde, educação e interações com a qualidade de vida em sociedade, características que reservam-lhes um status de questão de saúde pública. Podendo, este estudo sistematizar conhecimentos teóricos sobre uma realidade recorrente e que circunda de modo especial a realidade escolar, com a qual posteriormente atuaremos.

Desta feita, ressalta-se que a escolha por esta temática deu-se de forma gradativa no decorrer dos aprofundamentos teóricos e de pesquisa

¹ Discente do Curso de Ciências Naturais, do Campus Universitário do Tocantins Cametá, Turma 2019. E-mail: rrosy7971@gmail.com.

² Profª Mestre em Educação e Cultura, substituta da faculdade de ciências naturais do CUNTINS/Cametá, docente da SEMED/ Cametá, e pesquisadora dos grupos de pesquisa HELRA, QUIMOHRENA e ARBOCONTROL.E-mail: sherlylp@hotmail.com.

construídos ao longo da vida acadêmica, em função de ter percebido que há uma incumbência muito grande por parte do professor da área das Ciências da Natureza em não somente repassar conhecimentos sobre determinados conteúdos, mas, sobretudo, em instigar o educando a refletir sobre suas ações e intenções no meio em que vive, entendendo que há um processo cíclico interligado em cada ação, e que de modo especial no que tange a dengue, há uma responsabilidade compartilhada entre o poder público e a comunidade. Ponto que já inclusive é discutido por Brasil (2002), para quem a aproximação entre o setor público de saúde e a população é fundamentalmente eficaz no que tange a redução dos criadouros do *Aedes aegypti*, na medida em que munidos de informação, as pessoas poderão atentarem-se para o descarte de materiais que podem acumular água.

Somado a isto, Lenzi e Coura (2004) ressaltam que os materiais informativos produzidos e divulgados em uma campanha de saúde pública podem ter grande relevância no esclarecimento da população sobre a doença e sua prevenção, orientando sobre sintomas relativos à dengue clássica e a hemorrágica, além dos cuidados com focos domésticos, através da divulgação de informações científicas em linguagem popular, possibilitando a compreensão da etiologia, sintomatologia e medidas de controle.

Por tal, a relevância deste estudo está na possibilidade de, por meio dele, evidenciar amostras de ganho acadêmico, pedagógico e social. No âmbito acadêmico por tocar nas especificidades de uma categoria que apesar de bastante debatida, ainda é pouco investigada dentro das abordagens educacionais. No âmbito pedagógico, por sua vez, a pesquisa revela que a conscientização e as formas de prevenção a dengue estão estritamente ligadas com a ação docente. E por fim, no âmbito social, por tocar em uma questão de saúde pública, que precisa ser conhecida, debatida e assumida por todos.

Desta forma, a fim de nortear a concretização desta pesquisa, o objetivo geral se propõe a realizar um mapeamento no banco de dados da CAPES identificando trabalhos publicados entre os anos 2020 a 2021 acerca da dengue, para tanto, identificando as interrelações entre as pesquisas realizadas e o campo educacional. Enquanto que os objetivos específicos enveredam por: a) analisar os trabalhos encontrados, verificando as categorias: ações preventivas, sintomas e diagnósticos; b) compreender a base epistêmica sobre a qual tais produções firmam seus discursos sobre a arbovirose e c) investigar de que forma os estudos acerca da dengue estão interligados com o campo educacional. Diante do

exposto, vale ressaltar que a presente proposta visa responder a seguinte problemática: Quais as principais abordagens encontradas nos trabalhos produzidos sobre a Dengue?

2. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DE PESQUISA

Para a elaboração do presente artigo adotamos uma pesquisa de abordagem qualitativa viabilizada por meio de um estudo de cunho bibliográfico. Conforme pontua Boccato (2006) a importância da pesquisa bibliográfica se faz no sentido que esta busca “a resolução de um problema (hipótese) por meio de referenciais teóricos publicados, analisando e discutindo as várias contribuições científicas” (Boccato, 2006, p. 266). Esse tipo de pesquisa, complementa o autor, “trará subsídios para o conhecimento sobre o que foi pesquisado, como e sob que enfoque e/ou perspectivas foi tratado o assunto apresentado na literatura científica” (Boccato, 2006, p. 266).

Nesse sentido, faz-se necessário pontuar que para a elaboração desta análise foi realizado um levantamento no banco de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) focalizando trabalhos com temáticas interdisciplinares sobre a dengue. No tocante a isto, a presente investigação deu visibilidade a um total de 11 (onze) trabalhos de pesquisas envolvendo teses de doutoramento e dissertações de mestrado cujas análises vão desde as históricas e conceituais, até as que dizem respeito às interações discursivas entre a dengue enquanto categoria de estudo e um contexto mais amplo de discussões educacionais e sociais. Os mesmos seguem distribuídos na Tabela 01.

Conforme consta na Tabela 01, os trabalhos encontrados no decorrer do levantamento bibliográfico têm suas elaborações vinculadas ao período compreendido entre os anos de 2018 a 2021 estando distribuídos sinteticamente nas 05 regiões do país, os mesmos pontuam questões referentes aos aspectos epidemiológicos, sintomatologia e diagnóstico, perpassando ainda pelo viés socioeducativo proposto pelas ações preventivas, dentre outras categorias. Somado à catalogação dos trabalhos ocorreu ainda um criterioso momento de análise das dissertações para que fosse possível uma sistematização das informações a serem expostas no presente estudo.

Tabela 01: Estado da arte

	Autor	Ano	Título da pesquisa	Área do conhecimento/instituição
1	SANTOS, Lucas Bastos dos.	2018	Contribuição às estratégias de prevenção e controle da dengue, Chikungunya e Zika no Município de Cruz das Almas-BA.	Mestrado profissional em gestão de políticas públicas segurança social instituição de ensino: Universidade Federal Recôncavo da Bahia,
2	ARAÚJO, Wiviany Mattozo de	2018	Políticas públicas de controle da dengue na escala local: uma perspectiva geográfica sobre as cidades do Rio de Janeiro/RJ e Curitiba/PR.	Doutorado em geografia instituição de ensino: universidade federal do paraná
3	NEIVA, Henderson da Silva.	2018	Da tropicalidade às questões sociais: a dengue na cidade do Rio de Janeiro, RJ (2008 – 2016).	Mestrado em geografia instituição de ensino: Universidade Federal Rural Rio de Janeiro
4	MUSSATO, Osvair Brandao	2019	Epidemia de dengue e condicionantes socioambientais em Boa Vista-RR.	Doutorado em geografia instituição de ensino: Universidade Federal do C
5	LARA, Jorge Tibilletti de	2020	A virologia no instituto Oswaldo Cruz e a emergência da dengue como problema científico.	Mestrado em história das ciências instituição de ensino: Fundacao Oswaldo Cruz (FIOCRUZ)
6	CARMO, Leandro Fernandes do	2020	Análise espacial dos casos registrados das doenças dengue Zika e Chikungunya no município de Divinópolis no período de 2012 a 2017.	Mestrado em geografia - tratamento da informação espacial instituição de ensino: Pontifícia Universidade Cat de Minas Gerais
7	SANTOS, Marivan da Silva	2021	Vulnerabilidades socioambientais e a proliferação do vetor Aedes Aegypti como subsídio à educação ambiental em escolas públicas de Aquidauana/MS.	Mestrado em geografia instituição de ensino: Fund Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
8	FONSECA, Diego de Sousa Ribeiro	2021	A correspondência entre o Aedes Aegypti, adoecimento e interações pela dengue conforme os atributos espaciais do ambiente urbano.	Doutorado em geografia instituição de ensino: Universidade Federal de Minas Gerais
9	BARROS, Adriano Jose de.	2021	Análise Geoestatística aplicada ao monitoramento espaço-temporal do vetor Aedes Aegypti: estudo no município de João Monlevade – MG – 2010 a 2019.	Doutorado em Geografia - tratamento da informação espacial instituição de ensino: Pontifícia Universidade Cat de Minas Gerais
10	GOMES, Jorge Felipe Marcal	2021	Produções escolares de combate ao aedes aegyptino youtube: incursões em um arquivo racial curricular.	Mestrado em educação instituição de ensino: Universidade Federal do Rio Janeiro

Fonte: elaboração das autoras

Dessa forma os trabalhos foram reorganizados conforme as seguintes categorias de análise:

Tabela 2: Categorias de Análise

Estratégias de Prevenção e Controle	Condições socioambientais	Verificabilidade e Mapeamento de Dados

Fonte: elaboração das autoras

Esta estratégia fez-se pertinente na medida em que por meio dela foi possível analisar criteriosamente e particularmente cada trabalho, atentando para os objetivos propostos pelos autores, os eixos temáticos que mais se faziam presentes nas produções, o referencial teórico utilizado, bem como os resultados apontados em cada produção, dentre outras informações cabíveis, visto que de acordo com Lima e Mioto (2007) quando uma pesquisa bibliográfica é bem feita, ela é capaz de gerar, especialmente em temas pouco explorados, a postulação de hipóteses ou interpretações que servirão de ponto de partida para outras pesquisas.

3. CONCEITUAÇÃO HISTÓRICO-SOCIAL DA DENGUE: SINTOMATOLOGIA, AGENTE CAUSADOR, TRANSMISSÃO, DIAGNÓSTICO, TRATAMENTO E MEDIDAS DE PREVENÇÃO E CONTROLE

A dengue trata-se de uma doença causada pelo arbovírus do gênero *Flavivírus*, pertencente à família *Flaviviridae*, com 4 (quatro) sorotipos denominados DENV-1, DENV-2, DENV-3 e DENV-4. De modo geral, a dengue possui incidência relevante em todo o mundo, acometendo anualmente milhares de pessoas, principalmente aquelas que residem em países tropicais, onde as condições do meio ambiente favorecem o desenvolvimento e a proliferação do *Aedes aegypti*, principal vetor (Brasil, 2002, p. 6).

No Brasil, a doença é transmitida pela fêmea do mosquito *aedes aegypti*, que de acordo com Claro et al (2004) trata-se de um mosquito de hábitos domésticos e diurnos, e que comumente se utiliza de criadouros com água limpa para a “deposição dos ovos, os quais têm uma alta capacidade de resistir à dessecação. De modo geral, o *A. aegypti* tem revelado grande capacidade de adaptação a diferentes situações ambientais desfavoráveis” (Claro et al, 2004, p. 10), fato que contribui para as taxas elevadas da doença e do quadro epidemiológico em todas as regiões do país.

O processo de transmissão da dengue tem início com a picada do *Aedes aegypti* em alguém infectado, deixando-o apto a transmitir o vírus, o mesmo ocorre através do ciclo homem – mosquito – homem, não havendo possibilidades de transmissão direta de pessoa doente a pessoa sadia. No que tange ao período de incubação, Costa (2010), menciona que:

O período de incubação da doença tem uma variação de três a quinze dias, sendo em média de cinco a seis dias e as manifestações clínicas variam de acordo com a forma. Na dengue clássica a febre é o primeiro sintoma, sendo geralmente alta (39 a 40° C), com início abrupto, associado à cefaléia, prostração, mialgia, artralgia e dor retroorbitária e exantema. Também pode haver quadros diarréicos, vômitos, náuseas e anorexia (Costa, 2010, p. 17).

Com base no exposto, percebe-se que após a infecção, a primeira manifestação é a febre alta, com variações entre 39° a 40°, "seguida de cefaleia, mialgia, prostração, artralgia, anorexia, astenia, dor retro-orbital, náuseas, vômitos, exantema e prurido cutâneo" (Brasil, 2009, p. 9). Além disso, podem ocorrer hepatomegalia³, desde o aparecimento da febre, dor abdominal generalizada, pequenas manifestações hemorrágicas nasais, gengivais, gastrointestinais, manchas avermelhadas na pele, fraqueza e, em alguns casos, mais severos, a hemorragia, vômitos, podendo evoluir a morte (Claro et al, 2004).

De acordo com Brasil (2009) não há tratamento específico reconhecido para a infecção causada pelo *aedes aegypti*, havendo somente a intervenção paliativa dos principais sintomas, por meio de analgésicos e antitérmicos, associados a repouso e hidratação oral. Contudo, por possuir um amplo espectro clínico, a doença é comum ocorrerem dificuldades de diagnóstico por similaridade de sintomas com o que também ocorrem em casos de como a gripe, rubéola, sarampo e outras infecções virais, bacterianas e exantemáticas⁴ (Brasil, 2009).

As principais medidas de combate a doença reservam-se a diminuição de focos de transmissão e incubação do mosquito transmissor referentes ao manejo ambiental, atividade que refere-se a imposição de mudanças no meio ambiente eficazes a impedir ou diminuir a propagação do vetor e dos criadouros em potencial; ao controle químico, que consiste na eliminação das larvas por meio da aplicação de inseticidas a ultra

3 Aumento do fígado.

4 Conjunto de doenças infecciosas nas quais a erupção cutânea é a característica dominante, mas geralmente também apresentam manifestações sistêmicas.

baixo volume (ULV), popularmente conhecido como fumacê e por último, mas não menos importante, pela educação em saúde e participação comunitária (Brasil, 2009).

Acerca do controle biológico do vetor, Claro et al (2004) ressalta que este tem como foco recipientes com água encontrados em ambientes domésticos de água. Para este autor, "associação de dengue com água suja e condições sanitárias deficientes leva a população a atribuir a responsabilidade do controle do vetor às instituições estatais" (Claro et al, 2004, p. 1448). A responsabilidade atribuída ao setor estatal neste âmbito situa-se na garantia de boas condições de saneamento básico, fornecimento de água e a coleta de lixo, no entanto, ainda que haja a garantia destes fatores, a conscientização e ações executadas diariamente por parte da sociedade, são substanciais para que haja o controle da doença, pela diminuição dos focos de reprodução do mosquito transmissor.

No entanto, além das estratégias e cuidados individuais, é preciso pensar em esferas que estão para além dos ambientes familiares e seguir no tocante à cuidados e medidas preventivas que atingem a esfera social como um todo, visto que o aumento e a proliferação dos mosquitos em primeira instância correspondem à ações humanas desenfreadas sobre o solo, a água, o ar e a vegetação, que por fim, culminam nas migrações de populações de mosquitos de áreas devastadas para proximidades de ambientes habitados por seres humanos. Nesse sentido, além de ações de saneamento básico, drenagem, aterramentos, limpeza das margens dos criadouros, modificação do fluxo da água, controle da vegetação aquática, melhoramento da moradia e das condições de trabalho, uso racional da terra, a situação de prevenção da doença esbarra principalmente na questão da educação e dos cuidados ambientais do homem para com o meio ambiente.

Ou seja, para além de cuidados de enfrentamentos paliativos, a dengue pressupõe cuidados preventivos, viáveis a partir de estudos detalhados da área, envolvendo análises do solo, da vegetação e da água, a fim de entender quais as contribuições das formas de uso destes por parte da comunidade favorecem a proliferação acentuada do mosquito. Somado a isto, o conhecimento das causas da epidemia deve acompanhar trabalhos educativos envoltos à conscientização da população, para que estes mesmos possam se tornar agentes de combate à doença.

4. ANÁLISES E DISCUSSÕES: LEVANTAMENTO DE TRABALHOS PUBLICADOS NOS ANOS 2020-2021.

O presente tópico que tem por finalidade explicitar a “Análise de Dados” por meio da explanação referente aos resultados da pesquisa realizada no banco de bandos da CAPES onde após o período de busca foram selecionados o número de 10 (dez) trabalhos de teses e dissertações analisadas e utilizadas enquanto objeto de estudo desta construção. A busca se deu a partir dos seguintes descritores “Dengue”, “Arbovirose Dengue” e “Aedes Aegyptis”, tendo sido aplicado o filtro de ano, com indicação para os anos 2018, 2019, 2020 e 2021 e em seguida, na Grande Área, selecionado Ciências Humanas. Os trabalhos encontrados encontram-se distribuídos conforme consta na tabela 01.

Após a pesquisa, os trabalhos foram lidos e fichados de forma aleatória e em momento posterior as informações deles retiradas foram criteriosamente organizadas em uma tabela enunciativa constando os seguintes dados:

Tabela 03: Resumo das dissertações

Autor e Ano	Título	Objetivos	Abordagens Temáticas	Base Epistêmica	Resultados

Fonte: elaboração das Autoras

A partir desta tabela foi possível de forma resumida produzir uma visão holística acerca de todas as produções, elencando os dados que se fariam necessários para a resolução dos objetivos propostos para este artigo. Feito isto, os trabalhos de teses e dissertações foram organizadas em categorias de análise por meio da qual foi possível aferir que estes têm suas produções voltadas às seguintes categorias: Estratégias de Prevenção e Controle, Condições socioambientais e Verificabilidade e Mapeamento de Dados.

Dos 10 (dez) trabalhos analisados, 04 (quatro) foram agrupadas na categoria que reúne produções acerca das estratégias de Prevenção e Controle, 04 (quatro) foram agrupadas na categoria tocante às condições socioambientais e 02 (dois) focalizam basicamente a Verificabilidade e Mapeamento de Dados. No entanto, é preciso pontuar que tais categorias foram criadas a partir daquilo que mais se fez visível no título dos trabalhos, bem como nas proposições escritas dos mesmos e se caracterizam enquanto uma estratégia particular de análise e enquanto uma forma

de compreensão e aproximação com os escritos, no entanto, não cabe com isso dizer que os trabalhos que aqui foram organizadas na categoria sobre as “Estratégias de Prevenção e Controle”, por exemplo não tragam em si elemento pertinentes à “Condições socioambientais”, ou vice-versa. Uma vez que embora alguns elementos de análise se sobressaltem em uma ou outra produção, também se entrecruzam e dialogam em outras, haja vista que as Estratégias de Prevenção e Controle, as Condições socioambientais e Verificabilidade e Mapeamento de Dados são vertentes que não podem ser analisadas de forma totalmente isoladas no tocante a análise transdisciplinar na dengue.

Posterior à elaboração destas categorias iniciais com a utilização de mapas conceituais foi possível seguir os caminhos das abordagens temáticas para os quais cada dissertação seguia e assim pontuar subcategorias de análise. Desta feita, a sistematização dos dados da pesquisa a partir da elaboração destas subcategorias fez-se ainda mais favorável ao entendimento acerca da base epistêmica utilizada enquanto pano de fundo por cada autor, em cada uma das dissertações. Assim, as 03 (três) categorias iniciais deram origem aos seguintes tópicos onde os resultados dos trabalhos serão analisados e dialogarão entre si.

1.1 Categoria estratégias de prevenção e controle

Para o desenvolvimento da categoria enunciada no presente tópico serão trazidas discussões encontradas nos referentes trabalhos:

Tabela 4: Dissertações sobre Estratégias de Prevenção e Controle.

Autor	Ano	Título da Do Trabalho
SANTOS, Lucas Bastos dos.	2018	Contribuição às estratégias de prevenção e controle da dengue, Chikungunya e Zika no Município de Cruz das Almas-BA
ARAÚJO, Wiviany Mattozo de	2018	Políticas públicas de controle da dengue na escala local: uma perspectiva geográfica sobre as cidades do Rio de Janeiro/RJ e Curitiba/PR.
LARA, Jorge Tibilletti de	2020	A virologia no instituto Oswaldo Cruz e a emergência da dengue como problema científico.
GOMES, Jorge Felipe Marcal	2021	Produções escolares de combate ao aedes aegyptino youtube: incursões em um arquivo racial curricular

Fonte: Elaboração das Autoras

Entendendo a importância das estratégias de prevenção e controle às arboviroses, Santos (2018) realiza sua pesquisa tendo enquanto objeto de estudo os agentes de endemias, as ações ao aprimoramento das estratégias de prevenção e controle à Dengue, Chikungunya e a Zika no município de Cruz das Almas-BA. A metodologia adotada foi a pesquisa participante, envolvendo 40 agentes de endemias vinculados à Vigilância Epidemiológica da Secretaria de Saúde do município de Cruz das Almas-BA. Dentre os resultados obtidos, cita-se que: o autor destaca a necessidade de efetivar a incorporação dos ACE (Agente de Combate a Endemias) nas Equipes de Saúde da Família (ESF) e a integração das atividades em parceria com os agentes comunitários de saúde, o que deve potencializar e qualificar o processo de trabalho e fortalecimento das ESF.

Além disso, Santos (2018) sugere através de um Projeto de Lei, a inserção do controle legal do vetor, de modo que a população fosse obrigada a adotar medidas necessárias à manutenção de suas propriedades limpas, evitando assim condições que propiciem a instalação e a proliferação do mosquito *Aedes aegypti*, principal vetor da Dengue, Chikungunya e Zika vírus (Santos, 2018). Esta mesma percepção de prevenção e controle mediada pelas políticas públicas é proposta por Araújo (2018) que dentre outras coisas destaca que apesar de ser considerada um dos maiores problemas de saúde pública do mundo, a dengue ainda é uma doença negligenciada (Araújo, 2018).

Assim, em um movimento inicial de pesquisa, a autora propõe que a partir de Mello-Théry (2011) que uma das características principais das políticas públicas é a possibilidade de proporem decisões e ações revestidas da autoridade soberana do poder público, o que pode ocorrer de forma simultânea e permanentemente, estão entrelaçadas, inter-relacionadas e são interdependentes, influenciando se de forma mútua (Mello-Théry, 2011, p.12). no que tange a prevenção da dengue, para que as políticas públicas funcionem faz-se necessário uma estrutura ou organização conjunta seja aplicada envolvendo os variados setores da sociedade, dentre os quais destaca-se a saúde, o saneamento básico, o abastecimento de água sem interrupções, a coleta de resíduos regulares, cuidado com a infraestrutura urbana, dentre outros (Araújo, 2018).

Adiante, Lara (2020), em sua dissertação de Mestrado analisa as formas pelas quais a dengue apareceu no campo de visão de virologistas, infectologistas, entomologistas, epidemiologistas e gestores de saúde no contexto das primeiras grandes epidemias da doença no Brasil, o que se realiza a partir de uma investigação histórica sobre a dengue e a virologia,

por meio do qual fosse possível entender como a doença emergiu como problema no campo científico, na década de 1980. Posteriormente, a análise direciona-se para o processo de evidenciação da doença pelo grupo de virologistas sediados no Departamento de Virologia do Instituto Oswaldo Cruz. Enquanto, assim, partir do relatórios por ela produzidos, das correspondências, cadernos de laboratório, artigos científicos, teses e depoimentos orais, Lara (2020) propõe que “a dengue foi um importante vetor para a consolidação das pesquisas com vírus e, em especial, para o estudo das arboviroses, no Instituto Oswaldo Cruz (Lara, 2020, p. 193).

Na categoria Estratégias de Prevenção e Controle, o trabalho de Gomes (2021) apresenta-se enquanto uma possibilidade de repensar os materiais audiovisuais disponíveis na plataforma online YouTube. Para tanto, a autora realiza uma busca por apresentações musicais de danças ou de peças em escolas organizadas pela comunidade escolar voltado à temática da dengue e assim, a partir do processo de arquivamento destes materiais na plataforma ela pretende perceber como a sociedade escolar tem proposto medidas de prevenção socioeducativa sobre a dengue. Conforme o trabalho vai sendo realizado, Gomes (2021) adentra no viés discursivo que trata da racionalidade como uma operação ontopistemológica.

Para ela, o conceito de racionalidade para além de orientar as formas de conhecer e teorizar as relações sociais, ou seja, as epistemologias, “atua produzindo a circulação de corpos como signos, orientando suas formas de materialização (ontologia), que podem descrever o racial como marcador ontoepistemológico” (Gomes, 2021, p. 48).

Enquanto resultados, Gomes (2021) propõe que verificou a partir das produções analisadas encontrou três preocupações centrais, a primeira ligada às formas como o mosquito é apresentado, produzindo ansiedades racializadas no contato interespecies que adiam um senso compartilhado de precariedade e cristalizam uma diferença insuperável e irreduzível entre humanos e mosquitos. A segunda, entrelaçada a possibilidade de ameaça ao futuro reprodutivo da espécie humana, a partir da reprodução desenfreada do mosquito e a terceira, voltada a mobilização do espaço doméstico como território a ser defendido, gerenciado como zona de autodeterminação, em contraposição a um exterior afetável, do qual ele deveria estar apartado (Gomes, 2021). Tais preocupações, segundo Gomes (2021) expressam a urgência de problematizações no campo do currículo as relações entre humanos e outros-que- humanos como politicamente relevantes.

a. categoria condições socioambientais

Nesta categoria analisou-se 04 trabalhos de pesquisas realizados entre os anos 2018 e 2021, no tocante a relação entre as condições socioambientais referentes a saneamento básico, a salubridade e outros fatores e a proliferação do agente causador e posterior incidência de casos de adoecimento por dengue, conforme verifica-se na tabela 05, a seguir:

Tabela 05: Categoria condições ambientais

Autor	Ano	Título da Do Trabalho
SANTOS, Marivania da Silva	2021	Vulnerabilidades socioambientais e a proliferação do vetor <i>Aedes Aegypti</i> como subsídio à educação ambiental em escolas públicas de Aquidauana/MS.
FONSECA, Diego de Sousa Ribeiro	2021	A correspondência entre o <i>Aedes Aegypti</i> , adoecimento e interações pela dengue conforme os atributos espaciais do ambiente urbano.
MUSSATO, Osvair Brandão	2019	Epidemia de dengue e condicionantes socioambientais em Boa Vista-RR.
NEIVA, Henderson da Silva.	2018	Da tropicalidade às questões sociais: a dengue na cidade do Rio de Janeiro, RJ (2008 – 2016)

Fonte: Elaboração das autoras

O primeiro trabalho analisado neste âmbito trata-se da dissertação de Marivânia da Silva Santos, com data de 2021. O texto circunda na assertiva principal de que a dengue trata-se de um sério problema de saúde pública que avança tanto nos grandes centros urbanos, quanto nas localidades de pequeno porte, o que ressalta a importância da participação social no que tange ao cuidado para com o meio ambiente desfavorecendo a proliferação do mosquito *Aedes aegypti*. Nesse sentido, a autora ressalta a contribuição da educação ambiental no âmbito escolar enquanto mecanismo de aproximação entre o aluno e a realidade e temáticas inerentes à sua vivência cotidiana, dentre os quais a dengue evidencia-se.

Para a produção dos dados, Santos (2021) realizou um levantamento dos dados epidemiológicos e entomológicos a fim de identificar áreas com maior vulnerabilidade à incidência de casos de dengue. A partir de então, a autora elaborou e apresentou uma proposta de projeto piloto de educação ambiental a ser desenvolvido pelas escolas situadas nos locais de maiores índices de contaminação pelo *aedes aegypti*. Dentre o público escolhido, Santos (2021) aplicou o projeto com alunos dos últimos anos do

ensino fundamental II em escola pública situada na Vila Santa Terezinha, município de Aquidauana-MS, uma das áreas de maior vulnerabilidade socioambiental à ocorrência da doença.

Os resultados do estudo de Santos (2021), demonstram que a educação ambiental crítica, isto é, aquela que se faz em vinculação com a realidade do aluno, pode ser considerada uma ferramenta importantíssima para sensibilização sobre as vulnerabilidades socioambientais associadas aos índices de dengue na realidade local do aluno (Santos, 2021). No que tange a preservação da Dengue, o processo educativo faz parte das estratégias de combate ao *A. aegypti*, preconizadas pelo Ministério da Saúde, envolvendo recursos humanos a médio e longo prazo, necessitando assim de ações contínuas para sua sustentabilidade, tanto por parte do poder público, quanto da população.

