

15 coerentes

amazônia

reflexões críticas sobre
discurso, identidade
e cultura

15 contratos

amazônia

reflexões críticas sobre discurso, identidade e cultura



editora
UEA

PPGI.CH

Governo do Estado do Amazonas

Wilson Miranda Lima

Governador

Universidade do Estado do Amazonas

Cleinaldo de Almeida Costa

Reitor

Cleto Cavalcante de Souza Leal

Vice-Reitor

*editora*UEA

Maristela Barbosa Silveira e Silva

Diretora

Maria do Perpetuo Socorro Monteiro de Freitas

Secretária Executiva

Síndia Siqueira

Editora Executiva

Samara Nina

Produtora Editorial

Maristela Barbosa Silveira e Silva (Presidente)

Alessandro Augusto dos Santos Michiles

Allison Leão

Isolda Prado de Negreiros Nogueira Maduro

Izaura Rodrigues Nascimento

Jair Max Furtunato Maia

Mário Marques Trilha Neto

Maria Clara Silva Forsberg

Rodrigo Choji de Freitas

Conselho Editorial

Susy Rodrigues Simonetti (PPGICH-UEA)

Ernesto Renan Freitas Pinto (PPGICH-UEA)

Organizadores

Neiva Maria Machado Soares (PPGICH-UEA)

Editora-Chefe

Secretários/as-Executivos/as

Rafael Seixas de Amoêdo (UEA)

Aline de Souza Rocha (UEA)

Jackeline Andrade Duarte Souza (UEA)

Secretários/as Executivos/as

Amanda da Silva Pinto (UEA)

Beatriz Furtado Rodrigues dos Santos (UEA-Humaitá)

Cátia Monteiro Wankler (UFRR)

Cleide Inês Witker (Universidade Federal de Pelotas)

Débora Cristina Bandeira Rodrigues (UFAM)

Eloisa Mendonça Gadelha (Uninorte)

Jaci Guilherme Vieira (UFRR)

Jeanne Chaves de Abreu (UEA)

Marcos Antônio Braga de Freitas (UFRR)

Selda Vale Costa (UFAM)

Stefan Willi Bolle (Universidade Bochum-Alemanha)

Zysman Neiman (UNIFESP)

Comitê Científico da edição de n. 15

André Yukio Tanaka

Erick Cundiff

Samara Nina

Silas Menezes

Projeto Gráfico

Giuliana Loureiro

Diagramação

Samara Nina

Finalização

CONTRACORRENTE NÚMERO 15

Esta edição da revista CONTRACORRENTE, vinculada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), prossegue confirmando sua contribuição para a identidade interdisciplinar de nosso Programa ao publicar a edição de número 15 dedicada ao tema “Amazônia: reflexões críticas sobre discurso, identidade e cultura”, tendo como objetivo reunir textos sobre a Região que abordem reflexões críticas sobre os diferentes discursos, identidades e manifestações culturais.

Os artigos apresentados nesta edição foram construídos por pesquisadores que trabalharam em plena pandemia de COVID-19 e contemplam temas atuais. Mais do que nunca somos convocados a fazer uma leitura diversificada, tentando decifrar as diferentes realidades regionais e os problemas e desafios a elas relacionados.

Ao contribuir para a circulação de saberes, a CONTRACORRENTE passa a ser um espaço para a comunicação de ideias e apresenta, na 15ª edição, artigos resultantes de pesquisas de mestrado e doutorado de toda a região amazônica, possibilitando divulgar trabalhos acadêmicos para os leitores interessados nesta temática.

Com base em diferentes olhares sobre a Amazônia, ao abordarem a cultura negra, as festas e os festivais amazônicos, o saber-fazer de comunidades tradicionais, os ritmos marcados pela cultura paraense, o discurso e o direito de povos e comunidades tradicionais, os organizadores convidam à leitura dos trabalhos que serão apresentados a seguir.

SABERES E PRÁTICAS DE CURA NO RIO CUIPIJÓ DA AMAZÔNIA PARAENSE nos proporciona conhecer a narrativa dos moradores da região do município de Cametá (PA), sobre práticas de cura e formas de tratamento de saúde. Os saberes dos moradores nos permitem, por meio da leitura, acessar o conhecimento tradicional sobre as plantas medicinais, vinculados à ancestralidade, o qual, de forma associada à medicina tradicional (re)significam a prática cultural da relação sociedade-natureza na região do Cupijó (PA).

As autoras do artigo CULTURA E IDENTIDADE NA AMAZÔNIA: (RE)AFIRMAÇÕES IDENTITÁRIAS EM MANIFESTAÇÕES CULTURAIS NO TERRITÓRIO DO ZÉ AÇÚ - PARINTINS/AM analisaram as manifestações culturais e as relações com o território nessa região do interior do Amazonas, sob a perspectiva da geografia cultural. A ênfase é dada às festas dos santos e ao boi bumbá, que concorrem para a manutenção da identidade das comunidades amazônicas de Parintins com forte influência da religiosidade.

O trabalho intitulado OS PROCESSOS DE AUTORRECONHECIMENTO DA(S) IDENTIDADE(S) NEGRA(S) EM COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS/MOCAMBOS NO ESTADO DO AMAZONAS, oferece visibilidade ao tema da cultura negra na região do Médio Solimões, excluída de documentos oficiais e historiográficos, segundo os autores. O reconhecimento por meio da legitimação do território quilombola pode garantir a história e a memória de comunidades rurais tradicionais no Amazonas.

O artigo “DA TERRA DE CORDEL E REISADOS”: REFLEXÕES CRÍTICAS SOBRE O ECOFESTIVAL DE NOVO AIRÃO E A AFRO-AMAZONIDADE origina-se na proposta metodológica autoetnográfica, entrelaçando pesquisador e pesquisado. O autor objetiva refletir sobre o Ecofestival do município de Novo Airão (AM), com base na apresentação de uma das agremiações, o Peixe-Boi Jaú, e como essa festa representa a presença negra na região.

O artigo “PRA QUÊ ESSA FESTA TODA?” CULTURA E IDENTIDADE FESTIVAS é um convite para discutir os fenômenos festivos amazônicos. Nesse sentido, as festas são consideradas importantes atividades públicas dando sentido à vida comunitária. A autora nos apresenta os mitos e ritos nas comemorações festivas por meio de incursões epistemológicas.

AS FESTAS NA FLORESTA PELO OLHAR DE EUCLIDES E AGASSIZ é o título deste artigo que aborda o pensamento e as opiniões sobre a Amazônia, da perspectiva feminina da americana Elizabeth Agassiz, que viajava em excursão com seu esposo, o zoólogo suíço Louis Agassiz, e de Euclides da Cunha, importante escritor brasileiro. O autor descreve e analisa o que ambos observaram durante os momentos de lazer dos habitantes da região, especialmente em suas festividades.

O CARNAVAL NA AMAZÔNIA E A IDENTIDADE SOCIOCULTURAL TRANSGRESSORA DO RISÍVEL MASCARADO FOBÓ é o foco desta pesquisa sobre uma manifestação cultural tradicional de Óbidos, na região do Baixo Amazonas (PA), unindo cultura, literatura e arte. O carnaval obidense possui múltiplas características e este artigo é um convite para que o leitor possa conhecer melhor a celebração que alterna ludicidade e seriedade.

Em O DIREITO À CONSULTA PRÉVIA E À PARTICIPAÇÃO NO ESTADO DO PARÁ: “NÃO, NÃO, NÃO, NÃO É A MESMA COISA NÃO”, os autores nos possibilitam, a partir de uma abordagem qualitativa, entender o posicionamento de duas lideranças tradicionais paraenses, uma quilombola e outra indígena, a respeito de semelhanças e diferenças entre consulta e participação, explorando os aspectos teóricos no campo das ciências sociais e jurídicas.

Ao demonstrar que diversas características da pós-modernidade estão presentes no discurso religioso, os autores do artigo ELEMENTOS DA PÓS-MODERNIDADE EM

UM CONVITE RELIGIOSO - UMA ANÁLISE MULTIMODAL E CRÍTICA DO DISCURSO nos convidam a conhecer, por meio da Análise de Discurso Crítica (ADC) e da Multimodalidade, estes elementos em um convite de uma igreja cristã de Manaus, capital do estado do Amazonas.

Profa. Dra. Susy R. Simonetti
Prof. Dr. Ernesto Renan Freitas Pinto
Organizadores

SABERES E PRÁTICAS DE CURA NO RIO CUPIJÓ DA AMAZÔNIA PARAENSE

Andrea Silva Domingues¹

Marcia De Jesus Oliveira Valente²

Considerações iniciais

O artigo apresentado realiza uma reflexão sobre as diferentes práticas culturais acerca do uso das plantas medicinais no cotidiano dos moradores das margens, matas e igarapés que cercam o rio Cupijó, na região do município de Cametá, pertencente à Amazônia Paraense. As populações distantes do centro de Cametá vêm passando por um processo de transformação conforme o crescimento urbano e/ou o desmatamento de florestas e poluição das águas desta região amazônica.

Mesmo com todo acontecimento contemporâneo, mobilizado pelo capitalismo, os povos das florestas usam diversas “táticas e estratégias” (CERTEAU, 1994, p. 121) para manterem as suas práticas culturais e formas de se fazer, para continuarem em suas vidas seus costumes tradicionais, que compõem sua identidade e que se relacionam a todo momento com o lugar que habitam; resitando através de tempos diversos, passando de geração a geração pela oralidade as práticas de cura dos males do corpo.

Dentro dessa perspectiva, a cultura é compreendida neste estudo como uma categoria em movimento, fundamental e constitutiva não apenas das práticas do sujeito; mas também dos modelos que utilizamos para conferir sentido à realidade, que engloba todos os fenômenos da vida (HALL, 1997), onde as práticas cotidianas de moradores/as da região do Cupijó se (re)significam e são partilhadas produzindo memória e discurso.

As práticas culturais são entendidas por estas pesquisadoras como modos de vida e de luta, para manter vivas no tempo presente formas de se fazer de tempos passados, que representam memórias e histórias, permeadas de lutas e resistências, contra regras impostas pelo sistema. Sejam essas lutas por fatores de disputas políticas, ideológicas, sociais e/ou econômicas, elas colocam a vida e os costumes dos/as trabalhadores/as no campo da memória e do discurso atravessado por disputas, pelos conflitos de classe.

Para Hall (2003, p. 254-255), não há “cultura popular” autêntica e autônoma fora do campo de força das relações de poder, de denominação cultural; há uma luta contínua, desigual, onde a cultura dominante quer desorganizar e reorganizar a cultura popular, para confinar as práticas culturais das classes trabalhadoras. É pensando neste espaço de disputa, de luta dos “poderosos”, constituído de cultura, memória e discurso, que cultura popular só pode

1. Doutora e Mestre em História: História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pós-doutorado em Ciências da Linguagem realizado no Laboratório de Estudos Urbanos da Unicamp - Campinas. Atua como Professora Visitante Sênior do PROCAD Amazônia - CAPES no Programa de Pós Graduação em Educação e Cultura, Campus Universitário do Tocantins da Universidade Federal do Pará. E-mail: andrea.domingues@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9264-7754>

2. Possui graduação em Enfermagem pela Universidade Estadual do Pará. Graduada em Letras pela Universidade Federal do Pará. Atua como enfermeira na Unidade de Pronto Atendimento (UPA) 24h da cidade de Cametá - PA. É pós-graduanda do Programa de Pós Graduação em Educação e Cultura, Campus Universitário do Tocantins da Universidade Federal do Pará. E-mail: jesusvalente100@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0826-76-53>

ser entendida através de sua relação com a cultura de elite, já que ela se situa e se constitui no campo de resistência, e em oposição à cultura hegemônica. É um processo que está em permanente construção e sendo viva e dinâmica, não podendo ser colocada em uma única tipologia.

Ao compreender cultura como um espaço não hegemônico, nós a entendemos como um lugar de discurso, de interpretação; possibilitando compreender que cultura também está relacionada com as posições e lugares que concerne ao sujeito na sociedade, pois “o discurso é assim a palavra em movimento, prática de linguagem”; “é efeito de sentidos entre os locutores” (ORLANDI, 2013, p. 21). É nesse lugar discursivo de funcionamento da cultura, da memória, dos mecanismos de produção de sentidos em que vivem as disputas ideológicas. A partir dessa premissa, buscamos compreender as práticas de cura e as formas de tratamento de saúde vividas no cotidiano da Vila Baia, uma das comunidades do Cupijó, da cidade de Cametá – Pará.

Percurso teórico-metodológico

Para a realização desta pesquisa adotamos a observação participante e entrevistas orais, de natureza qualitativa, baseada na história oral. A pesquisa qualitativa, no dizer de Minayo (2007), aborda um universo de crenças, significados, ações, aspirações, motivos e valores que correspondem a um espaço mais profundo das relações, dos fenômenos e dos processos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis.

O *corpus* de análise deste estudo foi composto por narrativas orais de homens e mulheres habitantes da região do Cupijó. As informações foram assim delimitadas para que possamos compreender a constituição das práticas de cura e as formas de transmissão dos saberes de geração a geração, afinal são os caminhantes e navegantes desta região os responsáveis pelo movimento da história, sempre em conflitos e tensões com a memória dominante e o discurso oficial.

Importante destacarmos que as fontes orais, que compõe as narrativas de análise deste texto, “contam-nos não apenas o que povo fez ou o queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez” (PORTELLI, 1997, p. 32). Muito mais que documentos, as narrativas orais são memórias de sujeitos que merecem que sua vida seja conhecida e considerada como parte fundamental dos saberes, da ideologia que se revela na materialidade do discurso e das formas de se fazer no tempo presente.

Através das memórias de narradores/as, foi-nos possibilitado conhecer os múltiplos olhares sobre as relações das práticas de cura com a natureza e com o sistema público de saúde; aproximando-nos das táticas e estratégias utilizadas para o viver entre as matas e as águas e o processo de transmissão de saberes, que estão invisíveis

nos documentos oficiais escritos. Nessa perspectiva, entendemos que através da oralidade podemos perceber os costumes de épocas diversas que são transmitidos em diversos tempos; saberes que são (re)significados na e pela linguagem, atravessados de discursos e historicidade.

As entrevistas foram realizadas e gravadas em áudio, de maneira que cada narrador/a pôde nos contar sua história de vida relacionada às práticas de cura e às dores do corpo, sem perguntas previamente estabelecidas em forma de questionário, mas com perguntas abertas que fizeram do momento uma conversa tranquila, uma ocasião em que os/as narradores/as tiveram a oportunidade de se soltar, buscando em suas memórias lembranças, saudades distantes, momentos importantes, expressos por meio dos gestos, faces tristes e alegres, expressões e palavras que pudessem demonstrar suas ansiedades, desejos, e sentimentos relacionados à doença e à cura. Desta maneira, trabalhamos com a memória do outro, como determinados acontecimentos tiveram importância, ou melhor, impacto, em suas vidas. Nesse caso, o objeto de estudo não é visualizado de forma uniforme, mas sim como uma colcha de retalhos, à medida que a lembrança de um entrevistado irá se unir à de outro, e assim poderemos obter uma visão geral sobre as formas de se fazer e significar o sentido da cura nas matas do rio Cupijó.

Os sujeitos envolvidos neste estudo residem na Vila Baia, município de Cametá, região cercada pelas águas do rio Cupijó, em meio à Amazônia Tocantina, sujeitos estes que foram selecionados após uma pesquisa de campo, na qual buscamos entrevistar principalmente quem reside há mais tempo na região e/ou aqueles que vivenciaram ou conhecem os saberes da cura e os males do corpo. Trabalhadores e trabalhadoras que mantêm vivas em seu cotidiano as memórias e as práticas culturais do viver caminhando pela natureza e navegando pelas águas, que ao participarem das entrevistas demonstraram, em suas narrativas, um desejo de falar, de partilhar com essas pesquisadoras suas experiências vividas.

Neste texto, nós nos propomos a usar o apoio teórico-analítico da Análise de Discurso para interpretar nosso *corpus* de análise, no que tange às práticas de cura no Cupijó, tendo sempre a perspectiva que a Análise de Discurso não é um método, mas sim uma disciplina de interpretação. Assim é importante considerar que a Análise de Discurso trabalha diretamente com o funcionamento do discurso, não diretamente com a gramática da língua, ou seja, observa todos os sujeitos envolvidos, o movimento do discurso, a construção do acontecimento e o que está a sua volta. O discurso é assim a palavra em movimento, prática de linguagem; é a língua fazendo sentido, é o sentido do discurso e seu funcionamento, a partir de suas articulações ideológicas (ORLANDI, 2010).

Lançar mão da Análise de Discurso nas pesquisas sobre saberes na Amazônia Tocantina, torna-se *sine qua non*, especialmente, aos que trabalham com narrativas orais de sujeitos, pois nos possibilita a utilizarmos a interpretação como principal instrumento de análise dos discursos, visto que, “a Análise do Discurso não procura o sentido verdadeiro, mas o real do sentido em sua materialidade linguística e histórica” (ORLANDI, 2013, p. 59). A análise realizada é uma das inúmeras possibilidades de interpretações, uma vez que um objeto discursivo não se esgota em uma única análise, e esse representa um recorte sobre o modo e a interpretação utilizada pelo analista, ou seja, sempre há algo que pode ser dito de outra forma sobre um determinado dado discursivo (ORLANDI, 2013).

Ao interpretar o discurso de narradores/as não o consideramos simplesmente um texto, uma vez que estamos lidando com falas de sujeitos que emergem nas vozes de trabalhadores/as, que buscam (re)significar, produzir sentidos aos seus saberes vividos, “é impossível analisar um discurso como um texto, isto é, como uma sequência linguística fechada” (PÊCHEUX, 2019, p. 35), já que discurso não é estático.

Caminhando e navegando pelo Cupijó

Partimos do pressuposto que todo sujeito é interpelado pela ideologia, e que “não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia” (ORLANDI, 2013, p. 47). Desse modo, ao caminhar pelas estradas e matas, navegando pelas águas e igarapés do Cupijó para realização das entrevistas que compõe o material de interpretação deste texto, buscamos ter um olhar crítico, capaz de enxergar as relações entre o passado e o presente, colocando em destaque as diferenças, para termos a percepção das disputas ideológicas, construindo desta maneira um olhar político.

Assim, olhar politicamente é pôr as dissidências no centro no foco, o traço oposicionista da arte frente aos discursos (a ideologia, a moral, a estética) estabelecidos. Um olhar político aguça a percepção das diferenças como qualidades alternativas frente às linhas respaldadas pela tradição estética ou pela inércia [...]. Um olhar político sabe descobrir as tendências que questionam ou subvertem a ordem estético-ideológica, abrindo trilhas nas fórmulas da arte realmente existentes (SARLO, 1997, p.60).

Olhar politicamente os saberes, as práticas culturais em torno do uso das plantas medicinais, como forma de uma medicina tradicional na vida de moradores/as do Cupijó foi fundamental para que pudéssemos compreender como é constituída essa região, bem como as muitas memórias e discursos que constituem os saberes desses sujeitos. Dessa maneira, conseguimos perceber as formas de tratar, ensinar

e aprender as práticas de cura; observando o presente, o passado, a fim de melhor compreender os discursos produzidos na contemporaneidade pelos narradores e pelas narradoras com quem dialogamos.

Além da necessidade da compreensão do percurso teórico metodológico deste estudo, apresentamos ao leitor, rapidamente neste texto, o espaço geográfico onde foi realizada esta pesquisa. De acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2019, Cametá é um dos municípios do Estado do Pará, região que faz parte da Amazônia brasileira, situado na região do baixo Tocantins. O município teve sua população estimada em 137.890 habitantes, com uma área de 3.081.367 km² e que tem como acesso para deslocamentos para outras cidades as vias Transcametá, Arapari e Alça Viária. A cobertura vegetal é classificada como floresta equatorial densa, e a população é estrategicamente dividida em população rural (distritos e ilhas) e população urbana (centro/sede-urbano). A população rural conta com distinto solo para sua produção vegetal: terra firme e região das ilhas. Na primeira, predomina o cultivo da mandioca para a produção da farinha e extração de frutas e hortaliças nativas; já na segunda, nas ilhas, o açaí é o principal produto de extração (IBGE, 2019).

Como se vê, a economia do município cametaense é baseada no extrativismo vegetal, na agricultura familiar e no comércio. Quanto às formas de transporte, destacamos que a principal maneira de se deslocar das ilhas (ambiente onde residem pescadores ribeirinhos, extrativistas e agricultores) para a cidade (centro urbano) é através de transportes fluviais, como voadeiras, barcos, cascos (canoas). O deslocamento entre os distritos e a cidade de Cametá ocorre por transportes rodofluviais, coletivos ou particulares, tais como: caminhões, ônibus, carros, motocicletas, carroçarias, entre outros.

A estatística do IBGE (2019) aponta que a maioria da população cametaense vive longe do centro urbano, localizando-se na zona rural. Nesse contexto, a área pesquisada neste estudo se encontra em comunidades distantes da cidade, e que, nos períodos chuvosos, tornam-se de difícil acesso. Em vista disso, boa parte dos moradores sustenta-se com os próprios recursos que as matas e rios amazônicos lhes oferecem, provindos dos frutos nativos, da pesca ou pela agricultura familiar.

Nessa perspectiva, dizemos que a maioria dos moradores do município de Cametá vive em sintonia com o meio natural. Em virtude das dificuldades de acesso aos meios de serviços da zona urbana, como o atendimento hospitalar, o acesso a produtos farmacológicos, postos de saúde, clínicas médicas e serviços de diagnósticos de doenças, as populações que vivem fora da zona urbana buscam adaptarem-se aos recursos que possuem para tratar seus problemas de saúde, o que atribui a essas medidas credulidade e uma corrente de fortalecimento dos saberes ancestrais.

Os colaboradores dessa pesquisa residem na região rural, portanto, vivem afastados da sede cametaense, na vila Baia. As matas e o rio Cupijó abarcam inúmeros distritos e vilarejos, alguns um pouco mais perto da ponte que atravessa o rio e outros bem mais distantes, tais como: Vila Conceição, Bergue e Torres. Estas localidades, na maioria dos casos, necessitam de transportes particulares e de disponibilidade financeira para utilizá-los. Logo, pela fartura natural que as matas, os rios e as áreas de igapó oferecem à população que mora nesses espaços, há uma diversidade de meios e produtos medicinais que ajudam no tratamento de diversas doenças, como elemento de cura para os moradores da região. Vale destacar que o território brasileiro tem entre 60 e 250 mil espécies vegetais, e em torno de 40% delas apresentam efeitos medicinais, por isso o Brasil possui um vasto potencial em estudos e pesquisas com plantas medicinais (ALMEIDA, 2010).

