

23
Corrente

**Quilombos no Brasil:
Demarcadores de
Identidade e Estratégias
de Mobilização Étnica**
Vol. 2

23º
Congresso

**Quilombos no Brasil: Demarcadores de
Identidade e Estratégias de Mobilização Étnica**
Vol. 2



editora
UEA

PPGI.CH

Governo do Estado do Amazonas

Wilson Miranda Lima
Governador

Universidade do Estado do Amazonas

André Luiz Nunes Zogahib
Reitor

Kátia do Nascimento Couceiro
Vice-Reitora

editoraUEA

Isolda Prado de Negreiros Nogueira Horstmann
Diretora

Maria do Perpetuo Socorro Monteiro de Freitas
Gerente

Wesley Sá
Editor Executivo

Raquel Maciel
Produtora Editorial

Isolda Prado de Negreiros Nogueira Horstmann
(Presidente)

Adriana Távora de Albuquerque Taveira

Carlos Mauricio Serório Figueiredo

Gislaine Regina Pozzetti

Josefina Diasdada Barrera Khalil

Katell Uguen

Orlem Pinheiro de Lima

Silvia Regina Sampaio Freitas

Vanúbia Araújo Laulat Moncayo

Conselho Editorial

Marcos Alan Costa Farias (PPGCSPA/UEMA)
Juliene Pereira dos Santos (PPGSND/UFOPA)
Alfredo Wagner Berno de Almeida (PPGICH/UEA)
Organizadores

Profa. Dra. Tatiana de Lima Pedrosa Santos
Editora-Chefe

Prof. Ma. Lauriane Teixeira de Oliveira
Prof. Me. Samuel Luzeiro Lucena de Medeiros
Prof. Me. Gabriel Hidalgo de Melo
Gerência-Executiva

Profa. Ma. Aracelli Cristiane da Cruz Fodra
Profa. Ma. Calina Ramos de Brito Souto (doutoranda)
Samuel Elias Candeiro
Profa. Ma. Kelly Cristina Batista de Castro
Marineide Soares Pereira
Profa. Ma. Priscila Nunes Duarte de Amorim
Comitê Editorial da ContraCorrente

Profa. Ma. Betânia de Assis Reis Matta
Edemir Graca Neto
Isabela Cavalcante de Freitas
Assessoria de Relações Públcas e Comunicação

Prof. Me. Rafael Seixas de Amoêdo
Revisão Ortográfica e Assessoria

Carla Monteiro de Souza (UFRR, Brasil)
Carlos Cirino (UFRR)
Carlos Zárate (UNAL, Colombia)
Cátia Monteiro Wankler (UFRR)
Claudina Azevedo Maximiano (UFAM)
Cleide Inês Witkler (Universidade Federal de Pelotas)
Djalma Thurler (UFBA, Brasil)
Edma Moreira (UNIFESSPA, Brasil)
Elena Nava (UNAM, México)
Eni Adabia Batista (UnB)
Fabricio de Lemos Siqueira Mendes (UFPA)
Gefferson Ramos Rodrigues (UFOPA)
Isabel Pires de Lima (UPORTO, Portugal)
Jaci Guilherme Vieira (UFRR)
João Miguel Teixeira Lopes (UPORTO, Portugal)
José Alcimar de Oliveira (UFAM, Brasil)
José Guilherme Fernandes (UFPA, Brasil)
Josenia Antunes Vieira (UnB_PPGL)
Luciana Marino (UFAC/UFRJ)
Luciane Páscoa (UEA)
Marcos Colón (Florida State University)
Regina Célia Pagliuchi da Silveira (PUC_SP)
Rodrigo Borba (UFRJ, Brasil)
Selda Vale Costa (UFAM)
Silvana Andrade Martins (UEA_PPGLA)
Silvia Helena Ribeiro Cruz (UFPA)
Stefan Willi Bolle (Universidade Bochum-Alemanha)
Vânia Lúcia Quadros Nascimento (UFPA)
Violeta Refkalefsky Loureiro (UFPA)
Walter Carlos Costa (UFSC)
Zysman Neiman (UNIFESP)
Conselho Editorial da ContraCorrente

André Yukio Tanaka
Erick Cundiff
Giuliana Loureiro
Samara Nina
Silas Menezes
Projeto Gráfico

André Teixeira
Noemi Gadelha
Revisão

André Teixeira
Sindell Amazonas
Padronização e preparação de texto

Sindell Amazonas
Finalização

6 – 7

APRESENTAÇÃO

ARTIGOS

8 – 14

BANQUETE AMAZÔNICO:
relato de uma atividade prática e pedagógica na
escola pública

Muriell Gonçalves da Silva

15 – 33

NOVAS IMAGENS DE AMAZÔNIA:
identidades coletivas, chocolate Na'kau e mercado
Keitte Helen de Lima Peixoto
Socorro de Souza Batalha

34 – 53

CIRANDAS AMAZÔNICAS:
a resistência dos povos amazônicos através
dos espetáculos de ciranda
Jean Batista da Cunha
Patrícia Zaczuk Bassinello

54 – 71

**MODERNIDADE E CONTROLE SOCIAL NO BRASIL
DOS SÉCULOS XIX E XX**
Luiz Antonio Pacheco Queiroz
Manuel de Jesus Masulo da Cruz
Willian Carboni Viana

72 - 91

O RITMO DO GAMBÁ AMAZÔNICO:
presença negra e resistência cultural

Arthur Figueira do Nascimento
Yomarley Lopes Holanda

92 - 103

FÉ, CULTURA E DEVOÇÃO:
práticas de benzer e puxar desmentiduras pelas
mãos de seu arigó
Marineide Soares Pereira
Pedro Henrique Coelho Rapozo

104 - 118

ESCREVIVÊNCIA E RESISTÊNCIA:
a literatura de dona Esmeraldina na preservação da
memória quilombola no Amapá
Daniel Batista Borges
Marília Picanço Martins
Yurgel Pantoja Caldas

119 - 139

**ARTICULAÇÃO DE MULHERES NEGRAS E
INDÍGENAS NA AMAZÔNIA:**
tecendo redes ancestrais na festa de São Benedito
do Quilombo do Barranco
Raniele Alana Lima Alves
Rafaela Alíria Lima Alves
Lutana Kokama
Keilah Maria da Silva Fonseca
Rosemary Amanda Lima Alves

140 – 149

INTERPRETAÇÕES DA CULTURA:
um estudo introdutório ao conceito de cultura

Sâmela de Freitas Valamatos
Gimima Beatriz Melo da Silva
Jocilene Gomes da Cruz

150 – 175

INVESTIGAÇÃO DE FUNÇÃO EXPONENCIAL E COVID-19 COM GEOGEBRA NO SMARTPHONE

Dielle Cruz da Costa
Rejane Waiandt Schuwartz de Carvalho Faria

O volume 2 deste número apresenta a seção de artigos com temáticas livres referidos às ciências humanas e sociais. A seleção de textos é resultado de práticas de pesquisas de autores preocupados com a mais diversas realidades empiricamente observáveis e com resultados bibliográficos. As produções ainda se acoplam com esforço da revista Contracorrente em propiciar aos seus leitores produções intelectuais relevantes.

Este volume inicia com o relato de experiência “Banquete Amazônico: Relato de uma atividade prática e pedagógica na escola pública”. No relato, a autora aborda a experiência durante aula de Arte com estudantes de uma escola pública do Amazonas. A prática pedagógica descrita traz em seu escopo o processo de identificação e a construção de memórias de elementos da cultura local a partir de alimentos.

A seção de artigos apresenta inicialmente o estudo denominado “Novas Imagens de Amazônia: Identidades Coletivas, Chocolate Na’Kau e Mercado”. Por meio de estudo etnográfico as autoras evidenciam novas imagens de Amazônia construídas na empresa Na Floresta – Alimentos Amazônicos – Na’kau. O artigo promove reflexão em torno de imagens dos produtores de cacau que a empresa utiliza em suas embalagens e a forma pela qual essas representações visuais corroboram para relações de confiança entre empresa, produtores e mercado.

Em “Cirandas Amazônicas: A resistência de povos amazônicos através dos espetáculos de ciranda” os autores elaboram análise em relação a constituição das identidades dos povos amazônicos na perspectiva dos Estudos Culturais. A prática da ciranda é vista como um ambiente propício de decolonialidade em que os povos amazônicos estabelecem espaços de negociação e relação de poder diante das transformações de seu tempo e a manutenção de suas tradições.

Os autores de “Modernidade e controle social no Brasil dos séculos XIX e XX” produzem um estudo por meio de abordagem histórico-geográfica. Por meio de fontes secundárias de pesquisa e análise crítica o artigo examina processos de modernização que (re)configuram as paisagens nas cidades e como o lugar para uma pessoa ou classe social também se transmuta.

No artigo “O Ritmo do Gambá Amazônico: presença negra e resistência cultural” os autores abordam a prática enquanto festividade popular da Amazônia e como elemento do processo histórico combinado a elementos populares ligados a tradição católica na região. O estudo é realizado por meio revisão bibliográfica e busca compreender os processos que articulam a presença africana na Amazônia e sua interlocução com a presença indígena.

Em “Fé, Cultura e Devoção: Práticas de Benzer e Puxar Desmentiduras em Parintins – AM” aborda o universo de benzedores e benzedeiras. Os autores analisam a prática através de suas legitimações pelas demonstrações de fé, sendo considerado pelos agentes sociais como dons divinos. Por meio de observação direta das práticas de um benzedor e conversa com o mesmo o trabalho vai se articulando.

Os autores de “Escrevivência e resistência: A Literatura de Dona Esmeraldina na Preservação da Memória Quilombola no Amapá” analisam a obra literária escritora quilombola. O texto reflete a forma pela qual as narrativas dialogam com memórias, oralidades e tradições quilombolas, tornando-se um instrumento de resistência e valorização da identidade. O estudo contribui para o debate da literatura brasileira como espaço diverso.

O artigo “Articulação de Mulheres Negras e Indígenas na Amazônia: Tecendo redes ancestrais na festa de São Benedito do Quilombo do Barranco” surge a partir do encontro de mulheres da Associação do Barranco de São Benedito e de uma mulher indígena. Por ocasião do Festejo de São Benedito o encontro dessas mulheres evidencia a articulação entre elas e em seus movimentos, assim como o protagonismo nas lutas coletivas.

Em “Interpretações da Cultura: Um estudo introdutório ao conceito de cultura” as autoras trazem como foco central o estudo de quatro diferentes autores para refletir o conceito de cultura. O levantamento feito para a compreensão dos elementos em questão são fundamentais para a reflexão dos diferentes conceitos e constitui aparato significativo para análise e crítica do tema em questão.

O último artigo intitulado “Investigação de função Exponencial e COVID-19 com GeoGebra no smartphone” traz à tona a experiência de estudantes do Ensino Médio no que tange à Função Exponencial e a sua relação com a COVID-19. As autoras evidenciam o engajamento de estudantes com conteúdo matemáticos e utilização pedagógica de smartphone em sala de aula.

Entregamos aos leitores da Revista Contracorrente textos inéditos que acompanham a atualidade de discussões na contemporaneidade e os temas aos quais o escopo da revista integra. Esperamos propiciar e instigar reflexões acuradas através das produções em exposição.

Equipe Editorial

BANQUETE AMAZÔNICO

RELATO DE UMA ATIVIDADE PRÁTICA E PEDAGÓGICA NA ESCOLA PÚBLICA

*Muriell Gonçalves da Silva*Mestra em Arte pelo ProfArtes – UFAM/UEA, Professora de Arte da SEDUC/AM
muriellgoncalves@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0003-1110-668X>

Resumo: Esse relato de experiência aborda a realização de uma atividade prática e pedagógica realizada na aula de Arte com estudantes do 4º ano do ensino fundamental – anos iniciais em uma escola pública estadual do Amazonas. A proposta metodológica surgiu em decorrência do interesse pelo processo de (re)conhecimento, identificação e construção de memórias sobre a cultura amazônica. Para isso, utilizou-se de alimentos típicos da região para uma aula temática com ações de observação, diálogo e degustação para coleta de dados e a discussão dos resultados se deu a partir da observação participante e dos registros verbais dos estudantes durante a atividade.

Palavras-chave: Amazônia; Ensino de Arte; Prática Pedagógica; Memória.

Abstract: This experience report addresses the implementation of a practical and pedagogical activity carried out in Art class with students in the 4th year of elementary school – initial years in a state public school in Amazonas. The methodological proposal arose because of the interest in the process of (re)knowledge, identification and construction of memories about Amazonian culture. To this end, typical foods from the region were used for a thematic class with observation, dialogue and tasting actions for data collection and the discussion of the results took place based on participant observation and the students' verbal records during the activity.

Keywords: Amazon; Art Teaching; Pedagogical Practice; Memory.

INTRODUÇÃO

O banquete amazônico foi uma prática pedagógica realizada com estudantes do 4º ano do ensino fundamental em uma escola de tempo integral, localizada no bairro Tarumã, em Manaus – Amazonas. A atividade foi realizada durante a aula de Arte e fez parte de um processo metodológico para a pesquisa de mestrado no ProfArtes – UFAM/UEA. Seu objetivo relaciona-se com o processo de identificação e a construção de memórias de elementos da cultura local a partir dos alimentos.

O aporte teórico dessa experiência se fundamenta a partir de autores como Oliveira (2015), com a percepção de que a memória pode representar “a consciência de um sentimento de identidade” (p. 24), e ainda, Costa *et al* (2013) quando cita que “para entender melhor a Amazônia é necessário não somente se ater a um conhecimento teórico, mas também empírico, do fazer parte” (p. 14). Nesse viés, concentrarmos nosso entendimento acerca da cultura amazônica no sentido de compreender que ela perpassa pelos costumes, fazeres, saberes e modo de ser de quem vive e de quem passa na/pela Amazônia.

BANQUETE AMAZÔNICO: DESENVOLVIMENTO DAS AÇÕES

A experiência de um banquete com alimentos característicos da cultura amazônica esteve vinculada à proposta de (re)conhecimento de elementos da cultura local a qual pertencemos, a fim de perceber suas características e a forma pela qual se diferem de outros elementos, pertencentes à outras culturas ou mesmo à cultura nacional, cuja inserção é contínua em nosso cotidiano.

Partimos de um princípio de identidade a partir de sua cultura, do seu lugar no mundo, respeitando inclusive os saberes que os estudantes trazem consigo de suas casas e de suas vivências na sociedade. Nesse sentido, Paulo Freire (2021) atribui à escola o dever de respeitar esses saberes, afirmando que

Não é possível respeito aos educandos, à sua dignidade, a seu ser formando-se, à sua identidade fazendo-se, se não se levam em consideração as condições em que eles vêm existindo, se não se reconhece a importância dos “conhecimentos de experiências feitos” com que chegam à escola (p. 76).

Consoante a ele, Louzada, Costa e Santos (2019) também nos orientam sobre a perspectiva da identidade pelas vias do aspecto educacional e propõem que

a educação tem essa possibilidade de se constituir como um espaço em que os sujeitos e suas identidades convivam e se relacionem em uma interação dinâmica, vivenciando contextos culturais diversos, onde os vários mundos culturais se cruzam, se inter-relacionam e se transformam (p. 16).

Dessa forma, o banquete amazônico foi constituído por uma aula temática com a apresentação e degustação de alimentos típicos, de modo que os diálogos e percepções ocorreram de forma cooperativa e participativa entre professora e estudantes.

METODOLOGIA

O banquete amazônico foi realizado no ambiente da biblioteca da escola e contou com a ajuda das profissionais da cozinha para o preparo de alguns alimentos.

Para a ocasião, conforme figura 01, preparamos uma mesa temática com vários alimentos, dentre eles: macaxeira e cará roxo cozidos, banana pacovã frita e cozida, bolo de macaxeira, tapioca, tucumã e castanha do Brasil. Em outra mesa, dispusemos açaí, farinha do Uarini e farinha de tapioca. Para acompanhamento dos alimentos, havia suco de cupuaçu e guaraná “Baré”.

Figura 01: Mesa do banquete



Fonte: Acervo pessoal

A dinâmica da aula temática se deu a partir da apresentação de cada alimento disposto nas mesas, quando então dialogamos sobre eles, abordando as formas de preparo, consumo e outros aspectos relacionados diretamente a Arte, como cores, formas e texturas.

Iniciamos pela farinha de tapioca, comentando sobre a sua textura diferenciada e cor e, em seguida, quando abordamos sobre a farinha do Uarini, que apresenta outras características, uma aluna se dispôs a explicar o processo de fazer farinha, que aprendeu com seus familiares.

“Primeiro tem que descascar a mandioca, depois tem um negócio que vai ralar a mandioca, depois coloca na coisa que esquenta [panela], depois tem que mexer e depois peneira”, disse ela (Aluna A, durante aula de Arte realizada em setembro de 2022.).

Dando continuidade, falamos sobre a castanha do Brasil que foi apresentada nas versões com e sem casca, sendo a primeira apenas para o toque de sua textura e a segunda para a degustação. Os alunos foram questionados sobre como é que se descasca a castanha e, em coro, eles responderam: “na porta”, então conversamos sobre esse ser um hábito comum em nossa região, mas que existem outras formas de “quebrar a castanha”. Uma aluna então explicou que seu tio quebra castanha colocando-a embaixo da cadeira de balanço.

Seguimos falando dos alimentos tucumã e banana frita, sobre o fato de não serem encontrados em outras regiões do país. Depois falamos da macaxeira e das diversas formas em que ela se apresenta na nossa alimentação, sendo em forma cozida, no preparo de bolos, massas, entre outros.

No momento que estávamos conversando sobre as formas diversas de tomar açaí, pois notamos que uns tomam com farinha do Uarini e outros com farinha de tapioca, com ou sem açúcar, um aluno se manifestou dizendo: “eu sei fazer açaí”. Então ele foi convidado a explicar esse preparo para seus colegas.

Nas suas palavras: “Pega o açaí [fruta] e começa a lavar, aí coloca num negócio grande [apontou para o paneiro], aí tu começa a amassar com umas garrafas, vai amassando até ficar bom, aí ‘bota’ em outra vasilha e fica assim” (Aluno B, durante aula de Arte realizada em setembro de 2022.). Vale ressaltar que o modo de preparo, aqui citado pelo aluno, é um modo artesanal, no qual se usa garrafas PET.

Na sequência, como é possível ver na figura 02, cuias com goma de tapioca, farinha do Uarini, farinha de tapioca e castanha com cascas foram entregues para os alunos, para que pegassem e sentissem as texturas desses alimentos.



Figura 02: Sentindo texturas

Fonte: Acervo pessoal

Depois disso, iniciamos as degustações, com cada estudante indo à mesa e se servindo daquilo que pretendia comer e beber. Foram orientados quanto ao desperdício de alimento, mas encorajados a experimentarem aquilo que ainda não haviam consumido antes. Finalizamos o banquete, servindo picolé de buriti.

DISCUSSÃO E RESULTADOS

Se a proposta em fazer um banquete era ajudar a criar memórias sobre a Amazônia, por meio de alimentos, podemos afirmar, sem qualquer ressalva, que foi a atividade favorita dos alunos e a que eles mais se divertiram. Ao serem questionados em sala sobre o que acharam dessa atividade, um coro se formou respondendo: “legal”. Então seguimos questionando: “legal por quê?”. “A gente conheceu comidas que a gente não conhecia e experimentamos” (Aluno C, durante aula de Arte realizada em setembro de 2022.), disse um aluno. “A gente também aprendeu como fazer farinha que a Maria (Nome fictício usado para preservar a identidade da estudante criada) ensinou” ressaltou outra aluna (Aluno D, durante aula de Arte realizada em setembro de 2022.). “E açaí também professora” (Aluno E, durante aula de Arte realizada em setembro de 2022.), completou um terceiro.

Alguns dos alimentos típicos apresentados já haviam sido consumidos pela maioria dos estudantes, inclusive no café da manhã da própria escola, tais como: macaxeira cozida e cará. Outros, são de fácil acesso e consumidos em casa, como o açaí e a tapioca. Porém, com o banquete amazônico pudemos criar memórias envolvendo diversos aspectos para além da degustação, como o visual, através da observação dos alimentos feitos com a mesma matéria-prima (a mandioca, por exemplo), a diferenciação de cores neles contidas e o aspecto tátil, já que os alunos tocaram e sentiram a diferença de textura entre alguns deles. Além, é claro, de ser uma experiência que gerou expectativa, satisfação, entretenimento e, sem dúvida, permanecerá em suas memórias.

Nessa perspectiva, Larrosa (2014) nos afirma que “A experiência é em primeiro lugar um encontro ou uma relação com algo que se experimenta, que se prova” (p. 19). Por isso, o foco desse estudo esteve na promoção da experiência e na criação de memórias, que “pode ser entendida popularmente como a capacidade que o ser humano tem de conservar e relembrar experiências [...]” (Lara, 2016, p. 1).

REFERÊNCIAS

COSTA, LUÍS FERNANDO BELÉM ET AL. AS MUDANÇAS SOCIOCULTURAIS E A INSERÇÃO NO URBANO DAS COMUNIDADES RIBEIRINHAS DA AMAZÔNIA: UM ESTUDO DA COMUNIDADE DE BOM SOCORRO DO ZÉ AÇU NO MUNICÍPIO DE PARINTINS (AM). *SOMANLU*, ANO 13, N. 2, P. 1-16, JUL./DEZ. 2013. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://PERIODICOS.UFAM.EDU.BR/INDEX.PHP/SOMANLU/ARTICLE/VIEW/3932/3355](https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/SOMANLU/article/view/3932/3355) ACESSO EM: 28 DEZ. 2022.

FREIRE, PAULO. **PEDAGOGIA DA AUTONOMIA: SABERES NECESSÁRIOS À PRÁTICA EDUCATIVA.** ED. SÃO PAULO: PAZ E TERRA, 2021. [RECURSO ELETRÔNICO]

LARA, CAMILA DE BRITO QUADROS. A IMPORTÂNCIA DA MEMÓRIA PARA A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE: O CASO DA IGREJA NOSSA SENHORA IMACULADA CONCEIÇÃO DE DOURADOS/MS. In: XIII ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA, 13., 2016, COXIM/MS. ANAIS ELETRÔNICOS. COXIM/MS:2016. P. 1 – 8. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.ENCONTRO2016.MS.ANPUSH.ORG/RESOURCES/ANAIS/47/1477593926_ARQUIVO_AIMPORTANCIADAMEMORIAPARAACONSTRUCAODAIDENTIDADE.PDF](https://www.encontro2016.ms.anpuh.org/resources/anais/47/1477593926_ARQUIVO_AIMPORTANCIADAMEMORIAPARAACONSTRUCAODAIDENTIDADE.PDF) ACESSO EM: 15 DEZ. 2022.

LARROSA, JORGE. **TREMORES: ESCRITOS SOBRE EXPERIÊNCIA.** TRADUÇÃO DE: CRISTINA ANTUNES, JOÃO WANDERLEY GERALDI. BELO HORIZONTE: 2014. (COLEÇÃO EDUCAÇÃO: EXPERIÊNCIA E SENTIDO). E-BOOK.

LOUZADA, E. V.; COSTA, K. M.; SANTOS, O. Q. DOS. A CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE RIBEIRINHA: A INTERFACE LINGUAGEM E CULTURA. *REVISTA AMAZÔNIDA*, MANAUS, AM, VOL. 04, N. 02, P. 01 – 18, 2019. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://PERIODICOS.UFAM.EDU.BR/INDEX.PHP/AMAZONIDA/ARTICLE/VIEW/5531](https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/AMAZONIDA/article/view/5531). ACESSO EM: 01 JAN. 2023.

OLIVEIRA, DENISE. **O PAPEL DA MEMÓRIA NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL DOS ALUNOS: DIÁLOGOS ENTRE POSSIBILIDADES DE LEITURA.** 2015. 135 FLZ. DISSERTAÇÃO (MESTRADO PROFISSIONAL EM ENSINO DE CIÊNCIAS HUMANAS, SOCIAIS E DA NATUREZA) – UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ, LONDRINA. 2015. DISPONÍVEL EM: [HTTP://REPOSITORIO.UTFPR.EDU.BR/JSPUI/HANDLE/1/2154](http://repositorio.utfpr.edu.br/jspui/handle/1/2154). ACESSO EM: 27 JUN. 2025. LONDRINA: UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ, 2015.

NOVAS IMAGENS DE AMAZÔNIA

IDENTIDADES COLETIVAS, CHOCOLATE NA'KAU E MERCADO

Keitte Helen de Lima Peixoto

Mestranda em Ciências Humanas (PPGICH/UEA), Pós Graduada em Desenvolvimento, Etnicidade e Políticas Públicas na Amazônia (IFAM), Cientista Social (UFAM), e Bacharel em Direito (ULBRA). E-mail: keittelimma@gmail.com.

Socorro de Souza Batalha

Doutora em Antropologia Social (PPGAS/UFAM). Mestrado em Antropologia Social (PPGAS/UFAM). Bacharel em Ciências Sociais (UFAM). E-mail: socorrobatalha19@gmail.com.

Resumo: Este trabalho é um estudo etnográfico sobre as novas imagens de Amazônia construídas na empresa Na Floresta - Alimentos Amazônicos - Na'kau, incubada do Instituto Federal do Amazonas (IFAM) - Campus Manaus Zona Leste (CMZL), tendo como foco de análise as configurações sociais e identidades coletivas dos cacaueiros de diferentes regiões do estado do Amazonas (AM). Diante dessas premissas, o trabalho faz uma reflexão das imagens dos produtores de cacau que empresa Na'kau utiliza nas suas embalagens e como essas representações visuais constroem relações de confiança entre a Na'kau, produtores e mercado. Em vista disso, concluiu-se que o consumidor ao comprar o chocolate Na'kau colabora com o fortalecimento das identidades dos cacaueiros, preservação da floresta e valorização da prática da produção de cacau no Amazonas.

Palavras-chave: Na'kau; imagética; configurações sociais; identidades coletivas.

Abstract: This paper is an ethnographic study on the new images of the Amazon constructed in the company Na Floresta - Amazonian Foods - Na'kau, incubated at the Federal Institute of Amazonas (IFAM) - Campus Manaus Zona Leste (CMZL), focusing on the social configurations and collective identities of cocoa farmers from different regions of the state of Amazonas (AM). Given these premises, the paper reflects on the images of cocoa producers that Na'kau uses in its packaging and how these visual representations build relationships of trust between Na'kau, producers and the market. In view of this, it was concluded that the consumer when buying Na'kau chocolate collaborates with the strengthening of the identities of cocoa farmers, preservation of the forest, and valorization of the practice of cocoa production in Amazonas.

Keywords: Na'kau, imagetics; social configurations; collective identities.

INTRODUÇÃO

Este estudo trata de uma etnografia sobre as novas representações através de imagens de Amazônia construídas pela Na'kau, empresa incubada do Instituto Federal do Amazonas (IFAM) - Campus Manaus Zona Leste (CMZL). O foco é compreender as diversas formas e discursos que perpassam as imagens utilizadas pela empresa nas embalagens dos seus produtos, que representam os agentes sociais específicos denominados de cacaueiros. Dentro dessa perspectiva, destacam-se as relações de parcerias entre a Na'kau e os produtores, incluindo assistência técnica e deslocamentos para a participação em eventos, além das formas de trabalho, extração, circulação do produto e trajetória de vida.

A gênese da empresa Na'kau está engendrada em uma estrutura de empresas que tem como característica a apresentação de produtos orgânicos¹ para o mercado, estabelecendo contato próximo com os povos e comunidades tradicionais (Almeida, 2011), ou seja, com organizações coletivas locais que conservam a floresta e valorizam ações de sustentabilidade utilizando os recursos naturais preservando o meio ambiente para as gerações futuras. Ademais, para ser orgânico tem que ter o selo² de produto orgânico, no Brasil

¹ Produto orgânico está definido na legislação que trata da agricultura orgânica no Brasil, Lei 10.831/2003; Art.1º Considera-se sistema orgânico de produção agropecuária todo aquele em que se adotam técnicas específicas, mediante a otimização do uso dos recursos naturais e socioeconômicos disponíveis e o respeito à integridade cultural das comunidades rurais, tendo por objetivo a sustentabilidade econômica e ecológica, a maximização dos benefícios sociais, a minimização da dependência de energia não-renovável, empregando, sempre que possível, métodos culturais, biológicos e mecânicos, em contraposição ao uso de materiais sintéticos, a eliminação do uso de organismos geneticamente modificados e radiações ionizantes, em qualquer fase do processo de produção, processamento, armazenamento, distribuição e comercialização, e a proteção do meio ambiente. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br>.

² Lei 10.831/2003, diz que qualquer produto comercializado como orgânico no Brasil, exceto aqueles que os pequenos produtores vendem diretamente aos consumidores, precisam ter esse selo estampado na embalagem. Ele é chamado de Selo SISORG (Sistema Brasileiro de Avaliação de Conformidade Orgânica). E para ser orgânico, o produtor precisa fazer parte do Cadastro Nacional de Produtores Orgânicos, mantido pelo MAPA e só pode se inscrever depois que estiver de posse do certificado, concedido por uma certificadora (o selo orgânico do chocolate Na'kau chancelado pelo MAPA contou com a Rede Maniva de Agroecologia-REMA) e antes de emitir os certificados, as agências certificadoras precisam fiscalizar as unidades de produção, estabelecimentos comerciais e industriais, armazenamento dos produtos, cooperativas, órgãos públicos, portos, aeroportos, postos de fronteira, veículos, meios de transporte e qualquer ambiente que faça parte da cadeia produtiva dos orgânicos e

as normas de produção e procedimentos que o produtor precisa seguir para poder vender seus produtos como orgânicos, são definidos pelo sistema oficial de certificação operado por certificadoras privadas, validadas e acompanhadas pelo MAPA (Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento).

Dentro desse contexto, a Na'kau compra as amêndoas de forma direta dos produtores, a negociação com os produtos é com os próprios produtores das amêndoas na produção dos chocolates para as suas linhas: Origens, Parcerias Sustentáveis, Kit Degustação e Até o Tucupi. Ao usar as imagens dos cacauicultores em suas embalagens, a Na'kau enquanto empresa tem colaborado para a construção de uma configuração (Elias, 2008) condicionada pela ideia de desenvolvimento e contribuído também para uma reflexão sobre novas dinâmicas sociais do contexto amazônico.

Metodologicamente, o estudo tem como foco nas fotografias dos produtores utilizadas nas embalagens, levando em consideração os mínimos detalhes que perpassam o problema desta pesquisa, seja pelo aspecto etnográfico, quanto através das análises de informações divulgadas no site da empresa Na'kau e das redes sociais. Para a obtenção dos dados foi realizado um trabalho de campo mediante levantamento bibliográfico, observação participante e entrevistas (anotadas e gravadas) com idealizador e empresário Artur Bicelli Coimbra diretor executivo da Na'kau, com perguntas semiestruturadas e abertas (Laplantine, 2004). Durante a pesquisa, adotou-se uma postura mais criteriosa possível, por meio do cuidado com noções pré-concebidas (Bordieu, 1997) e também em relação aos dados (vídeos, fotos e materiais de divulgação) disponibilizados e coletados pela empresa por meio dos contatos construídos com os cacauicultores.

Em se tratando de uma investigação epistemológica de caráter qualitativo e interpretativo, para Ginzburg (1989) é relevante compreender forças que determinam o rumo dos acontecimentos e como esses elementos contribuem para pensar cada contexto, pois “os fios que compõem uma pesquisa são como os fios de um tapete”, ou seja, possuem elementos que interligam os discursos da narrativa (Ginzburg, 1989, p. 170). Assim, a pesquisa se deu ao suscitar em campo a busca de narrativas em fotografias que foram pontuados pelas informações adquiridas e refletidas ao longo do campo, que evidenciaram, sobretudo, as relações de parcerias e a configuração da identidade coletiva dos cacauicultores no Amazonas.

inspecionar as condições de produção (Organis, 2020, p. 33). Disponível em: <https://organis.org.br/o-que-e-produto-organico>.

A GÊNESE DA/NA FLORESTA ALIMENTOS AMAZÔNICOS – NA'KAU

De antemão, de discorrer sobre a etnografia e enfoque da gênese da Na Floresta Alimentos Amazônicos – Na'kau, iremos identificar neste percurso como a imagem da Amazônia sempre esteve relacionada aos mitos identificados com a ideia de mundo desconhecido em uma comum descrição de imagens de lugar exótico, de riquezas naturais e fantasioso. A visão essencial de Amazônia que temos e vemos espalhadas pelo mundo e publicidade é a de perpetuar a polarização entre o mundo civilizado (ocidental) e o mundo dos viajantes, o antigo e o exótico dos povos nativos da região marcam e sustentam o discurso dos intocáveis recursos naturais, que flui diretamente para o discurso contemporâneo sobre biodiversidade, conservação e ecologia, um discurso que prioriza aspectos naturais em detrimento deles da Humanidade, dos povos originários (Soranz, 2009, p. 02).

Nos debates acadêmicos, há duas abordagens principais sobre a importância do extrativismo, principalmente no contexto da Amazônia: uma decorre da visão atual de discutir o extrativismo em termos de importância econômica, a outra é derivada da discussão sobre as atividades extrativistas, que analisam como um dos pilares do modo de vida da população local. Seja o extrativismo utilizado exclusivamente para o manejo dos recursos naturais, uso da biodiversidade, ou utilização do conhecimento dos povos tradicionais e populações locais na conservação ambiental, em ambos o termo extrativismo designa atividades de extração e coleta de produtos (não cultivados) da natureza, predatórios ou não, para fins de troca econômica, simbólica ou para consumo familiar (Silva *et al.*, 2016, p. 558-560).

A Na Floresta Alimentos Amazônicos, Na'kau, é uma empresa incubada na Ayty³ Incubadora de Empresas do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM), Campus Manaus Zona Leste (CMZL), criada pelo empresário Artur Bicelli Coimbra, para lançar no mercado chocolates amazônicos utilizando o cacau regional como matéria-prima com ausência

³ Incubadora de Empresas do IFAM tem o seu nome originado da língua tupi guarani, significa “ninho” abriga micros e pequenas empresas especialmente criado para ajudar empreendimentos (projetos e empresas) tanto nas fases de concepção e elaboração do plano de negócios quanto na fase de estruturação, e faz parte do Programa Nacional de Empreendedorismo do MEC em parceria com o SEBRAE. Disponível em: <http://www2.ifam.edu.br/pro-reitorias/extensao/proex/ayty-incubadora-de-empresas>.

de glúten e lactose, e tem como maior objetivo desenvolver a cultura cacauera do estado do Amazonas e conservar a floresta.

A Na'kau, desde a sua criação, sempre almejou a valorização dos produtos regionais a partir de recursos da biodiversidade com o intuito de desenvolver um projeto sustentável de conservação da floresta. Assim, estabeleceu parcerias com os povos e comunidades tradicionais. A garantia dos direitos dos povos e comunidades tradicionais estão engendradas no tripé da cultura, identidade e territorialidade. Por isso, é imprescindível considerar as suas lutas para a reprodução física e social, ou seja, a “prática social” relacionada ao modo de “criar”, de “fazer” e de “viver” (Shiraishi Neto, 2007, p. 30).

Figura 01: Significado Na'Kau



Fonte: Captado do site da Na'Kau, 2023

A junção das palavras “Na Floresta e Cacau” denominou o significado Na'kau, sendo que a letra “a” e “u” simboliza o cacau aberto virado para cima e para baixo, de acordo com a imagem a cima. Como enfatizado, a Na'kau vem sendo desenvolvida desde 2012/2013 para ser mais que um projeto ou uma empresa socioambiental, sustentável convencional, pois tem como objetivos alcançar o máximo dos produtores de cacau que vivem nas áreas de várzea do Amazonas. E foi dessa forma que o projeto se desenvolveu e foi criado o chocolate Na'kau, que faz questão de demonstrar todo seu processo e a identidade dos agricultores em suas embalagens (Site Na'kau, 2023).

Os produtores que mantém uma relação estreita com a Na'kau são autodenominados de indígenas, ribeirinhos, caboclos, quilombolas, extrativistas, dentre outros. Segundo Almeida (2011), “ se autodenominam e são denominados de comunidades de faxinais, quebradeiras de coco babaçu, seringueiros, comunidades de fundos de pasto, castanheiros, ribeirinhos e piaçabeiros ou de povos indígenas e quilombolas não podem ser classificados sob homogêneos e padronizados, mesmo considerando a presença de uma mesma identidade coletiva” (Almeida, 2011, p. 184), pois as modalidades de

uso comum não convergem para um modelo universal, e os processos de territorialização são diferenciados historicamente e economicamente.

O Chocolate produzido pela empresa é cultivado por oitenta famílias produtoras de cacau do Rio Madeira e Rio Amazonas, localizados em vinte e seis comunidades, em sete municípios do estado do Amazonas (Manicoré, Novo Aripuanã, Borba, Nova Olinda do Norte, Urucurituba (rios Madeira e Amazonas), Tabatinga e Benjamim Constant (rio Solimões), que tem como contrapartida aprimorar assistência técnica, sensibilização, treinamentos, equipamentos e melhoria na qualidade de vida dessas famílias (Artur Coimbra, 2023).

O pagamento estabelecido pela Na'Kau é 125% acima do mercado, com um valor oferecido no ano de 2022 de aproximadamente R\$18 o quilo, enquanto compradores locais, como: comerciantes, atravessadores e regatões⁴ pagam R\$8 o quilo para cada produtor de cacau. Esse preço ofertado pelos compradores locais estava desanimando os produtores e em decorrência dessa situação, os agricultores começaram a partir para outras atividades produtivas que visavam mais lucro e muitos desistiram do trabalho no campo e imigraram para cidade (Artur Coimbra, 2023).

Grande parte desses cacauicultores e fornecedores de amêndoas da Na'kau estavam submetidos ao “sistema de aviamento”, “conhecido historicamente na Amazônia como um sistema de trocas onde persiste uma relação social vertical entre os agentes sociais que o compõe” (Menezes, 2012, p. 113). Houve um período que produtor lamenta ter trocado 1,5 kg de cacau por 1 kg de açúcar refinado (Oliveira, 2023), os produtores vendiam por esse sistema de troca com os compradores locais, ou seja, trocavam a amêndoas por alimentos de necessidades básicas e instrumentos de trabalho para manter a produção e permanecer na comunidade construindo assim, um sistema de interdependência entre uns e outros, esse sistema fez com que grande parte desses cacauicultores contraísse dívidas e enfrentassem condições degradantes de trabalho.

⁴ O regatão é um comerciante ambulante que viaja entre centros regionais e comunidades rio acima, comercializando mercadorias para pequenos produtores caboclos e comerciantes do interior em troca de “produtos regionais”, agrícolas e extrativistas. O regatão tem uma história longa e controvertida na Amazônia: de um lado, é visto como um pioneiro heroico, trazendo a civilização para produtores isolados na floresta; de outro, como um atravessador sem escrúpulos, explorando os pobres da zona rural e roubando comerciantes locais em seus negócios (Mcgrath, 1999, p. 57).

A partir do entendimento de que era possível e necessário lançar mão de uma iniciativa para amenizar esse cenário, a empresa Na'kau desenvolvida desde 2012/2013, possui objetivo, implementar ações de impacto socioambiental positivo na Amazônia. Conforme a descrição do empresário, Artur Coimbra, e idealizador do projeto, biólogo, pesquisador e preocupado com a conservação do meio ambiente, relata que tudo começou com a ideia iniciada em 2012, quando o mesmo foi para o tradicional festejo do cacau, no município de Urucurituba (AM), distância 100 km de Manaus (AM), capital do Amazonas, ali observou que os produtores estavam abandonando o plantio, pois não era lucrativo não havia estrutura para beneficiamento da comunidade e nem escoamento.

Além disso, ele já trabalhava com ações de conservação da Floresta Amazônica desde a época de estudante e viu potencial no cacau produzido no interior do estado sendo vendido a um preço baixo, doravante, à relação com o cacau virou estudo e após anos de pesquisa, entre encontros e consultas com as comunidades, testes e mais dois anos de incubação no Instituto Federal do Amazonas - IFAM, nasceu a primeira fábrica de chocolate no Amazonas para ser lançada no mercado (Folha de São Paulo⁵, 2022).

Anualmente, a Na'kau oportuniza encontros de cacaueiros orgânicos do Amazonas por meio de parcerias⁶, tais como: Amos Amazon, Instituto Piagaçu (o qual Artur Bicelli Coimbra é também presidente), Curumin Japão, Rede Maniva, Instituto de Conservação e Desenvolvimento Sustentável do Amazonas (IDESAM), Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas - IFAM, Campus Manaus Zona Leste (CMZL), Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas (IDAM), que oferecem cursos, workshops e permitem a troca de conhecimento e saberes. Essas parcerias ocorrem de modo rotativo dentro de uma organização de disponibilidade de profissionais e planejamento

⁵ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha-social-mais/2022/09/ha-oportunidades-na-amazonia-diz-dono-de-fabrica-de-chocolate.shtml>.

⁶ Amos Amazon é uma empresa normal, que combina atividades baseadas na comunidade local com negócios que conectam Japão e a Amazônia (<https://www.ama-ama.co.jp/>); Instituto Piagaçu associação civil de direito privado sem fins lucrativos (<https://www.piagacu.org.br/>); Rede Maniva <https://www.instagram.com/redemaniva/>; Instituto de Conservação e Desenvolvimento Sustentável do Amazonas (IDESAM) <https://idesam.org/>; Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas - IFAM; Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE) <https://sebrae.com.br/sites/PortalSebrae>; Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas (IDAM) <http://www.idam.am.gov.br/>; Curumin Japão ONG sem fins lucrativos.

constantemente renovado entre as organizações, institutos, profissionais especializados e a empresa Na'Kau.

Atualmente, a Na'kau possui um quadro funcional com treze colaboradores, quatro nos serviços de escritório, seis na produção e três nas atividades de campo assessorando em assistência técnica e extensão rural às famílias produtoras das matérias primas. Em relação a estrutura, a Na'kau é uma empresa incubada e vinculada ao programa de incubação de empresas do IFAM⁷, Campus Manaus Zona Leste (CMZL), a qual utiliza uma área total de 320m², contemplados de agroindústria, banheiros, auditório, copa e escritórios. Possuí instalado em sua planta produtiva vinte e uma máquinas capazes de produzir sete toneladas de chocolates, uma tonelada de manteiga de cacau, uma tonelada de cacau em pó, uma tonelada de chocolate em pó, duas toneladas de frutas desidratadas, três toneladas de geleias e molhos salgados e mais quinhentos quilos de chás e especiarias desidratadas (Pesquisa de campo, 2023).

Dentro do Instituto Federal do Amazonas, a Na'kau tem tido boa aceitação em eventos científicos nacionais e um dos objetivos da empresa é de contribuir de alguma forma com ensino na instituição, incluindo, o empreendedorismo na grade curricular dos cursos técnicos e de graduação, assim como de continuar apoiando e fomentando novas ideias (Artur Coimbra, 2022). Os acordos realizados com o IFAM são de cooperação, conforme o regimento interno do instituto e compete à Pró Reitoria de Extensão⁸ (PROEX) criar condições favoráveis para a efetivação dessa interação entre o segmento empresarial e a sociedade e dentro dessas tratativas, há várias questões internas discutidas e debatidas para a permanência da Na'kau no IFAM/CMZL.

Outro fator importante de destacar na Na'kau, é sua relação com as unidades industriais, pois toda a agroindústria⁹ é certificada com o selo de

⁷ Disponível em: <http://www2.ifam.edu.br/pro-reitorias/extensao/proex/ayty-incubadora-de-empresas>. Acesso: em 05 jan. 2023.

⁸ Disponível em: <http://www2.ifam.edu.br/noticias/incubadora-do-ifam-completa-15-anos-de%20empreendedorismo-no-am>.

⁹ Agroindústrias são as unidades industriais responsáveis pelo beneficiamento e transformação de produtos agrícolas, visando sua conservação. Segundo Christoffoli (2012), a autonomização de partes do processo produtivo agrícola e o desenvolvimento da agroindústria enquanto atividade autônoma em relação à agricultura. Dicionário de Agroecologia e educação, SP: Expressão popular, escola politécnica de saúde Joaquim Venâncio, 2021.

produtos Orgânicos do Ministério da Agricultura, sendo que a metodologia escolhida para esse selo foi o método do Sistema Participativo de Garantia (SPG), e foi viabilizado com o apoio do SEBRAE Amazonas e a Rede Maniva de Agroecologia¹⁰ (REMA), esse tipo de certificação esse mecanismo conta muito com uma dinâmica de encontros, reuniões, controle social, uma das etapas consiste em o próprio grupo de agricultores se visitar e atestar a qualidade orgânica dos colegas, e posteriormente uma comissão desse (SPG) realiza uma segunda visita bem semelhante as dos produtores, professores e estudantes também podem fazer parte dessa comissão.

Há exatos 5 anos começou a caminhada da Na'kau para que a certificação ocorresse em 2021, o chocolate denominado NA'KAU recebeu certificação orgânica do cacau cultivado na várzea pelo Sistema Participativo de Garantia (SPG) formado pela Rede Maniva de Agroecologia (REMA) em junho 2021, a mais importante certificação para as indústrias de alimentos, o selo orgânico, chancelado pelo Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA).

O USO DA IMAGEM NA NA'KAU

A fotografia surge para a apreensão de uma imagem real, representativa e autêntica. Uma imagem pode retratar fatores relevantes das relações sociais e a prática de “tirar fotos” pode garantir o reconhecimento de um determinado grupo no campo da subjetividade, tanto no que se refere ao executor da fotografia e o seu interesse pela demonstração, quanto aquele que vai analisar e interpretar os fatos. Conforme afirma Bourdieu (2006, p. 34) “é compreensível que as fotografias devam ser objeto de uma leitura sociológica; e que nunca sejam consideradas em si mesmas e por si mesmas em termos das suas qualidades técnicas e estéticas”.

Segundo o autor, o que deve ser levado em consideração não a qualidade técnica e estética da linguagem fotográfica, mas sim os papéis sociais. É o momento também que o grupo reafirma a sua unidade, “a fotografia deve apenas possibilitar uma representação suficientemente crível e precisa para permitir o reconhecimento. É metodicamente inspecionada e observada, a distância, de acordo com a lógica que governa o conhecimento dos outros no quotidiano” (Bourdieu, 2006, p. 34).

¹⁰ REMA atua desde 1999 em prol da construção, otimização e implantação da agroecologia no Amazonas e coordena também a complexa criação do único Sistema Participativo de Garantia de conformidade da produção orgânica (SPG) com o intuito de ampliar, fortalecer a comercialização, e desde 2007 trabalha em prol da agricultura orgânica na região.

Posto isto, a fotografia é considerada como um recurso social, político e cultural de um determinado grupo específico (Bourdieu, 2006, p. 32-34). Nesse sentido, a ideia da imagética da Na'kau surgiu com foco primordial em valorizar a transparência e a rastreabilidade dos seus produtos para o mercado, ou seja, construir uma aproximação entre produtor e consumidor, visando o resgate de relações de confiança interpessoal.

A CONFIGURAÇÃO DA IDENTIDADE COLETIVA DOS CACAUICULTORES

A empresa Na'kau atua estrategicamente no mercado dando visibilidade aos agentes sociais que trabalham com o manejo de cacau de várzea no Amazonas, isso contribui para a expansão das suas redes de consumidores e para a reconstrução das identidades coletivas dos produtores de cacau. Essa visão preconiza desenvolver um projeto sustentável com ênfase no reconhecimento e valorização de identidades de povos e comunidades tradicionais, bem como de suas formas de organização e produção em diferentes partes da região Amazônica.

Os produtores de cacau que levam seus rostos estampados nas embalagens do chocolate são os “cacauicultores” que fornecem as amêndoas para a Na'Kau. O significado dessa categoria está relacionado aos trabalhadores que plantam, manuseiam, extraem e vendem a matéria-prima. Essa configuração de identidades específicas dos cacauicultores acionados pela Na'Kau reafirma o potencial dessa prática e o beneficiamento de 120% da renda de trabalho desses agricultores. Elias (2008) assevera que o conceito de configuração está relacionado a uma estrutura social em constante alteração e se compõe por elementos interdependentes entre si. Para ele, o conjunto de indivíduos, a partir de relações interpessoais construídas sustentam a totalidade, cria um padrão mutável (Elias, 2008, p. 140). A sustentação dessa cadeia e os contatos estabelecidas entre alguns agentes garantem a permanência dessa dinâmica, por exemplo, a sustentação dos pontos de venda da Na'Kau e a expansão das redes dos consumidores faz com que a empresa continue comprando as amêndoas desses agricultores.

Segundo o site da Na'kau, atualmente, há uma rede de cacauicultores classificados como produtores de cacau de diversas regiões do Amazonas (AM) e cada embalagem exibe as imagens dos produtores sempre sorridentes, além da porcentagem do cacau orgânico, uma pequena descrição do produto para o consumidor, os ingredientes utilizados na fabricação, e informações dizendo que o produto é vegano, sem origem animal e sem glúten; há também

informação se o produto é misturado com outros ingredientes das linhas parceiras.