O trabalho de Fonseca (2021) tem como objetivo principal alcançar um maior entendimento do comportamento geográfico da dengue, tendo como base a abordagem multiescalar dessa problemática. Para a realização do estudo, o autor utilizou-se de uma abordagem qualitativa dividida em quatro etapas destinadas a organizar dados de adoecidos por dengue no Brasil a partir do Ministério da Saúde; organizar banco de dados sobre a dengue no Brasil, entre 1998 e 2019; análise exploratória das taxas de dengue nos municípios dos Estados da região Sudeste do Brasil, além da aquisição de dados relativos ao número de infectados pela dengue, por bairros.

Na organização do banco de dados, a autora adotou o emprego da análise descritiva; a aplicação da regressão linear múltipla e da interpolação, chegando aos seguintes resultados: a maior quantidade de registros de infectados por dengue ocorre entre os meses de janeiro e julho, somado a isto, as áreas mais propensas tratam-se de regiões tropicais com temperaturas médias anuais acima dos 18°C e com a estação chuvosa e seca bem definidas (Fonseca, 2021).

Além disso, o autor revela que na região Sudeste do Brasil houve correlação entre infecções por dengue e IDHM nos estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo. Entre as infecções por dengue e o percentual de população urbana: em Minas Gerais, Espírito Santo e São Paulo. Entre dengue e renda per capita: em Minas e no Rio de Janeiro. Entre dengue e esperança de vida ao nascer: em Minas e São Paulo. Em Montes Claros. De acordo com Fonseca (2021), os resultados revelados em sua pesquisa revelam a relação associativa entre o tempo e características do espaço habitado para as maiores taxas do *A. aegypti*, estes mesmos dados demonstram que é preciso mitigar a ocorrência das ilhas de calor.

Por conseguinte, os dados revelados denotam a fragilidade da população de menor renda quanto à saúde pública e a sua maior carência na atenção estratégica (Fonseca, 2021).

De semelhante modo, Mussato (2019) também propõe que a dengue acomete anualmente cerca de 35% da população mundial, com uma equivalência maior para os países de clima tropical e subtropical, de modo que a reprodução e propagação do *Aedes Aegypti* e, a posterior disseminação da doença estão associadas a fatores climáticos, intensificados ainda com as más condições de saneamento e o descuido da população com descarte dos resíduos e do aprovisionamento da água (Mussato, 2019). A pesquisa, de base exploratória, aliada a pesquisas bibliográficas e documental associadas às técnicas estatísticas e de geoprocessamento, teve enquanto lócus a cidade de Boa Vista, Roraima, e considerou dados de 2000 a 2017, considerados anos epidêmicos. Nesse sentido, o estudo objetivou analisar em que medidas os elementos naturais e socioeconômicos contribuem para a ocorrência e distribuição dos casos de dengue na cidade de Boa Vista-RR.

Enquanto proposições finais da pesquisa, Mussato (2019) propõe que durante a pesquisa observou que os aspectos físicos de Boa Vista, contribuem demasiadamente para a propagação do vetor, pelo fato de que a cidade é seccionada por inúmeros, rios, igarapés e lagoas e estes estão amplamente correlacionados com a ocorrência da doença. Além disso, o autor propõe uma reflexão sobre os aspectos de ordem econômica, por haver a estreita relação entre renda e distribuição dos casos no território. Sobre isto, Mussato (2019) propõe a necessidade de mais estudos em Boa Vista, referentes aos aspectos de saúde de sua população, principalmente em relação à dengue, somado a isto, a partir dos dados produzidos, evidencia-se a necessidade de se continuar investindo em políticas públicas de melhoramento no saneamento básico, bem como na atenção básica em saúde e na Educação Ambiental.

Para finalizar esta categoria, Neiva (2018), em seu trabalho, propõe que a relação entre o comportamento climático da cidade do Rio de Janeiro/RJ encontra-se ligado a ocorrência de casos de dengue registrados nos anos de 2008 a 2016, nos bairros de Santa Cruz e Copacabana, localizados nas Zonas Oeste e Sul, respectivamente. A partir destas afirmações metodológicas, Neiva (2018) conclui que durante a maior parte do período analisado, o outono foi a estação com a maior concentração de casos de dengue, em especial entre os meses de março, abril e maio, fato que interliga a os elementos climáticos a sazonalidade da doença ao longo do ano.

b. categoria verificabilidade e mapeamento de dados

A partir das abordagens anteriormente relatadas sobre as estratégias de prevenção e controle da dengue e dos estudos acerca da influência das condições socioambientais para a situação epidemiológica da doença, neste tópico apresenta-se a releitura de trabalhos que apresentam mapeamentos e análises espaciais de índices de contaminação, que por sua vez, estão intimamente ligados com as categorias já apresentadas, na medida em que ambas tratam-se de eixos interligados na abordagens propostas pelos autores.

Os trabalhos encontram-se descritos na tabela abaixo:

Tabela 06: Categoria verificabilidade e mapeamento de dados

Autor	Ano	Título do Trabalho
BARROS, Adriano Jose de	2021	Análise Geoestatística aplicada ao monitoramento espaço-temporal do vetor <i>Aedes Aegypti</i> : estudo no município de João Monlevade – MG – 2010 a 2019
CARMO, Leandro Fernandes do	2020	Análise espacial dos casos registrados das doenças dengue Zika e Chikungunya no município de Divinópolis no período de 2012 a 2017.

Fonte: elaboração das autoras

O trabalho de Barros (2021) debruçou-se sobre as ocorrências dos casos de dengue entre os anos de 2010 a 2019 no município de João Monlevade, no estado de Minas Gerais, para tanto, analisando dados de órgãos governamentais de autarquias estaduais e federais em conjunto com a vigilância sanitária da referida cidade. Durante a realização do estudo, o autor desenvolveu a geocodificação das notificações por ano, ponderando a possibilidade de variabilidade climática ter influência relevante nos surtos epidêmicos da área geográfica da pesquisa, quantificando a periodicidade da incidência de dengue nas séries temporais de dados do trecho de 2010 a 2019, além dos dados meteorológicos de precipitação, umidade relativa do ar, média das temperaturas mínimas, média das temperaturas médias e média das temperaturas máximas do município de João Monlevade, para uma possível compreensão dos fatores que influenciam o fenômeno da dengue.

Os resultados apontam que há evidência do efeito do clima na dinâmica da dengue no município, principalmente nos parâmetros de

temperatura. De igual modo, há uma conformidade com o período de maior número de notificações de dengue no município, ou seja, os meses de março, abril e maio, correspondentes à estação do outono.

Adiante, Carmo (2020), dedica-se em analisar a distribuição espacial dos casos confirmados das doenças causadas pelos vetores *Aedes (aegypti e albopictus)* no período de 2012 a 2017, no município de Divinópolis/MG, avaliando a associação espacial com focos do *Aedes aegypti* identificados pelo indicador LIRA (Levantamento Rápido do Índice de Infestação por *Aedes Aegypti*). Enquanto procedimentos metodológicos o autor adotou a revisão bibliográfica acerca das temáticas Dengue, Geografia da Saúde, Geoprocessamento e ao acompanhamento e análise dos casos de doenças transmitidas pelo mosquito *Aedes* em Divinópolis. Os resultados demonstram que os casos das doenças (Dengue, Zika e Chikungunya) estão distribuídos espacialmente nos bairros e nas regionais de saúde o quanto foi localizado de focos do mosquito vetor através do indicador LIRA no município de Divinópolis e quais características geográficas mostraram-se associadas, ou não, aos casos das doenças.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa centremo-nos de modo especial a realizar um mapeamento no banco de dados da CAPES por meio do qual fosse possível identificar trabalhos publicados entre os anos 2020 a 2021 acerca da dengue, no tocante as interrelações entre as pesquisas realizadas e o campo educacional. A proposição do referido objetivo deu-se em função de compreendermos que por tratar-se de um problema de saúde pública, a dengue, para além de ser analisada por parâmetros clínicos deve ser analisada enquanto uma possibilidade de intervenção pedagógica, fato que foi comprovado ao longo dos levantamentos realizados onde foi possível observar que as produções presentes no banco de dados da CAPES, desprendem grande atenção a educação enquanto premissa para a diminuição das taxas da doença.

Além disso, ao longo do estudo, foi inevitável a partir das pesquisas analisar categorias como: ações preventivas, sintomas e diagnósticos, que nos auxiliam a crescer na competência do conhecer, do saber e do ensinar. Adiante, compreendendo estes elementos, é possível considerar que a dengue tem sido abordada cientificamente por meio de trabalhos das mais variadas áreas do conhecimento, e que, portanto, as bases

epistêmicas trabalhadas também são díspares, o que nos permitiu entender e analisar a mesma por óticas interdisciplinares, dialogando assim, com diversas áreas do conhecimento.

Por fim, compreende-se que a educação de modo contingencial se apresenta enquanto ponto em comum em todos os trabalhos analisados, o que não necessariamente apresenta-se por meio de pesquisas realizadas intrinsecamente em salas de aula, mas ao conceber que o conhecimento sobre as especificidades da doença e as formas de prevenção e combate são ainda a maior arma de combate.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAUJO, Wiviany Mattozo de. **Políticas públicas de controle da dengue na escala local: uma perspectiva geográfica sobre as cidades do Rio de Janeiro/RJ e Curitiba/PR.** 17 outubro de 2018. 195 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal do Paraná. Curitiba: Biblioteca Central. 2018.

BARROS, Adriano José de. **Análise geoestatística aplicada ao monitoramento espaço-temporal do vetor Aedes Aegypti:** estudo no município de João Monlevade, MG. 30/03/2021. 393 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Tratamento da Informação Espacial Instituição de Ensino: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte Biblioteca Depositária: PUC-Minas. 2021.

BOCCATO, V. R. C. Metodologia da pesquisa bibliográfica na área odontológica e o artigo científico como forma de comunicação. **Rev. Odontol.** Univ. Cidade São Paulo, São Paulo, v. 18, n. 3, p. 265-274, 2006. Disponível em < A pesquisa bibliográfica Cadernos da Fucamp, v.20, n.43, p.64-83/2021 <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rdbci/article/view/1896>> Acesso em: 16. Maio. 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde. **Dengue:** aspectos epidemiológicos, diagnóstico e tratamento / Ministério da Saúde, Fundação Nacional de Saúde. – Brasília: Fundação Nacional de Saúde, 2002. 20p.: il. – (Série A. Normas e Manuais Técnicos, nº 176

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Vigilância Epidemiológica. **Diretrizes nacionais para prevenção e controle de epidemias de dengue** / Ministério da Saúde,

Secretaria de Vigilância em Saúde, Departamento de Vigilância Epidemiológica. – Brasília: Ministério da Saúde, 2009. Disponível em: https://bvsmis.saude.gov.br/bvs/publicacoes/diretrizes_nacionais_prevencao_controle_dengue.pdf

CAPES. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Serviços: Banco de teses. Brasil: CAPES, 2024. Disponível em: <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/>

CLARO, Lenita Barreto Lorena, TOMASSINI, Hugo Coelho Barbosa Tomassini, ROSA, Maria Luiza Garcia. **Prevenção e controle da dengue: uma revisão de estudos sobre conhecimentos, crenças e práticas da população**. Revisão Review. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 20(6):1447-1457, nov-dez, 2004

CARMO, Leandro Fernandes do. **Análise espacial dos casos registrados das doenças dengue zika e chikungunya no município de Divinópolis no período de 2012 a 2017**. Dissertação (Mestrado em Geografia - Tratamento da Informação Espacial Instituição de Ensino) Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte Biblioteca Depositária: PUC Minas, 2020.

COSTA, Nilson Monteiro de Andrade. **Avaliação das ações de combate ao vetor, previstas no plano nacional de controle da dengue, no município de Caruaru, período de 2008 a 2009**. / Nilson Monteiro de Andrade Costa. — Recife: N. M. A. Costa, 2010.

FONSECA, Diego de Sousa Ribeiro. **A correspondência entre o aedes aegypti, adoecimento e internações pela dengue conforme os atributos espaciais do ambiente urbano**. Tese (Doutorado em Geografia) Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte Biblioteca Depositária: Undefined, 2021.

GOMES, Jorge Felipe Marçal. **Produções escolares de combate ao Aedes aegypti no YouTube: incursões em um arquivo racial curricular** 27/04/2021 102 f. Mestrado em EDUCAÇÃO Instituição de Ensino: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Biblioteca Depositária: biblioteca do CFCH. 2021.

LARA, Jorge Tibilietti de. **A virologia no instituto Oswaldo Cruz e a emergência da dengue como problema científico**. Dissertação (Mestrado em História das Ciências) Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), Rio de Janeiro: Biblioteca de História das Ciências e da Saúde, 2020.

LENZI, Márcia de Freitas, COURA, Lea Camillo. Prevenção da dengue: a informação em foco. Artigo de Opinião. **Revisita Sociedade Brasileira Medicina Tropical** 37 (4), ago. 2004. <https://doi.org/10.1590/S0037-86822004000400011>

LIMA, T.C.S de; MIOTO, R.C.T. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Revista Katálisis*, v.10, p. 37-45, Florianópolis, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rk/a/HSF5Ns7dkTNjQVpRyvvhc8RR/abstract/?lang=pt>

MELLO-THÉRY, Neli Aparecida de. Política (e ação) pública, território e o papel da geografia. *Revista da ANPEGE*, v. 7, n. 1, número especial, p. 11-19, out., 2011. DOI: 10.5418/RA2011.0701. 0002. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/6549/3548>

MOURA, Diogo Felipe Santos de. **Salubridade e saneamento ambiental: uma análise espacial das áreas com concentração de doenças no distrito sanitário Oeste de Natal-RN**. Dissertação (Mestrado em geografia) Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal: Biblioteca Central Zila Mamede, 25 nov. 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/31687>

MUSSATO, Osvaldo Brandão. **Epidemia de dengue e condicionantes socioambientais em Boa Vista-RR**. Tese (Doutorado em Geografia) Universidade Federal do Ceará, Fortaleza Biblioteca: Biblioteca Central. 2019.

NEIVA, Henderson da Silva. **Da tropicalidade às questões sociais: a dengue na cidade do Rio de Janeiro (2008 – 2016)**. Dissertação (Mestrado em Geografia) Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ Biblioteca Central da UFRRJ. 2018.

SANTOS, Lucas Bastos dos. **Contribuição às estratégias de prevenção e controle da dengue, chikungunya e zika no município de Cruz das Almas-BA**. Dissertação (Mestrado Profissional em Gestão de Políticas Públicas e Segurança Social) Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cruz das Almas, BA: UFRB, 2018. Disponível em: <http://ufrb.edu.br/biblioteca>.

SANTOS, Marivania da Silva. **Vulnerabilidades socioambientais e a proliferação do vetor aedes aegypti como subsídio à educação ambiental em escolas públicas de Aquidauana/MS**. Dissertação (Mestrado em Geografia) Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Aquidauana, MS: Undefined. 2021.

SEXTA PARTE

MOVIMENTOS SOCIAIS E A RESISTÊNCIA NA AMAZÔNIA

PROCESSOS DE CONTESTAÇÃO: CAMETÁ E A REVOLUÇÃO CABANA

Rhana Beatriz Maia de Freitas¹

Benedita Celeste de Moraes Pinto²

1. INTRODUÇÃO

A Cabanagem foi um movimento revolucionário que eclodiu na Província do Grão-Pará em 1835, logo após a implantação da Regência no território brasileiro. Toda a Amazônia estremeceu diante da organização armada popular, que tinha como alguns objetivos o acesso à terra, mudanças nas condições de vida e liberdade efetiva para a população das camadas excluídas desse direito. Para conseguir essa finalidade foi necessário a população pegar em armas para reivindicar a deposição das autoridades legais.

Com o olhar voltado para o interior, Cametá se apresenta como palco de alguns momentos importantes durante a Independência e a Regência do Brasil. Inicialmente a tomada de poder por militares em resposta a Tragédia do Brigue Palhaço, outro momento foi a nova tomada de poder por militares contrários ao retorno dos funcionários portugueses aos seus cargos após a Adesão do Pará à Independência. Sendo então a última a frente de reação construída por Cametá contra os Cabanos, sob o comando de Ângelo Custódio Correa e Padre Prudêncio das Mercês Tavares. Nesse contexto, o Brasil e o Pará estavam dentro de uma organização social em que o poder estava nas mãos dos proprietários de terra e escravos e de comerciantes, como afirma Lima (2009), qualquer forma de contestação a essa ordem seria imediatamente combatida, como foi o caso da Cabanagem, em que escravos, libertos e caboclos

¹ Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) - UFPA/Cametá. E-mail: rhana.j28@gmail.com

² Professora/pesquisadora da Universidade Federal do Pará - UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

insurgiram com algumas contestações e foram fortemente atacados e combatidos (Lima, 2009).

Nesse sentido, verifica-se que nos estudos que discutem a Cabanagem existe a evidente participação de negros libertos e escravos, índios, tapuios, mulheres e trabalhador rural, todos relacionados a lugares específicos de motins na região do Grão-Pará. Além de grupos dominantes como: fazendeiros, foreiros e religiosos. Construindo um imaginário cametaense repleto de simbolismos em torno do período da Cabanagem e sua constituição de "heróis" e "grandes homens". No entanto, a crítica proposta neste trabalho é que esse título somente valoriza a história da legalidade, criando uma invisibilidade diante das pessoas que sofreram para que esse título pudesse ser construído.

Desse modo, o estudo tem como objetivo geral evidenciar como foram as ações da massa cabana na Vila de Cametá. E como objetivos específicos analisar os desdobramentos da revolução vivenciada em Cametá, buscando ampliar as discussões em torno do movimento cabano, verificando de que forma se consolidou a narrativa da "história dos vencedores", da "cidade invicta", buscando reconstituir vestígios desse passado através da história dos cabanos "vencidos".

Metodologicamente, para o desenvolvimento da pesquisa, utilizou-se de suportes teórico os autores: Raiol, (1970), Di Paolo (1990), Ferreira, (1999), Barbosa, (1999), Tamer (2012), Mochel (1985) Lima (2009), por meio de tais autores é possível analisar como se deu a Cabanagem na capital da Província, e de que forma os interiores participaram do movimento, como é o caso de Cametá. Também são utilizados documentos disponibilizados pelo Arquivo Público do Pará, que apresenta a vila de Cametá como uma personagem da reação anti-cabana. Trata-se, assim, de uma pesquisa do tipo bibliográfica e documental, em que por meio dos autores e fontes encontradas foi possível apresentar a participação de Cametá na Cabanagem.

2. A TOMADA DE BELÉM PELOS CABANOS: INÍCIO DA CABANAGEM

Os antecedentes do movimento cabano se relacionam com o embate político entre o Presidente da Província do Grão-Pará Bernardo Lobo de Souza, um liberal moderado, maçom da franco-maçonaria, e o

cônego Batista Campos, líder do partido brasileiro e pertencente a igreja católica e bastante popular pela região. Personagens que antes eram adversários políticos se tornam aliados por conta das arbitrariedades e injustiças promovidas pelo governo de Lobo de Souza. É nesse momento que ocorre a aproximação de Félix Clemente Malcher, grande proprietário de terra no Acará, e Batista Campos, que se tornam críticos do governo. Dessa nova aliança surge um plano de "revolução pacífica, sem derramamento de sangue" (Di Paolo, 1990, p. 153), visando a deposição do presidente e de seu comandante de armas.

Contudo, o plano não saiu como o desejado, e foi descoberto. A solução seria então, continuar a criticar o governo através da imprensa política, Batista Campos era dono ou redator da maioria dos periódicos da época. Os principais periódicos em 1830 eram "O Sagitário" e "A Opinião", do lado dos Caramurus, conservadores, partido português; já "Orfeu Paraense", "Publicador Paraense", "Paraguaçu" e "Sentinela Maranhense na Guarita do Pará" eram usados pelo Filantrópicos, partido brasileiro. Naquela época era a principal arma utilizada para a propagação das ideias, tanto pelos portugueses, como pelos brasileiros.

A principal consequência contra os articuladores da deposição foi uma forte perseguição e mandados de prisão, principalmente ao redator do jornal "Sentinela Maranhense na Guarita do Pará", Vicente Ferreira, mais conhecido como Lavor Papagaio. Em meio aos tumultos houve a destruição por parte dos legalistas da fazenda de Félix Malcher, seu bem e propriedade, somado a isso Batista Campos morreu em uma vila do interior.

Por conta da perseguição de Lobo de Souza, um sentimento de injustiça assolou os populares, o que desencadeou a vontade de participarem de ações revoltosas, que culminaram com a Cabanagem. Assim, Felix Malcher foi preso, mas as perseguições continuaram, então os grupos que conseguiram fugir se dispersaram pelos interiores, alguns ficaram no Acará, já outros se reuniram no sítio Nazaré da Boavista, na Ilha das Onças, o plano era a deposição do presidente e seu comandante de armas, soltar Félix Malcher e o aclamar como o novo presidente da província (Raiol, 1970).

Como no primeiro plano, a intenção era depor Lobo de Souza e proclamar Batista Campos como presidente. Com os novos acontecimentos, diante as injustiças promovidas pelo governo, Félix Malcher se tornou o principal líder cabano, mesmo sendo pertencente a uma elite agrária da região. As situações de opressão e injustiça vivenciada pela maioria da população são canalizadas para a figura de Malcher, como um símbolo de esperança e de mudanças.

Sendo assim, em 07 de janeiro de 1835 Belém é tomada por cabanos:

Os cabanos andavam não mais carregando cestos, potes de água, tabuleiros ou roupas, mas as lazarinas, ruínas e facões. Não mais percorriam as ruas da cidade como indivíduos submetidos às diversas formas de trabalho compulsório [...] Ocupavam os espaços, antes interditos a eles, por estarem ocupando lugares de subordinação/submissão sociais numa sociedade escravista. O trânsito pela cidade sem o controle do estado ou dos seus proprietários, inspirava horror ao espetáculo de “cores” (Ferreira, 1999, p. 152).

Nesse momento, os grupos populares não mais estavam submetidos aos seus postos de trabalho, eles andavam livremente pelas ruas que estavam sob o seu domínio. Dessa maneira, os grupos começam a se organizar, cada um sob o comando de um líder para a execução do plano e divididos por localidades. Sob as ordens de Antônio Vinagre segue um grupo para tomar o quartel, já os irmãos Aranha (João Aranha e Germano Aranha) organizam os integrantes que estão na cidade para tomar a Guarda Nacional. Das periferias da capital da província, Largo da Memória e Bacuri, seguem o grupo sob o comando do crioulo Patriota em direção ao palácio do governo. Todas essas áreas de apoio ao governo foram tomadas pelos cabanos de maneira rápida e sem muita resistência.

Em meio a tomada da capital, a primeira autoridade encontrada pelos cabanos foi o comandante de armas Joaquim Santiago que tentou fugir, mas o cabano Felipe o encontrou e o matou. Recebeu também outros golpes de baionetas³ dos cabanos que acompanhavam as buscas pelos chefes do governo (Raiol, 1970). Em seguida foi a vez de James Inglis, encontrado no Largo do Quartel pelo cabano Domingos, sendo morto com um único tiro (Di Paolo, 1990).

O personagem principal do embate político Lobo de Souza não estava no palácio de governo, mas ao retornar foi reconhecido por João Aranha, o Presidente era chamado de Malhado, pois possuía uma mecha branca no cabelo. Antes de qualquer reação, o cabano Domingos Onça mata Lobo de Souza com um tiro certo, sem qualquer chance de defesa (Raiol, 1970). Após a morte das três principais autoridades do governo um ofício é enviado a Fortaleza da Barra por João Aranha, nele constava a soltura de Félix Malcher e a sua convocação para tomar posse como Presidente da Província. Felix Malcher é aclamado pelo povo como novo presidente do Grão-Pará.

3 Arma branca, um tipo de punhal.

Félix Clemente Malcher um homem paraense assume o poder maior da província. Mas, o seu pertencimento a uma elite agrária não o deixou fazer as mudanças necessárias, que estavam em pauta para os cabanos. Em seu discurso de posse ele reconhece como legítimas as ações realizadas no dia 07 de janeiro, contudo, logo os antigos modos de governar reaparecem, e a consequência é a insatisfação popular, e o resultado é o fim do governo.

Com somente um mês termina o governo do 1º Presidente Cabano Felix Malcher que é deposto e morto pelos mesmos populares que o colocaram no poder. Em seguida, se inicia o governo de Francisco Pedro Vinagre, o 2º Presidente cabano, que é aclamado pelo povo em 21 de fevereiro de 1835, como Presidente da Província e comandante de armas, acumulando assim os dois principais cargos políticos. Durante o seu governo, Cametá passa a organizar ações anti-cabanas, com apoio de vilas próximas e de uma esquadra militar vinda da Província do Maranhão. A vila estava sob o comando de padre Prudêncio das Mercês Tavares, Juiz de paz e vigário paroquial de Cametá.

Nesse sentido, em uma reunião do Conselho Municipal da vila de Cametá em 20 de março de 1835 os representantes decidem se posicionar contrários aos acontecimentos em Belém, "para os cametaenses os cabanos tinham subvertido a ordem, destruído as leis e derrubado o governo legal" (Barbosa, 1999, p. 33).

Para garantir a ordem e a manutenção dos privilégios, a frente de reação a cabanagem começa a ser articulada sendo então composta por Cametá e as vilas de Tapajoz, Macapá e Gurupá, que também decidiram ficar contra o movimento da capital (Raiol, 1970). As notícias de uma possível invasão em Cametá fizeram com que o padre-militar Prudêncio Tavares colocasse em prática suas estratégias militares preventivas contra os cabanos. Diante de uma possível perda de seus privilégios, poder econômico e de sua própria vida, a elite local também organizou seu apoio, disponibilizando escravos e trabalhadores que deveriam ficar sob o comando de padre Prudêncio. As lembranças da segunda tomada de poder em Cametá pelo soldado Barbosa, que teve como consequência o julgamento à morte de alguns portugueses, reforçaram o posicionamento contrário da vila à Cabanagem.

3. CAMETÁ E SUA FRENTE DE REAÇÃO À CABANAGEM

Como já mencionado, Cametá foi palco de dois momentos importantes no período da Independência do Brasil. Mas, durante o movimento da cabanagem algo controverso acontece, pois ela se torna uma frente de reação, lutando ao lado da legalidade, organizando vários impedimentos aos cabanos que tentassem invadir a cidade. Além de se tornar sede do governo legal, existindo no Grão-Pará dois presidentes e duas sedes, uma em Belém e outra em Cametá, PA.

Na eleição da Assembleia Legislativa, que escolheria quem seria o Vice-Presidente da Província, o mais votado foi o deputado Ângelo Custódio Correia, natural de Cametá, ou seja, na ausência de outra autoridade era quem assumiria o poder. Ele então se torna um personagem muito importante nesse período, sua posse era esperada para que pudesse restabelecer a ordem pública na capital.

Com apoios externos, de vilas próximas e do governo do Maranhão, sob a pessoa de Pedro da Cunha, buscou-se forçar a chegada de Ângelo Custódio a vice-presidência da província, mas Francisco Vinagre não concordou com as exigências. Então, Pedro da Cunha decidiu antecipar a posse de Ângelo Custódio como vice-presidente, junto com a câmara de Cametá, e de lá organizar o enfrentamento aos cabanos.