O Cupijó é um dos mais encantadores e imponentes rios da Amazônia Tocantina, abrigando vários vilarejos; suas águas geladas encontram-se cercadas de balneários. É uma área pertencente ao município de Cametá, que comporta uma comunidade rural, de um povo dotado de características afro-brasileiras e indígenas.

Linguagem, narrativa e a prática curativa

A linguagem ocupa um lugar central na sociedade, pois é mediadora das relações do homem com o seu entorno. Por seu caráter simbólico, é constitutiva e transformadora da realidade, daí a importância de conhecermos seu funcionamento para compreendermos os sentidos que derivam do discurso *sobre* os saberes que mantém latente de geração a geração a prática da medicina tradicional entre os moradores das matas do Cupijó, instaurando sentidos outros na historicidade das práticas de cura.

Ao trabalharmos com recortes das narrativas dos narradores (as) que colaboraram com este estudo, buscamos discutir os sentidos extraídos neste corpus da pesquisa entendendo-os como “uma região privilegiada porque o discurso pode ser visto justamente como a instanciação do modo de se produzir linguagem, isto é, no processo discursivo se explicita o modo de existência da linguagem que é social” (ORLANDI, 2011b, p. 26). Assim, a linguagem deve ser interpretada como uma prática *social*, constituída pelo discurso, pela memória e pela história; que vivem em constante movimento produzindo sentidos e se (re)significando no e pelo sujeito.

Destarte, ao proceder à análise, atentamos para as práticas de cura e para as formas de tratamento de saúde vividas no cotidiano de quem mora na Vila Baia, no Cupijó, na cidade de Cametá-Pará, e observamos os “processos que entram em jogo na constituição da linguagem que são processos histórico-sociais” (ORLANDI, 2011b, p. 26).

É nessa compreensão da historicidade – como constitutiva do discurso, que produz sentidos diferentes em tempos diversos nos trabalhadores/as, como espaço de memória que são experiências historicamente construídas e constantemente modificadas que fazem do passado uma dimensão importante na constituição do presente – que agora iniciamos nosso exercício de análise.

Ao caminharmos no vilarejo Baia e navegarmos pelo rio Cupijó, observamos que esta região dispõe de uma diversidade de plantas medicinais que auxiliam no tratamento de doenças e são utilizadas como elementos para a cura, no tratamento das dores do corpo, por exemplo. Buscar conhecer, através das narrativas orais de moradores, a representatividade do que consideram pertinentes a sua vivência, consiste em um exercício instigante e uma maneira de valorizar e divulgar conhecimentos peculiares que vêm resistindo às práticas contemporâneas ofertadas pela medicina convencional para cura e tratamento de doenças.

O conceito de saúde deve ser problematizado, em um nível mais essencial, a partir da análise etimológica da palavra medicina. Essa é derivada das expressões, em latim, *mederi* e *medicus*, e significam “o melhor caminho, aquele que trata do bem-estar das pessoas”. No período atual, esse cuidado segue um padrão de educação médica cujo foco de ensino pauta-se no aprendizado de patologias e na medicalização de pacientes. Ou seja, uma medicina que ocorre nos ambientes frios e estéreis de consultórios e hospitais, com seus diagnósticos clínicos.

Tendo isso em vista, a imposição de uma prática médica hegemônica impede uma percepção diferenciada sobre a totalidade pertencente aos múltiplos cenários de amparo à saúde. Dessa forma, apreende-se a importância dos fatores determinantes no processo de saúde e doença, incluindo-os em seus respectivos domínios socioculturais, a fim de proporcionar uma visão mais abrangente para o campo médico.

Importante destacarmos que a medicina tradicional refere-se a “práticas, abordagens, saberes e crenças que incorporando medicinas com o uso de várias plantas, animais e/ou minerais, terapias espirituais, técnicas e exercícios manuais” usadas ambas para o diagnóstico e a cura de várias enfermidades (WHO, 2002, p. 7), a qual difere da medicina alternativa que, conforme a organização Mundial de Saúde (OMS), são procedimentos alopáticos, exercidos por profissionais como psicólogos, terapeutas, enfermeiros entre outros. Com o interesse em compreendermos a relação da medicina convencional com as práticas de cura vivenciadas no Cupijó, construímos um diálogo com os moradores locais, relatando suas práticas curativas.

Olha, quando cheguei aqui *era poucas casa*. Eu quando cheguei aqui, só era a minha e um vizinho mais aí em cima. Constantemente *aduecia* esse negócio *qui* parecia de gripe, *né...* Uma gripe, uma febrezinha, *né...*

Sempre parecia, as vez uma diarreia. Primeiramente, procurava *tomá chá, né...* Chá, por exemplo, assim pra diarreia. *Pessoa fazia de, de marupai. Qui é uma batatinha roxa. As vez pra essa dô de ameba, fervia chá da casca de acapu. Era muito bom. Sempre mais quem adoecia era criança.*

Uns primeiro momentos era sempre tratado cum negócio de remédio caseiro, né. Primeiro momento. Se a doença agravassi muito que levava pa cidade pra procura médico, né... (Entrevista realizada com senhor Joaquim Mariano no ano de 2019)

Senhor Joaquim Mariano é um homem de 67 anos, pai de 06 filhos, ribeirinho, agricultor, aposentado e produtor de garrafadas de ervas medicinais, conhecido na região como um dos mais importantes incentivadores e propagadores dos benefícios dos saberes tradicionais; das práticas de cura através das plantas medicinais. Em sua narrativa, ele nos traz sentidos diversos da arte de ser um curador e de vivenciar as práticas cotidianas do Cupijó, na vila Baia.

Em sua memória, Joaquim Mariano realiza um ir e vir de tempos diferentes, traz experiências vivenciadas no passado de quando não se tinha quase ninguém residindo na região, ao afirmar “*era poucas casas*”, tempo em que as doenças ainda eram mais diversas, e os moradores “*Constantemente aduecia*” sendo o uso da medicina tradicional o primeiro recurso utilizado, mesmo por ser a única forma disponível de tratamento aos moradores dessas regiões. Como dito anteriormente, estes/as trabalhadores/as estão distantes da cidade e muitas vezes o único meio de transporte utilizado eram os barcos. Além da falta de transporte por terra, os moradores do Cupijó, como a maioria da sociedade brasileira, estão desprovidos de políticas públicas de saúde; assim, são utilizadas as práticas culturais, seus saberes ancestrais e a sua relação com a natureza e formas de viver, principalmente aos mais novos, pois infelizmente “*sempre mais quem adoecia era criança*”.

Ainda na narrativa do senhor Joaquim, gostaríamos de pensar nessa relação que surge entre cultura/homem / natureza, quando o narrador partilha saberes nos explicando as funções de algumas plantas:

Diarreia = chá de marupai = batatinha roxa
Ameba/gripe = casca de acapu

Ao discursivar a relação das dores do corpo e as plantas que amenizam estas dores, Joaquim traz, em sua narrativa, a posse de seu conhecimento, mas principalmente marca a sua relação com a natureza e como esta faz parte de sua cultura. Como nos afirma Lopes (1995), a cultura também está na relação homem/natureza, apresentando-se como um conjunto de interpretações, apropriações e transformações que o homem realiza junto à natureza.

Conhecer cada planta e os detalhes curativos de cada uma delas são saberes adquiridos de geração a geração, através da

arte de ouvir, ver, sentir e praticar; seja pela necessidade ou pelo gesto de manter viva uma tradição de tempos remotos. A prática de cura não é apenas um saber individual, ela é social: tem uma função social. Ao se tornar uma prática curativa utilizada para resolver as dores do corpo, a memória discursiva de nossos/as narradores/as, sujeitos sociais que praticam a medicina tradicional, resiste ao discurso capitalista que defende a indústria farmacológica, que sobrepõe os saberes das matas, que tenta silenciar e apagar esta memória ancestral.

Joaquina, mulher, mãe, esposa, trabalhadora rural, ribeirinha, em sua narrativa também discursiva o aparecimento de doenças e práticas de cura.

Intão, às vezes gente sente sintoma, sente uma dô de barriga, já faz o chá de bodo e acarma... Amenizá... Se for no fígado, né eli vai calmá... Aí, se dá uma gripe, escorre o nariz, genti já pega mato... Quitijá... Qui usa cum remédio, né... Faz banho, pra banhá cabeça, vai fazendo chá de limão. (Entrevista realizada com a senhora Joaquina Henrique da Cruz, no ano de 2019)

No diálogo com a senhora Joaquina, foi possível perceber parte dos conhecimentos adquiridos e praticados cotidianamente. No momento das dores do corpo, Joaquina busca em seu quintal ou na mata ao redor de sua residência “*acarmá, amenizá*” os sintomas que afeta o corpo. Observa-se que os saberes de narradores (as) deste estudo perpassam o conhecimento adquirido nos bancos escolares, alcançando o aprendizado diário de geração para geração, como a forma de preparo das plantas medicinais, as quais são indicadas para as dores do corpo, nos quais se consubstancia saberes específicos de uma medicina da vida.

Nos recortes das narrativas apresentadas até o momento neste texto, os saberes tradicionais para as curas dos males do corpo estão vinculados à relação dos sujeitos com a natureza de forma muito peculiar, cheia de detalhes e conhecimentos específicos. É necessário que o sujeito seja portador de saberes para indicar cada remédio natural a ser usado pelo sujeito com dores no corpo, vejamos os apontamos na narrativa de Joaquina:

Dor de barriga e fígado = chá de boldo

Gripe = banho de mato de quitijá

Gripe = chá de limão

No Cupijó, há diferentes formas e conhecimentos para curar as dores do corpo, todos vinculados ao uso da natureza que rodeia moradores desta região, que portam saberes ancestrais; e fruto de sua relação com seu lugar de pertencimento. Como nos diz Leonel (1998, p. 220):

O uso diferenciado dos recursos naturais pelas sociedades das florestas tropicais é um modo de ser e de ver diferente, não apenas um conjunto de técnicas

isoláveis, mais ou menos sofisticadas. O elo é a integração em que se encontram com os outros seres, resultando em uma dimensão maior dos limites, pela intimidade com o ambiente”.

A natureza é o elo forte de narradores/as com os saberes das práticas de cura. Apesar das inúmeras possibilidades apresentadas pela medicina convencional, as plantas medicinais, para esses/as trabalhadores/as das matas e das águas, continuam sendo uma alternativa para o tratamento das enfermidades que os atingem. Comunidades tradicionais indígenas, quilombolas, ribeirinhas, residentes do interior de nosso país, especialmente de área rurais, ainda apresentam em seu meio o uso popular de plantas medicinais, como uma forma preventiva de tratamentos de diferentes dores no corpo.

Compreender a manutenção desses saberes ancestrais se faz fundamental, pois poderemos entender como, em tempos de avanços tecnológicos e interferências externas, esses sujeitos sociais se organizam e realizam a transmissão dos saberes das práticas de cura. Como nos alerta Hall (2008, p. 07) essas intervenções podem provocar uma “fluidez” de práticas culturais que vêm sendo acumuladas de geração a geração, produzindo novas identidades e/ou (re)significando valores.

No entanto, em algumas memórias, observamos que havia certo cuidado ao se referir à transmissão dos saberes, a exemplo do que diz dona Elza, senhora de 54 anos e moradora das matas do Cupijó. Ela é mãe de 08 filhos, católica, trabalhadora rural no cultivo de manivas e mandioca:

Naqueli tempo inda, eu era muito piquixita, ainda... Num tenhu assim, essas coisas dus remédios qui elis fazia... Mermo de antis... Como era essi coisa... Era coisa qui... Num é como hoje... Qui diante gente num ia se pô lá... Igual como é hoje, por exemplo... Hoje elis queri tá em cima... As criança queri tá em cima... elis queri sabê... Tá perguntando... Naquela época nãu... Genti tinha qui ficá separadu... Pra num tá lá perto... Aquilo era parti dus adultos mermo que pertencia pra lá... As criança eru fora... Entãu, e por isso qui enti num tem aquela sabedoria... De, por exemplo, sabê do qui é qui elis faziam, como é qui elis davu, qual é a erva. (Entrevista realizada com a senhora Elza Maria Ferreira Pontes, no ano de 2019).

Dona Elza, em sua narrativa, retorna a tempos diferentes de sua memória, e isso é importante para que possamos compreender o funcionamento dos saberes ancestrais da prática curativa no Cupijó, na vila Baia. Ao dizer que “*antis... num é como hoje*”, dona Elza nos remete a uma relação de quem deveria aprender os saberes tradicionais em tempos passados. No início da Vila Baia, enquanto ainda eram poucos os moradores, naquele tempo, o saber fazer os remédios de cura não era algo considerado uma prática para as crianças, era uma sabedoria de adultos, e por este motivo as próprias crianças não ficavam no mesmo espaço, diferente do tempo presente em que “*As criança queri tá em cima... elis queri sabe*”.

Nas relações estabelecidas nas comunidades para manter suas tradições, por exemplo, as práticas de cura de geração a geração, que são articuladas com a natureza, há todo um cuidado com o domínio de saberes. A prática de curar exige conhecimentos específicos que lidam com a vida do outro, da cultura dos povos das matas e suas relações com ela que são reproduzidas através da oralidade, com suas próprias regras.

Estudar as práticas culturais, o ofício da arte da cura foi muito mais do que identificar o uso da medicina tradicional, que é além da medicina convencional. Tratou-se também de entender as práticas cotidianas dos moradores do Cupijó com cultura sendo entendida como a “expressão de todas as dimensões da vida, incluindo valores, sentimentos, emoções, hábitos e costumes, associada a diferentes tipos de realidade” (FENELON, 2004, p. 09).

Considerando que o “campo da cultura não é homogêneo, e sim atravessado por contradições e pelos conflitos de classe na disputa pela hegemonia” (DOMINGUES, 2017, p. 17); que a tradição das práticas curativas vem resistindo e sendo praticadas neste campo atravessado de disputas em meio à Amazônia Tocantina, nesta trama entre o passado e o presente que os saberes ancestrais estão sendo praticados na contemporaneidade não como um saber estagnado, mas como um acontecimento em movimento, inserido no presente sendo (re)significado de geração a geração e produzindo sentidos.

Ao interpretar as narrativas discursivizadas por narradores/as deste estudo, nós nos deparamos com indagações referente ao processo de hibridizacão entre os saberes ancestrais do uso da natureza para a cura dos males do corpo, com o tratamento indicado pela medicina convencional. Mesmo reconhecendo que no tempo presente há possibilidades maiores de se ter acesso a medicamentos farmacológicos, os usos e costumes, através desses meios tradicionais de cura, mantêm sua permanência. Essa relação se constitui hibridando, cruzando práticas com as diferentes culturas que vivem em áreas de fronteira com as mais diferentes forças dominantes (CANCLINI, 2000).

Retomando as narrativas para compreensão da prática curativa, dona Elza, uma senhora de 54 anos de idade, progenitora de 08 filhos, trabalhadora rural, que trabalha com a manipulação do cultivo de mandioca, trouxe em suas memórias dicas para as pesquisadoras problematizarem como esses saberes são transmitidos. Ao narrar sua história de vida, observamos que ao dizer “*nun é como hoje*” nossa narradora demonstra como, em tempos passados, o saber da cura das ervas não era permitido para as crianças e sim algo trocado entre os adultos. Ainda na narrativa de dona Elza são destacados os diferentes tempos da memória, quando ela realiza um ir e vir em suas lembranças, mostrando também como na arte de falar, na constituição do discurso, buscamos tempos diversos para compreender e significar o presente.

Quando dona Elza no momento da entrevista nos diz “*Então e por isso qui enti num tem aquela sabedoria...*” é perceptível que traz em seu discurso um sentimento cheio de historicidade do tempo de sua infância. Rememora não ter podido aprender quando criança os saberes da cura e que tal ação pode ser uma das consequências da falta de conhecimento do uso das ervas no tempo presente por parte da sociedade. Isso se dá pois não era apenas uma prática em sua casa, mas sim um cuidado que se tinha na transmissão destes saberes e no zelar pela vida das crianças que poderiam se contaminar ao manusear de forma errada uma planta.

Em outros discursos, destaca-se o interesse de se propagar os saberes tradicionais, os quais aparecem sempre ligados aos seus aspectos práticos (o fazer), como relata novamente o senhor Joaquim:

Eu aprendi cum velho... *Cum velhus* pai, né... Porque eu *via papai fazê*, a *mamãi fazia*... Ficava observando... *As vez ti... Mamãi tô cuma diarreia*... Vou *fazê* um chá de tal coisa pra ti... *Nós i...* Mostrava o *qui* era a *pranta*... *Ti* foi aprendendo assim... *Sempri, sempri* meus *filhu, netu* fazem... *Num é todú* momento *qui* tão correndo pa cidade... Primeiro *elis* fazem... *Primeiru sucorro da genti é remediou caseiru, né*. (Entrevista realizada com o senhor Joaquim Mariano, no ano de 2019)

Seu Joaquim, diferentemente de dona Elza, demonstra como aprendeu a arte da cura “*cum velho*”, ou seja, “*Ficava observando*”. A memória torna-se o elo que esse homem tem com o passado, são “situações vividas [...] plenas de significados” (BERNARDO, 1998, p. 29). É necessário observar que esses significados são importantes na visão de mundo de quem os viveu, são significados múltiplos, que misturam e fazem aflorar sentimentos harmoniosos ou conflituosos, que se encontram por vezes silenciados na memória de nossos/as narradores/as e que no momento da narrativa podem achar espaço ou visibilidade para serem ditos.

A prática curativa está vinculada a uma prática familiar experimentada desde criança, algo que é muito comum em comunidades rurais. Na vila Baia, essa prática não é diferente. A vila foi fundada pela família Baia, e a agricultura familiar é vigente, como por exemplo a produção da farinha; valorizando desta forma o convívio diário entre as gerações, onde são repassados, não apenas o modo como se deve lidar com a natureza no processo de produção, mas também com questões relativas às crenças, a valores e ao seu meio cultural (COUTINHO; TRAVASSO; AMARAL, 2002).

Os saberes da prática curativa são constituídos de e pela linguagem, como nos foi possibilitado observar nas narrativas dos moradores da vila Baia, no Cupijó. A medicina tradicional está presente na contemporaneidade e continua sendo transmitida de geração a geração através da arte de falar – do discurso. A partir do discurso, da cultura, foi-nos oportunizado uma compreensão da constituição da prática da cura no passado e como ela se (re)significa no presente.

Considerações finais

Neste texto abordamos as práticas de cura e as formas de tratamento de saúde vividas no tempo presente e no cotidiano da vila Baia, uma das comunidades do Cupijó, da cidade de Cametá-Pará, em uma perspectiva histórica, discursiva e cultural. Utilizando da técnica da história oral, foram feitas as entrevistas, que deram origem as narrativas, ao *corpus* de análise que nos possibilitou interpretar o ir e vir da memória de homens e mulheres, trabalhadores das matas e das águas desta Amazônia Tocantina sobre os saberes ancestrais que mantêm a prática da medicina tradicional nessa comunidade.

O estudo mostrou que a medicina tradicional é uma prática curativa viva na comunidade, e que pelo funcionamento do discurso na linguagem, seja pela arte de ouvir, observar, usar os remédios para curar as dores do corpo, essa prática cultural vem resistindo às pressões da contemporaneidade, ao chamado moderno, aos remédios farmacológicos para os tratamentos primários.

A medicina convencional se hibrida com os saberes tradicionais; contudo na maioria dos casos só se recorre a ela como tratamento quando não há caminhos encontrados para sanar as dores do corpo dentro da comunidade. Manter os conhecimentos, a prática curativa, a medicina tradicional na comunidade, é para os sujeitos desta região uma forma de resistência e sobrevivência. Desprovidos de políticas públicas, esquecidos e explorados pelo sistema capitalista; homens e mulheres ribeirinhos usam de seus saberes tradicionais como forma de resistência e para cuidarem de sua saúde, das dores do corpo.

As narrativas discursivizadas pelo senhor Joaquim e pelas senhoras Joaquina e Elza, possibilitaram entender os efeitos de sentido das práticas curativas na vida dos moradores do Cupijó. Sentidos estes que estão sempre associados aos saberes ancestrais e vinculados ao lugar de pertencimento: a natureza. É nas matas e nos quintais que se encontram as plantas e ervas para fabricar uma garrafada, um chá, um remédio para amenizar mazelas, curar os males do corpo e somente os caminhantes das matas e portadores deste conhecimento específico podem indicar com segurança a planta e o local da/na natureza que esta se encontra.

As práticas de cura são de grande relevância cultural para perpetuação dos saberes tradicionais de tempos remotos desta comunidade; além de traduzir um sentimento de pertencimento local com a região, também reforça uma identidade cultural destes povos. Nesse contexto as práticas curativas são instituídas e inscritas na cultura, são práticas de linguagem, constituída por diferentes processos discursivos, ou seja, por diferentes modos de se dizer, de se fazer e de (re)significar essa prática cultural.

Referências

ALMEIDA, Rogério. Amazônia, Pará e o mundo das águas do Baixo Tocantins. **Estudos Avançados**, v. 24, n. 68, 2010, p. 291-298.

BERNARDO, Terezinha. **Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo**. São Paulo: EDUC, 1998.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas**. Estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 2000.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do cotidiano**. 1. Artes de fazer. São Paulo: Ed. Vozes, 1994.

COUTINHO, Denise Fernandes; TRAVASSOS, Leandra Maria Aires; AMARAL, Flávia Maria Mendonça **Estudo etnobotânico de plantas medicinais utilizadas em comunidades indígenas no estado do Maranhão – Brasil**. Visão Acadêmica. V.3, n.1, 2002.

DOMINGUES, Andrea Silva. **Cultura e Memória: A festa de Nossa Senhora do Rosário na cidade de Silvianópolis-MG**. Pouso Alegre, MG: UNIVÁS, 2017.

FENELON, Déa Ribeiro. CRUZ, Heloísa Faria. PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. **Muitas Memórias Outras Histórias**. São Paulo: Olho d'Água, 2004.

FENELON, Déa Ribeiro. **Cultura e História Social: historiografia e pesquisa**. **Revista Projeto História**, n.10, 1993, p. 73-90.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 22, n. 2, jul/dez, 1997, p. 15-46.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2008.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Trad. Adelaine La Guardiã Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

LEONEL, Mauro. **A morte social dos rios**. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 1998.

LOPES, José Rogério. **Cultura e ideologia**. São Paulo: Cabral, 1995.

MINAYO, Maria Cecília de Sousa. O diálogo necessário entre a epidemiologia e as ciências sociais e humanas na promoção da saúde. **Inf. Epidemiol - SUS**. Brasília, v. 09, n.04, 2000.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. 11. ed. Campinas: Pontes, 2013.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Língua, Comunidade e Relações sociais no espaço digital. In: DIAS, Cristiane (org.). **e-Urbano: Sentidos do espaço urbano/digital**. Labeurb. Livro eletrônico [online]. Campinas: Unicamp, 2011. (p.3-10). Disponível em: <www.labeurb.unicamp.br/livroEurbano/>. Acesso em: 15 jul. 2020.