Figura 02: A imagética das embalagens dos produtos da Na'Kau

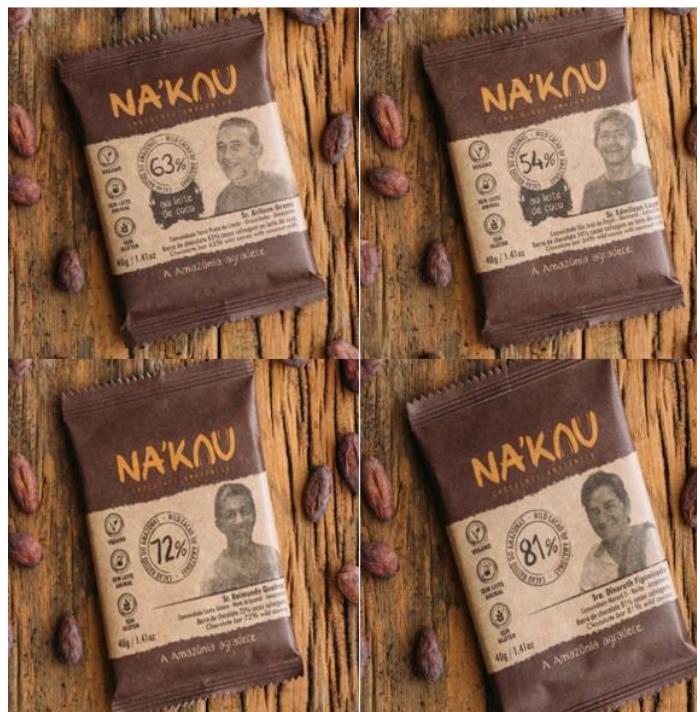


Fonte: Imagem extraída do site da Na'Kau, 2023

As imagens dos cacaueiros na figura 2, do lado esquerdo, são as caixas do chocolate Na'kau de 40g e as imagens dos cacaueiros do lado direito são das embalagens de bolso de 40g e 5g. É importante enfatizar, que das oitenta famílias de sete municípios do estado do Amazonas (AM) que a Na'kau compra as amêndoas, somente os oito produtores tem os seus rostos estampados nas embalagens, ou seja, são aqueles primeiros produtores que a Na'kau fez contato.

A Linha Origens é considerada aquela que comporta os chocolates mais puros, com dois ou quatro ingredientes e, é a primeira linha desenvolvida pela Na'kau e possui quatro chocolates de destaque: o chocolate Na'kau com 54% ao leite de coco, vegano, sem leite animal, sem glúten, tem a imagem do Edmilson Lagos, da Comunidade São José das Onças do Município de Manicoré (AM); o chocolate Na'kau com 63% traz a imagem do Arilson Grana, da Comunidade Terra Preta do Limão, do município de Urucurituba (AM), produto ideal para os iniciantes do mundo dos chocolates amargos, pois possui textura cítrica de laranja, maracujá e mel; a imagem da embalagem do produto de 72% do cacau é do Raimundo Queiroz, conhecido como seu Mundico, residente na comunidade Santo Amaro, Rio Madeira (AM), onde possui 25 hectares de plantações de cacau, banana, cacau, roça e mamão.

Figura 03: Imagens embalagens Edmilson Lagos no chocolate 54%; Arilson Grana no chocolate 63%; do Raimundo Queiroz 72% e da Dinorath Figueiredo 81%



Fonte: Imagens extraídas do site da Na'Kau, 2023

A Linha Parcerias Sustentáveis comporta os tradicionais sabores do chocolate Na'kau (54%, 63%, 72% e 81%) com ingredientes de produtos dos parceiros da empresa, como o café, a Castanha, o Cupuaçu e a Pimenta. O chocolate Na'kau 63% com a castanha da Amazônia tem a imagem da Tatiane de Souza e o chocolate Na'kau 63% com o café do Apuí, exibe a imagem do Joel Oliveira, ambos residem na Comunidade do São Jose, do Município de Borba (AM). O chocolate Na'kau 72% com cupuaçu traz a imagem da Meire Castro da Comunidade Sempre Viva, do município de Manicoré (AM) e o chocolate Na'kau 72% com a Pimenta Baniwa demonstra a imagem da Lúcia França, da Comunidade Verdem, também do Município de Manicoré (AM).

Figura 04: Imagens embalagens da Tatiane de Souza e do Joel Oliveira no chocolate 54%, da Meire Castro e Lúcia França no chocolate 72%



Fonte: Imagens extraídas do site da Na'Kau, 2023

Dentro da perspectiva das imagens das embalagens dos produtos ofertados aos consumidores, a Na'kau oferece a linha de kits denominada de presenteáveis, que contém o kit pequeno de R\$ 45 reais, médio de R\$ 80 reais e o grande de R\$155 reais para degustação. O kit Origens comporta os chocolates de 5g, 40g, 80g e ainda vem acompanhado de Nibs de cacau de 150 g, no valor de R\$ 130 reais. O kit Degustação Grande de 80g, no valor de R\$ 155 reais. O kit Parcerias Sustentáveis nos tamanhos de 5g, 40g e 80g, no valor de R\$ 130 reais acompanha um Nibs de Cacau 150g. O Kit Até o Tucupi de 5g, 40g e 80g, no valor de R\$ 270 reais acompanha um Nibs de Cacau 150g é o kit mais caro do chocolate Na'kau no mercado.

Figura 05: Imagem Kit Degustação pequeno, Kit Origens, Kit Parceria Presenteáveis e Kit Até o Tucupi



Fonte: Imagens extraídas do site da Na'Kau, 2023

Partindo dessas premissas, a configuração da identidade dos cacauicultores emerge no momento que a Na'kau coloca em evidência as imagens dos agentes nas embalagens dos produtos e de como estes estão fazendo uso dos seus espaços. Cada grupo de cacauicultores tem a sua própria história de vida, que legitima a sua condição de extrativista e constrói socialmente sua territorialidade específica. Segundo Almeida (2006), a territorialidade específica não está relacionada somente ao espaço físico, mas também pela dinamicidade da terra pelo uso coletivo, político, identitário e que diferencia aquele determinado coletivo de outro grupo social. Nesse sentido, o território, indivíduos, parentesco, organização e trabalho coletivo, constituem elementos de uma identidade bastante fluída e variada (Shiraishi Neto, 2007, p. 30).

Os cacauicultores mesmo residindo em sete municípios geograficamente distantes do estado do Amazonas, estão interligados por fazerem parte da mesma configuração social constituída pela empresa Na'kau, que permite a reflexão do modo de vida local, conservação de recurso

básico, assistência técnica, articulação de interesses por meio da imagética junto ao mercado e a visibilidade do uso dessa prática tradicional.

Assim, essas identidades coletivas estão sendo sucessivamente afirmadas e reconhecidas, por meio de critérios ocupacionais e de atividades econômicas, como no caso de seringueiros e castanheiros, ou pela localização geográfica, como no caso dos ribeirinhos, assim como também, tem permitido o advento de territorialidades específicas e autônomas como reservas extrativistas, babaçuais, castanhais e seringais. Essas lutas específicas têm configurado novos desenhos e formas usuais de se pensar reconhecimento de territórios, bem como novas identidades (Almeida, 2011, p. 82).

UMA ANÁLISE DA FORÇA DE TRABALHO PELAS IMAGENS DAS MÃOS DOS PRODUTORES

Cada cacaueiro tem conhecimento do momento certo para colher os frutos dos seus sistemas de produção. Isso implica realizar limpeza do terreno, nascimentos das flores, crescimento e desenvolvimento dos frutos e colheita. Desse modo, os cacaueiros não precisam somente dos instrumentos como podão e sacos de fibras, mas também da força de trabalho e de um conjunto de técnicas corporais.

Para Mauss (2003), as técnicas corporais estão relacionadas às formas como nós expressamos socialmente através dos nossos corpos. Todas essas técnicas são frutos de aprendizados, que se culminam culturalmente aos indivíduos, pois grande parte da sociedade tem o seu hábito particular (Mauss, 2003, p. 400). A força de trabalho do produtor chama atenção, quando a Na'kau destaca em seu site as imagens dos cacaueiros, principalmente de suas mãos calejadas, dedos amputados, cicatrizes e marcas de quem pratica o trabalho árduo todos os dias, sob sol ou sob chuva, no calor ou no inverno amazônico.

Figura 06: Imagens mãos de alguns dos produtores de cacau da Na'Kau



Fonte: Imagens extraídas do site da Na'Kau, 2023

Essas mãos representam histórias dos cacaueiros que têm conhecimento distinto sobre a região, do espaço de trabalho, da trajetória de vida, do tempo guiado pelo sol, do cuidado com solo, da extração do fruto até a secagem da semente. Dentro dessa perspectiva, a imagética das mãos representa o ethos cotidiano da vida do trabalhador que vive na área rural da Amazônia, sem demonstração de uma imagem hiperbolizada, fantasiosa e harmoniosa como geralmente fazem das pessoas que vivem no campo (Almeida, 2004, p. 23). A imagética surge como a representação da identidade dos cacaueiros, por meio de um saber construído socialmente, das interações intrafamiliares e entre os diferentes grupos familiares que lutam por condições sociais e de existência.

As imagens exibidas no site da Na'kau fixam sempre momentos do grupo reunido, ou melhor, do processo de parceira e fortalecimento da união entre empresa Na'kau e dos cacaueiros, além do mais, expõe nas embalagens à importância vida social de cada uma dessas famílias. Por outro lado, a imagética dos cacaueiros utilizada nos produtos da Na'kau serve para se destacar no mercado, causando boa impressão pela transmissão uma mensagem de transparência, percepção, sentimento, significado, memória e trajetória de vida ao consumidor. Esse público que tem acesso ao chocolate

Na'kau reconhece a qualidade do produto orgânico e a sua iniciativa de gerar renda para as comunidades locais e potencializar projetos de sustentabilidade vinculados as lutas pela terra e organização participativa.

CONSIDERAÇÕES

Diante do exposto, este trabalho etnográfico buscou destacar a imagética da Na'kau, pautando as imagens utilizadas nas embalagens dos produtos, que perpassam diversas formas de relações de parcerias. Como uma forma de garantir visibilidade a esses produtores e produzir algo diferenciado no mercado, a Na'kau utiliza em suas embalagens as imagens dos cacauicultores, destacando a região onde vivem e produzem cacau, do qual a empresa adquire. Além disso, descreve todo o processo nas embalagens utilizando uma pequena biografia de cada produtor. Assim, é possível verificar o acordo feito conjuntamente com cacauicultores e de como esse tipo de contato e proximidade cria laços sociais e comerciais.

Nessa senda, a Na'kau que vem se desenvolvendo desde de 2013, com o objetivo de estabelecer parceria com os povos e comunidades tradicionais, sempre partindo da premissa de trabalhar em dois eixos principais: o acompanhamento da produção orgânica com os produtores diretamente no campo; e na compra, processamento e comercialização dos chocolates Na'kau. Desse modo, o consumidor não está comprando apenas uma barra de chocolate, mas também contribuindo para o trabalho dos cacauicultores, preservação da floresta e valorização da prática da produção de cacau no Amazonas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, ALFREDO WAGNER BERNO. **QUILOMBOS E AS NOVAS ETNIAS.** MANAUS: UEA EDIÇÕES, 2011.

_____. TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS, PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO E MOVIMENTOS SOCIAIS. **ESTUDOS URBANOS E REGIONAIS**, v. 6, n. 1, MAIO, 2004.

BARBOSA, ANDRÉA; CUNHA, TEODORO EDGAR. **ANTROPOLOGIA E IMAGEM:** JORGE ZAHAR EDITOR LTDA, 2006.

BOURDIEU, PIERRE. **ECONOMIA DAS TROCAS SIMBÓLICAS.** 5. ED. SÃO PAULO: PERSPECTIVA, 2011.

BOURDIEU, PIERRE. COMPREENDER. In: BOURDIEU, PIERRE (COORD.). **A MISÉRIA DO MUNDO**. RIO DE JANEIRO: VOZES, 1997.

. O CAMPONÊS E A FOTOGRAFIA, **REV. SOCIOl. POLÍT.** CURITIBA, V. 26, P. 83-92, JUN. 2006.

. O CAMPONÊS E SEU CORPO, **REV. SOCIOl. POLÍT.**, CURITIBA, V. 26, P. 83-92, JUN. 2006.

. E A PRODUÇÃO SOCIAL DA CULTURA, DO CONHECIMENTO E DA INFORMAÇÃO. In: MARTELETO, REGINA MARIA; PIMENTA, RICARDO MEDEIROS (ORGs.). RIO DE JANEIRO: GARAMOND, 2017.

COIMBRA, ARTHUR. ENTREVISTA COM PROPRIETÁRIO E IDEALIZADOR DA NA'KAU. EM 21 DE SETEMBRO DE 2022.

DIAS, ALEXANDRE PESSOA. **DICIONÁRIO DE AGROECOLOGIA E EDUCAÇÃO**. SÃO PAULO: EXPRESSÃO POPULAR: RJ: ESCOLA POLITÉCNICA DE SAÚDE JOAQUIM VENÂNCIO, 2021.

ECOA UOL, 2021. NA'KAU PRODUZ CHOCOLATE ORGÂNICO E VALORIZA CACAU DE RIBEIRINHOS. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.UOL.COM.BR/ECO/ULTIMAS-NOTICIAS/2021/09/13/NAKAU-PRODUZ-CHOCOLATE-ORGANICO-E-VALORIZA-CACAU-DE-RIBEIRINHOS.HTM](https://www.uol.com.br/eco/ultimas-noticias/2021/09/13/naaku-produz-chocolate-organico-e-valoriza-cacau-de-ribeirinhos.htm). ACESSO EM: 04 ABR. 2023.

ELIAS, NORBERT. **INTRODUÇÃO À SOCIOLOGIA**. SÃO PAULO: EDIÇÕES 70, LDA, 2008.

GINZBURG, CARLO. SINAIS, RAÍZES DE UM PARADIGMA INDICIÁRIO. In: **EMBLEMAS, MITOS E SINAIS; MORFOLOGIA E HISTÓRIA**. SÃO PAULO: COMPANHIA DAS LETRAS, 1989.

LAPLANTINE, F. **A DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA**. TRAD. JOÃO MANUEL R.C. E SÉRGIO COELHO. SÃO PAULO: TERCEIRA MARGEM, 2004.

MAUSS, MARCEL. **SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA**. TRAD. PAULO NEVES. SÃO PAULO: COSAC NAIFY, 2003.

OLIVEIRA, JOEL DE. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.ORGANIS.ORG.BR/O-QUE-E-PRODUTO-ORGANICO/?GCLID=CJWKCAJW2K6LBHBXEiWA5RJTCDXXBWCACOUXYGAAJTMSFUZ5FGMMQMYM6NPUKXGQZYP64PBDPjEqZHOc_KsQAvD_BwEnakau.com.br/joel](https://www.organis.org.br/o-que-e-produto-organico/?gclid=CjwKCAjw2K6LBhBXEiWA5RjtCdXXBwccAOUXYGAAJTMsFUz5FGMMQMYM6nPukxGqZyP64PBDPjEqZHOc_KsQAvD_BwEnakau.com.br/joel). ACESSO EM: 12 ABR. 2023.

ORGANIS. O QUE É PRODUTO ORGÂNICO? 2020. DISPONÍVEL EM:
[HTTPS://ORGANIS.ORG.BR/O-QUE-E-PRODUTO-ORGÂNICO/?GCLID=CJWKCAJW2K6LBHBXEiWA5RJTCDXXBWCCAOUXYGAJTMSFUZ5FGMMQMYM6NPUKXGqZYP64PBDPjEqZHOCKsQAvD_BwE](https://organis.org.br/o-que-e-produto-organico/?gclid=CjwKCAjw2K6LBhBXEiWA5RJTCDXxBWCCAOUXYGAJTMsFUz5FGMMQMYM6NPUKXGqZYP64PBDPjEqZHOCKsQAvD_BwE). ACESSO EM: 03 JUL. 2023.

SAFRA, PLANO. AMAZONAS BIÊNIO 2021-2022.

SHIRAI SHI NETO, JOAQUIM (ORG.). DIREITO DOS POVOS E DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS NO BRASIL: DECLARAÇÕES, CONVENÇÕES INTERNACIONAIS E DISPOSITIVOS JURÍDICOS DEFINIDORES DE UMA POLÍTICA NACIONAL. MANAUS: UEA, 2007.

SILVA, DANIELLE WAGNER; CLAUDINO, LIVIO SÉRGIO; OLIVEIRA, CARLOS DOUGLAS; MATEI, ANA PAULA, KUBO, RUMI REGINA. EXTRATIVISMO E DESENVOLVIMENTO NO CONTEXTO DA AMAZÔNIA BRASILEIRA. 2016.

SORANZ, GUSTAVO. IMAGENS DA AMAZÔNIA. 2009.

CIRANDAS AMAZÔNICAS

A RESISTÊNCIA DOS POVOS AMAZÔNIDAS ATRAVÉS
DOS ESPETÁCULOS DE CIRANDA*Jean Batista da Cunha*

Mestre em Estudos Culturais pelo Programa de Pós-Graduação Estudos Culturais – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (PPGCult-UFMS), Especialista em Gestão Escolar pelo Centro Universitário SENAC-Santo Amaro/SP, licenciado em Música pela Faculdade de Artes - Universidade Federal do Amazonas (FAARTES-UFAM) e em Pedagogia pela Faculdade Salesiana Dom Bosco (FSDB), diretor escolar na rede pública estadual de ensino do Amazonas.

Patrícia Zaczuk Bassinello

Doutora em Ciência, Tecnologia e Sociedade pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR); mestra em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba; graduada em Turismo pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-SP), docente na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Membro dos grupos de pesquisa Laboratório Interdisciplinar de Estudos Culturais - (LindeCult)- UFMS, CADEF - Movimento Espacial da Fronteira – UFMS, Grupo de Estudos dos Gêneros de Discurso - UFSCar e Núcleo de Pesquisa em Políticas Públicas do Turismo - Cet/UNB.

Resumo: Este artigo é resultado de uma pesquisa de dissertação de mestrado que debate a constituição das identidades dos povos amazônicos na perspectiva dos Estudos Culturais, que vai da colonização europeia a partir do século XV até a migração nordestina nos meados do século XX. Trata-se de uma pesquisa baseada na história dos povos amazônidas, suas identidades culturais e o processo de hibridização cultural por meio das cirandas do Amazonas. Dialogamos com os autores Raymond Williams, Stuart Hall e Nestor Garcia Canclini para entendermos os conceitos de cultura, de identidades culturais e o processo de hibridização cultural. Iremos destacar os principais marcos históricos de conflitos e o posicionamento dos povos habitantes da região quanto a afirmação de suas identidades diante dos europeus, assim como as principais transformações vividas pelas cirandas ao longo do tempo e o ponto de tensão entre suas narrativas. Tais fatos descrevem a postura do homem amazônida frente a uma sociedade globalizada, padronizada e em processo de homogeneização cultural e que, mesmo com a romantização de sua imagem por parte do poder público, vive ainda uma ruptura social capaz de colocá-los em condições de descaso e de subalternização. Os povos amazônidas, assim como adeptos ao processo de globalização, viram no interstício a oportunidade de negociação e de relação de poder frente as transformações exigidas pela modernidade e à manutenção de tradições culturais nas suas cirandas.

Palavras-chave: identidades culturais; cirandas do Amazonas; hibridização cultural.

Abstract: This article is the result of a master's thesis research that debates the constitution of the identities of Amazonian peoples from the perspective of Cultural Studies, which ranges from European colonization from the 15th century to northeastern migration in the mid-20th century. This is research based on the history of the Amazonian peoples, their cultural identities and the process of cultural hybridization through the cirandas of the Amazon. We discussed with authors Raymond Williams, Stuart Hall and Nestor Garcia Canclini to understand the concepts of culture, cultural identities and the process of cultural hybridization. We will highlight the main historical milestones of conflicts and the positioning of the people living in the region regarding the affirmation of their identities vis-à-vis Europeans, as well as the main transformations experienced by cirandas over time and the point of tension between their narratives. These facts describe the attitude of Amazonian man in the face of a globalized, standardized society in the process of cultural homogenization and which, even with the romanticization of their image by the public authorities, still experiences a social rupture capable of placing them in conditions of neglect and subordination. The Amazonian peoples, as well as supporters of the globalization process, saw in the interstice an opportunity for negotiation and power relations in the face of the transformations required by modernity and the maintenance of cultural traditions in their circles.

Keywords: cultural identities; cirandas from Amazonas; cultural hybridization.

INTRODUÇÃO

O Amazonas é um estado que tem a presença forte das tradições e das crenças construídas ao longo dos séculos pelos povos indígenas, os exploradores europeus, os africanos escravizados e diversos migrantes, principalmente pelos nordestinos. Isso fica evidente nas diversas manifestações culturais e folclóricas que em junho a agosto se apresentam nos festejos pelos municípios.

A ciranda é um exemplo destas manifestações que, com o passar dos anos, ganhou notoriedade e peculiaridade local. Trazida pelo pernambucano Antônio Felício, ajudado por conterrâneos, a dança se instalou no distrito de Nogueira, município de Tefé, a aproximadamente 522 quilômetros da cidade de Manaus. A dança era uma narrativa do folguedo Auto do Carão, cujos personagens eram uma homenagem aos moradores locais.

Essa caracterização dos personagens do folguedo instigou-nos a entender o sentimento de pertença adquirido nas cirandas que fazem os povos amazônidas se identificarem com a dança e com sua proposta temática, ao passo de ver nela um posicionamento identitário e de resistência, mesmo com as transformações históricas vividas por ela diante do processo de modernização e da hegemonia da alta cultura.

Esse trabalho é resultado da pesquisa de dissertação de mestrado em Estudos Culturais do Programa de Pós-graduação em Estudos Culturais da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Nela, propomos compreender as transformações ocorridas nas cirandas do Amazonas e em seu folguedo, o Auto do Carão, ao longo dos tempos. Buscamos conhecer o contexto histórico e social em que as cirandas foram criadas no Amazonas, entender a incorporação de novos personagens e as motivações que invisibilizaram as crenças, as tradições, os costumes e o próprio imaginário no Auto do Carão; interpretar nas manifestações artísticas e folclóricas das cirandas atuais a visibilidade e as linguagens de resistências que geram significações das narrativas dos sujeitos diante do processo de transformação cultural das cirandas.

Optamos por abordar uma pesquisa qualitativa por ser um estudo sobre cultura, as linguagens artísticas, as narrativas controversas dos sujeitos amazônidas, e estabelecer um diálogo com o contexto histórico e social do Amazonas. Apoiamos os estudos numa perspectiva dos Estudos Culturais, com os autores Stuart Hall e Nestor Garcia Canclini.

Stuart Hall ajudou-nos sobre as identidades culturais e seus jogos de negociação diante do processo de globalização econômica que interfere as vivências cotidianas. Outro conceito estudado foi o da hibridização cultural na América Latina, de Nestor Canclini, e de como o Estado e os meios de comunicação consolidam a hegemonia cultural e as negociações constantes com as classes populares.

Como uma pesquisa bibliográfica decidimos aprofundar sobre o contexto histórico e cultural da Amazônia desde o século XV com os autores Márcio Souza, João de Jesus Paes Loureiro, José Ribamar dos Santos, dentre outros. Sobre as cirandas amazônicas, utilizamos os autores Wilson Nogueira e Simão Pessoa. Por se tratar de uma pesquisa documental, buscamos registros históricos, reportagens e artigos em sites, assistimos apresentações de grupos de cirandas em plataformas de vídeo na *internet*.

Para a coleta de dados, utilizamos entrevistas semiestruturadas com quatro pessoas: o folclorista e professor José Gomes Nogueira; a cofundadora das cirandas da cidade de Manacapuru, professora Maria Madalena Campelo; o membro da Diretoria da Ciranda Flor Matizada e responsável pelas transformações das cirandas de Manacapuru, Gaspar Fernandes Neto; e por último, o secretário de Turismo da cidade de Manacapuru, Alilson Pontes Portela Lima.

Acompanhamos algumas apresentações de cirandas para comparar informações captadas nas entrevistas. A primeira ciranda foi no mês de junho de 2022, filmada em formato *mp4*, e que seguia a proposta das primeiras cirandas da cidade de Tefé em um festival escolar na cidade de Manaus. A segunda ciranda foi assistida e filmada no momento de seu ensaio geral, na periferia de Manaus no mesmo mês. Presenciamos o Festival de Cirandas, realizado no Cirandódromo da cidade de Manacapuru, a 78 quilômetros de Manaus.

Todo esse percurso favoreceu em nossa reflexão sobre o papel dos povos amazônicos na resistência aos padrões coloniais e suas lutas no posicionamento identitário diante às hegemonias que historicamente foram impostas em toda a Amazônia. A ciranda contribuiu e ainda contribui nesse movimento decolonial e existencial no que tange à valorização da cultura amazônica através de sua dança, de sua musicalidade e de suas propostas de espetáculos cada vez mais presentes nas manifestações folclóricas.

DESENVOLVIMENTO TEXTUAL

Diferente de outras partes do território brasileiro, os primeiros exploradores da Amazônia não foram os portugueses, mas os espanhóis. Estes vieram da América Central e dos Andes peruanos durante o século XV e XVI. De acordo com os estudos antropológicos do século XX, a região era habitada por diversos grupos populacionais com culturas e organizações sociais diferentes (Souza, 1994). Os registros que nos dizem como foi o contato dos europeus com os povos nativos datam do século XVI, sendo o mais conhecido o relato da expedição do capitão espanhol Francisco Orellana, em 1542, escrito por Frei Gaspar Carvajal, seu escrivão. Carvajal descreveu com detalhes a fauna e a flora, e as percepções da expedição sobre os povos que encontraram (Carvajal, 2021).

Tais registros deixaram marcas profundas na construção do imaginário europeu sobre a Amazônia. Estes foram responsáveis por sua nomeação por meio da relação que os espanhóis fizeram com a mitologia grega das amazonas e o encontro da expedição com as guerreiras Icamibas às margens

do “grande rio” num trecho da carta enviada à Europa que as relata como “mulheres de alta estatura, pele branca, cabelos longos amarrados em tranças, robustas e nuas, vestidas apenas com uma tanga” (Souza, 1994) montadas a cavalo, o que é totalmente fora das características das mulheres avistadas.

Esse olhar com expectativas imagéticas aos povos nativos os condicionou ao patamar de subalternidade causada pelo eurocentrismo hegemônico da época com estereótipos a essas populações como não-civilizadas e selvagens. Encontramos no autor jamaicano Stuart Hall uma semelhança de análise na colonização caribenha que explica “a via para a nossa modernidade está marcada pela conquista, expropriação, genocídio, escravidão, pelo sistema de engenho e pela longa tutela da dependência colonial” (Hall, 2013, p. 33), parecido com o que aconteceu na Amazônia.

A perspectiva europeia de colocar os povos nativos em condições subalternas perdurou por séculos, mesmo seus indivíduos reivindicando a própria existência diante da exploração de outros povos europeus (ingleses, holandeses e portugueses) no século XVII. O levante do povo Manaós liderado pelo cacique Ajuricaba no século XVII, e a Cabanagem (1835-1839) foram algumas tentativas de resistências armadas e de recusa aos padrões europeus impostos.

Ambos lutavam por uma afirmação identitária e pela rejeição ao poder hegemônico estabelecido pela dor, opressão e pela imposição cultural trazida pelos europeus (Souza, 1994; Loureiro, 2015). Esse movimento demográfico de nativos e exploradores tornou a Amazônia um palco de culturas híbridas, ora de maneira compulsória pela colonização europeia, ora pelas relações em que foram construídas as relações sociais no cotidiano.

De acordo com Canclini (2019)

A mistura de colonizadores espanhóis e portugueses, depois de ingleses, franceses, com indígenas americanos, à qual se acrescentaram escravos trasladados da África, tornou a mestiçagem um processo fundacional nas sociedades do chamado Novo Mundo (Canclini, 2019, p. 27).

Essa mistura racial na Amazônia, na qual os autores dos Estudos Culturais chamam de hibridismo cultural - Raymond Willians, Stuart Hall e Nestor Canclini - se intensificou ainda mais no século XIX e início do século XX, com a chegada dos migrantes nordestinos, motivados pelo extrativismo do látex, matéria prima da borracha. As cidades da Região Norte do país

passaram por um grande crescimento populacional e suas estruturas sofreram o processo de modernização, com ruas em pedras, grandes casarões, teatros, instituições educacionais nos padrões europeus, naquilo que ficou conhecido como *Belle Époque* (Souza, 1994; Loureiro, 2013; Santos, 2015).

Contudo, as benevolências foram para poucos, pois a riqueza ficou concentrada nas mãos dos seringalistas que habitavam as capitais, restando para os vários municípios e vilas da Região Norte a pobreza e o descaso institucional. Seus moradores amargaram a escassez e o cansaço da longa jornada de trabalho, arriscando suas vidas floresta adentro em busca de sobrevivência (Souza, 2020).

Assim, grupos sociais deslocados, os povos nativos, caboclos e seus novos moradores passaram a integrar as pequenas vilas e cidades longínquas, interagindo culturas e criando vínculos afetivos. De acordo com Hall, “a migração e os deslocamentos dos povos têm constituídos mais regras que a exceção, produzindo sociedades étnicas ou culturalmente *mistas*” (Hall, 2013, p. 60). Dentre as diversas manifestações culturais que surgiram nesse contexto estão os festejos religiosos e sincretismos com as vivências indígenas, seus hábitos de caça e pesca, a culinária e as danças folclóricas.

Para Canclini (2019),

Interessam mais os bens culturais – objetos, lendas, músicas – que os agentes que os geram e consomem. Essa fascinação pelos produtos, o descaso pelos processos e agentes sociais que os geram, pelos usos que os modificam, leva a valorizar nos objetos mais a sua repetição que sua transformação (p. 211).

Nesse artigo destacamos as cirandas como manifestação folclórica como parte de nosso estudo por notar nelas elementos identitários que dialogam com o posicionamento dos povos amazônicas como resistência e de luta ao mundo moderno e globalizado.

METODOLOGIA

Por se tratar da compreensão de fenômenos envolvendo a subjetividade de grupos sociais e de estudos relacionados à história e à reflexão das identidades culturais dos povos amazônicas, optou-se pela pesquisa qualitativa, por permitir uma análise global como também específica, a interpretação por parte de nós, pesquisadores, como também favorece responder nossas questões norteadoras.

De acordo com Silva; Menezes (2000),

A pesquisa qualitativa considera que há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, isto é, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito que não pode ser traduzido em números. A interpretação dos fenômenos e atribuição de significados são básicos no processo qualitativo. Não requer o uso de métodos e técnicas estatísticas. O ambiente natural é a fonte direta para coleta de dados e o pesquisador é o instrumento-chave. O processo e seu significado são os focos principais de abordagem (p. 20).

E essa interpretação dos fenômenos favorecem na observação de nuances que geralmente não são possíveis analisar apenas com dados numéricos. Para isso, faz-se necessário termos algumas informações prévias para serem utilizadas. Portanto, usaremos da pesquisa bibliográfica, afinal, esse tipo de pesquisa nos situa ao campo, aos sujeitos e aos objetos em que iremos trabalhar. Conforme Severino (2007, p. 122) a pesquisa bibliográfica “utiliza-se de dados ou de categorias já trabalhados por outros pesquisadores e devidamente registrados”. A cultura amazônica vem sendo tratada com certo afinco e vem se intensificando nos últimos anos.

Encontramos em alguns autores amazônicos contribuições importantes sobre o contexto amazônico, com relatos históricos e reflexões sobre o sujeito local frente aos desafios da modernidade global. Dentre muitos, utilizamos algumas obras dos historiadores amazonenses Márcio Souza e José Ribamar dos Santos, que trazem estudos voltados à história da Amazônia e do Estado do Amazonas, como apresentam acontecimentos que impactaram na concepção da identidade cultural dos povos amazônicos, a exemplo da revolta dos povos indígenas e a Cabanagem.

Já, João de Jesus Paes Loureiro dedica sua obra sobre a Cultura Amazônica para traçar um perfil mais detalhado sobre a construção do conceito caboclo sob um olhar poético do imaginário da Floresta Amazônica. Ele ajuda-nos a compreender a relação do sujeito amazônida e sua vida pacata, e o interstício com a estrutura da cidade grande, e de como ele convive com a cultura moderna, a forma em que se adapta, não deixando de lado suas raízes identitárias (costumes, hábitos, suas festas, crenças etc.).

Quanto à história das cirandas, nos apropriamos da pesquisa de Wilson Nogueira, na obra “Festas Amazônicas: boi bumbá, cirandas e sairé”, onde ele traz a fala de um dos principais porta-vozes da ciranda no estado do

Amazonas, o professor José Silvestre, e os escritos do poeta e folclorista brasileiro Mário de Andrade sobre a dança.

Existem poucos registros bibliográficos referentes às cirandas. Por isso, usamos algumas pesquisas atuais que nos ajudam a compreender o contexto histórico e social em que as cirandas foram criadas, principalmente em Tefé, Manaus e Manacapuru, como as dissertações de Adan Renê Pereira da Silva (2014), intitulada “A construção identitária dos cirandeiros do Festival de Cirandas de Manacapuru”, e Robson França Francisco Rodrigues (2021), com o título “Festival de Cirandas de Manacapuru: do sociocultural ao educacional”.

Buscamos alguns artigos jornalísticos em *sites* e *blogs* especializados em folclore amazônico e que acompanham a dança de ciranda no período dos principais festivais folclóricos. Neles, foi possível encontrar as histórias de algumas cirandas e relatos sobre o “Auto do Carão” e o processo de transformação histórica, acompanhados de imagens antigas. Destacamos aqui o trabalho de Simão Pessoa, do Portal Amazônia e do Portal das Cirandas Manaus.

Para o diálogo com os estudos culturais, trouxemos alguns autores que nos ajudam a refletir as concepções de cultura e de folclore sob olhar do processo de hibridização cultural proveniente da colonização europeia, das identidades culturais, das lutas de resistências, do posicionamento do sujeito e de suas linguagens diante do processo de modernização das sociedades atuais. São eles: Raymond Williams, Stuart Hall, Nestor Garcia Canclini, Durval Muniz Albuquerque Junior, dentre outros.

Seguindo a proposta de coleta de informações, escolhemos a pesquisa documental, para a busca de documentos que nos ajudem a conhecer um pouco mais sobre as cirandas, haja vista a carência de dados oficiais sobre elas.

Pádua afirma (1997) que a

Pesquisa documental é aquela realizada a partir de documentos, contemporâneos ou retrospectivos, considerados cientificamente autênticos (não fraudados); tem sido largamente utilizada nas ciências sociais, na investigação histórica, a fim de descrever/comparar fatos sociais, estabelecendo suas características ou tendências (p. 62).

Tivemos que buscar gravações de canções e de vídeos de apresentações de cirandas tanto da cidade de Manaus e da cidade de Manacapuru. Para prosseguir os estudos sobre o processo de espetacularização das apresentações da cidade de Manacapuru, acompanhamos pelo canal aberto de

televisão as três agremiações: Flor Matizada, Guerreiros Mura e Tradicional. Também tivemos acesso ao histórico e às canções datilografadas pelo próprio criador das cirandas de Manaus, o professor José Silvestre que nos ajudaram na transcrição das canções e na consolidação da história das cirandas amazônicas.

Para que conseguíssemos relatos sobre o *Auto do Carão*, sua origem, as mudanças ocorridas ao longo dos tempos, e o impacto para a visibilidade ou invisibilidade das identidades culturais dos sujeitos amazônicas, e para conhecer um pouco mais sobre a história das cirandas, utilizamos de entrevistas semiestruturadas com quatro pessoas envolvidas de alguma forma com a dança.

De acordo com Minayo (2010), a entrevista

É acima de tudo uma conversa a dois, ou entre vários interlocutores, realizada por iniciativa do entrevistador, destinada a construir informações pertinentes para um objeto de pesquisa, e abordagem pelo entrevistador, de temas igualmente pertinentes tendo em vista este objetivo (p. 261).

Buscando conhecer a história das primeiras cirandas da capital amazonense, entrevistamos o professor aposentado José Gomes Nogueira, 74 anos, folclorista manauara, e fundador da ciranda de Tefé da Escola Estadual Marquês de Santa Cruz, localizado na zona sul da cidade de Manaus. Nogueira, como é chamado, é um grande defensor do modelo da ciranda de Tefé trazida por seu amigo, o saudoso o professor José Silvestre.

José Nogueira foi entrevistado em sua residência, munido de diversos materiais fonográficos (fitas LP's e CD's), audiovisuais (fitas cassetes e DVD's), acompanhados de equipamentos antigos (rádios, toca-discos, e televisão de tubo) e de instrumentos musicais (tan-tan, xeco-xeco). Na entrevista, José Nogueira disponibilizou alguns materiais para apreciação (fotos antigas, históricos da ciranda de José Silvestre, revistas sobre o Festival Folclórico do Amazonas, produzido pelo professor e político Mário Ypiranga, a quem também descreveu sobre as cirandas de Tefé).

Outra pessoa entrevistada foi a professora aposentada Maria Madalena Campelo, 72 anos, que também conviveu com professor Silvestre, que fundou a primeira ciranda de Manacapuru. Ela foi a responsável em dar continuidade dos trabalhos de Silvestre e ajudou na criação de duas outras agremiações. Foi coordenadora da ciranda Flor Matizada entre os anos de 1980 e 1994, quando mudou de residência por conta de trabalho, retornando a um cargo na

diretoria da agremiação em 1997, permanecendo assim até anos os anos de 2007. Hoje reside na cidade de Manaus por motivos de tratamentos médicos, mas ainda faz parte do Conselho da agremiação. A entrevista aconteceu em sua casa, onde foi possível acessar documentos oficiais da ciranda Flor Matizada que estão em sua posse, como também fotos antigas da ciranda e artigos de jornais.

Entrevistamos também o diretor artístico da ciranda Flor Matizada de Manacapuru, o senhor Gaspar Fernandes Neto, 57 anos. A ele é reivindicada a criação dos personagens das cirandas da forma alegórica, como é conhecida hoje, e o processo de modernização das apresentações das cirandas de Manacapuru. Sua mãe foi a fundadora da ciranda Tradicional, na Escola Estadual José Seffair 1985, grupo ao qual fez parte como cirandeiro. Após a criação da ciranda, Gaspar foi para a capital amazonense para começar os estudos universitários na área de ciências contábeis, retornando apenas em 1991 para sua cidade natal. A partir deste ano ele passou a integrar a ciranda de Nazaré, atual Flor Matizada. A entrevista ocorreu nas dependências do condomínio onde mora, no bairro do Aleixo, cidade de Manaus.

E por fim, nosso último entrevistado foi o secretário de Turismo da cidade de Manacapuru, o senhor Alilson de Pinho Portela Lima, 49 anos. Natural da capital amazonense, o secretário reside no município de Manacapuru desde 2013, e integra a pasta pública a partir de 2019. Coincidemente, sua experiência com danças folclóricas está relacionada ao outro entrevistado, o professor José Nogueira, com quem trabalhou diretamente em uma dança internacional coordenada pelo professor nas décadas de 1990, participando assim de diversos festivais folclóricos em Manaus. Com ele, buscamos conhecer como é estruturado o Festival de Cirandas de Manacapuru, o papel do poder público no evento e a relação da prefeitura da cidade com as agremiações de cirandas. A entrevista foi feita nas dependências do Centro de Atendimento ao Turista (CAT), na cidade de Manacapuru, onde fica localizado também o escritório da pasta de Turismo do município.

As entrevistas ocorreram no mês de novembro do ano de 2022. As questões foram categorizadas em territorialidades, hibridização cultural e o processo de espetacularização. Tiveram a duração de duas horas aproximadamente, sendo estas gravadas em formato *mp3*, com registros fotográficos, e posteriormente transcritas pelo próprio entrevistador no período de um mês, realizado em dezembro de 2022.

Após as entrevistas, os estudos prévios sobre o objeto pesquisado e a coleta das informações fizemos as análises necessárias com as ponderações das informações mais relevantes ao trabalho. Optamos por uma abordagem

dialógica que contribuísse com a análise dos discursos dos nossos entrevistados e das teorias já criadas sobre as cirandas e suas contribuições com a reflexão sobre as identidades culturais.

Por fim, depois da análise dos dados coletados, propomos uma reflexão sobre o posicionamento dos sujeitos amazônidas e as lutas de resistências que afirmam a existência de uma tradição cirandeira e os de grupos que vivem atualmente o processo de modernização das cirandas através da espetacularização motivadas pela indústria cultural.

Um dos grandes desafios em estudar as cirandas amazônicas é falta de uma bibliografia mais descriptiva de suas linguagens artísticas, com os critérios científicos. E isso se agrava mais quando começamos a descrever sua chegada da ciranda na cidade de Manaus e em Manacapuru, duas cidades que expandiram a concepção da dança em um patamar incomparável à outras cirandas da região Norte.

Os registros encontrados sobre as cirandas nessas duas cidades foram de relatos do próprio fundador, o professor e historiador José Silvestre, ao jornalista Simão Pessoa, e em entrevistas com dois professores que trabalharam diretamente com ele. Primeiramente, com a professora Maria Madalena Campelo, cofundadora da ciranda Flor Matizada, em Manacapuru, e segundo, com o professor José Nogueira, na cidade de Manaus.

ANÁLISE DE DADOS

No estado do Amazonas, as cirandas ganharam características bastante peculiares. Essa manifestação da cultura popular encontrou um terreno fértil impulsionado pelas tradições dos migrantes nordestinos. Não há documentos oficiais que datam o início da dança, a não ser relatos de historiadores e pesquisadores. O mais conhecido é do historiador amazonense, professor José Silvestre do Nascimento e Souza. Na obra do autor Wilson Nogueira “Festas Amazônicas: boi-bumbá, Sairé e Ciranda” há relatos de José Silvestre afirmando que a ciranda foi criada no ano de 1894 pelo pernambucano Antônio Felício, descendente de escravo, e morador do distrito de Nogueira. O distrito pertencia à cidade de Tefé, localizada a 522 metros de Manaus. Seus primeiros integrantes eram moradores do distrito, onde nela era retratado o folguedo “Auto do Carão”, história que trazia críticas às condições entre a vida europeizada das cidades e a das comunidades ribeirinhas (Nogueira, 2008).

O folguedo se passava numa vila de pescadores, cujos moradores eram um casal de idosos, um sacristão e um padre, o policial de ronda e seu soldado. Os idosos admiravam o carão, uma espécie de garça das penugens escuras. Em um certo dia, um caçador forasteiro chegou no local e assassinou a ave. O casal vê o crime e logo o denunciam para o policial. Após ser preso, o caçador pede clemência ao padre, e que ressuscite a ave. Então, o padre, compadecido, vai até o carão e faz uma oração pela vítima. Ao ser tocada, a ave dá um grito bem alto, pois não estava morta, apenas ferida. Assim, todos começam a festejar a “ressurreição” do carão.

Em entrevista à nossa pesquisa no ano de 2022, o folclorista José Gomes Nogueira e a professora Maria Madalena Campelo, e em históricos datilografados pelo José Silvestre, esse folguedo era apresentado em atos durante a apresentação da ciranda. Inicialmente, a dança trazia coreografias e canções de cirandas nordestinas, como a conhecida “Ciranda, cirandinha”, o “Assaí” ou “Puxa-rola”, o “Cabeça de Bagre” e “Viola Encantada”. Outras canções foram criadas, como “Constância”, que era uma sátira aos modos europeus de se vestir e se portar das moças da cidade de Tefé, e o Carão, em que era realizada a encenação do folguedo. Não demorou muito para a dança se propagar pela região do médio Rio Solimões, nas vilas e cidades vizinhas por trazer características comuns entre seus moradores.

Segundo Canclini (2019, p. 222), a tática de parodiar é uma prática comum em diversos povos, contudo a interpretação dessas festas “costuma destacar apenas aquilo que no humor ritual serve para ridicularizar as autoridades e caricaturizar os estranhos”. Nas cirandas, analisamos que vai além da ridicularização, mas a afirmação identitária e que não se intimida com a presença do outro, do estranho.

Não demorou para as localidades próximas ao distrito de Nogueira agregarem características amazônicas. Na cidade de Tefé ocorreram as maiores transformações no enredo do folguedo que perduram em muitas cirandas atualmente. As mudanças vieram de um ex-cirandeiro de Antônio Felício, entre 1937 e 1942, o professor Isidoro Gonçalves de Souza, pai do historiador José Silvestre, quem fez tais relatos históricos.

Em uma publicação do *blog* jornalista Simão Pessoa em 2016, há relatos que a ciranda de Isidoro ganhou novos personagens e novas canções, com coreografias e sentidos próprios. O primeiro era o “Cupido”, que não era homenagem ao deus romano, mas uma alusão à praça da cidade que era marcada como ponto de encontro dos casais. O segundo era “Seu Manelinho”, o pescador, uma homenagem a Antônio Felício e seus hábitos de pesca. A

terceira era “Mãe Benta”, doceira, que remetia à esposa de Felício, dona Sebastiana. O “Galo Bonito” era o quarto personagem, que não representava a ave, mas seu sobrinho Valentim, um jovem galanteador. Já, “Seu Honorato”, o rezador, mais que uma criação, era uma ressignificação do sentido dos religiosos no folguedo, pois estes saíram de cena. Outra que sofreu alteração de sentido foi a “Constância”, que deixou de ser uma sátira para ser uma homenagem às debutantes da cidade. Algumas canções permaneceram, como a “Ciranda, cirandinha”, o “Assaí”, e o “Carão” (Pessoa, 2016).

De acordo com Canclini (2019, p. 205) a cultura popular é a história do indivíduo excluído, que é todo aquele que “não tem patrimônio” ou que não consegue que ele seja reconhecido e conservado. Diante da nova realidade, a ciranda de Isidoro pode ser classificada como parte da cultura cabocla, popular, interiorana, independentemente de estar sendo fundada no perímetro urbano.

Isidoro construiu uma narrativa identitária que posteriormente foi assumida como um bem simbólico legítimo do que viria a ser conhecida como *ciranda de Tefé*. Ele transformou radicalmente a maneira em que as cirandas se apresentavam, criando um desfecho ao folguedo e inserindo novos personagens, sendo essa a versão mais popular da dança em todo o estado do Amazonas.

Não podemos afirmar que Isidoro já tivesse a intencionalidade de estabelecer uma tradição cirandeira, ou seja, a fixação de identidades culturais amazônicas através de sua ciranda, porém a maneira em que ele abordava os novos personagens logo foi passiva de identificação pela população amazonense ao longo dos anos.

Analizando a apresentação da Ciranda de Tefé coordenada por nosso entrevistado José Nogueira, filmada por nós em 2022, as coreografias de ciranda eram sincronizadas conforme o ritmo de cada música e a *performance* está ligada à proposta de suas letras. Logo na entrada da ciranda, os casais entraram perfilados, entre palmas e acenos, formando uma roda. Os principais passos anunciados nas cirandas e que acompanhava a maioria das canções eram: o *gingado*, o *marca-passo*, *dois-pra-lá* e *dois-pra-cá*, e *meia-lua*.

O *gingado* consiste em posicionar a perna esquerda um pouco atrás da direita, ficando o pé esquerdo de ponta de dedos. Seguindo a rítmica de *colcheia* – figura musical de meio tempo – os brincantes giram sutilmente o tornozelo esquerdo e intercalando com o direito no sentido de dentro. O

marca-passo segue a marcação em um tempo rítmico de *mínima* aonde, a cada tempo, os brincantes conduzem o pé esquerdo para frente e para trás. O marcador acentua ao sopro de apito no contratempo de *mínima* como um aviso à marcação certa.

No *dois-pra-lá e dois-pra-cá*, os brincantes dão dois passos para a esquerda e dois passos para a direita em marcação de colcheia. Com esses passos, os pés já fazem o bailado do corpo espontaneamente. Há a marcação de apito executada em uma colcheia anterior do compasso binário da canção. As coreografias são todas sincronizadas com o toque das percussões (atabaques, checo-checo e tambor) e dos instrumentos de corda (rebeca, viola, cavaquinho ou violão) seguindo as melodias das canções.

Outro elemento analisado foram as canções de cirandas em formato *mp3* e na apresentação da ciranda assistida, a execução era feita em atos. Nesse quesito foi possível notar que suas letras e melodias são uma mistura entre canções europeias, ritmos africanos e danças circulares indígenas, e que estas colaboram com as identidades amazônicas e a hibridização cultural construída, presentes na linguagem poética, com melodias simples, ora alegre, ora melancólica.

Essa forma de se fazer ciranda se manteve nas mãos do já citado historiador José Silvestre, tanto na cidade de Manaus nas décadas de 1960 e 1970, quanto na cidade de Manacapuru na década de 1980. Nesses dois lugares, Silvestre contribuiu com a criação de diversos grupos de cirandas, preservando os principais elementos artísticos das cirandas de Tefé e seus significados.

Observando apresentações de cirandas antigas na plataforma de vídeo *Youtube*, notamos que elas se popularizaram tanto em Manaus, perdendo assim o contato com seus fundadores. Da mesma forma, suas vestimentas foram sendo modificadas, tornando-se mais luxuosas e com requintes de beleza. Tais mudanças foram se acentuando pela competitividade dos grandes festivais folclóricos do estado do Amazonas.

Os grupos de cirandas foram seguindo as tendências modernizadoras das apresentações com a finalidade de produção de grandes espetáculos, fazendo com que o “Auto do Carão” passasse a ser invisibilizado, ora pela necessidade de atender a nova realidade global, ora por querer se reconhecer como produto cultural pela própria população amazonense, como trabalho cultural profissional.

De acordo com nossa entrevistada Maria Madalena Campelo, no ano de 1997, na cidade de Manacapuru os grupos de ciranda Flor Matizada, Guerreiros Mura e Tradicional, juntamente com o poder público, decidiram

organizar o Festival de Cirandas com a promessa de criação de um espaço para apresentações. A decisão foi motivada pela popularização do Festival de Parintins, com os bois bumbás Garantido e Caprichoso. A cidade de Manacapuru conta com uma arena chamada Cirandódromo, localizada no Parque do Ingá, com capacidade de aproximadamente 50 mil pessoas.