Sendo assim, Ângelo Custódio decide retornar a Cametá e fazer reconhecer seu governo e autoridade na câmara do município. Em 22 de maio de 1835, uma sessão extraordinária foi realizada na câmara para a legitimação do representante legal, estabelecendo em Cametá a sede do Governo Provincial (Raiol, 1970). A segurança de Cametá é reforçada, pois havia notícia de que ocorreria uma invasão cabana. Padre Prudêncio José das Mercês Tavares, como juiz de paz é o encarregado das estratégias de defesa.

Um motivo bastante concreto para o posicionamento contrário de Cametá ao movimento cabano se relaciona com o temor da elite local diante de uma possível perda de seus privilégios, organizando assim uma frente de reação aos cabanos. Por conta do que havia ocorrido em Belém, os grandes proprietários tinham a certeza de que se Cametá fosse invadida pelos cabanos eles poderiam sofrer o mesmo fim.

A vila de Cametá se tornou o refúgio para as famílias abastadas da região, que buscavam salvaguardar as suas vidas e os seus bens. A região já estava militarizada, mas com a chegada de Ângelo Custódio um

cercos de proteção foi construído, pois agora lá seria a sede do governo provincial. Logo, “inumeráveis famílias e mais de mil cidadãos de Igarapé-Miri, Anapu, Oeiras e da capital, abandonando os seus domicílios, tendo vindo procurar refúgio nesta vila” (Raiol, apud Barbosa, 1999, p. 42). Cametá se tornou quase que de forma imediata um refúgio por conta das ações de combate aos cabanos de Padre Prudêncio.

É importante lembrar que essa “proteção” construída por padre Prudêncio em Cametá tem relação com a eleição de Ângelo Custódio Correia como Vice-Presidente da Província, e a rejeição de sua posse na Capital, transformando a Vila de Cametá na sede do governo. Sendo assim, era necessário garantir uma estrutura social e política estável para que fosse possível a governabilidade.

Dessa maneira, para garantir a ordem pública em Cametá, o juiz de paz adotou algumas providências: formou tropas militares de cidadãos armados e em vários locais da cidade estabeleceu destacamentos para fiscalizar a entrada e saída de pessoas. (Raiol, 1970). Era imposto a população das camadas mais pobres e para os escravos, algumas proibições e censura como: castigos para ajuntamento de escravos após as sete horas da noite em tabernas, ruas e praças; castigo por andar sem bilhete de seu senhor; proibidas reuniões sem prévia licença; punição a pessoas que aliciavam o povo (Raiol, 1970).

Esta ordem pública tão buscada pelos legalistas não era vivenciada pelas camadas populares, já que diariamente sofriam com castigos, perseguições, prisões em sua maioria por simplesmente estarem em um espaço que não é pensado e mantido para eles. Os documentos encontrados no Arquivo Público do Pará tratam de correspondências trocadas entre as autoridades de Cametá, PA e o governo do interventor Manuel Rodrigues, presidente da província entre o governo do segundo e o terceiro presidente cabano. Neles fica demonstrado o receio que se tinha de uma possível invasão dos cabanos na vila de Cametá, PA, já que eles estavam pelos arredores da vila. Conforme observamos o trecho abaixo:

[...] Nós estamos ameaçados e cercados desses malvados reunidos em diferentes lugares, q vem a ser, Ilha da Conceição, q empedem as passagens dos viveres. Cupijó, donde lavendo muita farinha não se pode transportar para esta villa por cauza desse ponto dos malvados (Pará, 1835).

É possível perceber assim, que não existia somente o medo da ação bélica dos cabanos por parte das autoridades, mas também o receio da vila ficar sitiada e economicamente enfraquecida. Cametá vivia sob

alerta, já que organizava inúmeros pontos de repressão com outras vilas contra o governo cabano. O bloqueio para o transporte de mantimentos era mais uma forma de articulação e enfrentamento organizada pelos cabanos nessa região, pois dessa maneira suas ações puderam ter efeito, os rios eram a principal forma de comunicação entre os lugares, e bloquear esse canal de informações era uma boa estratégia de luta.

Além do mais, é evidente a importância dos interiores para o funcionamento da vila de Cametá, já que era a partir do trabalho rural que a vila se mantinha. E sendo esses trabalhadores rurais desvalorizados no modo de governar dos portugueses, detentores do comércio e política, a atitude deles foi se rebelar. Portanto, combater a ação dos cabanos era fundamental para garantir a ordem vivenciada apenas pela elite ou centro da cidade. Então, uma expedição é mandada para conter os malvados ou ladrões do Cupijó:

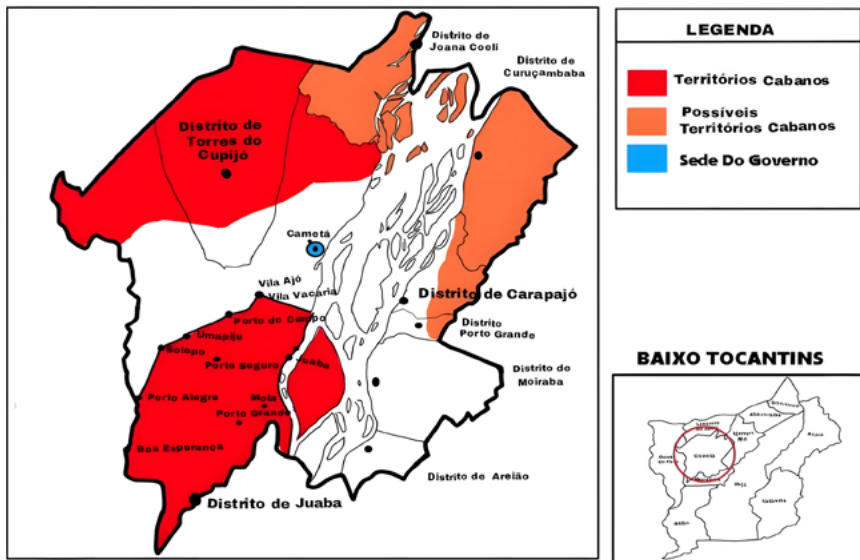
[...] Agora pelas duas horas da tarde chegarão prisioneiros, hum comandante dos ladrões; e quinse companheiros, q forão [...] por hum destacamento, que fasia parte da expedição de Cupijó; cujos ladrões ficão a ferro abordo das Escunas, Bella Maria e Mundurucú [...] porem o comandante e dois filhos deste, q são bastantes criminozos, pretendo mandalos fusilar quinta feira: esta demora inda hé por condescender com o Juis de Paz" (Pará, 1835b).

O medo da invasão cabana era muito grande em Cametá, por isso a militarização e as ações de combate aos cabanos que estavam sitiando a cidade com o bloqueio de alimentos. Logo, chegam as notícias de que um novo Presidente tinha sido nomeado pela Regência. Em 26 de junho de 1835 toma posse o Interventor marechal Manuel Jorge Rodrigues, após um acordo com Francisco Vinagre para "a pacificação e o reestabelecimento da legalidade, sem perseguição aos envolvidos" (Barbosa, 1999, p. 37).

Nesse sentido, podemos afirmar que Cametá foi a sede do governo provincial por um mês, participando ativamente de ações de combate aos cabanos, e com a chegada do interventor a sua participação ainda se manteve bastante ativa. O bloqueio naval ou terrestre contra a circulação de alimentos e pessoas era uma estratégia militar bastante usada em momentos de conflito. Cametá tinha participação fundamental na economia da região, deixá-la sitiada enfraquecia ela e as outras vilas que faziam frente de repressão ao movimento cabano. Por ter organizado ações anti-cabanas a vila vivia sob alerta, constatar que os cabanos estavam próximos e organizar represália fazia com que o medo da ação bélica dos cabanos se tornasse mais real. Onde "o trabalho foi imenso

para impedir o avanço dos revoltosos que controlavam ou agiam em grande parte das localidades de Carapajó, Limoeiro, Ilha da Conceição, Cupijó, Jauroca, Juaba, além de vilas próximas como Moju, Igarapé-Miri e Abaeté" (Raiol, apud Barbosa, 1999, p. 40).

Figura 1: Mapa Modificado⁴ de Cametá identificando as áreas cabanas, em disputa e anti- cabanas.



Fonte: Mapa principal da cidade de Cametá (Wanzeler: Ferreira, 2015)

Podemos identificar por meio do mapa que a circulação de cabanos por todo o território do Grão-Pará foi muito grande, o que permite afirmar que a Cabanagem eclodiu na capital, mas foi organizada por populares pelas localidades do interior. Somente o centro político de Cametá não foi tomado por cabanos, mas todo o seu entorno existia populares organizados.

Nesse sentido, os usos do título da “cidade invicta” se relaciona com o fato de que a memória não é algo estável ou imóvel, mas sim um local de criatividade que pode ser certamente modificado e apropriado pelos detentores da construção do imaginário da cidade. Muitos possuem

⁴ Este Mapa Demonstrativo foi construído a partir de mapas atuais da cidade de Cametá e da região do Baixo Tocantins, na ausência de um da época, pelo Professor, Historiador e Artista André Luís Vasconcelos Teles, que se baseou em três mapas para determinar os limites da cidade de Cametá, nomes dos Distritos e a localização dos municípios do Baixo Tocantins. E através das fontes presentes neste trabalho foi possível identificar as áreas marcadas no mapa de acordo com suas relações com o Movimento Cabano.

orgulho de tal título, mas o intuito da elite local era de valorizar as ações militares de padre Prudêncio Tavares contra as camadas populares (Barbosa, 1999), pois, para que a frente de reação pudesse ser efetiva, alguém deveria "pagar o preço", sendo esses os escravos, tapuios, negros libertos que sofreram as consequências para que a ordem fosse estabelecida.

Um dos autores que questionam a existência do título da "cidade invicta" é Mário Médice Barbosa, em sua pesquisa ele afirma que:

[...] com o título de cidade invicta. Título inventado, que reflete e simboliza o tradicional orgulho cametaense pela vitória imposta aos cabanos. Nesse sentido, o título de cidade invicta para Cametá, devido a defesa "inexpugnável" movida contra os cabanos, possui um significado de tradição de cunho "inventado" no imaginário coletivo. Linguagem simbólica que traduz a grandeza de sua história, a qual foi apropriada politicamente pela elite cametaense (Barbosa, 1999 p. 9).

O uso popular da história da Cabanagem em Cametá, do mito da Samaumeira e do título são formados por meio da história oral, repassada de geração em geração, assim como pelos intelectuais/memorialistas da cidade. Dessa forma, é muito marcante o orgulho pelos grandes feitos da "cidade invicta", assim como o grande apreço pelas homenagens a esse passado repleto de simbolismos consolidados no imaginário cametaense.

A principal estratégia de combate construída por padre Prudêncio foram as trincheiras ao redor da vila de Cametá. As constantes ameaças de invasão por cabanos transformaram essas fortificações em pontos estratégicos de controle de circulação de pessoas, alimentos e informações; eram vigiados todos os seus pontos com ajuda de escravos e caboclos disponibilizados pelos seus senhores e patrões para trabalhar na segurança.

Somente com a ajuda dos grandes proprietários é que foram possíveis as estratégias militares de padre Prudêncio, pois era evidente que as camadas populares possuíam interesse em comum, e por meio da força seguiram ao lado da legalidade. Desta forma, através dos dados encontrados durante a pesquisa foi possível reconstruir a localização da trincheira organizando por padre Prudêncio, sendo esta uma possibilidade de local, conforme apresentada na figura 2:

Figura 2: Possível localização⁵ da Trincheira construída por padre Prudêncio Tavares



Fonte: Área urbana atual de Cametá retirada do site Google Maps
<https://maps.app.goo.gl/Ypxm3dVCeYFFQ7>

Victor Tamer (2012), fornece informações de onde seriam esses locais, como a praia das Mercês, hoje conhecida como a feira do açai. Para determinar o percurso da trincheira, tece análises sobre o que se entende por periferia:

O esquema de defesa da vila, executado por Padre Prudêncio, constava em primeiro plano de uma trincheira de madeira em forma de cerca, a qual, partindo da praia das Mercês, dava a volta pela periferia do lugar, passava pelo antigo largo da Pólvora e ia sair novamente no rio pelo lado do Curro (Tamer, 2012, p. 69).

Podemos assim, pensar nos cemitérios que passaram a ser distantes, não mais dentro das igrejas, então em 1850 com a epidemia de Cólera

⁵ A fonte de informações para a construção deste mapa com a possível localização da trincheira está em: TAMER, Sérgio Victor. Cametá e sua história. In: Crônicas e Memórias. São Luís: Editora Gênesis, 2012.

Morbus⁶ em Cametá os cemitérios ou valas comuns ficavam longe do centro, o que significava que faziam parte da periferia, hoje localizado o cemitério da Jovem Júlia. Havendo também, a capelinha do Bom Jesus dos Aflitos, um pouco distante da Catedral de São João Batista, mas que poderia ainda fazer parte desse centro urbano da época.

Havia redutos cabanos próximos de Cametá e uma invasão poderia acontecer, mas o problema seria ultrapassar a tal trincheira, podendo custar vidas e tempo. Por conta dessa dificuldade, o contra-ataque cabano, como apresentado no documento da época, foi de restringir o acesso a alimentos em direção à vila. Mas, para que a trincheira tivesse sucesso, era fundamental a atividade dos trabalhadores cedidos por seus senhores que diariamente faziam a segurança do local, mantendo a “ordem” e a tranquilidade das famílias ricas que buscaram refúgio na vila de Cametá. As ações de padre Prudêncio Tavares tiveram como finalidade salvar as famílias ricas que se refugiaram, e manter a “ordem”, ou seja, manter sob seu controle os populares que continuaram a viver na vila, pois poderia partir deles uma ação revoltosa de dentro para fora da Vila. Uma ação elitista de manutenção do *Status quo*, de combate aos populares que sofrem com inúmeras sanções e violências.

Através da trincheira surge o principal mito simbólico que une Cametá a sua luta anti-cabana. No imaginário popular, passado através da oralidade, foi de uma das estacas da trincheira erguidas para combater os cabanos que nasceu o ramo de uma árvore, que deu origem a uma frondosa Samaumeira. A árvore se tornou um símbolo vivo da posição tomada pela vila, que mesmo após sua queda houve a tentativa de tombá-la como patrimônio, ao invés disso uma nova árvore foi plantada, mas em um local diferente, mas que hoje sua existência rememora esse episódio.

O bloqueio de circulação de alimentos, estratégia utilizada pelos cabanos contra Cametá, também foi utilizado por padre Prudêncio, mas em Belém onde estavam os líderes do movimento. O novo presidente, nomeado para restabelecer a ordem na capital do Grão-Pará, Francisco José de Souza Soares de Andréa, reforçou o bloqueio naval já estabelecido por Jorge Rodrigues, com o apoio de Cametá. Essa estratégia conseguiu colocar um fim no governo do terceiro e último presidente cabano, Eduardo Francisco Nogueira Angelim. Sem acesso a alimentação a solução para muitos cabanos foi fugir para os interiores, desarticulando o movimento.

6 Ver: MACEDO, Paulo Vicente Medeiros de. *Cólera Morbus: Uma cidade sob o medo, saberes populares e a mítica cametaense – 1855 a 1856*. Cametá: Universidade Federal do Pará, 2018. (Trabalho de Conclusão de Curso).

O início da saída dos cabanos de Belém foi no dia 12 de maio de 1836, a rota dos cabanos era o interior do Grão-Pará, a maioria das embarcações iam em direção ao Acará fugindo dos navios de guerra fundeados ao redor da capital. A chuva que caía no momento da fuga dos cabanos da capital foi fundamental para não serem pegos pelo forte bloqueio naval. No dia "13 de maio de 1836 os cabanos conseguiram furar o rigoroso bloqueio em pleno dia, deixando completamente vazia a capital" (Di Paolo, 1990 p. 319).

E no mesmo dia da fuga dos cabanos da capital se inicia pelos interiores a caçada aos cabanos fugitivos. Francisco Soares de Andréa retoma Belém e organiza nas vilas pontos fixos de controle, e pelo trabalho desenvolvido por Cametá contra os cabanos, por sua articulação com outras vilas, ela se torna um desses pontos sob o comando de padre Prudêncio: ele "foi nomeado pelo marechal Francisco José de Sousa d'Andréa como chefe civil e comandante geral da tropa destinada a garantia da ordem pública em Cametá, Oeiras, Melgaço e Portel" (Mocbel, 1985, p. 98).

Entretanto, mesmo com essa caçada institucionalizada, os cabanos estabeleceram sua Resistência nas mais diversas e distantes localidades. Até 1840 ainda havia lugares sob domínio cabano, mas sem o intuito de tomar novamente o poder da capital, e sim construir em seu próprio território as mudanças desejadas.

Dois pontos chamaram a atenção durante a pesquisa, um desses está presente nos documentos e nos textos sobre a Cabanagem, que são as muitas denominações dadas aos cabanos, mas uma se torna a principal que aparece na maioria dos registros do período e após que é: o Malvados, que para o dicionário⁷ da época significava: Perverso, Mal inclinado ou Ímpio. O termo era utilizado pelas autoridades legalistas para se referir de maneira a homogeneizá-los, para não dar corpo, nome e ocupação aos revoltosos. Além de cancelar nesse termo todas as violências cometidas pelos cabanos desmerecendo suas lutas e conquistas. Ou seja, a massa cabana que lutou por seus interesses era reduzida ao termo "Malvados" e a toda violência que tal denominação carrega. Contudo, é importante lembrar que o cotidiano das camadas populares sob domínio português estava associado a constantes violências físicas, humilhações e desrespeito.

O outro momento é o início da comemoração do movimento cabano ser em 13 de maio, e não em 7 de janeiro. Por muito tempo as

7 Dicionário da Língua Brasileira – Imprensa: Ouro Preto: Typographia de Silva, 1832. Referência completa: Pinto, Luís Maria da Silva. Disponível em: <https://www.bbm.usp.br/pt-br/dicionarios/>.

autoridades buscaram apagar a presença da revolução da cabanagem na capital do Grão-Pará e pelos interiores, ou seja, a comemoração deveria ser do "dia da pacificação". São inúmeras as formas de se fazer lembrar e esquecer, e utilizar o cotidiano das pessoas é a maneira mais simples de colocar isso em prática, então a legalidade se propôs nomear as ruas com os nomes dos "heróis" da retomada da capital, e criar datas comemorativas para lembrar do fim do movimento cabano. E com o passar dos anos os ideais positivistas mantiveram a exaltação da história dos vencedores sem qualquer questionamento.

Desenvolveu-se assim, após a retomada da capital uma amnésia histórica, além de "exterminar" os revolucionários, era necessário que o resto da população sobrevivente esquecesse aquele episódio, ou então, lembrasse que a legalidade tinha restabelecido a ordem. As ações dos governos foram conjuntas em apagar qualquer vestígio da Cabanagem, as coisas que eram exaltadas tinham relação com a história dos vencedores, um exemplo disso é o título de "cidade invicta" dado a Cametá.

Nesse contexto, os guardiões da memória de Cametá fazem de tudo para que o imaginário da "cidade invicta" permaneça quase intacto na memória do povo, mesmo com os diversos questionamentos sobre a origem do título, e como ele esconde outras histórias. A história glorificada por esses memorialistas – pertencentes a elite local e política – é baseada no positivismo histórico, que cultua os grandes homens e os notáveis. Desse modo, o poder político e a elite intelectual procuram institucionalizar determinados símbolos e novos rituais para que consigam explorar o imaginário da sociedade (Barbosa, 1999). Contudo, a memória da luta cabana se mantém viva e a curiosidade em entender como foi possível a articulação das camadas populares com a elite paraense para a tomada do poder, possibilitou que novas compreensões surgissem e que a valorização as histórias vindas de baixo pudessem fazer parte da história da região.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As ações cabanas possuíam inúmeras pautas de lutas, e cada uma delas pode ter sido os motivos que fizeram com que as camadas populares pegassem em armas, se aliassem à elite local e assim buscassem suas reivindicações. Durante a pesquisa se evidenciou mais uma questão que unia os grupos populares; as práticas violentas promovidas pelo governo

legalista como: arbitrariedades, injustiças, opressões, trabalho compulsório e negligências.

Através de suas pautas de luta foi possível identificar que os cabanos que participaram da Cabanagem, sendo então, homens e mulheres do campo, indígenas, negros libertos e escravizados, militares de baixa patente, religiosos e pequenos proprietários. Daí a importância de mostrar quem estava presente" (Ferreira, 1999 p. 202).

Essa visão ampla de quem foram os cabanos evidencia o quanto esse momento histórico é importante para futuras pesquisas, pois assim poderemos entender melhor a formação do Estado do Pará, que a partir do fim do movimento cabano se tornou um espaço muito militarizado, e exaltou em sua história somente os grandes nomes da legalidade.

Tratando-se de Cametá, localidade estudada neste trabalho, conclui-se que seu imaginário está repleto dos simbolismos anti-cabanos, desde o mito da Samaumeira, até o título de "cidade invicta", contudo, tais memórias valorizam somente um lado da história, o lado dos "vencedores". O temor por um novo movimento revolucionário fez com que ficasse internalizado na organização social da época que as camadas populares eram propensas a revoltas, sendo assim deveriam ser contidas, ou então, esquecidas. Dessa forma foi possível construir o memorial anti-cabano em Cametá.

A amnésia histórica construída sobre o movimento da Cabanagem, como: datas comemorativas, nomes de ruas e símbolos de enaltecimento a ordem, possuem consequências até hoje, principalmente na forma com que pesquisamos e trabalhamos com essa temática, pois ainda é interessante para certos grupos sociais que movimento de contestação ao poder legal fiquem esquecidos, que seja simplesmente mais um conteúdo escolar e não um exemplo a ser incorporado ou seguido pela população.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA, Mário Médice Costa. **A invenção da cidade invicta:** entre a ação e a memória do anti-cabano padre Prudêncio e da Samaumeira como símbolo do orgulho cametaense. Relatório (Trabalho de Conclusão de Curso) Departamento de História Universidade Federal do Pará, Beém. 1999.

DI PAOLO, Pasquale. **Cabanagem**: a revolução popular da Amazônia. Belém: CEJUP, 1990.

FERREIRA, Eliana Ramos. **Em tempo cabanal**: cidade e mulheres no Pará Imperial – primeira metade do século XIX. Dissertação (mestrado) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PPGH. São Paulo, 1999.

LIMA, Ana Renata do Rosário de. **Terra e trabalho como componentes das lutas cabanas no Acará-PA** (Século XIX). XXV Simpósio Nacional de História, ANPUH, Anais. Fortaleza: ANPUH, 2009. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772189_8fc7c5672a580e10847f3a474a7294b1.pdf

MOCBEL, Alberto Moia. **Ecos cametaenses**. Cametá: Grão-Pará, 1985.

PARÁ, Arquivo Público do Estado do Pará. **Correspondências de diversos com o governo**. Doc. 106 – Cód. 903 (impresso). Belém: Secult, 1835.

PARÁ, Arquivo Público do Estado do Pará. **Correspondências de diversos com o governo**. Doc. Doc. 116 – Cód. 903 (impresso). Belém: Secult, 1835b

RAIOL, Domingos Antônio. **Motins políticos ou história dos principais acontecimentos políticos da província do Pará desde o ano de 1821 até 1835**. v. 1, 2 e 3. Belém: UFPA, 1970.

TAMER, Sérgio Victor. Cametá e sua história. In: **Crônicas e memórias**. São Luís: Editora Gênesis, 2012.

WANZELER, Yasmim Rodrigues. FERREIRA, Welington Moraes. Geopotencialidade piscícola para viveiros escavados no município de Cametá, Pará. In: **Geotecnologias [recursos eletrônicos]**: aplicações no campo interdisciplinar. Ananindeua/PA: Itacaiúnas, 2019. Mapa auxiliar do Baixo Tocantins: Caderno Territorial do Baixo Tocantins, elaboração CGMA, maio de 2015. Nomes atuais dos Distritos: Mapa Municipal de Cametá, Prefeitura de Cametá, 2020.

SÉTIMA PARTE

RELATOS DE EXPERIÊNCIAS

TROCAS DE SABERES ENTRE INDÍGENAS E QUILOMBOLAS: O NOSSO FAZER EPISTEMOLÓGICO

Márcia Nunes Maciel (Marcia Mura)¹

Em novembro de 2019 fui convidada pela professora Benedita Celeste de Moraes Pinto, docente da faculdade de História e do Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura do Campus Universitário do Tocantins/Cametá, para participar como palestrante das Rodas de Conversa: *Educação, Cultura, diversidade e etnicidade & Saberes da Natureza, Território e Movimentos de Resistências afro e indígena, no Seminário Corpo, Educação, Resistências e Movimentos Sociais Afro – Indígenas na Amazônia*, que aconteceu em novembro de 2019, um encontro de saberes entre indígenas e quilombolas em Cametá, no estado do Pará. Era a segunda vez que estava indo até Cametá, a primeira vez foi em 2018 a convite de Jacy e da prof^a. Dr^a. Rosemeire Oliveira Souza, responsável pela disciplina História Indígena e do Indigenismo, na Faculdade de História, UFPA/Cametá.

Essa minha ida a Cametá se deu porque em 2017 eu participei de um encontro de Antropologia na USP, onde houve uma ocupação indígena reivindicando que houvesse equidade entre as falas de não indígenas e indígenas. Foi quando eu e a pesquisadora Jacy Santos, na época aluna do curso de História no Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá e membra do Centro de Pesquisa Mura, nos encontramos. Eu acredito que foram os ancestrais que nos levaram a esse encontro, pois foi a partir deles, que Jacy conheceu uma Mura e pode convidá-la para fazer a conferência de abertura do seminário de comemoração de um ano de existência do Centro de Pesquisa Mura, que conforme a professora Rosemeire Souza explicou foi escolhido para representar a resistência indígena na Amazônia. Assim, cheguei até Cametá onde conheci a professora Celeste Pinto.

¹ Márcia Nunes Maciel – Marcia Mura faz parte do Povo Indígena Mura e do Coletivo Mura de Porto Velho, é doutora em História Social pela Universidade de São Paulo - USP.

Cametá é um lugar que tem um apagamento da história indígena, como vários outros espaços urbanos na Amazônia, o monumento na praça traz a homenagem aos heróis oficiais que reprimiram a Cabanagem, mas ao mesmo tempo cheio de presença indígena, no jeito acolhedor das pessoas, no falar e na cultura alimentar, mas quando que muitos deles comem sem açai, come é nada! E tem mais, ir a Cametá e não comer um mapará e não ir à aldeia e entrar nas águas do rio Tocantins não foi à Cametá.

Ainda bem que nas duas vezes eu vivenciei intensamente a cidade e tive a oportunidade de trocar experiências com os parentes indígenas e os quilombolas. Na primeira ida a vivência, mesmo dentro do espaço acadêmico, o saber indígena foi o centro de referência. Lideranças indígenas de Cametá e convidados Indígenas de outros estados compuseram as mesas e falaram de suas questões, fizeram problematizações a historiografia, as políticas de estado, apresentaram suas epistemologias próprias e compartilharam seus cantos e danças. Pela primeira vez, me senti completamente à vontade dentro de um espaço acadêmico e me senti acolhida completamente, as amigadas com os estudantes e a professora Rose que compunham o Centro de Pesquisa Mura mantiveram-se.