PÊCHEUX, Michel. **Análise Automática do Discurso**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2019

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente? **Revista Projeto História**. n.14, 1997, p. 25-39.

SARLO, Beatriz. **Paisagens Imaginárias**. São Paulo: Edusp, 1997.

WHO – World Health Organization. **Traditional Medicine Strategy 2002-2005**. Genebra, 2002. Disponível em: <http://whqlibdoc.who.int/hq/2002/WHO_EDM_TRM_2002.1.pdf>. Acesso em: 18 março 2020.

CULTURA E IDENTIDADE NA AMAZÔNIA:(RE) AFIRMAÇÕES IDENTITÁRIAS EM MANIFESTAÇÕES CULTURAIS NO TERRITÓRIO DO ZÉ AÇÚ- PARINTINS/AM

Charlene Maria Muniz da Silva³

Alem Silvia Marinho dos Santos⁴

Daniele Tavares de Azevedo⁵

Introdução

A Amazônia possui as comunidades ribeirinhas, que apresentam características culturais típicas da região, contudo, é por meio das pequenas diferenças e particularidades de cada comunidade que podem ser compreendidas de maneira específica. Do ponto de vista espacial, embora nas diversas estradas e ramais da região existam comunidades, geralmente as comunidades estão localizadas em terra-firme ou várzea nas margens dos rios e lagos, apresentando características comuns de sua organização espacial que as definem como ‘ribeirinhas’ por estarem próximas ao recurso tão importante para sua locomoção e alimentação – os vastos rios e lagos que cortam esta região. Temos também, na configuração socioespacial da Amazônia as cidades que ficam às margens do rio, sendo essas a localização geográfica das principais cidades, como observado por José Aldemir de Oliveira em sua obra “Cidades na Selva (2000)”. Neste estudo estaremos analisando três comunidade ribeirinhas de terra-firme, no território do Zé-Açu (Bom Socorro, Paraíso e Boa Esperança), no município de Parintins, Estado do Amazonas.

As comunidades amazônicas são, muitas vezes, vistas como um espaço monótono, esquecido pelo tempo por aqueles que não conhecem esse fascinante lugar. Porém, aqueles que adentram nesse universo, ainda pouco estudado, se surpreendem a cada instante. O modo de viver, o contexto natural que os cercam, as peculiaridades, a forma como vivem, o jeito acolhedor como recebem aqueles que desejam conhecer mais de seu cotidiano, são características marcantes.

A cultura de uma dada sociedade é marcada pelo auto reconhecimento do que é atribuído a valores, ações, crenças do seu dia a dia. Nas comunidades ribeirinhas, a religião é uma das características que identifica a crença e a fé das pessoas que vivem nesse contexto. Na área de estudo, município de Parintins, a religião católica é muito mais presente nestas comunidades, embora existam comunidades evangélicas, cerca de 87% das comunidade rurais são de orientação católica (SILVA,2015).

O ribeirinho é cercado por um mundo mitológico repleto de seres lendários, normalmente ligados ao rio e à mata e que têm um papel importante na constituição da

3. Doutora em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, mestre em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas, com especialização em Gestão de Políticas Ambientais e graduação em Geografia pela Universidade do Estado do Amazonas. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Epistemologia da Geografia e Geografia Agrária, atuando nos seguintes temas: evolução do pensamento geográfico, territórios rurais, comunidades, modos de vida ribeirinho, agricultura. Atualmente é professora adjunta do curso de Licenciatura em Geografia da Universidade do Estado do Amazonas E-mail charlenemds@yahoo.com.br. <https://orcid.org/0000-0001-7353-5442>

4. Possui graduação em Licenciatura Plena em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas (2000) e mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (2003) e Doutorado em Desenvolvimento Sustentável pelo Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília (CDS-UnB-2012). É professora concursada da Universidade do Estado do Amazonas (UEA) desde 2009. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Sócioambiental, atuando principalmente nos seguintes temas: Território, segurança alimentar, ecologia, mudanças climáticas e sustentabilidade. E-mail: alemsilvia@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-6645-0694>

5. Estudante do curso de Geografia da Universidade do Estado do Amazonas. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Cultural. E-mail: danieleazevedo2311@gmail.com. <https://orcid.org/0000-000309281016>

identidade, cultura e territorialidade. A compreensão da territorialidade e identidade em comunidades ribeirinhas, sob a compreensão das festas, ajuda a refletir que as tradições que ainda permanecem no cotidiano e na vida das pessoas que moram nesses territórios, muitas vezes distantes do meio urbano mas que, de alguma forma, acabam influenciados com os avanços tecnológicos e da modernidade.

Porém, as mesmas se adequam a realidade do lugar, ainda apresentando algumas resistências. São esses aspectos que serão analisados neste trabalho, onde coadunamos com a concepção de que, por mais transformações que um lugar esteja passando, as comunidades rurais apresentam permanências e resistências do tradicional nos territórios, que se manifestam por meio das festas populares, no caso das comunidades do Zé Açú, nas festas em honra aos santos e a festa junina de boi-bumbá, ambos foram analisados na perspectiva da geografia cultural.

Caracterização da área de estudo

O Zé Açú localiza-se a sudeste do município de Parintins, cerca de 14 km da sede municipal, é composta de sete comunidades rurais, segundo dados da Secretaria Municipal de Produção de Parintins (2013). Optou-se por fazer um recorte geográfico e foi selecionado a comunidade Bom Socorro.

O pertencimento da comunidade focal ocorre, principalmente, pela proximidade com o lago do Zé Açú. Ela situa-se diretamente às margens do lago. A referência territorial dessa localidade está diretamente relacionada ao Lago do Zé Açú, que tem sua importância tanto do ponto de vista da logística (via de acesso às comunidades e com a cidade de Parintins) como lugar do lazer e descanso, fonte de alimentos e *locus* cotidiano dos ribeirinhos que moram em suas margens. É, também, a fonte de água para beber, pois algumas famílias ainda consomem a água diretamente do lago, utilizando para beber, fazer a comida e etc.

Materiais e métodos

Considerando a premissa maior desta pesquisa, neste estudo optou-se pela abordagem de pesquisa fenomenológica. Isso porque, acredita-se que a fenomenologia pode favorecer contribuições relevantes para o campo da pesquisa qualitativa, proporcionando ao pesquisador a compreensão e diálogo com a realidade em que os sujeitos estão inseridos, de acordo com o método de estudo da geografia cultural.

Realizou-se a observação participante desses lugares, interagindo com os moradores ao participar de algumas das suas atividades. Para essa técnica foram elaborados roteiros de observação com registro sistemático no diário de campo, com a observação, principalmente, do *habitus*, o cotidiano,

as práticas, os rituais que envolvem as tradições; o trabalho e seu significado, a cultura, sociabilidade e territorialidade dos ribeirinhos do Zé Açú.

Observando a vida cotidiana, ouvindo as narrativas e as lembranças, assim como analisando os documentos referentes a esses lugares, foi possível obter um volume de dados qualitativos relevante para a pesquisa, de onde pudemos verificar as formas de transmissão e de construção dos saberes e conhecimentos, assim como, as manifestações culturais que fortalecem as suas territorialidades.

Foram realizadas entrevistas (individuais e coletivas), padronizadas, com roteiro semiestruturado e gravadas para facilitar a análise. As entrevistas com os sujeitos da pesquisa consistiram em importante instrumento, possibilitando a compreensão desses lugares a partir de inúmeras características, ou seja, compreensão do mundo vivido dos moradores das comunidades.

Geografia e os estudos sobre cultura

Uma perspectiva de análise proposta para compreender as intensas transformações ocorridas no espaço geográfico, foi um subcampo de estudo que cresceu e se destacou nos últimos anos, na França, Estados Unidos e Brasil. A Geografia Cultural a partir da década de 1990, adquiriu significativa relevância, devido sua consonância com o movimento pós-moderno. Nesse período, destaca-se o interesse pela investigação de uma pluralidade de temas relacionados à cultura popular, ao folclore, a etnia, ao gênero, a religião, a paisagem, assim como outras manifestações artísticas como a música, a literatura e a poesia. Como muito bem expõe McDowell (1996):

A geografia cultural é atualmente uma das mais excitantes áreas de trabalho geográfico. Abrangendo desde as análises de objetos do cotidiano, representação da natureza na arte e em filmes até estudos do significado das paisagens e a construção social de identidades baseadas em lugares, ela cobre numerosas questões. Seu foco inclui a investigação da cultura material, costumes sociais e significados simbólicos, abordados a partir de uma série de perspectivas teóricas. (MCDOWELL, 1996, p. 154).

Para o autor, o interesse pela relação entre espaço e cultura é uma tradição da ciência geográfica, haja vista, que seus interesses sempre estiveram voltados para a descrição da diversidade da superfície terrestre. Sendo assim, a dimensão cultural pode ser entendida como elemento necessário para a compreensão do mundo. Isso porque, é exatamente a cultura que reflete e condiciona a diversidade da organização espacial e sua dinâmica. No que concerne à cultura, em termos conceituais, pode-se elencá-la como crenças, valores, religiões, músicas, robe, etc. Enfim, aspectos da vida humana que estão muito mais relacionados à constante busca de se situar no universo.

Nesse sentido, a geografia cultural deve ser reinventada ou renovada para poder continuar seu percurso, contribuindo para compreensão da ação humana sobre a terra, a qual está sempre em processo de construção estabelecendo assim, sua identidade e significação social.

Segundo os referenciais, até aqui apontados, mudanças ocorrem no tempo e no espaço, por isso, é necessário lançar um olhar mais atento para os estudos da Geografia Cultural. Essa reflexão também é apontada por Corrêa e Rosendahl (1999), quando declara que: “Rápidos e intensos processos de transformação econômica, social, cultural, alteram a distribuição espacial da população, valores, hábitos e crenças, a paisagem cultural e os significados atribuídos à natureza e as formas socialmente produzidas”. (CORRÊA e ROSENDAHL, 1999, p. 74).

Diante do exposto, a cultura está intimamente relacionada como cada sociedade se constitui e se organiza no espaço, seu modo de vida, como se relaciona com seu meio ambiente e como constrói significados. Portanto, a cultura é um processo acumulativo, resultante de toda experiência histórica das gerações que não são inatos, eles são criados.

Nesse sentido, depreende-se que refletir sobre a cultura; seria pensá-la como uma herança das experiências vivenciadas ao longo da vida do homem que é tão importante, e desta forma, precisa ser valorizada e transmitida para as gerações futuras.

Cultura e religiosidade em comunidades rurais

As manifestações da religião imprimem mudanças na organização espacial que, por sua vez, influencia na própria percepção/concepção de mundo das pessoas que participam deste processo, a religião analisada no contexto geográfico está relacionada à interpretação da apropriação de determinados segmentos do espaço. Os geógrafos que estudam as manifestações da religião se preocupam em analisar os padrões espaciais que refletem o controle de pessoas e objetos, grupos religiosos e instituições sobre o território.

Com processo de modernização que ocorre em muitos lugares na Amazônia alguns ritos religiosos vêm perdendo seu grau de importância e sua tradição, cedendo espaço para novos processos que, de certa forma, são reinventados ou adquirem outras formas e características.

Partindo da premissa de que os aspectos religiosos são parte importante na estrutura social, cultural e territorial dos ribeirinhos na região amazônica e que a mesma, por meio de seus ritos, ajuda na manutenção da identidade sobre o território (territorialidade), buscamos compreender como vem ocorrendo processo da manutenção da cultura, identidade e territorialidade das populações rurais no Zé Açu por meio das festas em honra aos santos.

Utilizamos a perspectiva da Geografia Cultural, para entender como os moradores vivenciam a religiosidade popular, manifestas nas festividades em honra aos santos, e como essas experiências contribuem para o processo de (re) afirmação da sua territorialidade

Para Fraxe (2011, p. 54), “a cultura nas comunidades ribeirinhas consiste no processo de construção social, que orienta e dá significado a toda e qualquer prática humana”. A cultura passa então a ser vista como algo que aos poucos vai se constituindo socialmente, porém não rápida, mas gradativamente, ou seja, a mesma é inseparável do próprio conceito de sociedade, pois a cultura não pode existir sem que exista uma convivência social daqueles que vivem e fazem parte de um mesmo sistema.

Na Amazônia, é comum a crença em superstições, lendas e mitos que fazem parte do contexto e do cotidiano das comunidades. Mas há, também, a forte devoção aos santos católicos por parte de quem vive nesses lugares, e as comunidades se reúnem em momentos específicos do ano para celebrarem seus santos padroeiros, transformando-se em eventos que se caracterizam pela reafirmação e manutenção cultural, identidade e territorialidade dessas populações que demonstram essa devoção por meio da realização das festas religiosas ou festejos, como são popularmente chamados na região. Repassando não somente um rito, mas reafirmado a identidade cultural expressa na forma de rituais católicos, para as futuras gerações.

A festa do boi bumbá

De acordo com a História, o auto popular da brincadeira do boi tem suas raízes no nordeste do Brasil, onde ocorre uma das mais ricas manifestações do folclore brasileiro. O folguedo *bumba-meu-boi*, ao se disseminar por várias regiões do Brasil assumiu nomes e formas de apresentação diversas. No que se refere à manifestação folclórica no contexto amazônico Tenório (2016) mostra que essa exposição chegou por meio da migração nordestina no final do século XIX, período em que a produção da borracha era considerada o “apogeu” na região, atraindo assim uma quantidade significativa de migrantes. Contudo, o folguedo logo se adaptou ao contexto próprio da região como afirma Tenório: “No Aninga, os *bumba-meu-boi* tinham sempre os nomes de fita e cor: Boi Fita Roxa, Boi Fita Amarela, Boi Fita Preta e assim por diante”. (TENÓRIO, 2016, p. 65).

A brincadeira de rua logo ganhou uma nova roupagem por volta de 1917, em vista de, uma promessa feita por Lindolfo Monte verde “ao glorioso São João” que teria sido agraciado com a dádiva da cura. Terminado o rito religioso, no rufar dos tambores surgia Lindolfo levantando a primeira toada em vermelho e branco. Assim, o boi-bumbá Garantido surgia fazendo sua primeira apresentação para o público.

Ainda segundo Tenório (2016), especialmente, em seu livro “A cultura do boi-bumbá em Parintins”, o autor expressa que o primeiro rito aconteceu com a chegada do boi-bumbá em Parintins. De modo gradativo, o autor apresenta “o surgimento do boi Galante”, aquele que viria a se tornar o Boi bumbá Caprichoso. Cabe aqui ressaltar que, a origem do bumbá era prosaica e cercada do imaginário popular tais como: mistérios, encantos e lendas amazônicas.

Sabendo que a cultura está intimamente relacionada com tempo e espaço pode-se afirmar que a cultura é dinâmica e mutável e por conta dessa característica, em cada tempo e lugar a cultura se manifesta sob um aspecto particular. É bom lembrar que, a gênese da apresentação é basicamente a mesma verificada em outras regiões, onde circula uma trama de morte e ressurreição do boi de estimação do fazendeiro. Entretanto, no Amazonas foi dada uma ressignificação agregando a ela elementos da cultura amazônica, onde a cultura indígena é vista como principal elemento dessa brincadeira na região.

Nessa perspectiva, atualmente, a manifestação folclórica dos bois Bumbás em Parintins se tornou um dos maiores divulgadores da cultura local e de forma progressiva vem sendo explorada nas apresentações folclóricas temáticas regionais como: lendas, rituais indígenas e costumes dos ribeirinhos.

Assim, a cultura de brincar com o boi-bumbá já perpassa aos cem anos na cidade de Parintins. Em todo o Amazonas, o imaginário do povo assumiu uma potência criadora e mágica, que faz as culturas transitarem apresentações do mundo real, do imaginário e do místico, fundamenta-se também que é esse imaginário que ajuda a manter viva a identidade cultural dos moradores do lugar. Sobre o majestoso festival folclórico de Parintins, pode-se declarar que este se constitui um espetáculo sublime de beleza que encanta vários espectadores. Então, o arca bolso da tradição do homem amazônida vem se destacando nesta magnífica brincadeira que está engendrado a cada momento o pluralismo de significados tanto individual como coletivo.

Tudo isso, reforça o entendimento de que a brincadeira de boi em Parintins existe desde o início do século XX. É, pois, fruto da brincadeira iniciada no Nordeste do país, especificamente, da cultura maranhense. Contudo, a cultura popular não é estática, ou seja, alterações podem ocorrer, mas ainda assim, ela vive.

Religiosidade no Zé Açú: manutenção e reafirmação identitária, por meio das festas populares em honra aos santos

O primeiro ato da festa acontece com a ida da imagem um dia antes do primeiro dia de festejos para uma das comunidades próximas que pertencem a Zé Açú e que ficam perto de Bom Socorro. Esta comunidade é selecionada por sorteio que acontece todos os anos e é feito pelos coordenadores da festa.

A comunidade sorteada no ano de 2012 foi a Comunidade de Nossa Senhora de Nazaré, que é a primeira comunidade avistada, quando se entra no Lago do Zé Açú.

Na noite que antecede o dia da festa, os comunitários adentram a madrugada trabalhando, dando os últimos retoques para que no dia seguinte esteja impecável quanto à ornamentação. Antes do raiar do primeiro dia da festa, precisamente às quatro horas da manhã, acontece a alvorada festiva com a salva de fogos, feita por alguns moradores, sendo uma das tradições da festa. Com um triciclo e uma caixa de som, a alvorada percorre as ruas da comunidade, anunciando o primeiro dia da festa, com o término na praça da igreja com o hasteamento das bandeirinhas do arraial.

A sonorização da festa, que vai desde as caixas de som, a iluminação, até aos instrumentos musicais, são levados da cidade de Parintins para a comunidade no dia que antecede o início da festa. Um fato importante é a participação das outras comunidades do Zé Açú nos dias de festejo, pois em cada noite em que é celebrada a missa, o responsável pela celebração é o líder da parte religiosa de cada comunidade pertencente ao Zé Açú.

Este primeiro dia inicia-se com a parte religiosa, com a ida dos comunitários até a comunidade de Nossa Senhora de Nazaré, para a realização do Círio Fluvial, que geralmente acontece ao entardecer do dia. Vários comunitários se reúnem para esse momento, sendo trasladado por barcos que são acompanhados por bajaranas, rabetas, lanchas e canoas dos ribeirinhos do Zé Açú.

É importante destacar que as embarcações que participam do Círio Fluvial são organizadas e enfeitadas com bandeirolas coloridas e também a sonorização adequada para aquele momento de fé.

Figura 01: Barcos no porto para o círio fluvial.



Fonte: Trabalho de campo, 2015. (Foto: Charlene Muniz)

Figura 02: O lago iluminado pelos barquinhos.



Fonte: Trabalho de campo, 2015. (Foto: Charlene Muniz)

Durante todo o trajeto percorrido os comunitários entoam canções e os hinos católicos e soltando fogos para anunciarem a chegada à comunidade onde a santa está à espera (Figura 01).

Um momento que chama atenção nesse círio fluvial é a soltura de várias barquinhas no lago do Zé Açú (Figura.02), as quais são confeccionadas pelos próprios comunitários como forma de devoção à Santa. São feitas de pedaços de isopor, têm os quatro lados encapados com papéis coloridos e no centro é colocada a vela, um dos símbolos do catolicismo, que é bastante utilizado nesse tipo de festejo. Posteriormente, a vela é acesa e os barquinhos soltos no lago, dando à noite estrelada e ao Lago do Zé Açú, com suas águas escuras, um tom colorido e encantador, fazendo prevalecer um ar de gratidão e satisfação por parte dos moradores locais ao fazerem esse ritual.

Ao chegar à comunidade do Bom Socorro, os fiéis, juntamente com o andor em que está a santa, se dirigem à igreja para celebrarem a missa em honra à Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. A missa significa para aqueles que participam, um momento de superação, de gratidão, de comunhão, de fé e, acima de tudo, de devoção à Santa.

Na fachada da igreja foi pintada a imagem da Santa Padroeira, onde a mesma foi coberta com um tecido branco para ser retirado apenas no momento em que os fiéis e a santa chegassem do Círio Fluvial para celebrar a missa, ocorrendo neste momento salvas de palmas e fogos de artifício.

Os elementos observados durante o festejo à santa, e que se destaca em relação à importância da igreja, são a imagem do andor e da cerimônia ou missa para os comunitários. Estes são símbolos muito utilizados na prática catolicista, e não sendo diferentes os fiéis sentem e dão reverência a estes símbolos. O andor que transporta a imagem da Santa é confeccionado por mulheres da própria comunidade, com dedicação e criatividade ornamentam com flores, ramos, cruzes entre outros símbolos (Figura.03 e 04).

Figura 03: Procissão pelas ruas da comunidade



Fonte: Trabalho de campo, 2015. (Foto: Charlene Muniz)

Figura 04: Derrubada do mastro



Fonte: Trabalho de campo, 2015. (Foto: Charlene Muniz)

Depois de todo o contexto que se refere à parte religiosa, logo em seguida, vem a parte social ou profana, como é denominado por muitos autores que estudam o assunto. Dentre eles Eliade (1992, p. 79), o qual, em sua obra *O sagrado e o profano a essência das religiões*, descreve que “o homem religioso sente necessidade de mergulhar por vezes nesse Tempo sagrado e indestrutível. Para ele, é o Tempo sagrado que torna possível o tempo ordinário, a duração profana em que se desenrola toda a existência humana.

Muitos estudiosos se referem ao profano como o comércio e as danças, porém, devemos levar em consideração que esse momento faz parte da festa, e é esperado com certa ansiedade pelos moradores.

Zeny Rosendahl e Roberto Lobato Corrêa (1999, p. 239), conceituam o espaço profano da seguinte forma: “Pode-se definir espaço profano como o espaço desprovido de sacralidades, estrategicamente ao ‘redor’ e em ‘frente’

do espaço sagrado”. Neste contexto, podemos afirmar que espaço profano é a parte da festa religiosa, em que se é despido de todo o tipo de sacralidades, ou seja, não existe relação com a religiosidade.

Na comunidade do Bom Socorro, o momento que se destina ao profano inicia após a missa. É interessante mencionar que o espaço que se utiliza para a prática profana geralmente em comunidades ribeirinhas, não sendo diferente na comunidade do Bom Socorro, se localiza nos arredores da igreja.

Temos então o início do “arraial”, como é popularmente mais conhecido o momento profano das festas religiosas em comunidades rurais. E é nesse momento que há uma reciprocidade entre espaço sagrado e profano.