Para outro entrevistado, Gaspar Fernandes Neto, O Festival de Cirandas é responsável por produzir ao público o “encantamento”, pelo fato de o Amazonas possuir um “arcabouço riquíssimo” para desenvolver espetáculos com temáticas amazônicas. O Festival trouxe grandes alegorias e shows pirotécnicos, a ruptura com as estruturas usadas por Isidoro e Silvestre nas canções, nos ritmos, nas vestimentas e nas coreografias aceleradas e com movimentos mais precisos.

De acordo com Gaspar Neto (2022),

Essa liberdade que nós temos deixa as cirandas com um terreno vasto pra a criatividade. Aí, a criatividade cirandeira ‘deita e rola’. Os temas são abertos, como já teve ciranda, como a Guerreiros Mura que falou dos Zodíacos... Já teve ciranda que abordou fatos históricos como por exemplo o ciclo da borracha, o ciclo da juta em Manacapuru. Hoje, com esse campo vasto a gente vai olhando o que produz mais encantamento (Neto, 2022, informação verbal).

De acordo nosso terceiro entrevistado, o secretário de Turismo de Manacapuru, Alilson Portela, o Festival de Cirandas conta com um aporte financeiro e logístico do poder público do município e do próprio governo do estado do Amazonas, por meios das secretarias de turismo e das secretarias de culturas das duas esferas. Ele aponta a exibição do Festival pela TV Acrítica, da Rede Calderaro de Comunicação, com transmissão ao vivo em canal aberto para todos os estados do norte do Brasil, sem contar com suas plataformas virtuais e redes sociais e nos perfis virtuais das agremiações.

Canclini (2019, p. 36) nos diz que “quando nas sociedades modernas algum poder estranho ao campo – a igreja ou o governo – que intervém na dinâmica interna do trabalho artístico mediante a censura, os artistas suspendem seus confrontos para aliar-se em defesa da liberdade de expressão”. Assim, as três agremiações decidiram traçar juntas suas estratégias para que a ciranda conseguisse alcançar os indivíduos próximos, os que vivem distantes de suas sociedades de origem e de suas culturas, como também àqueles que se identificam com os elementos artísticos da dança.

A repercussão das cirandas dentro do mercado cultural e dos meios de comunicação em massa ampliam a discussão do papel da tradição e da

modernização de suas apresentações. Para Hall (2013, p. 264) “as práticas culturais não se situam fora do jogo do poder”. Essa relação de jogo de poder foi questionada por nosso quarto entrevistado, o folclorista e coordenador de ciranda de Tefé em Manaus, o professor José Gomes Nogueira. Ele conviveu diretamente com o historiador José Silvestre, e junto com ele, sempre foi defensor de uma tradição de ciranda, originária de Tefé.

José Nogueira, que acompanhou a transição da estrutura de ciranda de Tefé para o espetáculo com certa indiferença, não mede críticas sobre o novo modelo apresentação, e fala de uma ciranda específica na década de 1980 em Manaus no ato final do carão. Ele relata:

Olha! quem entra... o caçador, o carão e uma cobra enorme, jiboia, lá no meio. Agora, que função tinha aquela cobra jiboia? Não tinha! É esse o problema quando o pessoal fala comigo, eu digo: -Olha, gente, há uma deturpação tão grande, que a ciranda chega a ser uma zaranda, porque, pelo amor de Deus, ela não tem nada de ciranda! - ela vai simplesmente sendo deturpada por outro tipo de ritmo que desfaz... o problema que existe é que de repente, os coordenadores de dança que existem por aí, o objetivo deles é “vou fazer uma ciranda!” e acabou. Não pergunta de onde vem, quem fez, quem foi o primeiro incentivador, não pergunta! (Nogueira, 2022, informação verbal).

Tanto ele, quanto Maria Madalena enfatizam que as mudanças invisibilizaram partes importantes das cirandas, como a própria história e o significado de seus personagens, como também de seus brincantes de roda. Um exemplo é a retirada do mestre de ciranda, a quem recaía a responsabilidade das canções, do andamento, das coreografias e da marcação do apito. Outro exemplo é a não-obrigação de exibição da ave carão durante a apresentação.

Hall (2013) nos conta que

A dominação cultural tem efeitos concretos – mesmo que estes não sejam todo poderosos ou todo-abrangentes. Afirmar que essas formas impostas não nos influenciam equivale a dizer que a cultura do povo pode existir como um enclave isolado, fora do circuito de distribuição do poder cultural e das relações de força cultural. Não acredito nisso. Creio que há uma luta contínua e necessariamente irregular e desigual, por parte da cultura dominante, no sentido de desorganizar e reorganizar constantemente a cultura popular (Hall, 2013, p. 282).

Maria Madalena Campelo (2022) nos conta como ela viu essas mudanças:

A princípio, eu não gostei não. Eu não achava bonito os outros passos, o jeito muito acelerado de ser, que era muito acelerado. Eu não

gostava! Depois, com o tempo, eu fui me acostumando e já acho bonito. Agora, há coisas que reclamo pra eles. Muitas vezes, eles me obedecem (Campelo, 2022, informação verbal).

Nas cirandas amazônicas, as negociações identitárias são expostas na produção dos espetáculos suntuosos, que atraem os olhares dos povos amazônidas e de não-amazônidas. Gaspar Neto revela o sentimento daquilo que ele nomeia de “produção de encantamento”, e afirma que as cirandas de Manacapuru se tornaram uma “singularidade amazônica”.

Mas o “encantamento” produzido pelo espetáculo citado por Gaspar Neto desencadeia algumas opiniões adversas em muitos elementos que são considerados essenciais para a cultura amazônica e de possíveis tradições no contexto das cirandas de Tefé, principalmente pelas pessoas que a conheceram diretamente de seus primeiros idealizadores, como sua conterrânea Maria Madalena e o folclorista manauara José Nogueira, que trabalharam diretamente com o fundador das cirandas de Manaus e Manacapuru, José Silvestre.

Todo esse debate ajuda-nos a compreender o quanto o processo de transformação não significa um silenciamento total de elementos identitários da cultura amazônica, mas estratégias de manutenção e de resistência das manifestações folclóricas diante da modernização que as sociedades globalizadas impõem, como o silenciamento das culturas locais. A presença das apresentações das cirandas nos meios de comunicação é a prova dessa resistência que, mesmo perdendo narrativas históricas, como a do “Auto do Carão”, finca essa manifestação folclórica como um produto do espetáculo construído pelos povos amazônidas, como prova da luta e de resistência identitária.

José Nogueira (2022) acredita que os coordenadores não fazem conexões com a história das cirandas, tampouco sabem o caminho que a dança percorreu ao longo dos tempos. Ele opina, “quando você tá fazendo um trabalho de folclore, você precisa saber o porquê!”, que essa falta de vivência com a história deve ser o motivo deles mudarem as estruturas das cirandas, visando construir uma apresentação que chama a atenção, mas que não traz um sentido lógico.

Pra mim, é heresia a mudança radical, porque eu transformo, como coordenador, eu como pesquisador, tô transformando. Não tenho razão pra fazer isso. Assim que eu vejo a história do folclore. Há mudanças, mas quem muda não sou eu, quem muda é o povo. O José, o João, a Francisca e não sei mais quem, o Armando, ele não é povo, ele é pessoa dentro do povo e quer modificar. Não é o povo todo que modifica! (Nogueira, 2022, informação verbal)!

Essa reflexão também já havia sido dita por Canclini (1995, p. 41) que diz sobre a ação espetacular da cultura acima da reflexão e de intimidade de narração, como o fascínio por “um presente sem memória” e a “redução das diferenças entre sociedades”, marcas do multiculturalismo padronizado, fazem com que esses conflitos sejam admitidos de maneira mais pragmáticas. As divergências de opiniões entre Madalena e Nogueira sobre o reconhecimento da modernização das cirandas acentuam a diferença de conflito. No caso dela, a espetacularização foi absorvida mais rápida que com Nogueira, quem sabe pela relação mais íntima com a história do último e com a opinião de seu fundador.

O que não se pode negar é que, as transformações sofridas no espetáculos das cirandas modificou também o olhar da sociedade amazonense para as cirandas. Afinal, a cidade de Manacapuru cria toda uma identidade cultural, com cores das agremiações nas fachadas e calçadas, pessoas com adornos e com camisas contendo os símbolos das agremiações, sem contar com a preparação visual das publicidades em outdoors e placas publicitárias. A imprensa local repercute o evento em sua programação, em propagandas da festa, e apresenta as canções de cada grupo folclórico.

CONSIDERAÇÕES

Para os Estudos Culturais fica claro que o processo de negociação e de relação de poder é constante nas manifestações culturais, como afirma Hall (2013). É comum que as grandes cidades se distanciem das manifestações folclóricas e das tradições por conta da conexão modernizadora, homogeneizada e dominante impostas pela globalização. O fato é que, mesmo com toda a bagagem histórica de repressão, de pormenorização colonial que o estado do Amazonas sofreu desde a chegada dos povos europeus, os povos amazônicos buscaram e ainda buscam resistir através de suas manifestações culturais carregadas de hibridismo construído historicamente.

A cultura amazônica encontrou nas cirandas um ambiente propício de decolonialidade, ao passo de desarticular a tentativa constante de desvalorizar tudo aquilo que é local como algo sem espaço, para a conquista

de um local impensado em outro momento como a repercussão positiva e aceitável daquilo que é produzido por seus habitantes, usufruindo das estruturas disponíveis pelos próprios artefatos da modernidade, como os meios de comunicação em massa.

Mesmo com a rejeição de certas personalidades que não aceitam a mudança de uma possível tradição, pudemos perceber que dentro das apresentações, mais do que nunca, outras características da cultura local e popular entram em cena, como as lendas amazônicas, a mitologia indígena, agregadas a alguns personagens das antigas cirandas. Como o exemplo visto por nós no Festival de Cirandas do ano de 2022, no qual o Galo Bonito representava Francisco Orellana, o “conquistador espanhol” citado acima no contexto da busca pela lenda do El Dorado, aquela que foi a motivação da vinda dos espanhóis para a Amazônia, e de Seu Honorato, que fazia alusão do Deus Sol, o protetor da grande floresta.

Contudo, faz-se necessário pensar em maneiras de evidenciar a história das cirandas e de seus criadores, suas motivações e contextos sociais e culturais, ressignificar a importância das cirandas para a memória dos povos amazônidas e de reconstruir suas linguagens, para que, mesmo seguindo as tendências globais de difusão do espetáculo, da repercussão e visibilidade dadas pelos meios de comunicação, possam atrelar valores reais de pertença a uma comunidade.

As cirandas amazônicas relatam a vida do caboclo ribeirinho, suas culturas, suas crenças sincréticas e suas tradições, a sua relação com a fauna e a flora. Os povos amazônidas, assim como as cirandas, transitam nesse universo das tradições e costumes dos municípios longínquos à vida agitada das grandes cidades. Conseguem conviver com o diferente, extrair aquilo que é relevante e retomam aos padrões simples da vida rural. Experimentam tudo o que há de moderno, e não têm vergonha de mostrar sua essência de vida. Tudo isso fica claro quando assistimos as apresentações de ciranda com suas misturas de interpretação sobre a vida real do caboclo amazônida e aquilo que ele comprehende como espetáculo, certo de que, todas as mudanças ocorridas ao longo da história se consolidaram.

REFERÊNCIAS

CANCLINI, NESTOR GARCIA. **CULTURAS HÍBRIDAS: ESTRATÉGIAS PARA ENTRAR E SAIR DA MODERNIDADE.** TRAD. CINTRÃO, HELOÍSA PEZZA; LESSA, ANA REGINA. 4. ED. SÃO PAULO: UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 2019.

_____. **CONSUMIDORES E CIDADÃOS: CONFLITOS MULTICULTURAIS DA GLOBALIZAÇÃO.** RIO DE JANEIRO: UFRJ, 1997.

_____. **CIDADES E CIDADÃOS IMAGINADOS PELOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO.** OPINIÃO PÚBLICA: CAMPINAS, VOL. VIII. N. 1, 2002.

CASTRO, C. APRESENTAÇÃO. IN: BOAS, F. **ANTROPOLOGIA CULTURAL.** 5. ED. RIO DE JANEIRO: JORGE ZAHAR, 2009.

HALL, STUART. **A IDENTIDADE NA PÓS-MODERNIDADE.** 12. ED. RIO DE JANEIRO: LAMPARINA, 2020.

_____. **DA DIÁSPORA: IDENTIDADES E MEDIAÇÕES CULTURAIS.** ORG. SOVIK, LIV. 2. ED. BELO HORIZONTE: UFMG, 2013.

LOUREIRO, JOÃO DE JESUS PAES. **CULTURA AMAZÔNICA: UMA POÉTICA DO IMAGINÁRIO.** 5. ED. MANAUS: VALER, 2015.

NOGUEIRA, WILSON. **FESTAS AMAZÔNICAS: BOI-BUMBÁ, CIRANDA E SAIRÉ.** MANAUS: VALER, 2008.

PESSOA, SIMÃO. **DA CIRANDA NORDESTINA DE TEFÉ.** DISPONÍVEL EM [HTTP://SIMAOPESSOA.BLOGSPOT.COM.BR/2016/07/DA-CIRANDA-NORDESTINA-CIRANDA-DE-TEFE.HTML](http://SIMAOPESSOA.BLOGSPOT.COM.BR/2016/07/DA-CIRANDA-NORDESTINA-CIRANDA-DE-TEFE.HTML) ACESSO EM 17 DE JAN/2022.

_____. **UMA PEQUENA HISTÓRIA DA CIRANDA.** DISPONÍVEL EM [HTTP://SIMAOPESSOA.BLOGSPOT.COM.BR/2016/05/UMA-PEQUENA-HISTORIA-DA-CIRANDA.HTML](http://SIMAOPESSOA.BLOGSPOT.COM.BR/2016/05/UMA-PEQUENA-HISTORIA-DA-CIRANDA.HTML). ACESSO EM 17 DE JAN/2022.

RODRIGUES, ROBSON FRANÇA FRANCISCO. **FESTIVAL DE CIRANDAS DE MANACAPURU: DO SOCIOCULTURAL AO EDUCACIONAL.** DISSERTAÇÃO DE MESTRADO, PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE EM CULTURA NA AMAZÔNIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, 2021.

SANTOS, JOSÉ RIBAMAR DOS. **RIO NEGRO: ASPECTOS HISTÓRICOS, GEOGRÁFICOS E POLÍTICOS.** MANAUS: VALER, 2013.

SOUZA, MÁRCIO. **BREVE HISTÓRIA DA AMAZÔNIA.** SÃO PAULO: MARCO ZERO, 1994.

SOUZA, RAIMUNDO FERREIRA DE. **ERA UMA VEZ NO SERINGAL.** RIO BRANCO: FONTENELLE, 2020.

MODERNIDADE E CONTROLE SOCIAL NO BRASIL DOS SÉCULOS XIX E XX

Luiz Antonio Pacheco Queiroz

Doutor em Arqueologia

Pós-Doutorando no PPGap da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

E-mail: luizpachecoq@gmail.com

Manuel de Jesus Masulo da Cruz

Doutor em Geografia (Geografia Humana)

Professor da Universidade Federal do Amazonas

E-mail: manuelmasulo@gmail.com

Willian Carboni Viana

Doutor em Geografia (Geografia Humana)

Pós-Doutorando no PPGGeog da Universidade Federal do Amazonas

Professor no Instituto Federal do Acre - IFAC/CSM

E-mail: willian.geografiahumana@gmail.com

Resumo: Durante os séculos XIX e XX, no Brasil, a apropriação das heranças culturais e sua categorização dentro dos parâmetros de formação de uma nacionalidade, imposta pelas elites nacionais, foi influenciada pelos desígnios da modernidade, os quais, por sua vez, fragmentaram as identidades sociais. Nesse período, as elites brasileiras exerceram o controle social com a regulamentação do uso do espaço social, sem considerar a escolha dos habitantes e frequentadores dos lugares que seriam transformados, posicionando os indivíduos nos espaços geográficos através das posses. Este estudo, adota uma abordagem histórico-geográfica com análise de matriz crítica, utilizando fontes secundárias de pesquisa, para examinar esses processos, que (re)configuraram as paisagens nas cidades. Buscou-se, como objetivo central, ampliar as discussões sobre as consequências sociais das reformas, destacando os impactos das mudanças nas condições de vida e na distribuição espacial da população.

Palavras-chave: Modernização; Identidade; Lugar; Paisagem.

Abstract: During the 19th and 20th centuries, in Brazil, the appropriation of cultural heritages and their categorization within the parameters of nation building, imposed by national elites, influenced by the dictates of modernity, which, in turn, fragmented social identities. During this period, Brazilian elites exercised social control by regulating the use of social space, without considering the choices of the inhabitants and visitors of places that be transformed, positioning individuals within geographic spaces through possessions. This study adopts a historical-geographical approach with

critical matrix analysis, using secondary sources of research, to examine the processes that (re)configured landscapes in cities. The central objective was to broaden discussions on the social consequences of reforms, highlighting the impacts of changes on living conditions and the spatial distribution of the population.

Keywords: Modernization; Identity; Place; Landscape.

INTRODUÇÃO

As características de aproximação e afastamento em relação aos lugares estão profundamente enraizadas na formação cultural de diferentes localidades. Circunstâncias de afinidade ou ojeriza são moldadas por uma série de fatores, incluindo associações históricas e percepções simbólicas. No contexto brasileiro, as transformações espaciais decorrentes da modernização desempenham papel importante na maneira como as pessoas se relacionam com o ambiente ao seu redor.

Durante o processo de modernização, houve mudanças nas estruturas rurais e urbanas, resultando no relativo esvaziamento do campo e consequente crescimento das cidades, em acréscimo a industrialização, trouxeram consigo outras dinâmicas de ocupação do espaço e outras maneiras de significar os lugares. Essas transformações alteraram os meios físicos e influenciaram as relações sociais e culturais das pessoas com seus ambientes. Desse modo, anuncia-se a paisagem como categoria para se analisar as materialidades que compõem os meios urbanos, onde a formação de identidades foi rompida enquanto o poder dos opressores mantinha sua ascensão com as táticas de controle do espaço da cidade. Metodologicamente, este estudo adotou a abordagem histórico-geográfica crítica, através de fontes secundárias de pesquisa, para examinar os processos que (re)configuraram as paisagens das cidades brasileiras, sobretudo nos séculos XIX e XX.

No encaminhamento da abordagem, com o objetivo de ampliar as discussões sobre as consequências sociais das reformas, consideraram-se as práticas de apropriação espacial por meio das heranças culturais dos povos subjugados que foram combatidas e não tiveram mais onde acontecer devido às modificações espaciais que permitiram às classes dirigentes o estabelecimento de áreas controladas com seu poder de organização político-administrativo.

Reflete-se, portanto, sobre o domínio do espaço e direcionamento do que preservar dentre as heranças culturais, cujo projeto foi encabeçado pelas

elites brasileiras. As táticas desenvolvidas para exercer o domínio exigiram efetivar uma atuação vigilante para manter privilégios políticos e econômicos.

No tocante ao acesso que a paisagem dá para averiguar o enredamento das dinâmicas das cidades opostas à presença de toda a população, a atenção recai sobre o que passou a ser considerado patrimônio cultural e sobre como os bens culturais de um povo se tornavam problemas a ponto de serem proibidos para satisfazer os interesses de quem exercia o poder. Enquanto a paisagem é usada para identificar a recorrência de manifestações culturais no tempo e no espaço, as noções do patrimônio cultural são oportunas para buscar a compreensão das estratégias de expropriação dos subalternos, ajuizando as decisões de apenas preservar o que estava subjacente às formas de comportamento no território produzido pela hegemonia dos donos dos meios de produção¹.

No período, da passagem do século XIX para o XX, aconteceu de forma demasiada a expulsão dos menos favorecidos economicamente, onde os centros urbanos passaram a ceder menos espaço aos eventos religiosos de matriz africana e práticas artesanais de ganhos diários, reduzindo as chances de expressão cultural e financeira das camadas de baixa renda da população. Isso ficou registrado na nova paisagem urbana, cuja estrutura vigiada incorporou a resistência sob novas formas de comportamento para escapar da violência da materialidade efetivada pelos ideais oligárquicos.

No âmbito do contexto histórico, verificam-se eventos-chave do Brasil, partindo-se da exploração das reformas urbanas e do movimento de modernização, buscando compreender como esses processos moldaram a sociedade brasileira da época. Em seguida, examinam-se as relações sociais e as estruturas de poder. Esse foco, ao adentrar em investigações das interações entre elites nacionais e classes sociais mais baixas, desvela os efeitos dessas relações ao expor intrincados significados do controle disseminado por meio da apropriação e/ou produção de territórios. Ao fim trilha-se uma via reflexiva que questiona as práticas e decisões das elites em relação à gestão do espaço público e à categorização do patrimônio cultural. É forçoso nesta seara apontar a ausência da participação popular nas decisões e as desigualdades sociais surgidas com as políticas implementadas pelas elites. Isso evidencia a visão crítica sobre as implicações das ações das oligarquias que condicionaram uma identidade nacional brasileira.

¹ Noções de território-abrigo (das pessoas) e de território-recurso (das empresas) (Santos, 2006).

A combinação dos referidos elementos metodológicos permite encaminhar uma análise abrangente e crítica dos processos de apropriação do patrimônio cultural e controle social no Brasil dos séculos XIX e XX; estabelecemos uma compreensão ampla dos complexos mecanismos que moldaram a sociedade brasileira. Para entender quais ideias guiavam as decisões do período é necessário avaliar em que se arvoravam, o que leva à base da teoria da modernização, ou seja, as elites difundiram seus planos de apropriação territorial por meio da consideração da passagem por estágios de desenvolvimento linear, caminho obrigatório de todas as sociedades, que partiriam de formas tradicionais para formas modernas de organização social, política e econômica.

Os modelos europeus e ocidentais sustentaram essa noção reproduzida nos projetos de modernização do Brasil. O progresso e desenvolvimento dessa via, considerados sem retorno, sensibilizaram o destino dos recursos do Estado à adoção de linhas de ação guiadas por transformações conduzidas nas remodelações dos logradouros, mas também nos padrões arquitetônicos de imóveis. O que foi bastante difundido pela Escola Norte-Americana de Sociologia até a parte final do século XX, ao considerar ainda os modos tradicionais como sendo subdesenvolvidos (Bernstein, 1996, p. 197).

Os traçados de arruamentos, quarteirões, padrões construtivos de habitações, prédios públicos e medidas de acabamentos copiados de cidades europeias tornaram-se hegemônicos, porém não passaram despercebidos por toda a sociedade, tendo sido. É importante notar que a aplicação da teoria da modernização no Brasil também foi objeto de críticas e controvérsias. Mesmo assim, em meio a todo o processo de disseminação, tais ideias foram influentes nas considerações sobre o que patrimonializar.

Esse elemento fulcral das heranças culturais da nação foi moldado com estereótipos etnocêntricos de base europeia, compelindo toda a sociedade a admitir as manifestações vindas de fora como as únicas que deveriam ser manifestadas. Assim a nação deveria se despir das experiências do passado, fazer no presente o que era considerado belo, recordável e preservável pelas características de expressão ditas civilizadas, por conseguinte, abandonar as manifestações culturais genuínas da população, surgidas da resistência e do contato entre tantos povos no território brasileiro.

A REDUÇÃO DA DIVERSIDADE DA PAISAGEM NOS CENTROS URBANOS

As proposições para fundar uma herança cultural impunham o rompimento com a ordem antiga, uma autêntica forma de opressão que enfraquecia a criatividade e o compartilhamento. A ordem que tornava vigente nas remodelações sob esta noção foi disseminada, principalmente os centros urbanos locais onde convinham aos grupos sociais dominantes exercerem soberania. Nesses territórios citadinos havia eficazes possibilidades de lucratividade com os serviços públicos e a posse das decisões de aplicação dos recursos financeiros.

Em meados do século XIX estava em formação o quadro estrutural que possibilitou a existência da reunião de tamanho poder, estabelecido com a implantação das formas capitalistas de produção. É um enredamento que ao mesmo tempo observou a melhoria de conexões viárias para o escoamento da produção agropecuária e a implantação de meios de comunicação que aproximaram os sertões da linha costeira. Por conseguinte, tornou-se maior a interação entre povos das diversas regiões e o tempo de deslocamento reduzido para o que estava estabelecido anteriormente com a estrutura pouco abrangente para a maior parte do território nacional.

O quadro descrito, em que se encontrava a estruturação capitalista no Brasil, foi o que manteve as regalias da concentração de riqueza entre as oligarquias. Dessa forma, com alta recorrência, aproximadamente até a década de 1930, houve consentimento da centralidade do poder político e econômico na região Sudeste, principalmente entre os cafeicultores paulistas (Santos, 1993, p. 26). No tocante à concentração populacional nas cidades, até a primeira metade do século XX, não tanta reprodução de formas indignas de sobrevivência entre muitas gerações. Por outro lado, verifica-se a potente disseminação de diversos distúrbios sociais assentes desde o século XIX e imposição de contenções em locais públicos, cujo uso passou por mudanças, tendo sido proibidas muitas manifestações culturais desalinhadas com os ideais de modernização. Há relação disso com a inacessibilidade aos meios de produção, circunstância de vida da maior parte dos habitantes das cidades que recrudesceu enquanto se fortaleciam os princípios da modernização, desestruturando a afetividade de tanta gente com as paragens urbanas ao reduzir suas chances de se apossar de uma área antes considerada por si como comum ao seu cotidiano. Como repercussão são notórias as rupturas da identidade quanto aos liames que engendram os modos de ser.

As referidas formas de afastamento dos grupos humanos estiveram presentes nas táticas das classes dominantes realizadas para o aprisionamento dos corpos e mentes, porém evitando seu total isolamento de outros afazeres, para os quais eram conduzidos devido à necessidade do uso de sua força de trabalho para atender aos serviços diários. Trata-se de uma expropriação cultural mediada pela condução de seu tempo de vida aos trabalhos que sustentavam a ordem do dia no funcionamento das cidades. Aí estão as possibilidades de aproveitar pequenos intervalos do trabalho para a atuação em atividades comuns, genuínas das heranças culturais de certos grupos. Observa-se que tal orquestração é pertinente às contradições da modernidade no centro urbano da cidade do Salvador, Bahia, que, por exemplo, ao mesmo tempo, levou à expulsão e atração de tradições populares. Foi o que aconteceu com as religiões afro-descentes e as manifestações populares que resistiram nas ruas, como a capoeira. Apesar de consideradas ilegais durante muito tempo, sempre estiveram presentes nesse território citadino (Oliveira, 1995-96, p. 189; Santos, 2009, p. 2; Gordenstein, 2016, p. 105-123). No caso da capoeira, seus praticantes envolvidos com trabalhos manuais se reuniam para as rodas nos momentos de lazer. Outro exemplo é a cidade de Manaus, pretensamente europeizada durante a abrangência da *Belle Époque*, consolidada durante o empreendimento da borracha.

As formas de resistência não apagam o pesado fardo da modernização para as classes desprivilegiadas da sociedade. Portanto não é circunstância que exime os contrassensos do projeto da modernidade de sua responsabilidade no esfacelamento das identidades, que, quando averiguados na análise das transformações dos espaços públicos, são relacionados aos discursos que beneficiavam os ideais modernizadores.

Nessa ótica verifica-se a trajetória borrada dos processos identitários da maior parte da população. É uma problemática que no Brasil é condizente ao estabelecimento da regionalização abrangida pela produção e consumo de base capitalista, que teve desde sua origem a desagregação de modos tradicionais de viver, cuja imposição de certos recursos, ditos sofisticados, à população se tornaram predominantes, levando ao perecimento de outros. Portanto, a regionalização é o meio que levou à obsolescência muito produtos tradicionais enquanto surgiam, nos novos mercados, materiais considerados requintados e que geravam homogeneização, causando a diminuição da continuidade dos ofícios tradicionais. Essas são as fundações do despedaçamento de identidades, o aniquilamento de memórias e reordenamento de paisagens.

Em cidades da região Nordeste, que tiveram sua criação sob os ideais referidos acima, não houve a criação de estrutura viária e de meios de comunicação com benesses à diminuição do tempo de deslocamento e interação tão comuns em porções do sudeste e sul do país. Os efeitos da modernização, tímidos em seus territórios de influência, foram disseminados por outros meios, por exemplo, a literatura dos cordéis. Esses fatores, que situaram seus habitantes, ainda eram recorrentes no final do século XX.

A dominação obtida através de tais instrumentos é abrangente em uma ampla parte do território brasileiro. Trata-se de um meio de privação da instrução de um povo como um todo, dada a enorme restrição à educação que deixava grande parte da população iletrada e dependente das oligarquias, consolidando o poder dominante desta última classe social (Canclini, 2011).

As práticas que levaram as elites brasileiras a exercerem a regulamentação do uso do espaço foram efetivadas com a modificação do casario antigo, arruamentos, becos e vielas, o que representou, para muita gente, a desestruturação dos lugares utilizados nas atividades lúdicas, nas celebrações profanas e religiosas, na labuta pelos ganhos diários, dentre tantas manifestações cotidianas. Dessa forma, o projeto de modernização difundido nos séculos XIX e XX no Brasil tem como singularidade o afastamento de transeuntes, frequentadores temporários e habitantes considerados inadequados para se manterem nos locais sujeitos às mudanças porque seus comportamentos não se alinhavam com o plano de estabelecimento do novo com a destruição do antigo.

O quadro indicado é comum nos centros urbanos de várias cidades brasileiras, de meados do século XIX ao início do século XX, esse. As rápidas mudanças atingiram diretamente o comércio de ambulantes, os rituais religiosos e a vida boêmia, por exemplo.

A presença de membros de grupos que incomodava as camadas privilegiadas da sociedade motivou as ações destas, que aproveitou sua posição de definidora dos discursos oficiais para a formação da urbanização sob os ideais de higienização e branqueamento da população (eugenismo), para produzir uma imagem de cidade caracterizada por um centro urbano exemplar, ou seja, frequentado pelas elites. A desestruturação criada pelos projetos de desenvolvimento urbano deu aos despossuídos o tom de desapego com o novo edificado, como um lugar vazio, sem sentido.

Paisagens modernistas foram criadas, mas não assimiladas por todos. Ao ser transformado, o espaço urbano ficou marcado pela ausência das vidas que por muito tempo o fez ser pulsante. Daí se deu tanto o trágico apagamento

de memórias quanto novas experiências em ambientes com outras redes relacionais e com valores muito apropriados à sensibilidade de uma minoria contrária à ampla sociabilidade.

As normas impostas pela economia mundial permaneceram decisivas para o que merece ou não ser preservado (Cardoso, *et al.*, 2017). O que persistiu na transformação das cidades foi o nítido desrespeito à população local subalterna. Portanto, pode-se afirmar que as mudanças impulsionadas pela escolha da teoria da modernização fizeram com que a percepção da paisagem tivesse que lidar com as novidades, que em alguns casos apenas aparentavam trazer fluidez e arejamento.

A DESVALORIZAÇÃO DAS HERANÇAS CULTURAIS E A SAÍDA PARA A DEMOCRATIZAÇÃO

Refletir sobre o patrimônio cultural exige examinar os relevantes aspectos da vida que competem à organização de significados relacionados às dimensões práticas, cotidianas, mnemônicas e históricas das ideias por coletivos, que, apesar de sujeitas à sociedade moderna, ultrapassam as restrições de noções ocidentalizadas. É algo que requer pensar em como hábitos, comportamentos, formas de ser, saberes, lugares, celebrações e demais campos de ação são pertinentes aos diversos modos de vida e são relacionados a acontecimentos do passado e presente que vinculam seus executores a um tempo seu e/ou compartilhados com a sociedade (Gonçalves, 2009, p. 26).

Há uma dimensão categórica do patrimônio cultural que advém do contexto histórico, sem quaisquer chances de ser único para todos os tempos e sociedades. Preferencialmente, é necessário entendê-lo dentro de sua permissividade às mudanças inerentes aos modos de ser, agir e pensar do momento de sua constituição.

Todavia há sempre um direcionamento dito oficial, uma consideração institucional concebida por mecanismos de gestão do país que são influentes na patrimonialização. Quando consideramos a participação do público maior nas ações voltadas à salvaguarda do patrimônio cultural no Brasil, há distanciamento das classes populares nas tomadas de decisões. Não se trata de minorias e sim do grande contingente populacional ávido por falar e não se deixar calar, especialmente quando se trata de heranças coletivas. Sem os laços entre quem estava marginalizado e seus locais afetivos as implicações do apelo popular do patrimônio cultural não haveriam mudanças sociais positivas (Harrison, 2008, p. 241-243), o que satisfazia aos interesses das elites.

É necessário considerar os esforços de tantos defensores para a ampla abrangência e valorização de bens culturais dentro da noção de patrimônio cultural. A partir das ações de Mário de Andrade (Teixeira, 2008; Chuva, 2012. p. 154), nos anos 1930, surgiram meios para conceituar o patrimônio cultural oriundo dos costumes e manifestações culturais, porém considerando os bens edificados.

Na base da noção há uma busca por valorizar o que parecia em vias de desaparição, o que conduz a admitir uma desestruturação cultural no Brasil em grande dimensão. Quando buscamos entender as causas disso é evidente a tendência em enveredar pela ótica da apropriação territorial que as elites efetivaram ao buscar manter seus privilégios. Mas é forçoso considerar em alta monta a questão surgida da reflexão de um modo de conceber o patrimônio cultural de modo inclusivo. Aí devem estar presentes a criatividade e capacidade que coletivos têm de manter em seu cerce os conhecimentos transmitidos através de gerações. É exatamente tais fatores comuns à resistência que foram combatidos pelo projeto de modernização do país, através de condutas que reduziam espaços e impediam tempo hábil para sua plena manifestação, condenando-as a distanciar-se das áreas urbanizadas, já desde o Império e mais intensamente na República.

A evidência que lidamos tem sim no desencadeamento dos planos de modernização uma notória conexão com fatores decisivos para a reprodução de um conjunto selecionado dos bens patrimoniais ou para a interrupção da transmissão dos saberes. Tais fundamentos, conforme mencionados no tópico anterior, disseminaram novas formas de pertencimento e identificação social, de se comunicar e a criação de mercados regionais que agregaram as manifestações culturais. O apoio externo é nítido, já que nas estratégias das elites internacionais, os meios de manipulação da cultura foram aprofundados através da política cultural e ideológica que facilitou o controle da economia mundial.

A força dos nossos argumentos está na plenitude dos significados da dominação social, observados na apropriação da cultura como o meio para equilibrar a difusão das heranças materiais e o uso do capital. Não é uma característica própria apenas dos centros urbanos brasileiros. Da mesma forma aconteceu com regiões da América Latina apropriadas por esse processo que teve como base a acomodação das classes subalternas e hegemonia do poder social das elites nacionais, apoiada por organismos internacionais.

A referida assertiva tão comum a uma grande extensão de terras foi percebida por Néstor Canclini (1983, p. 34-35), que em sua análise materialista indica que a apropriação da cultura como crucial para o predomínio das elites no direcionamento da vida social. Como um todo esse processo foi exitoso com a associação das estratégias que conduziram modos de ser julgados sofisticados, limitando o espaço-tempo de manifestações da cultura popular ao restringir o acesso a bens materiais e áreas das cidades.

Ressaltamos que no enredamento que indicamos estiveram presentes, como gestores, os grupos que conectaram a exploração social ao controle do que (des) valorizar, artimanha que tornou a ideia de patrimônio cultural comum aos seus ideais e distantes das camadas populares. Trata-se, portanto, de uma trajetória inscrito na longa duração, cujo processo se deu no Brasil desde o século XIX junto à visão Ocidental de cultura, vinculada à construção de uma identidade nacional, bastante arraigada aos movimentos que buscavam autonomia política (Pinheiro, 2017, p. 14).

Prosseguindo, argumentamos que a condução de planos para manter territórios em um firme controle esteve relacionada aos legados culturais impostos que resultaram em uma noção do patrimônio cultural artificial, desprovido de qualquer sentido para quem estava acostumado com a reprodução de seus modos de viver, consumir, fazer, saber, trocar e organizar as ideias, ou seja, atingiu o cerne das camadas de baixa renda expropriando-as de seus territórios. Isso é visível com a desagregação do patrimônio cultural, cujas circunstâncias de fundação levou à desarticulação da sociedade, com o incremento de imposições da economia mundial. Daí foram definidos os bens culturais propensos à preservação como herança cultural.

É importante considerar o estado da expansão do domínio oligárquico, firme enquanto parte da materialidade resultante da mundialização do capital. É o mesmo princípio do surgimento dos mercados regionais que geraram nova dinâmica às relações comerciais com os estímulos à alta competição entre as regiões onde houve penetração com a propagação de jeitos de ser e modos de consumir inventados.

A profundidade disso está na dependência que as localidades e manifestações culturais passaram a ter com a internacionalização econômica desde o modernismo, a princípio, no século XIX, tímida devido aos custos altos do transporte de mercadorias e mais recentemente, após meados do século XX, acelerada com as múltiplas formas de monopólio do espaço e da localização (Harvey, 2005, p. 221-227; Harvey, 2008, p. 237-256).

Assim, a cultura se tornou mercadoria essencial da afirmação de identidades ao passar por condições de valorização, primeiro, estabelecida pelo Estado-nação e depois apropriada por empresas multinacionais. Com isso houve, então, “o nascimento de um novo local que se identifica frequentemente, mas não exclusivamente, com o regional, e cuja lógica é a de cada um por si e de soluções particulares” (Lacerda, 2002, p. 92).

Compete dizer que o domínio social, assumido pelas elites oligárquicas, motivou a criação de espaços sociais para a implantação de normas, a orientar, de certo modo, mercados consumidores, admitidos como o local da cultura (Bhabha, 2001, p. 198-207). Essa última expressão de Homi K. Bhabha foi incorporada ao propósito desenvolvido neste escrito, com destaque ao que esse teórico literário deu à multiplicidade de entendimentos da localização da cultura por meio dos alcances da nação moderna.

No fazer novo e melhor, e na extinção do velho ultrapassado, houve emprego de noções culturais avessas à cultura popular. Assim, com o apego aos conhecimentos vindos do exterior, as elites nacionais brasileiras criaram os meios para aplicar a dominação sustentada pela teoria da modernização, em uma ordem social baseada no evolucionismo - que considerava as classes subalternas inferiores e indignas de ter conhecimento.

A feição de tal concepção negou heranças, desestimulou a transmissão dos saberes e fazeres, o que levou à perda de memórias com as rápidas transformações das paisagens das cidades, tornando importantes os novos modos de agir e pensar. E junto aos estratagemas das classes dominantes, seguiram planejamentos nacionalistas que cercearam as camadas populares com imposições do que tornar mito, do que adorar e do que alçar à memória.

A opção por ressaltar os regramentos em curso nos séculos XIX e XX e impostos pelos grupos sociais que agregavam o poder político e econômico é eficaz por uma razão elementar: se tornou muito difundido, e hegemônico no território nacional, a associação do controle social com as estratégias entranhadas no direcionamento da cultura e obrigação da assimilação das manifestações dos bens patrimoniais do gosto das elites. Face às possibilidades de controle social, estiveram concentradas as decisões de realizar modificações no espaço citadino e rural.

Na prática de elevar à categoria de patrimônio cultural o que lhes convinha, os donos do poder escolheram como tornar moderno o espaço urbano, ao pôr abaixo construções entendidas como antiquadas e contrárias ao progresso. Ao mesmo tempo, ergueram vias e conjuntos arquitetônicos à

semelhança de edificações consideradas modernas e com certa tendência a características europeias.

No longo período de hegemonia do direcionamento dos ideais modernistas é inegável a preferência pelos bens considerados sofisticados devido ao seu enquadramento em aspectos pertinentes à modernidade. Associa-se também a esse quadro o desapego por técnicas, equipamentos e usos de materiais considerados rudimentares. Há uma clara associação da desestruturação das múltiplas identidades com a teoria da modernização empregada no Brasil nos séculos XIX e XX.

Um dos destaques é a tentativa de constituição de uma mono-identidade nacional, especialmente a partir da década de 1930. E aí estão as intrínsecas maneiras de planejar a reprodução de ideias a partir da criação de mercados culturais em conexão com os principais centros urbanos do país.

No período, acima referido, se estabeleceram importantes bases para a preservação do patrimônio cultural com o fomento de políticas públicas e o surgimento das primeiras universidades brasileiras (Chuva, 2012, p. 149). Essas são bases também para a consolidação das noções acerca do que é o patrimônio nacional. Intensificou-se a apropriação e reprodução da cultura como matéria de diversas áreas do conhecimento, direcionadas pelas camadas sociais dominantes, afeitas à adoração de obras de valor estético e excepcional comuns à matriz francesa (para visões da origem dessa concepção patrimonial ver Choay, 2001, p. 95-97; Funari; Pelegrini, 2006, p. 45).

Posteriormente às quatro décadas em que se solidificou o mercado de bens simbólicos no Brasil, as vias para o processo de internacionalização do capital tornaram-se eficazes e levaram ao frenético consumo material ordenado pelos ideais modernizantes (Ortiz, 2001, p. 113-115). Isso é francamente observado na obsolescência de saberes e fazeres em todo o território nacional, com a entrada de produtos considerados modernos pela alta sofisticação de seus materiais que permitem maior durabilidade e flexibilidade do uso.

Dois exemplos são interessantes para ilustrar a desaparição de técnicas e dos usos comuns de produtos tradicionais. Um deles é o caso do cimento que se popularizou na década de 1960 e gerou incrementos para recursos aglutinantes na construção civil, antes inesperado com o uso da cal que tinha longa trajetória de produção em fornos artesanais e um saber tradicional importante enquanto alternativa econômica para comunidades extrativistas, situadas em regiões com ricas jazidas para a exploração do calcário. Outro é a referência para os materiais feitos de polímeros que tornaram obsoletos os

objetos cerâmicos, antes comuns da fabricação de ceramistas, mestras artesãs que abasteciam tantas cozinhas com suas peças utilitárias.

A evidente perda de ofícios inscritos na transmissão de conhecimentos de muitas gerações não foi percebida enquanto desaparição de imprescindíveis modos de saber, fazer e usar. Esse é um legado negativo do processo de desvalorização do patrimônio cultural, infrutífero para a compreensão de meios da vida social no extenso território brasileiro. Claramente, critérios de monumentalidade foram atuantes para escolher o que ser preservado e/ ou disseminado como herança cultural no Brasil.

A inclinação à proteção dos bens edificados seguiu esse direcionamento, como forma de agregar, ao patrimônio cultural brasileiro, elementos materiais de grande magnitude. Uma referência para tentar equiparar as construções históricas às categorias de monumentos nacionais preservados e aptos ao reconhecimento por outras nações.

Apesar da declarada inexistência da sobrevivência da cultura popular, as determinações materiais em acelerada implantação no século XX, mas já em curso desde o século XIX, não impediram a permanência dos modos tradicionais de fazer e usar, mesmo diante das modificações que sofreram e com a vinculação a outras relações de confecção e consumo.

Dentro da situação de hegemonia das escolhas do que patrimonializar é necessário considerar, para pensar sobre a visibilidade do patrimônio cultural no Brasil, as contradições do projeto da modernidade. Quando vistas da análise das transformações dos espaços sociais, torna-se evidente que as identidades sociais perderam força face às narrativas modernizadoras à época, em que a desestruturação social se tornou aviltante com o aumento da desigualdade social, apesar dos discursos de alcance de melhorias sociais (Canclini, 2011, p. 69).

Do mesmo modo, não se deve indicar que distanciar-se das particularidades da modernidade seria a solução para a abertura da apropriação do patrimônio cultural. Canclini (1994, p. 95) mostra que a ambiguidade dos processos de mudança relativos à modernidade é positiva, porque apesar de desagregador é ao mesmo tempo potencialmente eficaz para a reprodução da cultura (como aproveitar então as formas midiáticas de propagação da cultura?).

Em relação ao rompimento com os ideais exógenos da caracterização da cultura brasileira, se toma como referência o caráter histórico da noção de patrimônio cultural. No período da gênese das concepções preservacionistas das heranças culturais nacionais, direcionadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, Serviço do Patrimônio Histórico e

Artístico Nacional - SPHAN, naquele momento da década de 1930), é perceptível na idealização dos projetos de lei certa associação com o modernismo.

A base das concepções de salvaguarda incidiu na patrimonialização de elementos da identidade nacional, como meio de dar visibilidade a uma herança que se pretendia coletiva. Apesar de estimulador e inegavelmente abrangente a uma imensidão da população nacional, o anteprojeto do grande pensador daquele período e idealizador do texto base das leis de preservação do patrimônio, Mário de Andrade, não resultou em plena aplicação de suas ideias. E nele já existiam as características de inserir jeitos, costumes e hábitos comuns aos brasileiros.

Dessa forma, desde sempre, esteve presente na orientação dos bens a serem patrimonializados a imposição da noção de patrimônio cultural relacionada com a criação da identidade social brasileira, uma perspectiva que se manteve ao longo do século XX, porém tem sido ressignificado nas últimas décadas. Assim, somente na década de 1980, a noção de patrimônio se torna abrangente entre os especialistas, essencialmente para a incorporação de realizações das camadas populares (Funari; Pelegrini, 2006, p. 36). Uma primeira missão, assumida por muitos críticos, foi à tentativa de esfacelar a noção de patrimônio cultural somente intrínseca aos bens materiais que, apesar das considerações inapropriadas, nunca estiveram isolados da imaterialidade sempre a eles inerentes.

A atenção unicamente voltada ao que é material é trabalhosa. Também a herança do longo período da negligência e desconsideração do estudo da materialidade pelas ciências humanas - à escala mundial - sempre esteve atrelada às situações cotidianas da relação entre as pessoas, mas desacreditada da relação dos sujeitos sociais com as coisas (Gonçalves, 2005, p. 21; Miller, 2013). A busca por uma (re)definição do patrimônio cultural é a medida de ganho de espaço político, efetivado com tomadas de decisão a nível internacional e baseada na ampliação dos elementos que figuram como herança do povo. Vincularam-se aí distintas experiências da modernidade (Gonçaves, 2009, p. 26), que propuseram beneficiar elementos da cultura popular como objetos do patrimônio nacional, porém sem o apoio de legislação - para proteção e preservação – o que não fortalece as bases para a reprodução da cultura (Canclini, 1994, p. 95-96).

Todavia, a tarefa de desconstruir a concepção de patrimônio cultural, e sua concomitante ressignificação, contribuiu para a emergência da autonomia dos povos, principalmente ao dar razão à importância da diversidade de modos de pensar. Parte daí a reação contra a consideração da

hierarquia entre grupos humanos segundo sua sofisticação material, principalmente bélica, mas também de realizações culturais a partir de critérios estéticos e excepcionais.

Como resultado, passou a existir grande visibilidade para o reconhecimento de apropriações culturais de quaisquer pessoas, em qualquer tempo e lugar. Por isso a disseminação, preservação e proteção de bens intangíveis tornaram-se uma abertura para as ações de patrimonializar heranças culturais antes desvalorizadas. Nesse sentido:

A iniciativa é bastante louvável, porque representa uma inovação e flexibilização nos usos da categoria patrimônio, particularmente no Brasil. Ela oferece, também, a oportunidade de aprofundar nossa reflexão sobre os significados que pode assumir essa categoria (Gonçalves, 2009, p. 28).

A desnecessária concentração na dicotomia do material e do imaterial, como dois segmentos distintos, ainda consome especialistas dedicados ao assunto. Debate que não contribui para acabar com as vias que tentam manter o fosso da separação da população do reconhecimento de sua identidade múltipla.

Apesar de não consideradas unâimes na influência da cultura nacional, dada à permanência das considerações das elites, as realizações imateriais têm recebido atenção de algumas políticas públicas e de escritos acadêmico-científicos, com base em caracterizações que as associa ao material intrínseco de sua produção (necessário conforme ambiguidade da noção de patrimônio cultural ressaltada por Jorge, 2005, p. 60). Em todo o caso, isso dá notoriedade à forma de se expressar - e essa é uma perspectiva que extrapola pertinências do modo de pensar da modernidade.

CONSIDERAÇÕES

Na reflexão, aqui realizada sobre a desestruturação de identidades sociais e trajetória da visibilidade da herança cultural no Brasil, perceberam-se estratégias para manter o poder a partir da apropriação do espaço social e da categoria patrimônio cultural pelos grupos sociais que exerceram a dominação social durante o estabelecimento do estado moderno brasileiro.

Dentre os critérios de classificação, se observaram a patrimonialização de certos bens e a tentativa de apagar parte da memória, como estratégias inscritas no longo período de aprisionamento do patrimônio cultural dentro dos ideais das elites. A proteção direcionada aos aspectos culturais dos grupos sociais considerados letrados se tratou de um processo coeso de táticas engendradas para enaltecer um conjunto de bens culturais que impede o

acesso das camadas populares, por destacar noções sujeitas a uma educação que exige esforço intelectual em longo tempo.

Se o espaço e a paisagem se modificam, o lugar para uma pessoa ou para uma classe social também se transmuta. Então, ali se criam outras afinidades relacionais, brotam outros atributos, mesmo que se apague parte do que foi vivido no local.

Muitas vezes o caráter dinâmico se dá pela imposição das classes sociais dirigentes, capitaneadas pelo capital e pelo acesso ao poder. Com isso foram criados os meios que levaram a desaparição de ofícios tradicionais, desfiguração de lugares e extinção de hábitos seculares inerentes ao longo estabelecimento do estado moderno, parte dos artifícios de dominação social que marcaram a concepção de patrimônio cultural no Brasil.