Na segunda vez esse diálogo de saberes se redimensionou, pois se deu fora do espaço acadêmico, a Universidade foi até ao espaço do quilombo e se permitiu a aprender com os sabedores tradicionais dos quilombolas e dos indígenas presentes. Para isso, foi preciso entrar em outro tempo e em outras formas de trocar conhecimentos. As mesas foram desfeitas para dar lugar às rodas de conversa, onde doutores e mestres indígenas dialogaram com sabedores tradicionais de professores das escolas indígenas e quilombolas e dos sabedores tradicionais. O tempo se esticou e o banho no Tocantins, as danças e cantos afro e as danças e cantos indígenas fizeram parte da vivência de trocas de saberes.

Dentre tantas conversas de trocas de saberes debatemos sobre como podemos contribuir com nossas epistemologias na *Educação Pública Em Tempo De Incertezas*? Enquanto intelectual indígena, pude dizer que temos que demarcar nossos territórios na academia e sabermos fazer uso da ciência acadêmica para trazer à tona nossa ciência e trazermos nossas conceituações para a produção científica dos nossos TCCs, monografias, dissertações e doutorados. Porque, ao invés de utilizarmos conceitos alheios a nossa realidade, se fazer uso das nossas conceituações? Para isso é preciso fazermos a troca de sapatos, concepção que trouxe presente na minha tese de doutorado para falar da troca de paradigmas, onde

optei em escrever na primeira pessoa, ter como referencial teórico os intelectuais indígenas e sabedores tradicionais e dialogar apenas com intelectuais indígenas que correspondem com as perspectivas indígenas.

A conceituação "trocas de sapatos" construí a partir da leitura do livro do Cristino Wapichana "Sapatos Trocados - Como o Tatu Ganhou Suas Grandes Garras", onde ele conta a história do compadre tatu e o compadre veado. O compadre tatu era o mais rápido de todos e o compadre veado era o melhor cavador de buracos, mas o compadre tatu era muito metido por ser o corredor mais rápido e propôs uma disputa com o compadre veado, havendo alguns desencontros que os dois acabaram trocando os sapatos sem saber, assim e o tatu acabou ficando com a habilidade de cavar buracos e veado de correr rápido, o compadre tatu teve que aprender a importância de cavar buracos. Como tatu teve que ver como era importante cavar buracos, assim também eu tive que aprender a abrir mão de conceitos teóricos de autores que não correspondiam à percepção indígena e construir outro caminho a partir dos saberes indígenas.

Trocando os sapatos aprendi a tecer as memórias puxando os fios ancestrais ao invés de ir buscar conceitos de memória sagrada lá na Grécia antiga e perceber que o tecer de anciãs indígenas diz de um tempo e de um narrar indígena e que me referir a elas tecendo um artefato cultural, é tão literário quanto citar Penélope tecendo e desfazendo o sudário, metáfora tão utilizada para se referir ao tempo e a narrativa. Assim, eu pude trazer a imagens das anciãs com seus fios de tucuns para fundamentar conceitualmente o tecer das narrativas que me possibilitaram falar a partir da própria percepção indígena sobre o modo de vida ligado às águas e as florestas.

Ao partilhar as minhas experiências no fazer científico, a partir das percepções indígenas, recebi em troca muita ciência dos saberes das parentas e parentes indígenas e dos quilombolas. Cada fala foi um universo de conhecimentos ancestrais, étnicos, raciais e epistemológicos. Que experiência rica ouvir os professores Assurini, o cacique e a liderança feminina do Povo Anambé, assim também foi ouvir o doutor, a mestra e sabedoras e sabedores do quilombo de Juá, anciões, anciãs e jovens.

As falas de nossas experiências corpóreas, de pertencimento, de percepções de mundo transcenderam não apenas as estruturas do fazer acadêmico, mas também as dimensões físicas, eu particularmente, posso dizer que vivenciei uma força ancestral muito grande, senti no espaço do quilombo a forças de seus cantos e danças e respeitei e senti também ali naquelas águas do Tocantins, naquelas areias, naquele vento, naquele

canto do galo todos os ancestrais se conectarem no pisar da dança Assurini que aponta para futuro do povo alimentadas naquelas cunhantãs e curumins mostrando os ensinamentos culturais que estão recebendo dos mais velhos, no encontro do bailar do samba do cacete com o gingado da capoeira e no canto Kainanã Kainari que aprendi com meu cacique Nelson Mura.

Esse encontro ficou escrito na memória e no corpo de cada um e cada uma que levou consigo uma semente que está germinando em forma de fortalecimento cultural e intelectual indígena e quilombola, e tomará corpo nas escritas e nas práticas de nossos saberes dentro e fora do espaço acadêmico, propondo a decolonização dos saberes na academia, o que implica podermos fazer nossas próprias conceituações a partir dos nossos saberes culturais ao invés de termos que nos adequar as conceituações que não dizem respeito a nós. Só assim nossos saberes deixarão de ser meros objetos de pesquisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MACIEL, Márcia Nunes. **Tecendo tradições indígenas**. Tese (Doutorado História Social) Universidade Estadual de São Paulo - FFLCH, São Paulo, 2016. <https://doi.org/10.11606/T.8.2016.tde-18082016-134231>

WAPICHANA, Cristino. **Sapatos Trocados**: como o tatu ganhou suas grandes garras. São Paulo: Paulinas, 2014.

CAMINHOS TEÓRICOS E POVOS INDÍGENAS: DIÁLOGOS ENTRE O PASSADO E O TEMPO PRESENTE

Tereza Cristina Ribeiro¹

É importante considerar alguns aspectos que dizem respeito ao modo como os historiadores e historiadoras têm se comportado ao longo do tempo a respeito da temática indígena na história do nosso país. Houve significativos avanços, é bom que se diga, mas parece que ainda hoje paira sobre nós o espectro da afirmativa proferida pelo historiador Francisco Adolfo Varnhagem, na sua *História Geral do Brasil*, quando disse na década de 1850, que para os índios, "não há história, há apenas etnografia".

Acredito que essa e outras assertivas afastaram os pesquisadores em história por muito tempo da temática a respeito dos povos indígenas no Brasil. Como não ocupavam lugar na história, restavam-lhe os estudos dos etnólogos e antropólogos, que procuravam acessibilidade ao universo indígena através do estudo de seus modos de vida, de sua cosmologia, de seus rituais. No aprofundamento do diálogo com o campo da antropologia, aquela afirmação de Varnhagem foi dando lugar a novas abordagens, onde a inclusão dos povos indígenas vem se fortalecendo a cada dia.

Um primeiro elemento teórico que deve se ressaltar quanto a esse novo olhar sobre o assunto é a questão da natureza e as sociedades indígenas. Varnhagem ao afirmar que os índios só possuíam etnografia, os via como seres que estavam em sintonia com a natureza, quase que como animais que dela nasceram e como ela se reproduz, num processo de harmonização e continuidade de uma infância infinita. Essa visão não está presa apenas a um passado distante: muitos ecólogos acreditam que essa "sintonia" com a natureza faz dos povos indígenas os guardiões dos segredos das matas, inacessíveis à ciência do ocidente.

¹ Tereza Cristina Ribeiro é doutora em Ciências Sociais pela UFBA, historiadora e indigenista. Email: cristapuia@yahoo.com.br

Sobre isso é importante então dizer: sim, os povos indígenas construíram estratégias de convivência e sobrevivência em relação à natureza, exercitando um saber técnico adaptativo, muito diferente dos povos invasores europeus que tinham por interesse o domínio sobre a natureza e sua transformação em benfeitorias que servissem a seus propósitos mercadológicos. A relação entre os povos indígenas e a natureza é mediada por suas formas de organização social e política. Sua forma de ver o mundo, sua divisão do trabalho, suas práticas culturais embasam sua relação com a natureza e por isso ela não é esvaziada de significados. Não é passiva a relação dos indígenas e natureza. É uma relação que se constituiu conjuntamente. A natureza (e de forma especial a Amazônia, onde estamos), é o produto de séculos de intervenções sociais, assim como os povos indígenas que habitam estas e outras terras, são resultados de séculos de contato, convivência, e aprendizados com este espaço territorial.

As relações com a natureza não são meramente naturais, mas sociais. A natureza não é passiva, neutra, muda e os humanos "não tem o monopólio da posição de agente e sujeito, não são o único foco da voz ativa no discurso cosmológico" (Castro, 2002). Ou seja, a sugestão aqui é que os povos originários e natureza são sujeitos. Existe, portanto, uma comunicação simbólica, de reciprocidade entre estes sujeitos, daí sua relação diferenciada, muito distante da ideia ocidental de natureza como subordinada ao desejo humano da produção e reprodução material. A forma de relacionamento dos povos originários com a natureza é de manejo: seu usufruto é controlado pela necessidade de sobrevivência da provisão alimentar, de moradia, de transporte. O objetivo não é prover estoques, acumulação, exatamente porque a relação não é predatória e não visa o lucro, como aquela produzida pelo modo de produção capitalista que se caracteriza por uma relação de dominação. De territórios e de gentes.

Um outro elemento teórico importante a ser considerado é a relação entre mito e história. Aqui, mais uma vez, a história abraça o apoio da antropologia, que se debruçou, desvendou e divulgou diversos trabalhos que foram dando um sentido diferente ao modo de pensar esta questão, saindo da ideia de pensar mitos como "lendas" e da oposição constituída entre mito e ciência. A cultura ocidental firmou este princípio, onde a ciência teria como critérios a racionalidade e a capacidade de chegar à verdade. Como o caráter de racionalidade, condição para se fazer ciência, nunca era atribuído aos mitos, logo ele foi registrado como um acontecimento mágico, fruto de mentes "pouco evoluídas", ou seja, não se apresentava como verdade. E, povos que tem nos mitos

sua verdade, foram considerados "primitivos", ou destinados à gaveta da "pré-história". A antropóloga Aracy Lopes da Silva deixou escritos precisos quanto a este aspecto de trabalhar "os mitos em sua dupla dimensão, ou seja, como produtos da reflexão humana sobre o mundo (e nesta medida, como algo 'universal') e como criações originais, em suas especificidades, de sociedades e culturas particulares" (Silva; Grupioni, 1995). A cultura ocidental nada mais é do que um percurso particular na história, que convive, inclusive na atualidade, com outras culturas que expressam seus modos de viver e pensar pela linguagem mítica.

Essa afirmação, da qual compartilho, é corajosa, principalmente por vivermos ainda sob o conjunto conceitual que teve sua origem na Grécia antiga e que criou a oposição entre MYTHOS e LOGOS, duas formas distintas de expressão de pensamentos e ideias. Ao LOGOS ficou associada a ideia de busca da verdade, o rigor, a racionalidade lógica e com o surgimento da história, da filosofia e da própria ciência, ou seja, da produção de um conhecimento pautado nas formas escritas e signatário de uma realidade construída no experimento, foi criada esta desigualdade crucial: o mito, se dizia, não era da ordem lógica e, portanto, inferior e anterior ao domínio da racionalidade plena.

Lévi-Strauss em "O pensamento selvagem" contribuiu na superação desta dissociação histórica ao revelar que os mitos funcionam como metáforas de uma experiência de visão de mundo, que eles são muitas vezes, ressignificações retiradas de outros sistemas de signos. Ele diz: "a mente humana opera, em todo lugar, segundo os mesmos princípios, e por isso, é possível o aprendizado de novos significados e o diálogo entre culturas diversas" (Lévi-Strauss, 1989). Na interessante alegoria sugerida por Lévi-Strauss, o pensamento produtor de mitos é um pensamento selvagem e se adequa à ideia do caleidoscópio: a cada movimento, um rearranjo, e novo resultado, com a formação de uma nova figura.

Historiadores e antropólogos passaram a adotar como fonte de confiança outros gêneros de discurso históricos, tais como os mitos e outras narrativas das tradições orais. O Mito, como é cultura, é vivo. É produto do conhecimento e reflexão sobre o mundo. Possui movimento, não é estático. É parte da tradição dos povos, tradição essa continuamente recriada. Os mitos, portanto, mantêm com a história uma relação de intercâmbio, registrando fatos, interpretações. Assim como as culturas humanas na história, possuem e desenvolvem variadas lógicas históricas, maneiras de pensar, relacionar-se e viver os processos históricos, assim os mitos, vistos deste ponto de vista, interagem e ganham visibilidade histórica como modos de vida, pensamento e ação na sociedade.

Merecem cada vez mais estudos e interesse por parte de pesquisadores acadêmicos. Um último elemento teórico que trago ao diálogo é a ideia de desaparecimento inevitável dos povos indígenas, por conta de suas características culturais "primitivas", não cabendo, portanto, dentro dos pressupostos do evolucionismo positivista, a permanência dessas sociedades, em meio à cultura do estado capitalista. Essa "verdade histórica" se apoiou durante muito tempo num debate sobre a quantidade populacional encontrada à época da conquista territorial e das gentes feitas pelos europeus, no período inicial da colonização. Diziam que existiam milhões de indígenas, que foram dizimados pelas forças coercitivas do colonizador. E que, nos séculos seguintes, os números populacionais destes povos originários só foram decrescendo, daí a ideia corriqueira de que estes povos estariam fadados à extinção.

É necessária a reformulação deste pensamento, pois analisando o tempo presente e apesar dos reveses enfrentados pelos povos indígenas na contemporaneidade, a população indígena tem crescido. Essa contagem e identificação ocorreu tendo como fontes dados produzidos pelo próprio estado brasileiro. A sociedade política, usando de seus recursos institucionais tem discutido em fóruns e eventos, as possibilidades de melhorias nos sistemas de informações censitários, contribuindo para tornar mais visível a realidade estatística dos povos indígenas no país.

Nesse sentido, os resultados desse processo foram as novas abordagens metodológicas introduzidas nas análises do Censo de 2010, realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), que identificou a população indígena do Brasil a partir dos critérios de pertencimento étnico, a língua falada e a localização geográfica desses povos, aprimorando e ampliando a investigação desses grupos sociais. Como recomendação metodológica, foi indicado o caráter da autodeclaração, seguida da identificação da etnia/povo de pertencimento. Com base no elemento cor/raça, o resultado foi de que a população indígena autodeclarada registrou número total de 896.917 indivíduos (0,4% da população total do país), 36,2% na área urbana e 63,8% na área rural. Foram contabilizadas 274 línguas indígenas faladas, identificadas 305 etnias definidas como comunidades com afinidades linguísticas, culturais e sociais.²

² Em 28 de junho de 2023, foram apresentados os "Primeiros Resultados de População e Domicílios do Censo Demográfico de 2022", onde a população do Brasil atingiu 203 milhões de habitantes. O que se sabe até agora é que a população indígena do país chegou a 1.693.535 pessoas, o que representa 0,83% do total de habitantes, do Censo 2010 para cá, totalizando 12 anos, houve um aumento de 6,5% no contingente populacional indígena, considerado bastante relevante.

O critério da autodeclaração ou autoidentificação utilizado para a captação do contingente populacional indígena foi um dos elementos que revelou um crescimento considerado extraordinário, já visualizado no período de 1991/2000, quando a taxa de crescimento chegou a 10,8%, principalmente nas áreas urbanas do país, sendo considerada uma surpresa positiva tanto para o conjunto dos povos originários, quanto para os estudiosos da questão.

Existem algumas indicações do porquê desse fenômeno, que passa desde possíveis incentivos estatais, como políticas de transferência de renda e, portanto, das melhorias das políticas públicas destinadas aos povos indígenas, até uma mudança da condição pessoal e política dos próprios indígenas, que ao lutarem para sair da invisibilidade histórica a que foram submetidos, buscaram formas individuais e coletivas de ruptura do processo de dominação e exploração social.

O Censo Demográfico 2010 atingiu 80,5% dos municípios brasileiros revelando os indígenas autodeclarados. Esse espalhamento da população indígena foi mais significativo na Região Nordeste, corroborando com o processo da etnogênese que ocorreu e vem ocorrendo em muitas regiões do país (IBGE, 2012).

Muitos outros dados produzidos por outras instituições governamentais e não-governamentais como FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), FUNAI, ISA (Instituto Socioambiental) entre outros, também identificaram esse crescimento populacional indígena no país, a partir de um período histórico recente, onde fatores como a revalorização cultural experimentada pelos próprios indígenas vem ocasionando a saída da invisibilidade. Esse fenômeno que foi chamado de etnogênese é um processo de longa duração em que se auto afirma a essência cultural indígena diante de uma situação onde os indivíduos foram forçados a esconder e a negar suas identidades por longos anos e assim o fizeram como uma estratégia de sobrevivência.

Do momento da auto negação identitária para a etnogênese dos povos, como por exemplo, muitos povos da região nordeste e na região norte, a recuperação da autoestima é o primeiro passo nesses longos anos de subalternidade desses povos. Ora, essa atualização dos dados faz cair por terra a perspectiva da ruptura, apontada e defendida por alguns estudiosos num passado recente, onde através das crônicas do contato, apontava-se apenas para o declínio dessas populações. Esta nova perspectiva de continuidade, nos diz John Monteiro (1995),

Contempla outras dinâmicas demográficas que não o declínio e repercutem na análise das populações do passado. Longe de uma crônica da extinção dos povos indígenas, a demografia histórica indígena há de servir como suporte para explicar os complexos processos que marcaram a trajetória desses povos (MONTEIRO, 1995).

Essa mudança da auto-estima dos povos, seu processo de organização política em entidades de base, associada à inclusão dos mesmos aos programas de políticas públicas que conseguiram se estabelecer no estado brasileiro, revelou um novo cenário onde a presença indígena se fortaleceu na sociedade brasileira. É possível pensar portanto, que esses três elementos de análise: a relação entre natureza e sociedades indígenas que é de manejo e não de dominação; a relação entre mito/história/ciência, que prima por um intercâmbio de visões de mundo e saberes e não de exclusão; e a ideia de que os povos originários estavam fadados ao desaparecimento que não se confirmou, pois contrariando essa lógica, eles vem crescendo, tem mudado o paradigma analítico dos estudos que abordam a temática indígena nas ciências sociais de maneira geral.

Assim como, novos acontecimentos históricos, protagonizados pelos povos indígenas em sua diversidade étnica têm contribuído para isso. É muito mais fácil e corriqueiro ver atualmente (falamos desde o ano de 2024) uma série de filmes e documentários produzidos por cineastas indígenas que contam histórias de seus mitos de origem, firmando-os como mais uma entre tantas narrativas e visões de mundo que convivem entre si.

Nestes tempos é possível perceber que a sociedade civil está mais permeável aos discursos e alertas sobre o perigo da emergência climática que pode chegar ao seu ponto de não retorno, ocasionando um colapso na vida do planeta. E os primordiais agentes políticos dessas notícias são os povos indígenas, que têm denunciado a relação predatória que o capitalismo neoliberal tem operado, avançando por sobre os territórios das populações tradicionais, tentando transformar em mercadoria o solo e o subsolo onde os povos habitam.

Percebemos assim, que essa ainda é uma batalha muito desigual, travada entre as populações indígenas e a força do capital. A novidade é que existe todo um conhecimento sendo produzido, outro sendo revisado, que inclui as populações originárias na história: seus modos de vida, seu pensamento mítico, sua presença contemporânea na sociedade, não mais como entes congelados no passado colonialista. E isso traz mudanças paradigmáticas na forma de olhar a realidade de passado/presente/

futuro, na escolha de fontes e na linha historiográfica a ser adotada pelo pesquisador.

REFERÊNCIAS

CASTRO, E. V. D. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

FUNAI - FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. **Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas, 2015**. Brasília/DF: PNGATI, 2015. Disponível em: <http://cggamgati.funai.gov.br/index.php/pngati/historico-da-construcao/consultas/>

FUNASA - FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE. **Diretrizes internas para apresentação de relatório técnico-científico: estudos e pesquisas**. Fundação Nacional de Saúde. Brasília: Ministério da Saúde, 2013. Disponível em: https://www.funasa.gov.br/biblioteca-eletronica/publicacoes/estudos-e-pesquisas1/-/asset_publisher/qGiy9skHw4ar/content/diretrizes-internas-para-apresentacao-de-diretrizes-internas-para-apresentacao-de-relatorio-tecnico-cientifico-relatorio-tecnico-cientifico?inheritRedirect=false

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **O Censo de 2010 e os povos indígenas: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico de 2022**. Rio de Janeiro: IBGE, 2024. Disponível em: <https://https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/22827-censo-demografico-2022.html>

ISA - INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Taxa de indígenas com nascimentos registrados em Cartório cresce, mas é menor que 90%. In: Leonardo Vicelli. Folha – UOL. **Folha de São Paulo – FSP** [online], São Paulo, 08 de agosto de 2024. Cotidiano. Disponível em: <Censo: nascimentos registrados em cartório sobem, diz IBGE - 08/08/2024 - Cotidiano - Folha (uol.com.br)> Acesso em: 14/08/2024.

LEVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papirus, 1989.

MONTEIRO, John. O desafio da história indígena no Brasil. In: LOPES, A. **A temática indígena na escola**. [S.l.]: [s.n.], 1995.

SILVA, Araci Lopes da; GRUPIONI, Luiz Donizete Benzi. **A temática indígena na escola**: novos subsídios para professores de primeiro e segundo graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. Disponível em: <https://pineb.ffch.ufba.br/downloads/1244392794A_Tematica_Indigena_na_Escola_Aracy.pdf>.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil**. Tomo 1. 5ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1953.

“SER AFETADA”: EXPERIÊNCIAS DE PESQUISA NA ALDEIA INDÍGENA TROCARÁ

Bárbara de Nazaré Pantoja Ribeiro¹

Partindo de uma Antropologia da experiência, este trabalho realiza algumas reflexões sobre as pesquisas de campo que desenvolvi entre os anos de 2013 a 2019 junto ao povo Assuriní da Terra Indígena Trocará (TIT) localizada entre os municípios de Baião e Tucuruí no estado do Pará. Habitam essa Terra Indígena atualmente cerca de 700 indígenas organizados em quatro aldeias. São elas: Ororitawa, Oimotawara, Mararytawa e a aldeia sede que recebe o mesmo nome da TI, sendo esta aldeia *lócus* deste estudo. Se utilizará enquanto suporte teórico/metodológico para nortear a análise autores e autoras que versam suas pesquisas sobre etnografia e o trabalho de campo, considerando os “encontros” etnográficos ou seja, as interações com os sujeitos pesquisados e sua realidade cultural.

O trabalho de campo é um momento ímpar da vida do/a pesquisador/a, pensar sua importância me fez refletir sobre as pesquisas que realizei entre os Assuriní e a importância de textualizar as experiências compartilhadas dentro da aldeia com os moradores, que possibilitaram a interação com aquela realidade social, a construção de laços afetivos e, ao mesmo tempo, alcançar os objetivos propostos no desenvolvimento de meus projetos de graduação, mestrado e doutorado. Como bem mostram Evans-Pritchard (1978), Oliveira (1996), Wolf (2003) e Peirano (2014), a renovação teórica da Antropologia ocorre quando se vai a campo, para isso não existe um roteiro pronto, sendo necessário que se busque a partir da produção teórica existente testar conceitos para colocar em evidência essa renovação conceitual, analítica e também metodológica sobre um tema ou a história de um povo.

Evans-Pritchard (1978: 245) diz que a primeira exigência para realizar uma pesquisa de campo é fazer um treinamento rigoroso sobre a

¹ Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFGA). E-mail: barbaracameta@gmail.com

teoria antropológica que dê noção sobre o que se pode observar e possua significância teórica. Para Wolf (2003:346) a pesquisa de campo depende da teoria e, ao mesmo tempo, é o que a alimenta e a substância para elaboração de novas ideias, propostas, questões e hipóteses.

Oliveira (1996:16) ao falar sobre o trabalho do/a antropólogo/a, considera a existência de três etapas: olhar, ouvir e escrever. Se atentando especificamente a primeira etapa, reforça a necessidade do treinamento do olhar, justificado por um aparato teórico para que se realize pesquisa etnográfica, só assim é possível conhecer a realidade, obter informações e interação metodológica com os sujeitos de pesquisa, evitando pré julgamentos, preconceitos e estereótipos. Essa primeira fase dará base para as duas seguintes: o ouvir e o escrever.

Os conceitos, métodos e categorias analíticas já traçadas e postas sobre o “fazer etnográfico” é o que dará suporte para a realização da pesquisa empírica, assim como para que conceitos sejam testados (Strarthern, 2017:315) e margeiam a proposta do trabalho. No entanto, o campo não está imóvel, passa por mudanças assim como as estratégias para se conseguir alcançar os objetivos propostos, sendo necessário que se atente como sugere Peirano (2014: 383) não apenas ao que está sendo dito, mas aos não ditos, aos gestos, movimentos, silêncios, entendendo esse momento etnográfico enquanto

empreendimento teórico, já que segundo a autora a etnografia não é apenas um método, mas também teoria, sendo as estratégias usados pelos pesquisadores que darão sentidos a pesquisa e possibilidades em acessar o mundo social e simbólico do povo pesquisado

Com base nessa discussão sobre os momentos etnográficos busco, por meio das experiências das pesquisas desenvolvidas junto ao povo indígena Assuriní, das interações, construções afetivas, intermediações e estratégias utilizadas evidenciar os caminhos percorridos dentro da aldeia e as relações construídas com os moradores dentro de suas redes de sociabilidade enquanto fatores que permitiram, para além da pesquisa que resultou na monografia de graduação, traçar os objetivos da proposta de pesquisa desenvolvida para elaborar a tese de doutorado. Assim, a revisão das informações coletadas nas diferentes atividades de pesquisa substanciara essa proposta de trabalho.

O campo de pesquisa: tecendo relações

O projeto realizado para elaborar a tese de doutorado teve como objetivo analisar quais os lugares ocupados pelos indígenas que mantêm relações afetivos-sexuais com pessoas do mesmo sexo na aldeia Trocará. Contudo, para situar o contexto da atual pesquisa sobre diversidade sexual entre os indígenas Assuriní, devo me reportar a um momento de minha primeira viagem de campo para que se compreenda os interesses sobre o tema que busco desenvolver atualmente. Dito isto, este trabalho parte de uma reflexão relacionada à antropologia da experiência intencionando apresentar as interações que estabeleci com os Assuriní que me levam a refletir sobre a importância das pesquisas de campo realizadas entre eles e sua implicação para trançar as redes de sociabilidade e a construção dos objetivos da pesquisa atual, buscando de maneira crítica reduzir o distanciamento e a própria demanda pela objetividade, considerando as subjetividades existentes nesta relação.

Brunner (1986), Rosaldo (1986) e Eckert (2012) nos levam a refletir sobre os desafios e a importância de narrar e textualizar as experiências vividas em campo a partir das interações estabelecidas com os interlocutores da pesquisa e os significados inerentes às suas vivências, interpretando e aprendendo sobre seu modo de vida, a organização social e o processo cultural a partir de suas expressões. Para Brunner (1986:3) é a partir das expressões que podemos acessar, mesmo que superficialmente, os sentidos da vida interior de outras pessoas - neste caso os interlocutores de pesquisa - e a própria experiência vivida.

Minha inserção no universo social Assuriní ocorreu em fins do ano de 2013 enquanto aluna do curso de história iniciando a pesquisa para a elaboração de minha monografia de Conclusão de Curso² sobre as inserções da religiosidade cristã dentro da aldeia Trocará e suas influências sobre os ritos e credos Assuriní. Apesar de ter realizado leituras teóricas sobre questões indígenas no Brasil esse era o primeiro contato empírico com os interlocutores e com um contexto étnico, o que provocou sentimentos de ansiedade e preocupação em adentrar aquele lugar, ser aceita pelo grupo e conseguir compreender e interpretar seus modos de vida.