A abertura do arraial ocorre com muito som ao vivo, que é realizado por bandas musicais que são contratadas para tocarem no festejo. Esse elemento é importante para a realização da festa, pois, em geral nas comunidades amazônicas é comum a presença de dois estilos musicais que os comunitários dão preferência em ouvir nas suas casas, em comércios e principalmente na parte social da festa, que são denominados de “brega” e “forró”.

Nessas festas populares também é observa-se o desfile das “Princesas da Festa” ou “Bonecas Vivas”, tradição esta que se constitui em crianças do sexo feminino que fazem uma preparação, nas quais são feitas arrecadações através de diversas atividades, como, a venda de guloseimas, de bingos e outras atividades que tenham como objetivo a arrecadação de dinheiro. Sendo que no último dia da festa há a apuração de quanto cada “Princesa” conseguiu arrecadar, e a vencedora será a que conseguir maior arrecadação. É importante destacar que o valor arrecadado é investido na manutenção da igreja e do centro social comunitário.

Em seguida há a realização do bingo popular e do bingo gigante, que são dois momentos realizados pela coordenação da comunidade e têm também como o foco principal a arrecadação de verbas para a manutenção da igreja, da escola ou de outra infraestrutura que a comunidade esteja precisando.

O território religioso manifesto nos festejos em honra aos santos padroeiros é um momento esperado o ano inteiro pelos comunitários, principalmente os mais devotos à santa. Nesse momento é possível observar a territorialidade que se manifesta durante estes festejos, apontando para a importância e reconhecimento do território ocupado pela Igreja Católica.

A manutenção da identidade territorial tem como o principal fator a religião católica no referido recorte espacial, onde a mesma colabora e influencia na dinâmica e organização a partir da distribuição espacial dos seus territórios religiosos, pois, em outras comunidades que fazem parte do Zé Açu, observa-se que há também essa forte influência da religiosidade, visto que, a Igreja Matriz é quem comanda a parte religiosa, influenciando assim as outras que ficam próximas a ela.

Importante destacar que durante o ritual há a participação das comunidades adjacentes que constituem o território do Zé Açú, e também de outras comunidades que não fazem parte da mesma, mas que também são convidadas a participarem todos os anos.

A festa de boi bumbá na comunidade do Bom Socorro do Zé Açú

A festa de boi bumbá chegou à comunidade ribeirinha do Bom Socorro do Zé Açú, como uma forma de aproximar os pais e a comunidade do âmbito escolar, com o passar dos anos se tornou uma das principais festas da comunidade. Por volta dos primeiros meses de 2001, chegou à comunidade do Bom Socorro a senhora Marília Hipólito dos Anjos para assumir seu cargo de gestora na escola Municipal Minervina Reis Ferreira, com toda sua experiência adquirida em vários anos de trabalho desenvolvido em escolas localizadas na zona rural e urbana da cidade. A presente diretora viu a necessidade de aproximar a comunidade da escola, como expõe a Dona Marília Hipólito:

A escola estava tendo mais alunos e havia assim uma dificuldade de distanciamento de pais né e nós queríamos trazer os pais pra junto da escola. Quando eu cheguei para lá a escola era assim um pouco distante da comunidade, comunidade lá e escola aqui e eu tinha vindo de outra comunidade e lá era diferente, lá trabalhávamos juntos: escola e comunidade e quando cheguei lá era escola aqui comunidade lá.

Na tentativa de aproximar os pais junto à vivência de seus filhos no ambiente escolar, a senhora Marília Hipólito, juntamente com sua equipe de professores adjetivada por ela como uma “equipe nota dez”, bacana, alegre e animada começaram a articular a criação do boi na escola.

Essa meta não foi à toa, haja visto, ter presente na comunidade outras manifestações culturais como, por exemplo, as quadrilhas, a festa religiosa da padroeira da comunidade, especificamente Nossa Senhora do Bom Socorro, santa esta que leva o nome a comunidade. Em consonância com moradores mais antigos da comunidade outras manifestações culturais também eram realizadas no local, tais como: a dança do pássaro maçarico, o festival da banana, brincadeira do boi, entre outras danças. Apesar de todas essas festividades, a equipe escolar resolveu dar os primeiros passos para a “criação do boi”. Após todo processo de sistematização da ideia chegou o momento de apresentar a proposta pedagógica da escola para os pais e comunidade em geral

Para a senhora Marília Hipólito, a comunidade adorou a ideia. Então, foi organizado um concurso para a escolha do nome do boi, foram muitas as sugestões mais como um só seria o vencedor, por unanimidade venceu o denominado

“Teimosinho”. A vontade de brincar de boi novamente foi tanta que o “boi teimosinho” passou a ser o bumbá da comunidade do Bom Socorro do Zé Açú. Outro aspecto de extrema relevância a ser dito refere-se, a data de surgimento do boi bumbá Teimosinho que tem como marco histórico o dia 01 de maio do ano de 2001, tendo como fundadora a professora e Gestora Marília Hipólito dos Anjos que juntamente com sua equipe de professores, alunos e comunidade deram chamado “ponta pé inicial” para a realização da brincadeira de boi na comunidade, tendo como tema de sua primeira apresentação “Teimosinho faz da arte sua História”, neste percurso teve como seu primeiro palco de apresentação o terreiro da escola no mês de Agosto de 2001.

O verde e branco como cores do boi Teimosinho, escolhido com a finalidade de valorizar e exaltar a cor padrão da Escola Municipal Minerviana Reis Ferreira, como se nota na figura 06:

Figura 05: Boi Teimosinho



Fonte: Trabalho de campo, 2015. (Foto: Charlene Muniz)

Figura 06: Brincante do Boi Teimosinho



Fonte: Trabalho de campo, 2015. (Foto: Charlene Muniz)

Para que tudo ocorresse como o planejado à participação dos pais e comunitários foram essenciais para que o resultado fosse positivo (Figura.06). Isso ficou evidenciado no relato

de Dona Marília ao expressar a forma de organização e confecção dos instrumentos utilizados na apresentação do boi Teimosinho. Conforme abaixo:

O primeiro ano foi muito bom porque os pais, eles participaram bastante ficaram animados, queriam ver suas crianças ali participando da quadrilha, eram os pequenos portugueses mais quando surgiu o teimosinho aquilo ali foi, assim, como se nós estivéssemos resgatando uma cultura da comunidade que eles já tinham. As danças e para eles foi assim o modo de incentivar muito mais, ficaram muito felizes né, faziam reunião para construir arquibancadas, para ir pra mata tirar madeira eles estavam ali prontos e não mediam esforços nadinha, então, estavam pronto para fazer.

E assim, ocorreu a criação da festa do boi bumbá Teimosinho na comunidade do Bom Socorro, onde todos se encontravam envolvidos nos preparativos da brincadeira.

Diante disso, destaca-se a festa como um grande e lucrativo negócio razão que leva a festa do boi bumbá Teimosinho a novos caminhos. Embora, o boi bumbá tenha suas origens no folguedo do bumbá meu boi no nordeste do país, ao ser apresentado ao nosso contexto amazônico, este logo ganhou novos “atributos” ao dançar do boi nordestino. No norte não dança boi se brinca, ficando nítida essa afirmação nos estudos de autores parintinenses como Basílio Tenório, Dejard Vieira Filho e Robério Braga.

Afinal de contas, o viés da cultura circula entre os diversos grupos sociais, onde o processo de circularidade da cultura contribui para a criação e manutenção das territorialidades dos cidadãos da comunidade do Bom Socorro do Zé Açú.

Ginzburg (1987) propõe o conceito de circularidade como elemento cultural que estava infiltrado entre si, cada um à sua maneira, mostrando que entre culturas diferentes as relações se dão num processo recíproco de influências.

Fraxe (2004), também coaduna com essa concepção ao fundamentar que: “a circularidade cultural ocorre onde os valores sociais são nômades, existem transitando de uma classe a outra, ou de uma cidade a outra [...] depoentes de espaços distintos tanto no rural como no urbano” (FRAXE, 2004, p.25).

A ideia apresentada aqui assegura que, a comunidade do Bom Socorro através de sua brincadeira de boi bumbá está profundamente condicionada por esse processo, visto que, a brincadeira do boi Teimosinho apresenta semelhanças ao boi da cidade de Parintins, como também se estende às relações de trocas (ida e vinda de pessoas, ideias, saberes e cultura) com a cidade e as demais comunidades pertencentes ao território do Zé Açú.

Cultura e Sustentabilidade no Território do Zé Açu

Para falarmos sobre a sustentabilidade do desenvolvimento, tanto de áreas rurais como urbanas, enfim, dos diversos ecossistemas que compõem o ambiente no qual vivemos, é necessário compreender *os modos* de vida, organização sociocultural e econômica das sociedades que compõem o quadro humano nessas áreas.

Leff chama a atenção para necessidade da construção de uma nova racionalidade ambiental, em que a compreensão da complexidade ambiental poderia pautar as ações para a mudança necessária na forma de uso de nossos recursos naturais:

A complexidade ambiental é uma nova compreensão do mundo, incorporando o limite do conhecimento e a incompletude do ser. Implica saber que a incerteza, o caos e o risco são ao mesmo tempo efeito da aplicação do conhecimento que pretendia anulá-los, e condição intrínseca do ser e do saber.

A complexidade ambiental abre uma nova reflexão sobre a natureza do ser, do saber e do conhecer; sobre a hibridação do conhecimento na interdisciplinaridade; sobre os diálogos de saberes e a inserção da subjetividade dos valores e dos interesses na tomada de decisões e nas estratégias de apropriação da natureza. (LEFF, 2003, p. 22).

É dentro desta perspectiva que esta pesquisa se propôs a analisar essa diversidade na forma de compreensão/apreensão do território que, sem dúvida, perpassa os aspectos culturais que as determinaram, nestes termos as manifestações culturais que analisamos anteriormente, são elementos que compõe e reforçam também os aspectos da sustentabilidade desse local.

Nesta perspectiva, convém ressaltar que, as manifestações folclóricas existentes no território do Zé Açu se caracterizam como uma forma de circulação da cultura. É por meio da festa populares que se pode constatar que as comunidades ocupam territorialidades, onde os atores sociais projetam suas concepções de mundo e constroem suas identidades. Partindo desta reflexão, as pessoas se realizam em cada festa e mesmo com o passar do tempo ainda continuam com o objetivo de manter viva a tradição, os mitos e as lendas do local onde habitam. Nesta perspectiva fica claro a importância das manifestações culturais no processo de manutenção identitária e da sustentabilidade socioambiental no Zé Açu.

Considerações Finais

A festas populares na comunidade do Bom Socorro expressa principalmente a territorialidade da comunidade, onde se observa que nos dias de festejo há manutenção e reafirmação da identidade cultural dos comunitários.

A manutenção da identidade tem como o principal fator a religião católica, no referido recorte espacial, onde a mesma colabora e influencia na dinâmica e organização a partir da distribuição espacial dos seus territórios religiosos, pois, em outras comunidades que fazem parte do Zé Açu, observa-se que há também essa forte influência da religiosidade, visto que a Igreja Matriz é quem comanda a parte religiosa, influenciando assim as outras que ficam próximas a ela.

Importante destacar que durante as manifestações festivas, há a participação das comunidades adjacentes que fazem parte do território do Zé Açu, e também de outras comunidades que não fazem parte da mesma, mas que também são convidadas a participarem.

Podemos afirmar que as festas de santos e o boi bumbá, em comunidades, contribuem para a afirmação destas identidades dos ribeirinhos das margens do lago do Zé Açu, identidade essa que traz consigo as marcas de um passado em que se rememora a lembrança de momentos vividos com mais união e simplicidade, onde os comunitários se reuniam para juntamente com outras comunidades adjacentes festejarem sua cultura.

Dentro desse processo de ressignificação da cultura, em cada nova manifestação há a incorporação de novos elementos que são trazidos pela modernização, onde tais manifestações se renovam em consequência desta relação estabelecida com o moderno. É por esse motivo que se pode afirmar que a cultura ribeirinha, sua memória e seus espaços simbólicos se encontram em estado de transformação e de mudança permanente, mas nunca em extinção.

A territorialidade é mantida mediante a existência do território religioso e as festas juninas, principalmente as do boi-bumbá, essa territorialidade se torna mais visível no momento festivo, pois assim há um fortalecimento das experiências tanto coletivas como individuais. Compreender esses fenômenos culturais, seus símbolos e seus significados conferidos ao espaço é fundamental para que o território seja então identificado, delimitado e reconhecido.

A compreensão da territorialidade e identidade em comunidades ribeirinhas, sob a compreensão das festas em honra a santos padroeiros e a festa do boi bumbá, nos ajuda a refletir que as tradições que ainda permanecem no cotidiano e na vida de quem mora nesses lugares, muitas vezes longínquos do meio urbano, mas que de alguma forma acabam impactados com os avanços tecnológicos e da modernidade, estão cada vez sendo transformadas em ritos que lembram muitas vezes manifestações religiosas do meio urbano.

Essas manifestações são momentos especiais e principalmente de fé e devoção por aqueles que ainda lutam para que a tradição festiva não acabe, pois ela relembra momentos em que a comunidade foi construída, momentos onde havia aquele vigor de lutar pelo crescimento da comunidade.

Muitas características foram encontradas nos festejos, como a organização dos comunitários na ornamentação da igreja, das ruas e casas, na união dos moradores para fazer um belo festejo. Há que se falar também da fé dos comunitários, observando que a maioria das pessoas que moram na comunidade pertencem à religião católica e, por conseguinte, há uma preferência a atividades que se referem a esta religião.

Verificamos que para entender as pessoas que moram em comunidades à margem do rio, lagos e igarapés amazônicos, é necessário entendê-lo dentro de seu mundo, o que muitas vezes diferencia de lugar para lugar, resultando em várias comunidades com tradições culturais diferenciadas uma das outras, assumindo assim uma identidade própria com valores culturais únicos.

Portanto, evidenciamos que os festejos realizados anualmente em honra a santos padroeiros no Zé Açú assim como a festa folclórica do boi Teimosinho, vivifica e reafirma a cultura, identidade e o sentimento de pertencimento ao território, ou seja, a territorialidade. E por mais que ocorram transformações, mudanças e resistência no meio rural em relação aos elementos que fazem parte do meio urbano, as manifestações culturais são parte das tradições deixadas pelos primeiros habitantes da comunidade, e serão sempre realizadas como forma de manutenção e reafirmação dessas identidades coletivas que são culturais e ao mesmo tempo territoriais.

Referências

CORREA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Manifestação da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto. **Cultura cabocla-ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade**. São Paulo: Annablume, 2004.

FRAXE, Teresinha de Jesus Pinto; WITKOSKI, Antônio Carlos; PEREIRA, Henrique dos Santos (Org.). **Comunidades ribeirinhas amazônicas: memória, ethos e identidade**. Manaus: Reggo Edições, 2011.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

LEFF, Enrique (Org.). **A complexidade Ambiental**. São Paulo: Cortez, 2003.

MCDOWELL, Linda. A transformação da geografia cultural. In: GREGORY, Derek; MARTIN, Ron; SMITH, Graham. Geografia Humana. Sociedade, Espaço e Ciência Social. Rio de Janeiro: Zahar, 159-188, 1996.

OLIVEIRA, José Aldemir. **Cidades na Selva**. Manaus: Editora Valer, 2000.

SILVA, Charlene Maria Muniz da. **Territorialidades rurais no município de Parintins: habitus, circularidade da cultura e ethos ambiental na localidade do Zé Açu**, 2015. 296 f, Tese(Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia)/ Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

TENORIO, Basílio. **A cultura do boi-bumbá em Parintins**. 1 ed. Parintins. Editora João XXIII, 2016.

OS PROCESSOS DE AUTORRECONHECIMENTO DA(S) IDENTIDADE(S) NEGRA(S) EM COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS/ MOCAMBOS NO ESTADO DO AMAZONAS

Patrícia Torme de Oliveira⁶

Pedro Rapozo⁷

Introdução

Desde as primeiras expedições empreendidas pelos espanhóis, o suporte do trabalho de escravos negros já era imprescindível para o sucesso de audaciosas aventuras, especificamente quando cruzaram a cordilheira dos Andes em direção ao interior da floresta tropical, buscando as sonhadas florestas da preciosa madeira canela e da cidade lendária chamada de El Dorado, que inclusive propiciou a “descoberta” do Rio Amazonas. Esta presença inclusive já era percebida principalmente na expedição do sanguinário Lopes Aguirre, a qual seguiu a mesma trajetória de Pizarro-Orellana⁸.

Apesar desta presença notável nos escritos dos exploradores, há tempos que se considera a escravidão do negro tema pouco significativo para a compreensão da história do Amazonas. De forma intensa, há uma persistente ideia no imaginário local de que a escravidão do negro é apenas como um tropeço, considerando o longo caminho trilhado rumo ao progresso e ao desenvolvimento. Assim, fundou-se certa memória histórica a partir da qual se preza muito mais a ausência que simplifica do que a complexidade resultante da presença a da escravidão na região.

Refletir ainda sobre índios e negros na Amazônia remete a investigação para além das formas de escravidão impostas a eles, uma vez que a subordinação causada pela imposição do colonizador fez com que estes fossem marginalizados, silenciados e aparentemente invisibilizados na sociedade amazônica. Apesar de todo o passado e presente histórico que provavelmente fizeram com que fossem mantidos obscuros socialmente, suas histórias vêm emergindo, afrontando o silenciamento ao qual eles foram vitimados, possibilitando a estes sujeitos serem percebidos e reconhecidos por suas lutas e resistências na floresta (GOMES, 2017. p. 15)

Portanto torna-se de extrema relevância para História, Cultura e Identidade do Amazonas pesquisar e investigar delimitando-se locais e regiões onde prevaleceu a permanência de negros e índios, não direcionando apenas para as questões relacionadas a suprir a mão de obra na Amazônia, mas também se deve conhecer o cotidiano de comunidades e os espaços onde se estabeleceram, bem como sua contribuição para a formação do povo da região.

6. Licenciada Plena em Educação Física pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul/PUC-RS; Mestre em Ciências Humanas pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas/PPGICH/UEA. E-mail:patriciacancio@hotmail.com/ <https://orcid.org/0000-0001-5584-1999>.

7. Professor da Universidade do Estado do Amazonas (UEA); Professor do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/PPGICH/UEA; Professor do Programa de Pós-graduação em Rede nacional para o ensino das Ciências Ambientais/PROFICIAMB; Graduado em Ciências Sociais/Sociologia; Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Amazonas/UFAM; Doutor em Sociologia – Desenvolvimento e Políticas Sociais pela Universidade de Minho/UM; Coordenador do grupo de pesquisa vinculado ao CNPq, Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia/NESAM. E-mail:phrapozo@uea.edu.br/ <https://orcid.org/0000-0003-3843-5811>

8. Os exploradores espanhóis Francisco Pizarro e Francisco Orellana submeteram o Império Inca ao domínio espanhol entre 1532-1535 (CARVAJAL, 1992).

A afirmação e o autorreconhecimento de identidades quilombolas no território amazonense têm aumentado nos últimos anos, e a luta por reconhecimento de remanescentes quilombolas tem sido constante em diferentes domínios. Os antigos mocambos que resistiram no tempo e espaço amazônico se constituíram como comunidades de remanescentes quilombolas que vêm lutando pela prática de seus direitos resguardados pelo artigo 68 da Constituição Federal de 1988.

No que tange ao processo de autorreconhecimento da identidade negra no Amazonas trazemos à luz o estudo de Gomes (2017), que investigou no Mocambo de Arari-Parintins o (re)conhecimento dos moradores com uma identidade negra através do lugar onde residem, pois, de acordo com a autora, no passado, os quilombos também eram conhecidos como mocambos, e este termo era comumente utilizado no estado do Pará no século XVIII e XIX.

Farias Júnior (2007), em estudo sobre Quilombolas do Tambor, analisa os processos de identidade coletiva frente a conflitos de situação territorial, que em seus desdobramentos há reivindicação dessa relação identidade/local, para que haja o reconhecimento, principalmente no sentido de preservação da memória e cultura de seus antepassados.

Os estudos citados anteriormente abordam as identidades de formas singulares, o primeiro atrelado a uma identidade étnico-racial sobre o fato de o Mocambo manter ou não características ligadas à presença negra em Parintins, e de que forma se deu o processo de constituição da identidade étnico-racial do Mocambo, o segundo estudo foca na identidade coletiva, enquanto comunidades remanescentes de quilombo, frente a uma questão social de conflito, que trata de reivindicação territorial.

Para Amaral (2005), o termo quilombo tem sido amplamente discutido nas últimas décadas, principalmente com relação a sua significação, e tais discussões exigem uma reflexão específica, pois o termo tem sido questionado e reconceituado. Neste sentido, há o surgimento de uma variedade de conceitos, termos e categorias. Atualmente, fala-se em quilombo, mocambo, quilombo contemporâneo, quilombo moderno, comunidade negra, terra de preto, comunidade afrodescendente, bairro rural negro, terra de santo, comunidade rural negra, comunidade remanescente de quilombo, além de outros.⁹

Na comunidade de São Francisco do Rio Bauana, que integra a Floresta Nacional de Tefé (FLONA), foram realizadas as primeiras incursões sobre um possível reconhecimento de território quilombola, onde se obtiveram através de entrevistas semiestruturadas com seis informantes, anotações no diário de campo e observação, dados primários para a pesquisa.

9. Maristela Andrade (2003, p. 38) ao apresentar a discussão De Pretos, Negros, Quilombos e Quilombolas, classifica as denominações que aparecem com mais frequência em documentos consultados indicativos de áreas para intervenção oficial, a exemplo de: "povoados com características negras, quilombos, comunidades negras, comunidades negras rurais, comunidades negras rurais quilombolas, territórios afro-descendentes, população afro-descendente, comunidades afro-descendentes, comunidades negras rurais de territórios afro-descendentes".

Identities: Mocambo e Quilombo no Amazonas

Gomes (2017) destaca que os mocambos que resistiram no tempo e espaço amazônico se constituíram como comunidades de remanescentes quilombolas que vêm lutando pela prática de seus direitos.

Atualmente, a afirmação de identidade tem acendido inúmeras discussões em meio às lutas por reconhecimento, por territórios e manutenção de tradições. Na historiografia brasileira, existem grupos que são reconhecidos como importantes para a formação da cultura nacional, contribuindo de forma significativa para identidade do povo brasileiro. Entende-se que a identidade contribui para que cada grupo possa se reconhecer, tendo sua linguagem, seus símbolos e tradições como base (GOMES, 2017).

Discorrer sobre identidade é argumentar sobre as características particulares de cada grupo, seus aspectos simbólicos, suas crenças, ritos, modos de vida, e refletir sobre qual se pertence. Para Hall (1996), “as identidades culturais são pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história”. Portanto, entende-se que a identidade contribui para que cada grupo se reconheça como tal, tendo como suporte a língua, os símbolos e os costumes que ajudam na compreensão da identidade nacional (HALL, 1996, p.70).