Evidentemente, a trajetória das ideias das oligarquias internacionais no século XIX e XX foi decisiva para a história do Brasil. No estabelecimento de permanentes bases do nascimento político, o Brasil experimentou iniciativas excludentes que influenciaram diretamente as formas espaciais, especialmente nas antigas e grandes cidades. O que hoje implica no olhar e no reconhecer-se, naquilo que a vista alcança.

A trajetória das ideias das oligarquias internacionais, nos séculos XIX e XX, desempenhou papel decisivo na conformação do espaço social brasileiro. Desde a gênese do Estado nacional, instauraram-se iniciativas excludentes que impactaram diretamente a organização do território, em especial nas antigas e grandes cidades. Tais processos ainda reverberam no presente, influenciando o modo como os sujeitos olham, habitam e se reconhecem nos espaços, ou naquilo que ainda podem alcançar com o olhar.

REFERÊNCIAS

BERNSTEIN, H. DESENVOLVIMENTO E SUBDESENVOLVIMENTO. In: OUTHWAITE, W.; BOTMORE, T. (ORGs.). **DICIONÁRIO DO PENSAMENTO SOCIAL DO SÉCULO XX.** (TRADUÇÃO DE EDUARDO ALVES E ÁLVARO CABRAL). RIO DE JANEIRO: ZAHAR, 1996, p. 197-201

BHABHA, H. K. **O LOCAL DA CULTURA.** BELO HORIZONTE: EDITORA UFMG, 2001.

CARDOSO, D. S.; CURA, S. R.; VIANA, W. C.; QUEIROZ, L. A. P.; COSTA, M. C. ESPACIALIDADES E RESSONÂNCIAS DO PATRIMÔNIO CULTURAL: REFLEXÕES SOBRE IDENTIDADE E PERTENCIMENTO. **REVISTA DE GEOGRAFIA E ORDENAMENTO DO TERRITÓRIO (GOT)**, 11, p. 83-98, 2017.

CANCLINI, N. G. **AS CULTURAS POPULARES NO CAPITALISMO**. SÃO PAULO: BRASILIENSE, 1983.

CANCLINI, N. G. O PATRIMÔNIO CULTURAL E A CONSTRUÇÃO IMAGINÁRIA DO NACIONAL. **REVISTA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL**, BRASÍLIA, 23, p. 95-115, 1994.

CANCLINI, N. G. **CULTURAS HÍBRIDAS: ESTRATÉGIAS PARA ENTRAR E SAIR DA MODERNIDADE**. SÃO PAULO: EDUSP, 2011.

CHOAY, F. **A ALEGORIA DO PATRIMÔNIO**. SÃO PAULO: EDITORA UNESP, 2001.

CHUVA, M. POR UMA HISTÓRIA DA NOÇÃO DE PATRIMÔNIO CULTURAL NO BRASIL. **REVISTA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL**, 34, RIO DE JANEIRO, p. 147-165, 2012.

CURA, S. R; CARDOSO, D. S.; QUEIROZ, L. A. P.; VIANA, W. C.; COSTA, M. C. ESTRATÉGIAS DE PRESERVAÇÃO PARA O PATRIMÔNIO CULTURAL. **REVISTA ARQUEOLOGIA PÚBLICA**, CAMPINAS, SP, V. 13, N. 2, P. 63-78, 2019. DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.20396/RAP.V13I2.8657237](https://doi.org/10.20396/RAP.V13I2.8657237).

FUNARI, P. P.; PELEGRINI, S. A. **PATRIMÔNIO HISTÓRICO E CULTURAL**. RIO DE JANEIRO: JORGE ZAHAR, 2006.

GONÇALVES, J. R. S. RESSONÂNCIA, MATERIALIDADE E SUBJETIVIDADE: AS CULTURAS COMO PATRIMÔNIOS. **REVISTA HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS**, 11 (23), p. 15-36, 2005.

GORDENSTEIN, S. L. PLANTING AXÉ IN THE CITY: URBAN TERREIROS AND THE GROWTH OF CANDOMBLÉ IN LATE NINETEENTH-CENTURY SALVADOR, BAHIA, BRAZIL. **JOURNAL OF AFRICAN DIASPORA ARCHAEOLOGY AND HERITAGE**, 5 (2), p. 71-101, 2016.

HARRISON, R. HERITAGE AS SOCIAL ACTION. IN: FAIRCLOUGH, G.; HARRISON, R.; JAMESON, J. H.; SCHOFIELD, J. **THE HERITAGE READER**. NEW YORK: ROUTLEDGE, p. 240-276, 2008.

HARVEY, D. **A PRODUÇÃO CAPITALISTA DO ESPAÇO**. SÃO PAULO: ANNABLUME, 2005.

HARVEY, D. **CONDIÇÃO PÓS-MODERNA: UMA PESQUISA SOBRE AS ORIGENS DA MUDANÇA CULTURAL**. SÃO PAULO: EDIÇÕES LOYOLA, 2008.

JORGE, V. O. **VITRINAS MUITO ILUMINADAS**. PORTO: CAMPO DAS LETRAS, 2005.

LACERDA, N. GLOBALIZAÇÃO E IDENTIDADES LOCAIS. IN: JOKILETHO, J. **GESTÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL INTEGRADO**. RECIFE: EDITORA UNIVERSITÁRIA DA UFPE, p. 91-98, 2002.

MILLER, D. TRECOS, TROÇOS E COISAS: ESTUDOS ANTROPOLÓGICOS SOBRE CULTURA MATERIAL. RIO DE JANEIRO: JORGE ZAHAR, 2013.

OLIVEIRA, M. I. C. VIVER E MORRER NO MEIO DOS SEUS: NAÇÕES E COMUNIDADES AFRICANAS NA BAHIA DO SÉCULO XIX. **REVISTA Povo NEGRO**, SÃO PAULO, 28, p. 174-193, 1995/96.

ORTIZ, R. A MODERNA TRADIÇÃO BRASILEIRA. SÃO PAULO: EDITORA BRASILIENSE, 2001.

PINHEIRO, M. L. B. TRAJETÓRIA DAS IDEIAS PRESERVACIONISTAS NO BRASIL: AS DÉCADAS DE 1920 E 1930. **REVISTA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL**, 35, BRASÍLIA, p. 13-31, 2017.

SANTOS, J. T. GEOGRAFIA RELIGIOSA AFRO-BAIANA DO SÉCULO XIX. **REVISTA VERACIDADE**, IV (5), 2009.

SANTOS, M. A URBANIZAÇÃO BRASILEIRA. SÃO PAULO: EDITORA HUCITEC, 1993.

SANTOS, M. A NATUREZA DO ESPAÇO: TÉCNICA E TEMPO, RAZÃO E EMOÇÃO. SÃO PAULO: EDUSP, 392 P., 2008.

TEIXEIRA, C. A. R. A EDUCAÇÃO PATRIMONIAL NO ENSINO DA HISTÓRIA. **REVISTA BIBLOS**, 22 (1), RIO GRANDE, p. 199-211, 2008.

O RITMO DO GAMBÁ AMAZÔNICO: PRESENÇA NEGRA E RESISTÊNCIA CULTURAL

Arthur Figueira do Nascimento

Mestrando do Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH-UEA).

Yomarley Lopes Holanda

Doutor e Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA-UFAM).

Resumo: A presente pesquisa buscou abordar o ritmo do Gambá enquanto festividade popular da Amazônia. Os festejos populares na região são marcas de nosso processo histórico, composto por elementos populares ligados à tradição católica na região. O gambá é uma mescla de ritmos africanos e indígenas e também pode ser definido como um símbolo cultural da presença negra na Amazônia a partir de seus instrumentos bases e seus cantos. Para além do protagonismo popular, o festejo representa um diálogo interdisciplinar entre ciências humanas em alusão aos processos e as formas pelas quais se dá essa manifestação cultural. A metodologia utilizada se constitui em uma revisão bibliográfica a partir de uma abordagem qualitativa. Lançamos mão das leituras de Ávila (2016); Braga (2004); Holanda (2011) entre outros autores que nos auxiliaram na compreensão desta manifestação cultural genuinamente negra e amazônica.

Palavras-chave: Gambá Amazônico; Festejos populares; Presença negra; Manifestação cultural.

Abstract: This research sought to address the rhythm of the Amazonian Gambá as a popular festival in the Amazon. Popular celebrations in the Amazon are marks of our historical process, composed of popular elements linked to the Catholic tradition in the region, the possum is a mix of African and indigenous rhythms a cultural symbol of the black presence in the Amazon based on its basic instruments and songs, and in addition to its popular protagonism. an interdisciplinary dialogue between human sciences in reference to the processes and ways in which this cultural manifestation takes place. The methodology used was a bibliographic review based on a qualitative approach. We made use of readings by Ávila (2016); Braga (2004); Holanda (2011) among other authors who helped us understand this genuinely black and Amazonian cultural manifestation.

Keywords: Amazonian Possum; Popular celebrations; Black presence; Cultural manifestation.

INTRODUÇÃO

Os festejos populares na Amazônia são marcas de nosso processo histórico, compondo-se como elementos de cunho popular ligados à tradição Católica na região, porém modificados em decorrência de influências culturais como é o caso do ritmo do Gambá Amazônico. Espalhado em várias localidades da Amazônia brasileira que guardam resquícios dessa devoção popular aos Santos Católicos, esse ritmo representa uma força de resistência da cultura africana e prova de sua presença e expressão em nossa região.

Na primeira seção do trabalho nos dedicamos a explorar o que seria a ideia de festejos populares na Amazônia tendo em vista a própria trajetória de como esses processos ocorrem na região, discutindo ideias que são constantes na realização dessas festas populares, tais como as dimensões desses festejos e sua importância para as sociedades. Para Paes Loureiro (1995) a poética amazônica está envolta em uma aura de misticismo que perpassa não somente a composição artística, mas também a vida em geral, essa poética do imaginário está presente na execução e concepção das manifestações culturais.

Em seguida, tecemos considerações do processo de colonização na Amazônia, versando sobre as questões de agrupamentos missionários, das legislações que guiaram este período da nossa história, em que a mão de obra negra e indígena fora utilizada para os mais diversos fins. Foram muitos os papéis desses personagens dentro do contexto social. Procuramos esboçar a escravidão negra africana no que consiste aos processos legais e a posição do Estado brasileiro quanto a abolição. A presença indígena é um processo que anda junto quando falamos de manifestações simbólicas na região, uma vez que a mão de obra indígena é utilizada na Amazônia em um processo de situar o ritmo do Gambá com as suas singularidades, como a presença dos tambores africanos. Um olhar a partir dos estudos culturais assim como voltado a parte da musicologia entendendo a instrumentação do ritmo, sua finalidade e suas características enquanto elemento simbólico representativo da cultura e da resistência africana na Amazônia. Trazido aqui o Gambá, de partes diferentes da Amazônia, nota-se a abrangência do ritmo e sua potência cultural.

FESTEJOS POPULARES

Durand (2001) pensa que os sujeitos possuem papel ativo nas dinâmicas que são desenvolvidas nas culturas, operando com o elemento simbólico, sendo este imaginário particular de cada cultura, gerando, a partir deste código, símbolos elementos intelectuais expressos em forma de poesia, música, literatura, mesmo na denominação dos seres e objetos na organização e convívio social. “Todas essas ações fazem parte do que o autor convencionou chamar de ‘trajetos antropológicos’ percorridos por sujeitos com propósitos de satisfazer ‘pulsões’ subjetivas e dar conta da própria condição objetiva da vida em sociedade. Nas palavras do autor” (Braga, 2004 p. 03). Segundo Braga (2004), o processo de implementação dos festejos populares católicos remonta aos anos de 1700 ocorrendo a difusão dessas festas de cunho popular. O conjunto de transformações administrativas e sociais pelo qual passava a Amazônia culminam em um processo que o autor chama de “caboclização” da Amazônia. Tendo festas religiosas e populares registradas em meados do século XVIII, por relatos de cronistas, como o caso do missionário João Daniel, entre os anos de 1741 e 1757.

O gambá é um representante destes festejos populares enquanto ato de resistência negra africana na Amazônia mas também disposto nestes contextos sociais, possuindo características similares no que diz respeito a sua origem e função social. “A igreja católica tomou parte da colonização europeia portuguesa da Amazônia, influenciando inclusive em práticas culturais de índios, negros e brancos da Colônia e do próprio Império”. (Braga, 2004, p. 10). Para Monteiro (2011) o Gambá possui duas dimensões que implicam em suas formas de ser executado, sendo as dimensões do religioso e do profano. Quando apresentado em forma religiosa, o ritmo possui um caráter de solenidade, uma batida mais tranquila é utilizada somente marcando o tempo da música a partir de tamborinho em acompanhamento com as rezas, ladainhas e orações, resquícios do processo de catequização imposto na região.

Figura 1- Rei e Rainha do Gambá Comunidade do Pinhel, rio Tapajós/PA



Fonte: Ávila, 2016.

Na dimensão do profano que ocorre posteriormente às celebrações religiosas, a festa passa para o barracão da comunidade onde ocorrem, nesse momento, danças, brincadeiras até o amanhecer ao ritmo da dança do Gambá Amazônico. No que consiste aos registros históricos e etnográficos acerca das festas populares na Amazônia se constituem em um universo amplo de indícios, relacionadas muitas das vezes ao calendário festivo da igreja católica, “enquanto datas alusivas aos santos católicos. Estas datas comemorativas fazem menção ao dia de morte das santidades e em apenas duas situações à natividade” (Braga, 2004, p. 11). De acordo com o autor, é o caso do nascimento de São João Batista, no dia 24 de junho realizado no verão amazônico, bem como o nascimento do Menino Jesus, no dia 25 de dezembro. O verão amazônico é o tempo mais favorável ao homem amazônico em que este pode obter suas produções no cultivo de várzea, realizar suas andanças, e festejar seus santos.

No que tange ao universo dos significados simbólicos presentes nas categorias de participantes das festas amazônicas, se constitui uma ideia de um suposto caractere de homem caboclo em linguagem que tende para o mito e celebração das origens primitivas dos povos originários bem como exaltação da Mãe Terra ou assumindo um caráter mais ambientalista em defesa dos seres humanos, em busca de solidariedade global, “tal como acontece anualmente no Festival Folclórico dos bois-bumbás de Parintins e em outras festas contemporâneas da região amazônica (Braga, 2004, p. 14). Indígenas e negros nesse sentido são colocados nessa posição de uma imagem de caboclo. Por isso é muito importante ressaltar, por meio de elementos simbólicos da cultura amazônica como o Gambá, a singularidade desses movimentos no que tange a suas origens, embora façam parte de um mesmo contexto.

Figura 2- Grupo de adolescentes se divertem dançando o gambá. Comunidade sateré-mawé do Flechal. Rio Urupadi.



Fonte: Ávila, 2016.

Segundo Holanda (2010), as festas populares mantêm a noção de unidade nas comunidades estreitando os laços a parte religiosa e lúdica enquanto intrínsecas, entre estas o Sairé de Alter do Chão e o boi-bumbá de Parintins como exemplos, “é percebido nas ladinhas que precedem o festival, no sentido de ‘boi de promessa’, nas alegorias e toadas que homenageiam Nossa Senhora do Carmo. Padroeira local. Logo são cruciais tanto as cerimônias religiosas quanto as festivas para reavivar os laços sociais” (Holanda, 2010, p. 83).

É importante ressaltar que as festas populares na Amazônia preservam suas identidades, como no caso do Gambá a identidade de origem africana, atizando-se a outros elementos em maior ou menor escala, contudo são testemunhos da história da presença e resistência negra e indígena na Amazônia. “Na festa dos bois-bumbás de Fonte Boa ocorre esta dinâmica entre a bagagem tradicional trazida pelos velhos colocadores de boi, que ainda mantém simbolicamente o auto de morte e ressurreição dos personagens antigos e algumas formas de lazer da brincadeira” (Holanda, 2010, p. 97).

COLONIALISMO NA AMAZÔNIA

A presença africana na Amazônia para Cavalcante (2020), se dá a partir dos anos finais do século XVII, a legislação favorecera a intensificação do tráfico negreiro no século XVIII “quando as ações administrativas implementadas pelo secretário de Estado do Reino, Sebastião José de Carvalho e Melo. As chamadas ‘reformas pombalinas’ intensificaram a entrada de

africanos no Grão-Pará e Maranhão e estabeleceram redes de abastecimento e escoamento dos produtos das lavouras, tais como o arroz, o algodão, e demais produtos da floresta - cacau, salsaparrilha, cravo, entre outros" (Alonso, 2009 *apud* Cavalcante, 2020, p. 40). De acordo com o autor, as ordens régias buscavam incentivar a agricultura para exportação e fortalecer controle militar da região em uma tentativa de inserção da Amazônia na economia Atlântica.

A massa de escravizados africanos embarcados em navios capturados em diversos portos africanos deu número a mão de obra de senhores das capitâncias do Nortistas até o início do século XIX, no decorrer do processo abolicionista atuando em atividades diversas, sendo nas lavouras de cacau, na pecuária ou ainda escravos do lar. Como em toda a América Portuguesa, Espanhola, Inglesa, Francesa, ou melhor dizendo, em todas as colônias europeias, a utilização de mão de obra escravizada advinda da África fora uma prática recorrente e de grande intensidade, na Amazônia o processo não foi diferente.

Desde o início do século XIX, o Brasil ainda Colônia Portuguesa realizou tratados com a Inglaterra acerca do tráfico negreiro vindo da África, posteriormente, após sua independência e a constituição da situação de império das américas, a legislação se modifica lenta e gradualmente em relação a abolição da escravidão no Brasil. No ano de 1810 de acordo Ricupero (2012) em Brasil Nação, o então príncipe regente D. João firmou com a Inglaterra o tratado da aliança e da amizade, no qual este se comprometia a acabar gradualmente com a prática do tráfico negreiro nos domínios portugueses. Em Viena (1815), a Inglaterra proíbe o tráfico negreiro acima da linha do equador, e passa a revistar os navios naquele percurso do oceano Atlântico. Em 1827, é determinado pela mesma o fim do tráfico negreiro.

No Brasil, temos, em consequência desta pressão internacional, a Lei Feijó que proibia o tráfico negreiro no império do Brasil, dessa forma, todos os africanos transportados a partir desse período se constituíam nas letras da lei legal livres, então cabia ao Estado a sua tutela, no Brasil eram chamados de africanos livres e passavam então por um processo que visava a sua inserção a sociedade como afirmam Beatriz Mamigonian (2017) estes deveriam ser submetidos a quatorze anos de trabalho obrigatórios, se encontravam em uma condição entre a liberdade e a escravidão perante a lei, após o referido período seriam então seriam então plenamente livres. Porém o tráfico negreiro após 1835 retorna com mais força de com destacam Marquese e Tomich (2009) em Brasil Imperial Volume II ao dissertarem sobre o Vale do Paraíba escravista, tendo se intensificado o volume de negros provindos do

tráfico para abastecer as fazendas cafeicultoras da região no interim de 1835 a 1850.

Helena Machado (2009) afirma que durante os anos de 1880 o clima político e social do império era de muita efervescência no sentido da abolição da escravidão, estando o movimento abolicionista que, por sua vez, tinha presentes em sua liderança negros e mestiços como Luís Gama e José do Patrocínio, estado presente em diversa ocasiões de fugas e rebeliões escravas. Os inquéritos policiais mostram que os negros escravizados muitas vezes se rebelavam contra seus algozes, e nos mostra também a dura repressão das forças policiais ainda obrigados pelas letras da lei a defender o direito dos proprietários escravistas. Em meio a essa turbulência social, ocorre a Lei Áurea de 1888, que se concretizou no dia 13 de maio deste ano sendo Assinada pela princesa Isabel devido à ausência de seu pai D. Pedro II, portanto regente do Brasil na Ocação, abolindo, por fim, a prática da escravidão no Brasil.

MOTIVAÇÕES E ASPECTOS DO PROCESSO DE COLONIZAÇÃO DA AMAZÔNIA BRASILEIRA

As expedições portuguesas na Amazônia, de acordo com Santos (2002), ocorreram durante o momento da história em que as coroas portuguesas e espanholas estavam sob o comando de um único monarca, o rei Felipe II, avançando o marco de Tordesilhas durante a União Ibérica e tinham objetivos estratégico-militares-econômicos, sistema colonial empreendido na Amazônia possuía suas peculiaridades entre estas a utilização de mão de obra indígena, possuindo legislação específica que sofreu variações ao longo do tempo histórico, com diferenciações entre as categoria de índios. Devido a presença de holandeses e franceses na região amazônica, se fez necessário aos portugueses criação de fortes militares e povoamentos, para início a um processo de ocupação e colonização do território amazônico. O autor destaca que após a expulsão dos franceses do Maranhão, o capitão-mor Francisco de Alencar Castelo Branco fora incumbido pelo Capitão Alexandre de Moura do avanço até o que seria hoje o Estado do Pará, fundando logo após sua chegada um forte na localidade onde se daria início a atual cidade de Belém, embora não tenha havido, até então, ataques bélicos por parte dos nativos que ali habitavam.

A utilização de mão de obra indígena é a marca da colonização lusitana na Amazônia, diferindo do restante do país nesse último sentido, bem como as alianças bélicas entre portugueses e tribos indígenas para combater inimigos em comum. De acordo com Perrone-Moisés (1992), para a categoria de índios mansos, a legislação da colônia oferecia benefícios como a proteção contra a escravidão, seu trabalho era remunerado, embora por vezes pago aos missionários, ou a leigos que estivessem dirigindo a missão, aos índios que

não fossem aliados (quando permaneciam em suas tribos), ou aldeados (que moravam na missão), poderia esse segundo grupo ser feito cativo por meio de resgates ou de guerras justas, sendo empregados nas diversas funções da colônia entre estas serviços, dos missionários e dos colonos leigos. O Diretório dos índios consiste em um conjunto de leis, que surge dentro de um contexto político-econômico-social singular em Portugal, determinava acerca das atribuições que os indígenas poderiam exercer dentro da colônia, bem como sua condição legal, assim como uma nova política indigenista por parte da coroa, tal conjunto de deliberações não obteve êxito, fracasso destacado por seus críticos.

As vilas continuam sob administração dos colonos; nos aldeamentos os principais dos indígenas iriam exercer algumas funções dentro da administração sob o comando da figura do diretor de índios. O documento ainda versa sobre a obrigatoriedade do uso de vestimentas no padrão europeu pelo indígenas, bem como a adoção de sobrenomes portugueses por parte dos mesmos, o plantio de roças para produção de farinha de mandioca, para seu consumo e abastecimento das vilas e povoados, assim como de feijão, arroz, e milho, todas essas atividades fiscalizadas pelo diretor de índios, incumbido também da cobrança dos dízimos aos nativos, e do recebimento e repasse em parte dos salários dos trabalhadores indígenas que agora passam ser “livres” perante a legislação, se destaca ainda a obrigatoriedade do ensino da língua portuguesa e a proibição das línguas nativas, e não esquecendo do incentivo aos casamentos Inter-étnicos.

Durante a duração a vigência do Diretório Pombalino na Amazônia os nossos povos originários resistiram de diferentes formas ante as medidas expostas neste documento, podemos destacar diferentes episódios de embate bélico como o caso dos Muras e dos Mundurucus, que geraram muitos entraves nas povoações portuguesas do período, demandando muitos esforços do poder real para contê-los. Uma outra frente dessa análise corresponde a introdução dos indígenas nas funções públicas das colônias como uma outra forma de resistência e de protagonismo. Como afirma Santos (2002) os Muras ficaram conhecidos na historiografia, e no ideário social como os vilões da Colônia, como os “entraves” ao desenvolvimento das povoações portuguesas, muito por conta dos relatos da época, fontes que nos fornecessem o ponte de vistas tão somente dos colonizadores, feitas as devidas ressalvas podem fazer parte de um panorama deste cenário de conflitos bélicos e de resistência a invasão estrangeira por parte do grupo dos Muras.

Um outro aspecto da resistência indígena contra a dominação colonial se expressava em sua adaptação ao contexto social que surgia. De acordo com

Coelho (2006), os indígenas na província do Grão-Pará ocuparam posições de destaque na administração colonial como Juízes, oficiais do Exército, ou ainda Principais que ocupavam o lugar dos chefes indígenas. As autoridades das colônias usaram essa tradição das chefias para o cargo, pois estes seriam mais práticos para lidar com a questão dos aldeamentos, que seriam subordinados aos Diretores de índios, correspondências a coroa portuguesa de indígenas solicitando a resolução de problemas como a última instância de apelação, podendo assim visualizar a adaptação dos indígenas ao sistema colonial.

O RITMO DO GAMBÁ AMAZÔNICO

Os registros mais antigos da prática do gambá remontam ao século XIX, em documento da imprensa local “Em 1870, o Jornal do Comércio do Amazonas publicou uma carta enviada de Serpa, hoje Itacoatiara, [...] notícia sobre a prática do Gambá. Sem divulgar seu nome civil, o autor optou pelo pseudônimo “O adivinhador de balaios” (Cavalcante, 2020, p. 30-32). De acordo com o autor nesse relato, se faz um apanhado da situação política, social e cultural daquela localidade. Esta publicação teria como objetivo convencer de que havia se instalado a depravação, e a corrupção em Serpa, uma vez que neste relato as autoridades políticas da cidade haviam se corrompido, protegendo criminosos que haviam furtado o cofre da Câmara Municipal, e beneficiando-se deste ato e ainda utilizando de violência para incriminar seus adversários políticos.

A Coroa Portuguesa desde o século XIX buscou, por meio da Igreja Católica e das Instituições militares, demarcar o território amazônico se fazendo presente através destas instituições, trazendo a ideia de depravação e marginalização da cultura indígena e africana, sendo condenados e perseguidos tais manifestações culturais. O adivinhador de balaios em seu relato demonstra esse contexto político cultural da Amazônia do século XIX.

Para Cavalcante (2020), no século XIX é nítido que a preocupação com a questão do controle social das populações dos interiores da Amazônia foi foco das autoridades estabelecendo uma ideia de bons costumes, ou seja, os costumes que simulavam uma falsa europeização, excluindo as singularidades das populações indígenas e africanas, condenando dentro do contexto social, calcados em sua interpretação dos ideias católicos executavam a dupla condenação na parte religiosa e cível “O Gambá, ‘essa manifestação própria da alegria dos africanos’, [...] é representado de forma irônica na narrativa da carta, ou seja, é incorporado como expressão de uma tragédia civilizatória” (Cavalcante, 2020, p. 39).

Figura 3-Círio fluvial. Comunidade do Pedreiro, rio Urupadi



Fonte: Ávila, 2016.

Figueiredo & Carvalho (2019) argumentam acerca da definição do que seria o ritmo do Gambá Amazônico sendo este composto por “expressões musicais elaboradas em torno de tradições supostamente afro-ameríndias baseadas no toque ritualístico de três tambores feitos de madeira e couro animal. Dependendo das particularidades locais” (Figueiredo & Carvalho, 2019, p. 443), os toques dos tambores podem ser acompanhados por vozes que cantam as folias e músicas para a dança. O Gambá sempre está ligado a complexos rituais de trocas tanto materiais quanto simbólicas. Na cidade de Almeirim, a tradição do Gambá para São Benedito busca cerca de 130 anos, executado e transmitido por homens e mulheres sendo uma tradição familiar. No município há uma família já encarregada de sua execução anualmente “várias gerações da família Castro, uma família negra oriunda de Gurupá, no Pará. Juntamente a seus com amigos e parentes, os Castros comandam os ritos durante as festividades de São Benedito” (Figueiredo; Carvalho, 2019, p. 442).

A festa dura por dez dias seguidos na cidade perpassando por comunidades rurais próximas ao núcleo urbano do município, os grupos são compostos por foliões todos são do sexo masculino, e dançarinos de ambos os sexos. Todos podem aproveitar a folia do gambá, cantando, dançando e acompanhando a festa, os foliões de iniciam, conduzem e encerram as sessões de canto e dança, os dançarinos obedecem às suas ordens dentro do ritual (Figueiredo; Carvalho, 2019, p. 442). A questão das comidas é uma parte integrante das festas do Gambá estando dispostas em duas mesas na primeira mesa somente os foliões podem comer, as comidas são servidas de acordo com a hierarquia. Após a refeição todos se levantam como forma de retribuição pela comida, tocando dois tambores do conjunto do gambá

cantando em agradecimento através de versos que saúdam aos anfitriões. “Só então os demais convivas são autorizados a se servirem. Quando todos tiverem terminado a refeição, os foliões arriam os tambores e ensejam uma despedida, agradecendo e dando adeus aos presentes” (Figueiredo; Carvalho, 2019, p. 443).

No município de Borba, localizado no Baixo Amazonas, o Gambá é uma festa tradicional igualmente a Almeirim no Pará. “Em 1909 já se ouvia falar na história do gambá, já se tinha uma preocupação em falar no assunto para entender de onde partia essa historicidade. Em 1945 os jovens fugiam pra dançar, os chamados foliões da irmandade de São Benedito” (Diniz, 2021, p. 30-31). Devido as dificuldades, os foliões saíam pela beirada do rio Madeira para “tirar a esmola” como eles falam, angariando recursos para o festejo advindo de seus trabalhos com a farinha, criação de porcos, galinhas, ovos e outros alimentos que eram arrecadados pelos foliões nesse ajuri realizado para prestigiarem a festa de São Benedito. O ritmo do Gambá foi se integrando aos demais estilos para compor sua sonoridade atual estando presentes ritmos como os de terremoto, Xote, Valsa e Mazurca. O local de realização desta festa tradicional era inicialmente apenas os salões de festa, depois se começava as danças como já conhecidas e queridas do público como do João Barateiro, Quatipuru e dói-dói carão. Letras estas que perpassam de geração após geração preservando certa identidade a este ritmo.

Figura 4- Os mestres tiram a ladainha. Comunidade São Francisco do Pupunhal



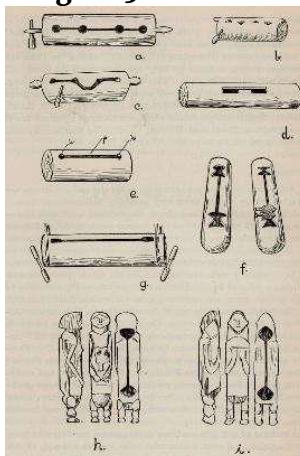
Fonte: Ávila, 2016.

Segundo Monteiro (2004), o Gambá está muito ligado aos ritos da igreja Católica na região amazônica em detrimento dos festejos populares dos santos católicos, novenas, ladanhas versos em latim em homenagem a Jesus Cristo, Nossa Senhora, e aos santos, “o sr. Wellington Sateré, agricultor aposentado e estudioso indígena, em entrevistas que antecederam o período em que passei em campo, me informou inclusive, que o canto do gambá foi

ensinado pelos jesuítas" (Monteiro, 2004, p. 55). Sendo o canto polifônico utilizado em dias de festa e nos domingos e o canto monofônico em dias da semana santa e nas ladinhas, sendo os tambores de indígenas. Monteiro (2004) afirma ter ouvido esses relatos em terras Saterê, sendo assunto ainda bastante controverso. Uma vez que na musicologia é lugar comum entre os pesquisadores que os tambores não são relativos a cultura indígena da região das terras baixas.

Martius e Spix já no século XIX relataram acerca dos trocanos que consistiam em tambores de fenda simples utilizados como forma de comunicação entre grupos Miranha da região de Tefé. Karl v.d também relata acerca de tambores de tronco oco entre os Bakairi e Kamaíurá.

Figura 5- Trocanos



Fonte: Monteiro, 2004.

A questão da forma da fenda varia muito de uma etnia para outra, ou ainda adentro de uma mesma etnia. De acordo com o autor, no território do Uaupés, estes mesmos possuem uma armação no rio Xingú por outro lado este instrumentos ficavam diretamente no chão. O que Koch-Grünberg ressaltava neste instrumento dos Tukano, tem como diferencial a parede transversal colocada no centro e sua estreita fenda. Para Koch-Grünberg *apud* Ávila (2016), possui uma linguagem de comunicação não tendo relação aos instrumentos do mesmo gênero encontrados no Congo africano. Na América do Sul estes instrumentos exerciam tão somente uma linguagem de comunicação para aparato de alarme.

De acordo com Ávila (2016), a missão de Maguases (atual cidade de Maués) fora fundada no ano de 1669 pelos missionários jesuítas entre os indígenas Maraguases (atuais Sateré-Mawé), com um núcleo volátil destes missionários padres estabelecidos entre os Tupinambaranas. No entanto, a missão foi crescendo por meio da prática dos descimentos dos indígenas e

cresceu até que chamasse a atenção dos Jesuítas que estabeleceram residência permanente até o ano de 1759, época em que em razão do diretório pombalino (já explorado aqui anteriormente) e suas implicações na região amazônica os mesmos foram expulsos do território. Essa presença da Igreja Católica em Maués retorna em 1798 a partir dos missionários carmelitas. São agrupadas 243 famílias de índios Maués e Mundurucus para a formação da povoação de Uacituba, em pouco tempo nomeada de Luséa e depois Maués. Entre idas e vindas transitadas pelas diferentes legislações vigentes e passando por outros nomes em 4 de novembro de 1892, a cidade ganha o status de município e seu nome definitivo de Maués, onde hoje o Gambá é ainda uma festa tradicional e conhecida.

Figura 6- Gambá e seu tocador. Festa de São Lázaro, Caapiranga –Mirim (Manacapuru), 1954. A imagem do Livrornal de Mário Ypiranga



Fonte: Ávila, 2016

Ávila (2016) argumenta que, embora a festa do Gambá esteja intimamente ligada aos cultos populares da Amazônia, ela sofre um grande choque com a implantação a partir da década de 1970 das missões protestantes na região, “novas comunidades e visões de mundo vão se multiplicando pela região. Muitas comunidades que conhecemos são fruto da cisão de evangélicos e católicos. Essa talvez seja uma das razões para o declínio das festas de santo e da própria expressão do gambá na região” (Ávila, 2016, p. 58)

UM OLHAR DA MUSICOLOGIA

Para Monteiro (2011), que observa o Gambá enquanto músico de formação, a chegada dos tambores africanos no Brasil se dá com o advento do processo da escravidão africana no Brasil, a partir da costa do país nos estados da Bahia e do Maranhão “que nos convence que, de fato, o Gambá veio do Nordeste para o Norte do Brasil, são dados coletados no interior do município de Maués, onde nos foram fornecidos inclusive, o nome do mais antigo dos ‘Mestres de Gambá’ ainda vivos” (Monteiro, 2011, p. 15). Monteiro (2011) descreve os instrumentos utilizados no ritmo do Gambá e suas funções dentro do andamento do ritmo, dessa forma utilizaremos da descrição do autor para elucidar a parte musical no que consiste a questão física do que executado pelos músicos:

1 - Tambor de Gambá	Principais instrumentos originais de percussão
2 – Tamborinho	
3 – Caracaxá	
4 – Flauta	Instrumentos melódicos e Harmônicos
5 – Rabeca	
6 – Violão	
7 – Cheque	Instrumentos alternativos criados pelo grupo Pingo de Luz, o Gambá de Maués que foram inseridos depois como forma de dar mais swing ao ritmo.
8 - Gambás de corte	
9 - Guinzo (paneiro)	
10 - Tambores de marcação	

Figura 7- Tamborinho



Fonte: Monteiro, 2011.

De acordo com este autor, o instrumento consiste em uma espécie de caixa feita de madeira ripeira, possuindo forma de cilindro e com peles mais finas de animais tais como: guariba, Gato Maracajá entre outros sendo fixadas com cipós ou cordões.

Figura 8- Caracaxá



Fonte: Monteiro, 2011.

Trata-se de uma forma de reco-reco construído de Bambu ou Taboca tocado com palheta amadeira de mensurando entre 15 e 20 cm, tocado da mesma forma que o reco-reco.

Figura 9- Tambor de Gambá



Fonte: Ávila, 2016.

Para Monteiro (2011) é o principal instrumento do ritmo do Gambá sendo o que deu origem ao ritmo, responsável por toda a base rítmica da dança, mantendo a referência durante a execução das canções. Para o autor, no que consiste a execução das músicas, o instrumento exerce duas funções.

1- Usa-se a ponta dos dedos na parte superior da pele para obter um som mais agudo. Na partitura indicado no terceiro espaço.

2- Usa-se a palma da mão no centro da pele para obter um som mais grave. Na partitura indicado no primeiro espaço.

Figura 10 - Partitura do Gambá



Fonte: Monteiro, 2011.

Para Ávila (2016), a música do Gambá é pensada de forma circular em que cada integrante deve executar de forma a não sair desse círculo. A voz principal se encarrega dos versos e das rimas estando divididos pelas vozes que entram em coro durante o refrão ou no fim das estrofes. Esta voz principal pode alternar com o coro durante a execução da música, como se disputassem os versos. No ritmo do gambá não existe uma rigidez quanto a essas vozes, podendo o canto iniciar a música mas não terminá-la como voz principal, sendo alterada de acordo com a música alternando entre os integrantes do grupo.

CONSIDERAÇÕES

Procuramos percorrer o estudo do ritmo do Gambá Amazônico em sua diversidade na região em suas razões e os elementos que o compõem, buscando entender os processos que trazem em seu bojo a presença africana na Amazônia e sua intercessão com a presença indígena, uma vez que ambas as matrizes culturais são muito fortes na composição da própria ideia de Brasil no que consiste a nossos caracteres culturais afora os projetos de silenciamento e dissipação dessas culturas em nosso país, estas formas de resistência se fazem presentes renovando-se e se mantendo perante o tempo.

A escravidão no Brasil e o tráfico negreiro foram temas discutidos longamente pelas elites, passando da Colônia ao Império se estendendo pelo primeiro e Segundo Reinado. Esses temas variavam de acordo com o gabinete e o contexto da sociedade, atendendo a interesses ligados a fatores econômicos, e a alianças políticas, se concretizando a liberdade da população negra do Brasil após muitas lutas no parlamento, nas lavouras, nos tribunais, e em decorrência das mudanças nas ideias com o passar das gerações, visto que, a escravidão tendeu a perder aprovação até ser totalmente encerrada perante a lei brasileira.

Procuramos visualizar um recorte das características do processo de colonização efetiva da região amazônica, empregado pela coroa portuguesa a partir do século XVI, e como ele difere do restante do país na utilização de mão de obra, e objetivos econômicos. Portanto, se faz necessário estudar esse passado da região e assim entender as suas estruturas, suas sistemáticas, e quem sabe entender um pouco melhor do contexto de nossa sociedade atual.

A visualização do contexto no qual se situa o desenvolvimento e aplicação do diretório dos índios, precisa ser entendido em sua amplitude, relacionando-o com as reformas pombalinas ocorridas em Portugal, na oposição a ideia de uma educação religiosa, na reforma dos currículos da Universidade de Coimbra desse modo como afirma Pires (2007) sobrevivendo ao menos nas ideias das gerações que por lá passaram, bem como nas reformas econômicas, e sua implicação na então colônia do Brasil, observando a dissonância entre sua teoria e seus resultados práticos, e nunca esquecendo das consequências desastrosas para as populações originárias, bem como de sua resistência e luta por meio de fugas, alianças por relações de parentesco, falsa obediência, e claro somado a má atuação dos agentes diretos encarregados da observância das premissas do diretório, culpa que será atribuída, como afirma Pires (2007), a figura do Diretor de índios, que reinava absoluto nos aldeamentos.

Portanto, a resistência indígena em frente a dominação colonial portuguesa na Amazônia se deu de muitas formas. Podemos verificar tanto a resistência de caráter bélico, por parte de nações indígenas em territórios dos quais estamos muito próximos, é a nossa história mais imediata, nos remetendo a lugares comuns a nós, a cidades com as quais estamos mais familiarizados. Movimentos estes que, como percebemos, demandaram grandes esforços da coroa portuguesa para a sua supressão, sendo mais do que revoltas soltas e isoladas, ou ainda desorganizadas, lutando contra a ideia de passividade e superioridade militar, ou seja, características das narrativas da colonização. Quanto em uma outra ponta que ocorre em verdade paralela a outra, que é do protagonismo efetivo na ocupação de cargos na administração colonial, compondo juntos partes de um grande mosaico no qual surgem novas nuances e representações do papel da presença indígena em nossa história.

O ritmo do Gambá Amazônico é um limiar dessas culturas. Como afirma Canclini (2019), as culturas se influenciam mutuamente, tecendo um novo objeto que é um ato de resistência dessas culturas subalternizadas ao longo processo de colonização na Amazônia brasileira, se difundindo e tendo características próprias em cada localidade, mas com ideias e singularidades que as diferenciam realizadas em torno da devoção dos padroeiros, como os

instrumentos que derivam do tambores africanos e da rítmica própria de identidade afro-brasileira que resiste na Amazônia.

REFERÊNCIAS

ÁVILA, CRISTIAN PIO. **OS ARGONAUTAS DO BAIXO AMAZONAS**. TESE DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL, UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, 2016.

BRAGA, SÉRGIO IVAN GIL. **FESTAS RELIGIOSAS E POPULARES NA AMAZÔNIA**. VIII CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. COIMBRA, PORTUGAL, 2004.

. **O BOI É BOM PARA PENSAR: ESTRUTURA E HISTÓRIA NOS BOIS-BUMBÁS DE PARINTINS** SOMANLU, V. 2, NÚMERO ESPECIAL, 2002.

CANCLINI, NÉSTOR GARCÍA. **CULTURAS HÍBRIDAS: ESTRATÉGIAS PARA ENTRAR E SAIR E SAIR DA MODERNIDADE**. SÃO PAULO: EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 2019.

CARVALHO; LUCIANA GONÇALVES DE; PORTELA; LEIDE JOICE PONTES. **PRESENÇAS NEGRAS E AS FESTAS DE SÃO BENEDITO NO BAIXO AMAZONAS**. [SYN]THESIS, RIO DE JANEIRO, V. 13, N. 3, P. 46-57, 2020.

CAVALCANTE, YGOR OLINTO ROCHA. **GAMBÁS: ARTES MUSICAIS, IDENTIDADES E RESISTÊNCIAS NA DIÁSPORA NEGRA NO AMAZONAS (SÉCULOS XVII AO XX)**. REVISTA DA ABPN. V. 12, N. ED. ESPECIAL – CADERNO TEMÁTICO: “AFRICANOS, ESCRAVIZADOS, LIBERTOS BIOGRAFIAS, IMAGENS E EXPERIÊNCIAS ATLÂNTICAS”, 2020.

COELHO, MAURO CEZAR. **O DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS E AS CHEFIAS INDÍGENAS: UMA INFLEXÃO** REVISTA CAMPOS, N.7 (1), P.117-134, 2006.

DINIZ, LARISSA DE GOES. **DANÇA DO GAMBÁ: CONTRIBUIÇÕES DAS PRÁTICAS EDUCATIVAS NO PROCESSO DE RESSIGNIFICAÇÃO DA CULTURA BORBENSE**. TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO DE LICENCIATURA EM DANÇA, UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS, 2021.

DURAND, GILBERT. **AS ESTRUTURAS ANTROPOLÓGICAS DO IMAGINÁRIO**. SÃO PAULO, MARTINS FONTES, 2001.

FARIAS, ROSA SUZANA BATISTA. **A MÚSICA FOLCLÓRICA AMAZONENSE COMO UM INSTRUMENTO FACILITADOR DO ENSINO-APRENDIZAGEM DE FÍSICA NO ENSINO MÉDIO** DISSERTAÇÃO DE MESTRADO PROFISSIONAL EM ENSINO DE CIÊNCIAS NA AMAZÔNIA, UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS, 2011.

HOLANDA, YOMARLEY LOPES. **O ARTISTA-ANDARILHO DA AMAZÔNIA E O FLOREJAR DE SUA PRÁXIS-POESIS NA FESTA POPULAR.** TESE DE DOUTORADO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA, UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS. 2019.

. **A FESTA NA CIDADE QUE O BARRANCO LEVOU: DINÂMICAS CULTURAIS E POLÍTICAS DO BRINCAR DE BOI EM FONTE BOA (AM).** DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA, UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, 2010.

LEDA, CLEUMIR DA SILVA. **A PRÁTICA DO TAMBOR DE GAMBÁ NA CULTURA DE MAUÉS.** TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO DE BACHAREL EM MÚSICA/INSTRUMENTO, UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS, 2018.

MACHADO, MARIA HELENA PEREIRA TOLEDO. **"TEREMOS GRANDES DESASTRES, SE NÃO HOUVER PROVIDÊNCIAS ENÉRGICAS E IMEDIATAS"**: A REBELDIA DOS ESCRAVOS E A ABOLIÇÃO DA ESCRAVIDÃO. IN: GRINBERG, KEILA; SALLES, RICARDO (ORG.) **O BRASIL IMPERIAL, VOLUME III**.P. 1870-1889. RIO DE JANEIRO: CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA, 2009.

MAMIGONIAN, BEATRIZ G.. **AFRICANOS LIVRES: A ABOLIÇÃO DO TRÁFICO DE ESCRAVOS NO BRASIL.** SÃO PAULO: COMPANHIA DAS LETRAS, 2017.

MARQUESE, RAFAEL; TOMICH, DALE O VALE DO PARAÍBA ESCRAVISTA E A FORMAÇÃO DO MERCADO MUNDIAL DO CAFÉ NO SÉCULO XIX. IN: GRINBERG, KEILA; SALLES (ORG.), RICARDO. **O BRASIL IMPERIAL, VOLUME II:** P. 1831-1870. RIO DE JANEIRO: CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA, 2009.

MONTEIRO, YGOR SAUNIER MAFRA CARNEIRO. **DIVERSIDADE CULTURAL DOS RITMOS MUSICAIS DO AMAZONAS E A EDUCAÇÃO MUSICAL.** RELATÓRIO FINAL PIB-H/0042/2010. MANAUS, 2011.

PERRONE-MOISÉS, BEATRIZ. **ÍNDIOS LIVRES E ÍNDIOS ESCRAVOS OS PRINCÍPIOS DA LEGISLAÇÃO INDIGENISTA DO PERÍODO COLONIAL (SÉCULOS XVI A XVIII).** CUNHA, MANUELA CARNEIRO DA (ORG.). **HISTÓRIA DOS ÍNDIOS NO BRASIL.** SÃO PAULO: COMPANHIA DAS LETRAS SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA: FAPESP, 1992.

RICUPERO, RUBENS. **O BRASIL NO MUNDO: FATORES EXTERNOS DA INDEPENDÊNCIA.** IN: SCHWARCZ (ORG.), LILIA MORITZ. **HISTÓRIA DO BRASIL NAÇÃO CRISE COLONIAL E INDEPENDÊNCIA: P. 1808-1830.** RIO DE JANEIRO: EDITORA OBJETIVA, 2012.

RODRIGUES, HALANA; CARMO, DIOLIANE DO SOCORRO FERREIRA DO. **ANÁLISE DISCURSIVA DAS CANÇÕES DE GAMBÁ DE SÃO BENEDITO DE GURUPÁ-PA: UM ESTUDO DAS MÚSICAS "A BUSCA DO MASTRO" E "O TOQUE DO MENINO JESUS"** NOS FESTEJOS. TRABALHO DE CONCLUSÃO CURSO DE LICENCIATURA EM LETRAS PORTUGUÊS, UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DA AMAZÔNIA, 2023.

ARTHUR FIGUEIRA DO NASCIMENTO
YOMARLEY LOPES HOLANDA

ŠANTOS, FRANCISCO JORGE DOS. **ALÉM DA CONQUISTA: GUERRAS E REBELIÕES INDÍGENAS NA AMAZÔNIA POMBALINA.** MANAUS: EDITORA DA UNIVERSIDADE DO AMAZONAS, 2002.

SILVEIRA, DIEGO OMAR DA; NAKANOME, ERICKY DA SILVA. **O BOI-BUMBÁ DE PARINTINS COMO ARTE E HISTÓRIA PÚBLICA: DO FOLGUEDO DE TERREIRO AO ESPETÁCULO DE ARENA E ALÉM.** ARTERIAIS REVISTA DO PPGARTES- UFPA. V. 7, N. 12, 2021.

SPIX, JOHANN & MARTIUS, KARL. **VIAGEM PELO BRASIL.** V. 3. SÃO PAULO: EDIÇÕES MELHORAMENTOS, 1976.

STEINEN, KARL VON DEN. **ENTRE OS ABORIGINES DO BRASIL CENTRAL.** SÃO PAULO: DEPARTAMENTO DE CULTURA, 1940.

FÉ, CULTURA E DEVOÇÃO: PRÁTICAS DE BENZER E PUXAR DESMENTIDURAS PELAS MÃOS DE SEU ARIGÓ

Marineide Soares Pereira

Mestranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas – UEA. Licenciada em Geografia pela Universidade do Estado do Amazonas – CESP. E-mail: msn.mic23@uea.edu.br.

Pedro Henrique Coelho Rapozo

Doutor em Sociologia – Desenvolvimento e Políticas Sociais pela Universidade do Minho/UM. Professor da Universidade do Estado do Amazonas/UEA lotado no Centro de Estudos Superiores de Tabatinga – CESTB. Professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – PPGICH/UEA. Coordenador do grupo de pesquisa vinculado ao CNPq, Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia – NESAM. E-mail: phrapozo@uea.edu.br.