2 Monografia apresentada à faculdade de História da Universidade Federal do Pará Campus de Cametá em abril de 2014 com o tema: "A crença na Sawara e a inserção de credos não indígenas entre os Assuriní do Trocará" sob orientação da professora doutora Benedita Celeste de Moraes Pinto.

Neste sentido, como bem mostra Berreman (1975:140), toda situação de interação social implica no controle de impressões, buscando controlar a imagem que se quer passar para o grupo pesquisado e poder ser aceito em seu meio. Para o autor é inevitável que ao chegar a campo todo/a pesquisador/a se veja confrontado/a diante de sua apresentação ao grupo que pretende conhecer e pesquisar. Assim, os primeiros momentos são marcados pelas apresentações e pelas impressões que passam e buscam transmitir.

Na aldeia Trocará não foi diferente, mesmo estando ali na companhia de outras pesquisadoras já experientes e que conheciam aquela realidade, que intermediaram as apresentações e proximidades com os moradores, era necessário encontrar maneiras para dialogar intimamente com eles, por isso, passei a frequentar os lugares de sociabilidade Assuriní buscando essa aproximação, estreitar relações e “transmitir impressões” que proporcionasse confiabilidade em mim e nas minhas intenções de pesquisa. Os lugares escolhidos para isso foram: o campo de futebol e o centro cultural³. Esses lugares são os espaços de convivência mais frequentados pelos Assuriní e onde temos acesso a informações e expressões que ajudam a compreender essa realidade social

O campo de futebol localiza-se no centro da aldeia, recebe um público mais jovem e se consolida como um local importante de interação e lazer. As partidas de futebol ocorrem geralmente no período da tarde e independente de quem esteja jogando-times de homens ou mulheres-sempre há público expressivo nas proximidades do campo para assistir as partidas, se distrair, brincar e conversar. Nesse momento de descontração é possível acessar informações importantes para compreensão dessa realidade, das sociabilidades Assuriní e ao mesmo tempo conseguir interagir com os moradores.

O centro cultural da aldeia recebe um público maior - crianças, jovens, adultos e idosos. Neste local são realizados os ensaios das danças, dos cantos, as apresentações culturais da escola indígena, as reuniões dos moradores e lideranças locais, aulas de língua materna Assuriní, oficinas promovidas pelos professores da escola, palestras realizadas pelos profissionais de saúde e os encontros dos jovens para conversar à noite. É também neste espaço que as lideranças escolhem para conversar geralmente quando solicitadas pelos pesquisadores.

3 O Centro Cultural é um espaço de interação situado no centro da aldeia Trocará: um prédio que contém pátio para as apresentações culturais, salas para as reuniões das lideranças e que comportam aulas vinculadas a escola da aldeia ou ao curso de licenciatura intercultural da Universidade Estadual do Pará. Recebeu o nome de uma indígena muito influente junto aos Assuriní; Teapykawa Assuriní.

Frequentar esses lugares para além das atividades de pesquisa foi essencial para conseguir obter maiores informações referente ao cotidiano, construir laços e sobre as próprias práticas tradicionais dessa sociedade. De acordo com Berreman (1975, p.140) o etnógrafo também molda o seu comportamento para transitar pelos diversos lugares e conseguir a confiança de mais interlocutores possível, cuidando ao mesmo tempo para não ameaçar sua estadia juntamente aos moradores. Por meio do controle de impressões e das estratégias usadas é possível acessar as "regiões interiores" da aldeia para compreender seus modos de vida.

Ao interagir nestes lugares e conversar com as pessoas que o frequentam fui construindo laços que me auxiliaram a obter informações para a construção não apenas daquele primeiro plano de pesquisa, mas também dos outros projetos futuros - mestrado/doutorado. Contudo, ao contrário da pesquisa de Berreman (1975, p.140) que se deteve em um grupo fortemente estratificado, fechado e com pouca interação com pessoas estranhas por uma série de fatores internos que dificultaram sua pesquisa, entre os Assuriní por mais que existam assuntos restritos e segredos compartilhados somente pelos moradores, há abertura para que pesquisadores adentrem a aldeia e consigam acessar informações importantes nas diferentes esferas da vida social, política e cultural desse grupo.

Estes fatores foram essenciais e contribuíram para o acesso a esses locais de sociabilidade. Ademais, as relações de proximidade construídas com alguns interlocutores foram fundamentais principalmente porque se propuseram a intermediar minha inserção no universo social e simbólico Assuriní e me aproximaram da coletividade. Essas relações foram importantes mecanismos de construção de afetividade e aceitação pelos moradores dos integrantes do Grupo de Pesquisa HELRA⁴, refletindo no episódio que marcou o nosso último dia de pesquisa na aldeia quando um número expressivo de moradores se reuniu no centro cultural para se despedirem de nós. As lideranças agradeceram pela escolha da aldeia como lócus de pesquisa e reforçaram a importância dos trabalhos produzidos sobre a história, cultura, (re)existência e saberes socioculturais Assuriní.

4 Na pesquisa em questão os integrantes do Grupo de Pesquisa História, Educação e Linguagens na Região Amazônica (HELRA) a qual estava vinculada e que tem como líder a professora Doutora Celeste Pinto, desenvolviam três Trabalhos de Conclusão de Curso em História na aldeia Trocará. O meu, "A crença na Sawara e a inserção de credos não indígenas na aldeia Trocará". O Trabalho de Fátima Nunes "Educação indígena: um portal para conhecer o outro, História, identidade e saberes da comunidade indígena Assuriní" e o trabalho de Ueliton de Sousa "História, costumes e mudança alimentar do povo indígena Assuriní da reserva Trocará, município de Tucuruí, Pará, 1990 a 2010". Nessa ocasião Gorete Procópio entregou também sua monografia de conclusão de curso em pedagogia intitulada "Educação escolar indígena na Amazônia: uma abordagem histórica sobre os desafios, avanços e perspectivas na escola Wararaawa Assuriní".

Para eles, a abertura para as pesquisas/pesquisadores na aldeia são formas encontradas para expor as mazelas sociais que vivenciam em seu cotidiano nas esferas educacionais, culturais, na saúde, e no respeito a seu território, assim também, auxiliam para visibilidade de suas lutas, protagonismo e resistências. Neste sentido, para os Assuriní o engajamento dos pesquisadores é importante e se assemelha ao que Bruce Albert (2014:134) traz sobre o fato das populações indígenas exigirem uma agência de retorno das pesquisas e dos pesquisadores, principalmente como auxílio nas principais políticas sociais que buscam alcançar.

Para Albert (2014, p. 129) não se pode realizar o trabalho de campo atualmente nos moldes propostos por Malinowski quando a objetivação dos sujeitos estava em evidência. No caso dos povos indígenas no Brasil, assumem não mais posição de “objetos” de estudos, mas protagonistas de sua própria história frente às demandas sociais, políticas e culturais perante o Estado, exigindo ao mesmo tempo ativismo dos pesquisadores para que contribuam de forma engajada e comprometida nessas demandas.

A reunião final promovida pelas lideranças Assuriní mencionadas acima intencionou firmar esse compromisso, aliança e ativismo. Refletiu também neste momento os laços afetivos construídos no decorrer da pesquisa, distanciando novamente as premissas antropológicas que conceituam o campo de pesquisa enquanto produto para a objetivação. As relações são intensas e as interações estão para além dos próprios controles dos pesquisadores, como evidencia Bourdieu (2006, p. 83) a objetivação passa pela subjetivação. Sendo impossível não ocorrer envolvimento com todo cenário cultural e social que ali estávamos interagindo. Para o autor a objetivação dos sujeitos em campo, não se reduz a examinar apenas a experiência vivida, mas envolve a análise das condições sociais de possibilidade dessa experiência, considerando o que ali foi experienciado enquanto recurso analítico e produto epistêmico e existencial.

Na volta para minha cidade, ao refletir tudo que vivenciei em campo pude experimentar uma sensação de deslocamento da minha realidade que para Kelly Silva (2005, p. 14) trata-se do “poder do campo” sentido pelo/a pesquisador/a quando faz um deslocamento cultural ou geográfico. Ao retornar para sua vida longe do campo, há a necessidade de reconstrução de um lugar já que se situa entre o estar lá e o estar aqui. Para ela, “a volta implica tomar consciência da descontinuidade entre o que deixamos uma vez em “nosso” mundo e posteriormente no campo e aquilo que temos que reconstruir quando dele voltamos”.

Essa primeira pesquisa entre os Assuriní apesar de ser de curta duração foi fundamental para chegar nos objetivos propostos, como também para tecer as redes de relações que me possibilitaram adentrar posteriormente outros lugares na aldeia e acessar outros interlocutores nos projetos de mestrado e no doutorado. A partir de um "encontro etnográfico" posso dizer que o tema do projeto de doutorado sobre diversidade sexual começou a ser construído nesse momento, assim como, as possibilidades em desenvolvê-lo.

CHEGANDO AO TEMA DA DIVERSIDADE SEXUAL ENTRE OS ASSURINÍ

No segundo dia na aldeia Trocará, quando juntamente aos demais membros do Grupo de Pesquisa estávamos no processo de apresentação e explicação dos nossos objetivos para os moradores e lideranças locais, ao voltarmos para o alojamento que estávamos abrigados, encontramos um morador que fugia de todas as normas ainda atribuídas socialmente aos povos indígenas e que busca padronizar sua identidade étnica, segundo Fernandes (2019), p. 23) tais normas modelam os indígenas de acordo com uma visão colonial, os designando sem agência e a-históricos.

Esse indígena que chamarei de Pacajá, se diferencia de todos os padrões que ainda se fazem presentes na historiografia indígena. Era um jovem Assuriní na faixa etária de 18 anos, usava shorts e blusas que socialmente são vestimentas atribuídas como "de mulheres". Seu cabelo era comprido com tons vermelho acobreado e suas unhas estavam pintadas com esmaltes em um tom azul celeste. Ele chegou no núcleo central da aldeia em uma moto acompanhado de outra jovem da mesma faixa etária.

Pelo meu desconhecimento na época sobre a temática da diversidade sexual em contextos indígenas, quando o avistei em um primeiro momento pensei que não era indígena e estivesse na aldeia de passagem. Esse pensamento, segundo Fernandes (2019, p. 24) se consolida no meio social, como se os indígenas devessem seguir um padrão e características que legitimasse sua pertença étnica, tudo que difere desse ideário instantaneamente os designa como fora da cultura ou como se não pertencessem àquele contexto étnico. Contudo, à medida que houve uma maior interação na aldeia, me aproximei muito de Pacajá, que se tornou um interlocutor fundamental daquela pesquisa. A partir de

suas intermediações pude acessar lugares dentro da aldeia que não seria possível naquele primeiro momento sem suas articulações, como as visitas a algumas residências de idosos que detinham conhecimento de práticas tradicionais Assuriní que dão sentidos aos rituais tradicionais desse povo e a simbologia que está envolvida em sua realização como na festa do jacaré, festa do mingau e ritual da tukasa, sendo este último o ápice para preparação do indígena para tornar-se pajé.

Assim, por sua intermediação comecei a acessar os lugares mais restritos de sociabilidade como os ensaios das apresentações culturais -as danças e cantos tradicionais-, as organizações dos eventos de instituições atuantes ali dentro como a escola e a unidade básica de saúde indígena (UBSI) e as próprias reuniões de moradores e lideranças. A partir disto, foi sendo construído também laços de amizade que se estreitaram no decorrer dos dias de realização dessa primeira pesquisa. Pacajá foi um informante fundamental não apenas para situar sobre as interações cotidianas e as redes de sociabilidade tecidas na aldeia, mas também, por deter saberes sobre as próprias práticas culturais tradicionais dos Assuriní.

Esta relação e os percursos transitados por intermédio deste interlocutor expressam a importância de se ter um informante principal ou nos termos de Whyte (2005, p. 50) um informante chave, que facilite o acesso aos lugares de interação do povo pesquisado. Além de ser intermediador nas conversas, nas entrevistas, orientando onde entrar e como se portar para conseguir chegar à objetivação proposta, possibilitando aproximação e o distanciamento necessário.

A partir dele, das conversas que tivemos e da observação realizada no cotidiano assuriní, tive acesso a outras pessoas que também vivenciavam a experiência da diversidade sexual dentro da aldeia, gerando neste sentido, maior interesse em entender quais lugares esses sujeitos ocupavam ali dentro e quais tratamentos recebiam pelos demais moradores, em virtude que mesmo sendo equivocada, era inevitável que fizesse comparações entre os contextos étnicos que pesquisava e os quais eu fazia parte, no qual, diariamente tinha acesso a notícias sobre casos de preconceitos e homofobia sofridos por pessoas com experiências sexuais para além da heterossexual.

Naquele momento posso dizer que foi mais por “curiosidade” que dei atenção ao tema da diversidade sexual, mas que se intensificou a partir da observação da realidade Assuriní, dos interlocutores que tive posteriormente acesso, dos laços de afetividade construídos com Pacajá que se tornou um grande amigo. Sobretudo por conhecer sua trajetória de vida na aldeia enquanto um indígena que vivencia a experiência da

diversidade sexual, os desafios, as descobertas e as interações cotidianas. Fatores que me levaram à temática e afetaram a medida que comecei a transitar aquela realidade.

Esses interesses sobre o tema, me remetem ao trabalho de Fraveet-Saada (2005:159) ao mostrar as noções de afetamento como característica central do trabalho de campo a partir da experiência em habitar "outro" lugar e ser atingida por essa realidade. A autora coloca em questão a importância da subjetividade presente no campo e o quanto isto pode interferir na realização e experiência da pesquisa. Isso não significa estabelecer uma intimidade excessiva com os sujeitos pesquisados ou imaginar estar em seu lugar, mas de estar nesse lugar, ser habitado por ele e experimentar suas intensidades.

Em 2015 quando iniciei a pesquisa de mestrado na aldeia Trocará, focando em analisar a atuação das mulheres indígenas nos diferentes contextos de interação cotidiana Assuriní, Pacajá foi muito importante para a realização da pesquisa, contribuindo para que pudesse conseguir acessar o universo dessas mulheres, principalmente das mais jovens que por vezes não demonstravam aberturas para as conversas e entrevistas. Ao intermediar meu acesso a elas pude acompanhá-las em suas rotinas e lugares que transitavam, como as atividades diárias e os momentos de lazer e descontração.

Entre 2015 e 2016 realizei várias viagens até a aldeia Trocará para conseguir informações para o trabalho em questão, o que possibilitou do mesmo modo maior visão analítica sobre as vivências Assuriní e as relações sociais, políticas, culturais e as relações afetivo-sexuais dentro da aldeia. Foi perceptível então verificar com maior frequência a existência de casais constituídos entre pessoas do mesmo sexo percorrendo as mediações da aldeia e presentes em lugares como o campo de futebol, os caminhos de acesso as residências e conversando a noite no centro cultural, mesmo que suas relações fossem discretas e em muitos casos se apresentassem apenas como amigos.

Esses fatores contribuíram para aumentar meu interesse pela temática da diversidade sexual, mesmo me atendo ao tema de mulheres Assuriní comecei a analisar também como pessoas que mantinham relacionamentos afetivos-sexuais com outras do mesmo sexo eram tratadas ali e quais lugares ocupavam na aldeia. Inicialmente fui percebendo que eram várias pessoas que se apresentavam enquanto "homossexuais" e que em um primeiro momento poderia se dizer que recebiam os mesmos tratamentos atribuídos a todos os outros moradores, participavam dos eventos culturais, das interações diárias e ocupavam posição de destaques nas organizações de eventos promovidos dentro da aldeia.

Porém, foi perceptível as “piadas” e “brincadeiras” jocosas que em muitos casos são presenciados em contextos urbanos, usados enquanto mecanismos para inferiorizar e provocar constrangimentos às pessoas que diferem das normas heterossexuais, entre as quais estão o uso de termos como “viadinho”, “bichina” ou “sapatão” nos lugares de interação cotidiana. Notava-se que era mais comum o uso desses mecanismos por pessoas que tinham maior acesso aos contextos urbanos e que já haviam morado em cidades como Tucuruí, Marabá e Belém. Isso não significa que os demais moradores fossem alheios aos acontecimentos externos, mas devido a intensa interação com a cidade muitos valores morais propagados em tais ambientes foram internalizados e reproduzidos na aldeia.

Todos esses fatores percebidos nessas pesquisas, retomaram os interesses que foi despertado ainda na graduação e na primeira pesquisa feita junto aos Assuriní, por isso, no final de 2016 quando realizei a última pesquisa para a finalização da dissertação de mestrado, comecei a dar enfoque sobre o tema da diversidade sexual, realizei algumas conversas informais com alguns interlocutores e com Pacajá realizei uma breve entrevista para ter maior dimensão do campo e das possibilidades de análise.

Ao perceber que era um tema que sofria restrições, mas que possuía grande propensão de análise, elaborei o projeto de ingresso ao doutorado, no entanto, pouco ainda dominava de teoria sobre a temática e como trabalhar na perspectiva da Antropologia, o que contribuía para que fizesse sobreposições de valores do espaço ocidental para a realidade étnica e ao mesmo tempo enrijecendo uma discussão importante. A partir do arcabouço teórico encontrado principalmente nas disciplinas cursadas no decorrer dos semestres do Programa de pós-graduação em Antropologia (PPGA/UFPa), comecei a ter contato com uma literatura mais ampla sobre diversidade sexual em contextos indígenas, contribuindo para repensar questões e continuar desenvolvendo o projeto dentro da aldeia Trocará.

Fator este, que mostra a importância da teoria para o processo de reordenamento de objetivos e para poder ir a campo com maior propriedade em desenvolver as atividades propostas. Neste sentido, é importante ter uma formação teórico-metodológica para adentrar em campo como proposto por Malinowski em *Argonautas do pacífico* (1978, p. 30-31) ao mencionar que o etnógrafo tem que se atentar a todos os detalhes, se inspirar nos detalhes mais recentes dos estudos científicos, nos princípios e objetivos. Isso significa que deve evitar ideias preconcebidas

que contribuam para que seu trabalho seja inútil. A teoria deve ofertar base para atuar naquele espaço, porém jamais servir como norma e objetividade para a pesquisa, já que muitas nuances serão encontradas. Os estudos teóricos devem servir para que problemas sejam levantados e são esses problemas que funcionam como equipamento para a pesquisa de campo.

No mesmo sentido Evans-Pritchard (1978, p. 244-245) diz que é preciso ter um treinamento sistemática em antropologia social acadêmica para ir a campo, para saber o que vai focar ali e o que de fato se quer saber. Tem que haver preparação, estudo, embasamento teórico já que é a partir dos estudos que se faz sobre os temas diversos que dará sustentáculo para sua pesquisa. Da mesma forma, há essa necessidade de revisar os dados de campo e perceber o que foi percebido antes e depois com o olhar treinado e imerso em teoria, já que o trabalho de campo se consolida a partir do que foi levado teoricamente para ele, diferenciando de um olhar leigo e preconceituoso.

Para Peirano (2014, p. 381), o método etnográfico não segue uma ordem definida, não acontece em um espaço abstrato e fechado. A teoria se aprimora a partir dos confrontos com os dados novos, pelas experiências de campo e os resultados que se chega a partir das análises de campo, resultando em uma "invariável bricolagem intelectual". A autora completa que mesmo que os métodos se reconfiguram, mas sua natureza sempre estará atrelada aos métodos antigos e todo/a antropólogo/a ao se dedicar em um tema contribui para algo novo, está reinventando e repensando a disciplina.

Diante disto, apesar das muitas dúvidas e incertezas pela dificuldade em relacionar e transpor conceitos sobre a temática da diversidade sexual referente a contextos indígenas. Analisando essa primeira experiência de campo atualmente consigo compreender que foi ali que os interesses pelo tema começaram, as primeiras indagações foram geradas e conseqüentemente o intuito de respondê-las, contudo, a partir da reinterpretação dos fatos e o uso de suportes teóricos-metodológicos consigo me dá conta que esses primeiros momentos foram fundantes para elaboração dos objetivos desenvolvidos para esse trabalho sobre diversidade sexual entre os indígenas Assuriní da aldeia Trocará.

A PESQUISA SOBRE DIVERSIDADE SEXUAL NA ALDEIA TROCARÁ

A partir das redes de relações construídas com os interlocutores, houve maior acessibilidade à aldeia Trocará para realizar a pesquisa de doutorado no segundo semestre de 2019. No entanto, é importante mencionar que isso não significa que tenho acesso a totalidade da aldeia, há grupos diversos internamente que nem sempre compartilham as mesmas ideias e/ou interesses, por isso, fiz um mapeamento e seleção dos interlocutores. A aldeia Trocará é o *lócus* de pesquisa, contudo, os interlocutores foram alguns moradores mais idosos, lideranças locais e os indígenas que vivenciam a experiência da diversidade sexual e mantém relacionamentos afetivo-sexuais com pessoas do mesmo sexo, destes últimos foram selecionados seis para o desenvolvimento das análises de pesquisa sobre o tema. Principalmente por se disporem a conversar e permitirem que eu acompanhasse seu cotidiano e trajetória dentro da aldeia.

Como combinado com os interlocutores previamente, por questões éticas assumirão no trabalho pseudônimos, buscando salvaguardar suas identidades evitando formas de constrangimento e exposição no contexto da aldeia e fora dela, já que a temática da diversidade sexual ainda percorre lugares de silenciamentos e das próprias moralidades infundidas internamente na aldeia a partir das igrejas cristãs e das interações com as práticas ocidentais. Das seis pessoas interlocutoras dessa pesquisa apenas uma se reconhece enquanto do sexo feminino, a quem atribui o codinome Mupi, e se afirma como mulher lésbica. Devido aos traumas e repressões familiares foi a que tive maior dificuldade para conversar. Seu receio era que ao expor sua sexualidade poderia gerar desconforto a seus pais que não aceitam sua orientação sexual. Por isso, Mupi apenas se relaciona com outras mulheres fora da aldeia, mantendo relacionamentos heterossexuais na aldeia para não “levantar suspeitas” de sua família e provocar conflitos em sua casa como já ocorreu em outros momentos.

Os outros cinco interlocutores com faixa etária que varia de 17 a 39 anos, são: Pacuí, Cupijó, Pacajá, Cají e Guajará. Dos cinco, dois se afirmam “gays e homossexuais” e três “bissexuais” e se apropriam das categorias ocidentais sobre orientações sexuais para falarem de suas sexualidades, fato este justificado pela forte interação Assuriní com o contexto urbano, principalmente a cidade de Tukuruí localizada apenas 23 Km da aldeia Trocará.

Pelo fato de já possuir uma relação com eles construída durante as pesquisas anteriores, sendo dois deles grandes amigos meus, desde que apresentei meu projeto de pesquisa eles se dispuseram a contribuir com a pesquisa e para entender como são suas atuações, vivências e interação com os demais moradores da aldeia.

Embora suas trajetórias sejam diferentes, em muitos pontos se assemelham. Sendo recorrente em suas falas ressaltar a liberdade que tem para transitar em diferentes lugares da aldeia, sempre deixando evidente que não sentem-se coagidos, limitados ou impedidos de percorrer algum lugar ou atividades tradicionais como os rituais e eventos culturais, da mesma forma dizem que as manifestações de constrangimento promovidas por alguns moradores devido suas sexualidades, não passam de "brincadeiras" e que não chega a ser classificado como preconceito, homofobia ou outra forma de depreciação em relação às orientações sexuais de cada um.

Porém, percebe-se em suas falas e nas próprias expressões diante destes episódios que se sentem incomodados com tais atitudes, mas que por primarem pelo coletivo evitando atribuir aos Assuriní um título de povo preconceituoso e que não aceita a diversidade sexual de seus moradores, acabam não expressando esse incômodo em suas falas. No mais, foi perceptível ao transitar as sociabilidades assuriní que as pessoas que se declaram enquanto homossexuais e que mantém relacionamentos afetivos-sexuais com outras do mesmo sexo, estão inseridas sem nenhuma distinção aos demais nas atividades cotidianas e lugares de convivência como o campo de futebol, o centro cultural, os ensaios culturais, nos eventos promovidos dentro da aldeia, da mesma forma, participam ativamente dos rituais e festas tradicionais quando estas são realizadas.

No entanto, acabam sofrendo algumas limitações como foi possível verificar em conversas com lideranças, no qual confidenciaram que por interferência das lideranças mais velhas e dos próprios caciques são limitados a participarem de movimentos de resistência fora da aldeia, como as manifestações e reivindicações por direitos frente a órgãos governamentais como a FUNAI ou a prefeitura municipal de Tukurui, tais limitações ocorrem por acreditarem que esses indígenas possam desacreditar as demandas firmadas pelos Assuriní devido às cargas de preconceito que os homossexuais sofrem no contexto urbano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho de campo como bem mostra Silva (2005, p. 2) é um dos rituais de passagens mais esperados do processo de formação do/a pesquisador/a, por ser um momento que se depara com os desafios de interpretar os sentidos da alteridade, da construção de relações e viver outros possíveis modos de existências a partir dos deslocamentos que fazemos sejam eles geográficos ou culturais. É durante o trabalho de campo também que percebemos o quanto as relações desempenhadas e vivenciadas com os “nativos” em campo influenciam diretamente no self do/a pesquisador/a.

Neste sentido, considerando a importância do trabalho de campo, trago no decorrer deste texto a partir de uma Antropologia da experiência, algumas experiências vivenciadas juntamente aos indígenas Assuriní da Terra Indígena Trocará no período de 2013 a 2019 quando desenvolvi respectivamente as pesquisas como parte de projetos para elaborar minha monografia de graduação, a dissertação de mestrado e a tese de doutorado. Além de alcançar os objetivos propostos nos projetos, as pesquisas de campo permitiram compreender o ponto de vista do “outro”, seus modos de vida e as intersubjetividades. Percebendo que para além das objetivações, ocorre as interações subjetivas com as pessoas que nos relacionamos, fatores que nos moldam a partir das experiências e das relações constituídas em campo.