A questão aqui proposta neste artigo é a identidade negra, e, para o antropólogo Kabengele Munanga (2009, p. 20), ela está ligada ao sentimento de negritude por determinados grupos sociais:

A negritude e/ou identidade negra se referem a história comum que liga de uma maneira ou de outra todos os grupos humanos que o olhar do mundo ocidental “branco” reuniu sobre o nome negros. A negritude não se refere somente à cultura dos povos portadores de pele negra que de fato são todos culturalmente diferentes. Na realidade, o que estes grupos humanos têm em comum [...] é o fato de terem sido vítimas das piores tentativas de desumanização e de terem sido suas culturas não apenas objeto de políticas sistemáticas de destruição, mas mais do que isso, de ter sido simplesmente negada à existência dessas culturas.

Durante muito tempo, a cultura negra foi excluída de documentos oficiais e historiográficos, apenas limitada a exposições do conhecimento sob o ponto de vista do folclore, apresentando a contribuição festiva e escrava. Nos últimos tempos, tem-se analisado, de forma mais abrangente, os variados aspectos da cultura africana e afro-brasileira, atrelando sua importância como uma das culturas formadoras da identidade brasileira, mas, acima de tudo, de grande relevância na identidade nacional, com novas abordagens que até então eram invisibilizadas ou silenciadas nos registros da historiografia oficial.

Neste contexto, a “identidade cultural” enquanto um marco de afirmação política nas comunidades quilombolas se encontra em um processo de negociação com o poder público. Ao observarmos o caráter político dos processos identitários, a questão do reconhecimento das comunidades neste campo passa a ser importante na compreensão das lutas sociais redistributivas pelo território.

No estado do Amazonas, a identidade negra nos quilombos passa por um processo que ainda está se firmando, procurando agregar mais comunidades a lutarem por seu reconhecimento, sendo as manifestações formas que privilegiam as afirmações de identidade ligando-os ao passado.

Costa (2001) afirma que as comunidades quilombolas no Amazonas vêm sendo reconhecidas através das lutas de seus remanescentes, tais como o Quilombo do Tambor, em Novo Airão, os Quilombos do Rio Andirá, em Barreirinha, o Quilombo Urbano na Praça 14, em Manaus e, mais recentemente, o Quilombo do Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, em Itacoatiara. Neste sentido, a autora destaca que o reconhecimento também é elemento fundamental para a política de identidade. (COSTA, 2001)

De acordo com Silva (2016), como não há registros historiográficos, o processo de recuperação de identidade e reconhecimento de algumas comunidades quilombolas ocorre através de narrativas das memórias, da história oral compartilhadas entre as famílias, de geração a geração sobre as suas origens e experiências e que remetem a uma memória do cativo. Revelam também práticas culturais, que remetem à experiência do período escravista como cantos e danças, e estas memórias são acionadas como capital simbólico para afirmação da identidade quilombola.

No estudo de Gomes (2017) sobre a identidade da comunidade do Mocambo do Ariri, a autora coloca que este é um tema complexo no julgamento dos colaboradores da pesquisa. Para estes, a comunidade se considera “cabocla”, sem uma etnia definida, porém, entendem que a reunião de todas as etnias constitui e faz parte da história amazônica.

Para Bauman (2005), existem flexibilidade e anulabilidade em relação à consciência sobre o pertencimento e identidade, pois um povo pode decidir de acordo com suas trajetórias, modos de agir, “assim como sua determinação frente a isso são fatores decisivos tanto para o pertencimento quanto para a identidade” (BAUMAN, 2005, p. 17-18).

Em Farias Júnior (2011), a história dos pretos do Rio Paunini, onde se constituiu o Quilombo do Tambor, foi o local em que ocorreu a implantação da Unidade de Conservação¹⁰, quando eles já dominavam a área na década de 1980. As pessoas pertencentes ao Rio dos Pretos possuíam uma receptividade negativa, uma vez que o termo “preto” se constituía como ofensivo, e era preferível ser reconhecido como “moreno”. Para este autor, é pelo contexto de exclusão social e intrusão de “outros” nas terras que os pretos

10. Parque Nacional do Jaú é uma Unidade de Conservação federal de 2.272.000 hectares de área, localizada entre os municípios de Barcelos e Novo Airão, em plena floresta amazônica.

ocupavam, é que os remanescentes buscaram se organizar em torno de sua identidade coletiva.

No Amazonas, têm-se o “rio dos pretos” onde regatões e patrões que circulavam dentro do Rio Jaú os designavam “Pretos do Paunini”, organizados na Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor, essa comunidade quilombola constitui-se por negros que migraram devido às péssimas condições de vida no Estado de Sergipe, no final do século XIX e início do século XX, onde ocuparam o Rio Jaú, em Novo Airão. E devido à criação do parque Nacional do Jaú, parte da comunidade foi deslocada compulsoriamente para a sede do município de Novo Airão, onde se encontram organizados na mesma associação, mas que reivindicam sua posição enquanto “quilombo urbano”. (FARIAS JÚNIOR, 2011, p. 8).

Em virtude da criação do Parque Nacional do Jaú, parte de moradores remanescentes de quilombo da Comunidade do Tambor, tiveram que involuntariamente se deslocar para a sede do município de Novo Airão, deixando para trás um território identitário enquanto remanescentes, entretanto, seguiram organizados na associação no sentido de preservarem sua identidade coletiva, o que de certa forma preserva a história e memória deste grupo, além de requererem o reconhecimento como um quilombo urbano. O que demonstra a dinâmica conceitual acerca do termo.

Identities: ser negro e ser negro quilombola

Negro e quilombola, dois termos que parecem ser distintos e de fácil diferenciação, mas que, no contexto de uma comunidade remanescente de quilombo, sua compreensão não se torna tão simplista. Sendo assim, para que seja possível a compreensão dos dois termos diante da conjuntura de uma comunidade remanescente de quilombola ou o estabelecimento de uma concepção sobre a questão da identidade étnica em uma comunidade remanescente de quilombola, inicialmente, faz-se necessário uma separação entre os conceitos de raça e etnia.

Essa identificação que se estende no campo interno e externo do indivíduo é entendida da seguinte maneira:

Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. (BARTH, 2011, p. 193-194).

Tendo como base esse referencial, fica evidente o fato de que a identidade não é algo estático e, principalmente, ela é construída ao longo da vida dos indivíduos. Dessa

forma, cinco características permeiam a identidade: individualidade, concretude, temporalidade, socialidade e historicidade (BARTH, 2011).

De acordo com Lima (2014), a identidade é um elemento crucial para podermos entender a ideia de pertencimento que os indivíduos sentem em relação a uma gama de significados e atribuições simbólicas aos elementos que os cercam, sendo necessário estabelecermos um diálogo com a Antropologia e com a Psicologia para aprofundar a questão da identidade, sobretudo a noção de identidade étnica.

Desse modo, a identidade adquire uma relação ambivalente entre “eu X eles”, pois não é somente a percepção que o indivíduo faz de si que o diferencia dos demais, mas também o processo de afirmação e legitimação de determinados aspectos e referências de sua identidade que o torna diferente daquele (ou daqueles) que está(ão) inserido(s) em outros grupos (LIMA, 2016).

Em Almeida (2002), há um debate envolvendo, principalmente, História e Antropologia, que foi gerado em torno da concepção de quilombo, como a questão levantada sobre o termo estar “frigorificado”, ou seja, seu significado histórico já não é mais satisfatório para incluir os arranjos estendidos no pós-abolição.

Lima (2016) destaca a urgência de estudos entre História e Antropologia, percebendo as variações referentes às percepções identitárias dos moradores dessas comunidades remanescentes de quilombos, bem como suas transformações temporais, tendo como foco a memória dos moradores, que são elementos cruciais nessa jornada (LIMA, 2016).

Conforme Farias Júnior (2011), com a redefinição do conceito de etnia, existem interpretações que alertam para a questão de estar lidando com identidades e territórios étnicos sob a ótica de estratégias contingentes ou de diferentes tipos de acordos ou contratos que os chamados quilombolas têm firmado.

Há um acordo implícito sobre as formas de uso dos recursos, por exemplo, que aparecem na definição da região da terra de preto. Em outras palavras, pode-se dizer que existe um elenco de práticas que asseguram vínculos solidários mais fortes e duradouros do que a alusão a uma determinada “ancestralidade”.

Neste sentido, Farias Júnior (2011) afirma que o pertencimento ao grupo não decorre, por exemplo, de laços de consanguinidade, não existe tampouco a preocupação com uma origem comum e nem o parentesco constitui uma pré-condição de pertencer. O princípio classificatório que fundamenta a existência do grupo emana da construção de um repertório de ações coletivas e de representações em face de outros grupos. Trata-se de investigar etnograficamente as circunstâncias em que um grupo social determinado acatou uma categoria, acionando-a ao interagir com outros. Para executar isto, tem-se que atentar para os deslocamentos conceituais.

A questão do pertencimento na escrita de Bauman (2005, p.31):

Não se pensa em identidade quando o “pertencimento” vem naturalmente, quando é algo pelo qual não se precisa lutar, ganhar, reivindicar e defender; quando se “pertence” seguindo apenas os movimentos que parecem óbvios simplesmente pela ausência de competidores. Essa pertença, que torna redundante qualquer preocupação com a identidade, só é possível, como vimos, num mundo localmente confinado: somente quando as “totalidades” a que se pertence, antes mesmo de se pensar nisso, para todos os fins práticos, forem definidas pela capacidade da “massa cinzenta”. Nesses “minimundos”, estar “aqui dentro” parece diferente de estar “lá fora”, e a passagem do aqui para o lá dificilmente ocorre se é que chega a ocorrer.

É interessante ressaltar que, no estudo de Gomes (2011), a população não possui fenótipo negro, com exceção de alguns poucos moradores. Entende-se que as características biologicamente herdadas não definem prontamente a identidade do indivíduo ou a de sua coletividade, mas o pertencimento a aspectos culturais, que foram e/ou são, sobretudo, unificadas nacionalmente e que assim causaram “desvinculo” das identidades no âmbito local.

A presença negra nos quilombos do Amazonas

Resgatar a trajetória dos negros no espaço amazônico exige um trabalho detalhado em que conta com a colaboração de grandes obras sobre a presença negra na Amazônia, entre as quais se encontram indícios para reflexão (COSTA, 2018).

De acordo com Gomes (2011), a presença negra na região, apresenta inúmeras peculiaridades, principalmente no processo de afirmação da identidade dos remanescentes de quilombos, que procuram políticas públicas para a defesa de suas tradições e seus territórios. Compreende-se que há ainda vários estereótipos e desinteresses com relação ao tema presença negra na Amazônia, porém com tantas pesquisas já divulgadas, essas ideias equivocadas serão ainda mais discutidas e vistas por outras perspectivas.

Muitas interrogações levam a refletir sobre a presença negra na Amazônia e suas contribuições, uma vez que pensar sobre o negro em meio à grande extensão amazônica não se reduz em caracterizá-lo como escravo ou fugitivo, mas como um sujeito que num ambiente de relações de poder buscou lutar pela quebra dos grilhões da exploração e tem garantindo seu direito de participar do meio social com respeito e dignidade (GOMES, 2011).

A população negra está cada vez mais evidenciada nas pesquisas científicas nos últimos anos, portanto, sabe-se que muitos dos registros históricos mais antigos são reflexos do pensamento de camadas dominantes que marginalizaram grupos como mulheres, homossexuais,

crianças, indígenas e negros para manter suas posições de superioridade no meio social.

A marginalização e silenciamento nos documentos históricos têm, na contemporaneidade, seus mais peculiares caracteres, sendo centro de estudo e discussão no campo acadêmico.

Para além de nossas fronteiras, africanos e seus descendentes em vários lugares do mundo, fazem parte de pesquisas que abrangem diversas áreas do conhecimento, e na Amazônia, sua cultura e demais aspectos são apresentados para maior conhecimento de sua contribuição na sociedade muito além do caráter quantitativo da presença africana na região.

A influência africana foi se tornando visível em vários segmentos ainda na sociedade colonial em elementos como culinária, práticas religiosas, músicas, cantos, danças, dentre outros valores culturais que foram incorporados pela população brasileira, e muitos destes elementos também estão incorporados à cultura amazônica.

A máscara da invisibilidade e do silenciamento vai dando lugar através de estudos e pesquisas uma face negra, seja cultural ou historicamente, para além destas áreas. Alves (2017) destaca que as políticas sociais adotadas no contexto brasileiro nos últimos anos realizam a proposta de reparação moral ao período da escravidão a partir de ações afirmativas intensamente presentes nos debates públicos, se vinculando a um discurso de reconhecimento e cidadania junto à população negra.

Neste cenário social, as comunidades negras do Amazonas que reivindicam sua ascendência escrava possuem hoje um espaço representativo na conflituosa arena política em consideração à questão fundiária, refletindo uma importante dimensão pós-colonial da luta do movimento negro. Entre os campos de disputa que abarcam a cultura como demanda política e estética se configura a questão da tradição dos povos, fazendo emergir como categoria os chamados Povos Tradicionais (ALVES, 2017). E é diante desses debates internacionais acerca dos povos originários, tribais e tradicionais que se configuram alguns contornos específicos, como os povos quilombolas.

Uma história de silenciamento e invisibilidade do negro no Amazonas

Para Gomes (2017), assim como as demais regiões do território brasileiro, na Amazônia a resistência à escravidão foi desencadeada por demandas que buscaram alternativas para não se submeter à ordem vigente.

Sendo um dos formadores da identidade brasileira, o negro teve sua história por muito tempo ligada restritamente aos registros da senzala, às memórias do cárcere. Essas

memórias têm relevância nos estudos da cultura afro-brasileira, mas a luta por liberdade e as formas de vivências negras além do espaço de cativeiro possibilitam uma aproximação mais contundente da história e cultura negra no Brasil.

Deve-se levar em conta a riqueza cultural, as lutas, os espaços de liberdade e identidade constituída, preservada através das tradições. Para um estudo mais abrangente da presença negra na Amazônia também é importante levar em consideração seu envolvimento com outras culturas, sua coletividade e influências culturais, não deixando de lado suas raízes ancestrais. Para Gomes (2003, p.77):

A cultura negra pode ser vista como uma particularidade cultural construída historicamente por um grupo étnico/racial específico, não de maneira isolada, mas no contato com outros grupos e povos. Essa cultura faz-se presente no modo de vida do brasileiro, seja qual for o seu pertencimento étnico. Todavia, a sua predominância se dá entre os descendentes de africanos escravizados no Brasil, ou seja, o segmento negro da população.

De acordo com Sampaio (2011, p. 18), a primeira referência quanto à presença de escravos africanos na Amazônia, datam do ano de 1692, sendo que o Grão-Pará foi a porta de entrada para a escravidão na Amazônia, e se tornou mais intensa a partir da criação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e do Maranhão em 1755, no período pombalino, quando se impulsionou a produção agrícola e quando os africanos foram violentamente arrancados de seu continente e trazidos em condições desumanas para a região amazônica.¹¹

Sampaio (2011) ainda coloca que os índios eram trabalhadores indispensáveis, e o fim de sua escravidão, junto à presença dos negros escravos, não representou uma redução dessa importância, pois eles continuaram a ser empregados em diversas formas de trabalho compulsório e, inclusive, compartilharam muitas dessas experiências com os escravos negros. Estima-se que a companhia tenha comercializado cerca de 25 mil escravos na região amazônica, portanto, já era evidente a presença da população escrava africana na imensidão amazônica, trabalhando inclusive com os indígenas em lavouras de café, tabaco, cana-de-açúcar e muitas outras atividades.

A mão de obra negra no estado do Amazonas, apesar da reduzida quantidade numérica se confrontada as demais áreas, foi fundamental para economia da região. Em seu estudo sobre a elite mercantil do Amazonas, Patrícia Mello Sampaio foi surpreendida ao constatar que a mão de obra escrava, apesar de relativamente pequena na região de Manaus, foi fundamental na constituição das fortunas durante o terceiro quartel do século XIX.

A discussão com relação ao trabalho indígena, segundo a autora, fez com que os historiadores não percebessem o papel desempenhado pelos negros de ganho, pelas

11. Vicente Salles. O negro no Pará sob o regime da escravidão. Brasília: MIC/SECULT, 1988, pág. 51.

vendedoras, pelos pedreiros, carpinteiros, sapateiros lavradores e serviços domésticos, na cidade de Manaus e seus arredores (GOMES, 2017).

Quando nos referimos à Amazônia em geral, há uma visibilidade de cultura muito marcada pelo indígena, tanto em caráter nacional quanto no exterior, tal fato pode ser em parte atribuído ao espetáculo cultural promovido, a partir do Festival Folclórico de Parintins, protagonizados pelos Bumbás Garantido e Caprichoso.

De acordo com Sampaio (2011), a presença negra não se limitou a escravidão na Amazônia, outros homens e mulheres viveram na região sendo professores de música, chefes de polícia, capoeiristas, lavadeiras, oleiras, carpinteiros, uma lista sem fim. Mesmo com o silêncio sobre estas histórias ainda persistir, este estigma está sendo quebrado.

Existem notícias a respeito até 1866, quando o vice-presidente da Província do Amazonas, Gustavo Ramos Ferreira, registrou que no Amazonas existiam cerca de 57 (cinquenta e sete) africanos livres, já de posse de suas respectivas cartas de emancipação. Àquela altura, dizia Ramos Ferreira, a maioria vivia de “empregos públicos onde são de utilidade, apesar da má conduta de quase todos, por falta de trabalhadores de que se ressentem essa cidade.”

A maioria morava em um pequeno bairro de Manaus chamado, sugestivamente, de “Costa d’África, localizado nas imediações do cemitério São José”. Apesar das evidências, uma rápida olhada na historiografia revela algo impressionante: os africanos livres, literalmente, desapareceram.

Na historiografia local relativa à escravidão, não há nenhuma menção à sua presença ou suas experiências na Amazônia. Na verdade, não foram os únicos. De um modo geral, os estudos sobre a escravidão africana na Amazônia são restritos e, de algum modo, ainda pouco conhecidos (SAMPAIO, 2011).

No Mocambo... negro ou caboclo?

De acordo com Gomes (2017), no Mocambo do Arari se verifica um branqueamento como resultado da ideal mistura dos povos que viveram no território e que contribuíram para que a população só considere seu aspecto cultural mais claro, miscigenado, ou como muitos querem afirmar: identidade cabocla, ribeirinha.

A autora destaca que a identidade ribeirinha ou cabocla, só reforça a ideia de que o Brasil é um país de mestiços e, na Amazônia, o caboclo seria a mostra ideal da mestiçagem das três raças que se relacionaram na região, se tornando assim o “novo branco”, minimizando as matrizes indígenas e negras ou até mesmo as silenciando, relegando-as ao esquecimento.

Gomes (2017) ainda afirma que identidade cultural dos mocambenses tem sua base nas matrizes branca – ressaltando o catolicismo – e indígena, silenciando a presença negra, que

é encontrada em indícios na localidade. A presença negra não é considerada significativa e a afirmação da identidade pelos moradores tramita entre ser caboclos de maioria católica, ou descendentes de indígenas (GOMES, 2017).

Sobre o exposto, pode-se entender que a ação de se identificar por meio de uma cultura do qual nós temos intenção de nos inserir, “tornou-se mais provisório, variável e problemático. Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceitualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial, permanente” (HALL, 2006, p. 13).

Para Munanga (2008, p.103) a mestiçagem “como etapa transitória no processo de branqueamento constitui peça central da ideologia racial brasileira”, visto que desde o final do século XIX e início do século XX buscava-se uma homogeneização das raças que, através da miscigenação, ocultaria as diferenças. No Mocambo do Arari se verifica o branqueamento como resultado da ideal mistura dos povos que viveram no território e que contribuíram para que a população só considere seu aspecto cultural mais claro, miscigenado, ou como muitos querem afirmar: identidade cabocla, ribeirinha.

Os outros quilombos amazonenses como espaços de reconhecimento da identidade negra

Citado anteriormente, o Quilombo Urbano Barranco de São Benedito é considerada a maior comunidade quilombola do estado do Amazonas, e teve como ascendentes negros vindos do Maranhão, que chegaram ao local no final do século XIX. Este quilombo urbano foi assim reconhecido por meio da Fundação Cultural Palmares em 23 de setembro de 2014, a comunidade está localizada na zona sul de Manaus no bairro Praça 14, e por mais de cem anos, esta comunidade vem construindo sua identidade étnica em consonância com a própria cultura ancestral africana.

Para Rosa (2018), os processos organizacionais da comunidade quilombola do Barranco de São Benedito são o que definem este grupo étnico, cujas práticas são amparadas nos conhecimentos tradicionais, e quando ressignificados o identificam para ressaltar a identidade cultural coletiva, a partir das manifestações populares, expressões musicais, artísticas, e religiosas, presentes no dia a dia da comunidade. As festas e comemorações da Praça 14 são muito conhecidas e populares como a Festa de São Benedito, Dia da Consciência Negra.

O quilombo do Sagrado Coração de Jesus em Itacoatiara, que também foi reconhecido oficialmente no ano de 2014, é um quilombo rural, e foi formado há aproximadamente 150 anos. De acordo com o pesquisador Claudemilson Nonato Santos,¹² a comunidade se reconstruiu, os moradores herdaram culturas e saberes indígenas, porém as mantém entre si através da oralidade as histórias de gerações e gerações de negros da comunidade. Sobrevivem da agricultura familiar e são extremamente católicos negando

12. Graduado em geografia pela UFAM, e mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia UFAM, o professor foi o pesquisador responsável por produzir o dossiê sobre a Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus para a Fundação Palmares.

inclusive religiões de matrizes africanas; ainda, conforme o pesquisador, durante o processo de reconhecimento após toda a pesquisa sobre a origem da comunidade, muitos moradores rejeitaram a princípio, serem descendentes de africanos e da cultura negra.

Comunidade São Francisco do Rio Bauana, início de um processo de reconhecimento de território quilombola no Médio Solimões

Na região do Médio Rio Solimões há a possibilidade de reconhecimento de mais um quilombo rural, localizado na Floresta Nacional de Tefé (FLONA), organização que foi criada em 1989 no contexto do Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia. Nesta unidade de conservação encontram-se inúmeras comunidades tradicionais organizadas em comunidades-sede que estão vinculadas as Associações de Moradores da FLONA de Tefé, dentre elas a comunidade de São Francisco situada às margens do Rio Bauana.

Em alguns encontros realizados pelo Projeto Jovens Protagonistas da FLONA, do qual realiza oficinas de arte, educação e saúde por meio de voluntários, foi possível vivenciar e conviver por um período na comunidade. Através dos relatos dos moradores mais antigos, obteve-se dados sobre origem e fundação da comunidade. São Francisco do Bauana foi fundada em 1973, por agricultores vindos de outros estados e com apoio organizacional da igreja católica. Também relataram sobre a ancestralidade e descendência negra naquela região. Tais afirmações foram recorrentes também nas falas de moradores que já saíram da comunidade para trabalhar e estudar, como é o caso do líder e articulador do projeto de jovens da FLONA, que se percebe enquanto sujeito, pertencente a uma identidade negra local.