Resumo: Este artigo pretende expor em que sentido ainda ocorrem as práticas de benzeção e puxar desmentiduras nas sociedades pós-moderna, onde estas práticas em sua maioria são desempenhadas por mulheres, mas que também são exercidas por homens. Busca-se, com este trabalho entender como esse universo de benzedores e benzedeiras ocorre dentro da cidade de Parintins-Am, uma vez que estas práticas são legitimadas pelas demonstrações de fé que esses agentes sociais carregam, sendo considerado por estes, dons divinos. O presente trabalho se desdobrou a partir da observação direta das práticas de um benzedor, bem como posteriormente conversa com este agente social sobre sua trajetória de vida como benzedor e puxador de desmentiduras.

Palavras-chave: Benzedor; Benzeção; Fé; Práticas Religiosas.

Abstract: This article aims to expose the ways in which the practices of blessing and debunking still occur in postmodern societies, where these practices are mostly performed by women, but are also performed by men. This work seeks to understand how this universe of healers and healers occurs within the city of Parintins-Am, since these practices are legitimized by the demonstrations of faith that these social agents carry, being considered by them as divine gifts. This work unfolded from the direct observation of the practices of a healer, as well as a subsequent conversation with this social agent about his life trajectory as a healer and debunker.

Keywords: Benzedor; Benzition; Faith; Religious Practices.

INTRODUÇÃO

As práticas de benzeção têm uma longa história e continuam a existir em muitas sociedades modernas, adaptando-se às mudanças sociais e culturais. A benzeção, tradicionalmente associada a práticas religiosas e espirituais, envolve rituais de cura, proteção e bênção realizados por benzedeiras ou benzedores. Essas práticas são tradições ancestrais profundamente enraizadas na cultura brasileira, especialmente em comunidades rurais, geralmente envolvendo gestos como o sinal da cruz, imposição de mãos e recitação de orações específicas.

As benzedeiras são figuras respeitadas nas comunidades, reconhecidas por suas habilidades de cura espiritual. Elas desempenham um papel muito importante, especialmente em áreas onde a medicina convencional pode ser escassa, ou até mesmo não funcionar. Seu conhecimento é transmitido oralmente através de gerações, garantindo a continuidade dessas práticas.

O objetivo geral deste trabalho, foi o de entrevistar um benzedor na cidade de Parintins-AM, a fim de compreender como eram realizadas suas práticas religiosas, uma vez que estas práticas são legitimadas pelas demonstrações de fé que esses agentes sociais carregam, sendo considerado por estes, dons divinos. Utilizamos da observação direta, da história oral e de entrevista com este agente social sobre sua trajetória de vida como benzedor e puxador de desmentiduras. Justifica-se este trabalho, uma vez que a procura pela benzeção onde as pessoas procuram indivíduos cujas práticas são conhecidas pelo poder de cura, também podem ser encontrados com facilidade na cidade, nas quais essas práticas e rituais religiosos têm sido manifestados pelos homens, desde épocas remotas, garantindo prestígio àqueles que as utilizam. As práticas de benzer e puxar desmentiduras têm uma forte conexão com a fé e a cultura das comunidades onde são realizadas, as quais estão enraizadas em crenças populares e folclóricas, muitas vezes associadas à espiritualidade, religiosidade e tradições culturais específicas.

Sendo assim, este trabalho busca reconhecer a relevância social deste trabalho para benzedeiras e/ou benzedores em Parintins, uma vez que as práticas de benzeção nas sociedades modernas são um testemunho da resiliência e adaptabilidade das tradições espirituais e culturais. Elas continuam a desempenhar um papel vital no bem-estar das comunidades, adaptando-se às mudanças sociais e tecnológicas enquanto preservam seus fundamentos espirituais.

DESENVOLVIMENTO TEXTUAL

PRÁTICAS DE BENZER E PUXAR DESMENTIDURAS

As práticas de benzer e puxar desmentiduras têm uma forte conexão com a fé e a cultura das comunidades onde são realizadas, as quais estão enraizadas em crenças populares e folclóricas, muitas vezes associadas à espiritualidade, religiosidade e tradições culturais específicas.

De acordo com Trindade (2015), na cidade de Parintins o ato de benzer se faz muito evidente, uma vez que é possível observarmos pessoas nas ruas benzerem-se ao passarem pela frente de uma igreja católica da cidade, como também se faz presente ao pedir ou fazer a benção em si ao sair ou chegar em casa, um costume local para muitas famílias da cidade, configurando-se assim, um símbolo de proteção sagrada.

A procura pela benzeção da qual as pessoas buscam indivíduos cujas práticas são conhecidas pelo poder de cura, também podem ser encontrados com facilidade na cidade, nas quais essas práticas e rituais religiosos têm sido manifestados pelos homens, desde épocas remotas, garantindo prestígio àqueles que as utilizam.

Para Oliveira (1985), benzeção, benzer, benzedura ou benção,

[...] é um veículo que possibilita ao seu executor estabelecer relações de solidariedade e de aliança com os santos, de um lado com os homens, de outro, e entre ambos simultaneamente. A benção é então um instrumento pelo qual homens produzem serviços e símbolos de solidariedade para si e para sujeitos da classe social da qual fazem parte. E na maioria das vezes, eles produzem benção através da religião a que pertencem (Oliveira, 1985, p. 9).

Enquanto que desmentidura, para Cordeiro (2017),

É um desconforto físico provocado por uma tensão muscular, um deslocamento de vértebra, torção articulatória, ou uma fratura óssea. O (A) paciente pode perceber imediatamente, após uma queda, um baque, ou um acidente de pequena e/ou de grande proporção, que uma parte da musculatura ou do esqueleto foi comprometida. A intensidade da dor, o aparecimento de um inchaço ou a percepção de um escurecimento, meio arroxeados, no local onde sofreu o impacto, comprova a suspeita de que está com uma desmentidura. Vale ressaltar que a pessoa pode pegar uma desmentidura sem causa aparente: um movimento brusco, involuntário ou dormir de mal jeito podem desmentir a pessoa (Cordeiro, 2017, p. 104-105).

Essas práticas são realizadas desde a antiguidade, sendo historicamente dominadas por mulheres. Mas quem seria essa figura do benzedor (a)? O que a difere de outros indivíduos? Que imagem associamos ao

pensar num benzedor (a)? Oliveira (1985) diz que se trata de uma cientista com conhecimento popular, uma bricoleur, que possui habilidades de cura, onde mistura os místicos da religião e os mistérios da magia aos conhecimentos da medicina popular, uma figura que possui semelhanças ao xamã, ao pajé, a benzedeira (o), exerce função similar, que também evoca alguma lembrança as bruxas, pelo seu poder de adivinhação, de lê sorte, lida com o mistério e coisas do além.

É importante ressaltar que essas práticas são realizadas desde a antiguidade, onde pessoas que demonstravam possuir algum tipo de poder sobrenatural recebiam o estereótipo de feiticeiro, indo de desencontro ao que a Igreja Católica pregava naquela época, sofrendo sérias consequências quando mostravam seus dons.

Tais acusações estão presentes desde a antiguidade, embora somente na etapa de transição da Idade Média para a Idade Moderna ...é que ganham grande impulso [...]. As ações de caças as bruxas, as denúncias, as perseguições, as prisões, os castigos, as torturas e as execuções, nessa etapa histórica, não se davam de forma isolada e esparsa. Mas sob forma institucionalizada, através do Tribunal do Santo Ofício [...]. Resistir a Inquisição, ou contestá-la, por exemplo, buscando novas outras maneiras para explicar as ações que se diziam ser ligadas à bruxaria e feitiçaria, constituía uma ameaça, uma inconsequência, uma insurgência tida como muito perigosa para os valores da época. Tal postura era mesmo considerada herege, isto é, descrente e desafiante aos dogmas da Igreja, e portanto, a Deus [...] (Oliveira, 1985, p. 20-21).

Ao longo da história surgem novas formas de tratar do corpo e da alma, agora de forma isolada, uma vez que antes a Igreja com todo poder que possuía dentro da sociedade, associava esses casos a possessão de demônios. No caso das benzedeiras, Oliveira (1985) reforça que a benzedeira enquanto uma cientista popular, fala em nome de uma religião, e ela não pode ser compreendida sem que sua religião seja levada em consideração, e em sua maioria são cristãs católicas, embora sejam religiosas, nem sempre são frequentadoras de uma igreja.

Essa proximidade com o catolicismo e com os rituais que envolvem a cura, para Trindade (2012), acaba gerando desconforto com as igrejas evangélicas (uma vez que para eles somente Deus tem o poder de cura), pois muitos benzedores são acusados de serem pagãos, apropriando-se das crenças do povo que os procuram, afastando as pessoas de quem realmente pode salvá-los, Deus. Apesar desse discurso, estas igrejas evangélicas também promovem em seus cultos, ritos de cura, gerando assim, uma concorrência e disputa pelo poder religioso de curar. Quanto à Igreja Católica, embora não sejam oficialmente legitimadas, as benzedeiras se sentem parte

integrante dela, que é percebido nas orações, na veneração aos santos de devoção e nos dogmas do catolicismo que dão legitimidade às suas práticas.

Dentro desse contexto de práticas de benzeção, Cordeiro (2017) nos relata como funcionam essas práticas, quais direcionamentos são tomados, e como todo esse processo é realizado.

Ao chegar ao benzedor ou benzedeira, rezador ou rezadeira, o (a) paciente busca a confirmação do diagnóstico inicial e o tratamento. Uma das habilidades mais importantes esperadas pelo (a) paciente é que esses (as) agentes saibam precisar, por exemplo, se a doença é pra médico ou pra curador. E se for pra curador, por quais dos males ele(a) está vitimada(o): desmentidura, carne rasgada, espinha ou osso preso na garganta (ou se o problema é resultado do ferimento provocado pela espinha ou pelo osso), ataque da mãe do corpo, quebranto (o tipo de quebranto: se de sol, de cansaço, de fome, de mal olhada), judiaria (termo usado para se referir aos ataques de feitiçaria causadores de males físicos/não físicos), aborrecimento (termo usado para se referir a ataques de feitiçaria causadores de descontrole/desentendimento emocional ou financeiro), flechada de bicho do fundo (ataque leve de ser do fundo, como forma de sanção ou por se encantar pela pessoa vitimada) ou roubo de sombra (ataque forte desferido por um ser do fundo como forma de sanção ou por se encantar pela pessoa vitimada), ou ainda um simples mau olhado (termo usado para designar a inveja)? Dependendo da situação (idade do paciente, grau de evolução da doença e forma como a adquiriu) e da capacidade dele (a), o (a) benzedor ou benzedeira, rezador ou rezadeira afirma se agarante ou não se agarante de fazer o serviço. Se não se garantir, despacha (explica que não pode ajudar) a pessoa. Se se garantir, tem início o rito da benção. O início do rito da cura é marcado por uma longa conversa (entre benzedor ou benzedeira, rezador ou rezadeira) com o paciente, ou a mãe ou ainda o membro da família que acompanha o (a) doente. O diálogo é pautado por perguntas precisas, sincronização de gestos, olhares, expressões faciais, movimentos, toques, modalizações vocais, sussurros, pausas longas e breves. Diagnóstico fechado, a segunda etapa da benção é a busca (a passos lentos e olhos ligeiros pelo próprio quintal ou pelo local escolhido para a sessão) por ramo (s) ou folha (s) verde(s), ambos recém colhidos; água benta para aspergir sobre o(a) paciente; galhos secos ou folhas de ervas secas para defumar o local e/ou o corpo do paciente; terço católico, ou nenhum elemento concreto (muitas vezes presenciei benções de cura, sem quaisquer dos recursos citados). Usando todo o corpo, numa sincronicidade, indelével, mas precisa, entrecortando cada gesto, movimento, com sussurros inaudíveis, ou recorrendo ao corpo do (a) paciente para realizar manobras ou apenas tocando-o por apalpadelas rápidas, o benzedor ou a benzedeira, rezador ou rezadeira aciona a “potência73 da cura”. Geralmente, esse rito dura pouco mais de cinco minutos e, dependendo do caso, há a repetição da reza em outro (os) dias da semana (Cordeiro, p. 94-95).

Estas pessoas que praticam estas atividades espirituais, acreditam-se ser enviadas por um ser divino (Deus) com o objetivo de ajudar as pessoas,

onde a fé de quem os procura é elemento essencial para os processos de cura. Desta forma, é visto quão é importante a presença dessa prática como parte de um processo de aprendizagem sobre o conhecimento de suas práticas na ação do cuidar da saúde.

METODOLOGIA

O estudo desta pesquisa foi direcionado a partir de autores como *Elda de Oliveira* que possibilitaram o entendimento sobre benzeção, em especial as benzedeiras populares; *Pierre Bourdieu* com suas contribuições sobre como conduzir uma pesquisa de campo; *Deilson Trindade* e *Maria Audirene Cordeiro* com estudos voltados para as práticas de benzeção na cidade de Parintins.

Trata-se de uma pesquisa qualitativa, sendo caracterizada por sua natureza como descriptiva e interpretativa, com o uso da técnica da entrevista semi-estruturada. Como *Alberti* (2008) explica, as entrevistas de história de vida têm como centro de interesse o próprio indivíduo na história, incluindo sua trajetória desde a infância até o momento em que fala, passando pelos diversos acontecimentos e conjunturas que presenciou, vivenciou ou de que se inteirou. A história oral foi o método utilizado para conduzirmos a pesquisa que resultou neste artigo que tem como título, Fé, cultura e devoção: práticas de benzeção e puxar desmentiduras pelas mãos de seu Arigó, uma vez que esse método se apresenta como forma de captação de experiências de pessoas dispostas a falar sobre aspectos de sua vida, mantendo um compromisso com o contexto social (Meihy, 2006). Para tanto, buscou-se realizar essa pesquisa colocando o sujeito entrevistado num lugar de liberdade, e não de imposição, procurando não somente as condições ideais para realizar a pesquisa, mas também de criar condições visando uma comunicação não violenta, cujo objetivo é alcançar a maior fidelidade do objeto estudado, no sentido de perseguir a verdade afim de tê-la como princípio (Bourdieu, 1997).

Assim, a pesquisa se desdobrou sob a abordagem qualitativa com o uso da técnica da entrevista semiestruturada onde foi a narrativa se deu a partir de 01 homem reconhecido pela sociedade como benzedor que vive e atua na cidade de Parintins para então discutirmos o significado da cultura popular amazônica.

ANÁLISE DE DADOS

O SEGREDO DO SAGRADO NA BENZIÇÃO DE SEU ARIGÓ

Diferente da figura feminina a qual domina este campo, temos a figura de um senhor de meia idade, chamado de A. S. B (mais conhecido como Arigó), este agente social, bastante conhecido pela população parintinense pelos seus dons de benzer e puxar desmentiduras, que segundo ele, esse dom surgiu quando ele tinha apenas 12 anos.

Eu comecei a puxar com a idade de 12 anos, a gente morava lá no interior, e aí quando foi um dia um boi quebrou a perna de um cachorro, e eu tava deitado, e então eu tive um sonho, onde um garotinho tinha me pedido pra ajeitar a perna do cachorro, aí eu cheguei lá e fiz tudo como ele mandou e a perna do cachorro não demorou muito pra emendar que tinha quebrado....depois foi o meu avô que adoeceu, e daí foi o mesmo garoto foi no meu sonho de novo, e pediu pra eu fazer do jeito que ele tinha me ensinado, aí eu fui lá e fiz, o vovô também melhorou, aí ele disse que já tava pronto pra trabalhar (Arigó, Entrevista, julho/2023).

Figura 01: Puxando desmentidura



Fonte: Marineide Soares, 2023

Embora esse dom ele afirme ter recebido de Deus quando tinha apenas 12 anos, seu Arigó relata que teve medo, pois as pessoas poderiam associar seus dons, a macumba, ou até mesmo feitiçaria.

Mas só que eu tinha vergonha de puxar os outros, né? eu vim puxar só depois de tá na cidade, e eu bebia, eu saí da Esplanada, aí depois de eu sair do meu trabalho da Esplanada, que eu comecei a beber muito e depois uma mulher disse pra mim: - olha tu vai ter que seguir se não tu vai penar muito, aí foi que eu continuei a puxar novamente, mas eu tinha vergonha, entende? porque as pessoas podiam pensar que era coisa de macumba, mas isso não é nada de macumba não, o dom que Deus dá pra gente a gente tem que cumprir e botar pra frente, mas eu tinha essa imaginação (Arigó, Entrevista, julho/2023).

Ao falar que as pessoas podiam achar que ele fazia macumba, foi possível perceber em sua fala um certo desconforto, esquivando-se de falar sobre o assunto, e bastante firme ao dizer que seu dom não tinha nada a ver com macumba e/ou feitiçaria, fazendo-nos entender que isto estaria relacionado a algo que não era sagrado, portanto, não era isso que ele fazia. Esse aparente medo retratado por seu Arigó, não é algo novo, se voltarmos a história, século XVI a XVIII, a igreja entrava no campo da saúde, curando pessoas através de caridade e até mesmo exorcismo. No entanto, pessoas que diziam ter poderes sobrenaturais, capazes de curar, adivinhar, e por serem consideradas inferiores naquele contexto histórico, indo de desencontro ao que a igreja pregava, eram associadas a rituais de bruxaria, feitiçaria, magia (Oliveira, 1985).

Com o surgimento de novas religiões, essas marcas históricas se tornam cada vez mais visíveis na sociedade, especialmente em religiões de matrizes africanas, que ainda sofrem muito preconceito pelas suas práticas religiosas, a quais diferem ao cristianismo, portanto, sofrem com esses estereótipos de maldade, demoníaco, ruim.

Na contemporaneidade, este discurso ainda é bastante latente, tanto que foi observado na fala de seu Arigó, ao externar que ele não praticava macumba, feitiçaria, e/ou magia, fazendo com que ele deixasse de exercer seus dons por muito anos, voltando a fazê-lo novamente quando tinha um pouco mais de 20 anos.

Nesse cenário, entra uma figura mais velha, mais madura, capaz de decidir e interferir em suas próprias escolhas, tanto que ele relata que não parou mais, pois acreditava que precisava ajudar as pessoas com os dons que Deus havia dado a ele. Nessa perspectiva, Trindade (2015, p. 9) nos revela que “no caso das benzedeiras, o seu dom é visto como algo divino que lhe foi dado gratuitamente, uma dádiva recebida de Deus. E nesses tempos de

modernidade e em especial na cidade de Parintins, as benzedeiras ainda continuam atuando no auxílio de quem as procuram”

Durante a pesquisa, foi possível observar que a todo momento chegavam pessoas, entre eles, homens, mulheres, crianças, com o intuito de buscarem cura para suas doenças, entre elas estavam: moleza no corpo (atribuído a mal olhado), quebranto na criança, febre alta que não passava com remédio convencional, e outros, queixando-se de dores por acreditarem que estavam desmentidos, sendo necessário, ser colocado no lugar.

Acompanhando o atendimento de seu Arigó, percebi que ele fazia o sinal da cruz na região que a pessoa dizia estar doente e que precisava de cura, e ao reproduzir esse símbolo, ele balbuciava enquanto fazia o sinal várias vezes. Ao perguntar o que ele falava, ele relatou que rezava com fé algumas orações como Pai Nossa, Ave-Maria, Creio, e outras que apenas ele sabia, e essas orações verbalizadas por ele durante o processo de benzeção, eram de cunho católico.

Levi Strauss (1975, p. 182) ao descrever as práticas mágicas e seus efeitos, diz que a sua eficácia está ligada a crenças, as quais se apresentam sob três perspectivas que se relacionam, “a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva”.

Nesse sentido, foi perceptível observar a crença que as pessoas possuíam em seu Arigó, e de fato, ao terminar o serviço, seja de benzer ou puxar desmentidura, elas se sentiam curadas por ele, algo surreal, pois as pessoas diziam ter sido curadas de forma instantânea, pois a febre passava, o cansaço causado pelo mal olhado passava, a dor já não existia mais.

Eu gosto de benzer com pião roxo, por isso ele está bem aí (apontando pra planta que está na frente de sua casa), eu benzo com ele, e as pessoas que eu benzo dizem que tem dado certo.....eu considero que esse dom seja de Deus, porque primeiro eu me pego com Deus antes de começar a trabalhar, e quando eu vou parar eu tenho também que agradecer a ele. E aqui, a gente não pára, quando eu chego do posto, as vezes em nem consigo almoçar direito porque tem pessoas pra atender, eu só não atendo se eu estiver doente, ainda mais se for criança. As pessoas dizem que foram curadas por mim, então acho que tô no caminho certo, e a gente só agradece de poder ajudar as pessoas (Arigó, Entrevista, julho/2023).

Outro ponto importante durante sua narrativa, foi o fato de seu Arigó nos revelar que só benzia crianças, uma vez que ele não gostava de benzer adulto porque quando benzia pessoas adultas, ele sentia muito desconforto, atribuindo esse desconforto as forças negativas que as pessoas carregam,

sendo transmitidas essas energias negativas para ele mesmo. Para Trindade (2011),

[...] as crianças, sobretudo as recém-nascidas, formam a clientela principal das benzedeiras de Parintins. Estas são levadas geralmente por suas mães para serem benzidas contra o quebranto, mau-olhado ou desmentidura. Pois, tanto as mães, quanto as benzedeiras, acreditam que as crianças são as mais vulneráveis às energias negativas do que os adultos, sendo, portanto, mais suscetíveis a essas enfermidades que somente as benzedeiras podem curar" (Trindade, 2011, p. 45).

Figura 02 – Puxando desmentidura e benzendo criança



Fonte: MARINEIDE SOARES/2023

Além das orações invocadas no momento de benzeção, e de fazerem o sinal da cruz em cima do benzido, é comum os benzedeiros/benzedeiras utilizarem alguma planta medicinal, como o pinhão roxo (*Jatropha gossypiifolia*) para auxiliar na eficácia de cura dos indivíduos que os procuram, assim como Seu Arigó, que mantém em frente à sua casa uma árvore de pinhão – roxo, como símbolo de proteção, bem como faz uso para suas práticas de benzeção. Segundo Gomes e Pereira (1975, *apud* Trindade, 2011, p. 50), “as plantas têm o poder de energizar o homem ajudando na restauração de seu equilíbrio. Elas podem também ser depositárias das energias negativas recebida do benzido comprovando assim a enfermidade”. O uso de plantas e ervas medicinais no ritual das bezendeiras vem como complemento importante nos vários tipos de rezas que tem o intuito específico de curar o mal. Dessa forma, o autor reforça a ideia de que as plantas possuem poder e que podem ser utilizadas no auxílio de algumas enfermidades, pois existe doença

que é para médico curar, mas existe doença que somente podem ser curadas pelos benzedores.

CONSIDERAÇÕES

Sendo assim, este trabalho nos possibilitou compreender como os saberes tradicionais e a medicina popular ainda se fazem bastante presentes na contemporaneidade, práticas estas que advém desde a Idade Média, onde as pessoas que externavam possuir algum tipo de poder (geralmente mulheres), e que ia de desencontro as formas de cura da Igreja, pois associava-se a estas mulheres atos de bruxaria, magia, feitiçaria, estas pessoas eram condenadas à morte sem qualquer tipo de defesa. Com isso, acreditar ou não nas (os) benzedeiras (os), não depende da legitimidade e eficácia da benzeção, mas transcende o que é visto como real, e esse real é relacional, pois para eles tudo é questão de fé das pessoas que creem no que se propuseram a fazer, uma vez que a (o) benzedeira (o) se torna símbolo sagrado, onde estes acreditam que foram enviados por uma figura divina (Deus) e que receberam esses dons para ajudar as pessoas no plano terrestre, portanto, dignas de serem respeitadas pela simbologia a qual estão associadas. Tanto que muitas vezes, a busca por essas cientistas que possuem conhecimento popular, deve-se ao fato que a busca da cura pelas vias da medicina tradicional não tiveram eficácia, dessa forma, acabam procurando-os as vezes como última alternativa, e como bem salientado por Seu Arigó, as pessoas revelam que de fato suas enfermidades apresentadas naquele momento foram curadas por ele, fazendo com que o mesmo continue a realizar aquilo que ele foi preparado para fazer.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, VERENA. **MANUAL DE HISTÓRIA ORAL**. RIO DE JANEIRO: FGV, 2008
- BOURDIEU, PIERRE. “COMPREENDER” IN: **MISÉRIA DO MUNDO**. EDITORA VOZES, 1993. P.693-731.
- CORDEIRO, MARIA AUDIRENE. “**A CANOA DA CURA NINGUÉM NUNCA REMA SÓ**”: O SE INGERAR E OS PROCESSOS DE ADOECER E CURAR NA CIDADE DE PARINTINS (AM). TESE (DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL). INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – ICHL, UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, MANAUS, 2017.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. “**O FEITICEIRO E SUA MAGIA**” IN: **ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL**. RIO DE JANEIRO: TEMPO BRASILEIRO, 1975. P. 181-200.

MEIHY, JOSÉ C. S. B. OS NOVOS RUMOS DA HISTÓRIA ORAL: O CASO BRASILEIRO. REVISTA DE HISTÓRIA 155 (2º - 2006), P. 191-203.

NOME CIENTÍFICO PARA PLANTA PINHÃO ROXO. DISPONÍVEL EM:
[HTTPS://WWW.EMBRAPA.BR](https://www.embrapa.br) ACESSO: 22/07/2023.

OLIVEIRA, ELENA RIZZO DE. **O QUE É BENZEÇÃO.** SÃO PAULO: BRASILIENSE, 1985

SANTOS, FRANCIMÁRIO VITO. **O OFÍCIO DAS REZADEIRAS COMO PATRIMÔNIO CULTURAL: RELIGIOSIDADE E SABERES DE CURA EM CRUZETA NA REGIÃO DO SERIDÓ POTIGUAR.** REVISTA CPC, SÃO PAULO, N. 8, P. 6-35, MAIO 2009/OUT. 2009.

TRINDADE, DEILSON. **III CONGRESSO PAN-AMAZÔNICO DE HISTÓRIA ORAL E IX ENCONTRO REGIONAL NORTE DE HISTÓRIA ORAL. FÉ E CULTURA NA BENZIÇÃO DE ROSA GOMES.** 2015.

TRINDADE, DEILSON. **VII CONNEPI – CONGRESSO NORTE NORDESTE DE PESQUISA E INOVAÇÃO. AS BENZEDEIRAS DO AMAZONAS: A ATUALIDADE DA CURA POPULAR NA CIDADE DE PARINTINS.** PALMAS, 2012.

TRINDADE, DEILSON. **AINDA SE BENZE EM PARINTINS: REZAS E SIMPATIAS NAS PRÁTICAS DAS MULHERES BENZEDEIRAS.** DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA). INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – ICHL, UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, MANAUS, 2011.

FONTE:

ENTREVISTA REALIZADA NO DIA 04/07/2023 ÀS 18H30 NA RESIDÊNCIA DE A. S. B (ARIGÓ).

ESCREVIVÊNCIA E RESISTÊNCIA

A LITERATURA DE DONA ESMERALDINA NA PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA
QUILOMBOLA NO AMAPÁ*Daniel Batista Borges*

Doutor em Teoria e História Literária pela Unicamp e professor do curso de Letras na Universidade Federal do Amapá.
ORCID: 0000-0003-2021-1334

Marília Picanço Martins

Acadêmica em Letras Português e Inglês na Universidade Federal do Amapá.

Yurgel Pantoja Caldas

Doutor em Literatura Comparada pela UFMG e professor do curso de Letras da Universidade Federal do Amapá.

Resumo: Este artigo analisa a obra literária de Dona Esmeraldina, escritora quilombola do Amapá, sob a perspectiva do conceito de "escrevivência", desenvolvido por Conceição Evaristo. A pesquisa investiga como suas narrativas resgatam e preservam memórias, oralidades e tradições da comunidade quilombola, tornando-se um instrumento de resistência e valorização da identidade negra. A análise é embasada em referenciais teóricos sobre literatura e cultura quilombola, além de uma entrevista realizada com a autora. O estudo reforça a relevância da literatura de Dona Esmeraldina na promoção da representatividade negra e no fortalecimento da memória cultural do Amapá, contribuindo para o debate sobre diversidade na literatura brasileira.

Palavras-chave: Escrevivência; Literatura Quilombola; Memória Cultural; Resistência.

Abstract: This article analyzes the literary work of Dona Esmeraldina, a quilombola writer from Amapá, through the lens of the concept of "escrevivência," developed by Conceição Evaristo. The research investigates how her narratives recover and preserve memories, oral traditions, and cultural practices of the quilombola community, positioning her work as an instrument of resistance and the valorization of Black identity. The analysis is supported by theoretical frameworks on quilombola literature and culture, as well as an interview conducted with the author. The study emphasizes the importance of Dona Esmeraldina's literature in promoting Black representation and strengthening the cultural memory of Amapá, contributing to the ongoing debate on diversity in Brazilian literature.

Keywords: Escrevivência; Quilombola Literature; Cultural Memory; Resistance.

INTRODUÇÃO

Este artigo analisa a obra de Dona Esmeraldina, escritora quilombola do Amapá, com base no conceito de 'escrevivência' de Conceição Evaristo. A autora resgata memórias e tradições quilombolas, fortalecendo a identidade negra e a resistência cultural. A pesquisa inclui uma entrevista com a autora e referências teóricas sobre literatura quilombola.¹

As narrativas de Dona Esmeraldina mobilizam memórias e tradições da comunidade, reafirmando sua identidade cultural e resistência. Sua literatura preserva a cultura quilombola e denuncia desafios históricos e atuais. Sua escrita se insere na tradição de resistência literária das mulheres negras, dialogando com autoras como Conceição Evaristo e Carolina Maria de Jesus. A abordagem teórica deste estudo combina literatura e estudos culturais para compreender a relevância de sua obra na valorização da identidade quilombola.

Engajada na manifestação cultural do marabaixo, Dona Esmeraldina, também compositora de muitos ladrões² de marabaixo, captura a alegria e a espiritualidade dessa expressão artística com raízes profundas na cultura afro-amapaense. Seu envolvimento no marabaixo é uma extensão de sua "escrevivência", contribuindo para a preservação e a promoção dessa manifestação única.

O estudo da obra de Dona Esmeraldina valoriza e amplia a voz das comunidades quilombolas. Entender e destacar a singularidade da voz de Dona Esmeraldina, por meio do conceito de "escrevivência" proposto por Conceição Evaristo, evidencia não apenas sua contribuição para o campo literário do Amapá mas também contribui para ampliar o diálogo sobre

¹ O presente trabalho se filia, como plano de trabalho, ao projeto de pesquisa "Saberes e Poéticas Orais da Amazônia Amapaense", em execução sob a coordenação do Curso de Letras Francês (CCLFRAN) e do Departamento de Letras e Artes (DEPLA) da Universidade Federal do Amapá, código: PIL2004-2023.

² As composições conhecidas como cantigas de Marabaixo são constituídas por versos denominados de "Ladrões". Esses versos são elaborados de maneira improvisada, com a finalidade de abordar, criticar, exaltar, agradecer, lamentar ou satirizar diversos eventos que ocorrem na rotina da comunidade, conforme destacado por Videira (2004). De acordo com Silva (2014), a noção de "Ladrões de Marabaixo" pode ser encapsulada por uma expressão poética melódica que reflete o sofrimento vivenciado pelos negros. Contudo, vale ressaltar que essa expressão também se origina da habilidade improvisadora dessas pessoas ao retratarem eventos de suas experiências cotidianas.

diversidade e representatividade das mulheres negras na literatura brasileira, ressaltando a memória cultural quilombola e promovendo uma compreensão mais inclusiva e holística da literatura. Segundo Candido, a literatura é um espelho da sociedade³, refletindo suas complexidades, suas nuances e, por vezes, suas injustiças. No contexto brasileiro, a narrativa literária muitas vezes omite ou marginaliza vozes que são fundamentais para a compreensão completa da identidade nacional. Especificamente, as mulheres negras têm sido historicamente sub-representadas na literatura, apesar de suas contribuições significativas para a construção cultural e histórica do Brasil.

DESENVOLVIMENTO TEXTUAL

ESCREVIVÊNCIA: NARRATIVAS DE AUTODETERMINAÇÃO E RESISTÊNCIA NA LITERATURA BRASILEIRA

Há muito tempo, mulheres negras têm participado ativamente da organização do tecido literário nacional, erguendo suas vozes e reivindicando a legítima posição de escritoras. A escrevivência, conforme Conceição Evaristo, emerge da junção entre escrita e vivência, destacando a resistência cultural de mulheres negras na literatura.

De acordo com Evaristo (2020), a representação literária da mulher negra, ainda profundamente arraigada a imagens vinculadas ao seu passado de escravidão, a retrata primordialmente como um corpo voltado à procriação e submetido ao prazer do macho senhor, falhando em atribuir-lhe a dignidade do papel de mãe, uma designação que tradicionalmente foi alocada às mulheres brancas em termos gerais.

Autoras negras como Maria Firmina dos Reis e Carolina Maria de Jesus desempenham um papel crucial na incorporação da autoimagem negra no cânone literário brasileiro. Suas narrativas sócio-históricas, baseadas em experiências pessoais, destacam a vivência da dupla identidade de mulher e negra, muitas vezes subjugada pela sociedade. Conceição Evaristo chamou essa experiência de “escrevivência”.

³ Candido (1965) argumenta que a literatura não é apenas um reflexo passivo da sociedade, mas um instrumento vivo que dialoga ativamente com suas complexidades e seus desafios. Para o crítico literário, a literatura desempenha um papel fundamental na formação cultural de uma sociedade, moldando e sendo moldada por seus valores, seus conflitos e suas aspirações. Ele via a obra literária como um espelho que reflete as contradições e as esperanças de uma comunidade, ao mesmo tempo em que ela oferece percepções sobre a natureza humana. Assim, a relação entre literatura e sociedade, segundo Candido, é uma interação dinâmica e intrincada, onde a literatura se posiciona como uma ferramenta essencial para a compreensão e a transformação do tecido social.

Escrevivência combina escrita e vivência, trazendo a memória coletiva das mulheres negras para a literatura. O cerne reside na genealogia que a informa, revelando suas raízes, origens e conexões com experiências étnicas e de gênero específicas. Como esclarece Evaristo (2022) a escrevivência não constitui uma mera escrita de si, uma vez que esta se circunscreve ao indivíduo em questão. Ela encerra em si a narrativa da vivência coletiva.

MEMÓRIA E NARRATIVA: UMA JORNADA ENTRE O INDIVIDUAL E O COLETIVO

Em nossa pesquisa, a memória, tal como conceitualizada por Ecléa Bosi (1994), será acessada por meio da narrativa oral e da produção literária escrita. As narrativas orais de histórias de vida são importantes para trabalhar com o passado dos indivíduos, o cotidiano ou as experiências individuais. Assim, para Perazzo (2015, p. 130), as narrativas orais de história de vida permitem compreender as escolhas e experiências sociais dos indivíduos, além de preservar o passado.

As narrativas orais são importantes não somente para o indivíduo, mas também para a sociedade, pois permitem que a tradição oral seja transmitida. É através da transmissão coletiva entre gerações que a tradição oral se mantém viva. Partindo deste ponto vista, tomaremos como base teórica os trabalhos de Paul Thompson (1992). Em seu livro *A voz do Passado: História Oral* (Idem, p. 21), o autor afirma que a história local e familiar ajuda as pessoas a compreenderem mudanças sociais e tecnológicas, conferindo sentido às transformações vividas.

As perspectivas teóricas acima adotadas ressaltam a interação entre memória individual e coletiva, permitindo-nos entender a profundidade de algumas das memórias compartilhadas por Dona Esmeraldina e sua comunidade.

ANÁLISE DA OBRA DE DONA ESMERALDINA

A análise da obra de Dona Esmeraldina focará na estrutura narrativa, nas escolhas linguísticas e nas técnicas literárias que a autora utiliza para comunicar suas mensagens e reflexões. Também será considerada a incorporação de elementos sensoriais e culturais na sua obra, com especial atenção à preservação da memória quilombola através da sua escrita.

Para esta análise, foram utilizadas três obras de Dona Esmeraldina. A primeira delas, sendo a principal, com o título *Histórias do Meu povo* (2002). É uma expressiva contribuição à literatura contemporânea que emerge das

vivências e das narrativas de uma mulher quilombola. A autora delineia a atmosfera do espaço em que habita, utilizando características específicas inerentes à comunidade quilombola do Curiaú. Sua narrativa abrange a formação do quilombo, as dificuldades enfrentadas pelos seus antepassados para se libertarem do sistema escravista no Estado, e retrata o racismo desde a época do Amapá-território, de maneira clara e objetiva. Além disso, a autora descreve o cotidiano da comunidade quilombola em que ela cresceu, evidenciando a relação com o local de habitação e as formas de sobrevivência dos povos inicialmente presentes naquela região.

O *corpus* de análise abrange a entrevista realizada com Dona Esmeraldina em 16 de setembro de 2023, para os estudos da disciplina de Teoria da Literatura, juntamente com a produção literária da autora. A entrevista foi realizada pelas acadêmicas Marilia Martins, Luana Araújo, Dafine Sousa e pelo acadêmico Kawan Weslley. O propósito da entrevista foi explorar a autoridade narrativa de Dona Esmeraldina, à luz dos princípios de Walter Benjamin, que qualificam o contador de histórias.

Dona Esmeraldina, como autora-narradora, centraliza sua obra na resistência e identidade quilombola, fortalecendo a memória de sua comunidade. Publicada em 2002, a obra compõe uma trama que transcende a mera narrativa, explorando as nuances da identidade cultural, da resistência e da vivência quilombola. Desde a sua infância, ela reside na Área de Preservação Ambiental (APA) do Curiaú, onde cresceu imersa na cultura rica e diversa de sua região. Seu primeiro contato significativo com a literatura ocorreu na Escola Paulo Freire, onde cursava a Educação de Jovens e Adultos (EJA), marcando o início de uma relação vital com a escrita. Diante da escassez de livros em sua comunidade, Esmeraldina explorou o mundo da escrita através das histórias compartilhadas por seu pai, Maximiano Machado dos Santos.

A segunda obra a ser utilizada tem como título *As aventuras de Dona Florzinha*, uma história de cunho infantil, baseada em fatos reais vivenciados pela mãe da autora, que tinha uma criação de galinhas e, em um determinado dia, um macaco apareceu no galinheiro e espantou as galinhas de Dona Florzinha. Para criar sua narrativa, Dona Esmeraldina constrói um cenário com elementos do imaginário local, que caracterizam a construção do ambiente em que ela vive. A autora, então, transforma essa vivência em uma história infantil a fim de contar os sinistros que acontecem na sua comunidade. Por fim, a última obra analisada foi *A Onça* (2020), em que ela narra a aparição de uma onça em sua comunidade.

A CONSTRUÇÃO DAS PERSONAGENS

Os personagens que compõem a narrativa de *Histórias do Meu Povo* (2002) são diversos, e todos grandes figuras do Amapá. Na construção da obra, esses personagens são coadjuvantes da protagonista da história - a própria memória de dona Esmeraldina - que desempenha a ação de relembrar e organizar os acontecimentos históricos a esses personagens secundários. Vale destacar ainda que, se certos personagens são secundários em certa obra, eles se tornam personagens principais em outras, como por exemplo, a mãe da autora, que, em *Histórias do Meu Povo*, tem suas vivências rememoradas juntamente com as de outros personagens-tipo de uma narrativa coletiva, mas que em *As aventuras de Dona Florzinha* (2011) apresenta-se incorporando histórias de ancestralidade, lutas e triunfos.

Meus pais: Francisca A. dos Santos e Maximiano M. dos Santos, mais conhecidos como: Tia Chica e Tio Bolão; hoje estão velhos, mas lúcidos, pois se lembram de tudo que fizeram para vencer na vida e criar seus filhos. Minha Mãe, nem se fala, batalhou sempre com seus filhos do lado, se dedicou à roça, primeiro ajudando os outros e até que conseguiu seu próprio pedaço de chão (Santos, 2002, p. 24).

No trecho mencionado acima, um recorte da primeira obra analisada, a mãe da autora, Francisca A. dos Santos, figura como um pilar significativo na narrativa de Dona Esmeraldina. Carinhosamente conhecida como Tia Chiquinha, ela é retratada como uma mulher resiliente e dedicada, cujas experiências e contribuições desempenham um papel fundamental na construção da história familiar e comunitária. O relato destaca a jornada árdua enfrentada por Tia Chiquinha e seu esposo, Tio Bolão (Maximiano M. dos Santos), ao longo da vida, destacando a resiliência do casal diante dos desafios da vida.

Ao apresentar a mãe como uma figura ativa na construção do meio de vida e na criação dos filhos, o trecho transmite uma narrativa que honra a contribuição valiosa de Tia Chiquinha para o desenvolvimento da comunidade e para a construção do legado familiar. A história dessa personagem não apenas enriquece o panorama da obra, mas também oferece uma perspectiva vívida sobre a força e o comprometimento das mulheres quilombolas na preservação de suas tradições e no enfrentamento das dificuldades impostas pela história e pelo contexto em que vivem.

Já na obra *As aventuras de dona Florzinha*, a autora assume o papel de protagonista, encenando toda a história ali contada.

Neste vilarejo, existia uma casa onde morava uma senhora com mais ou menos 70 anos, chamada por Dona Florzinha. Dona florzinha tinha os cabelos brancos, gostava de vestir vestidos, e de colocar um lenço na cabeça. Era ranzinha, e às vezes muito brava, mas era uma boa senhora. Dona florzinha criava muitas galinhas (Santos, 2021, p. 3).

Quando eu era criança e ajudava minha mãe na roça, conheci mulheres que lutavam para ganhar a vida; Dona Maria dos Santos, Dona Benedita, Tia Joaquina, Maria Ramos e as minhas tias que jamais irei esquecer: Venina, Joaquina do Garcia e Joana “do Piu”, estas carregavam latas de tucupi na cabeça, muitas vezes quente, para que no outro dia tivessem o seu próprio dinheiro, do tabaco, do açaí, até mesmo do São João da Barra, uma bebida que naquela época era muito apreciada. Simão, este então, só vivia no lago atrás de peixe ou de apanhar uma bacaba, como ele sempre gostava. Seu Biluca dizia “se esta tala rebentar, esta casa cair, vai estragar meu açaí” (Santos, 2002, p. 21).

Em seu livro, a autora delineia, ainda, as proeminentes figuras que constituíram o pano de fundo narrativo desde a fundação do quilombo até a contemporaneidade, delimitada pelo ano de publicação da primeira obra, *Histórias do Meu Povo* (2002).

Curiaú, onde tudo começou! Meu avô se chamava Januário Clarindo dos Santos, um dos filhos dos escravos. Você seria capaz de imaginar o que este homem fazia para sobreviver? Ah! Esta época foi de muita luta, a caça era um de seus pontos fortes, ao encontrar uma onça seus tiros eram certeiros e sempre no meio dos olhos (Santos, 2002, p. 15).

A escritora aborda também os eventos históricos vinculados a esses protagonistas, discorrendo sobre suas vivências e os desafios enfrentados. Adicionalmente, a narrativa oferece uma perspectiva particular ao compartilhar as tradições orais legadas por esses personagens, revelando camadas importantes da cultura quilombola, as quais permeiam tanto a trama quanto a identidade cultural da comunidade.

Tio Inácio também veio fugido para Macapá, chegando em uma canoa, tocando caixa de marabaixo anunciando a Deus e ao mundo a sua liberdade, passou a morar sozinho no campo da bacaba, hoje chamado de Capinlândia; tocava caixa de marabaixo a noite toda, com três cachorros amarrados à cintura, lá não passava ninguém, ouvia-se o som de longe, louvando a Deus por estar vivo. Seu João da Cruz é um dos netos que ficou para fazer alegria na hora de rezar a folia. A alegria de viver é tanta que debaixo de sol, chuva, relâmpago e trovão jamais perderam a fé em Deus, tudo isso era sinal que Deus não esquecia dos negros, escravos trabalhadores (Santos, 2002, p. 20).

Os desafios enfrentados pelo personagem Tio Inácio são evidentes na descrição de sua chegada, fugindo para Macapá em condições adversas, tocando caixa de marabaixo como um ato de resistência e celebração de sua liberdade. A solidão no campo de bacabas, associada ao som noturno da caixa

de marabaixo e aos cachorros amarrados à cintura, cria uma imagem poderosa de perseverança diante das dificuldades e da adversidade. Seu João da Cruz, como neto de Tio Inácio, é mencionado como alguém que continua a tradição de trazer alegria durante a folia, destacando a transmissão intergeracional das práticas culturais quilombolas. A descrição de “alegria de viver” reforça a resiliência da comunidade frente às condições adversas, simbolizadas pelas intempéries (sol, chuva, relâmpago e trovão). O comprometimento com a fé em Deus, mesmo diante das condições adversas não somente do tempo, mas da vida, sugere uma ligação profunda entre espiritualidade e resistência, representando a força coletiva da comunidade diante dos desafios históricos enfrentados pelos negros escravizados.

Freitas (1984) argumenta que os quilombos representaram uma forma de insubordinação negra, surgindo como uma estratégia de sobrevivência e resistência contra a escravidão, em resposta às repressões que os negros enfrentavam. Muitos negros fugitivos organizaram-se em locais afastados, o que lhes permitia resistir ao sistema escravista. Dessa maneira, os quilombos tornaram-se locais de refúgio, sendo a única alternativa possível diante das condições de escravidão, onde se buscava a defesa e a luta pela sobrevivência. Durante a entrevista, Dona Esmeraldina enfatiza os mesmos aspectos, por meio do relato oral e da narração das ações de outros personagens. A autora partilha a história de seu antepassado que, diante das injustiças perpetradas pelo sistema escravagista, ousou empreender uma fuga notável, considerando o contexto da época, fixando-se com bravura nos recônditos das matas e nas margens imponentes do rio Amazonas. A trajetória desse ancestral reveste-se de simbolismo, destacando-se como um testemunho da resistência e da busca por alternativas à exploração desumana. Dona Esmeraldina enfatiza a tenaz resistência de seu tetravô em se submeter à condição de escravidão, evidenciando a coragem e a determinação que permearam sua jornada.

Meu pai, ele nasceu aqui no Curiaú com a minha mãe porque eu venho de uma família de ex-escravos, né? o meu “tertaró” avô, ele veio com as primeiras famílias que vieram para Mazagão, então ele não conseguiu ser escravo, na... na chegada dele ele conseguiu logo fugir, ele fugiu, veio pela mata e depois conseguiu chegar pelo rio e veio nessas beiradas do rio amazonas que foi quando ele encontrou uma índia, uma indígena, uma índia não, uma indígena que aqui na nossa região nós temos muito, né, indígenas? E ele encontrou uma indígena e trouxe e já trouxe essa indígena e já veio com ela e já chegando pra cá, quando ele conseguiu chegar, é... aqui no mocambo que tem uma pedra muito grande, né, no mocambo, daqui ele já conseguiu chegar no Curiaú foi quando começou as primeiras famílias e ele foi um dos primeiros moradores daí já veio meu avô, já com a fuga, né, com a chegada desse casal, já nasceu o meu avô Januário e do meu avô já veio

a família da minha mãe, minha mãe, meu pai, porque minha mãe com meu pai eles eram primos porque o meu avô com a minha avó eles eram irmãos, né. (2023, 00:02:13)

É com olhar crítico sobre a história que a autora integra presente e passado, alinhavando sua escrevivência. Em seu livro, Dona Esmeraldina também oferece uma narrativa que retrata o racismo vivenciado por seus antepassados e as árduas batalhas travadas em busca da liberdade.

O que sobrou do negro quando veio a lei que os prejudicavam ainda mais, de nada valeu, somos negros, só queremos trabalhar, procurando viver com respeito e dignidade e conquistar um espaço na sociedade. Hoje, todos aqueles que passaram pela escravidão se orgulhariam dos filhos, netos, bisnetos e tataranetos que juntos fazem a festa do santo padroeiro São Joaquim (Santos, 2002, p. 17).

No trecho acima, a autora delineia a persistência do negro diante das leis discriminatórias que, ao invés de extinguirem as adversidades, intensificaram-nas. A afirmação assertiva, “O que sobrou do negro quando veio a lei que os prejudicavam ainda mais, de nada valeu”, ressoa como um testemunho contundente das injustiças enfrentadas. Esmeraldina não se limita a expor as adversidades, mas reforça a identidade negra ao proclamar: “Somos negros, só queremos trabalhar, procurando viver com respeito e dignidade e conquistar um espaço na sociedade.” Nessa declaração, há um chamado à igualdade, à oportunidade justa de contribuir para a sociedade e à busca de reconhecimento como cidadãos dignos.

O anseio por uma vida com respeito e dignidade permeia a mensagem da escritora quilombola, refletindo não apenas a experiência individual da autora, mas a luta coletiva de todos aqueles que compartilham uma história marcada pela escravidão. Ao afirmar que “todos aqueles que passaram pela escravidão se orgulhariam dos filhos, netos, bisnetos e tataranetos”, Dona Esmeraldina destaca não apenas a superação, mas também a construção de uma herança que é motivo de orgulho para a comunidade negra. Sua escrita não apenas narra a história de personagens importantes para a construção identitária, mas esculpe uma trajetória de superação e orgulho que ecoa através das gerações.

OS DESAFIOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA NA LITERATURA DE DONA ESMERALDINA

A escrita de Dona Esmeraldina, como evidenciada em *Histórias do meu povo* (2002), também capta os desafios enfrentados pela comunidade quilombola à qual a autora pertence. A escolha do título “Histórias do meu povo” ressalta a conexão intrínseca entre a obra e a experiência de vida da autora, revelando um compromisso em desvelar as histórias até então não

contadas, rompendo com o silêncio histórico que muitas vezes marginalizou as narrativas quilombolas.