Desta forma, o trabalho de campo vai muito além da objetivação, passa pelas relações constituídas com o grupo e, principalmente, com os interlocutores que aceitam conceder muito mais do que entrevistas, mas informações que te levem a construir a proposta de seu trabalho e pensar campos e temas outros dentro das intersubjetividades presentes durante as interações manifestas neste período. Fatos ocorrido na aldeia Trocará, a partir da primeira pesquisa desenvolvida entre os Assuriní em 2013 e das relações construídas nesse período com os interlocutores foi se constituindo os objetivos propostos para a dissertação de mestrado e também para a tese de doutorado sobre diversidade sexual desenvolvido nesta aldeia, intencionando analisar os lugares ocupados pelos indígenas que experienciam a diversidade sexual, nas diferentes esferas das relações Assuriní sejam em suas sociabilidade e/ou nas práticas tradicionais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce. **"Situação Etnográfica" e movimentos étnicos: notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano**. Revista Campos, v. 15, n. 1, p. 129-144, Curitiba: UFP, 2014. Disponível em: <https://core.ac.uk/reader/328055850>
- BERREMAN, Gerald D. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar, org. **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editara, pp. 123-174, 1975.
- BOURDIEU, Pierre. La objetivación participante. **Apuntes de investigación del CECYP**, nº 10, p. 87-101, Buenos Aires, 2005. Disponível em: <https://cinedocumentalyetnologia.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/09/pierre-bourdieu-la-objetivacic3b3n-participante.pdf>
- BRUNNER, Edward. Ethnography as narrative. In: TURNER, Victor; BRUNNER, Edward. (eds.) **The anthropology of experience**, Chicabo, EUA: University of Illinois Press, 1986, p. 01-19; 139-158, Disponível em: [https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=SeBZ7HDV8zIC&oi=fnd&pg=PA3&dq=Turner,+V.%3B+Brunner,+E.+\(eds.\)+The+anthropology+of+experience,+University+of+Illinois+Press-mbGVdRFMyQ&sig=rhwioRtmRnskUU13qg9llfQL8yl#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=SeBZ7HDV8zIC&oi=fnd&pg=PA3&dq=Turner,+V.%3B+Brunner,+E.+(eds.)+The+anthropology+of+experience,+University+of+Illinois+Press-mbGVdRFMyQ&sig=rhwioRtmRnskUU13qg9llfQL8yl#v=onepage&q&f=false)
- ECKERT, Cornélia. Tempos de narrar: relato de uma pesquisa etnográfica na França. In: ECKERT, C. **Memória e trabalho: etnografia da duração de uma comunidade de mineiros de carvão (La Grand-Combe)**. Curitiba: Apris. 2012. p. 91-106.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo. In: **Bruxaria, oráculo e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, pp. 298-314.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, v. 13, n.13: 155-161, São Paulo: PPGAS/USP, 2005. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/issue/view/3210>
- FERNANDES, Estevão. **"Existe índio gay?": a colonização das sexualidades indígenas no Brasil**. 2ª ed. Curitiba: Prismas, 2019.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural. 17-34. 1978.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 1, p. 13-37. São Paulo: Editora UNESP, 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41616179>

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, vol. 20, n. 42, Porto Alegre: PPGAS-UFRGS, 2014. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ha/v20n42/15.pdf>

ROSALDO, Renato. Ilongot hunting as story and experience. In: TURNER, Victor; BRUNNER, Edward. (eds.) **The anthropology of experience**, Chicago: University of Illinois Press, 1986, p.97-138. Disponível em: https://monoskop.org/images/f/f3/Turner_Victor_Bruner_Edward_The_Anthropology_of_experience_1986.pdf

SILVA, Kelly C. da. 2005. **O poder do campo e o seu campo de poder**. UNB-DAN. Série Antropologia 385. Brasília, 2005. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto57/FO-CX-57-3680-2007.PDF>

STRATHERN, Ann Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Tradução: Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa valentini, São Paulo: Ubu Editora, 2017.

WHITE, William Foote. **Sociedade de esquina**. Rio de Janeiro, Zahar, 2005. p. 19-72.

WOLF, Eric. R.. Trabalho de campo e teoria. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs). **Antropologia e poder**: contribuições de Eric Wolf. Brasília: EdUnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora da Unicamp, p.345-360.

AMAZÔNIA TOCANTINA: O NOME DE UMA REGIÃO FORJADO NOS VIESES DE AUGURAS, LUTAS E RESISTÊNCIAS DA SUA GENTE¹

Benedita Celeste de Moraes Pinto²

Minha formação como historiadora permite-me um revisitar na historiografia da região Amazônica em busca de conceitos técnico-teóricos a respeito da origem da expressão *Amazônia Tocantina*, como se está denominando nos dias atuais a microrregião de Cametá.³ Contudo, por mais que eu faça um minucioso estudo nas obras dos estudiosos que se ocuparam no passado em estudos da região Amazônica, alguns deles reconhecidos atualmente como renomados historiadores, que escreveram e divulgaram a Amazônia no Brasil e no exterior. Minha experiência como militante e filha de pequenos trabalhadores rurais, me faz escapar dos significados grafados nas páginas dos livros escritos por estes autores, conduzindo-me rumo aos inúmeros saberes, lutas e resistências, vivenciadas, cotidianamente em sua plenitude, pela população da zona rural e ribeirinha da minha terra.

O autor Arthur Cezar Ferreira Reis, no texto "A Ocupação Portuguesa no Vale Amazônico", publicado em 1968, na obra *História Geral da Civilização Brasileira* (Organizado por Sergio Buarque), preconiza uma espécie de periodização da Amazônia, que foi adotada pela historiografia, e trata desta região. Assim, o primeiro período seria o da

1 Relato de experiência proveniente da palestra proferida, em 05/11/2010, na Mesa-Redonda Amazônia Tocantina: Origem e Significação no Contexto das produções científico-acadêmico, durante o II Momento de diálogos Científicos do Campus Universitário do Tocantins – Educação, Ciência e Desenvolvimento da Amazônia Tocantina, organizado pelos professores José Pedro Garcia Oliveira, Odete Cruz Mendes e João Batista do Carmo Silva.

2 Professora/pesquisadora da Universidade Federal do Pará - UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

3 A microrregião de Cametá, também denominada de região do baixo Tocantins, ou ainda região Tocantina, é composta pelos municípios de Abaetetuba, Baião, Cametá, Igarapé-Miri, Limoeiro de Ajuru, Mocajuba e Oeiras do Pará.

notícia da região, dando conta no sentido de conhecê-la. Na opinião de Arthur Cezar Ferreira Reis, as expedições de Gonçalo Pizarro e Francisco de Orellana; de Pedro de Ursua e Lopes de Aguirre, fariam parte do ciclo dos descobrimentos, que percorriam os rios e alguns dos seus afluentes, fazendo descrições de suas margens e da humanidade (Coelho, 2001).

O segundo momento, configurar-se-ia pelo esforço metropolitano em pôr fim às pretensões estrangeiras na região e consolidar sua presença. O terceiro momento, teria início em 1715, quando a Amazônia “teve acelerado o seu processo de evolução”. Pois, o conjunto das ações metropolitanas encaminhava a interpretação do recorte temporal, compreendendo os anos de 1751 e 1820, como um período de modernização das relações sociais e econômicas na região (Coelho, 2001).

Euclides da Cunha (integrando a Comissão Mista Brasileiro-Peruana de Reconhecimento do Alto Purus- trabalho base que estabeleceu os limites dos dois países na região acreana), em 1904 e 1905, chegou na região carregado de expectativas criadas pelas tantas leituras, e fez a “ invenção” desta Amazônia, onde segundo suas afirmações havia um tempo prefigurado (remetendo-se ao étimo latino: alguém descobre além do que já trazia). O real imaginado vai sofrer o confronto do seu barco que aportou em Belém e Manaus. Assim, como muitos viajantes e cientistas itinerantes deixaram rastros de sua ciência, que quase sempre abarcava mal a questão tropical.

José de Santa-Anna Nery ou Barão de Santa Anna Néry (natural de Belém do Pará, 1848-1901), intelectual e historiador, publicou em 1885, a primeira edição de *Le Pays des Amazones* (Paris: L. Finzine), um estudo de muita relevância, onde, aliás, consta o primeiro registro histórico do batismo da região Amazônia, ou seja, onde aparece a expressão “Região Amazonia”. O próprio Santa-Anna Frederico Nery salienta o significado da sua obra como produto da experiência de um autor nascido na região, que esteve em condições de estudá-la na sua “harmoniosa unidade”. Da mesma forma, a cultura indígena também surge integrada nessa unidade, que o referido autor percebia existir na Amazônia.

Nestas condições, antes mesmo da chegada de Euclides da Cunha na Amazônia, as propostas de inseri-la na modernidade, garantindo-lhe o desenvolvimento e a integração de suas fronteiras, já eram discutidas. Conforme pode ser verificado nas obras de autores, que se ocuparam do século XVIII, como por exemplo: padre João Daniel, Alexandre Rodrigues, Teodósio Chermon, Martinho de Melo e Castro, além de outros. No século seguinte, outras variantes ganharam relevância, em virtudes dos processos vividos a partir da independência, da formação do Estado Nacional e

a reorganização do mercado de trabalho, através do pensamento de autores, como: Domingos Antônio Raiol, José Coelho da Gama e Abreu e José Veríssimo, entre outros.

De uma forma ou de outra, estes autores que se ocuparam em suas obras da Amazônia, em nenhuma delas pude vislumbrar uma origem e ou um significado palpável, no sentido da palavra, do nome, da expressão (ou categoria), para essa porção do território brasileiro banhada pelo Rio Tocantins, a qual ora estamos tentando legitimar como Amazônia Tocantina, digo legitimar, porque a mesma já foi batizada pelo povo que nela habita. Ao contrário, ocorre com o Rio Tocantins, que aparece como personagem singular nas expedições, nas presenças invasoras, nos trajetos de viajantes e cientistas itinerantes.

O que me leva afirma que, ainda nos dias de hoje, este rio e seus afluentes desempenham papel de sua importância. Pois, na microrregião de Cametá (composta pelos municípios de Abaetetuba, Baião, Cametá, Igarapé-Miri, Limoeiro de Ajuru, Mocajuba e Oeiras do Pará), assim como em muitas paragens da Amazônia, hábitos, modos de vida cotidianos e expressões culturais ainda sobrevivem conforme vivências, crenças e criações de gerações passadas, alternando-se e convivendo com tempos modernos, sem alterar em muito seu modo de vir a ser. Neste modo de viver entre o poético e o imaginário frisado de realidades entrecruzam-se palacetes e sobrados públicos e privados, com fachadas de azulejos portugueses, herança da Belle Époque (período marcado pela economia da borracha), testemunhando o dia a dia rústico e fantástico do povo da Amazônia, que vive nos pequenos centros urbanos, nas ilhas ou na zona rural (Pinto, 2005).

Nas curvas dos rios, furos e igarapés, que vão e vêm como se serpenteavam, guiando paisagens composta por palmeiras, como: miritizeiro e açazeiro, que abrigam burburinhos mil, cantos diversificados e complexos dos mais diferentes pássaros e aves, navegam barquinhos de passageiros, os mesmos que são utilizados nas pescarias, que abastecem as cidades e vilas de peixes, camarão, farinha de mandioca, açaí e frutos coletados no mato, fonte de sobrevivência do povo. Viajam também os cortejos de casamentos e enterros, assim como, os saberes e as resistências de um povo, que ainda cura seus males com ervas e plantas tiradas do mato ou de pequenas hortas caseiras, matizados com o frenesi do carnaval, das festas dos santos padroeiros, tecidos em um emaranhado de outras práticas culturais como, o Fofóia, a Dança do Bambaê do Rosário, o Marierrê, os cordões de pássaros, de Marujos, Boi-Bumbá, Samba de Cacete, Bangüê ou Ganzá (Pinto, 2005).

Não restam dúvidas, de que na história desta região, o Rio Tocantins foi, e é, de suma importância para o desenvolvimento da vida cotidiana e expressões culturais do que podemos chamar atualmente de Amazônia Tocantina. A Amazônia que vive e se reproduz historicamente do Rio Tocantins, uma Amazônia de diversidades, construída por diferentes saberes, experiências e lutas.

Portanto, é nas marés do Rio Tocantins, que a população da microrregião de Cametá ou baixo Tocantins, nos vieses de suas agruras, lutas e inúmeras resistências, a partir dos idos da década de 70 e início de 1980, lhe forja um outro nome, aliá um nome feminino, região Tocantina, e por ser localizada na Região Amazônica, vez por outra aparece na fala de integrantes da classe trabalhadora, que se organiza nas Comunidades Eclesiais de Base, como mais uma derivação: Amazônia Tocantina. Conforme narrou Benedito Coelho, um antigo líder comunitário da localidade de Itapocu, mais especificamente, da povoação quilombola de Mola, no município de Cametá:

Amazônia Tocantina, esse nome saía da boca da gente no calor da hora. Lembro dos encontros de trabalhadores rurais que agente organizava, no dia 22 de junho, isso em fins dos anos oitenta para início de noventa, lá na praça em frente do colégio das irmãs, a Benedita Lamparina, eu e outros colegas comunitários, todos do Sindicato do Trabalhador Rural, a gente falava em tom de protesto em defesa da nossa região Tocantina, porque o pessoal de Abaetetuba era região do baixo Tocantins, e nos aqui era como se fosse a sobra. Então a gente lutava pelo fim da exploração, da pobreza e em defesa dos rios, Igarapés e das ilhas da nossa Amazônia Tocantina, que estava sendo ameaçada pela construção da hidrelétrica de Tucuruí. Era Amazônia por causa da região Amazônica e Tocantina em homenagem ao nosso rio Tocantins (Fala de Benedito Coelho, Mestre Bina, líder comunitário da povoação Quilombola de Mola, município de Cametá).

É importante mencionar, que a partir da década de 1960, a Igreja Católica Apostólica Romana passou a implantar nas localidades do município de Cametá estratégias diferenciadas para a intervenção pastoral. As irmandades de santos padroeiros - que tinha uma relação de proximidade com as oligarquias locais e comerciantes da região, na grande maioria das vezes, o dono do santo era cabo eleitoral, na área de atuação das Oligarquias dos: Mendoças, Parijós, Peres, Moreiras (SOUSA, 2002, p. 69) – passaram a receber frequentes críticas por parte dos dirigentes da Igreja Católica, que passaram a traçar um plano para

organização das comunidades cristãs e de organização da vida social da população da região, as quais estariam submetidas às ordens e decisões de toda uma hierarquia eclesiástica (Favacho, 1984, Sousa, 2002). A partir da criação das CCs (Comunidades Eclesiais de Base), as irmandades foram suplantadas pela igreja, que passou a ditar as ordens e ocupar espaço, sufocando de certa forma o catolicismo popular da região.

É importante ressaltar, que na década de 1960, a economia da região Tocantina já se arrastava por um longo período de crise, apresentando sintomas de decadência. A borracha, látex extraído da seringueira, perdeu espaço no mercado, as fábricas que beneficiavam produtos como andiroba e ucuúba, para produção de sabão, já tinham entrado em decadência pela impossibilidade de concorrência com empresas de outras regiões brasileiras. A economia da região se baseava apenas na extração do açaí, no pescado e na agricultura de subsistência. A Igreja Católica decidiu não só estruturar o aspecto religioso, possibilitando maior participação popular, com também decidiu entrar no apoio a produção, agenciando um sistema de crédito voltada aos camponeses, o que era prerrogativa dos comerciantes, já que o sistema bancário estava organizado para atender produtores de médio porte (Sousa, 2002, p. 88).

Foi esse financiamento e o apoio da prelazia de Cametá que possibilitou o desenvolvimento da cultura da pimenta-do-reino pelos camponeses em Cametá, garantindo a participação destes camponeses nas atividades da igreja. Este trabalho facilitou a criação do sindicato dos trabalhadores rurais de Cametá com a participação direta da Igreja Católica no processo de assessoria e organização (Sousa, 2002).

No final da década de 1970, o acesso às regiões de terra firme apropriado ao plantio- da pimenta –do reino foi facilitado pela abertura da estrada PA-156, que liga Cametá a Tucuruí. A chegada de imigrantes de outras regiões do país, do estado e até do município de Cametá, resultou em situações conflituosas entre estes e as populações camponesas já instaladas no local.

O conflito do Anilzinho se constituiu como um marco dessa luta camponesa na região. Este movimento, que aconteceu no município de Baião, foi o primeiro no contexto da luta pela tomada do Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) pelos trabalhadores alinhados politicamente como o “novo sindicalismo”. Esse conflito ocorreu em 1979, numa região denominada Anilzinho, situada às margens de um rio do mesmo nome. O conflito com seus desdobramentos, se constituiu como um fato importante no processo de adesão da Igreja Católica local à luta pela terra que já iniciaram em diversas regiões do Brasil e sobre a qual a Igreja Católica

manifestou publicamente, por meio do documento “Igreja e problemas da terra” (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 1980).

Portanto, a Igreja Católica foi um dos mediadores mais presentes a partir da década de 1960 e avançou até a década de 1990, na caminhada camponesa da região, a partir das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) na formação do STR, associações e cooperativas. Na experiência de Cametá, são conhecidas as comunidades cristãs que fomentaram experiências com o cultivo da pimenta-do-reino, a criação de cantinas comunitárias e a assistência técnica. Fins da década de 70 e início de 80, foi um período fértil de lutas reivindicatórias, de resistências da população rural, ribeirinha (SOUSA, 2002). Na década de 1980, o governo federal estava implantando no município de Tucuruí a construção da hidrelétrica de Tucuruí (UHT), que iria mudar de forma radical a realidade social, política, econômica e ambiental dos municípios da Microrregião de Cametá ou Região Tocantina (Composta pelos municípios de Cametá, Abaetetuba, Baião, Mocajuba, Igarapé-Miri, Limoeiro de Ajuru e Oeiras do Pará).

Toda esta mudança afetaria as populações pobres que viviam em uma luta diária contra a falta de tudo. Neste contexto de embate, marcada pela ameaça, pela incerteza de alimento, acirraram-se os ânimos da população ribeirinha, rural e das instituições que defendiam a classe trabalhadora. Diante da realidade que a região do Tocantins estava enfrentando com a instalação da UHT, surge então o Movimento de Defesa da Região Tocantina – MODERT, que tinha apoio da Igreja Católica, Sindicatos dos Trabalhadores Rurais, Associações, Colônia de Pescadores Z-16, partidos de esquerda e sociedade civil. O Movimento de Defesa da Região Tocantina tinha como meta principal buscar melhores condições de vida para os atingidos pela barragem, através da recomposição da condição de vida da população.

Os trabalhadores da região do Tocantins realizaram inúmeras frentes de atuação. Valdomiro de Sousa (2002), registra o Movimento em Defesa da Região Tocantina (Modert) e o Movimento Nacional dos Atingidos por Barragens (Monab), e ainda o Movimento Nacional dos Trabalhadores da Pesca (Monape). Nota-se, assim na história da região, um conjunto de inúmeras formas de mobilização que passa pelos gritos da terra, acampamentos de camponeses no município de Cametá - cidade polo da região -, ocupações em órgãos públicos no município e em Belém que marcam os anos 1990 (Sousa, 2002).

Na década de 1990, registrou-se uma vasta mobilização camponesa em todo o país em busca do reconhecimento econômico, social e político. Nesse contexto de lutas, realizam-se mobilizações no

município de Cametá e no vizinho município de Tucuruí na luta pela energia elétrica. Os acampamentos que tiveram a participação do bispo D. José Elias só foram desfeitos após acordo e recebimento de fax do ministro das Minas e Energia da época atendendo à reivindicação dos acampados no fim da década de 1990.

A conquista do Fundo Constitucional do Norte (FNO) especial é considerada um marco do momento recente da luta sindical dos(as) trabalhadores(as) rurais da região do Tocantins. Assim, também, é percebida a eleição de representantes da categoria em diferentes níveis de poder: Executivo e Legislativo em escalas municipal e estadual. Em certa medida, um passo significativo na relação de poder contra as forças tradicionais. Além do FNO, a luta sindical alcançou outras políticas públicas para a região, como o Programa Nacional de Fortalecimento à Agricultura Familiar - PRONAF.

Se o momento inaugural foi marcado pelo foguetório, o segundo não teve tanta celebração. Sucedeu um profundo endividamento. Entre os fatores indicados, encontra-se a ausência de habilidade do trabalhador/a rural com as entrelinhas da dinâmica bancária. Gilson Costa, sublinha que os camponeses foram duramente atingidos, enquanto os setores do agronegócio ligados à produção dos insumos agropecuários conseguiram lucrar bastante com a venda de maquinário e adubo químico (Costa, 2006).

Técnicos que atuaram na assistência rural regional revelam que o modelo dos projetos foi equivocado, marcado pelo incentivo de monoculturas da pimenta-do-reino e de espécies frutíferas estranhas à região, como o murici. Uma ação na contramão do que preconizam os estudos sobre a Amazônia, que sugerem a dinâmica da diversificação de culturas e Sistemas Agroflorestais (SAF). No campo da assistência técnica, a região registra a presença da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater) e a Comissão Executiva da Lavoura Cacaveira (Ceplac), e de forma considerada não sistemática existem ações de algumas prefeituras. Entre os desdobramentos da jornada, que soma aproximadamente oito anos, tem-se a construção da rede de camponeses(as) multiplicadores(as) no horizonte da agroecologia e saúde preventiva, seguindo uma orientação cuja base reside no diálogo e na troca das diferentes formas de conhecimento, para o cultivo de práticas inovadoras de produção camponesa (Almeida, 2010).

Ao longo desse tempo, conforme afirma Almeida, a Associação Paraense de Apoio às Comunidades Carentes (APACC) fomentou um pouco mais de mil experimentos baseados na agroecologia, em

aproximadamente 130 comunidades, que envolveu cerca de 2.500 pessoas nos municípios de Cametá, Oeiras do Pará e Limoeiro do Ajuru. Isso tudo incentivou canais de diálogo com uma diversidade de sujeitos sociais regionais, nacionais e internacionais, entre eles universidades, associações e cooperativas de produtores rurais, Casa Familiar Rural, sindicatos de trabalhadores rurais, colônias de pescadores e inúmeras instituições dos governos municipais, estadual e federal (Almeida, 2010).

O reconhecido e inovador trabalho do APACC tem como pontos positivos a diversificação da produção camponesa do Baixo Tocantins. Antes da intervenção da APACC, o produtor mantinha uma ou duas linhas de produção; após a troca de conhecimento com a equipe multidisciplinar da ONG, a unidade produtiva manteve entre quatro e seis linhas de produção. Isso possibilita segurança alimentar e renda durante todo o ano. O manejo do açaí é uma das práticas com maior repercussão no aumento da produção (Almeida, 2010).

O certo é que nesta trajetória de luta Camponesa, quando se "lutava, conforme falou o líder comunitário Benedito Coelho (mais conhecido como mestre Bina), "pelo fim da exploração, da pobreza e em defesa dos rios, igarapés e das ilhas da nossa Amazônia Tocantina que estava sendo ameaçada", o Rio Tocantins é o grande homenageado pela sua gente.

No meio acadêmico, pelo menos no Campus Universitário do Tocantins/Cametá, a expressão **Amazônia Tocantina** se torna recorrente a partir do III Encontro de História, realizado neste campus, em outubro de 2009, quando se acirrou ainda mais, entre os professores deste campus e do Campus de Abaetetuba, a perspectiva de uma Amazônia de diversidades, um espaço construído por diferentes experiências. Portanto, desvelar o processo de construção histórica desse espaço é atentar para esta diversidade. Esta foi uma das questões que tornou o III Encontro de História importante, uma vez que o seu propósito foi trazer essa discussão da diversidade para os estudos históricos, campo, aliás, no qual as pesquisas que venho realizando nesta região, também, se enquadram. Considerando que a Amazônia não é um espaço homogêneo, entendemos que é provocador e desafiador conhecer essas diferentes experiências. Defendemos que ao expandir o curso de História para o interior dos municípios desta nossa região Tocantina, e promovermos encontros nesses espaços afastados das áreas metropolitanas de Belém ou Manaus, estamos oportunizando um diálogo maior com as regiões interioranas, apresentando a necessidade de abordagens históricas mais acuradas desses espaços. O livro *Filhas da Matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina*,

de minha autoria, publicado pela editora Açaí, no início deste ano (2010) registra retalhos destas culturas múltiplas da Amazônia, dos saberes da sua gente, das suas diferenças, diversidades e resistências espalhadas pela região, que estamos denominando de Amazônia Tocantina.

Oxála, que a Universidade Federal da Amazônia Tocantina (UFAT), um sonho muito fomentado neste nosso evento (II Momento de Diálogos Científicos do Campus Universitário do Tocantins – Educação, Ciência e Desenvolvimento da Amazônia Tocantina, que aconteceu em novembro de 2010) se torne uma realidade brevemente. Afinal, são os sonhos que impulsionam o nosso existir. Por tudo isso, continuarei sonhando, projetando dias melhores, lutando por uma educação inclusiva, de qualidade, diversa e com equidade para que filhos(as) de trabalhadores(as) rurais, como eu, indígenas, quilombolas, ribeirinhos(as), sitiados, todos(as), tenham oportunidade e direitos garantidos para entrar, permanecer, se formar dignamente, em espaços universitários públicos e de qualidade, como este Campus da Universidade Federal do Pará (UFPA), o qual acredito muito que dia desses, em breve, ainda se tornará uma Universidade Federal!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Rogério. Amazônia, Pará e o mundo das águas do Baixo Tocantins. In: **Estudos Avançados**, v. 24, n.68, p. 291-298. São Paulo: USP, 2010. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142010000100020>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/SjrQ9BqjDpRtD4ndNnNfxcM/>

COELHO, Benedito. **Benedito Coelho** – Mestre Bina. Narrativa [2004]. Arquivo Manual. Entrevista concedida ao Projeto Nas Veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos. Entrevistadora: B.C.M. Pinto. Cametá/PA: UFPA, 2004.

COELHO, Mauro Cezar; QUEIROZ, Jonas Marçal de. **Amazônia: modernização e conflito** (séculos XVIII E XIX). Belém: UFPA - NAEA; Macapá: UNIFAP, 2001

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Igreja e problemas da Terra**: documento aprovado pela 18ª Assembleia da CNBB Itaipava, 14 de fevereiro de 1980. São Paulo: Paulinas, 1980. Disponível em: <https://pstrindade.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/01/cnbb-doc-17-igreja-e-problemas-da-terra.pdf>

COSTA, G. S. **Desenvolvimento rural sustentável com no paradigma da agroecologia** Belém: Naea/UFGA, 2006.

CUNHA, Euclides da. **Um paraíso perdido**: ensaios, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986 (ed. comemorativa do 80o ano da expedição de E. da Cunha ao alto Purus (1905).

FAVACHO, José Coutinho. **O catolicismo amazônico e as CEBs diante das transformações sociais em ocorrência na região**: estudo sobre a pastoral da Prelazia de Cametá, à luz da Teologia da Libertação. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1984.

NERY, Frederico José de Santa-Anna. **Folclore brasileiro**: poesia popular, contos e lendas, fábulas e mitos, poesia, música, danças e crenças dos índios. Tradução: Vicente Salles, 2a. ed. Recife: FUNDAJ/ Massangana, 1992.

NERY, Frederico José de Santa-Anna. Le Pays des Amazones. L'El-Dorado, les terres a caoutchouc. Paris: Bibliothèque des Deux-Mondes, 1889. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/518731>

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Desvendando traços culturais da região do Tocantins/Pará. In: **Acervo da pesquisa Inclusão, Diversidade e Educação**: perfil educacional de povoações remanescentes de quilombolas da região do Tocantins, no Pará. MEC/UNESCO, 2005.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Nas veredas da sobrevivência**: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos. Paka Tatu: Belém, 2004.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Filhas das matas**: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina: Belém: Editora Açai, 2010.

REIS, Arthur Cesar Ferreira. A ocupação portuguesa do Vale Amazônico. In: HOLANDA, Sérgio Buarque (org.). **História geral da civilização brasileira**. tomo 1- A Época Colonial, São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1968.

SOUSA, Raimundo Valdomiro. **Campesinato na Amazônia**: da subordinação à luta pelo poder. Belém: NAEA, 2002.

EDUCAÇÃO, MEMÓRIA, SABERES E PRÁTICAS DE CURA EM COMUNIDADES TRADICIONAIS DA AMAZÔNIA TOCANTINA

Karlyanne Mayra Wanzeler¹

Rhana Beatriz de Freitas²

O presente estudo possui como intenção descrever as experiências vivenciadas de duas bolsistas durante o desenvolvimento do Projeto "Educação e Saúde: Saberes Tradicionais e Práticas de Cura na/da Amazônia Tocantina – ArboControl: Gestão da Informação, Educação e Comunicação no Controle das Arboviroses Dengue, Zika e Chikungunya", a fim de compreender de que forma as comunidades tradicionais da região por meio de seus conhecimentos tradicionais cuidam de sua saúde usando os remédios caseiros. O projeto era vinculado a Universidade de Brasília (UNB), e também possuía um núcleo de pesquisadores na Universidade Federal do Pará (UFPA), campus Cametá.³

Os objetivos do projeto foram perceber os sentidos e a representação dos discursos dos moradores e moradoras sobre as práticas de cura tradicionais e as formas de tratamento das arboviroses Dengue, Zika e Chikungunya vividas no cotidiano dos residentes dos municípios de Cametá, Baião, Oeiras do Pará e Tucuruí, buscando entender a relação das Unidades Básicas de Saúde com as vivências diária de práticas de cura dos(as) moradores dessas comunidades.