A moradora mais antiga de São Francisco do Bauana, de acordo com os comunitários, é D. Raimunda Lopes Sales, ex-presidente da comunidade e atualmente animadora de setor¹³. Em seu relato mencionou que a comunidade foi fundada por aproximadamente 10 famílias que vieram dos estados do Sergipe, Ceará, Maranhão e Acre com o objetivo de trabalhar como agricultores, dentre eles seu pai. Durante a conversa, ela frisou o seguinte:

“meu pai era bem pretinho, negro mesmo... ele veio do Sergipe. Tinha pele escura, escura... E os outros vizinhos também, e eu me considero preta também...e pode ver a cor e o cabelo da maioria do pessoal aqui... e estamos buscando agora o reconhecimento da comunidade, estamos lutando para isso”. (D. Raimunda Lopes Sales, 61 anos, entrevistada em 23/03/2019)

De acordo com outra comunitária, que atualmente mora e estuda no município de Tefé, e se tornou uma das interlocutoras da Comunidade de São Francisco, sobre a

13. Na comunidade São Francisco do Bauana, a religião católica predomina, e animador vocacional de setor é a pessoa responsável por uma estrutura da igreja dentro das comunidades, sua missão é incentivar, despertar, promover encontros, missas e todos eventos daquela estrutura religiosa.

questão de reconhecimento da comunidade como território quilombola, o processo já foi iniciado em 2020, através do Presidente da Associação de Moradores da Comunidade juntamente com sua esposa, que recolheram as assinaturas de todos comunitários e realizaram o cadastramento das famílias, onde declaram se autorreconhecerem como remanescentes de quilombos, e, mencionou que neste processo apenas uma família optou por não assinar, por se considerarem ribeirinhos, descendentes de indígenas.

Quanto ao cadastramento e recolhimento das assinaturas, alguns moradores ressaltaram a importância deste processo, como é caso do agricultor, Sr. Raimundo Leandro de Oliveira que destacou: *“A comunidade já se organizou para dar início a este processo aí... de reconhecimento, e nos sentimos felizes de sermos pretos, e lutamos para que sejamos reconhecido [...] nós vamos ficar muito satisfeitos com isto, e... eu estou de acordo”* (Raimundo Leandro de Oliveira, 49 anos, entrevistado em 15/07/2020).

Para seu Afonso Faustino Pantoja, agricultor que mora na comunidade há 37 anos, e casado com uma “descendente” da comunidade como ele mesmo coloca, com relação ao processo de reconhecimento afirma: *“Os cadastros já foram feitos na comunidade, no qual muitas famílias são descendentes de quilombos, inclusive minha família, por causa de minha esposa, que é filha de um dos fundadores daqui da comunidade de São Francisco”* (Afonso Faustino Pantoja, 57 anos, entrevistado em 15/07/2020).

Figura 01: Raimunda Lopes Sales, filha de um dos fundadores da comunidade



Fonte: Elisabeth Lopes Faustino

Outra moradora da comunidade é D. Ezimar Rocha Lopes, que faz parte do Grupo de Mulheres e também é animadora de setor, e descreveu que seu pai também foi um dos fundadores da comunidade, sua mãe era de Tefé, e ela

se declara e se reconhece como negra por causa de seu pai: *“meus antepassados eram negros, e sempre trabalharam com agricultura...eles eram pessoas muito trabalhadoras...[...] e me reconheço como preta mesmo, e espero que a comunidade seja reconhecida como quilombola”* (Ezimar Rocha Lopes, 49 anos, entrevistada em 16/07/2020).

Ao buscar a legitimação de território quilombola, a comunidade de São Francisco do Bauana recorre a uma identidade coletiva atrelada não apenas a território, pois a comunidade já está consolidada como unidade de conservação agrária, mas, principalmente, pela questão étnica, uma vez que se os moradores consideram-se negros, como a exemplo de outras comunidades rurais do estado do Amazonas que passaram pelo mesmo processo. O reconhecimento também se trata de garantir a história e memória desta comunidade rural tradicional, cujos moradores demonstraram através de seus relatos, orgulharem-se de sua identidade e do lugar onde vivem.

Considerações finais

Os estudos sobre presença negra na Amazônia e sobre as comunidades quilombolas necessitam ainda de aprofundamento. No que se refere a questão da escravidão no Amazonas, o tema já foi desmitificado e comprovado através de registros, pois muitos estudos se debruçaram sobre o tema, e continuam se tornando fonte inesgotável para pesquisa, entretanto, no que tange a questão das reminiscências de comunidades quilombolas, as questões identitárias estão mais relacionadas a território do que a um reconhecimento de identidade étnico-racial, ou cultural.

Nas comunidades rurais, há um indicativo de que muitos comunitários ainda se reconhecem como caboclos ou ribeirinhos, trazendo o conceito de uma identidade híbrida, no qual foi formada por colonizadores, indígenas e negros. A identidade ribeirinha ou cabocla, só reforça a ideia de que o Brasil é um país de mestiços e na Amazônia, o caboclo seria a mostra ideal da mestiçagem das três raças que se relacionaram na região, se tornando assim o “novo branco”, minimizando as matrizes indígena e negra e até mesmo as silenciando, e neste caso condenando-as ao esquecimento. Neste sentido é primordial reconhecer, celebrar e dar voz aos povos e comunidades remanescentes de quilombolas, pois seus modos de vida tradicionais são uma forma de garantir seus direitos e ao mesmo tempo proteger sua cultura.

Neste sentido, o processo inicial para reconhecimento e regularização, tanto territorial quanto identitário de comunidade remanescente de quilombola já está iniciando na comunidade de São Francisco do Rio Bauana, através dos cadastros e assinaturas dos moradores, porém, trata-se de um processo com muitas etapas, em que envolve a Fundação Palmares para o processo de reconhecimento e do Incra para a certificação do território. Esta será talvez a primeira

demarcação de terras quilombolas no Médio Rio Solimões, uma região onde naturalmente quase todos os processos são voltados a demarcação de terras indígenas. Portanto, seria uma grande conquista para os povos tradicionais e para os comunitários que lá vivem, de oficialmente ter reconhecida uma comunidade remanescente de quilombo nesta região do Amazonas.

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os Quilombos e as Novas Etnias**. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.) Quilombos, Identidades Étnicas Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 43-81.

AMARAL, Assunção José Pureza. **Projeto As práticas educativas e a questão ambiental entre os quilombolas do Médio Amazonas/PA**. Belém, 2003.

AMARAL, Assunção José Pureza. Etnologia, educação e ambiente nos quilombos da Amazônia. In: OLIVEIRA, Iolanda de. **Negro e Educação: Escola, Identidade, Cultura e Políticas Públicas**. S.P: Ação Educativa, ANPED, 2005, p.179-206.

ANDRADE, Maristela de Paula. De pretos, negros, quilombos e quilombolas – Notas sobre a ação oficial junto a grupos classificados como remanescentes de Quilombos. **Boletim Rede Amazônia, n. 1**, Rio de Janeiro/ Belém: IRD, PPGSA/UFRJ, NAEA/UFPA, 2003.

BARTH, Fredrick. Grupos Étnicos e Suas Fronteiras. In: POUTIGNATI, Philippe e STREIFF-FERNART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. Tradução de Élcio Fernandes. São Paulo: Unesp, 1998, p. 186-227.

BRIANEZI, Thaís. A Floresta Nacional de Tefé: encontros e desencontros das políticas ambiental e agrária na Amazônia. **Revista IDEAS**, v.2n.2, p. 256-283, jul-dez.2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2005.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

COSTA, Renilda Aparecida Costa. **A Identidade Nacional Brasileira e a Educação: Homogeneidade X Pluralidade Cultural**. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política). Universidade do Planalto Catarinense – UNIPLAC, 2001.

FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. **Quilombolas na Amazônia: um esboço preliminar do estudo de comunidades de pretos no Complexo Madeira**.

In: ENCONTRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E BARRAGENS, 2, **Anais** [...]. Salvador, Bahia: Instituto de Geociências, Mestrado em Geografia/EDUFBA, 2007.

FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. Quilombolas no Amazonas: do Rio dos Pretos ao Quilombo do Tambor. In: SAMPAIO, Patrícia Melo (org.). **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia**. Belém: Editora Açaí, 2011.

GOMES, Jéssica. **Mocambos na Amazônia: história e identidade étnico-racial do Arari –Parintins/Amazonas**. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas, 2017.

GOMES, Robeilton de Souza. Fuga, sublevação e conflito: faces da resistência política na Amazônia colonial (sec. XVIII). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, 26, **Anais** [...]. São Paulo, julho 2011.

GOMES, Flávio dos Santos. Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 40-55, dezembro/fevereiro 1995/1996.

HALL, S. **Identidade cultural e diáspora**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro: IPHAN, n. 24, p. 69-75, 1996.

_____. **Identidade Cultural na Pós-modernidade**. 11.ed. Rio de Janeiro DP&A, 2006.

LIMA, Fernanda Barboza de. **Comunidade Quilombola Caiana dos Crioulos: um estudo sociovariacionista**. 2014. 288 f. Tese (Doutorado em Letras) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2008.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **O Fim do silêncio: Presença Negra na Amazônia**. Belém: Editora Açaí, 2011.

“DA TERRA DE CORDEL E REISADOS”: REFLEXÕES CRÍTICAS SOBRE O ECOFESTIVAL DE NOVO AIRÃO E A AFRO- AMAZONIDADE

Adan Renê Pereira da Silva¹⁴

Introdução

A escrita aqui desenvolvida é oriunda de reflexões realizadas acerca da formação sociocultural da cidade de Novo Airão, Amazonas, baseada na leitura artística da festa mais popular da cidade: o Ecofestival dos Peixes-Boi, reunindo duas agremiações, o peixe-boi Jaú e o peixe-boi Anavilhanas. Ao me indagar acerca dos tipos humanos que compõem a cidade como hoje se apresenta, objetivei refletir sobre modos de a festa representar essas pessoas, analisando um dos momentos de apresentação da agremiação Jaú. Escolheu-se uma das cenas principais do Festival, com o intuito de tornar exequível a proposta, dada a amplitude possível a um artigo.

Para tanto, utilizei-me da proposta metodológica etnográfica, influenciado pela complexidade que o fenômeno ocupa (criação, planejamento e execução) e pela compreensão de Geertz (1989), que vê na etnografia a possibilidade de obtenção de aspectos significantes em torno dos quais os atos são produzidos, percebidos e interpretados e sem os quais eles, de fato, não existiriam. Esmiuçando-a, enfatizo aqui a autoetnografia, consoante proposta de Santos e Biancalana (2017), que veem no método um arcabouço mais robusto para explicitar a vivência dos dados do campo. A autoetnografia entrelaça pesquisador e pesquisado, necessidade deste estudo, tendo em vista a posição que ocupo na agremiação, sendo um dos idealizadores do momento em análise. Isto privilegia informações que vão da composição à execução do ato.

Na proposta metodológica autoetnográfica, o trabalho é atravessado colaborativamente pelo artista que orienta a investigação com o pesquisador (é nesta “fusão” em que me encontro), entendendo-se como parte do estudo. No caso deste texto, trabalha-se com a autoetnografia formadora, ou seja, “[...] uma investigação muito mais em formato de memória crítica, visto que nesse momento as informações não são submetidas a análises, interpretações e tampouco se articulam a conhecimentos de outras fontes [...]” (SANTOS; BIANCALANA, 2017, p. 86). Daí o uso que faço da primeira pessoa durante a escrita e a discussão e análise de resultados em tons de memória crítica, sem preocupação em articular o debate com outros autores, os quais serão apresentados na primeira seção deste artigo, de modo a obter uma fundamentação teórica e contextualizar o leitor e a leitora.

14. Doutor em Educação e Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Especialista em História da Saúde na Amazônia pela Fiocruz – AM. Psicólogo e docente. Membro da Equipe de Criação e Artes do Peixe-Boi Jaú do Ecofestival do Peixe-Boi de Novo Airão. <http://orcid.org/0000-0003-2668-5944>. E-mail: adansilva.1@hotmail.com

Por questões de rivalidade da festa, a agremiação contrária não foi analisada. A cena escolhida corresponde ao segundo ato da festa, o momento *Ayika* (do iorubá, ambiental), na apresentação de 2019.

Minha localização, como antes dito, é de pesquisador e “fazedor” (um dos) do evento. Ao receber o convite para adentrar o universo da festa de Novo Airão, fiquei fascinado com a ênfase ecológica que ela comporta, em um viés de preservação dos ecossistemas e biomas amazônicos. Convidado a ser roteirista do Peixe-Boi Jaú, foi-me atribuída a grata função de escrever o Histórico da Apresentação, um roteiro apresentado aos/às jurados/as contendo o tema e o desenvolvimento, além de ter ajudado – em teoria e em ação – o desenrolar da disputa. Fazer isso significou minha total implicação no fenômeno, demandando de mim envolvimento no campo, em paralelo ao reconhecimento da confiança depositada – a qual pesou bastante, subjetivamente falando. Deste modo, sinto-me na obrigação ética de devolver à cidade uma parte do citado reconhecimento, com um retorno científico a Novo Airão, eterna Vila de Tauapessassu.

Na esteira do Festival Folclórico de Parintins, o denominado “Ecofestival do Peixe-Boi” agrega elementos musicais, cênico-coreográficos e artísticos, enfatizando, no Regulamento que rege a disputa entre os dois peixes, uma mensagem ecológica, geralmente de cunho preservacionista. Para compreender o cenário, optou-se por dividir o artigo em dois momentos: no primeiro, debate-se a fundamentação teórica da cena em análise, no segundo, apresentam-se a festa e a (auto)etnografia, seguindo-se com as considerações finais e referências.

Encontro “de repente” com “gambá”: a afronordestinidade amazônica pulsante no Quilombo do Tambor

A invisibilização da presença de homens negros e mulheres negras é notória quando se fala da região amazônica (SAMPAIO; 2011; NAKANOME; SILVA, 2019; NAKANOME, 2019). Nas palavras de Nakanome (2019), é base do senso comum pensar que a região foi formada apenas pelo “encontro” entre indígenas e europeus. Consequentemente, o racismo estrutural brasileiro foi agregado como um fator de “estranhamento” em relação a este tipo humano nas paragens do Norte do país. Se, como constata o autor, nem o Festival Folclórico de Parintins ficou isento desta construção sócio-histórica, sendo por muito tempo visto somente como “festa de índio”, pode-se estender o raciocínio ao Ecofestival. Contrapondo-se a este tipo de discurso, a proposta de falar da presença negra em Novo Airão foi intencional por parte do Peixe-Boi Jaú.

O ponto inicial foi ressignificar a relação entre a presença de homens e mulheres afrodescendentes na Amazônia, destacando que ela pode e deve ser notada e

ampliada na cidade. Farias Júnior (2011) conta que, entre o fim do século XIX e início do século XX, chegam no rio Negro e em outros rios da região trabalhadores e trabalhadoras para laborar na produção de borracha. Com o fim da escravidão, muitas terras concentram-se na mão de poucos. Sem local para habitar e oriundos/as da *plantation* ou das fazendas de criação, estes/as ex-escravos e ex-escravas deslocam-se para outras localidades do país.

Eles e elas constituem povoados por onde passam, formando comunidades negras rurais. Além do crescimento do comércio, o afluxo de africanos e africanas ocorreu objetivando resolver conflitos entre colonos leigos e missionários pela posse e controle da força de trabalho ameríndia (SILVA; FERREIRA, 2015).

Silva (2014) pontifica ser por intermédio da Fundação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão que negros e negras consolidam-se na Amazônia. Neste viés, Gomes (2005) defende que, nos anos 1700, a população negra e africana já estava espalhada pela região, nas lavouras (trabalhando com indígenas), na coleta das chamadas “drogas do sertão”, no transporte de canoas e nas obras e fortificações militares que compunham o Grão-Pará, com o intuito de impedir invasões estrangeiras.

Tal é o contexto em que se insere o povoado do Tambor, no Rio Jaú, afluente do Rio Negro, Novo Airão. Ao chegarem no local, nordestinos e nordestinas desenvolveram a extração do látex da seringueira, embrenharam-se na coleta de castanhas e imiscuiram-se na agricultura. Ao serem percebidos/as por outras pessoas como habitantes do local, o rio em que habitavam foi “renomeado”. Recebeu o apelido de “Rio dos Pretos”.

Segundo Farias Júnior (2011, p. 142), “[...] o termo ‘preto’ é usado em um primeiro momento por seringalistas, seus descendentes, como também por outros agentes que transitavam pelo rio Jaú, primordialmente para indicar a ‘presença negra’ no rio Jaú e Igarapé Paunini”. Ainda segundo ele, tal designação não teve uma receptividade positiva por parte dos/as moradores/as, pois o termo era considerado ofensivo, à época. Era visto como um marcador social da diferença. Entretanto, “[...] A partir da mobilização étnica dos agentes rurais, que atualmente se autodefinem como ‘remanescentes de quilombo’, houve uma politização do termo ‘preto’, como também do ‘Rio dos Pretos’” (FARIAS JÚNIOR, 2011, p. 142). Hoje, a comunidade tornou-se conhecida como “Quilombo do Tambor”.

Além de estigmatizados/as, renegados/as, marcados/as socialmente, homens e mulheres que habitavam a região ainda tiveram que se ver em meio ao conflito trazido pela fiscalização oriunda da instalação, na foz do Rio Jaú, em 1985, da Unidade de Conservação que originaria o Parque Nacional do Jaú, via presença dos agentes do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal, posteriormente

IBAMA. Tudo isto, conforme verificado por Farias Júnior (2011), redundou numa série de restrições e proibições quanto ao uso dos recursos naturais, como a caça, a pesca, a agricultura, a coleta e o extrativismo vegetal. Esta nova realidade “compulsória” ocasionou o deslocamento de várias famílias dos rios Carabinani, Unini e, principalmente do Jaú. Uma expulsão visivelmente ilegal, visto que, consoante constatação do autor:

As comunidades e povos tradicionais atingidos pela criação de Unidades de conservação têm o direito de decidirem se querem ou não sair, é isso o que garante a Convenção 169 da OIT e o Decreto 6040/2003, além de outros dispositivos legais dispostos na Constituição Federal (FARIAS JÚNIOR, 2011, p. 145-146).

Esta situação, no Parque Nacional do Jaú – da relação pessoa-ambiente – agrava-se, por ser esta Unidade de Conservação a maior da América Latina, em se tratando de florestas tropicais contínuas. Como muitos outros Parques Nacionais, apesar das polêmicas judiciais envolvidas, mantém-se a população tradicional vivendo em seu território. Entretanto, há um preço a ser pago.

Interessante reflexão é descrita no estudo de Abreu (2000, p. 22):

A arraigada ideia de que os seres humanos apropriam-se da natureza com o intuito de explorá-la, conquistá-la e dominá-la, ainda ecoa neste fim de milênio. Na era moderna, a natureza esteve sob a égide da racionalidade científica em que prevalecia a dicotomia sociedade/natureza e, dentro desse contexto, a razão impunha as regras, era a ciência a única capacitada a responder indagações, tudo tinha que passar pelo seu crivo e foi este crivo racional que fragmentou o conhecimento, levando a modernidade a acreditar na incapacidade humana de se relacionar de forma integral com a natureza. Como consequência dessa ideia surgiram no mundo ocidental as áreas de proteção integral ao meio natural levando à expulsão de muitas populações de suas terras de origem. Expulsão que causa danos irreparáveis pois junto com os habitantes vão seus conhecimentos tradicionais, suas crenças e seus diversos modos de vida.

Como meio de defesa, a comunidade do Tambor conseguiu seu cadastro na Fundação Cultural Palmares (registro 563, fls 73, em 19/05/2006). Isto foi fruto de uma longa luta que ganhou robustez em 2005, com a criação da Associação dos Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor, objetivando lutar pelas terras. Em processo instaurado junto ao INCRA e analisado pelo antropólogo João Siqueira, reconheceu-se à comunidade o direito pleiteado, mas parcialmente, posto que parte das pessoas mudaram-se contra a vontade:

A implantação do Parque Nacional do Jaú, em 1985, ocasionou o deslocamento compulsório de parte das famílias da denominada “comunidade” do Tambor para a periferia de Novo Airão. Compreendemos tratar-se de elementos adstritos a “processos de territorialização”, ocorrido devido a uma ação autoritária do governo brasileiro (FARIAS JÚNIOR, 2011, p. 151).

Como observado por Abreu (2000), ao se tornar Unidade de Conservação, a população tem suas técnicas agrícolas e extrativistas fiscalizadas e orientadas pelas instituições responsáveis pela administração do Parque, levando os habitantes a buscarem novas alternativas de trabalho ou modificando, em parte, seus modos de vida tradicionais.

Por óbvio que modos de vida também vieram com nordestinos e nordestinas, encontrando outros sujeitos e relacionando-se com o novo ambiente. Havia outros negros e negras na região amazônica. Braga (2011) é profícuo em mostrar, em consulta a fontes históricas, a chegada de homens e mulheres de origem banto, sobretudo vindos/as de Angola. O professor traz para o debate um registro de 1873, do Cônego Francisco Bernardino de Souza, o qual registra uma pluralidade de mocambos em muitas regiões do Amazonas. Mocambos que abrigavam tanto negros/as fugidos/as como indígenas. Na bagagem, danças, ritmos e batuques foram trazidos.

Analisando o que poderia estar nessa grande bagagem, Braga (2011) pontua não ser demais inferir que um desses “conteúdos”, a “dança do gambá”, de matriz africana e praticada inicialmente por negros/as na Amazônia, teria como referência um instrumento musical homônimo, o tambor “gambá”. Tal tambor é confeccionado em tronco de madeira escavada e com membrana em uma das extremidades, que além de ser percutido com as mãos que batem no próprio couro, também é golpeado por um segundo tocador igualmente sentado no tronco que percute o instrumento batendo no tronco apoiado no chão.

“Gambá”, ancestral e sagrado, para o Jaú, tambor de resistência! Abaixo, imagens do instrumento (original e alegorizado).

Imagem 1: O gambá.



Fonte: Acervo pessoal.

Imagem 2: Gambá alegórico. Trabalho de Hemaclely Sounier e equipe.



Créditos: TV Encontro das Águas.