Em 2023, segundo Pantoja (2024), o Amapá possuía 31 territórios quilombolas oficialmente delimitados e 44 comunidades com certificado de autodefinição, mas apenas quatro comunidades detinham o Título de Reconhecimento de Domínio. Segundo o Censo de 2022, 12.894 pessoas no estado se autodeclaravam quilombolas, sendo Macapá o município com maior número, totalizando 9.110 quilombolas. Proporcionalmente, o Amapá ocupa a terceira posição entre os estados brasileiros com maior população quilombola. Apesar da existência de quatro comunidades tituladas – Curiaú (1999), Conceição do Macacoari (2006), Mel da Pedreira (2007) e São Raimundo do Pirativa (2013) – o processo de titulação de terras quilombolas segue complexo e demorado, com 31 comunidades ainda aguardando regularização pelo INCRA. Além das dificuldades burocráticas, essas comunidades enfrentam desafios como expansão urbana, especulação imobiliária e sobreposição com unidades de conservação, além da pressão exercida pelo agronegócio. O Quilombo do Curiaú, localizado a 12 km de Macapá, ilustra essa realidade: apesar do esforço para preservar saberes locais, enfrenta o avanço da cidade, fluxo turístico crescente e escassez de oportunidades para a juventude, ameaçando a continuidade de suas práticas culturais.

Nesse contexto, Santos (2002, p. 26) relata, em sua entrevista, que “Meus sobrinhos, meus irmãos e eu montamos um grupo de batuque: Raízes do Bolão para que não morra a tradição, pois tudo o que nós queremos é mostrar a nossa cultura para que todos possam ver que temos que viver para aprender.” No trecho, destaca-se o esforço consciente para preservar a tradição cultural quilombola. A citação sublinha ainda o propósito do grupo em evitar que a tradição se perca, refletindo não apenas um ato cultural, mas também um gesto de resistência contra o esquecimento. A frase “tudo o que nós queremos é mostrar a nossa cultura para que todos possam ver que temos que viver para aprender” ressalta a importância educativa do grupo de batuque *Raízes do Bolão*, enfatizando a vitalidade da cultura quilombola como um elemento essencial da identidade e uma fonte de aprendizado contínuo.

Também é importante ressaltar que a produção literária de Dona Esmeraldina carrega uma significativa carga histórica, a qual espelha a busca pelo reconhecimento de sua paisagem.

Os anos foram passando e as coisas se transformando, só não o racismo que continua em nossos dias, os negros passam e ainda são criticados. Curiaú nos dias de hoje tem mais respeito e amor pela sociedade, é bastante procurado nas festas e no balneário, onde as

pessoas sentem-se bem olhando a natureza; a vida deste povoado mudou, passaram a ter mais liberdade em tudo. Hoje é bonito ver as crianças quando vão à escola, este povo mudou, até mesmo no seu jeito de falar. Temos nossa cultura, trabalho e ocupação (Santos, 2002, p. 21).

Ao descrever a atual realidade do Curiaú, Dona Esmeraldina ressalta o progresso notável no reconhecimento da sociedade para com a sua comunidade. A autora destaca com orgulho a preservação da cultura, a existência de trabalho e ocupação, evidenciando não apenas a resiliência diante das adversidades, mas também a capacidade de transformação e crescimento individual e coletivo.

Hoje tudo mudou. Estou aqui parada, analisando e comparando os tempos. Antigamente as coisas não tinham tanta facilidade como hoje, até as águas as mulheres tinham que encher em um poço no meio do mato. Tinham água pura e tão limpa que dava gosto de beber. Meu avô dizia que não precisava do "feitiço" da geladeira. A partição de lenha. Tudo isso me enche de alegria, revive a história do nosso passado. O sufoco de lavar o salão. A igreja já não existe mais. Era muito árduo o serviço, devido a distância onde estava a água. Hoje estou vendo tudo mais fácil, o trabalho que tínhamos antes ficou hoje por conta do bombeiro: sinto-me aliviada, por não ter que entrar no mato com labirinto por todos os lados. Das conversas com minhas primas vivemos momentos de felicidade. Trouxe de volta a lembrança de nossos tios, pais e irmãos que não fazem mais parte do nosso mundo, mas que estão vivos em nossos corações (Santos, 2002, p. 28).

O texto faz uma reflexão nostálgica da autora sobre as mudanças ocorridas em sua comunidade ao longo do tempo. Dona Esmeraldina compara o presente com o passado, destacando as transformações que trouxeram facilidades, especialmente em relação ao acesso à água, algo tido como essencial e simples de se ter acesso nos dias atuais. A menção ao poço no meio do mato para obter água pura ressalta as dificuldades enfrentadas anteriormente, enquanto a referência ao "feitiço" da geladeira sugere uma visão lúdica e, possivelmente, crítica em relação às modernizações. O contraste entre o passado desafiador e o presente mais conveniente destaca a evolução vivenciada pela comunidade.

A menção às conversas com as primas e a evocação de memórias de tios, pais e irmãos que já se foram ressaltam a importância das relações familiares e da preservação da memória. O texto de Dona Esmeraldina não apenas documenta as mudanças práticas, mas também destaca a continuidade emocional através das gerações, mostrando como as lembranças mantêm vivas as histórias daqueles que não estão mais fisicamente presentes.

A escolha cuidadosa de palavras, imagens e metáforas pela autora é outro recurso que contribui para a construção de uma atmosfera que permite aos leitores sentir a textura das vivências quilombolas. A autora também

emprega um estilo que remete à tradição oral, criando uma proximidade maior entre os personagens e os leitores. Em último plano, a relação entre as obras literárias de Dona Esmeraldina e os desafios enfrentados pela comunidade em que ela vive revela não apenas uma documentação histórica, mas uma expressão artística cuidadosa que dá vida aos desafios da comunidade quilombola.

Para além dos desafios locais, as dinâmicas sociais e culturais dos quilombolas na obra de Dona Esmeraldina vão de encontro a reivindicações históricas mais amplas, de escopo não apenas nacional, mas que concernem a condição do negro antes escravizado em várias partes do mundo. Lélia Gonzalez (2020), nesse aspecto, salienta a incessante busca das comunidades negras por formas de resistência diante de sua desumana condição de escravidão no Brasil, estabelecendo, assim, uma conexão relevante com o testemunho de Dona Esmeraldina. A assertiva de Gonzalez ecoa a longeva tradição de resistência, em que a população negra invariavelmente buscou meios de insurgência contra a degradante situação a que tal população fora submetida.

Desde o século XVI, os quilombos emergiram como formas de resistência à escravidão, garantindo autonomia e identidade para as comunidades negras no Brasil.

Ele [O negro] sempre buscou formas de resistência contra a situação subumana em que foi lançado. De acordo com as informações que obtivemos da historiadora negra Maria Beatriz Nascimento, já em 1559 se tem notícia da formação dos primeiros quilombos, essas formas alternativas de sociedade, na região das plantações de cana do Nordeste. E os quilombos existiram em todo o país como a contrapartida, o modo de resistência organizada do povo negro contra a superexploração de que era objeto. Sua distribuição geográfica se articulou com a migração interna da população escrava (principalmente depois de 1850), forçada a satisfazer as exigências econômicas regionais do sistema. Os chamados “ciclos da economia brasileira” do período escravista (açúcar, mineração e café, além de outros mais secundários como algodão, fumo etc.) obrigavam a população escrava a tais deslocamentos, e esta, por sua vez, resistia com a formação dos quilombos (Gonzales, 2020, p. 44).

Angela Davis, ao discutir a formação das famílias afro-americanas como um meio de resistência, encontra eco nas experiências históricas compartilhadas por Dona Esmeraldina. A busca por autonomia e a construção de novos núcleos familiares foram estratégias empregadas não apenas para resistir às práticas desumanas da escravidão, mas também para forjar um sentido de identidade e coesão social diante das adversidades enfrentadas pelas comunidades afrodescendentes.

Mesmo quando os esforços da população negra para manter e estreitar seus laços familiares eram cruelmente atacados, a família continuava sendo um importante caldeirão de resistência, gerando e preservando o legado vital da luta coletiva por liberdade. Embora nossas bisavós e nossos bisavôs possam não ter tido a expectativa de libertar a si mesmo da escravidão, ou da meação, ou da cozinha do sr Charlie, podem ao menos ter transmitido seu sonho de liberdade às gerações seguintes (Davis, 1994, p. 69).

O segmento anterior ressalta a relevância da instituição familiar como um componente fundamental na resistência e na transmissão de um legado de luta pela liberdade dentro das comunidades negras. Ao entrelaçar a história pessoal de Dona Esmeraldina com a narrativa mais ampla da resistência negra, evidencia-se a resiliência ancestral que permeou as experiências da comunidade afrodescendente. A coragem manifestada na fuga do antepassado de Dona Esmeraldina não apenas ilustra a busca por liberdade individual, mas também ressoa como parte integrante de uma narrativa coletiva de resistência contra a opressão institucionalizada.

CONSIDERAÇÕES

A obra de Dona Esmeraldina transcende a literatura ao refletir sobre identidade quilombola, resiliência e memória, consolidando um legado cultural valioso.

A consciência histórica de Dona Esmeraldina é evidente em sua narrativa, especialmente ao mencionar, na obra citada, que a igreja onde realizavam as rezas já não existe mais. Esse reconhecimento das mudanças no ambiente físico e cultural mostra como a autora não apenas vive no presente, mas também é guardiã da memória coletiva de sua comunidade.

Outro ponto central das reflexões da escritora é a valorização das relações familiares. As conversas com seus entes queridos e as memórias dos seus ancestrais revelam a importância das conexões emocionais na construção da identidade quilombola. Assim, Dona Esmeraldina, ao resgatar essas memórias, não apenas honra aqueles que vieram antes, mas também destaca a continuidade dessas relações como elementos essenciais da comunidade.

Dona Esmeraldina emerge como uma voz vital na literatura contemporânea ao abordar as memórias e as experiências da comunidade quilombola do Amapá. Assim, este estudo busca valorizar e ampliar o diálogo inclusivo na literatura brasileira, reconhecendo as vozes marginalizadas e a riqueza da cultura quilombola.

AGRADECIMENTO A DONA ESMERALDINA

Ao final deste trabalho, manifestamos nossa profunda gratidão a Dona Esmeraldina, cuja produção literária constitui um importante testemunho de memória e de identidade quilombola no Amapá. Sua generosidade ao compartilhar suas experiências, saberes e vivências foi essencial para o enriquecimento deste estudo, permitindo-nos adentrar as complexidades culturais e históricas do Curiaú e, por extensão, a realidade quilombola do Amapá. Mais do que escritora, Dona Esmeraldina é guardiã de memórias, tecendo em suas narrativas um compromisso com a preservação da cultura quilombola. Que seu legado continue a inspirar novas gerações, fortalecendo a identidade negra e resistindo às adversidades.

REFERÊNCIAS

BORGES, DANIEL. **PERFORMANCES DE NARRAÇÃO ORAL NO ENSINO DE LITERATURA EM TIMOR-LESTE: PRODUÇÃO DE ESTILOS EM CONTEXTO PÓS-COLONIAL.** TESE DE DOUTORADO. CAMPINAS: UNICAMP, 2020.

BOSI, ECLÉA. **MEMÓRIA E SOCIEDADE: LEMBRANÇAS DE VELHOS.** 3^a ED. SÃO PAULO: COMPANHIA DAS LETRAS, 1994.

CANDIDO, ANTONIO. **LITERATURA E SOCIEDADE.** 1^a ED. SÃO PAULO: COMPANHIA EDITORA NACIONAL, 1965.

EVARISTO, CONCEIÇÃO. "A ESCREVIVÊNCIA CARREGA A ESCRITA DA COLETIVIDADE, AFIRMA CONCEIÇÃO EVARISTO". INSTITUTO DE ESTUDOS AVANÇADOS DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 2022.

EVARISTO, CONCEIÇÃO. **BECOS DA MEMÓRIA.** 1^a ED. BELO HORIZONTE: PALLAS, 2017.

EVARISTO, CONCEIÇÃO. "DA REPRESENTAÇÃO À AUTO-APRESENTAÇÃO DA MULHER NEGRA NA LITERATURA BRASILEIRA". **REVISTA PALMARES**, ANO 1, V. 1, P. 52-57, 2005.

EVARISTO, CONCEIÇÃO. "LITERATURA NEGRA: UMA POÉTICA DE NOSSA AFRO-BRASILIDADE". **SCRIPTA**, BELO HORIZONTE, V. 13, N. 25, P. 17-31, 2009.

GONZALEZ, LÉLIA. A MULHER NEGRA NA SOCIEDADE BRASILEIRA: UMA ABORDAGEM POLÍTICO-ECONÔMICA. IN: RIOS, FLAVIA; LIMA, MÁRCIA (ORG.). **POR UM FEMINISMO AFRO-LATINO-AMERICANO**. RIO DE JANEIRO: ZAHAR, 2020. P. 43

IPHAN. DOSSIÊ DE REGISTRO. BRASÍLIA-DF, 2018. DISPONÍVEL EM: <HTTP://PORTAL.IPHAN.GOV.BR/UPLOADS/CKFINDER/ARQUIVOS/DOSSIE_MARABAIXO.PDF>. ACESSO EM: 27 DEZ. 2023.

OLIVEIRA, MARCELO DE JESUS DE; SAMPAIO, JULIANO CASIMIRO DE CAMARGO; SILVA, OLÍVIA APARECIDA. ENTRE E PARA ALÉM DA LITERATURA: UM ESTUDO DA NOÇÃO 'ESCREVIVÊNCIA', DE CONCEIÇÃO EVARISTO. 2021.

PANTOJA, MARCIONE MORAES DOS SANTOS. COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CURIAÚ/AP: RUPTURAS E CONTINUIDADES DE TRADIÇÕES E MEMÓRIAS (2000-2023). ORIENTADOR: CÉSAR AUGUSTO BUBOLZ QUEIRÓS. 2024. 141 F. DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM HISTÓRIA) – UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ – UNIFAP, MACAPÁ, 2024

PERAZZO, F. P. NARRATIVAS ORAIS DE HISTÓRIAS DE VIDA. 2015. DISPONÍVEL EM: <FILE:///C:/USERS/NETOF/DOWNLOADS/REBECANUNESGUEDES,+8_[DOS8].PDF

REMENCHE, MARIA DE LOURDES ROSSI; SIPPEL, JULIANO. A ESCRIVIVÊNCIA DE CONCEIÇÃO EVARISTO COMO RECONSTRUÇÃO DO TECIDO DA MEMÓRIA BRASILEIRA. PARANÁ, 2019.

REZENDE, LUCIANA BARRETO MACHADO; CAMPOS, BEATRIZ SCHMIDT. MEMÓRIA, ALTERIDADE E ESCRITAS DE SI EM CONCEIÇÃO EVARISTO, MARIA AUXILIADORA, CAROLINA DE JESUS E ELZA SOARES: A ARTE DA "ESCREVIVÊNCIA". ESTUDOS DE LITERATURA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA, BRASÍLIA, N. 66, 2022.

SANTOS, ESMERALDINA DOS. AS AVENTURAS DE DONA FLORZINHA. MACAPÁ: PRINTGRAF EDITORA GRÁFICA, 2º EDIÇÃO. 2021. SANTOS, ESMERALDINA DOS. A ONÇA. BRASÍLIA/DF. ED DA AUTORA, 2020.

SANTOS, ESMERALDINA DOS. HISTÓRIAS DO MEU PVO. MACAPÁ: CONFRARIA TUCUJU/PMM, 2002.

SILVA JUNIOR, J. E. DA; TAVARES, A. L. DE O. PATRIMÔNIO CULTURAL, IDENTIDADE E MEMÓRIA SOCIAL: SUAS INTERFACES COM A SOCIEDADE. CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO EM REVISTA, V. 5, N. 1, P. 3–10, 2018.

THOMPSON, PAUL. A VOZ DO PASSADO: HISTÓRIA ORAL. TRADUÇÃO DE LÓLIO LOURENÇO DE OLIVEIRA. RIO DE JANEIRO: PAZ E TERRA, 1992.

ZUMTHOR, PAUL. PERFORMANCE, RECEPÇÃO, LEITURA. SÃO PAULO: COSAC NAIFY, 2007. TRADUÇÃO DE JERUSA PIRES FERREIRA E SUELY FENERICH.

**ARTICULAÇÃO DE MULHERES NEGRAS E INDÍGENAS NA AMAZÔNIA:
TECENDO REDES ANCESTRAIS NA FESTA DE SÃO BENEDITO DO QUILOMBO DO
BARRANCO**

Raniele Alana Lima Alves

Mestra em Saúde Pública (PPGVIDA/ILMD Fiocruz/Amazônia), pesquisadora vinculada ao Laboratório de História e Políticas de Saúde na Amazônia (LAHPSA), enfermeira e docente.

E-mail: lanahlima93@gmail.com; Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7388-4642>

Rafaela Alíria Lima Alves

Acadêmica de direito da Faculdade La-Salle. E-mail: rafaelaalves43480@gmail.com

Orcid: 0009-0007-4078-3766

Lutana Kokama

Mulher indígena do Povo Kokama, Cacica Geral da Comunidade Parque das Tribos, Presidenta da Associação Indígena e de Moradores da Comunidade Parque das Tribos (AIMPAT).

E-mail: lutanakokama@gmail.com

Keilah Maria da Silva Fonseca

Mulher quilombola do Barranco de São Benedito, Presidenta da Associação das Crioulas do Barranco de São Benedito. E-mail: crioulasdoquilombomanausam@gmail.com

Rosemary Amanda Lima Alves

Mestra em Psicologia (PPGPSI/UFAM), Psicóloga, pesquisadora vinculada ao Laboratório de Desenvolvimento Humano e Educação (LADHU). E-mail: rosemaryalves19@gmail.com.

Orcid: 0000-0003-3111-5911

Resumo: Este artigo relata o encontro de mulheres da Associação das Crioulas do Barranco de São Benedito e de uma mulher indígena, Lutana Kokama. A união destas mulheres e de suas respectivas comunidades aconteceu por ocasião do Festejo de São Benedito realizado no Bairro da Praça 14, em Manaus, no Estado do Amazonas, em 07 de abril de 2023. A abordagem metodológica utilizada foi a cartografia dos sentidos, assim os dados produzidos baseiam-se nas narrativas das sujeitas envolvidas no acontecimento e observação-participante. Evidenciamos que a conexão e articulação das mulheres da Associação das Crioulas do Barranco de São Benedito, com uma mulher indígena em decorrência da tradição da retirada do tronco de madeira para o mastro, fortalece a premissa de que as mulheres negras e indígenas têm protagonizado as lutas coletivas de suas comunidades através da solidariedade mútua, estratégias de articulação que evidenciam o legado ancestral e matriarcal de suas lutas.

Palavras-chave: Mulheres Negras e Indígenas; Ancestralidade; Redes de Afetos; Amazônia.

Abstract: This article reports on the meeting of women from the Associação das Crioulas do Barranco de São Benedito and an indigenous woman, Lutana Kokama. The union of these women and their respective communities took place on the occasion of the São Benedito Festival held in the Praça 14 neighborhood, in Manaus, in the State of Amazonas, on April 7, 2023. The methodological approach used was the cartography of the senses, thus the data produced is based on the narratives of the subjects involved in the event and participant observation. We evidence that the connection and articulation of women from the Associação das Crioulas do Barranco de São Benedito, with an indigenous woman as a result of the tradition of removing the wooden trunk for the mast, strengthens the premise that black and indigenous women have been protagonists in the struggles collectives of their communities through mutual solidarity, articulation strategies that highlight the ancestral and matriarchal legacy of their struggles.

Keywords: Black and Indigenous Women; Ancestry; Affection Networks; Amazon.

INTRODUÇÃO

Por muito tempo sustentou-se a falácia de que não existiam negros na Amazônia. O apagamento desse grupo social se deu pela narrativa na historiografia local de que tínhamos uma Amazônia predominantemente indígena e pela negação da escravidão em decorrência do seu processo tardio na região (Sampaio, 2011; Salles, 1971). Tal negação foi sendo contestada a partir de estudos como os de Salles (1971) que debruçou sobre a Amazônia paraense negra e Sampaio (2011) que quebrou o silêncio sobre a presença negra no Amazonas, ambos os autores foram alguns dos pesquisadores que evidenciaram a presença e a influência africana no espaço amazônico.

Atualmente sabe-se que a região amazônica tem em sua composição uma pluralidade étnica marcada majoritariamente pelas comunidades tradicionais: povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos. Tais grupos contribuem para a diversidade das identidades amazônicas demonstrado pelas suas expressões culturais e sociais.

Dentro do imaginário estigmatizado criado sobre a Amazônia Torres (2008) enfatiza que as primeiras impressões colocadas do ponto de vista de

cronistas e naturalistas foram postas como verdades absolutas sem levar em consideração a cultura e experiências milenares dos habitantes da região. Dentro desse contexto, Marangoni *et al.* (2017) apontam que atrelado a narrativa de uma Amazônia exótica reforçou-se a imagem da mulher amazônica primitiva, selvagem e sexual, e ainda hoje as mulheres da Amazônia, seja elas indígenas, caboclas, ribeirinhas, da área urbana ou rural ainda experienciam as consequências advindas dessa estrutura patriarcal colonialista.

Brum (2021) em sua obra *Bankeiro Òkòtò: uma viagem ao centro do mundo* afirma que a Amazônia é mulher, e enquanto gênero feminino a existência de ambas está ligada à destruição, vinculada a dominação e controle dos seus corpos, reforçando a violência que é reflexo da estrutura patriarcal e misógina da sociedade. O que vai ao encontro do pensamento de Torres (2008) ao pontuar que os corpos das nativas foram utilizados como instrumento de dominação no processo de povoamento e ocupação do território amazônico.

Brum (2021) aponta que as mulheres da região amazônica se colocam coletivamente em defesa dos seus territórios, protagonizando a luta em proteção ao bioma, ao compreenderem que seus corpos são uma extensão desse ecossistema. Assim, elas também vivenciam os processos de violação ocasionados aos seus territórios. Em consideração a isso, a autora afirma que neste século houve um número crescente de mulheres indígenas, quilombolas, ribeirinhas na linha de frente na representação das lutas, e o que antes era uma exceção atualmente já não é mais (Brum, 2021).

Explanado isso, o que nos motivou a escrita deste trabalho foi a necessidade de tornar visível as estratégias de mobilização, solidariedade e resistências protagonizadas pelas mulheres amazônicas negras e indígenas, no chão de seus territórios. Levando em consideração o pensamento de Gonzalez (2018) ao afirmar que não existe uma universalização em relação a categoria mulher, visto que marcadores da diferença como identidade de gênero, raça, classe, sexualidade e território diversificam suas trajetórias de vida.

Além disso, Lélia Gonzalez (2020) em sua obra *Por um feminismo afro-latino-americano* já ressaltava a história de resistência das mulheres negras e indígenas frente ao patriarcado e sexismo em um contexto de Brasil, América Latina e Caribe. Assim, neste relato temos mulheres que carregam em seus corpos experiências símeis relacionadas ao racismo, sexismo e ao viver na Amazônia.

Apresentamos aqui uma das muitas faces da Amazônia, que é mulher, é indígena, quilombola, ribeirinha, urbana e que se subverte frente a invisibilidade e silenciamento imposto pelas epistemologias patriarcas hegemônicas.

Este texto narra o encontro de mulheres da Associação das Crioulas do Barranco de São Benedito e de uma mulher indígena, Lutana Kokama, liderança da Comunidade Parque das Tribos. A união destas mulheres e de suas respectivas comunidades aconteceu por ocasião do Festejo de São Benedito realizado no Bairro da Praça 14, em Manaus, no Estado do Amazonas, em 07 de abril de 2023.

CAMINHO METODOLÓGICO: O TECER DAS REDES

Este trabalho é de cunho qualitativo e foi escrito a partir da experiência das autoras vividas no interior de duas comunidades em contexto urbano, indígena e quilombola. Foram utilizados como ferramentas para o relato, as narrativas das sujeitas envolvidas e a observação-participante. Além disso, este trabalho tem como base teórica metodológica a cartografia deleuziana que se alicerça nos fundamentos teóricos de Gilles Deleuze e Félix Guattari (Deleuze; Guattari, 1977) em que lançamos mão da perspectiva da cartografia sentimental ou dos sentidos.

Assim, aqui buscamos apoiada em Rolnik (2011) cartografar as paisagens psicossociais. Como método de pesquisa, a cartografia se ancora no campo da esquizoanálise e se volta para o estudo das subjetividades (Romagnoli, 2009), desse modo, a cartografia enquanto método se alicerça no campo da experiência, do vivido.

Segundo Passos; Barros (2009) o caminho metodológico da cartografia não encontra um rigor metodológico como os demais métodos. Os autores complementam ainda que:

A Cartografia como método de pesquisa-intervenção pressupõe uma orientação do trabalho do pesquisador que não se faz de modo prescritivo, por regras já prontas nem com objetivos previamente estabelecidos. No entanto, não se trata de uma ação sem direção, já que a cartografia reverte o sentido tradicional de método sem abrir mão da orientação do percurso da pesquisa. O desafio é o de realizar uma reversão do sentido tradicional de método - não mais um caminhar para alcançar metas pré-fixadas (metá-hódos), mas o primado do caminhar que traça, no percurso, suas metas (Passos; Barros, p. 17, 2009).

Desse modo, as narrativas aqui apresentadas partem das afetações e implicações das autoras nos encontros com as mulheres quilombolas do Barranco de São Benedito e da mulher indígena liderança da Comunidade Parque das Tribos, Lutana Kokama.

As redes afetivas que unem as autoras com as mulheres quilombolas tiveram início no primeiro encontro com o território, que ocorreu no ano de 2015, quando tivemos a oportunidade de conhecer pela primeira vez a Comunidade. Na ocasião, aconteciam as atividades de encerramento do Festejo de São Benedito.

Assim, vivenciamos ativamente a procissão de encerramento, momento em que ocorre o cortejo da imagem do santo da Comunidade para a igreja de Nossa Senhora de Fátima e sua passagem pelas principais ruas do bairro até o seu retorno à Comunidade, além da famosa e tradicional “derrubada do mastro”.

Mas as marcas das afetações em nossos corpos ficaram registradas com a acolhida da anfitriã da festa, dona Guguta (Edna Lago), quilombola griote, devota de São Benedito e responsável por tocar o sino nas festividades do santo padroeiro. Tia Guguta nos recebeu e nos abordou com um sorriso e simpatia quando estávamos na fila para conhecer São Benedito, na porta da sua casa. Com uma acolhida e afeto de quem parecia que já nos conhecia há bastante tempo, perguntou como estávamos e nos chamou para entrar, foi ela quem nos apresentou a imagem de São Benedito, guardado em sua casa, nos explicou e detalhou sobre as atividades das festividades e logo depois nos convidou para sentar e beber aluá com ela e compartilhou conosco algumas de suas histórias.

Dona Guguta faleceu em 2017, dois anos após nosso encontro, mas deixou marcas em nossos corpos e em nossas memórias de ligações afetivas e de pertencimento àquele território. A sua receptividade afetuosa nos mostrou que não estávamos ali por mera coincidência e foi um elo importante para nos associarmos a Associação das Crioulas do Barranco de São Benedito, reforçando o que a crioula Keilah Fonseca, presidente da Associação das Crioulas nos disse quando nos deu as boas-vindas na Comunidade: “Vocês acham que chegaram até aqui por coincidência”?!

As afetações decorrentes dos encontros com a Comunidade, com o Festejo de São Benedito, com dona Guguta, e as crioulas do Barranco de São Benedito impulsionaram memórias de nossos territórios existências. Pois enquanto mulheres negras amazônicas, com ascendência indígena,

quilombola e ribeirinha pertencentes a uma geração neta de um quilombo rural da região do médio Tapajós no Estado do Pará, muito do que vivenciamos nos encontros com o Quilombo de São Benedito nos remeteu as muitas memórias do que já experienciamos em nossas trajetórias de existência, tudo nos foi familiar e realmente nossa chegada até ali não foi uma coincidência.

O estímulo para a escrita deste relato partiu de um acontecimento que ocorreu nos Festejos de São Benedito no ano de 2023, a conexão e articulação das mulheres da Associação das Crioulas do Barranco de São Benedito, com uma mulher indígena em decorrência da tradição da retirada do tronco de madeira para o mastro. Desta forma, dentro deste acontecimento constituímos um elo nas redes afetivas desse encontro potente, propiciado pelo vínculo estabelecido com a Cacica Lutana Kokama, vínculo inicialmente firmado pelo percurso profissional das autoras enquanto pesquisadoras que a posterior no percurso pessoal foi firmado com laços de afetividade.

Dessa maneira o momento foi protagonizado pelas mulheres de duas comunidades com forte legado ancestral étnico no contexto urbano da cidade de Manaus. Que teve como cenário as festividades do Santo Protetor da comunidade, representação simbólica e material com relevante expressão cultural e ancestral para a Comunidade.

MULHERES NEGRAS E INDÍGENAS NA LINHA DE FRENTE EM SUAS COMUNIDADES: APORTES INTERSECCIONAIS

Em 2023 acompanhamos um momento histórico no cenário da política brasileira, a posse de uma mulher indígena a frente do Ministério dos Povos Indígenas e de uma mulher negra no Ministério da Igualdade Racial, Sônia Guajajara e Aniele Franco. A cerimônia de posse repercutiu como um momento repleto de simbolismo e representação como afirmada pela ministra Sônia Guajajara “A nossa posse aqui hoje, minha e de Anielle Franco, é o mais legítimo símbolo desta resistência secular preta e indígena do nosso Brasil” (Mídia Ninja, 2021).

¹ Vídeo: Posse de Sônia Guajajara e Aniele Franco #AoVivo. Disponível em: https://www.youtube.com/live/aEJYREDdoow?si=5dv_PUrcYOfXNHvP. MÍDIA NINJA, publicado em 11 de jan. 2023.

Figura 1: Ministras Sônia Guajajara e Anielle Franco no dia da posse



Fonte: Ricardo Stucker, 2023.

O acontecimento histórico trouxe a visibilidade da união do povo preto e indígena, protagonizada pelas mulheres. Mas é válido ressaltar que para o povo preto e indígena, grupos sociais que no contexto histórico brasileiro compartilham dos mesmos processos de violências em decorrência da colonização, essa união não é recente. Lian Gaia, mulher indígena, atriz e performer em participação no Programa Sexta Black do GNT ressalta que:

[...] A aliança do corpo preto e do corpo indígena foi tão forte que fez a gente tá vivo até hoje, porque o plano que traçaram pra gente foi pra acabar com a gente, de falar olha tô contigo, vamos juntos? Porque sozinho eu não consigo. O caminho do quilombo, o caminho de escapar, a gente fez esse caminho junto lá atrás, entende? a gente não pode esquecer de jeito nenhum que a gente tá junto, que a nossa luta ela só funciona junta, ela não funciona separada (Lian Gaia, 2023).

Sobre essa discussão, Akotirene (2019) pode contribuir para o debate, pois em sua obra “Interseccionalidade” a autora aponta o esforço de intelectuais negras em trazer o marcador racial para as discussões que envolvem gênero, classe e cisheteronormatividades. Além disso, a autora ressalta a importância da ampliação desse campo discursivo para grupos lgbtqiapn+, indígenas, pessoas com deficiência.

A categoria de interseccionalidade no feminismo negro, foi cunhada por Kimberlé Crenshaw nos anos 1980, trouxe uma abordagem fundamental para compreender como diferentes formas de opressão — incluindo raça, gênero, classe, sexualidade e outras dimensões identitárias — se entrelaçam e moldam as experiências das mulheres negras (Akotirene, 2019). Essa ferramenta analítica permite uma análise complexa das dinâmicas de poder e desigualdade. No que diz respeito a experiência relatada nesse artigo, esta categoria é relevante para auxiliar na compreensão das alianças entre mulheres negras e indígenas, especialmente nas lutas por direitos e justiça social.

A interseccionalidade nos oferece um arcabouço teórico que ilustra as conexões e desafios comuns enfrentados por mulheres negras e indígenas. Ambas as identidades carregam uma história de resistência contra a colonização, a escravidão, a exploração de seus corpos e territórios, além de processos de exclusão social que permanecem até os dias atuais. Dessa forma, a articulação entre essas mulheres se manifesta como um espaço de convergência de lutas em que é possível reivindicar direitos individuais e coletivos, ao mesmo tempo em que se fortalecem os laços de solidariedade a partir das particularidades de suas experiências históricas e culturais.

No contexto brasileiro já tivemos algumas experiências dessa articulação, em 2004 durante a I Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, que ocorreu em Brasília e foi organizado pela Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, foi firmada uma aliança estratégica entre mulheres negras e indígenas (Carneiro, 2004). A “Aliança de Parentesco” como foi chamada a declaração lida por Dirce Veron, que na época era a presidente do Conselho Nacional de Mulheres Indígenas e Negras simbolizou o compromisso político entre mulheres negras e indígenas a fim de combate e superação das desigualdades sociais, políticas, econômicas, culturais e aos mecanismos de opressão (Carneiro, 2004).

A Aliança de Parentesco representou a convocação de uma aliança que sempre foi presente entre as mulheres indígenas e negras. Dentro desse contexto de formação de alianças, queremos destacar, o protagonismo das mulheres negras e indígenas nesses processos de luta e mobilização, sob o ponto de vista da epistemologia do feminismo negro decolonial latino-americano.

Assim, Lélia Gonzalez em sua obra “Por um feminismo afro-latinoamericano” nos apresenta a categoria “amefrikanidade”, o conceito criado a partir da experiência afro-latino-americana evidencia o caráter

multirracial e pluricultural das mulheres das Américas. Ao introduzir o conceito Gonzalez (2020) chama a atenção para as opressões vivenciadas pelas mulheres das Américas que se interseccionalizam. Dentro dessa discussão, a autora destaca a dimensão racial, ao pontuar a exclusão vivenciada pelas mulheres negras e indígenas. Desse modo, “amefrikanidade” diz respeito ao protagonismo das mulheres negras e indígenas e suas estratégias de resistência frente a dominação colonial (Gonzalez, 2020; Cardoso, 2014).

Hooks (2019) também ressalta em sua obra “Olhares negros: raça e representação” as experiências e elementos em comum existentes entre os povos indígenas e negros em diáspora. A autora aponta que tais similaridades existiam mesmo antes do contato entre tais povos, a comunhão entre os povos decorre principalmente da ancestralidade:

Os africanos que se aventuraram para o “novo mundo” antes de Colombo reconheceram seu destino comum com os povos nativos que lhe deram abrigo e um lugar para descansar. Não vieram para comandar, tomar, dominar ou colonizar. Não ansiavam por cortar seus laços com a memória; não haviam esquecido seus ancestrais. Esses exploradores africanos voltaram para casa pacificamente depois de um tempo de comunhão com os americanos nativos. Ao contrário da insistência colonial imperialista branca de que era “natural” para grupos diferentes entrar em conflito e disputas de poder, os primeiros encontros entre africanos e indígenas oferecem uma perspectiva contrária, uma visão de contato entre culturas onde a reciprocidade e o reconhecimento da primazia da comunidade são afirmados, onde o desejo de dominar e conquistar não era visto como a única maneira de confrontar o Outro que não somos nós. Essa mesma generosidade de espírito foi mencionada posteriormente (Hooks, 2019, p. 268).

Hooks (2019) enfatiza ainda que nessa relação de comunhão entre os povos indígenas e negros, as mulheres sempre tiveram um papel importante no que tange o empenho para afinar e estabelecer a relação entre os dois grupos étnicos.

Em estudos contemporâneos como o de Almeida (2021) observa-se tais modos femininos de fazer política. A autora intitula de “territórios de afetos”, as ações de mulheres quilombolas presentes no cotidiano de um quilombo localizado no Rio de Janeiro. Tais práticas envolvem a transmissão de saberes, além do fortalecimento dos laços entre as pessoas em seus territórios, tais ações as colocam como práticas políticas diferenciadas (Almeida, 2021).

O conceito “território de afetos” criado pela autora nos auxilia na compreensão neste relato a refletir e a perceber que não é de hoje que as

mulheres negras e indígenas buscam transformar a realidade de opressões vivenciadas em seus cotidianos. E fazem isso utilizando tecnologias de cuidado mútuo, fortalecendo os vínculos entre os seus, as suas comunidades. Suas ações de saber-fazer político questionam e tensionam estruturas patriarcas, misóginas, classistas.

O PROTAGONISMO DE MULHERES QUILOMBOLAS NA FESTA DE SÃO BENEDITO NO QUILOMBO DO BARRANCO

A Comunidade do Barranco de São Benedito está localizada no bairro da Praça 14, zona centro-sul da cidade de Manaus. Conforme afirma Rosa (2018) a história do Quilombo do Barranco de São Benedito inicia com a vinda de dona Maria Severa Fonseca, matriarca da família Fonseca, que veio de Alcântara-Maranhão com seus filhos Raimundo, Manuel e Antônio. Na condição de ex-escravizada alforriada, “Vó Severa”, como era conhecida, veio com o intuito de buscar melhores condições de vida para sua família. Assim, a história do quilombo de São Benedito tem como uma das sujeitas principais “Vó Severa”.

O território quilombola de São Benedito ao longo dos seus atuais 134 anos de existência mobiliza seus comunitários através da atuação e protagonismo de seus agentes sociais, sobretudo das mulheres da comunidade. Nisso inclui-se a atuação da Associação das Crioulas do Barranco de São Benedito, um coletivo formado majoritariamente por mulheres engajadas na valorização da identidade afro através de diversas atividades como produção de artesanato, oficinas formativas. Embora as mulheres atuem fortemente na comunidade desde o início da Comunidade, a associação foi criada oficialmente somente após o reconhecimento oficial da Comunidade com o certificado de autodefinição pela Fundação Cultural Palmares, no ano de 2014 (Silva, 2017; Rosa, 2018).

Conforme corroboram Silva e Normando (2021):

Após a certificação de Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito surgiu a Associação das Crioulas do Quilombo fundada no dia 26 de setembro do ano de 2014 só por mulheres negras pertencentes a 5^a geração do Quilombo Urbano onde essas mulheres que bem antes de do surgimento da Associação das Crioulas já atuavam a frente lutando pelas causas sociais e culturais da Comunidade (Silva, Normando, p. 29).

Silva (2019) afirma que o protagonismo e articulação das mulheres negras no interior de suas comunidades sempre foram existentes na mobilização das demandas de suas comunidades, enquanto lideranças sociais, embora tenham suas presenças invisibilizadas pela historiografia oficial, em decorrência do machismo, sexismo e patriarcalismo. Além disso, Silva (2019) ao abordar o protagonismo das mulheres quilombolas no contexto urbano de São Benedito, e também no contexto rural, tendo como cenário o Quilombo do Rio Andirá, no município de Barreirinha aponta que apesar de estarem localizados em espaços geográficos distintos apresentam em suas lutas demandas semelhantes, como a luta pelo território. Para mais, a autora explana que as mulheres dentro dos seus territórios quilombolas foram sujeitas principais no processo de certificação de suas comunidades (Silva, 2019).

Uma das maiores expressões da Comunidade é a força e presença das mulheres negras a frente da organização dos festejos de São Benedito (Silva, 2017). O Festejo em homenagem a São Benedito é uma festa que congrega atividades de cunho da religião católica, como também evidencia o sincretismo religioso através dos rituais profanos que fazem parte da festa. Além disso, cabe destacar que há o predomínio das mulheres na organização dos festejos (Rosa, 2018).

Como também destacado por Silva (2019):

Na comunidade do Quilombo de São Benedito, depois da Morte de Felipe Beckman, quem assume a organização dos festejos de São Benedito é a filha mais velha de Paula Fonseca e Raimundo Fonseca, que era neta e afilhada de Felipe. A sucessora dele foi Bárbara Nascimento Fonseca. Com a morte de Bárbara, assume a saudosa “quituteira” Maria de Lourdes Fonseca, a irmã caçula de Bárbara. Tia Lourdinha é muito lembrada por sua atuação à frente dos festejos de São Benedito, onde atuou por mais de 45 anos. Na época da festa do aniversário da praça 14 e carnaval, ela era muito requisitada por repórteres e pesquisadores, dentre eles se tem a entrevista que a mesma cedeu a Mario Ypiranga Monteiro no livro “Cultos e festas profanas”. Daí, logo se vê que as mulheres desta comunidade sempre estiveram desempenhando algum papel de destaque no local em que residem. Na comunidade, a figura feminina como liderança, sempre foi destaque, tanto na localidade, como fora dela (Silva, p. 15, 2019).

O festejo de São Benedito é uma das festas mais tradicionais do bairro da Praça 14 de Manaus, geralmente inicia-se na semana santa, no sábado de aleluia e ocorre anualmente. O festejo inicia com o levantamento do mastro, a realização do novenário diariamente e finaliza com a procissão pelas ruas do bairro em honra ao santo e para fechar as festividades ocorre a festa do

arranca-toco, que é o resto do mastro cortado e acontece no último dia do mês (Silva, 2011). Atualmente quem coordena as festividades é a crioula Jamily Souza da Silva, que desde o ano de 2009, após a morte de Jacimar Souza da Silva (tia Cimá), assumiu o posto na coordenação dos festejos.

Dentre as atividades da festividade, uma das ritualísticas mais simbólicas consiste em torno do mastro, que se refere ao tronco de madeira que é retirado na floresta e passa por um processo de secagem, para ser enfeitado com frutas e flores (Silva, 2011; Rosa, 2018). O momento é um dos rituais mais aguardados no festejo, e tem uma simbologia de “ligação entre o céu e a terra” (Silva, p. 177, 2011).

No dia da retirada do tronco de árvore da floresta, a comunidade se reúne para retirar a madeira que se transformará em mastro. Como afirma Rosa (2018):

Para realizar a festa é necessário retirar madeira para a confecção do mastro, representado por um tronco de árvore chamada envireira, que mede aproximadamente 12 metros, e mais ou menos 70 centímetros de diâmetro. Ele é extraído da mata pelos homens da comunidade, também acompanhados pelas mulheres e crianças moradoras do quilombo (Rosa, p. 79, 2018).

O dia da retirada do mastro, uma tradição que se mantém ao longo da existência do festejo, infelizmente não pôde ocorrer no ano de 2020 e 2021 em decorrência da Pandemia de Covid-19. A crise sanitária, humanitária e social que assolou o mundo, alterou a dinâmica de vida na comunidade quilombola urbana de São Benedito. Na comunidade, a pandemia foi sentida de forma cruel e dolorosamente marcada pela perda da crioula Jeniffer Nascimento, uma das membros fundadoras da Associação das Crioulas, que foi acometida pelo vírus.

AGENCIAMENTOS E A ARTICULAÇÃO ENTRE MULHERES NEGRAS E INDÍGENAS NO FESTEJO DE SÃO BENEDITO

No ano de 2023, ano em que o festejo chegou a sua centésima trigésima terceira edição, a tradição da retirada do mastro ameaçou de não ocorrer devido à ausência de um local para a retirada do tronco de madeira. Mediante essa situação foi cogitado até a possibilidade de utilizar um mastro simbólico.

Entretanto, a ocasião propiciou a articulação entre as mulheres da Comunidade Quilombola Urbana e a Comunidade Indígena Urbana Parque das Tribos, liderada pela Cacica Lutana Kokama. Ao saber, através das associadas

da Associação das Crioulas, Rosemary Alves e Alana Alves, que o ritual de levantamento do mastro poderia não ocorrer, a liderança indígena prontamente se prontificou para ajudar. O momento foi registrado em um vídeo feito pela Cacica Lutana e compartilhado no grupo de WhatsApp da Associação das Crioulas de São Benedito.

Era epe karuka! Boa tarde a todos do quilombo, né. Estou aqui através desse vídeo divulgando porque nós temos as parceiras que estão com a gente aqui no Centro Cultural Mainuma, no Parque das Tribos, né e desde já quero desejar, né a festa que vai acontecer no mês que vem e dizer que a gente está aqui para ajudar na questão do material que vocês estão querendo para levantar o mastro de São Benedito, então aqui estamos e que vocês sejam bem vindos a nossa Comunidade pra vim atrás desse material e temos homem também que podem ajudar vocês e levar vocês até a mata pra poder tirar esse pau. Desde já agradeço a todos e tenham uma boa tarde e Yshuru Pak, que quer dizer obrigada! (Cacica Lutana Kokama em vídeo enviado especialmente para o grupo de WhatsApp da Associação das Crioulas do Quilombo de São Benedito em 04 de Abril de 2023).

Figura 2: Cartaz de atividades da programação do Festejo de São Benedito no ano de 2023.



Fonte: Arquivo da Comunidade, 2023.

A mensagem da Cacica Lutana foi o movimento disparador para a aproximação entre as comunidades, visto que sua mensagem foi bem recebida pelas mulheres da Associação das Crioulas, que prontamente aceitaram a ajuda oferecida pela Cacica. Keilah Fonseca articulou junto a

comissão organizadora dos festejos a disponibilidade de ajuda da Cacica Lutana. Desse modo, a tessitura dessa rede de mulheres foi se fortalecendo. Após a mensagem do vídeo ser propagada entre a comunidade e a comissão de organização dos festejos que é composta pelos quilombolas, foi-se articulado e planejado a ida dos comunitários para a retirada do mastro na Comunidade Parque das Tribos.

A ida a Comunidade Parque das Tribos ocorreu em 07 de abril de 2023, em uma sexta-feira da paixão, foi um dia atípico, visto que geralmente nos anos escolhe-se o dia de domingo para retirar o tronco da floresta. Estavam presentes na ida a Comunidade Jamily Fonseca, Rômulo Fonseca, Klaus Fonseca, Rosemary Alves, Alana Alves, Rafaela Alves, Cassius Fonseca, além de outro comunitário que é devoto de São Benedito e sempre se disponibiliza a auxiliar no transporte do tronco do mastro. Assim o grupo saiu do Quilombo com destino a Comunidade Parque das Tribos, o ponto de encontro foi na rua Japurá, onde localiza-se o Pagode do Quilombo.

A chegada à Comunidade Parque das Tribos foi um momento importante e permeado de emoção, visto que para os quilombolas Jamily, Rômulo, Klaus e Cassius eram a primeira vez que estavam conhecendo a comunidade e a liderança indígena Lutana Kokama. No encontro os quilombolas compartilharam as suas vivências e a história do Quilombo de São Benedito, além de agradecer a ajuda oferecida pela Cacica, pois evidenciaram como era importante a manutenção da tradição do levantamento do mastro no festejo de São Benedito. Além disso, a Cacica também compartilhou a história da sua família, do seu povo Kokama, e de como se deu a criação da Comunidade Parque das Tribos.

A Comunidade Parque das Tribos está localizada dentro do bairro Tarumã-açu, zona oeste da cidade de Manaus. A região do Tarumã-açu é cortada pelo Rio Tarumã e apresenta outras comunidades indígenas em seu território. A Comunidade Parque das Tribos é a comunidade com maior presença de famílias indígenas e não indígenas, além de maior expressão étnica, com a presença de 35 etnias (Alves, 2023). Atualmente quem ocupa o maior cargo de liderança da Comunidade, Cacique Geral da Comunidade, é a Cacica Lutana Kokama.

A história da vinda de sua família, que veio do interior da região do Médio Solimões para Manaus é intrínseca a história de criação da Comunidade, visto que foi sua família que primeiro ocupou o território que hoje é a Comunidade. Além disso, Lutana Kokama foi quem enfrentou o

processo para a legalização territorial da Comunidade, organizou toda a documentação necessária.

Dentre as histórias e trajetórias compartilhadas no encontro foram evidenciadas as vivências semelhantes no tocante ao racismo, os estigmas em torno da identidade étnica, a luta pelo território no contexto urbano, além das dificuldades de manutenção de seus aspectos culturais no contexto urbano.

Um dos momentos que foram vistos pelos quilombolas como sinal da providência divina e intercessão de São Benedito foi que o indígena que acompanhou os quilombolas a entrar na mata, para auxiliar na retirada do tronco de madeira, o mateiro, se chama Benedito e seu nome foi dado em homenagem a São Benedito.

Além disso, o nome da rua em que a Cacica Lutana mora se chama Puranga, e segundo relato dos quilombolas, Puranga era o apelido do Nestor Nascimento, uma das maiores lideranças do movimento negro do Amazonas, primo dos quilombolas da Família Fonseca. Assim o encontro dos quilombolas com a Cacica Lutana e a Comunidade Parque das Tribos não foi uma mera coincidência, foi intercedido por São Benedito que move a Comunidade.

Figura 3: Momento de retirada do tronco de madeira na Comunidade Parque das Tribos.



Fonte: Arquivo pessoal, 2023.

O tronco de madeira foi retirado de um fragmento de floresta, a reserva florestal da comunidade que fica localizado dentro da Comunidade Parque das

Tribos. Antes da entrada na mata, a Cacica Lutana pediu a autorização dos seres viventes da floresta e proteção para a entrada de todos na mata, o momento ocorreu no quintal de sua casa. A entrada na mata foi seguida da escolha da árvore, logo após da escolha, iniciou-se a derrubada do tronco, através das machadadas pelos presentes que alternaram até que o tronco foi derrubado.

Após esse momento, a Jamily conduziu as orações e preces em torno da base do tronco, além de acender as velas com a participação de todos os presentes. Também se marcou o lugar onde o tronco foi derrubado e em seu lugar foi plantada outra árvore.

Figura 4: Momento de realização do transporte do tronco de madeira



Fonte: Arquivo pessoal, 2023.