1 Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) do Campus Universitário do Tocantins - UFPA/Cametá. E-mail: Karlyanemayra@gmail.com

2 Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) - UFPA/Cametá. E-mail: rhana.j28@gmail.com

3 É importante mencionar que participamos, como bolsistas FINATEC, do Projeto ARBOCONTROL Pará - Rede Norte: Educação e Saúde: Saberes tradicionais e práticas de cura na/da Amazônia Tocantina, vinculado ao Projeto "ARBOCONTROL: Gestão da informação, educação e comunicação no controle das arboviroses dengue, zika e chikungunya", da Faculdade de Ciências da Saúde da UNB, eixo de comunicação e saúde no que tange a interculturalidade, sob a coordenação no Pará das Professoras Dr^a. Benedita Celeste de Moraes Pinto e Dr^a. Andrea Domingues.

O projeto ArboControl: "Gestão da Informação. Educação e Comunicação no Controle das Arboviroses Dengue, Zika e Chikungunya" desenvolve-se com o apoio institucional da Faculdade de Ciências da Saúde, do Laboratório de Educação, Informação e Comunicação em Saúde (LabECoS) da UNB e do Ministério da Saúde, executada em diversos municípios, distribuídos nas cinco regiões brasileiras, objetivando contribuir com o Programa Nacional de Controle do vetor *Aedes aegypti* e das arboviroses. Através de ações avaliativas quanto à efetividade das campanhas e ações de educação, informação e comunicação, produzidas pelo Ministério da Saúde, e da tradução do conhecimento sustentável e apropriado pela população, buscou-se ampliar e potencializar as ações de comunicação no âmbito da gestão do Sistema Único de Saúde/SUS.

Para a região da Amazônia Tocantina o componente desenvolvido do projeto foi o 3 - Educação, Informação e Comunicação para o Controle do Vetor, que foi coordenado nacionalmente pela Profa. Dra. Ana Valéria Machado Mendonça do Laboratório de Educação, Informação e Comunicação em Saúde, Departamento de Saúde Coletiva, NESP, Faculdade de Ciências da Saúde, Universidade de Brasília.

Já no estado do Pará a equipe Arbocontrol estava vinculada ao Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) da Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus Universitário do Tocantins – Cametá, sob coordenação das Professoras: Dra. Benedita Celeste de Moraes Pinto e Dra. Andrea Domingues, que coordenavam o Projeto ArboControl Pará – Rede Norte: Educação e Saúde: Saberes tradicionais e práticas de cura na/da Amazônia Tocantina, cujo objetivo maior é perceber os sentidos e a representação dos discursos dos moradores e moradoras sobre as práticas de cura tradicionais e as formas de tratamento das arboviroses dengue, zika e Chikungunya vividas no cotidiano dos residentes dos municípios de Cametá, Baião e Oeiras do Pará e Tucuruí na sua maioria, ribeirinhos, trabalhadores das matas e comunidades tradicionais.

Enquanto bolsistas FINATEC, desde julho de 2021, nós pesquisadoras, Rhana Beatriz de Freitas e Karlyanne Mayra Wanzeler, buscamos desenvolver atividades diferenciadas com cada comunidade participante do projeto. Nos primeiros momentos, o contato com os colaboradores do projeto foi totalmente virtual, por meio da plataforma Google Meet e pelo aplicativo de mensagens WhatsApp, pelo fato de que ainda vivíamos o período da Pandemia de Covid-19, nem todos já tinham se imunizado com vacina, então, para o cuidado com a vida de todos nossos encontros foram no ambiente virtual.

Eu, Karlyanne Mayra Wanzeler, busquei refletir sobre saberes tradicionais com plantas medicinais de mulheres de comunidades quilombolas da região, a partir da vivência inicial com mulheres nessa atividade. O grupo ArboControl – Cametá, já havia construído um panfleto informativo sobre o combate as arboviroses, dessa forma com a Pandemia já controlada, mas ainda tomando as devidas precauções, eu fui em algumas comunidades fazer panfletagem e dialogar com as mulheres que estavam à frente dessas práticas tradicionais.

Já, eu, Rhana Beatriz de Freitas, desenvolvi atividades em uma escola de ensino fundamental na comunidade ribeirinha de Jacaré Xingu – Cametá, que com o controle da pandemia e o retorno das aulas foi possível levar informações sobre a prevenção, combate e sintomas das arboviroses para os alunos, evidenciando que eles podem aprender brincando, assim como serem agentes de mudanças em sua comunidade.

As experiências proporcionadas pelo projeto por essa diversidade de possibilidades de pesquisa deram resultado. Nosso grupo desenvolveu vídeos educativos, panfletos informativos, charges informativas, e dissertação de mestrado: “Mulheres, Feminismo e Saberes Tradicionais”, de Karlyanne Mayra Wanzeler (2022). Participamos também de eventos científicos apresentando nosso projeto, tendo como tema: “Educação, Memória, Saberes e Práticas de Cura em Comunidades Indígenas e Quilombolas da Amazônia Tocantina”. Foi efetivamente construída uma rede de saberes entre os pesquisadores e os colaboradores do projeto, que compartilharam seus conhecimentos ancestrais, além de combater as arboviroses.

SABERES TRADICIONAIS DE MULHERES DAS COMUNIDADES DE IGARAPÉ-PRETO E UMARIZAL

Na condição de pesquisadora, bolsista FINATEC do projeto Arboncontrol Região Norte/Pará – Cametá, eu Karlyanne Wanzelr, passei a estabelecer contatos com mulheres habitantes de comunidades indígenas, quilombolas e ribeirinhas da Amazônia Tocantina, as quais me possibilitaram conhecer melhor suas respectivas práticas de manejo com plantas medicinais e produção de remédios caseiros, que são usados nas suas localidades, que curam/ajudam no tratamento dos sintomas relacionados a diferentes tipos de doenças, entre as quais também se destacam as arboviroses.

Nos contatos, mediante conversas informais, trocas de mensagens via WhatsApp, e-mails, entrevistas e participação nas oficinas realizadas pela equipe Arboncontrol Região Norte/Pará – Cametá, com algumas dessas mulheres, fui observando e tendo vivências mais próximas com as experiências cotidianas e afazeres de tais mulheres, cujas funções são importantes para a inicialização de vários projetos coletivos femininos, os quais podem proporcionar melhorias de vida para os moradores dessas comunidades.

A experiência através dessas atividades no projeto Arbocontrol nos permitiu também, reconstruir suas histórias de vida e as formas de transmissão dos conhecimentos adquiridos por essas mulheres. No entanto, a Pandemia do novo Coronavírus – COVID-19, ocasionou novas formas de se pensar, desviou rotas, obrigou-me a traçar outras estratégias de pesquisa já mencionadas. Por conseguinte, foi possível verificar o conjunto de iniciativas e formas organizacionais adotados por essas mulheres no dia a dia, como grupo, refletindo sobre o valor do seu trabalho, levando em consideração particulares condições, como: mulheres e responsáveis, pelas suas famílias, quanto pelos cuidados que desempenham em relação a saúde familiar.

Sem dúvidas, vislumbrar reconstituir histórias de lutas e resistências dessas mulheres, visando refletir a respeito dos seus saberes e práticas tradicionais, representa também grande importância para a produção do conhecimento acadêmico sobre o tema, pois significa tangenciar tais práticas, evidenciar as resistências presentes na vida e nos discursos dessas mulheres, que de alguma forma rememoram e ressignificam suas histórias de lutas e de conquistas. Assim como, serve de incentivo para suas iniciativas, no que se refere às questões de cuidado na prevenção e manutenção da saúde das pessoas, a partir de seus saberes tradicionais, herdados de suas ancestralidades, e que ressaltam as relações simbólicas, que são latentes durante suas narrativas, emergentes mediante suas respectivas memórias, propulsoras na transmissão desses conhecimentos, de fundamental importância no meio onde vivem.

Essas mulheres fazem uso de plantas medicinais como meios para tratar doenças, dentre elas, as arboviroses inseridas no projeto. Esse conhecimento é milenar, transmitido por sucessivas gerações através da cultura de povos tradicionais. A utilização dos recursos naturais, na confecção desses remédios, ainda se faz presente atualmente, e resguarda a identidade cultural de várias comunidades (Freire, 2008). A cultura de um povo é formada a partir de vários elementos como crenças, ideias, mitos, nesse sentido, os saberes tradicionais fazem parte da cultura, levando em

conta diversos aspectos da vida social. A cultura é bastante utilizada para distinguir os mais diversos povos, no entanto, segundo Bauman (2012), “as relações são muito mais complicadas do que podemos tipificar”. A cultura, segundo o autor, apresenta duas facetas, uma conservacionista, na qual ela mantém o que já existe; e outra mutável, onde ela se abre a tudo que é novo (Bauman, 2012, p. 72).

A partir do compartilhamento de saberes que o projeto Arbocontrol nos proporcionou através de entrevista com as mulheres como Antonete Santos e Marinilva Arnould, respectivamente das comunidades de remanescentes de quilombolas de Umarizal, pertencente ao município de Baião/PA e de Igarapé Preto, pertencente ao município de Oeiras-PA, ambos os municípios vizinhos a cidade de Cametá/PA.

Ao entrevistá-las no intuito de saber como as comunidades se protegiam dos sintomas das doenças Zika, Dengue e Chikungunya, nos deparamos com uma série de ensinamentos e práticas diárias recorrentes dentro dessas comunidades, que foram além do que pesquisamos, nos revelaram um grande potencial produtivo e cultural baseado em patrimônios materiais e imateriais resguardados de forma a assegurar a utilização consciente e eficaz dos recursos naturais locais reconhecendo autonomia e liberdade que detém expressões culturais próprias e conhecimentos ancestrais.

Com a possibilidade de adentrar nas comunidades quilombolas, pela vacinação em massa contra a Covid-19, escolhi junto com o grupo a data da festa da Consciência Negra realizada no dia 20 de novembro de 2021, dessa forma seguiu para as comunidades quilombolas de Umarizal e Igarapé Preto para a ação de panfletagem. Eu fui pessoalmente às comunidades quilombolas fazer a entrega dos panfletos, pois inicialmente a ideia era que os panfletos fossem distribuídos por algum morador da comunidade e participante do projeto. Contudo, por conta das comemorações e programações da Consciência Negra, as lideranças poderiam estar indisponíveis para desenvolver essa ação. Então, por já estar vacinada, tomando os cuidados protocolares contra a Covid-19, eu me disponibilizei para realizar a panfletagem.

Na figura 01 e 02, mostramos os momentos de distribuição de panfletos educativos na comunidade Igarapé-Preto.

Figura 01: Comunidade do Igaapé-preto



Fonte: Atividade de Campo, Karlyanne Wanzeler, 2021

Figura 02: Distribuição de Panfletos Educativos na Comunidade de Umarizal



Fonte: Trabalho de Campo, Karlyane Wanzeler, 2021

Conseguí conversar de forma bastante ativa e clara com os moradores sobre os sintomas das arboviroses e das formas de combate ao mosquito vetor. É importante evidenciar que os casos de arboviroses nessas comunidades não são comuns, mas, pelo contato constante dos moradores com centros urbanos, como: Cametá, Oeiras do Pará, Baião, e outros municípios, é possível que eles possam ser acometidos pelas arboviroses em outros locais, e com as informações necessárias podem se cuidar melhor.

Em meio às andanças, conseguimos entrevistar a professora Marinilva Arnauld, que é conhecida na comunidade na luta pelos direitos da comunidade, é extremamente envolvida nas questões sociais da comunidade, sobretudo nas questões identitárias e valorização da cultura local. É ainda componente da Associação das Comunidades Remanescente de Quilombola de Igarapé Preto a Baixinha - ARQIB.

Em nossa conversa sobre a utilização pela comunidade de remédios caseiros, ela preparava um chá para a coluna, e compartilhou comigo a imagem do chá, ainda no fogo, disse que para esse chá era preciso de várias plantas como: a planta "quebra-pedra", "comida e jabuti", folha de lima, onde as mesmas eram cultivadas em seu próprio quintal, e que tinha preparado porque amanheceu "ruim da coluna", disse ela.

Figura 03: Preparação e remédio caseiro-chá para a coluna



Fonte: Marinilva Arnauld, 2021

Saberes como esse representam a memória viva de sociedades tradicionais e a valorização da ancestralidade que estabelece vínculos identitários, garantindo a reprodução de aspectos culturais, permitindo dessa forma a preservação do patrimônio cultural, promovendo desenvolvimento sustentável, resgate da memória e preservação da identidade, composto de vivências, histórias, individualidades e trocas de experiências. Relatos como esse demonstram a forte conexão entre as pessoas dessas comunidades e a natureza, podemos afirmar então, que é dela que provém a condição da transmissão de conhecimentos, e o que mantém a cultura e suas tradições. A interação com a natureza ocorre de forma sustentável, a valorização da natureza é percebida em todos os aspectos. Outro momento de diálogo foi realizado com a professora Antonete Santos, sendo possível acompanhar momentos de trocas de conhecimentos a partir de oficinas oferecidas dentro da comunidade. É interessante perceber, a partir de seu relato, a presença de jovens mulheres que participaram da oficina, uma forma de transmissão de conhecimentos.

Essa oficina foi realizada pelo grupo de mulheres do grupo MARI (Mulheres Erveiras da Comunidade Quilombola de Umarizal/Baião/PA), do qual Antonete Santos faz parte, cujo objetivo é ampliar e preservar os conhecimentos e práticas da medicina tradicional e a cultura alimentar guardada pelas mulheres quilombolas. A rede de mulheres foi fundada no ano de 2017, com a participação de sete mulheres da comunidade, inicialmente, hoje, segundo Antonete, a rede conta com mais de quinze mulheres que participam de oficinas e cursos na comunidade e em outros municípios, onde há a troca de conhecimentos e de plantas medicinais.

Em 2018 a rede entrou para a RedesFito, um projeto de amplitude nacional, que conta com entrevistas relacionadas à de Inovação em Medicamentos da Biodiversidade, com temas discutidos por atores das redes a ela relacionadas, implementada pela FioCruz, tal programa conta com parceiros estratégicos para potenciais projetos de inovação.

Antonete Santos aborda ainda, a existência de um projeto na comunidade para a confecção de uma casa da farmácia viva (onde será plantado muitas espécies de plantas medicinais), além de uma espécie de agroindústria, que possa servir de suporte para a confecção de remédios caseiros. O projeto é antigo, parte da vontade de ajudar outras pessoas, vivificar e compartilhar tais conhecimentos. A produção dos remédios caseiros representa as próprias mulheres, pois, não desgrudam hora nenhuma de seus cotidianos, estão inundadas pelas práticas cultivadas no ambiente doméstico, desenhando as marcas das suas relações de afeto, do contato simbólico, de uma troca que vai além da lógica comercial.

Figura 04: Oficina de remédios caseiros-comunidade de Umarizal



Fonte: Antonete Santos, 2021

O diálogo com as práticas de cura tradicionais através dessas mulheres nos leva a pensar na própria condição e formação humana, através de “novas” concepções de mundo. Para tanto, é preciso ressignificar tais saberes que provêm da relação do homem com a natureza e repassadas por gerações.

VIVÊNCIA EDUCATIVA NA ESCOLA MUNICIPAL JACARÉ XINGU-CAMETÁ/PA

Nós da Rede-Pará, desenvolvemos as atividades do Projeto ArboControl com uma diversidade de comunidades tradicionais, e uma delas foi a comunidade ribeirinha Jacaré Xingu, que faz parte do Distrito de Curuçambaba em Cametá/PA. No decorrer do Projeto ficou evidente que poucas vezes era possível a participação das lideranças nos encontros promovidos pelo grupo, a principal causa era a dificuldade no acesso à

internet, e como nós ainda vivíamos o período da Pandemia de Covid-19 a única possibilidade de encontro era pelo meio virtual.

Então, eu, a bolsista Finatec Rhana Beatriz Maia de Freitas, apresentei ao grupo o pequeno projeto/oficina que construí para ser colocado em prática na escola da comunidade da Ilha do Xingu. Os habitantes desta comunidade não estavam conseguindo participar conosco das oficinas e demais atividades devido à dificuldade de acesso à internet. Então para que o projeto ArboControl chegasse até eles, seria necessário desenvolver outras estratégias de ação, percebemos também que a escola é o principal ponto de divulgação de informações, nesse sentido, fundamental para os objetivos do projeto da Rede – Pará/ Cametá⁴.

O objetivo do projeto era: “Percebendo que a escola é o espaço onde há maior promoção de campanhas contra o adoecimento, é que o projeto Arbocontrol – Cametá/PA propõe uma ação educativa de informação sobre as arboviroses: Dengue, Zika e Chikungunya na escola Jacaré Xingu. Nesse sentido, buscamos promover a educação midiática, respeitando os princípios da qualidade da informação em saúde; Estimular o protagonismo loco regional na produção de conteúdo à prevenção das arboviroses DZC; e Promover a comunicação e saúde, valorizando os saberes tradicionais da comunidade local.

Em outubro de 2021 iniciei esse processo de organização do projeto, e em meio às pesquisas para construir uma boa atividade identifiquei que o dia 19 de novembro é o Dia D de combate à Dengue, Zika e Chikungunya, sugeri então que na semana do dia 19/11 fosse a data para a nossa ação da Escola Municipal de Ensino Fundamental Jacaré Xingu. Nesse sentido, para construir o projeto me baseei no organizador curricular do município de Cametá, e na Base Nacional Comum Curricular (BNCC) que em suas competências demonstra a necessidade de se trabalhar a temática arboviroses. Nessa empreitada, também contamos com a parceria da direção da escola que se propôs a participar do projeto ArboControl, sendo assim, conseguimos valorizar o espaço da escola e colocar em prática os objetivos do projeto, que foi a discussão e apresentação aos alunos informações sobre essas arboviroses e o seu vetor.

Contudo, a atividade só pode ser desenvolvida no final do mês de novembro, pois a escola ainda estava organizando o seu retorno para as aulas presenciais, nesse período uma grande parte da população adulta já estava vacinada, por isso a decisão de retornar às aulas. No dia 25/11/2021 iniciei a viagem para desenvolver o projeto/oficina na escola

4 Rede-Pará/Cametá, era o núcleo/célula do projeto Arbocontrol no Estado do Pará, desenvolvido sob orientação das Professoras Benedita Celeste e Andrea Domingues

da comunidade ribeirinha da Ilha do Xingu, o projeto já havia sido enviado com quase um mês de antecedência para a escola, ou seja, já estava tudo confirmado com a escola. Para chegar até lá é necessário viajar de Cametá até o Distrito de Curuçambaba, que dura mais ou menos uma hora, por conta dos horários da viagem do barco de linha havia a necessidade de estar no distrito um dia antes da atividade.

Eu, Rhana Beatriz de Freitas, bolsista Finatec, já havia organizado com a Diretora Francinete Souza Rodrigues a logística da viagem do distrito para a Ilha do Xingu, na manhã do dia 26/11/2021, às 07:30 o Professor Irandir Marques Pantoja já me aguardava com seu barco, chamado de rabetinha, rabudo ou rabudinho, para fazer o transporte no trapiche distrital de Curuçambaba, a viagem durou 17 minutos. Fui recebida na Escola Municipal de Ensino Fundamental Jacaré Xingu pela direção, professores e funcionários: Francinete Souza Rodrigues, Paulo Sérgio Rodrigues Gonçalves, Joelma dos Santos Alves, Josilene Souza Gonçalves e Jonas Alves da Cruz. E também pelos alunos que já me aguardavam para o início da atividade.

A atividade se iniciou às 08:00 horas, por conta da pouca quantidade de alunos que estava frequentando a escola, estavam presentes uns 20 alunos das várias etapas escolares, foi possível colocá-los em uma única sala, respeitando o distanciamento das carteiras, a escola já está com 100% do seu funcionamento, mas os pais podem optar por deixar ou não seu filho ir para a escola.

No turno da manhã a escola trabalha com alunos até o quinto ano, então a idade dos alunos variava muito, assim como seu nível de leitura e entendimento. Para desenvolver a atividade construí um álbum seriado: feito de tecido TNT e de imagens impressas com informações sobre as arboviroses: o ciclo de vida do mosquito/carapanã *Aedes aegypti*, o combate a proliferação do mosquito/carapanã, quais as doenças ele causa, seus sintomas e a prevenção a elas.

A opção por usar um álbum seriado foi para fugir do quadro/lousa, para que a atividade não fosse entendida como uma aula comum do dia a dia, e também para não ficar refém das tecnologias, a escola até possuía um data show, mas não estava na escola nesse dia, e para usá-lo era preciso saber montá-lo, ter cabos de áudio e de imagem compatíveis com o computador/notebook e contar com a sorte de que não iria faltar energia, que aconteceu no dia da atividade, mas logo retornou. Então, essa metodologia foi usada como alternativa para sair do cotidiano e não ser surpreendida com eventualidades.

Figura 05: Apresentação aos alunos da escola Jacaré Xingu
Arboviroses e seu vetor



Fonte: Atividade de Campo, Rhana de Freitas, 2021

Então, eu me apresentei aos alunos e logo em seguida iniciei a explicação de cada ponto presente no álbum, as informações sobre sintomas e locais que podem acumular água adaptando para a realidade deles, como: mal-estar = ficar mufino; estabeleci uma relação entre os sintomas por serem bem parecidos: manchas vermelhas na Dengue, vermelhidão e coceira na Zika e pele vermelha na Chikungunya. O objetivo da atividade era que os alunos pudessem ter acesso a informações básicas e simples sobre as arboviroses e seu vetor, para que assim pudessem identificar o mosquito/carapanã e os locais que ele pode se procriar.

Visando tornar a atividade mais dinâmica e colocar em prática as informações que eles tinham acabado de ter contato, levei para os alunos um jogo de tabuleiro de corrida, com o tema: "Corrida contra o *Aedes aegypti*", disponibilizado no site: www.dengue.sc.gov.br, para jogar era necessário um dado e personagens que percorrem o tabuleiro atravessando os avisos de bons e maus hábitos relacionados ao combate a proliferação do mosquito. Eram dois exemplares de jogos, sendo possível até cinco jogadores, no início foram cinco jogadores em cada tabuleiro, mas que pela quantidade de alunos os jogadores foram reduzindo, mesmo

assim todos puderam jogar, ao final de cada rodada o vencedor ganhava um pirulito de brinde, e para que ninguém ficasse “na vontade” todos os alunos ganharam pirulito.

Figura 06: Jogo de Tabuleiro de Corrida – “Corrida contra o Aedes aegypti”



Fonte: Atividade de Campo, Rhana De Freitas, 2021

Chegando ao final da atividade, que durou 1 hora e 30 min, entreguei aos alunos os panfletos construídos pela Rede-Pará, para que eles pudessem levar para suas residências algumas das informações que eles tinham ouvido e praticado na atividade, deixei também alguns exemplares na escola para que a direção pudesse distribuir para a comunidade. Para finalizar propus a direção da escola que junto com os alunos construísem um jogo de tabuleiro de corrida sobre o Aedes aegypti, só que em acordo com a realidade dos alunos e da comunidade, como: o uso de barcos que podem acumular água, os tambores para armazenar água, a limpeza dos quintais, entre outros. Também fiz a entrega de um dos jogos de tabuleiro para que possa servir de exemplo no momento da construção do próprio jogo da escola.

Com o fim da atividade, às 09:40 o retorno da escola para o distrito de Curuçambaba ficou por conta do seu Jonas Alves da Cruz, um dos funcionários da escola, que fez esse transporte. Nesse momento, no meio do rio encontramos o barco que faz o transporte dos alunos da Ilha para a escola.

Buscando publicizar a atividade eu organizei uma matéria para a plataforma Amazoom, que também fazem parte da Rede Norte do Projeto ArboControl, sobre a atividade desenvolvida na comunidade ribeirinha da Ilha do Xingu, na Escola Municipal Jacaré Xingu. Pode-se afirmar que conseguimos incluir a comunidade ribeirinha nas atividades promovidas por nós, e assim compartilhar os conhecimentos sobre as arboviroses e o seu vetor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em meio às atividades por nós promovidas ficou a impressão de que as arboviroses se tornaram doenças naturalizadas, como se não fosse possível acabar ou controlá-las. Sendo assim, unir ações de educação e saúde voltadas para essas doenças em comunidades tradicionais, ribeirinhas, do campo e periféricas é um grande passo para munir essas comunidades com informações corretas para o efetivo combate dessas doenças. Tivemos contato com vários tipos de lideranças e isso possibilitou identificarmos a situação de cada comunidade a respeito de: ações do serviço público, comunitárias e nas escolas, de combate às arboviroses e outras doenças.

Dessa maneira, conseguimos identificar que as comunidades tradicionais utilizam seus saberes ancestrais para combater doenças que normalmente possuem seu foco nos centros urbanos. É importante afirmar que os remédios caseiros utilizados nas comunidades quilombolas são utilizados para amenizar sintomas simples, como: dor de cabeça, dor no corpo, febre, mas quando estes são mais graves os moradores se dirigem para o hospital mais próximo. Já a comunidade ribeirinha de Jacaré Xingu, por possuir um contato mais direto com áreas urbanas, que são o Distrito de Curuçambaba e a Cidade de Cametá, as atividades com as crianças foram certas, pois muitas informações apresentadas na escola chegam até as casas, e assim o combate ao vetor das arboviroses perpassam diversas gerações.

Então, a promoção de atividades de panfletagem, no corpo a corpo, nas comunidades; oficinas/mesa de conversa para diálogos, dando o protagonismo as lideranças e aos seus saberes; produção de charges/quadrinhos informativos e reflexivos para chamar a atenção as arboviroses; e oficina nas escolas voltada para os alunos, para que pudessem ter acesso a informações rápidas e dinâmicas sobre o vetor e como combater as arboviroses, somente foram possíveis por conta dos objetivos e intenções do projeto Arbocontrol, unido ao plano de trabalho da Rede Cametá – Pará.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARBOCONTROL Pará. **Rede Norte**: educação e saúde, saberes tradicionais e práticas de cura na/da Amazônia Tocantina, sob a coordenação, no Pará, das Professoras Dr^a. Benedita Celeste de Moraes Pinto e Dr^a. Andrea Domingues. Vinculado ao Projeto "ARBOCONTROL: gestão da informação, educação e comunicação no controle das arboviroses dengue, zika e chikungunya", da Faculdade de Ciências da Saúde da UNB. Cametá, 2021.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo Tavares. 10^a edição. Rio de Janeiro: forense Universitária, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. p. 328.

CAMETÁ. **Documentos Curricular do Município de Cametá/PA** – Ciências da Natureza. Secretaria Municipal de Educação. Cametá, S/D. PDF.

PARÁ. **Documento curricular do Estado do Pará**: educação infantil e ensino fundamental. Secretaria de Estado de Educação. Pará, 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/implementacao/curriculos_estados/documento_curricular_pa.pdf

WANZELER, Karlyane Mayra Brito. **Mulheres, feminismo e saberes tradicionais**. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Pará, Campus – Cametá, PA. Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura – PPGDUC. Cametá, 2022.