“Ayika, o ambiente que vem da relação com a terra”: a revolução que se faz pela consciência

De modo geral, os chamados festivais folclóricos são muito comuns no Amazonas e, muitos deles, são bastante influenciados pelo modelo parintinense. Sobre a representativa manifestação de festas folclóricas no Amazonas, Silva e Castro (2018, p. 83-84) destacam:

Apenas para exemplificar a expressiva quantidade de festas populares, ater-nos-emos aqui a mostrar algumas delas classificadas como “expressões culturais” no Amazonas: boi-bumbá de Parintins, Cará de Caapiranga, Peixe-Boi de Novo Airão, Cirandas de Novo Aripuanã, Minifestival da cidade de Manacapuru (com disputa também de cirandas), Boi-bumbá de Nova Olinda, Boi-bumbá de Fonte Boa, entre muitas outras que existem não só no interior, como também na capital.

Essa “irradiação” do modelo parintinense em Novo Airão pode ser explicada quando se estuda o nascimento da festa airãoense. Silva e Oliveira Júnior (2019) explicam que, no formato inicial, havia apresentação de vários grupos, incluindo um boi-bumbá, o Mina de Ouro. À época, por intervenções de cunho político, foi solicitada uma competição com a “cara” da cidade (já que o boi estava bastante identificado com Parintins), o que coincidiu, temporalmente, por exemplo, com o já criado Parque Nacional do Jaú e uma percepção mais aguçada do potencial do arquipélago de Anavilhanas, posteriormente alçado à categoria de Parque também. Com a ameaça de extinção do peixe-boi, gerada pela matança do animal, o foco passou a ser as duas agremiações, gerando a disputa em moldes mais parecidos com a atualidade. Entretanto, a influência dos bumbás não terminou.

O boi-bumbá Mina de Ouro, precedente do peixe-boi, chegou em Novo Airão por meio de duas figuras históricas

parintinenses: Fátima Santana (primeira presidenta do Peixe-Boi Jaú) e Ademir Teixeira. Ela e ele foram responsáveis por inserções importantes no modelo atual, entre eles, novos itens individuais. Em conversa com “Seu Santana” – fiquei hospedado na pousada que ele administra, na ocasião do festival – figura histórica do Ecofestival, viúvo de Fátima Santana, ele me relatou com saudades essas informações.

Ter como primeira presidenta a senhora Fátima Santana, uma mulher, foi visto como um ato revolucionário para um primeiro mandato. Fátima é considerada uma visionária pela agremiação. Ela foi responsável por um verdadeiro hibridismo cultural entre as festas, respeitando as especificidades do local que passou a habitar.

A disputa acontece em uma quadra situada em local de destaque de Novo Airão. Quando da realização do evento, esta quadra, sem maiores destaques no dia a dia, transforma-se na “Lagoa dos Peixes”, palco da disputa entre Jaú e Anavilhanas (SILVA; OLIVEIRA JÚNIOR, 2019).

Especificamente acerca do Peixe-Boi Jaú, o Histórico (2019, p. 11) registra que ele:

[...] se oficializa historicamente em 14 de novembro de 1993, com a criação do Grêmio Recreativo Folclórico e Cultural Peixe-Boi Jaú. Possui como cores oficiais o verde - das matas e do Parque homônimo - e o preto - da cor do Peixe-Boi e do esplendoroso Rio Negro. O lábaro eterniza a imagem de um caboclo em uma canoa, parte de uma paisagem bastante comum da região. Por fim, o nome escolhido para o Peixe-Boi, símbolo da festa do Ecofestival, é uma homenagem ao Parque Nacional do Jaú, detentor de um ecossistema de floresta densa de terra firme, igapós, buritizais e capoeiras com cerca de cem espécies de plantas e uma riquíssima fauna. Terra de encantos e encantados, de rios e seus bichos-do-fundo, de quilombo e caboclitude.

Sobre o Parque, é o segundo maior em âmbito nacional, com uma área superior ao estado de Sergipe e declarado pela UNESCO Patrimônio Natural da Humanidade. Localiza-se entre os municípios de Novo Airão e Barcelos, no Estado do Amazonas, totalizando 2.272.000 m². Este total é cortado pelos Rio Jaú e Rio Unini, afluentes do Rio Negro. A localização coincide com o planalto rebaixado da Amazônia Ocidental: um relevo desertificado, abrangendo colinas, igapós, igarapés, planícies, áreas inundadas, bem como matas de terra firme. O parque possui 60% das espécies de peixes catalogadas no Rio Negro, dentre eles: o tucunaré, o tambaqui, o pirarucu e o jaú, um dos maiores peixes brasileiros – que nomeou o parque do rio que o corta e da agremiação em debate (HISTÓRICO..., 2019).



Fonte: Histórico da agremiação.

A imagem 3 permite que entremos no contexto da apresentação de 2019. Ela ilustra o tema escolhido. Pode-se constatar, na parte de baixo da figura e acima de “Peixe-Boi Jaú”, “pistas” em relação ao núcleo da ideia: um caboclo, um indígena e uma mulher negra emoldurando a paisagem natural. Além do aspecto imagético, há, no próprio tema, palavras sugestivas de três *loci* culturais distintos: *Nawuigu*, palavra tikuna que significa “equilíbrio”, a já citada *ayika*, do yourubá, significando ambiental, e “revolução pela consciência”, do idioma pátrio. Desta forma, mantendo o “suspense”, convidando torcedores e torcedoras a ficarem curiosos/as acerca da proposta, o ideal era refletir sobre o equilíbrio ambiental, por meio do encontro entre culturas diversas e matriciadoras do povo brasileiro. Conforme expresso no Histórico da agremiação, por Silva (2019, p. 14):

[...] a proposta apresentada traduz a necessidade do equilíbrio ambiental como uma revolução a ser feita pela consciência. Consciência esta plurissignificada: consciência de discernir o que é certo do que é errado ambientalmente, de estado fisiológico que permite observar, interagir e pensar com o mundo exterior e, talvez o sentido que mais queremos enfatizar: o da consciência como um contraponto à alienação, em um sentido marxista, de captação de ideologias e um senso de realidade com uma base diferente

daquelas dos grupos dominantes. Trouxemos, então, ensinamentos diversos de culturas múltiplas que nos circundam e nos constroem, extraindo “um pouco” da lição a nós ensinada por intermédio de como entendem o equilíbrio ambiental, a relação da humanidade com aquilo que nos cerca. Esta relação de “ensinar” e “aprender” com culturas variadas vem do entendimento da festa como algo para além de mera alegria: compreendemos o Ecofestival como um instrumento educativo e, desde já, adiantamos uma conclusão: a revolução virá pelo saber!

Assim, em três cenas, a agremiação desenvolveu as três leituras culturais que visavam a “desideologizar” uma realidade mascarada por intermédio da alienação. Na primeira, enfatizaram-se as noções de sustentabilidade do povo Sateré-Maué. Na segunda, o palco foi de nordestinos e nordestinas negros/as na relação com a terra. A última cena trouxe um apelo de preservação para a Amazônia que queimava nas chamas da ganância. Dada esta visão geral, envereda-se agora pelo segundo momento, denominado “Cena 2 - Ayika: o ambiente que vem da relação com a terra”.

Uma especificidade do ano de 2019 foi o Ecofestival ter obtido um alcance mundial, por meio da veiculação realizada pela TV Encontro das Águas, a qual chegou a registrar comentários de espectadores que assistiam de outros países. A transmissão segue disponível no YouTube e nas redes sociais. Deixa-se aqui um dos links: <https://www.facebook.com/tvencontrodasaguass/videos/xxii-ecofestival-do-peixe-boi/460943744539023/>, para quem desejar assistir ao espetáculo.

O início da cena comentada dá-se pela teatralização de uma criança representando Ágatha, morta pela violência no Rio de Janeiro. O assassinato foi amplamente divulgado¹⁵ pela mídia e comoveu a população, não só por ser uma criança, mas pela relação com o racismo estrutural que impregna a nossa sociedade. Refletindo as relações entre global e local (HALL, 2002), o objetivo foi abrir a cena refletindo e problematizando, por meio da arte, como o racismo, infelizmente, imiscui-se em nossa formação enquanto povo brasileiro, para bem longe de uma utópica “democracia racial”. Nas palavras de Lima Júnior (2019, p. 66-67):

Decerto, o que se nota com o silenciamento de perspectivas africanas na Amazônia reflete como homens e mulheres afrodescendentes são vistos/as como figura de menor valor no que diz respeito às referências identitárias, pois, ao fim e ao cabo, os processos de exclusão levados pelo racismo impregnado em nossa cultura busca homogeneizar o Brasil, ideal cristalizado pelo “embranqueamento” da sociedade. Pensar em uma Amazônia como cenário de uma cultura afro-indígena, onde se destacam práticas de sociabilidade de maneira obrigatória entre índios/as e negros/as na Amazônia, requer problematização das análises históricas e antropológicas combinadas

15. Convidamos o/a leitor/a a lembrar em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/09/23/entenda-como-foi-a-morte-da-menina-agatha-no-complexo-do-alemao-zona-norte-do-rio.ghtml>, acesso em 24 abr. 2020.

com os estudos filosóficos para questões que envolvem ideias, práticas, políticas e memórias em fluxo dos antepassados, evidenciados na aliança de negros/as e índios/as no processo histórico colonial.

Imagem 4: Renata Suzana interpretando Ágatha, com uniforme escolar.



Créditos: TV Encontro das Águas.

A chegada da menina-estudante, tal como era a homenageada, efetiva-se em uma poesia adaptada de Cora Coralina declamada pelo apresentador:

Ágatha, das muitas que nascem pelo mundo. Ágatha pobre. Mas tinha casa e morada. Ainda que sem viver como se quer. Tem seu mundo e suas vaidades. Suas trouxas e seus botões. Seus haveres. Trouxa de pano na cabeça. Pedacos, sobras, retalhas. Centenas de botões, desusados, coloridos... Ágatha preta. Ágatha sofrida. Ágatha destronada. Ágatha África. Ágatha Maria. Ágatha do Rio do Janeiro. Ágatha do Quilombo do Tambor. No pouco tempo de vida, Ágatha nos ensinou o amor!

A pequena desperta no mundo espiritual, onde é recebida pelo deus Mauá, item de número 9 do regulamento do Ecofestival. Originalmente, trata-se de uma entidade sobrenatural do povo Waimiri-Atroari, grupo étnico ligado à história da cidade. É definido, em conformidade com a normativa de julgamento, como o criador de todas as coisas, não sendo um homem, mas uma divindade. Como méritos, deve apresentar expressão corporal e facial, movimentos harmônicos e domínio do espaço cênico. Comparativamente ao rival, são julgados indumentária, expressão, segurança, domínio de arena, encenação e coreografia.

Imagem 5: Deus Mauá (Ny Viana) e Ágatha (Renata Suzana) na espiritualidade



Créditos: TV Encontro das Águas.

A pequena menina adentra a lagoa sentindo dores no corpo (ela foi baleada, mas não sabe que está morta) e grita bem alto, fraca, quase caindo no chão:

Por que sinto esta dor? O que aconteceu comigo? Por que sinto esta tristeza tão grande? Onde está minha família? Eu tinha pai, tinha mãe! (percebe-se sangrando...) Este ferimento foi feito por uma bala? Mais uma daquelas que atingiram meus irmãos e minhas irmãs? Eu morri? Quem dará conta do meu futuro e das vidas que se foram com a minha? Todo dia onde eu moro a gente corre de tiro! Eu só queria estudar, crescer e me tornar a Mulher Maravilha! Meio ambiente sou eu, é você! É a vida que emerge dentro de cada um de nós, de cada bicho, de cada ente da floresta! Somos um só! Se somos uma única consciência, por que ainda nos ferem e matam a mim e a tantos outros da mesma cor que a minha? Em que a cor da minha pele me faz diferente?

Neste momento, Deus Mauá adentra a arena. Com um semblante pesaroso, parece extremamente irritado. Ele se aproxima da cena e fala, olhando para a menina, confortando-a e sarando os ferimentos:

Mais uma pessoa que devo receber no mundo espiritual? Uma criança?! Uma menina?! Até quando este povo há de me afrontar?! Até quando matarão e esquecerão que eu, guardião das forças da natureza, não tenho mais tolerância?! Até quando eu descerei para falar a língua deste povo que matou e dizimou meus irmãos kinja também?! Acaso te esqueceste dos militares a demonizarem meu povo, chamando-nos beligerantes quando queriam passar por nossas terras com tratores a trazer o que chamam de “progresso”?! Tolos! Mal sabem que a Mãe Natureza entregará a cada um conforme de cada um receber! Este sangue dilacera meu coração, o sangue dessa menina me tortura! Há pouco tempo recebi um igual, o bravo cacique Wajãpi, a provar que o massacre de minha gente nunca acaba, tudo em nome da ganância

do ouro e do dinheiro! São abelhas a morrer, flores que murcham, animais que uivam de dor por saírem expulsos de suas casas e verem ninhos a cair! Raça de víboras, serpentes traiçoeiras! O cheiro da fumaça da floresta não para de subir e me atormentar! O equilíbrio se faz pelo conhecimento e não aguento mais enviar sinais de que a hora deste povo há de chegar! Entendam: o equilíbrio ambiental só será real quando homens e mulheres tomarem consciência disto, entendendo que das pedras aos animais, tudo tem alma, cada ser tem um protetor! Ouçam o canto de transformação! Venham para os meus braços! Aqui temos esperança!

Outro momento-chave da segunda cena é a chegada da bagagem cultural afro-nordestina oriunda da vinda desses homens e dessas mulheres. Após uma procissão encenada – ao som de “Romaria”, composição de Renato Teixeira – em honra de Nossa Senhora Aparecida (padroeira deste imenso Brasil, negra, no feminino, a conduzir homens e mulheres num longo caminhar em busca da concretização de objetivos, entregando-se à fé e que o Jaú “capta” no mundo da arte), abre-se espaço para o posterior sincretismo religioso com Oxum. Surge, então, a porta-estandarte, Panmila Passos, em um balão de São João, trazendo consigo o arcabouço cultural do povo nordestino para nossas festas e nossa religiosidade. Ela conduz o reisado sergipano (Sergipe, a “terra de cordel e reisados” que dá título a esse texto), em homenagem aos primeiros homens e primeiras mulheres afronordestinos/as que aqui chegaram. Nas palavras do apresentador:

É da terra de cordel e reisados que homens negros e mulheres negras virão para a região do Paunini, no Amazonas. De Sergipe, por volta de 1907, negros e negras que aqui chegaram serão responsáveis pelo batismo – em uma história não muito “romântica” – do Paunini como “Rio dos Pretos”. Com a criação da Unidade de Conservação, homens e mulheres que aqui já habitavam viram-se obrigados a abrir mão de muitos conhecimentos tradicionais, já que agora tudo era regulado pela legislação. Muitos e muitas migraram, novamente e de modo forçado, para outras regiões, como os recônditos de Novo Airão, a sentirem saudade da terra que um dia puderam chamar de sua. Na mala dos que aqui se tornaram quilombolas, estava a riqueza mais preciosa do ciclo da borracha: esperança, vida e conhecimento. Do amálgama do encontro, uma nova noção de equilíbrio promovida em Ayika, um ambiente também de fé! Nos “encantados”, a saúde. Da saudade do reisado, muita cultura popular: nos nossos tambores, no gambá! Mamãe Oxum, vem ao Rio dos Pretos proteger! Ora Yê Yê Ô! Viva os conhecimentos tradicionais dos povos quilombolas! Viva a harmonia possível entre homem e meio ambiente! Viva o Quilombo do Tambor!

Imagem 6: Aparição da porta-estandarte (Panmila Passos), item 8, no balão junino. A primeira exaltação é baseada no formato utilizado no reisado.



Créditos: Carla Bianca.

Imagem 7: Bandeira do reisado conduzida pela foliã. Panmila, no Peixe, vem conduzindo a festa na encenação.



Créditos: Prefeitura de Lauro de Freitas, Sergipe, em divulgação.

Imagem 8: Panmila Passos com o estandarte transformado, apresentando-se para os/as jurados/as.



Créditos: Carla Bianca.

Na primeira imagem acompanhamos a chegada da porta-estandarte, conduzindo o reisado, com fantasia

e pavilhão alusivos a ele. A imagem principal é de São Benedito, santo negro bastante popular em nossa região (traduzindo o elo entre os lugares) e representativo do protagonismo de nordestinos e nordestinas. A seguir, o estandarte é transformado pelos brincantes, revelando (imagem 8) o tema (ver figura 1). Atrás dela é visível parte do balão alegórico, representativo do tradicional São João nordestino.

Após a evolução de Panmila (evolução é o nome dado ao momento em que o item concorre oficialmente para avaliação dos/as jurados/as e atribuição de notas), sucede-se outro momento religioso, traduzido por meio do gambá, inspirando no registro de Braga (2012) e na fé sincretizada – ao mesmo tempo, única! Ao som de “Ponto de Caboclo” (“não toque fogo na mata, a mata tem caçador! Afirma ponto na aldeia, caboclo da mata chegou! Zum, zum, zum! Ô, ô, ô!), o gambá se abre, revelando uma exuberante Oxum, artisticamente concebida como a protetora do “Rio dos Pretos”, já que ela é reverenciada como orixá das águas doces, além de representante da fé afro. Destaca-se que, quando planejamos a apresentação, intencionamos também a promoção do respeito às religiões de matrizes africanas, a demonstração do sincretismo com Nossa Senhora Aparecida (que havia vindo na procissão anteriormente encenada) e o resgate da história negada, invisibilizada, violentada.

Imagem 9: Regislane Santana – deusa da canção, a musa inspiradora dos poetas, item 7, aparecendo como Oxum



Créditos: Carla Bianca.

Imagem 10: Regislane Santana, após transformação. Evoluindo, ela representa “As riquezas do Quilombo”



Créditos: Carla Bianca.

Na relação entre seres humanos e aquilo que os cerca, o Jaú discursou a favor destes/as homens e mulheres que fazem parte da história, defendendo o equilíbrio entre quilombolas e seu local de moradia. A união fantasia e pessoa de Regislane representa a possibilidade de uma relação harmonicamente equilibrada entre ser humano e meio ambiente, dentro da proposta do tema. Ao vir de Oxum, a protetora do “Rio dos Pretos”, fica enfatizada a missão humana de proteger os recursos naturais, o que corresponde à mensagem ecológica que o Peixe-Boi almejava passar para o público presente.

É com a evolução da deusa da canção, a qual traz claramente inscrito em seu corpo e identidade de mulher airãoense a pauta da representatividade, que o peixe encerra a segunda cena do seu ato.

Considerações finais

O presente artigo objetivou refletir sobre como a festa representa tipos humanos, com base em um dos momentos de apresentação de uma das agremiações, o Peixe-Boi das cores verde e preta, Jaú.

Dentro do processo de autoetnografia, acredito que, neste momento, cabe-me registrar algumas nuances mais subjetivas dessa reflexão em torno da tríade criação, planejamento e execução: os textos utilizados durante a apresentação são meus e o desenvolvimento e execução foram processos construídos em comum acordo com a Equipe de Criação e Artes da agremiação. Em nossos debates, ficou claro o consenso de fazermos uma apresentação comprometida com uma crítica social contra a “intolerância”, contra o racismo, contra a xenofobia e qualquer tipo de discriminação e/ou preconceito. Para tanto, valendo-nos da história local, protagonizamos parte do percurso de nossos irmãos e irmãs quilombolas, trouxemos uma mulher

negra para representá-los/as, falamos de sincretismos e hibridismos, enfatizamos a bagagem cultural de nordestinos e nordestinas e frisamos elementos de peso, como o gambá, na decolonial arte do Peixe-Boi Jaú.

O desenvolvimento da escrita dos textos e do Histórico foi influenciado pela minha história de vida e por tudo aquilo em que acredito, além de uma boa dose de pesquisa histórica, artística e antropológica. Entendo as manifestações de cultura popular como uma oportunidade de falar com o “povo” (para além das pessoas que ocupam as arquibancadas, para todos aqueles e aquelas que assistirão posteriormente). A influência de Cora Coralina (por quem voltei apaixonado depois de uma viagem feita à Cidade de Goiás) está patente na poesia adaptada, bem como minha própria formação (agradeço imensamente ao Prof. Dr. Sérgio Ivan Gil Braga pelas profundas contribuições acerca da construção do que entendo ser a cultura popular). Minha vida consiste em luta contra o preconceito e uma defesa intransigente dos direitos humanos. Tudo isto encontra-se intimamente ligado ao que foi produzido. Espero que possa ter sido sentido no que foi aqui compartilhado.

Combater a discriminação é uma missão, considerando-se a impossibilidade de “ser neutro” diante do cenário político brasileiro da atualidade. Gostaria de sugerir mais estudos sobre o Ecofestival de Novo Airão, por sentir dificuldade em encontrar materiais sobre a festa. Aos poucos, sinto que termino também por contribuir com esses registros. Convido outros/as pesquisadores/as a fazerem o mesmo, ajudando a eternizar este folguedo tão especial para o povo airãoense. Dizem que uma imagem vale mais do que mil palavras. Assim, termino “provando” uma afirmação – o quanto a festa envolve a população do município:

Imagem 11: A “Lagoa dos Peixes” (nome dado ao local onde acontece a festa) no dia do Festival 2019, completamente lotada



Créditos: D24h.

Referências

ABREU, Maria Jasylene Pena de. **Implementação de sistemas de gestão em áreas protegidas**. Dissertação (Mestrado em Administração). Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2000.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. Danças e andanças de negros na Amazônia. In: SAMPAIO, Patrícia Melo. (Org.). **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia**. Belém: Editora Açai, 2011. p. 157-172.

FARIAS JÚNIOR, Emanuel de Almeida. Quilombolas no Amazonas: do rio dos pretos ao Quilombo do Tambor. In: SAMPAIO, Patrícia Melo. (Org.). **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia**. Belém: Editora Açai, 2011. p. 131-156.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil**. São Paulo: Unesp, 2005.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HISTÓRICO DA AGREMIÇÃO JAÚ. “Nawüigu Ayika: Revolução pela Consciência”. Novo Airão: Peixe-Boi Jaú, 2019.

LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes. Outras memórias: festas amazônicas e a negritude diaspórica. In: **Nawüigu Ayika: Revolução pela Consciência**, Histórico da Agremiação Jaú. Novo Airão: Peixe-Boi Jaú, 2019.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. 16 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

NAKANOME, Ericky da Silva. “Três raças” e um boi-bumbá para duas: reflexões sobre a necessidade do protagonismo da cultura afro-brasileira no Festival Folclórico de Parintins. **Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem-estar - RECH**, Humaitá, v. 4, n. 1, p. 367-381, jan./jun. 2019. Disponível em: <https://www.periodicos.ufam.edu.br/rech/article/view/5816>. Acesso em: 24 abr. 2020.