Após a retirada do mastro, os quilombolas seguiram com o transporte do tronco para a Comunidade do Barranco de São Benedito para prosseguimento das atividades do ritual, e a preparação para o levantamento do mastro na Comunidade. Ao chegar na comunidade, foi realizado a preparação e ornamentação do mastro com frutas.

Ademais, importante ressaltar que a Cacica Lutana Kokama foi a comunidade para conhecer as festividades em homenagem a São Benedito. Desse modo, ela acompanhou o momento em que os comunitários estavam ornamentando o andor de São Benedito para a procissão, e pôde estar junto no momento da saída do santo para a procissão nas ruas do bairro. A comunidade retribuiu a visita doando para a Comunidade Parque das Tribos cestas básicas que foram entregue pelas associadas Rosemary Alves, Rafaela Alves e Alana Alves na residência da Cacica Lutana.

Outro momento que merece destaque foi o convite feito a Cacica Lutana para participar do dia dedicado a celebração da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha, comemorado na data do dia 25 de julho. O evento acontece anualmente no Quilombo do Barranco e no ano de 2023 teve a sua 5º edição, que foi realizado no dia 30 de julho, em um domingo.

Para celebrar a data a programação teve uma roda de conversa cujo tema foi: “Memórias de Plantação: A luta das mulheres afro-ameríndias amazônicas contra o racismo e desigualdades do cotidiano”. Além da Cacica, a roda de conversa teve a participação de Rafaela Fonseca, Jamily Souza, Keilah Fonseca, Valéria Baniwa, Izabel Munduruku. Em entrevista concedida Jamily reforçou a relevância do encontro entre as mulheres negras e indígenas:

“Sempre o que gosto muito é a troca de experiências. Agora a gente vai ter a oportunidade de ter uma troca bem mais ampla. Vamos ter a oportunidade de conversar com as nossas parentes indígenas. Esse ano, durante a festa de São Benedito, criou esse laço muito forte com pessoal do Parque das Tribos [localizado no Tarumã, em Manaus]. Lá a gente já viu o desejo de fazer essa troca. Pra mim isso é algo que sempre temos nessas rodas. A gente leva para o resto das nossas vidas” (Jamily Fonseca, 2023 em entrevista ao jornal eletrônico Real Times 1).

CONSIDERAÇÕES

Na experiência relatada mulheres negras e indígenas ao se mobilizarem em torno da Festa de São Benedito e outras iniciativas, elas mostram como o

poder da coletividade, da ancestralidade e do protagonismo feminino transcende barreiras simbólicas, materiais e epistêmicas, afirmando uma força que molda o presente e lança bases para o futuro de resistência e transformação, destacando a importância de seus diálogos para a construção de uma sociedade mais justa.

A partir das articulações promovidas pelas mulheres negras e indígenas em suas comunidades, evidencia-se que sua presença nas cidades assume dimensões simbólicas, materiais e epistêmicas. Simbolicamente, a atuação dessas mulheres resgata e valoriza práticas ancestrais, transmitindo conhecimentos que desafiam narrativas coloniais e reafirmam identidades culturais por meio de rituais, celebrações e manifestações culturais, como a Festa de São Benedito no Quilombo do Barranco. Materialmente, tais mulheres mobilizam recursos, promovem a sustentabilidade local e garantem a preservação de territórios comunitários, sendo protagonistas em iniciativas de economia solidária e ações coletivas que transformam espaços urbanos em lugares mais equânimes.

Epistemicamente, seu legado é forjado pela transmissão de saberes ancestrais e contemporâneos, constituindo redes de conhecimento que impactam políticas públicas e práticas sociais. No contexto atual, mulheres negras e indígenas desempenham papel fundamental nos diálogos articulados em defesa dos direitos individuais e coletivos. Por meio de lideranças comunitárias, encontros e alianças com movimentos sociais, elas fortalecem demandas por saúde, educação e reconhecimento cultural, reconfigurando espaços urbanos em territórios de resistência e transformação. Suas ações criam pontes entre o passado e o presente, criando redes de solidariedade que garantem a continuidade da luta pelos direitos das mulheres e de suas comunidades.

Em suma, tais mulheres demonstram que seus esforços não são isolados, mas fazem parte de uma luta contínua e integrada pela construção de direitos, equidade e respeito às suas tradições e demandas de seus territórios.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, CARLA. **INTERSECCIONALIDADE**. SÃO PAULO: POLÉM, 2019.

ALMEIDA, MARILÉA DE. TERRITÓRIO DE AFETOS: PRÁTICAS FEMININAS ANTIRRACISTAS NOS QUILOMBOS CONTEMPORÂNEOS DO RIO DE JANEIRO. **HISTÓRIA ORAL**. V.24, N.2, P. 293-309, 2021. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://REVISTA.HISTORIAORAL.ORG.BR/INDEX.PHP/RHO/ARTICLE/VIEW/1209/106106106287](https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/1209/106106106287). ACESSO EM: 20 MAIO 2024.

ALVES, RANIELE ALANA LIMA. **REDES VIVAS NA AMAZÔNIA INDÍGENA URBANA: CARTOGRAFIA DO ACESSO AOS SERVIÇOS DE SAÚDE E PRODUÇÃO DO CUIDADO EM MANAUS/AM**. DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM CONDIÇÕES DE VIDA E SITUAÇÕES DE SAÚDE NA AMAZÔNIA) – INSTITUTO LÊONIDAS E MARIA DEANE, 2023. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.ARCA.FIOCROZ.BR/HANDLE/ICICT/62879](https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/62879). ACESSO EM: 20 MAIO 2024.

BRUM, ELIANE. **BANZEIRO ÓKÒTÓ: UMA VIAGEM A AMAZÔNIA CENTRO DO MUNDO**. SÃO PAULO: COMPANHIA DAS LETRAS, 2021.

CARDOSO, CLAÚDIA PONS. **AMEFRICANIZANDO O FEMINISMO: O PENSAMENTO DE LÉLIA GONZALEZ**. **REVISTA ESTUDOS FEMINISTAS**, V. 22, N.3, P. 965-985, SET. 2014. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.SCIENO.BR/J/REF/A/TJMLC74QWB37TNWV9JKNBKK/#.](https://www.scielo.br/j/REF/A/TJMLC74QWB37TNWV9JKNBKK/#.) ACESSO EM: 30 ABR.2024.

CARNEIRO, SUELI. **ALIANÇA DE PARENTESCO**. **PORTAL GELEDÉS**. SÃO PAULO. 27 JUL. 2004. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.GELEDÉS.ORG.BR/ALIANCA-DE-PARENTESCO/](https://www.geledes.org.br/alianca-de-parentesco/). ACESSO EM: 30 ABR. 2024.

DELEUZE, GILLES; GUATTARI, FÉLIX. **MIL PLATÔS: CAPITALISMO E ESQUIZOFRENIA**. TRADUÇÃO: PETER P. P; JANICE C.V.5. SÃO PAULO: EDITORA 34, 1997.

ENCONTRO COM DEBATES E MÚSICA CELEBRA DIA DA MULHER NEGRA. **REAL TIME 1**, MANAUS/AMAZONAS: 24 DE JUL. 2023. EM: DIA-A-DIA. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://REALTIME1.COM.BR/ENCONTRO-COM-DEBATES-E-MUSICA-CELEBRA-DIA-DA-MULHER-NEGRA/](https://realtime1.com.br/encontro-com-debates-e-musica-celebra-dia-da-mulher-negra/). ACESSO EM 30 MAIO 2024.

GONZALEZ, LÉLIA. **POR UM FEMINISMO AFRO-LATINO AMERICANO**. RIO DE JANEIRO: ZAHAR, 2020.

GONZALEZ, LÉLIA. **PRIMAVERA PARA AS ROSAS NEGRAS: LÉLIA GONZALEZ EM PRIMEIRA PESSOA.** DIÁSPORA AFRICANA: EDITORA FILHOS DA ÁFRICA, 2018.

HOOKS, BELL. **OLHARES NEGROS: RAÇA E REPRESENTAÇÃO.** SÃO PAULO: ELEFANTE, 2019.

MARANGONI, VÍVIAN SILVA LIMA; DINIZ, GLAUCIA RIBEIRO STARLING; NEVES, ANDRÉ LUIZ MACHADO DAS; PONTES, MUNIQUE THERENSE COSTA DE MORAIS; MARTINS, GIZELLY DE CARVALHO. **PANORAMA DAS CONDIÇÕES FEMININAS NO AMAZONAS: DO PERÍODO COLONIAL AO SÉCULO XX. INTERFACES CIENTÍFICAS – HUMANAS E SOCIAIS**, [S. L.], v. 6, n. 1, p. 21–32, 2017. DOI: 10.17564/2316-3801.2017V6N1P21-32. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://PERIODICOS.SET.EDU.BR/HUMANAS/ARTICLE/VIEW/3833](https://PERIODICOS.SET.EDU.BR/HUMANAS/ARTICLE/VIEW/3833). ACESSO EM: 18 ABR. 2024.

MÍDIA NINJA: POSSE DE SONIA GUAJAJARA E ANIELLE FRANCO#AOVIVO. MÍDIA NINJA, 2023. 1 VÍDEO(2H13MIN18S). 11 JAN. 2023. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.YOUTUBE.COM/LIVE/AEJYREDDOW](https://WWW.YOUTUBE.COM/LIVE/AEJYREDDOW). ACESSO EM: 15 ABR. 2024.

PASSOS, EDUARDO; BARROS, REGINA BENEVIDES DE. **A CARTOGRAFIA COMO MÉTODO DE PESQUISA-INTERVENÇÃO.** IN: PASSOS, E. ET AL.(ORG).**PISTAS DO MÉTODO DA CARTOGRAFIA: PESQUISA-INTERVENÇÃO E PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE.** PORTO ALEGRE: SULINA, P.17-31, 2019.

ROLNIK, SUELI. **CARTOGRAFIA SENTIMENTAL: TRANSFORMAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DO DESEJO.** PORTO ALEGRE: SULINA; EDITORA DA UFRGS, 2011.

ROMAGNOLI, ROBERTA CARVALHO. **A CARTOGRAFIA E A RELAÇÃO PESQUISA E VIDA. PSICOLOGIA & SOCIEDADE**, v. 21, n. 2, p. 166–173, MAIO 2009. DISPONÍVEL EM: CIELO.BR/J/PSOC/A/ZDCCTKBXYHJDVYL4VS8cXWh/ABSTRACT/?LANG=PT#. ACESSO EM: 15 ABR.2024.

ROSA, VINÍCIUS ALVES. **A COMUNIDADE DO BARRANCO DE SÃO BENEDITO EM MANAUS: PROCESSOS PARA O RECONHECIMENTO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA.** 2018. 153 P. DISSERTAÇÃO (MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS)- ESCOLA SUPERIOR DE ARTES E TURISMO, UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS, 2018. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://POS.UEA.EDU.BR/DATA/AREA/DISSERTACAO/DOWNLOAD/34-1.PDF](https://POS.UEA.EDU.BR/DATA/AREA/DISSERTACAO/DOWNLOAD/34-1.PDF). ACESSO EM: 15 ABR. 2024.

SALLES, VICENTE. **O NEGRO NO PARÁ, SOB O REGIME DA ESCRAVIDÃO.** RIO DE JANEIRO. FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS: UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ, 1971.

SAMPAIO, PATRÍCIA MELO. **O FIM DO SILENCIO: PRESENÇA NEGRA NA AMAZÔNIA.** BELÉM, EDITORA AÇAI/CNPQ, 2011.

SEXTA BLACK: QUEM É INDÍGENA NO BRASIL? (ENTREVISTA COM LIAN GAIA) – 3^a TEMPORADA. SÃO PAULO: GLOBO PLAY, 2023. 1 VÍDEO (24 MIN). DISPONÍVEL EM: GLOBOPLAY. GLOBO.COM. ACESSO EM: 30 MAIO 2024.

SILVA, JAMILY SOUZA. A FESTA DE SÃO BENEDITO NO BAIRRO DA PRAÇA 14. IN: SAMPAIO, PATRÍCIA MELO (ORG). **O FIM DO SILENCIO: PRESENÇA NEGRA NA AMAZÔNIA.** BELÉM, EDITORA AÇAI/CNPQ, P. 173-190, 2011.

SILVA, LEONARDO HENRIQUE SCANTBELRY LEITE DA. **DIÁLOGOS EM RESISTÊNCIA: O TECIDO CIRCENSE E O QUILOMBO URBANO BARRANCO DE SÃO BENEDITO.** 2017. 61 P. (TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO) – ESCOLA SUPERIOR DE ARTES E TURISMO, UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS, 2017. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://RI.UEA.EDU.BR/SERVER/API/CORE/BITSTREAMS/1ED3186A-6AF8-418F-BF87-CA02B3B31F1F/CONTENT](https://ri.uea.edu.br/server/api/core/bitstreams/1ED3186A-6AF8-418F-BF87-CA02B3B31F1F/content). ACESSO EM: 15 ABR. 2024.

SILVA, RAFAELA FONSECA. **O PROTAGONISMO DAS MULHERES DO QUILOMBO URBANO DE SÃO BENEDITO E QUILOMBO RURAL DO ANDIRÁ-MANAUS/AM: LIDERANÇA, MOVIMENTO E RESISTÊNCIA PARA COMBATER A INVISIBILIDADE.** TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO (PÓS-GRADUAÇÃO) PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO, ETNICIDADES E POLÍTICAS PÚBLICAS NA AMAZÔNIA – INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DO AMAZONAS – IFAM. 2019.

SILVA, RAFAELA FONSECA; NORMANDO, TARCÍSIO SERPA. **CRIOULAS DO QUILOMBO E AS FRONTEIRAS ANTIRRACISTAS.** **ANAIS DO VII SETA – SIMPÓSIO EM ENSINO TECNOLÓGICO DO AMAZONAS: ENSINO TECNOLÓGICO EM CONTEXTO: LIMITES E POSSIBILIDADES PARA O SÉCULO XXI.** (ORGs. NORMANDO, T. S. ET AL. P. 26-34, 2022. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://DRIVE.GOOGLE.COM/FILE/D/1NZHZVNUJ69M_dy1gdoxopzmzotrtt-l2/view](https://drive.google.com/file/d/1NZHZVNUJ69M_dy1gdoxopzmzotrtt-l2/view). ACESSO EM: 30 ABRI. 2024.

TORRES, IRAILDES CALDA. **A FORMAÇÃO SOCIAL DA AMAZÔNIA SOB A PERSPECTIVA DE GÊNERO.** **ANAIS DO FAZENDO GÊNERO 8 – CORPO, VIOLENCIA E PODER,** 2008. DISPONÍVEL EM: [HTTP://WWW.WWC2017.EVENTOS.DYPE.COM.BR/FG8/STS/ST19/IRAILDES_CALDAS_TORRES_19.PDF](http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/FG8/STS/ST19/IRAILDES_CALDAS_TORRES_19.PDF). ACESSO EM 25 MAIO 2024.

INTERPRETAÇÕES DA CULTURA: UM ESTUDO INTRODUTÓRIO AO CONCEITO DE CULTURA

Sâmela de Freitas Valamatos

Mestre em Ciências Humanas – Universidade Estadual do Amazonas, UEA – 2024;
Especialista em Neuropsicologia – Universidade Metropolitana de Manaus, FAMETRO – 2020; Graduada em Psicologia – Universidade Metropolitana de Manaus, FAMETRO – 2018.

Gimima Beatriz Melo da Silva

Pós-Doutorado em Sociologia pela Universidade do Porto. Doutorado em Antropologia pela UFF. Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela UFAM, líder do Laboratório de Pesquisa em Ciências Sociais da Amazônia (LAPECSAM). Professora Adjunta do quadro permanente do PPGICH-UEA. [https://orcid.org/número\(0000-0003-3904-1451\)](https://orcid.org/número(0000-0003-3904-1451))

Jocilene Gomes da Cruz

Doutora em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Professora Associada da Universidade do Estado do Amazonas. E-mail: jgcruz@uea.edu.br

Resumo: O presente artigo tem como discussão central o conceito de cultura e foi elaborado a partir do estudo de quatro diferentes autores: Zygmunt Bauman, Roque de Barros Laraia, Roy Wagner e Clifford Geertz. Por meio da leitura de seus estudos, foi possível realizar um levantamento de quatro aspectos divididos no desenvolvimento deste da seguinte forma: “atribuições da cultura”; “conceitos da cultura”; “questionamentos metodológicos da cultura: Descrição VS Interpretação?”; e “equívocos das interpretações da cultura”, contando com um aparato de discussão teórica a respeito de cada tema desenvolvido capaz de trazer uma fundamentação básica ao conceito discutido.

Palavras-chave: Cultura, Práxis, Sociedade, Símbolos.

Abstract: This article has as its central discussion the concept of culture and was elaborated from the study of four different authors: Zygmunt Bauman, Roque de Barros Laraia, Roy Wagner and Clifford Geertz. By reading their studies, it was possible to carry out a survey of four aspects divided in the development of this as follows: “attributions of culture”; “concepts of culture”; “methodological questionings of culture: Description VS Interpretation?”; and “misconceptions of cultural interpretations”, relying on a theoretical discussion apparatus regarding each topic developed capable of bringing a basic foundation to the concept discussed.

Keywords: Culture, Praxis, Society, Symbols.

INTRODUÇÃO

O indivíduo da espécie humana é um ser com peculiaridades únicas em comparação as outras formas de vida com as quais compartilhamos nosso espaço de existência, é um ser que pensa, escolhe, tem consciência, tem particularidades e até algumas generalidades, saber perceber isso e compreender os fenômenos observáveis é uma conquista de grandes estudiosos e teóricos mas, não é o que vemos sempre, por vezes, diversas ciências utilizam de argumentos como ambiente, histórico pessoal, biologia, genética, entre outras, para explicar todas as diferenças, porém, tais explicações compõem uma simplicidade reducionista, não abrangendo a plenitude dos encontros sociais, dos comportamentos individuais e das possíveis ordens grupais, sendo assim insuficientes para aparentar teoricamente tal fenômeno em sua completude.

Evoluir tais compreensões parece ser um futuro certo aos atuais teóricos e estudantes das ciências humanas e sociais, aparentando melhor as teorias, cuidando para que erros metodológicos e interpretativos sejam identificados, corrigidos e evitados, por meio da observação e registros, perpetuando-os aos nossos pares por meio de nossos sistemas de símbolos. É necessário que se vá para além do fundamento biológico e psicológico, é necessário que se pense e se estude a própria cultura que permeia qualquer grupo afim de falar das similaridades e diferenças.

A compreensão tanto semiótica quanto teórica da cultura deveria ser praticada por todos os acadêmicos que almejam estudar qualquer aspecto humano, e este artigo traz abordagens capazes de satisfazer esse feito de forma introdutória, inserindo o leitor aos entendimentos básicos desse conceito, por meio de teóricos que embasem essa discussão na atualidade, contendo suas falas e o entendimento delas, não suprimindo a necessidade de lê-los e compreende-los em suas escritas originais mas, norteando o entendimento inicial da discussão.

MÉTODO

Mediante a necessidade percebida de compreender o que é a cultura e regida pelo questionamento do mesmo, foi realizada a leitura analítica e o fichamento de quatro livros: *Ensaio sobre o conceito de cultura*, escrito por Zygmunt Bauman; *A interpretação da cultura*, escrito por Clifford Geertz; *Cultura: um conceito antropológico*, escrito por Roque de Barros Laraia e, *A*

invenção da cultura, escrito por Roy Wagner. Após as leituras, foi realizada uma análise de conteúdo dos fichamentos e identificada a capacidade de conteúdo suficiente para o estabelecimento de quatro diálogos: quais as atribuições da cultura; qual o conceito de cultura; interpretação versus descrição da cultura e quais os principais equívocos presentes na interpretação da cultura.

Este é um artigo descritivo e conta, em seu corpo, subsídios suficientes para que se afirme um entendimento introdutório da cultura por isso, o tema “introdução” foi escolhido para estar presente no título deste, gerando no leitor a reflexão de que é necessário se aprofundar nos autores aqui abordados e outros para maior desenvolvimento da temática. Estes quatro livros foram selecionados por indicação de doutores experientes nas discussões a respeito da cultura e contam com escritores antenados ao conceito de cultura, transcrevendo-o e expandindo-o ao nosso entendimento. Os autores são de três diferentes áreas: sociologia, filosofia e antropologia e, todos possuem reconhecimento e prestígio no meio acadêmico.

ATRIBUIÇÕES DA CULTURA

“A natureza dos homens é a mesma, são seus hábitos que os mantém separados” (Confúcio [IV a.C.?] *apud* Laraia, 2008, p. 10). Desde a antiguidade observa-se e tenta-se explicar as diferenças aparentes nos comportamentos dos homens e, muitos dos registros que se tem deste fenômeno, apontam erroneamente, como fator causal, as variações presentes no ambiente físico (Laraia, 2008, p. 13) porém, tais diferenças não podem e não alcançarão êxito explicativo se não nos termos da diversidade cultural presente na “unidade da espécie humana” (*Ibid.*, p. 34).

O processo de socialização do homem tem como resposta a construção de um meio cultural, o que forma e molda o próprio homem, um “herdeiro de um longo processo acumulativo” originário das gerações que o antecederam, não de um gênio isolado, mas de toda uma comunidade que, aprende e reproduz conhecimentos provenientes das experiências passadas, ao mesmo tempo que produz e molda novos conhecimentos e experiências as gerações futuras, de forma que “a manipulação adequada e criativa desse patrimônio cultural permite as inovações e as invenções” (Laraia, 2008, p. 45), sendo transmitida aos demais indivíduos e criando “um interminável processo de acumulação” (*Ibid.*, p. 52), formatando assim o próprio comportamento humano ao tempo que se é formatada pelo mesmo.

A cultura é utilizada para todos os propósitos em todas as conexões humanas de forma que todos os seus significados são experimentados pelos indivíduos, compondo as generalizações e os derivativos desta (Langer *apud*

Gueertz, 1989, p. 03), sendo inclusive descrita por Geertz como a “chave para o universo”, originando e regendo as interpretações individuais a respeito dos temas sociais, promovendo significados e conceitos aos acontecimentos da vida mediante a cultura no qual o indivíduo está inserido, talvez não passíveis, tais significados, de comprovação empírica mas, passível a cultura no entorno deste, de observação, interpretação, identificação e até mensuração, em alguns casos (Gueertz, 1989, p. 03).

A cultura abrange funções como as estruturações da “ordem moral e valorativa” de uma comunidade, “o modo de ver o mundo” dos indivíduos que a compõe, as diferenças entre os “comportamentos sociais” e até mesmo a postura corporal, os hábitos alimentares, as formas de conversações, entre muitos outros aspectos simplesmente corriqueiros ou amplamente complexos, estão atrelados a “uma herança cultural”, “o resultado da operação de uma determinada cultura” (Laraia, 2008, p. 68).

Não é a intensão deste, negar o aparato biológico ao qual o homem está relacionado, é fato que o homem precisa, para manter-se vivo, atentar-se as suas necessidades básicas, “como a alimentação, o sono, a respiração, a atividade sexual”, entre outras; funções comuns a todos os indivíduos que independem de quaisquer sistemas culturais para que ocorram, porém, a forma que cada indivíduo realiza tais atividades está atrelada ao sistema cultural no qual ela faz parte, e é “esta grande variedade na operação de um número tão pequeno de funções que faz com que o homem seja considerado um ser predominantemente cultural” (Laraia, 2008, p. 37-38).

A partir de um processo denominado de “endoculturação” é que os indivíduos aprendem seus comportamentos, portanto, é importante atentar-se para as diferenças educacionais que geram respostas comportamentais diferenciais atreladas a cultura e não a biologia do natural ou aspectos do ambiente (Laraia, 2008, p. 19-20). Diferenças como as percebidas entre meninos e meninas são um exemplo disso, há muito o homem rompeu com suas limitações biológicas: o que era um “frágil animal”, destinado as dependências físicas de sua pequena estatura e força, dominou, por meio de sua diferença racional, por possuir cultura, “toda a natureza e se transformou no mais temível dos predadores. Sem asas, dominou os ares; sem guelras ou membranas próprias, conquistou os mares” (*Ibid.*, p. 24).

Por fim desde tópico, mas nem tão cedo dessa discussão nos meios acadêmicos, a cultura pode ter ainda, segundo Bauman, uma função ambivalente, sendo um agente de ordem e de desordem, uma normatividade e um marco de criatividade, o agente causador de diferenças linguísticas e comportamentais, em suma, a *práxis humana* (Bauman, 2012, p. 219), Laraia

reforça a cultura enquanto ordem quando, na chegada do outro, do diferente, do estranho ou estrangeiro, em determinadas comunidades, percebe-se uma “quebra na ordem social ou sobrenatural” (Laraia, 2008, p. 73) e, por mais que o “ecletismo” seja uma opção, Gueertz coloca-o como uma “autofrustração”, reforçando a necessidade e importância de escolha e de vínculos culturais como um caminho que foge a uma frustração existencial (Gueertz, 1989, p. 04).

CONCEITOS DE CULTURA

É necessário que se converse sobre uma “abordagem semiótica da cultura” para acessar o mundo conceitual no qual vivem os indivíduos e, portanto, propriamente conversar com esses indivíduos, para isso, dois avanços constroem-se importantes: a “necessidade de penetrar num universo não familiar de ação simbólica” e os avanços teóricos da cultura que exigem certas técnicas, ambos resultantes em um possível problema metodológico em que, ao ter que se ajustar em termos de uma lógica interna, limitam-se quaisquer visualizações que possam ter daquele caso em particular que se apresenta em um grupo de indivíduos humanos (Gueertz, 1989, p.35).

Em uma breve discussão sobre a gênese da cultura, Laraia aborda dois teóricos: Lévi-Strauss (1976), renomado antropólogo Francês que considera que a “cultura surgiu no momento em que o homem convencionou a primeira regra, a primeira norma”, e Leslie White (1955), um antropólogo Norte-Americano que “considera que a passagem do estado animal para o humano ocorreu quando o cérebro do homem foi capaz de gerar símbolos”, ambas especulações teóricas da gênese da cultura a colocam como uma característica essencial do atual indivíduo humano (Laraia, 2008, p. 54-58).

Guertz, ao discutir sobre o conceito geral da cultura, cita Max Weber e sua teoria de que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”, afirmando que o conceito de cultura é essencialmente semiótico e que pode ser representado como estas “teias de significados”, não uma “ciência experimental em busca de leis”, mas “uma ciência interpretativa, a procura do significado” (Gueertz, 1989, p. 15). Essa análise dos “padrões culturais em termos de sua função-signo” nos permite relacionarmo-nos com a práxis humana sem prejuízo nas análises, um conceito dinâmico que preserva e gera formas, que “pressupõe a existência de uma relação” e, nos planos de estruturas estão as “unidades significativas elementares” e não os elementos em si (Bauman, 2012, p. 184).

O termo cultura, ao ser tratado como um “sistema simbólico” representa uma efetividade maior, pelo qual isolam-se os elementos, especificam-se as relações desses elementos e, a partir daí, tem-se uma caracterização de todo o sistema de uma maneira geral (Gueertz, 1989, p. 27), como um sistema de símbolos e significados, não sendo necessariamente preciso uma observância ou uma literalidade observacional de um aspecto da cultura (até “mesmo fantasmas e pessoas mortas podem ser categorias culturais”), onde, a partir das culturas tem-se “categorias ou unidades e regras sobre relações e modos de comportamento” (Schneider, 1908 *apud* Laraia, 2008, p. 63).

“O homem é o único ser possuidor de cultura” (Laraia, 2008, p. 28), atitudes como negar o acasalamento com parentes muito próximos, inventar outros mundos, fazer arte, produzir ferramentas, ter ciência da morte, falar, usar símbolos para se comunicar e representar o mundo, pensar, ter consciência, valores, medos, escrúpulos, história, entre outros, são exclusividades dos indivíduos humanos, são exclusividades da cultura (Bauman, 2012, p. 133).

Taylor, o primeiro teórico que conceituou a cultura em nossos registros, a descreveu como “todo aquele complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, a lei, os costumes e todos os outros hábitos e capacidades adquiridos pelo homem como membro da sociedade” (Taylor, 1817 *apud* Laraia, 2008, p. 28), revelando assim a “multiplicidade de realidades” pois esta é construída de uma maneira individual a cada um que a experimenta, “uma lente através da qual o homem vê o mundo”, onde um não usa da mesma lente que o outro gerando diferenças nas visões do próprio mundo (Ruth Benedict, 1972 *apud* Laraia, 2008, p. 67), possibilitando a criatividade humana, atuando como um “inimigo natural da alienação”, questionando “constantemente a sabedoria, a serenidade e a autoridade que o real atribui a si mesmo” (Bauman, 2012, p. 301).

W. Goodenough aborda que a “cultura é um sistema de conhecimento”, tudo aquilo que um indivíduo acredita, conhece, opera “de maneira aceitável dentro de sua sociedade” (*apud* Laraia, 2008, p. 61). O fluxo do comportamento, o fluxo social das ações, deve ser analisado com exatidão pois nelas é que as formas culturais serão articuladas (Gueertz, 1989, p. 27), não necessariamente exclusivamente como “um complexo de comportamentos concretos, mas um conjunto de mecanismos de controle, planos, receitas, regras, instruções” que governam o próprio comportamento, no qual todos os homens estão aptos a receber tais

mecanismos de governança, ou seja, todos são passíveis de receber a cultura em si (Laraia, 2008, p. 62), um documento imaginário de atuação pública (Gueertz, 1989, p. 20).

Descrição versus interpretação da cultura: um questionamento metodológico

Quando falamos sobre algo “nós já estamos explicando e, o que é pior, explicando explicações” (Gueertz, 1989, p. 19), os estudos de culturas específicas em suas observações estudantis ou teóricas, compõe um dilema, entre descrever uma cultura ou interpretar uma cultura. Somente um indivíduo pertencente a uma determinada cultura é capaz de interpretá-la de maneira mais segura (*Ibid.*, p. 25), é necessário “primeiro aprender e depois apresentar” a cultura de um determinado grupo (*Ibid.*, p. 20), isso nos indica que o código utilizado na descrição ou explicação que se encontram nas teorias, não determina necessariamente a conduta, e o que foi dito não necessariamente precisa sê-lo (*Ibid.*, p. 28).

O trabalho do antropólogo, e por extensão de quaisquer teóricos da cultura, deve ser mais observador e menos interpretativo e, o ato de traduzir uma cultura, transcrever comportamentos, não finda a necessidade de traduções subsequentes, “a tradução é um diálogo contínuo, incompleto e inconclusivo que tende a continuar assim”, quaisquer limites que sejam estabelecidos nos esforços das traduções das culturas serão, e devem ser, “violados e retraçados” inúmeras vezes, pois a própria tradução é uma contingência (Bauman, 2012, p. 74) no qual “o antropólogo usa a sua própria cultura para estudar outras” culturas (Wager, 2010, p. 28) e a cada tentativa de tradução, o próprio escritor se encontrará uma nova pessoa, modificado e com novas visões (Bauman, 2012, p. 74).

Portanto, a descrição é essencial as futuras interpretações e as próprias interpretações são necessárias as descrições atuais, “o que se deve perguntar a respeito” de um comportamento, “de uma piscadela”, por exemplo, “é qual é a sua importância: o que está sendo transmitido com a sua ocorrência e através da sua agência” (Gueertz, 1989, p. 20), buscando assim o significado no próprio fenômeno e não teorias vazias explicativas advindas do observador ou escritor, isso promoverá uma melhor qualidade de trabalho e do próprio fazer científico.

Equívocos interpretativos da cultura

Quando se escrevem teorias gerais de interpretação cultural, comete-se o primeiro equívoco abordado por Guertz, segundo o autor, não é possível que se elabore uma teoria unificada, harmônica e capaz de expressar

realidades sobre as diversas culturas, não sendo possível, portanto, “codificar regularidades abstratas”, como se esta fosse um poder capaz de atribuição causal aos acontecimentos sociais, comportamentos, instituições ou processos, sendo necessário que se realize uma descrição minuciosa e densa, capaz de generalização dentro dos próprios casos e não a partir deles (Guertz, 1989, p. 24; 35-36).

Existe uma noção de que seja possível encontrar essências sociais, nacionais, de comunidades, grupos, cidades, aldeias e/ou outras unidades de análises quando se observa a cultura, o que é “um absurdo!”, “o que se encontra em pequenas cidades e vilas é, por sinal, a vida de pequenas cidades e vilas” (Gueertz, 1989, p. 32), uma análise de hábitos culturais não pode ser efetiva senão “a partir do sistema a que pertence”, tentar transferir quaisquer lógicas obtidas a partir de observações específicas não passa “de um ato primário de etnocentrismo” (Laraia, 2008, p. 87).

Wagner nos traz uma crítica ainda mais profunda quando afirma que a cultura é apenas uma “invenção do antropólogo”, fruto de uma necessidade de “objetificação” capaz de gerar um entendimento sobre o outro, uma projeção do mundo ocidental (Wagner, 2010, p. 73), no qual o antropólogo “inventa a cultura que ele acredita estar estudando”, inventa a sua própria cultura e “a própria noção de cultura” (*Ibid.*, p. 31) mas esse processo não ocorre sem o aprendizado, o antropólogo aprende sobre a cultura do outro assim que a inventa, e segue-se um processo de aprendizado e invenção, utilizando-se de “uma base de significados que ele já possui”, “o antropólogo estuda uma cultura já envolvida de seus próprios significados” (*Ibid.*, p. 35-36).

Não é “arrumando entidades abstratas em padrões unificados” que se ganha acesso empírico ao termo cultura, tal acesso só é possível se o observador inspecionar os “sistemas de símbolos em seus próprios termos”, inspecionar os acontecimentos (Gueertz, 1989, p. 28), não visando encaixar uma teoria pré-existente a realidades atuais ou passadas, mas gerar uma teoria capaz de sobreviver as realidades que ainda estão por vir (*Ibid.*, p. 37), essa variação temporal “constitui um elemento importante na análise de uma cultura” (Laraia, 2008, p. 97).

A cultura trazida como práxis por Bauman também merece especial atenção a equívocos que podem ser estabelecidos em suas descrições quando, em suas análises deve ser observada enquanto um atributo da comunidade, um fenômeno capaz de “transcender a ordem natural ou naturalizada e criar novas e diferentes ordens” (Bauman, 2012, p. 228), não uma realidade “superorgânica autocontida, com forças e propósitos em si mesma”, nem

“alegar que ela consiste no padrão bruto de acontecimentos comportamentais que de fato” observa-se ocorrendo “em uma ou outra comunidade”, tais posicionamentos retificam e/ou reduzem o termo cultura, obscurecendo-a e não cumprindo com a proposta teórica adequada ou sequer aceitável (Gueertz, 1989, p. 21).

Por fim, mas não encerrando a totalidade desse assunto de suma importância para que se evitem recorrências de equívocos metodológicos, “a cultura pensada como algo objetivo e inflexível é uma invenção e só pode ser útil como uma invenção, uma muleta” (Wager, 2010, p. 36), ela não deve ser vista nem como uma profecia, nem algo que está localizado “na mente e no coração dos homens” (Gueertz, 1989, p. 21; 36). As más compreensões da cultura devem ser estudadas afim de serem evitadas por quem as almeja compreender, estudar, observar ou teorizar.

CONSIDERAÇÕES

A cultura é um atributo humano resultante, ou causador (essa etapa da discussão me remete a perguntas tão abstratas quanto profundas do “que vem primeiro?”), de um processo de socialização, que é perpassado de forma cumulativa de geração a geração, acrescido de novos conhecimentos, ajustado aos conhecimentos já perpassados, moldando e sendo moldado pelos indivíduos que pertencem a determinada cultura. É por meio da cultura que o homem inventa, inova, cria, molda e mantém criações.

Em todas as conexões, todos os encontros, todos os contatos, uma ordem moral e valorativa permeia os indivíduos, os encontros entre visões de mundo, as diferenças observáveis entre as formas de existir, são inerentes aos aspectos culturais que circulam estes fenômenos, sendo a cultura uma própria ordenadora do universo e também a fonte da própria desordem por vezes, não uma sentença, mas o comportamento, a práxis humana como um todo.

Diferente das demais formas de existência no mundo, o homem possui a cultura, e esta por sua vez, o permite a grandes coisas, inclusive a compreensão desta é uma porta de expansão da própria cultura, uma cultura que pensa sobre as culturas pode ser classificada em termos evolutivos como uma sociedade que tem se aprimorado teoricamente para um diálogo mais eficaz entre as sociedades, um caminho capaz de promover, quando bem manejado, diálogo e respeito entre as diferenças.

O indivíduo humano é repleto de símbolos pelos quais perpetua seus conhecimentos aos seus e significam o mundo de significados particulares, grupais e até, por vezes, globais de seus próprios fenômenos e, tais

significados são, segundo alguns autores, a própria cultura. O mundo é visto, entendido e explicado por meio dos esquemas de signos que o indivíduo que o narra possui, e é compreendido pelo sistema de signos que o ouvinte possui, sendo uma contingência fundamental a epistemologia de quaisquer relações.

Pela contingência descrita acima, é necessário que não somente se teorize as culturas, mas principalmente as descreva, descreva os comportamentos observáveis e não observáveis, conheça-se e adentre-se nos sistemas culturais para melhor visualização e acesse o que os indivíduos que a integram, almejam ou significam (com) os fenômenos de seus encontros, para que desta forma, não somente o teórico atual produza suas interpretações, mas os teóricos futuros possam atribuir outras significações que ele possa observar, com zelo e cuidado para não sentenciar as teorias nem objetificar as pessoas, produzindo assim uma melhor formatação metodológica de interpretação da cultura.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, ZYGMUNT. **ENSAIOS SOBRE O CONCEITO DE CULTURA.** TRADUÇÃO CARLOS ALBERTO MEDEIROS. RIO DE JANEIRO: ZAHAR, 2012.
- GEERTZ, CLIFFORD. **A INTERPRETAÇÃO DAS CULTURAS.** RIO DE JANEIRO: LTC, 1989.
- LARAIA, ROQUE DE BARROS. **CULTURA: UM CONCEITO ANTROPOLÓGICO.** 22. ED. RIO DE JANEIRO: ZAHAR, 2008.
- WAGNER, ROY. **A INVENÇÃO DA CULTURA.** SÃO PAULO: COSAC NAIKY, 2010.

INVESTIGAÇÃO DE FUNÇÃO EXPONENCIAL E COVID-19 COM GEOGEBRA NO SMARTPHONE

Dielle Cruz da Costa

Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Viçosa (UFV). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6739505207040127>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1929-4655>. E-mail: diellecosta1@gmail.com.

Rejane Waiandt Schuwartz de Carvalho Faria

Doutora em Educação Matemática, pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho -UNESP. Professora da Universidade Federal de Viçosa –UFV. Viçosa, Minas Gerais, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000>. E-mail: rejane.faria@ufv.br.

Resumo: Este artigo objetiva analisar de que modo estudantes do Ensino Médio constroem conhecimento no que tange à Função Exponencial e compreendem a relação dessa função com a COVID-19 em uma abordagem investigativa com tecnologias digitais. A proposta metodológica é de cunho qualitativo e os dados foram produzidos na oficina “Relações da Função Exponencial e COVID-19: atividades investigativas com GeoGebra” vivenciadas com alunos do Ensino Médio. Nossa análise sobre os dados produzidos aponta que à medida em que os alunos compreendiam a atividade e a proposta investigativa, descobertas matemáticas aconteciam e novos conhecimentos eram construídos. As observações instigavam a curiosidade e geravam discussões que requeriam que seus olhares estivessem aguçados. Desse modo, as conclusões evidenciam que é possível engajar os alunos no estudo de conteúdos matemáticos com a metodologia das investigações matemáticas com smartphone na sala de aula.

Palavras-chave: Matemática Escolar; Investigações Matemáticas; Tecnologias Digitais; Educação Matemática.

Abstract: This article aims to analyze how high school students build knowledge regarding the Exponential Function and understand the relationship of this function with COVID-19 in an investigative approach with digital technologies. The methodological proposal is qualitative and the data were produced in the workshop "Exponential Function Relations and COVID-19: investigative activities with GeoGebra" experienced with high school students. Our analysis of the data produced indicates that as the students understood the activity and the investigative proposal, mathematical discoveries happened and new knowledge was built. The observations instigated curiosity and generated discussions that required their eyes to be sharpened. Thus, the conclusions show that it is possible to engage students

in the study of mathematical contents with the methodology of mathematical investigations with smartphone in the classroom.

Keywords: School Mathematics; Mathematics Investigations; Digital Technologies; Mathematics Education.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo consiste em analisar de que modo estudantes do Ensino Médio constroem conhecimento no que tange à Função Exponencial e compreendem a relação dessa função com a COVID-19 em uma abordagem investigativa com tecnologias digitais. Para alcançar este objetivo, realizamos a oficina “Relações da Função Exponencial e COVID-19: atividades investigativas com GeoGebra”, com cinco alunos do primeiro ano do Ensino Médio integrado ao curso de técnico em informática do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará campus Castanhal. Deste modo, ao integrar o dossiê “Saberes e Experiências em Educação nas Amazôncias”, este artigo contribui para a construção de discussões e reflexões sobre possibilidades de práticas de ensino de matemática inovadoras na região amazônica paraense.

Com o intuito de situar o leitor, apresentamos a metodologia de pesquisa adotada. Apresentamos ainda a análise das atividades realizadas na oficina “Relações da Função Exponencial e COVID-19: atividades investigativas com GeoGebra” em que ocorreu a produção dos dados. Por fim, tecemos as considerações finais.

INVESTIGAÇÕES MATEMÁTICAS

Por muitas décadas o ensino de matemática tem sido realizado por um modelo de ensino mecânico, característico por seguir, no contexto escolar, a sequência: definição, exemplo e exercício (Faria; Maltempi, 2020). O método de ensino tradicional, caracterizado por privilegiar a memorização de fórmulas e a resolução de exercícios repetitivos, ainda é adotado por grande parte dos professores, uma vez que,

[...] historicamente, a memorização tem sido valorizada na educação brasileira e tem roubado do raciocínio o papel de protagonista. Especificamente na matemática escolar, a memorização de regras e técnicas tem acarretado consequências à aprendizagem matemática de nossos alunos (Faria; Maltempi, 2020, p. 2).

Desse modo, dar à memorização o papel principal no processo de ensino da matemática, e não ao raciocínio, tem prejudicado a aprendizagem de matemática dos alunos. Contudo, o ensino tradicional não é a única metodologia existente. Existem metodologias capazes de proporcionar um estudo mais atraente da matemática, perspectivas que contribuem para que o aluno se sinta motivado em relação à disciplina, possibilitando que ele atue como protagonista no processo de aprendizagem a fim de que haja efetiva compreensão dos conteúdos matemáticos escolares e, além disso, que haja uma quebra em relação às crenças originadas por situações no ambiente escolar envolvendo matemática conduzida de uma forma ruim, minimizando desconfortos em relação à disciplina. Em meio aos questionamentos sobre a eficiência do ensino tradicional, professores e pesquisadores buscam alternativas, realizam aulas e pesquisas envolvendo outros métodos de ensino para as aulas de matemática.

D'Ambrosio e Borba (2010) apontam que, no âmbito das pesquisas em Educação Matemática, existem diversas tendências com foco em desenvolver estudos que apresentam possibilidades para que professores e alunos possam conhecer e utilizar metodologias diversificadas de ensino e aprendizagem da matemática. É interessante implementar nas aulas métodos de ensino que exijam do aluno muito mais do que memorização de fórmulas e estudo mecânico do conteúdo, sendo necessário que os alunos desempenhem um papel de investigador, mobilizando para isso suas habilidades, seu lado criativo, científico e questionador. Desse modo, o aluno será capaz de estabelecer relações entre os conteúdos matemáticos, outros conteúdos escolares e conhecimentos oriundos do seu cotidiano.

Destacamos, nesse contexto, as investigações matemáticas como um meio desafiador para as práticas de ensino. De acordo com Ponte (2003, p. 2) “[...] investigar não é mais do que procurar conhecer, procurar compreender, procurar encontrar soluções para os problemas que nos deparamos”. A investigação se concretiza por envolver o aluno em um processo em que ele possa explorar e construir o conhecimento e, assim, estabelecer conjecturas, criar conceitos e interagir com aquilo que está sendo estudado.

Nessa concepção, é fundamental instigar no aluno a curiosidade e o desejo de querer questionar, entender, interpretar e conhecer o que está sendo estudado. “O exercício da curiosidade convoca a imaginação, a intuição, as emoções, a capacidade de conjecturar, de comparar, na busca da perfilização do objeto ou do achado de sua razão de ser” (Freire, 2011, p. 59). A curiosidade é uma necessidade inata ao ser humano.

Todavia, é quando ultrapassa os limites peculiares do domínio vital que a curiosidade se torna fundante da produção do conhecimento. Foi a capacidade de olhar curiosa e indagadoramente o mundo que tornou os homens e as mulheres capazes de agir sobre a realidade para transformá-la transformando igualmente a qualidade da própria curiosidade (Freitas, 2010, p. 107).

Não nos referimos à ideia da curiosidade ingênua, característica do senso comum, que não apresenta em sua essência efeitos de problematização ou questionamentos inquietantes. Apontamos a curiosidade que, ao buscar o sentido crítico, aproxima-se cada vez mais de forma rigorosa do objeto que se busca conhecer, se tornando, então, curiosidade epistemológica (Freire, 2011). E é nesse processo de amadurecimento da curiosidade que a investigação matemática é entendida neste artigo.

Segundo Meneghetti e Redling (2012), na investigação matemática é possível saber por onde iniciar, mas não conseguimos saber o ponto de chegada. Cabe muito mais do que ter respostas prontas para se chegar a um objetivo. O processo também é muito valorizado, assim, buscar maneiras de alcançar objetivos é extremamente relevante. Serrazina *et al.* (2002, p. 43) afirmam que:

[...] nas investigações, a formulação de problemas, a colocação de questões e o estabelecimento de objetivos por parte dos alunos são um dos seus atributos essenciais. Assim, para que este processo seja despoletado a investigação deve ter um caráter aberto e um ponto de partida pouco definido.

Segundo Serrazina *et al.* (2002), as investigações matemáticas, proporcionam atividades que envolvem processos complexos de pensamento, que permitem ao aluno entender a matemática, que envolve seus conceitos, definições e aplicações. Elas possibilitam que o aluno desenvolva a curiosidade epistemológica com o intuito de identificar características que os façam olhar para a matemática com uma visão ampla. Essa busca é importante, pois permite que o aluno se aproxime da matemática de modo que ele consiga relacionar os problemas matemáticos com situações do cotidiano, compondo um ambiente mais propício para despertar seu pensamento crítico.

METODOLOGIA

Este artigo traz um recorte de uma pesquisa de mestrado (Versão Cega, 2023) desenvolvida na abordagem qualitativa, pois consideramos como elementos chave a participação dos sujeitos, suas relações e opiniões com o contexto dos problemas abordados (Goldenberg, 1997). Na pesquisa realizada, consideramos, entre outros aspectos relevantes, privilegiar o uso

do celular na construção do conhecimento matemático, assim como possibilitar meios de se chegar a uma conclusão através da investigação matemática refletindo acerca de problemas pertinentes ao meio social em que convivemos.

Buscando alcançar o objetivo de investigar o uso do celular no estudo da Função Exponencial por meio do aplicativo Calculadora Gráfica GeoGebra para celular, propomos uma atividade investigativa que estimulasse os alunos a levantar questionamentos e discussões a respeito do que estava sendo estudado, e a explorar a matemática utilizando diferentes métodos de resolução, incluindo a interpretação de gráficos. Para elaboração das atividades, contamos com a colaboração do aluno de iniciação científica Versão Cega do curso de licenciatura em matemática da Versão Cega, também sob orientação da professora Versão Cega. Como resultado da referida pesquisa de Iniciação Científica, foi criado o GeoGebra Book “Versão Cega”¹, espaço em que foram disponibilizadas as atividades elaboradas.

Como já exposto, realizamos a oficina “Relações da Função Exponencial e COVID-19: atividades investigativas com GeoGebra”, com cinco alunos do primeiro ano do Ensino Médio integrado ao curso de técnico em informática do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará campus Castanhal. A oficina foi realizada ao longo de três encontros, sendo um em cada semana, ocorridos no horário da aula de matemática. A cada encontro buscamos explorar um pouco mais as propriedades da Função Exponencial com o auxílio do GeoGebra, até chegar ao momento de relacionar a Função Exponencial ao cenário da COVID-19.

Os procedimentos e instrumentos utilizados na produção dos dados foram as gravações dos encontros em mídia digital com filmagens via Google Meet, pela câmera do notebook, as folhas da atividade resolvida, um caderno de campo e um questionário. Ao final de cada encontro a atividade com as questões resolvidas pelos alunos eram recolhidas. As respostas das atividades e do questionário passaram por um processo de categorização e análise.

Especificamente neste artigo, discutimos de que modo estudantes do Ensino Médio constroem conhecimento no que tange à Função Exponencial e compreendem a relação dessa função com a COVID-19 em uma abordagem investigativa com tecnologias digitais (TD). Para isso, analisamos as falas dos alunos, triangulando os dados com autores referência no estudo das tecnologias digitais na Educação Matemática, bem como das investigações matemáticas.

¹ O GeoGebraBook se encontra disponível em: Versão cega.

Apresentamos, na seção seguinte os registros nas folhas das atividades dos alunos permeados das suas falas. Destacamos esses registros em itálico e entre aspas ao longo do texto, com a finalidade de dar fluidez ao texto. Esclarecemos que esses trechos são oriundos das gravações em áudio e vídeo do curso e do questionário e, quando necessários, interferências das autoras foram realizadas e acrescentadas entre colchetes [] para dar sentido ao texto. Por fim, esclarecemos que não divulgamos os nomes dos alunos participantes da pesquisa, pois o foco consistiu em analisar coletivamente as discussões, destacando as investigações matemáticas realizadas.