INFORMAÇÕES A RESPEITO DOS(AS) AUTORES(AS)

Autoras(es)

Bárbara de Nazaré Pantoja Ribeiro - Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFGA/Belém). Mestre em Educação e Cultura (PPGEDUC/UFGA/Cameté). Possui licenciatura plena em História pela Universidade Federal do Pará, Campus Universitário do Tocantins (UFGA / CUNTINS-Cameté, 2014). Componente do Grupo de Pesquisa História, Educação e Linguagem na Região Amazônica (GPHELRA), Quilombos e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia (GPQUIMOHRENA), Discurso, Sentido, Sociedade e Linguagem (DISENSOL) e do Grupo de Pesquisa Estudos sobre Populações Tradicionais, Identidade, Gênero e Ambiente (GEPTIGAM / UFGA). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7645062938175447>.

Benedita Celeste de Moraes Pinto - Doutora em História Social pela PUC/SP (2004), Mestre em História: História Social pela PUC/SP (1999); Licenciada plena e Bacharel em História pela UFGA (1995). Atualmente é professora/pesquisadora da Universidade Federal do Pará, lotada no Campus Universitário do Tocantins/Cameté, onde atua na Faculdade de História do Tocantins (FACHTO) e no Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC). Possui estágio Pós-Doutoral em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da UFMT pelo PROCAD Amazônia - Capes (2019). É coordenadora das pesquisas: ArboControl Pará - Rede Norte: Educação e Saúde: Saberes tradicionais e práticas de cura na/da Amazônia Tocantina (PORTARIA Nº 165/2021 – CUNTINS/UFGA-Cameté) - vinculado ao projeto “ArboControl: Gestão da informação, educação e comunicação no controle das arboviroses dengue, zika e chikungunya”, Faculdade de Ciências da Saúde da UNB; Pesquisa Educação, Cultura, Gênero e Saberes em Povoações Indígenas e Quilombolas da/na Amazônia Tocantina, no Pará (- PORTARIA N 059/2024 CUNTINS); Pesquisa História, Educação, Cultura e Saberes Afro e Indígena na Região do Tocantins(PORTARIA Nº 077/2019) & Programa de Pesquisa e Extensão Construindo Equidade na Amazônia Tocantina ((PORTARIA Nº 095/2023 -CUNTINS/UFGA-Cameté). É um dos verbetes do Dicionário de Mulheres, de autoria de Hilda Agnes Huber, publicado pela Editora Mulheres (2011), que reúne milhares de verbetes de mulheres empreendedoras, sobretudo escritoras. É líder dos grupos de pesquisa: Quilombos e Mocambeiros: história

da resistência negra na Amazônia (GPQUIMOHRENA) & História, Educação e Linguagem na região Amazônica (GPHELRA). Pesquisadora na área de conhecimento História Social e Cultural da Amazônia, atuando nos temas: história, educação, povoações quilombolas e indígenas, cultura popular, resistência negra e indígena, escravidão, racismo, memória, oralidade, gênero, corpo, saberes tradicionais, religiosidade e inclusão educacional. É autora e organizadora de vários livros, ensaísta, poetisa, possui vários artigos publicados em livros e revistas nacionais e internacionais. Lattes ID: <http://lattes.cnpq.br/7489392738166786>; Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-9450-5461>; E-mail: celestepinto@ufpa.br

Clara Rízia Pinheiro Felix - Possui graduação em História pela Universidade Federal do Pará (2023); Bolsista do projeto de extensão aplicando IOT e censo para monitoramento de COVID-19 e imunização na região do Baixo Tocantins - Monitora Tocantins. UFPA (2022). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6137698337211937>

Cristian Caio Silva Moreira - Graduação em História pela Universidade Federal do Pará (FACHTO/UFPA). Especialista em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas e o Mundo do Trabalho pela Universidade Federal do Piauí (CEAD/UFPI). Mestre em Educação e Cultura pela Universidade Federal do Pará (PPGEDUC/UFPA). Participante dos Grupos de Pesquisa GPHELRA - História, Educação e Linguagem na Região Amazônica (CNPq/UFPA) e GPQUIMOHRENA - Quilombos e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia (CNPq/UFPA). Ex-bolsista do Projeto Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência da Universidade Federal do Pará (PIBID/UFPA). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9582361664389897>

Fabricio Alves Carvalho - Possui graduação em Pedagogia pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (2021) e Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal Do Pará Campus Universitário do Tocantins/Cametá (2023). Possui experiência na área de História. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5820600342921820>

Felipe de Moraes Baia - Licenciado em Letras Língua Inglesa da Faculdade de Letras do Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá. Ex-Bolsista de iniciação Científica (PIBIC INTERIOR), no período correspondente a Agosto/2021 a Agosto/2022, desenvolvendo o plano de trabalho ArboConttroll Pará-Rede Norte: Educação, Saúde, Prevenção de arbovirose na Feira Livre da Cidade de Cametá-PA, ligado a pesquisa

ArboControl Pará-Rede Norte: Educação e Saúde: Saberes tradicionais e práticas de cura na/da Amazônia Tocantina-vinculado ao projeto ArboControl: Gestão da informação, educação e comunicação no controle das arboviroses dengue, zika e chikungunya, Faculdade de Ciências da Saúde, da UNB, coordenada pela Profª. Drª. Benedita Celeste de Moraes Pinto. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6814193313751039>

Fernanda Nílvea Pompeu Varela - Doutoranda em Educação pela Universidade do Estado do Pará-UEPA; Professora efetiva de Língua Portuguesa nas séries finais do Ensino Fundamental-Cametá/PA; Professora de redação em curso Pré-vestibular. Mestra em Educação e Cultura-PPGEDUC/CUNTINS/CAMETÁ; Membro do grupo de pesquisas Quilombos e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia (GPQUIMOHRENA) e Grupo de Pesquisa História da Educação na Amazônia (GHEDA); Possui Licenciatura Plena em Letras com habilitação em Língua Portuguesa-UFPA (2008); Especialista em Literatura e Leitura-UFPA(2011). LATTES: <http://lattes.cnpq.br/1415870401124224>.

João Mauricio Rodrigues Nunes - Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará (UFPA / CUNTINS-Cametá, 2018). Professor de educação infantil no município de Cametá-PA. Tem experiência na área de História, Cultura e saberes ribeirinho.

Karlyanne Mayra Wanzeler - Possui graduação em História pela Universidade Federal do Pará (2018). Mestra em Educação e Cultura pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) - Universidade Federal do Pará - CUNTINS/Cametá - 2022. Pesquisadora participante do grupo de pesquisa História, Educação e Linguagem na Região Amazônica (HELRA). Ex-bolsista Finatec do Projeto Arbocontrol Rede Pará/Cametá - Estação Norte, intitulado "Educação e Saúde: Saberes tradicionais e práticas de cura na/da Amazônia Tocantina" (PORTARIA Nº 165/2021 CUNTINS - UFPA/Cametá), sob coordenação da Professora Dra. Benedita Celeste de Moraes Pinto. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2031626587499682>

Márcia Nunes Maciel – Marcia Mura faz parte do Povo Indígena Mura e do Coletivo Mura de Porto Velho. Possui graduação em História pela Universidade Federal de Rondônia (2001). Realizou pesquisa de história oral com o Povo indígena Cassupá, mulheres da Amazônia e o povo indígena mura. Tem experiência com educação escolar indígena e história oral

com povos indígenas e pessoas que vivenciaram espaços em seringais da Amazônia. É autora do livro "Os espaços lembrados: Experiências de vida em seringais da Amazônia." É pesquisadora do Núcleo de Estudos em História Oral/ NEHO - Núcleo de Estudos em História Oral e faz parte do grupo de pesquisa Warakuna. Em 2022 foi contemplada pelo edital da Lei Aldir Blanc (Lei 14.017/20), EDITAL N 37/2021/ SEJUCEL-CODEC: 2ª Edição POVOS TRADICIONAIS, Eixo III -Categoria C, D e E, publicação de livro, para a publicação do livro: "Tecendo Memórias do Povo Mura e Outros Parentes.

Maria de Fátima Rodrigues Nunes - Possui graduação em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA / CUNTINS-Cametá, 2014). É especialista em Metodologia do ensino de História. Tem mestrado em Educação e Cultura pela Universidade Federal do Pará (UFPA / CUNTINS-Cametá (2017). Professora de História no Instituto Nossa Senhora Auxiliadora no município de Cametá-Pa. Participante do grupo de pesquisa História, Educação e Saberes Tradicionais na Amazônia, coordenado pela Prof^a. Dr^a. Benedita Celeste de Moraes Pinto UFPA/Cametá. Componente do Grupo de Pesquisa História, Educação e Linguagem na Região Amazônica (GPHELRA). Tem experiência na área indígena atuando nos temas: história, memória, educação, saberes tradicionais, infância e cultura. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0856159372017633>

Maria Gorete Cruz Procópio - Graduada em pedagogia pela Universidade Federal do Pará/ Campus Universitário do Tocantins/Cametá (2012), especialista em História Afro-Brasileira e Indígena pela UFPA/ Faculdade de História do Tocantins-CUNTINS (2013), Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS), Educação Especial Inclusiva, Psicopedagogia, Atendimento Educacional Especializado-AEE e Sala de Recursos Multifuncionais, Mestrado em Educação pela Universidade Estadual do Pará-UEPA (2015), e Doutorado em Educação pelo PPGED/UEPA, 2024. Atualmente participa do projeto de Pesquisa e Extensão História, Educação e Saberes Tradicionais na Amazônia, e faz parte dos grupos de pesquisa: Quilombos e Mocambeiros: História da Resistência Negra na Amazônia (QUIMOHRENA) e História, Educação e Linguagem na Região Amazônica (HELRA). Além disso, participei como colaboradora voluntária no Programa Ação Saberes Indígenas na Escola para a Formação de professores na UEPA, onde também atuei como professora colaboradora eventual na Licenciatura Intercultural Indígena da UEPA, e na Faculdade de Educação Superior de Paragominas-FACESP/Pá.. LATTES: <http://lattes.cnpq.br/2655793117332765>

Nathália Barra Viana - Formada em Licenciatura Plena em Ciências Naturais com Habilitação em Química pela Universidade do Estado do Pará, com tendência para os estudos das áreas ambientais, ciência e tecnologia. Aptidão à física e biologia. Graduada em pedagogia pela UNICESUMAR, especialista em práticas pedagógicas na educação do campo pela Universidade Federal do Pará. Mestranda em Educação e Cultura. Pertencente ao grupo de pesquisa HELRA & QUIMOHRENA, liderado pela professora Doutora, Benedita Celeste de Moraes Pinto. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7203651663097667>

Olaiza Quaresma dos Santos - Professora de História com experiência em História, Geografia e Estudos Amazônicos, pois, a partir do período que ingressei na graduação em História pela Universidade Federal do Pará (2013). Trabalha como professora contratada atuando nessas áreas afins a formação. Especialização pela Universidade Federal do Pará em História Afro-brasileira e Indígena (2015). Mestra pela Universidade Federal do Pará através do PPGEDUC-Programa de Pós Graduação em Educação e Cultura (2020). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4454830775296682>

Renata Ferreira Siqueira - Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará (2015) - Campus Universitário do Baixo Tocantins/Cametá. Especialista em Educação Inclusiva no Campo pela Universidade Federal do Pará/ Cametá (2019). É pesquisadora do grupo de Estudos Surdos na Amazônia Tocantina (GESAT/UFPA), instrutora de Libras/Língua Portuguesa - nível médio (GESAT/UFPA), membro do Coral de Libras Mãos que Falam (GESAT/UFPA) e integrante dos grupos de Pesquisa liderados pela Dra Benedita Celeste de Moraes Pinto História, Educação e linguagem na Região Amazônica (GPHELRA) e do Grupo de Pesquisa Quilombos e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia (QUIMOHRENA), ambos vinculados a UFPA - Cuntins - Cametá. É Mestra em Educação e Cultura - PPEGEDUC (UFPA) e especialista em Língua Brasileira de Sinais - LIBRAS pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6992813896161618>

Rhana Beatriz Maia de Freitas - Atualmente Professora do Centro Educacional Amiguinhos em Cristo - CEAC/Cametá-PA. Mestra em Educação e Cultura pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) - Universidade Federal do Pará - CUNTINS/Cametá - 2022. Graduada em Licenciatura Plena em História pela Faculdade de História da Amazônia Tocantina (FACHTO), UFPA - CUTINS/Cametá - 2018.

Pesquisadora participante do grupo de pesquisa História, Educação e Linguagem na Região Amazônica (HELRA). Ex-bolsista Finatec do Projeto Arbocontrol Rede Pará/Cametá - Estação Norte, intitulado "Educação e Saúde: Saberes tradicionais e práticas de cura na/da Amazônia Tocantina" (PORTARIA Nº 165/2021 CUNTINS - UFPA/Cametá), sob coordenação da Professora Dra. Benedita Celeste de Moraes Pinto. Colaboradora na produção de livro didático para módulos do novo ensino médio. Uma das organizadoras da coletânea "Saberes em diálogo: Educação, Memória e Práticas Interconectadas" (2022). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4994891258034118>

Rosely do Socorro dos Santos Rodrigues - Graduada em Ciências Naturais pela Faculdade de Ciências Naturais-Campus Universitário do Tocantins Cametá-PA.

Tatiane do Socorro Correa Teixeira - UFPA/SEDUCPA/GP:QUIMORENA. Doutora em Antropologia pela UFPA (2019), Mestrado em História: História Social pela PUC/SP (2013), Especialista: Educação no campo pelo IFPA (2011), Licenciada plena e Bacharel em História pela UFPA (2009). Atualmente atua como professora na Secretaria Estadual de Educação-SEDUC. É pesquisadora dos grupos de pesquisa Quilombos e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia (GPQUIMOHRENA), História, Educação e Linguagem na região Amazônica (GPHELRA) e Discurso, sentido, sociedade e linguagem. Tem experiência na área de História Social e Cultural da Amazônia, atuando, principalmente, nos seguintes temas: Samba, Carnaval, festas populares, Quilombolas, educação no campo, educação inclusiva, povoações negras rurais e indígenas, memória.

Tereza Cristina de Vasconcelos Medeiros - Possui graduação em História pela Universidade Federal do Pará (1993), Especialização em História da Amazônia (UFPA, 1996) e mestrado em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2000). É doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia,(2013). É membro do grupo de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA da UFPA-Campus Cametá. Foi bolsista, modalidade Professora nos cursos de Bolsa-Formação do Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego- PRONATEC (2013); Trabalhou como Assessora Parlamentar na Câmara Municipal de Belém de 2018 a 2020. Desde 2021 exerce a função de Diretora Geral na Fundação Municipal de Assistência ao Estudante - FMAE em Belém, Pará.

Tereza Cristina Ribeiro - Possui graduação em História pela Universidade Federal do Pará (1993), Especialização em História da Amazônia (UFPA, 1996) e mestrado em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2000). É doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia, (2013). Trabalhou como professora substituta da Universidade do Estado da Bahia, Campus IV, Jacobina, durante 4 anos. Tem experiência na área de História, com ênfase em História e Ciência Política, atuando principalmente nos seguintes temas: Movimentos Sociais, Movimento Indígena, Teoria da História, Brasil Colônia, Povos Indígenas e o Indigenismo, Ideias Políticas no Brasil, Direitos Humanos, Diversidade Cultural e Inclusão e Ciência Política. É membro do grupo de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA da UFPA-Campus Cametá. Também realizou uma experiência no ensino fundamental, com populações tradicionais (interior de Goiás, 2012). Foi bolsista, modalidade Professora nos cursos de Bolsa-Formação do Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego- PRONATEC (2013). Tem atuado como professora-colaboradora em algumas disciplinas na UFPA (2015). Foi Professora Substituta do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará/ IFPA, Campus Belém (2016-2018). Trabalhou como Assessora Parlamentar na Câmara Municipal de Belém de 2018 a 2020. Desde 2021 exerce a função de Diretora Geral na Fundação Municipal de Assistência ao Estudante - FMAE em Belém, Pará.

Thaianny Cristine Dias Gaia - Doutoranda em Letras pela Universidade Federal do Pará. Possui Mestrado em Educação e Cultura pela Universidade Federal do Pará (2021), Especialização em Educação Inclusiva no Campo (2019), pela Universidade Federal do Pará. Especialização em Língua Brasileira de Sinais (2024) e Especialização em Psicopedagogia com ênfase em Educação Especial (2024) e Licenciatura em Pedagogia (2015), na Universidade Federal do Pará - Campus Cametá. É pesquisadora dos Grupos de Estudos Surdos na Amazônia Tocantina (GESAT), História, Educação e linguagem na Região Amazônica (GPHELRA) e do Grupo de Pesquisa Quilombos e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia (QUIMOHRENA), e membro do Coral de Libras - Mãos que Falam (UFPA/GESAT). Atua na área da Educação, Educação Inclusiva, com ênfase na Surdez. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9900573548360355>

Sherlyane Louzada Pinto - Possui graduação em Ciências Naturais pela Universidade do Estado do Pará (2009), especialista em metodologia da pesquisa científica (UEPA) e mestrado em educação e cultura pelo Programa de Pós- Graduação em Educação e Cultura (2018). Atualmente

é professora substituta da faculdade de ciências naturais do Campus Universitário do Tocantins-Cametá e também professora/formadora da área de ciências da natureza da escola de Formação- SEMED-Cametá . Tem experiência na área da educação, com ênfase no ensino de ciências, em atividades principalmente nos seguintes temas: ensino de ciências, formação de professores, ensino por investigação, recursos para o ensino de ciências, além de possuir interfaces com os campos: cultura, saberes, memória e identidade. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5222963875628609>

ÍNDICE REMISSIVO

Índice

A

África 11, 118, 119, 124, 125, 126, 127, 130, 132, 133, 134, 200

Aldeia 24, 27, 31, 32, 38, 39, 44, 47, 50, 57, 58, 60, 61, 62, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 92, 316, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341

Amazônia 4, 9, 13, 14, 33, 34, 35, 57, 82, 83, 84, 97, 114, 137, 146, 155, 195, 198, 202, 207, 212, 217, 236, 274, 297, 312, 315, 316, 320, 331, 343, 344, 345, 346, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 367, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377

Anambé 10, 11, 54, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 317

Ancestrais 14, 97, 103, 112, 130, 131, 132, 315, 317, 318, 355, 357, 366

Atividades Econômicas 12, 157

B

Banguê 6, 13, 237, 238, 239, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254

Bárbara de Nazaré Pantoja Ribeiro 327, 371

Benedita Celeste de Moraes Pinto 2, 3, 4, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 59, 81, 97, 117, 135, 157, 177, 217, 259, 297, 315, 329, 343, 353, 354, 367, 371, 373, 374, 375, 376

C

Cametá 3, 4, 9, 12, 13, 14, 19, 38, 39, 57, 59, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 94, 97, 99, 104, 107, 108, 113, 114, 117, 133, 134, 135, 155, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 177, 197, 198, 200, 209, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 297, 298, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 315, 316, 329, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 361, 362, 363, 366, 367, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378

Carnaval 13, 224, 236, 376

Clara Rízia Pinheiro Felix 11, 135, 372

Comunidades Tradicionais 135, 199, 353, 354, 361, 366

Costumes 27, 30, 34, 50, 82, 89, 91, 92, 93, 136, 150, 153, 178, 179, 180, 182, 185, 202, 331

Covid-19 261, 267, 269, 270, 274

Criança 12, 50, 64, 100, 101, 103, 105, 107, 110, 115, 144, 148, 161, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 202, 203

Criança do Campo 12

Cristian Caio Silva Moreira 3, 10, 15, 19, 372

Cultura 10, 12, 22, 27, 28, 30, 31, 36, 37, 39, 42, 43, 45, 50, 52, 53, 54, 59, 60, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 85, 89, 114, 126, 127, 131, 136, 140, 142, 149, 152, 153, 172, 177, 178, 179, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 199, 200, 203, 204, 206, 208, 211, 212, 213, 214, 217, 223, 236, 263, 274, 316, 320, 321, 322, 331, 333, 344, 347, 356, 357, 359, 360, 367, 372, 374, 377, 378

Culturais 9, 10, 12, 14, 15, 27, 30, 34, 35, 39, 50, 53, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 68, 70, 74, 75, 79, 84, 86, 89, 94, 98, 118, 121, 131, 132, 133, 158, 173, 177, 178, 179, 182, 183, 185, 197, 198, 200, 203, 205, 206, 217, 318, 320, 322, 330, 332, 334, 335, 339, 340, 345, 346, 352, 357, 360

D

Dengue 14, 277, 282, 284, 287, 290, 291, 353, 354, 357, 362, 364

E

Educação 9, 12, 14, 19, 25, 32, 37, 39, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 68, 70, 78, 79, 84, 93, 100, 121, 128, 131, 171, 177, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 192, 193, 194, 198, 199, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 211, 212, 213, 214, 218, 275, 281, 286, 287, 290, 291, 293, 351, 353, 354, 362, 366, 367, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378

Educação 4, 9, 10, 14, 19, 34, 35, 38, 39, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 56, 57, 68, 69, 71, 72, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 94, 97, 117, 133, 134, 144, 149, 173, 177, 183, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 204, 208, 212, 213, 217, 273, 274, 275, 288, 297, 315, 316, 331, 343, 351, 352, 353, 354, 355, 367, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377

Enfermidades 11, 92, 101, 135, 136, 141, 148, 152, 154

Ervas 100, 101, 104, 107, 111, 112, 130, 135, 136, 137, 138, 148, 150, 151, 153, 154, 155, 158, 169, 209, 272, 345

Escola 10, 38, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 68, 69, 72, 78, 127, 162, 178, 182, 183, 185, 190, 193, 194, 200, 203, 205, 206, 208, 211, 212, 213, 218, 220, 222, 263, 264, 287, 326, 330, 331, 334, 355, 362, 363, 364, 365, 366, 378

F

Fabricio Alves Carvalho 13, 259, 372

Feirantes 159, 161, 162, 163, 167, 168, 170, 171, 172, 173

Felipe de Moraes Baia 10, 12, 81, 157, 372

Feminino 121, 123, 134, 158, 163, 165, 170, 173, 338, 346, 351, 352

Fernanda Nílvea Pompeu Varela 12, 197, 198, 373

Formação de Professores 57, 374

G

Guerra 13, 21, 186, 218, 226, 234, 235, 309

H

Helra 4, 9, 19, 59, 81, 97, 117, 135, 157, 177, 217, 259, 275, 297, 331, 343, 373, 374, 375, 376, 377

História 4, 9, 11, 13, 22, 27, 34, 39, 43, 46, 48, 50, 52, 54, 56, 83, 99, 112, 114, 117, 119, 121, 122, 125, 130, 131, 134, 138, 140, 141, 150, 153, 155, 159, 177, 198, 211, 217, 218, 231, 234, 236, 274, 298, 306, 307, 310, 311, 312, 316, 317, 319, 320, 321, 324, 326, 327, 329, 331, 332, 346, 348, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377

I

Indígenas 9, 10, 11, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 71, 73, 74, 75, 76, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 100, 122, 136, 194, 261, 311, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 327, 329, 331, 332, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 351, 355, 372, 374, 376

Infância 12, 64, 162, 178, 189, 190, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 203, 205, 207, 208, 209, 212, 213, 214, 319, 374

Intérprete 10, 45, 60, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 77, 78, 79

J

Japiim Grande 11, 135, 138, 139, 140, 141, 144, 146, 148, 150, 151, 153, 154, 155

João Mauricio Rodrigues Nunes 6, 237, 373, 383

K

Karlyanne Mayra Wanzeler 14, 353, 354, 355, 373

L

Limoeiro do Ajuru 11, 135, 138, 144, 154, 155, 160, 350

M

Márcia Nunes Maciel 14, 315, 373

Maria de Fátima Rodrigues Nunes 6, 13, 237, 374, 384

Maria Gorete Cruz Procópio 10, 41, 374

Memória 13, 24, 34, 83, 98, 99, 103, 105, 106, 111, 112, 113, 121, 130, 134, 141, 149, 150, 154, 159, 171, 205, 207, 211, 234, 274, 305, 310, 311, 317, 318, 351, 352, 360, 372, 374, 376, 378

Mundo Digital 27, 28, 29

N

Nathália Barra Viana 12, 177, 375

O

Olaiza Quaresma dos Santos 11, 375

P

Parteiras 11, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 126, 133, 137, 140

Plantas e Ervas 104, 107, 151, 153, 154, 155

Plantas Medicinais 11, 135, 136, 137, 153, 155, 355, 356, 360

Povo Indígena 11, 28, 30, 43, 44, 45, 46, 47, 81, 92, 328, 331, 373

Práticas Culturais 14, 98, 132, 177, 200, 320, 334, 345

Práticas Educativas 9, 39, 198, 199, 200, 205, 209, 213, 214

Q

Quilombola 11, 97, 102, 111, 113, 114, 346, 359, 360

Quimohrena 4, 9, 19, 59, 81, 97, 117, 135, 157, 177, 217, 259, 275, 297, 343, 374, 375, 376, 377

R

Religiosidade 57, 79, 82, 92, 93, 97, 118, 132, 133, 199, 329, 372

Renata Ferreira Siqueira 11, 97, 375

Revolução 14

Rhana Beatriz Maia de Freitas 14, 15, 297, 362, 375

Rio Jacaré 6, 241, 245, 253

Rosely do Socorro dos Santos Rodrigues 14, 275, 376

S

Saberes 11, 12, 13, 14, 15, 26, 37, 57, 79, 92, 94, 97, 98, 100, 103, 104, 105, 107, 109, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 130, 132, 133, 136, 137, 138, 140, 142, 144, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 177, 179, 180, 182, 185, 186, 190, 191, 195, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 212, 213, 214, 272, 273, 274, 308, 315, 316, 317, 318, 324, 331, 334, 343, 345, 346, 350, 351, 352, 355, 356, 357, 361, 362, 366, 367, 372, 373, 374, 378

São Benedito 12, 197, 198, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 261

Saúde 100, 108, 109, 260, 267, 270, 284, 287, 290, 291, 292, 323, 325, 353, 354, 367, 371, 372, 373, 376

Saúde Pública 292

Sherlyane Louzada Pinto 377

Sobrevivência 11, 28, 35, 42, 88, 92, 93, 97, 112, 125, 131, 160, 204, 320, 323, 345, 351, 352

Surdo 10, 45, 46, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78

T

Tatiane Do Socorro Correa Teixeira 13, 217, 376

Tereza Cristina de Vasconcelos Medeiros 11, 97, 376

Tereza Cristina Ribeiro 14, 319, 377

Thaianny Cristine Dias Gaia 3, 10, 15, 59, 377

Tocantins 4, 9, 10, 38, 39, 42, 43, 44, 56, 57, 60, 79, 81, 82, 83, 84, 85,
94, 97, 99, 102, 112, 114, 117, 132, 133, 135, 137, 138, 140, 146, 157,
160, 167, 173, 198, 259, 261, 265, 272, 273, 274, 275, 305, 312, 315, 316,
317, 343, 345, 346, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 371, 372, 374, 375,
376, 378

Trocará 10, 14, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 47, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 66, 67,
68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 79, 327, 329, 330, 331, 333, 335, 336, 337, 338,
340

V

Vivências 11, 12, 113, 114, 195

X

Xingú 6, 13, 237, 239, 240, 241, 242, 245, 246, 247, 248, 253, 254