ANÁLISE DE DADOS

Considerando aspectos relevantes ao estudo da Função Exponencial relacionados ao contexto da COVID-19, as atividades propostas aos alunos proporcionaram uma reflexão sobre a relação do desenvolvimento de contágio do vírus por uma função matemática.

Diante disso, atuamos mediando um processo investigativo em que os alunos pudessem construir conhecimento sobre o tema por meio da investigação matemática com uso das tecnologias digitais. Nesse sentido, as atividades foram elaboradas para que os alunos compreendessem o conceito de Função Exponencial, a partir de uma investigação matemática guiada por atividades elaboradas de forma intencional, abordando um tema transdisciplinar.

EXPLORANDO O GEOGEBRA E CONHECENDO A FUNÇÃO EXPONENCIAL

No primeiro momento da oficina o objetivo era proporcionar aos alunos o conhecimento do aplicativo GeoGebra, explorando as ferramentas necessárias à construção e movimentação do gráfico da função que iríamos estudar. Nesse sentido, consideramos o primeiro momento para realização de uma investigação matemática descrita por Ponte, Brocardo e Oliveira (2003, p. 20), que consiste no “[...] reconhecimento da situação, a sua exploração preliminar e a formulação de questões”. Assim, para proporcionar um melhor desempenho durante a oficina, elaboramos um material de apoio para uso do aplicativo. Desse modo, no primeiro encontro, os alunos tiveram a possibilidade de conhecer o aplicativo e explorar suas funcionalidades. Após o reconhecimento do aplicativo, iniciamos a atividade investigativa, cuja proposta consistia em estudar inicialmente as funções $f(x) = 2^x$ na questão 1 (Quadro 1) e $f(x) = \left(\frac{1}{2}\right)^x$ na questão 2, com o objetivo de identificar Funções Exponenciais do tipo crescente e decrescente.

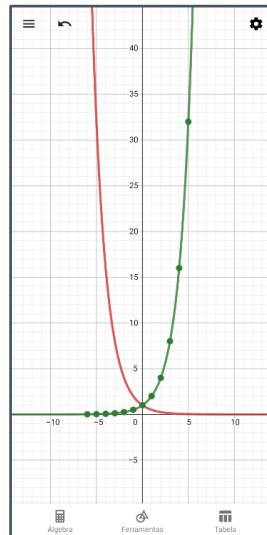
Quadro 1: Roteiro das questões “Estudando $f(x) = 2^x$

1. Estudando $f(x)=2^x$
 - a) Abra o aplicativo do GeoGebra no smartphone.
 - b) Em seguida, na caixa de entrada, digite 2^x . O que é projetado?
 - c) Dando continuidade, clique nos três pontinhos que aparecem na frente da função criada. Depois clique em “tabela de valores”. Em seguida, altere o valor inicial de x para -6, o valor final de x para 6 e o passo para 1.
Observe o gráfico gerado e responda:
 - d) Como você descreveria o comportamento do gráfico?
 - e) Agora clique em cada ponto em destaque no gráfico e observe as coordenadas (se achar necessário, aproxime do ponto com zoom para melhor observar).
 - f) Em qual coordenada o gráfico intercepta o eixo “y”?
 - g) Em qual coordenada o gráfico intercepta o eixo “x”?

Fonte: Autoras.

Inicialmente foi solicitado que os alunos construíssem com o GeoGebra (item a) uma função do tipo $f(x) = 2^x$ (figura 1, gráfico verde). O intuito era de que eles começassem a perceber o comportamento dessa Função Exponencial, chegando à conclusão de que se trata de uma função crescente. Após o estudo dessa função e seguindo procedimentos similares aos indicados na questão 1 apresentada no quadro acima, os alunos deveriam analisar o gráfico da função $f(x) = \left(\frac{1}{2}\right)^x$ (figura 1, gráfico vermelho) e identificar uma Função Exponencial do tipo decrescente.

Figura 1: Gráficos das funções $f(x) = 2^x$ e $f(x) = \left(\frac{1}{2}\right)^x$



Fonte: Autoras.

Ao serem questionados sobre o gráfico verde que estava sendo projetado (quadro 1, item b), eles apresentaram dificuldades para responder. Uma das alunas respondeu que se tratava de “uma linha no gráfico”. Outro aluno reiterou que se tratava de: “uma linha que passa no x e y infinitamente”. Outra ainda descreveu: “uma linha, um gráfico, e esse número está localizado no 1 y [se referindo ao ponto sobre o número 1 no eixo y, o ponto (0,1)]”. Quanto ao gráfico vermelho os alunos responderam que se tratava de outra linha só que em sentido contrário.

A forma como os alunos explicaram o que estava sendo projetado expressou a dificuldade de discernir a diferença da área gráfica do GeoGebra para o gráfico que estava plotado nela. Os alunos não conseguiam descrever que a “linha” se tratava do gráfico. Duval (2011, p. 96) explica que essa dificuldade em interpretar gráficos pode estar ligada à “[...] falta de conhecimento das regras de correspondência” entre os registros das representações geométricas e algébricas. Nesse caso, entendemos que os alunos não dominavam conhecimentos básicos sobre gráficos de funções, o que contribuiu para que eles ficassem confusos.

Prosseguindo com os itens c e d que solicitam alteração de valores na tabela, e questionando sobre como poderiam descrever o comportamento do gráfico (verde), os alunos se mostraram confusos quanto à diferença das perguntas dos itens b e d. Por isso, foi explicado que agora eles deveriam observar melhor o gráfico e descrever a forma que a figura apresenta. Uma das alunas respondeu “[...] o gráfico sobe e não vejo o fim e em cada ponto tem os valores que aparecem na tabela”. Nesse caso, a aluna argumentou que não é

possível acompanhar onde a curva se encerra, indicando a percepção de que se trata de um gráfico infinito. Em relação aos pontos citados pela aluna, ela se referiu ao item (c) da questão, pois, ao realizá-lo, pontos aparecem no gráfico dando a ideia de que está compreendido no intervalo de -6 a 6, cujos valores correspondentes podem ser visualizados na figura 2.

Figura 2: Tabela de valores da questão 1

x	f(x)
-6	0.015625
-5	0.03125
-4	0.0625
-3	0.125
-2	0.25
-1	0.5
0	1
1	2
2	4
3	8
4	16
5	32
6	64

Fonte: Autoras.

Quanto ao comportamento do gráfico, os alunos não conseguiram formular uma resposta correta e observando o gráfico em vermelho uma aluna descreveu que “é igual ao outro, somente está mudando a sua posição”. Outra particularidade estudada da Função Exponencial, remetia ao fato de observar em qual coordenada o gráfico intercepta o eixo x e o eixo y (itens e, f). Dois alunos responderam que os gráficos interceptam o eixo y na coordenada “(0,1)” e que “não interceptam o eixo x”. Outra aluna definiu valores em que supostamente os gráficos estavam encostando no eixo x, porém, ao solicitar que utilizasse a ferramenta de aproximação para conferir se sua afirmação estava correta, ela afirmou “[...] não está encostando se puxar o zoom”.

De acordo com essa resposta, podemos identificar uma das potencialidades do GeoGebra para a observação dessa questão, ao explorar a ferramenta de aproximação do aplicativo, que chamamos de zoom, a aluna conseguiu perceber que o gráfico não intercepta o eixo x em nenhum ponto. Propor que os alunos explorassem o zoom do GeoGebra, possibilitou analisar com precisão o comportamento do gráfico em relação ao eixo x, o que não era possível sem aproximar o campo de visualização no gráfico, porém, para se alcançar uma visualização com mais precisão é necessário que o zoom seja

aplicado várias vezes. Caso contrário, somos visualmente induzidos a crer que o gráfico toca o eixo x. Isso ocorre, pois, as diferentes formas de utilização dos recursos digitais “[...] propiciam distintos movimentos de produção de conceitos.” (Ragoni; Chiari, 2021, p. 274).

Finalizando as questões, (item g) os alunos deveriam justificar suas observações com relação aos dois gráficos estudados até o momento. Uma das alunas respondeu que: “*Eles estão nas mesmas posições. Só que tem uma parte que está positiva, no outro está negativa. Estão o inverso um do outro*”. Outro aluno acrescentou que: “[...] *eles estão fazendo o mesmo percurso mais com resultados diferentes, pois muda a posição dos números*.

Nesse primeiro encontro, os alunos tiveram os primeiros contatos com a Função Exponencial. Apesar de identificarem que os gráficos estavam diferentes devido às posições contrárias, eles ainda demonstraram estarem perdidos quanto ao sentido do gráfico, e não conseguiram identificar quais dos gráficos estava crescendo e qual estava decrescendo, o que provocou questionamentos e curiosidades. Os alunos concluíram esse primeiro encontro com inquietações no sentido de querer entender o motivo dos gráficos estarem em posições opostas e o que haviam feito para que isso acontecesse. Tais inquietações aguçaram a curiosidade dos alunos e motivaram para que participassem do próximo encontro, com a ideia de que obteriam as respostas para essas dúvidas.

Quanto ao uso do GeoGebra, ainda no primeiro encontro entendemos que o aplicativo por si só, não responderia a todas as perguntas, uma vez que os alunos estavam tendo os primeiros contatos tanto com o conteúdo quanto com o aplicativo. E ainda que eles conhecessem e tivessem domínio, mesmo assim o aplicativo “[...] sozinho não faz nada, uma vez que a resposta dele depende do comando dado” (Fonseca, 2021, p. 129). Concordamos com a autora que é preciso avaliar a resposta dada pelo aplicativo e não simplesmente aceitar, afinal, depende da interação humana para contribuir para a construção do conhecimento.

INVESTIGANDO AS PROPRIEDADES DA FUNÇÃO EXPONENCIAL

No segundo encontro da oficina os alunos demonstraram estar mais à vontade com o aplicativo GeoGebra. De início já foram abordadas dúvidas e curiosidades que ficaram do primeiro encontro. Uma aluna perguntou: “*por que a segunda função apareceu contrária à primeira?*”. A perspectiva era que nesse segundo encontro os alunos conseguissem obter a resposta para esse questionamento, o que foi colocado em aberto para que eles pudessem descobrir no decorrer das atividades.

Iniciamos então a questão 3, cujo objetivo era que os alunos estudassem as relações da base e do expoente da função com seu comportamento, possibilitando a compreensão quanto ao crescimento e decrescimento delas, observando a lei de formação e o comportamento dos gráficos definidos pela lei de formação das funções estudadas (quadro 2).

Quadro 2: Roteiro da questão Investigando Funções Exponenciais

3) Investigando Funções Exponenciais

No app do GeoGebra, represente os gráficos das funções a seguir em um mesmo arquivo.

$$f(x) = 7^x$$

$$f(x) = (1.5)^x$$

$$f(x) = (0.4)^x$$

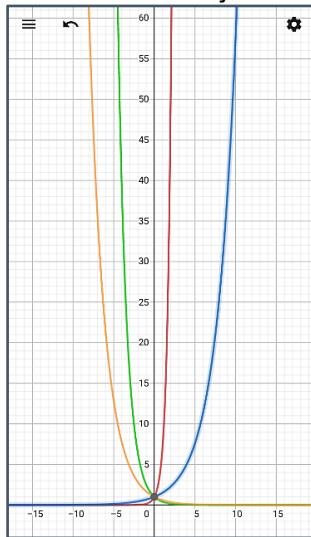
$$f(x) = (0.6)^x$$

Observando a lei de formação e o gráfico de cada função que criamos no app, responda:

- Como você analisa o comportamento de cada gráfico?
- Quais funções são crescentes? O que elas têm em comum?
- Quais funções são decrescentes? O que elas têm em comum?

Fonte: Autoras.

Com as duplas já organizadas, foi pedido que o aplicativo fosse aberto, e em seguida para que os alunos inserissem as funções propostas (figura 3).

Figura 3: Gráficos das funções da questão 3

Fonte: Autoras.

Prosseguindo com a atividade, uma das alunas argumentou que as funções se cruzam no mesmo ponto. Seguindo essa ideia, relembramos que no primeiro encontro também foi observado que a Função Exponencial

interceptou o eixo y na coordenada (0,1). No item a, os alunos teriam que analisar o comportamento dos gráficos obtidos das funções dadas, se referindo ao fato de se comportarem como uma curva e, em seguida, compreender quais dessas funções estão crescendo e quais estão decrescendo. Como eles não estavam conseguindo perceber o comportamento dos gráficos apenas olhando a área gráfica, foi pedido para que analisassem a tabela de valores das funções, com o intuito de que percebessem a disposição dos valores atribuídos para x e para $f(x)$, de cada função. Mesmo observando os valores, os alunos ainda não conseguiam relacionar os valores listados na tabela com o comportamento do gráfico.

Assim, para que conseguissem descrever o comportamento dos gráficos, os alunos foram instigados, através de perguntas como: “vocês conseguem dizer que desenho o gráfico está fazendo?” Uma aluna fez comparação com a função quadrática, gesticulando, como se estivesse desenhando no ar, uma parábola. A comparação com a função quadrática se deu devido esta função também ser graficamente representada por uma curva só que possuindo uma concavidade que aparenta ser “fechada” se comparadas às curvas apresentadas na questão que estavam realizando no GeoGebra, o que foi explicado aos alunos. A aluna também percebeu que o gráfico vem do menos infinito e segue para o mais infinito, e insistiram na ideia da parábola.

Para que pudessem avançar, foi feito o seguinte questionamento: “se vocês forem em uma bicicleta, em uma moto ou em um carro [...] chegando em um certo ponto e vocês fazem assim (gesticulando, indicando a curva), o que vocês estão fazendo?” a resposta foi “curvas”. Assim, os alunos complementaram a resposta “Ela se comporta em curvas, que se encontram no mesmo ponto na linha (y)” se referindo ao ponto (0,1).

Os alunos mostraram dificuldades para concluir que uma Função Exponencial se comporta como uma curva, mesmo diante do gráfico, o que parece ser uma demora em aprender. Contudo, essa demora é característica do ensino investigativo, em que o tempo necessário à aprendizagem do aluno precisa ser respeitado. “Isso porque, o ato de investigar requer, como condição necessária, o envolvimento do aluno com a atividade”. (Romanello, 2016, p. 48).

Diferente de uma aula tradicional, onde o professor imediatamente expõe o conteúdo e afirma que se trata de uma curva, nas atividades que realizamos, os alunos tiveram outras possibilidades de chegarem à conclusão, por meio de uma análise que proporcionou a observação das particularidades das funções. Nesse sentido, “[...] o aluno aprende quando mobiliza os seus recursos cognitivos e afetivos com vista a atingir um objetivo. Esse é,

precisamente, um dos aspectos fontes das investigações". (Ponte, Brocardo; Oliveira, 2003, p. 23). Passando aos itens b e c, foi solicitado que as funções fossem caracterizadas como crescentes ou decrescentes. Analisando geometricamente no smartphone, eles não conseguiram identificar essas características. Então, foi pedido novamente que analisassem a tabela de valores das funções, a fim de perceberem como as funções se comportam mediante os valores de "x" e "y".

No aplicativo, as funções aparecem definidas, como $f(x)$, $g(x)$, $h(x)$ e assim por diante, dependendo de quantas funções forem inseridas, o que possibilitou a identificação de cada função. Foi feito o seguinte questionamento: "Quais valores a $f(x)$ e a $g(x)$ estão assumindo? [funções 7^x e $(1,5)^x$ respectivamente]". Com esse questionamento, os alunos foram instigados a observar aritmeticamente os valores de x e de y no caso em que a função estava crescendo, analisando cada função. Alguns timidamente disseram que f e g estavam crescendo, então, para terem certeza, foi pedido que observassem novamente os aspectos geométricos para concluírem a resposta. Uma das alunas argumentou que percebeu que as funções cuja base começa com zero estão diminuindo. Indagados, novamente, sobre quais funções estavam crescendo e o que elas tinham em comum (item b), obtivemos a resposta: "elas estão acima de 1" e a aluna ainda acrescentou: "as outras duas que estão abaixo de 0, elas ficaram decrescentes".

Foi uma observação coletiva, em que os alunos trocavam suas percepções a partir de intervenções da pesquisadora. Os registros nas folhas da atividade para o item b e c, foram, respectivamente, do tipo "as funções $f(x) = 7^x$ e $g(x) = (1,5)^x$, estão [com a base] acima do número 1" e "As funções decrescentes são $h(x)=0,4$ e $p(x)=0,6$. Elas são decrescentes, pois estão [com a base] abaixo de zero". Apesar de os alunos descreverem que as funções decrescentes estão "abaixo de zero" em vez de "menores que 1" ou "entre 0 e 1", não desconsideramos o fato de que eles compreenderam o objetivo da atividade. Entendemos que eles possam não estar familiarizados com esses termos, além de acreditar que o período de pandemia de COVID-19 deixou nossos alunos afastados da sala de aula presencial por dois anos, o que certamente ocasionou a abertura de lacunas na aprendizagem (Faria, Passos, Rossinol; Batista, 2021).

Destarte, podemos afirmar que a questão 3, permitiu que os alunos obtivessem a resposta para a pergunta realizada no início do segundo encontro: "por que a segunda função apareceu contrária a primeira?". Os alunos perceberam que o que fazia com que as funções se comportassem de forma diferente quanto ao crescimento estava relacionado a base da função, de modo que quando a base tivesse um valor maior que 1, teríamos uma função

crescente, e que quando a base tivesse um valor entre 0 e 1, teríamos uma função decrescente.

Ainda nesse encontro, realizamos a questão 4 (quadro 4), estudando domínio e imagem da Função Exponencial em dois casos: um de função crescente e outro de função decrescente. Desse encontro em diante os alunos passaram a analisar todas as questões de forma coletiva. As respostas e dúvidas eram compartilhadas entre todos e as conclusões também seguiram de maneira semelhante.

Quadro 3: Roteiro da questão estudando domínio e imagem da Função Exponencial

4. Estudando domínio e imagem da Função Exponencial
- No app do GeoGebra represente o gráfico de $f(x) = 3^x$. Qual é o domínio dessa Função Exponencial? Qual é a imagem dessa Função Exponencial?
 - No app do GeoGebra represente o gráfico de $f(x) = (0.8)^x$. Qual é o domínio dessa Função Exponencial? Qual é a imagem dessa Função Exponencial?
 - Sem apagar essas funções no app, represente o gráfico de $f(x)$ e observe o que foi projetado. Se trata de uma Função Exponencial? Qual a explicação para isso?
 - Como você definiria uma Função Exponencial?
 - Como você definiria o domínio e o conjunto imagem de uma Função Exponencial?

O domínio (D) de uma função são todos os valores que podem ser atribuídos a x na função. Já a imagem de uma função ($\text{Im}(f)$), é o conjunto de todos os valores obtidos de $f(x)$.

Fonte: Autoras.

O item a se trata de uma função crescente, e os alunos conseguiram observar isso de imediato. Em seguida, eles analisaram o domínio e a imagem da função. Para lembrá-los do que era domínio e imagem, a atividade traz um lembrete com as definições dessas propriedades das funções. Na primeira pergunta, “*Qual é o domínio dessa Função Exponencial?*”, mesmo com o lembrete com a definição de domínio de uma função, os alunos não conseguiram compreender do que se tratava. Por isso, foram orientados a verificar a tabela de valores. Novamente, eles teriam que observar os valores atribuídos a x e seu correspondente em y para definir o domínio da função. Embora $f(x) = 3^x$ se tratasse de um caso particular, os alunos foram orientados a olhar esse exemplo como o caso geral a^x , com a finalidade de instigá-los a concluir o que ocorre com o domínio de uma Função Exponencial.

Analisando a tabela de valores, foi notado que na tabela apareciam somente valores inteiros. No entanto, foi pedido que os alunos olhassem de uma forma mais abrangente. Foi realizada a seguinte indagação: “*A que conjunto vocês poderiam atribuir esses números?*” Uma das alunas respondeu: “*Os reais, que cabe todo mundo*”. A resposta da aluna indica que o conjunto dos números reais engloba outros números além dos números inteiros. Isso se dá, pois, quando estudamos os números no ensino fundamental, esses “[...] números são ensinados subdivididos em conjuntos numéricos, em uma representação linear”. (Carvalho, 2019, p. 115). Ou seja, números naturais, números inteiros, números racionais, números irracionais e, enfim, os números reais que surgem da reunião de todos esses conjuntos (Dante, 2018). E após serem feitas algumas considerações sobre a resposta dada pela aluna, foi ressaltado que olhando apenas para os números que aparecem na tabela de valores, poderíamos concluir que se trata de números inteiros, porém, após os alunos observarem melhor o gráfico, perceberam que ele não passa apenas por números inteiros, os demais também registraram que o domínio da função são os números reais.

Para definir o conjunto imagem da função, os alunos deveriam seguir o mesmo procedimento, com o auxílio da tabela de valores do GeoGebra observarem os valores, mas dessa vez para $f(x)$, chegando à conclusão de que o conjunto imagem também se trata de números reais, mas não todos. Os alunos foram questionados: “*o que é a imagem?*” E uma das alunas ressaltou que: “*são os valores para $f(x)$* ”. Embora a resposta estivesse correta, os alunos foram instigados a observarem os valores com mais atenção, com o intuito de perceberem que só haviam reais positivos. Quanto a isso, Romanello (2016) ressalta que as atividades investigativas precisam ser exploradas a fundo, evidenciando suas características, caso contrário, a aula perde o sentido de investigativa. Assim, os alunos discutiram a respeito e chegaram a uma conclusão. Um de nossos alunos registrou que: “*A imagem dessa função assume os números positivos maiores que o zero*”. Os demais também apresentaram respostas semelhantes.

Passando ao item b, os alunos deveriam definir o domínio e a imagem agora para uma função decrescente. Por ser uma questão parecida com a do item a, eles analisaram a função no aplicativo de forma semelhante ao item anterior, sendo instigados a verificar se a função assume valores positivos ou negativos, e se o zero aparece em algum momento. Em relação ao domínio dessa função, eles responderam que: “*continua sendo os números reais*”. De maneira semelhante para a imagem também registraram respostas como: “*A imagem dessa função continuaria a assumir os valores positivos e acima de zero*”. Desse modo, pelos registros nas folhas de atividades e das discussões geradas no momento da investigação, conseguimos perceber que por meio do

GeoGebra os alunos conseguiram compreender a ideia de domínio e imagem da Função Exponencial.

Passando ao item c, a ideia proposta era que os alunos percebessem porque a base da Função Exponencial não assume valores iguais a 1. Desse modo, foi proposto que os alunos construíssem o gráfico da função $f(x) = 1^x$, sem apagar os gráficos anteriores, e analisassem de que forma o gráfico se comporta. Para isso os alunos verificaram a tabela de valores e observaram que a imagem da função não muda, permanecendo valores constantes iguais a 1. Logo, ao serem questionados se era uma Função Exponencial, os alunos responderam que: “*não*”, com justificativas como “[...] *ela é uma linha reta, então é uma função constante*” outro aluno acrescentou: “[...] *ela não faz curva e sua base é 1*” outros acrescentaram que se trata de uma função constante. Logo, ficou evidente que os alunos já conseguiam identificar uma Função Exponencial, uma vez que, ao optarmos pelo GeoGebra, esperamos que ele viesse a possibilitar que os alunos explorassem “[...] as relações entre as variáveis visuais pertinentes da representação gráfica e as unidades simbólicas significativas da representação algébrica, que são as informações matematicamente pertinentes de cada tipo de registro”. (Mendoça; Pires, 2018, p. 7).

No item d, ao serem questionados “*Como você definiria uma Função Exponencial?*” os alunos deveriam descrever o que haviam entendido até o momento sobre Função Exponencial. Alguns deles responderam que: “*A Função Exponencial tem sempre que ter a base diferente de um e que seu expoente são números reais. E no gráfico ela sempre aparece fazendo curvas*”.

Quanto ao item e, os alunos, deveriam definir o domínio e o conjunto imagem da Função Exponencial representando-os com simbologia matemática. Como eles não estavam compreendendo como representar, foram perguntados se lembravam de estudos anteriores sobre funções, da definição, das propriedades, do gráfico e de aplicações. Nesse sentido, tornou-se pertinente abordar aspectos intradisciplinares. Segundo Faria (2016, p. 64) “[...] a intradisciplinaridade corresponde às estritas relações das ramificações de uma mesma disciplina”. No que tange à matemática escolar, a intradisciplinaridade diz respeito às relações da aritmética, geometria e álgebra, concomitantemente. Dessa forma, os alunos foram levados a entender os conteúdos matemáticos não como dissociados.

Nessa perspectiva, quando um dos alunos ressaltou que o domínio são os valores de x que são números reais, enfatizando aspectos aritméticos, comecei a perguntá-los como representamos o conjunto dos números reais, e um dos alunos respondeu que por “*R*”, assim as respostas foram tomando forma, até os alunos conseguirem registrar $D = R$, uma resposta generalista

que remete à álgebra. Quanto à imagem, foi ressaltado que são os valores de $f(x)$, porém, com algumas restrições. Ao serem questionados sobre quais eram essas restrições, um dos alunos respondeu, com base em suas observações geométricas, que: “*Tem que ser maior que zero*”.

Buscando formalizar a ideia, os alunos foram questionados se sabiam como representar isso. Eles responderam que não, em seguida foram lembrados que a imagem é representada por $Im(f)$, já que na atividade consta essa informação. O próximo passo seria representar com as restrições da Função Exponencial, ou seja, os valores positivos e maiores que zero. Assim, foram realizadas perguntas do tipo, qual o sinal que a gente usa para representar positivo? E eles falaram do sinal de “+”. Além disso, uma aluna lembrou do asterisco como símbolo do zero como exceção, mas não lembravam como fazer a representação algébrica. À medida em que as discussões foram fluindo, as informações foram ficando mais claras até que os alunos conseguiram definir a imagem da Função Exponencial como “ $Im(f)_+$ ” e assim finalizamos o segundo encontro.

Nesse encontro, os alunos estavam mais à vontade e mais familiarizados com o aplicativo. Isso proporcionou uma maior interação do grupo e todos estavam mais comunicativos e dedicados. Também destacamos, nesse sentido, que o GeoGebra foi relevante para que conseguissem compreender a atividade, e chegassem às conclusões. Isso ocorreu, pois, o aplicativo proporcionou a inserção de vários gráficos ao mesmo tempo de forma rápida, possibilitando que os alunos pudessem visualizá-los concomitantemente com observações sobre os valores de x e y na tabela de valores, proporcionando compreensão sobre o comportamento das funções exponenciais, assim como o domínio e a imagem dessas funções.

De acordo com Mendonça e Pires (2018), utilizar o GeoGebra no espaço escolar proporciona novas experiências, uma vez que, com esse aplicativo, as realizações das tarefas escolares podem acontecer de forma rápida se comparadas ao uso de lápis e papel, o que faria com que o tempo dedicado à investigação fosse priorizado. Ainda para os autores, o dinamismo do aplicativo “[...] pode ocasionar a visualização de propriedades que, no ambiente lápis e papel, podem ser mais difíceis de ser observadas [...]” (Mendonça; Pires, 2018, p. 7). Além disso, o aplicativo proporciona uma precisão dos gráficos, permitindo uma visualização explícita.

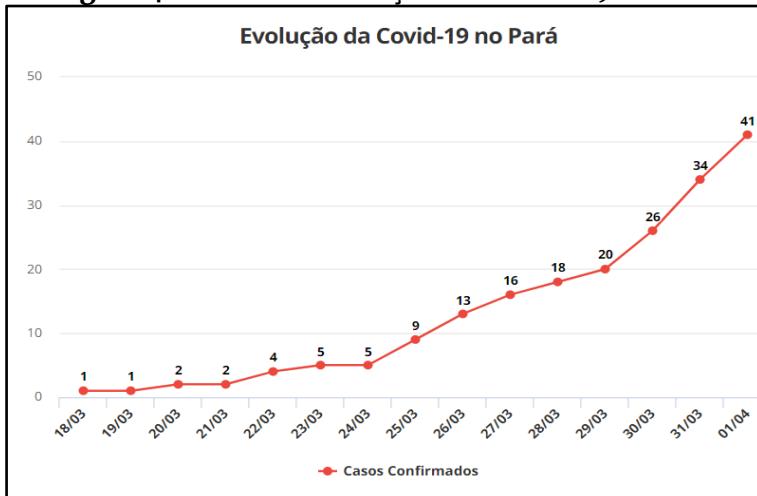
Nesse encontro, também, levamos em consideração o segundo momento de realização da investigação matemática, como argumentado por Ponte, Brocardo e Oliveira (2013), que se refere à formulação de conjecturas, propondo que os alunos pudessem observar e considerar suas observações como prováveis, com base em conhecimentos anteriores sobre funções.

RELACIONANDO FUNÇÃO EXPONENCIAL E COVID-19

No terceiro, e último, encontro da nossa oficina “Relações da Função Exponencial e COVID-19: atividades investigativas com o GeoGebra”, a atividade proposta se concentrou na ideia dos alunos associarem o estudo da Função Exponencial ao contexto da COVID-19. Para tanto, a estratégia teve como fundamento a atividade investigativa e o GeoGebra, valendo-se de todos os conhecimentos construídos no decorrer da oficina. Desse modo, foi colocado em prática o terceiro momento da investigação matemática descrito por Ponte, Brocardo e Oliveira (2013), induzindo os alunos a realizarem testes e reformulações do que se havia estudado, fazendo o refinamento das conjecturas.

Para isso, abordamos a primeira notícia de caso de COVID-19 no Estado do Pará, e os primeiros casos confirmados no Estado, no período de quinze dias, como mostrado pelo seguinte gráfico (figura 4).

Figura 4: Gráfico de evolução da COVID-19 no Pará



Fonte: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2020/04/01/veja-a-evolucao-do-coronavirus-no-pará-e-a-relacao-de-casos-por-municipio.ghtml>. Último acesso: 17/09/2021

Após os alunos apreciarem o gráfico e as informações do site de notícias G1 Pará, disponíveis na atividade 3, começamos a trabalhar em cima dessas informações. Primeiramente, foi proposto que eles refizessem o gráfico (figura 4) no GeoGebra em unidades do tipo 1 em 1, no intuito de poder observar melhor o comportamento da curva (Quadro 4).

Quadro 4: Roteiro da questão compreendendo a evolução do coronavírus no Pará

5. Compreendendo a evolução do coronavírus no Pará

a) Represente os quinze pontos no app, sendo a coordenada (x,y) de cada ponto representada pelo dia da manifestação no valor de x , e número de casos no valor de y .

Exemplos: Primeiro ponto (1,1) e décimo quinto ponto (15, 41).

b) Você conseguiu perceber o comportamento do contágio da Covid-19, quando foi colocando os pontos no app? Justifique.

c) Os pontos, na ordem que foram marcados, representam crescimento ou decrescimento?

d) Qual tipo de função (afim, quadrática, exponencial, ...) melhor representa os pontos marcados? Justifique.

e) Insira algumas funções do tipo $f(x) = a^x$ no app:

Com $0 < a < 1$.

Com $a > 1$.

Qual gráfico ficou mais próximo dos pontos?

f) Você conseguiu identificar algum padrão dentre as funções que mais se aproximaram dos pontos?

Justifique

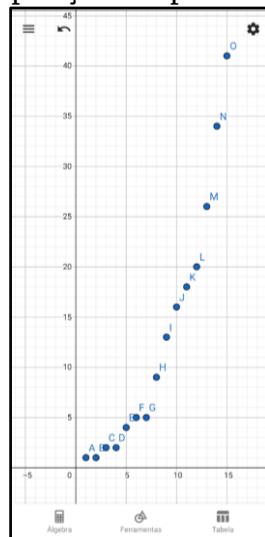
g) Descreva uma lei de formação de uma Função Exponencial cujo gráfico melhor se aproxime dos pontos marcados. Essa função é crescente ou decrescente? O valor de a é maior que 1, ou está entre 0 e 1? Justifique.

h) De acordo com o que estudamos, você considera o estudo da Função Exponencial importante para entendermos o comportamento do vírus da COVID-19? Justifique.

Fonte: Autoras.

Para representar os pontos no GeoGebra, como pede o item (a), os alunos não recordavam direito como inserir os pontos, então recorreram a apostila do GeoGebra para concluir essa parte. Feito isso, e compreendido o primeiro passo da atividade, a disposição dos pontos no GeoGebra ficou da seguinte maneira como mostrado na figura 5.

Figura 5: Disposição dos pontos no GeoGebra



Fonte: Autoras.

Em seguida, após verificarem o comportamento dos pontos, agora em escalas de 1 em 1 unidades, os alunos prosseguiram ao item (b). O objetivo desse item, era verificar se os alunos conseguiram perceber o comportamento da COVID-19, por meio dos pontos no GeoGebra. Um dos alunos respondeu que: “*Eles estão na ordem crescente e conforme os dias passam os pontos vão ficando mais distantes por conta do aumento de casos*”. Outra aluna descreveu: “*comportamento crescente, pois a cada dia aumentava os números de infectados e os pontos no app estão para cima*”. As respostas dadas pelos alunos ao inferir que os pontos representam crescimento, mostra que eles compreenderam o comportamento de uma função crescente, mesmo não dispondendo de uma lei de formação. Santos (2011, p. 46) explica que “[...] quem está executando este processo, está visualizando mentalmente esses gráficos”. Nesse caso, para a autora, existe a possibilidade de visualizar a função, que pode auxiliar no processo de compreensão do objeto em estudo.

Segundo Santos (2011, p. 46), “[...] a essência do pensamento matemático está presente nos processos de representar, visualizar, generalizar, assim como outros, como classificar, conjecturar, induzir, analisar, sintetizar, abstrair e formalizar”. Assim, consequentemente o item (c), foi respondido mediante a observação do item (a). Logo ao serem questionados se os pontos na ordem que estão representam crescimento ou decrescimento, todos responderam “crescimento”.

Em relação ao item (d), os alunos foram questionados sobre qual o tipo de função que melhor representa os pontos na ordem que estão? Essa questão

gerou algumas discussões. Dentre essas, um dos alunos falou: “Acho que é exponencial”, e outra aluna argumentou: “ao mesmo tempo acho que é exponencial e acho que não é pelo fato de não ter expoente”. Sendo explicado que no momento o que se estava vendo eram apenas os pontos, a aluna continuou: “mais é exponencial pelo fato dela fazer uma curva”. Até o momento a dúvida dos alunos em relação a ser exponencial ou não se remetia ao fato deles não estarem visualizando uma lei de formação que garantisse essa afirmação.

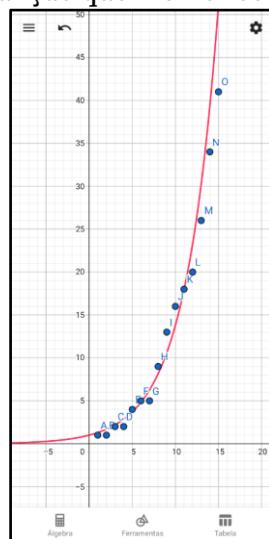
No entanto, a maneira como os pontos se comportam, já davam a entender que se tratava de uma curva exponencial. Segundo Duval (2011), a abordagem ponto a ponto favorece quando se deseja traçar o gráfico de uma função ou quando se quer “ler” as coordenadas de algum ponto. Porém, essa abordagem pode não ser tão significativa quando se quer encontrar a equação correspondente ao gráfico, uma vez que tira a percepção das variáveis visuais de representação, unidade significativa da expressão algébrica. Segundo o autor, isso acontece devido à pouca atenção dada a essas interpretações durante o ensino de funções. Por isso, procuramos ficar atentas às observações dos alunos para que não ocorresse esse tipo de equívoco.

Assim, os alunos foram questionados sobre qual função representaria a curva. As respostas na folha de atividade, apesar de serem escritas de forma diferente, apresentaram o mesmo sentido, tais como: “exponencial, porque ela faz curva”. “Exponencial, porque pelo o que estamos estudando”. “A Função Exponencial faz curva”. “Exponencial é a única função que representa uma curva”. Mesmo percebendo um pouco de insegurança quanto ao fato de ser exponencial ou não, os alunos responderam na folha de atividade que era exponencial, pelo fato de estarem visualizando uma curva similar às curvas que eles já haviam estudado nos últimos encontros.

No próximo passo, item (e), a proposta era que os alunos inserissem uma função do tipo $f(x) = a^x$ que se aproximasse melhor dos pontos que estavam no GeoGebra. Para isso, eles deveriam construir funções com bases entre $0 < a < 1$ e ou $a > 1$. Assim que os alunos compreenderam como fazer, as funções foram surgindo. Após muitas tentativas, um dos alunos conseguiu compreender que para a base menor que 1, o gráfico ficou bem distante dos pontos, e ainda assumia posição contrária e se fosse bem maior que 1, tipo “2” também ficava distante, assim os alunos foram questionados: “Quando que uma função é crescente?” Uma das alunas respondeu que: “Quando ela assume valores acima de zero, [...] e diferente de 1”. Logo eles deduziram que bases iguais a zero não se encaixariam nesse caso.

Com isso, os alunos foram tentando outros valores maiores que 1, até que um dos alunos falou: “Achei, 1.3”., O restante continuou tentando, sendo explicado que o gráfico, não necessariamente ligaria os pontos, mas se aproximaria melhor. Logo os demais também tentaram 1.3, e perceberam que a função ficava mais próxima dos pontos (figura 6).

Figura 6: Gráfico da função que melhor se aproximou dos pontos



Fonte: Autoras.

Esse aluno que encontrou primeiro a função, usou a seguinte estratégia, tentou bases como (1.9), (1.8), (1.7) e assim sucessivamente, até chegar em (1.3), com a qual o gráfico melhor se aproximou dos pontos. “*O que ficou mais próximo foi a 1.3^x* ” foi a resposta apresentada pelo aluno para essa questão. “Isso foi possível porque o GeoGebra proporcionou a manipulação do registro algébrico e a sua coordenação com o registro gráfico, dado que a interface desse software apresenta, simultaneamente, os dois registros” (Mendonça; Pires, 2018, p. 23-24). Também foi possível devido à agilidade que se pode experimentar com a utilização do aplicativo, podendo ser realizado a inserção de várias funções de bases diferentes e a construção de seus respectivos gráficos.

Do item (f), quanto ao padrão dentre as funções que mais se aproximaram dos pontos, os alunos responderam de forma correta que a base é maior que 1. Quanto ao item (g), as respostas também foram satisfatórias: “ *$f(x) = (1.3)^x$ função crescente e o valor é maior que 1, porque essa função é a que se aproxima dos pontos*”. Para concluirmos essa parte da oficina, propomos uma pergunta que buscasse que o aluno refletisse acerca do que foi estudado em relação a Função Exponencial para explicar a evolução da COVID-19. A

ideia era obter um apanhado geral em relação ao estudo proposto. Assim, do item (h), obteve-se respostas como: “*sim, porque graças ao resultado da Função Exponencial podemos ver o crescimento do vírus claramente*”.

Observando as respostas dos alunos, percebe-se que além deles terem compreendido a proposta da oficina, e terem obtidos resultados favoráveis na maioria das atividades, eles também refletiram acerca da propagação do coronavírus, entendendo que a medida que o número de casos aumentava, o gráfico também se mostrava crescente, sendo perceptível uma propagação de forma muito rápida. Ao serem questionados quanto a experiência em estudar o conteúdo por meio de atividade investigativa, um de nossos participantes descreve que: “*Foi bom, facilitou o meu entendimento da Função Exponencial*”. Nesse sentido, evidenciamos a relevância da proposta da investigação, pois segundo Romanello (2016), nesse tipo de atividade, o fato de o aluno não receber o conteúdo pronto, propõe para que ele busque construir entre os conceitos novas relações, levantando hipóteses e sugerindo novas questões. Nesse encontro também foi possível abranger o último momento de realização da investigação matemática, proposta por Ponte, Brocardo e Oliveira (2013, p. 20), que se refere ao fechamento do trabalho, levando em consideração as argumentações, demonstrações e a avaliação do que foi realizado.

CONSIDERAÇÕES

Neste artigo, analisamos de que modo estudantes do Ensino Médio constroem conhecimento no que tange à Função Exponencial e compreendem a relação dessa função com a COVID-19 em uma abordagem investigativa com tecnologias digitais. Destacamos que as discussões geradas durante o desenvolvimento da atividade foram relevantes para a produção dos dados da pesquisa, pois permitiram que analisássemos mais do que a resposta escrita dos alunos, revelando detalhes imperceptíveis nos registros escritos.

As investigações matemáticas realizadas pelos alunos impulsionaram a compreensão dos conteúdos matemáticos que permeiam a temática da COVID-19. Com a pesquisa, foi possível concluir, por meio dos diálogos, pelas respostas dos alunos nas folhas das atividades, nos registros do questionário, nas investigações com o celular, dentre outros dados analisados, que a pesquisa realizada possibilitou a compreensão do conceito da Função Exponencial, bem como sua relação com o desenvolvimento da COVID-19.

No decorrer da oficina foi perceptível o empenho dos alunos em relação às atividades. A construção do conhecimento ocorrida a cada encontro revelou um envolvimento satisfatório na busca de soluções, explorando as capacidades de argumentação e justificativa. Além disso, a curiosidade quanto

à relação da COVID-19 com a Função Exponencial demonstrada ainda no primeiro encontro, estimulou a dedicação dos alunos na realização das atividades, contribuindo para a compreensão dos conteúdos matemáticos.

Destacamos, ainda, que o GeoGebra desempenhou um papel fundamental durante as investigações, possibilitando uma exploração abrangente dos aspectos aritméticos, algébricos e geométricos, vertentes matemáticas que, se trabalhadas concomitantemente, contribuem para uma compreensão ampla e profunda da Matemática. Embora os alunos tenham relatado que se tratava do primeiro contato deles com o aplicativo, todos demonstraram desenvoltura com o smartphone e não apresentaram dificuldades em trabalhar com o GeoGebra.

É pertinente destacar ainda que, antes que os alunos compreendessem a proposta da atividade, ficou evidente que se tratava do primeiro contato deles com o conteúdo, bem como com a estrutura investigativa para realização das atividades. Também ficou claro que todos possuíam conhecimentos prévios envolvendo conceitos de função quadrática, função afim, construção de gráficos, dentre outros, o que favoreceu a compreensão das propriedades da Função Exponencial.

À medida em que os alunos compreendiam a atividade e a proposta investigativa, descobertas matemáticas aconteciam e novos conhecimentos eram construídos. As observações instigavam a curiosidade e geravam discussões que requeriam que seus olhares estivessem aguçados. Desse modo, as conclusões que emergiram da exploração dessa forma de estudo evidenciam que é possível engajar os alunos no estudo de conteúdos matemáticos com a metodologia das investigações matemáticas com smartphone na sala de aula.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, PRISCILA LOPES. UMA PERSPECTIVA DAS PESQUISAS SOBRE O ENSINO DOS NÚMEROS COMPLEXOS. IN: REVISTA DE PRODUÇÃO DISCENTE E EDUCAÇÃO MATEMÁTICA. P. 114–123. 2019.

D'AMBROSIO, UBIRATAN; BORBA, MARCELO DE CARVALHO. DYNAMICS OF CHANGE OF MATHEMATICS EDUCATION IN BRAZIL AND A SCENARIO OF CURRENT RESEARCH. IN: ZDM MATHEMATICS EDUCATION. P. 271–279. 2010.

DANTE, LUIZ ROBERTO. TELÁRES MATEMÁTICA – 9º ANO: ANOS FINAIS DO ENSINO FUNDAMENTAL. SÃO PAULO, SP: ÁTICA. 2018.

DUVAL, RAYMOND. GRÁFICOS E EQUAÇÕES: A ARTICULAÇÃO DE DOIS REGISTROS. TRADUÇÃO DE MÉRICLES THADEU MORETTI. V. 6, N. 2, P. 96-112. IN: REVEMAT. 2011.

FARIA, REJANE WAIANDT SCHUWARTZ CARVALHO; MALTEMPI, MARCUS VINICIUS. RACIOCÍNIO PROPORCIONAL NA MATEMÁTICA ESCOLAR. IN: REVISTA EDUCAÇÃO EM QUESTÃO, P. 1-18. 2020.

FARIA, REJANE WAIANDT SCHUWARTZ CARVALHO. RACIOCÍNIO PROPORCIONAL: INTEGRANDO ARITMÉTICA, GEOMETRIA E ÁLGEBRA COM O GEOGEBRA. TESE (DOUTORADO EM EDUCAÇÃO MATEMÁTICA) - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA, INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS E CIÊNCIAS EXATAS. RIO CLARO, SP. 2016.

FARIA, REJANE WAIANDT SCHUWARTZ CARVALHO; PASSOS, CAROLINE MENDES; ROSSINOL, ALINE MARÇAL; BATISTA, LUCIANO GONÇALVES. ESTÁGIO CURRICULAR SUPERVISIONADO DE MATEMÁTICA NO CONTEXTO DA PANDEMIA DA COVID-19. IN: PESQUISA E ENSINO, 2(2), P. 1-27. 2021.

FONSECA, KARLA HELENA LADEIRA. TECNOLOGIAS DIGITAIS NA EDUCAÇÃO: POSSIBILIDADES PARA A FORMAÇÃO DE PROFESSORAS DOS ANOS INICIAIS DO ENSINO FUNDAMENTAL. DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM EDUCAÇÃO) - UNIVERSIDADE FEDERAL DE VIÇOSA, VIÇOSA, MG. 2021.

FREIRE, PAULO. PEDAGOGIA DA AUTONOMIA: SABERES NECESSÁRIOS À PRÁTICA EDUCATIVA. SÃO PAULO, SP: PAZ E TERRA. 2011.

FREITAS, ANA LÚCIA. CURIOSIDADE EPSTEMÓLOGICA. IN: STRECK, DANILÓ; REDIN, EUCLIDES; ZITKOSKI, JAIME JOSÉ (ORG.). DICIONÁRIO PAULO FREIRE. BELO HORIZONTE, MG: AUTÊNTICA EDITORA. 2010.

GOLDENBERG, MIRIAM. A ARTE DE PESQUISAR. RIO DE JANEIRO, RJ: RECORD. 1997.

MENDONÇA, MARIANA SILVA; PIRES, ROGÉRIO FERNANDO. UM ESTUDO SOBRE A APRENDIZAGEM DE FUNÇÃO EXPONENCIAL NO AMBIENTE COMPUTACIONAL. REVISTA BRASILEIRA DE INFORMÁTICA NA EDUCAÇÃO. P. 1-28. 2018.

MENEGHETTI, RENATA CRISTINA GEROMEL; REDLING, JULLYETE PRISCILA. TAREFAS ALTERNATIVAS PARA O ENSINO E A APRENDIZAGEM DE FUNÇÕES: ANÁLISE DE UMA INTERVENÇÃO NO ENSINO MÉDIO. IN: BOLEMA, P. 193-229. 2012.

PONTE, JOÃO PEDRO. INVESTIGAR, ENSINAR E APRENDER. IN: PROFMAT, 2003, ACTAS... LISBOA (PORTUGAL): APM, 2003, P. 25-39. 2003.

PONTE, JOÃO PEDRO; BROCARDO, JOANA; OLIVEIRA, HÉLIA. INVESTIGAÇÃO MATEMÁTICA NA SALA DE AULA. BELO HORIZONTE, MG: AUTÊNTICA. 2003.

RAGONI, VICTOR FERREIRA; CHIARI, APARECIDA SANTANA DE SOUZA. SMARTPHONE E A PRODUÇÃO DO CONCEITO DE INTEGRAL: VISUALIZAÇÃO, MOBILIDADE E GEOGEBRA. IN: REVISTA PARANAENSE DE EDUCAÇÃO MATEMÁTICA. P. 259-276. 2021.

ROMANELLO, LAÍS APARECIDA. POTENCIALIDADES DO USO DO CELULAR NA SALA DE AULA: ATIVIDADES INVESTIGATIVAS PARA O ENSINO DE FUNÇÃO. DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM EDUCAÇÃO MATEMÁTICA) – UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA, INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS E CIÊNCIAS EXATAS, RIO CLARO, SP. 2016.

SANTOS, ADRIANA TIAGO CASTRO. O ENSINO DA FUNÇÃO LOGARÍTMICA POR MEIO DE UMA SEQUÊNCIA DIDÁTICA AO EXPLORAR SUAS REPRESENTAÇÕES COM O USO DO SOFTWARE GEOGEBRA. DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM EDUCAÇÃO) – PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO. SÃO PAULO, SP. 2011.

SERRAZINA, LURDES; VALE, ISABEL; FONSECA, HELENA; PIMENTEL, TERESA. O PAPEL DAS INVESTIGAÇÕES MATEMÁTICAS E PROFISSIONAIS NA FORMAÇÃO INICIAL DE PROFESSORES. IN: PONTE, JOÃO PEDRO; COSTA, CONCEIÇÃO; ROSENDO, ANA ISABEL; MAIA, EMA; FIGUEIREDO, NISA; DIONÍSIO, ANA FILIPA (ORGs.). ACTIVIDADES DE INVESTIGAÇÃO NA APRENDIZAGEM DA MATEMÁTICA E NA FORMAÇÃO DE PROFESSORES. P. 41-58, LISBOA: SEM-SPCE. 2002.

TEIXEIRA, MARIA CLÁUDIA. METODOLOGIA DO ENSINO SUPERIOR. PARANÁ, PR: UNICENTRO. 2015.