NAKANOME, Ericky da Silva; SILVA, Adan Renê Pereira da. “Boi de Negro”: origens do reconhecimento afro ao Boi de Parintins por intermédio da Arte. In: 28 Encontro Nacional dos Pesquisadores Nacionais em Artes Plásticas. Cidade

de Goiás, *Anais...* 2019. Disponível em: http://anpap.org.br/anais/2019/PDF/ARTIGO/28encontro_____NAKANOME_Ericky_da_Silva_e_SILVA_Adan_Ren%C3%AA_Pereira_da_116-130.pdf. Acesso em: 21 abr. 2020.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **O fim do silêncio**: presença negra na Amazônia. Belém: Editora Açaí, 2011.

SANTOS, Camila Matzenauer dos; BIANCALANA, Gisela Reis. Autoetnografia: um caminho metodológico para a pesquisa em artes performativas. **Revista Aspas**, v. 7, n. 2, 2017, p. 83-93. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/aspas/article/view/137980/139694>. Acesso em: 01 ago. 2020.

SILVA, Adan Renê Pereira da. **A construção identitária dos cirandeiros do Festival de Cirandas de Manacapuru**. 2014. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Psicologia da Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

SILVA, Adan Renê Pereira da; CASTRO, Ewerton Helder Bentes de. **A construção identitária dos cirandeiros do Festival de Cirandas de Manacapuru**. São Paulo: Dialogar, 2018.

SILVA, Adan Renê Pereira da. “Nawüigu Ayika: Revolução pela Consciência”. **Histórico da Agremiação Jaú**. Novo Airão: Peixe-Boi Jaú, 2019.

SILVA, Adan Renê Pereira da; OLIVEIRA JÚNIOR, Adauto Silva de. Gênero e festas populares: reflexões com base no Ecofestival de Novo Airão, Amazonas, Brasil. **Revista Ensino de Ciências e Humanidades – Cidadania, Diversidade e Bem-estar - RECH**, Humaitá, v. 5, n. 2, p. 271-288, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/rech/article/view/6805/4795>. Acesso em: 24 abr. 2020.

SILVA, Márcia Gabrielle Ribeiro; FERREIRA, Arcângelo da Silva. Na trajetória da umbanda e candomblé: religiosidades de matrizes africanas na cidade de Parintins (1980-2000). SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHHR, 14. **Anais [...]**, Juiz de Fora – MG, 15 a 17 de abril de 2015.

“PRA QUÊ ESSA FESTA TODA?” CULTURA E IDENTIDADE FESTIVAS

Elma Nascimento de Souza¹⁶

Mitos e Ritos nas Comemorações Festivas: Incursões Epistemológicas

Não há festa[...] que não contenha ao menos um princípio de excesso e frenesi: Desde outrora até hoje a festa sempre se definiu pela dança, pelo canto, pela ingestão de alimentos, pela bebedeira. É preciso entregar-se a ela no grau máximo possível, até o esgotamento, até o adoecimento. É a lei própria da festa.

Roger Caillóis

Quando se trata de compreender o espaço social e a identidade cultural de um povo em suas múltiplas configurações, inclusive na articulação com suas situações adversas e seus processos históricos e culturais, o estudo sobre as festas atuam como uma espécie de pano de fundo para a interpretação de *atos sociais totais* (JANCSÓ & KANTOR, 2001). Relatadas pelos cronistas que desbravavam regiões e descritas por viajantes de todas as partes do mundo, inclusive, por europeus que estavam de passagem pelo Brasil, que se espantavam da quantidade de festanças pela região, as festas evidenciam as tradições, os conflitos e o momento histórico presentes nas sociedades.

De Jean de Lery a Saint-Hilare, grande parte dos cronistas viajantes que estavam de passagem em terras brasileiras se admiravam: “havia sempre festas, todo o tempo, por toda a parte e por todos os motivos”. (BRANDÃO, 1989, p.14)

Assim, desde o final do século XIX, já se pôde identificar estudos brasileiros sobre fenômenos festivos por meio das obras de folcloristas, memorialistas e viajantes que buscavam tratar das manifestações culturais populares, folclóricas e lúdicas do país. Nessa perspectiva, começam excursões mais epistemológicas por parte de historiadores que tinham interesse de investigar a vida cotidiana brasileira.

Jancsó & Kantor (2001, pp. 05-06), explicam que, na década de 1930, por causa do impacto do movimento modernista e do impulso de institucionalizações do ensino das ciências sociais, começou a existir uma pungente produção universitária sobre festas, dando, inclusive, renovada importância para manifestações festivas com grupos de estudos iniciados por Melo Moraes Filho (1999) e liderados por Florestan Fernandes (1989), Maria Isaura Pereira de Queiroz (1958), Oneida Avarenga (1955), Alceu Maynard Araújo (1973), entre muitos outros. E em paralelo com o avanço da produção universitária, estudiosos como Silvio Romero (1954), Luís da Câmara Cascudo (2000), Édison Carneiro (1974) e Mário de Andrade, este último autor da memorável obra *Danças Dramáticas Brasileiras* (1959), alavancavam pesquisas etnográficas sobre o folclore e as manifestações culturais brasileiras.

16. Mestre e Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia – UFAM.

Assim, a partir dos anos 1960, historiadores brasileiros já investigavam as festividades públicas como forma de pôr em evidência as formas de agir, de pensar e de sentir os membros de uma sociedade, liderando estudos que comprovaram as conexões entre a sociedade nacional e a festa, consequência da marcante presença da historiografia francesa entre nós, que, após os movimentos de consciência política de maio de 1968, “redescobre-se” a festa como “um precioso campo de observação para o historiador por filtrar metaforicamente todas as tensões de uma dada sociedade”. (VOVELLE, 2004, p. 246)

Apesar de alguns historiadores acharem um exagero a afirmação de Michel Vovelle quando diz: “Que maravilhoso campo de observação é a festa para o historiador: momento de verdade em que um grupo ou uma coletividade projeta simbolicamente sua representação de mundo” (VOVELLE, op. cit, p. 247), não discordam que a festa é *boa para pensar* (BRAGA, 2002). Assim a redescoberta da festa como estudo sociológico veio por meio da historiografia francesa contemporânea, precisamente a partir de 1970, quando as festividades precisaram de abordagens sociológicas e antropológicas por se mostrarem como fenômenos coletivos e de politização da vida cotidiana. (JANCSÓ & KANTOR, 2001)

Contudo, alerta a historiadora Mary del Priore (2001) que, se por um lado há vantagens em adentrar no terreno histórico da festa pelo fato de encontrar um público que se interesse pelo tema; por outro, pesquisas sobre festas “encontram também uma complexa teia de ideias que tornam a interpretação objetiva da festa mais difícil” (DEL PRIORE, 2001, p. 279)

Segundo a autora, não é tão simples captar a dimensão dos múltiplos aspectos subversivos e reconstrutores da festa. Tendo sua origem nos ritos que buscavam interferência nos ciclos naturais para o provimento da subsistência, para momentos de agradecimentos e um elo com o divino e o sagrado (FERLINI, 2001, p. 449), a festa aparece também nos textos bíblicos quando as festividades eram tidas como lembrança. Em cada evento importante para o povo hebreu, tido, segundo os textos sagrados, como o povo escolhido por Javé Jeová para ser liberto da escravidão egípcia, Ele mesmo instituiu festas que serviam de memorial para ser celebrado de forma vitalícia. É o caso da festa da Páscoa, uma das primeiras festas ordenadas por Ele, para lembrar o feito milagroso da abertura do Mar Vermelho e a libertação dos hebreus do cativeiro egípcio (Levítico, 23:4 e 5), mostrando um Deus “paternal, senhor do mundo, mas amigo de festas”. (BRANDÃO, op, cit, p. 14)

Também Le Goff (2003) coloca a festa como memória. Comemorar fazia parte do programa dos revolucionários que faziam várias festividades para recordar o início da Revolução Francesa. No final do seu título I, a Constituição de 1791 declara que seriam estabelecidas festas nacionais para a recordação da Revolução Francesa (LE GOFF, 2003, p. 457).

Já José Rivair Macedo (2000) aborda a festa como “serviço da punição”, colocando o cômico festivo como desculpa para a sociedade repreender seus “malfeitores”. Conta ele que, quando um membro de uma comunidade precisava ser castigado por causa de alguma transgressão, tornava-se “vítima” nas festas da cidade, exemplo disso era o *Charivari*, uma espécie de procissão imbuída de caráter satírico e obsceno, na qual os moradores das aldeias ou cidades manifestavam-se publicamente em relação a determinados comportamentos condenados pela sociedade.

No *Charivari*, os participantes expressavam sua desaprovação diante de algumas formas de relacionamento familiar malvistas pela comunidade: viúvos que se casavam com cônjuges bem mais jovens; moças que se casavam com forasteiros; noivas grávidas, prostitutas, moças solteiras envolvidas com homens casados; esposas e maridos adúlteros, como também homens traídos e os que eram submissos às suas mulheres.

Em geral, os promotores do *Charivari* impunham taxas para que os escolhidos para o escárnio coletivo conseguissem se safar. O não-pagamento expunha os ‘transgressores’ à zombaria de toda a localidade. Eram ridicularizados não só de forma jocosa, como também violenta:

O ritual apresentava-se nas formas de um desfile, cujos participantes apareciam mascarados ou fantasiados, realizando gestos cômicos, insituosos e obscenos, provocando enorme algazarra com gritos, risos e cantos, batendo em calderões, caçarolas, guizos, arreios de animais. Era uma vendetta pública [...] com traços importantes de manifestações ritualizadas de hostilidade coletiva denunciada pelo riso mordaz e cruel [...]. (MACEDO, 2000, p. 244)

De acordo com o mesmo autor, os estudos a respeito do *Charivari* estão relacionados à França, mas os rituais ingleses dos séculos XVIII e XIX eram os mais hostis de todos, pois os “escolhidos” eram tirados de suas casas, tendo suas portas e janelas derrubadas e as vítimas eram arrastadas para serem expostas e ridicularizadas em praça pública. Em outros momentos, os organizadores do *Charivari* obrigavam os “transgressores” a desfilarem nus, montados em um asno, virados para o traseiro do animal, enquanto eram apalpadados ou alvejados pelos demais presentes. Já os maridos traídos eram enfeitados com galhos e chifres e, algumas vezes, chegavam a ser surrados juntamente com suas esposas adúlteras. É importante destacar que os rituais do *Charivari* eram promovidos pelos jovens e aprovados por toda a comunidade local que, além de darem sugestões para punições, se divertiam sem dó. Era o riso punitivo.

Semelhante ao *Charivari*, a *Serração da Velha* era uma brincadeira muito utilizada pelos jovens no final da Quaresma. É possível, segundo Felipe Ferreira (2004), que o nome do festejo – *Serração* venha dos gritos de “cerra!”, “cerra!” emitidos pelos comerciantes de Florença preocupados em

fechar as portas de seus negócios antes que fossem invadidos pelos brincantes. Bastante praticado em Portugal na folia carnavalesca, a Serração da Velha era uma brincadeira popular na qual uma velha era fabricada, geralmente feita de palha, desenhada de forma cômica, como se fosse uma bruxa, que deveria, literalmente, ser serrada ao meio, enquanto o povo gritava: “Serra a Velha!”, Serra a Velha!”

Segundo Ferreira (2004), a graça da brincadeira consistia no fato de que, sob a ameaça de ser serrada, a velha decidia distribuir seus bens aos habitantes do lugar. Na verdade, essa herança deixada pela velha era uma crítica à sociedade local, pois os bens deixados poderiam ser uma enxada para o homem considerado o mais preguiçoso da região, assim como os cabelos da velha eram herdados por algum ancião careca casado com uma mulher mais jovem e bonita, o que causava um grande constrangimento para o escolhido, mas gargalhadas para os espectadores. No Brasil, a Malhação do Judas é considerado uma espécie de *Charivari* brasileiro e *Serração da Velha*, diz o autor.

Mas nada superava o riso causado pelo *drama da vida corporal* que era bem mais utilizado em todas as esferas cômica coletivas. Escritores, bufões e organizadores de festas sabiam bem utilizá-lo. Os dramas que certamente garantiam o riso eram, segundo Mikail Bakhtin (2002), o nascimento, o crescimento, a alimentação, a bebida, as necessidades naturais e principalmente a vida sexual. Esta última era mais empregada como sátira nos ritos e espetáculos carnavalescos. Impotência sexual, falo pequeno, esposas frígidas, eram os dramas cômicos preferidos. O riso era generalizado, talvez porque se identificavam. Riam de si mesmos, riam do outro e acima de tudo riam *do grande corpo popular da espécie*. (BAKHTIN, 2002, p. 76)

A cultura cômica da Idade Média, explica Bakhtin, foi atraída pelas festas. Nos rituais marcadamente festivos não faltavam os sátiros e as bacantes, os vinhos, as flores perfumadas, as orgias e as canções e, conseqüentemente, a diversão, o riso e o jogo (OLIVEIRA, 2006, p. 93) influenciaram sobremaneira a tradição cômica medieval. Com base em Minois (2003), Érico José de Oliveira (2006) afirma que as festas serviam, sobretudo, para vencer o medo, fosse da morte, fosse da incógnita da existência humana, fosse do sistema social e religioso disseminadores do medo.

A ancestralidade festiva por meio do jogo, da festa e do riso, exteriorizava os anseios, alegrias e tristezas humanas e contribuiu para que o homem conseguisse resistir ao dinamismo e ao despotismo. Por um breve período de tempo, a festa permitia que a vida saísse de seus trilhos habituais legalizados e penetrasse no domínio da liberdade. E essa efêmera liberdade intensificava o desejo do homem para que essa se tornasse permanente (BAKHTIN, 2002, OLIVEIRA, 2006).

A festa foi uma arma do povo para o escape das opressões cotidianas, para a denúncia dessas mesmas

opressões e, enfim, para a sua libertação. Ainda nos contando sobre a vida festiva medieval, Bakhtin (2002) relata que nas praças públicas, durante as festas, diante de uma mesa abundante, o medieval lançava abaixo o tom sério como se fosse uma máscara e adquiria a sua própria cara, como se naquele momento ele pudesse ser ele mesmo. Por meio de brincadeiras, paródias, obscenidades e até grosserias se divertia a valer, permitido somente no período de festa.

Posteriormente, o cômico e o riso popular ultrapassam os estreitos limites da festa e penetram em todas as esferas da vida e se estabeleceu no Renascimento. Essa nova consciência histórica mostrou sua expressão também no riso, tanto que o século XVI marcou o apogeu do riso, preparado ao longo da Idade Média.

A tradição do riso na festa popular acabou inspirando e influenciando obras cômicas na literatura, teatro, panfletos religiosos, folguedos, procissões etc. Inclusive nas praças públicas, o superior e o inferior, o sagrado e o profano adquiriam direitos de se expressar em público. As propagandas nas feiras, incluindo as charlatanices, eram sempre *brincalhonas*, nas quais o charlatão e o vendedor ambulante gracejavam consigo mesmos, isto é, riam de si mesmos, atraindo a simpatia dos transeuntes. O que o primeiro ensinava, e o que o segundo vendia, provocavam o riso de rua. Essas receitas e mercadorias paródicas tiveram grande influência nos livros de Rabelais e, de maneira geral, na literatura cômica dos séculos XV e XVI, diz Bakhtin (2002).

Numa época de sanções, os charlatões ficavam livremente nas ruas, não importando o que vendiam e afirmavam, desde que fosse de forma cômica. O humor era capaz de legalizar tudo. Até mesmo os elementos da linguagem popular, tais como grosserias, obscenidades e palavrões que se infiltraram em todos os gêneros festivos, inclusive, nos dramas religiosos, mas neste último só se revelava nos dias de festa. Já para a sociedade, vivia-se, em larga medida, o riso qualquer que fosse o momento do ano. Desta maneira, procuravam desculpas para a festa, que incluía a bebedeira e a bufonaria, argumentando que posteriormente retornariam com *duplicado zelo ao serviço do Senhor*. (BURKE, 1989)

Compartilhando das ideias dos autores acima mencionados, Laura de Mello e Souza (2001, p. 194) atribui à festa um papel igualmente significativo, ao afirmar que na América Portuguesa “quando a crise prenunciava tempos de tensão social mais intensa, a festa celebrava o conagraçamento e a harmonia, pondo na rua, ombro a ombro, os diversos segmentos sociais”. Igualmente, Lúcia Ferlini (2001) dirá que a festa constitui importante espaço de sociabilidade, sendo representações e elaborações dos conflitos e uma espécie de válvula de escape que torna possível a vida na sociedade. Fato observado por viajantes que descreveram festas no Brasil colonial quando os escravos, arrancados

violentamente de seu mundo, tinham momentos de alento e diversão por não serem impedidos de participar dos momentos festivos da colônia, misturando-se aos índios, aos brancos, aos ricos e aos pobres, e aos livres.

E bem mais que isso, pois suas práticas africanas também foram aproveitadas pelos jesuítas na celebração dos eventos festivos coloniais. Segundo Araújo (1973), os religiosos *não desprezaram o passado negro*, chegando a cultura africana a ser inserida no teatro e na festa popular com a escravaria negra. Nas palavras do autor (1973), o cateretê – dança, de acordo com Câmara Cascudo, de origem indígena, mas em que os africanos também deixaram sua herança, sendo esta determinante em sua composição como as umbigadas, peneirados e saracoteios – era usado pelos missionários jesuítas nos autos populares, e os negros aproveitavam a oportunidade para mostrar sua identidade que imigrara com eles na memória. Dançavam o cateretê com tamancos de madeira dura juntamente com o lundu que motivavam, pelos ritmos contagiantes, os colonos para os festejos.

Marta Abreu (2002) salienta que nas festas do Divino era indiscutível a presença negra e que essas sempre iniciavam com os *requebros* do lundu e terminavam com um cateretê. José Ramos Tinhorão (2000) explica que era comum para os missionários misturar ritual religioso com formas de diversão popular, uma vez que a união de diversão e religião era tradicional para o clero da Igreja Católica desde a Idade Média, em que os *padres foliões* extrapolavam o estrito campo de suas funções. Não obstante, o autor afirma que a mistura sacro-profana era tamanha que causava até espanto para os estrangeiros que visitavam a região. Vejamos o relato de um viajante francês, citado pelo autor, que visitava o Brasil Colônia na ocasião da festa em celebração a São Gonçalo:

Partimos em companhia do Vice-Rei e de toda a Corte. Próximo à Igreja de São Gonçalo nos deparamos com uma multidão que dançava e pulava ao som de violas e atabaques, que faziam tremer toda a nave da Igreja. Tivemos, nós que entrar na dança, por bem ou por mal e não deixou de ser interessante ver na igreja padres, mulheres, frades, cavalheiros, índios e escravos a dançar e pular misturados [*pê-le-mê-le*], e a gritar a plenos pulmões 'Viva São Gonçalo do Amarante!'. Em seguida, pegaram uma pequena imagem do santo de sobre o altar e começaram a jogá-la para o alto, de um para o outro: a bem dizer, faziam o mesmo que os antigos pagãos no ritual que costumavam realizar todos os anos, em honra a Hércules, durante o qual açoitavam e enchiam de xingamentos a estátua do semideus. (LE GENTIL DE LA BARBINAIS *apud* TINHORÃO, 2000, p. 135)

Podemos observar que, nos festejos religiosos, as fronteiras entre sagrado e profano não eram estabelecidas. A historiadora Mary Del Priore (2000) afirma que para a sociedade colonial, as práticas religiosas não passavam pela compreensão de que a igreja era unicamente lugar

de mediação entre Deus e seus féis. Era também lugar de conagração, assim como a praça, o cais ou as fontes de água. A autora destaca a carta de um bispo, cujo nome era Cipriano de São José, denunciando a tradição dessa sociabilidade excessiva: “Tal era a confusão e tão decomposto o tumulto que a igreja mais parecia praça de touros que igreja de fiéis”. (DEL PRIORE, 2000, p 96)

A historiadora diz, ainda, que a comunidade negra participava juntamente com os índios das festividades religiosas da sociedade colonial. E mesmo entrelaçados com as culturas europeias e indígenas, os negros não abriam mão, todavia, de suas próprias raízes e utilizavam a festa católica para falar das tradições que tinham emigrado junto com eles da África. Levavam para os festejos religiosos não só a musicalidade negra como também a dança: o *lundu*, o *cucumbi*, os *cocos*, os *congós*, a *chegança*, mesmo inspirando o desagrado das autoridades eclesiásticas por considerarem essas danças imorais, profanas e com vestígios de paganismo. Entretanto, essas danças eram permitidas nas festas católicas porque motivavam a sociedade colonial a participar do culto católico.

Nas festas da sociedade colonial, as danças africanas eram as que mais chamavam atenção, em especial, o batuque. Lilia Moritz Schwarcz (2001) diz que esse era um tipo de dança que ocorria com mais frequência em ocasiões especiais, como casamentos e coroações. A partir do olhar dos estrangeiros, segundo a autora, presos a modelos protestantes, e, portanto, longe de compreenderem as festividades do universo cultural negro, consideravam eles a lascívia e a promiscuidade como destaque nessas danças. Se não, vejamos as observações de dois viajantes alemães que Schwarcz (2001) nos traz:

Formando o círculo, saltam para o meio dois ou três pares, homens e mulheres, e começa a diversão. A dança consiste num bambolear sereno do corpo, marcado por um pequeno movimento dos pés, da cabeça e dos braços. Estes movimentos aceleram-se conforme a música se torna mais viva e arrebatada, e em breve, admira-se um prodigioso saracotear de quadris [...]. As canções que acompanham estas danças lascivas são sempre imorais e até mesmo obscenas [...] descritas com a mais repelente nudez. Imaginem-se as mais detestáveis contrações musculares, sem cadência, [...] braços seminus, os mais ousados saltos, as saias esvoaçantes, a mímica mais nojenta, em que se revelava a mais crua volúpia carnal. (SCHWARCZ, 2001, p. 613).

As impressões das festividades religiosas que os negros participavam, especialmente, de dois naturalistas alemães Spix e Martuius, que passaram mais de três anos no Brasil, contratados pelo Imperador Francisco I, eram que “os divertimentos extravagantes dos negros, ali reunidos, dão a essa festa popular uma feição estranha e excêntrica, da qual só se pode fazer ideia quem observou as diversas raças na sua promiscuidade” (SPIX & MARTIUS *apud* SCHWARCZ,

2001, p. 606). A autora relata ainda que os estrangeiros estranhavam a mistura das camadas sociais nas festas, confirmando Del Priore (2001) quando cita a afirmação de Duranteau: “graças à festa, cada um sente que está entre todos e, ao mesmo tempo, reconstituindo e recolhendo-se em sua identidade ameaçada pela vida séria, quotidiana e regrada do mundo social”. (DEL PRIORE, op. cit. p. 280)

A alegria das festas brasileiras é vestígio e herança das festividades medievais pagãs que os missionários jesuítas bem conheciam, pois, a Igreja se apropriara de práticas mundanas usadas nessas festas, dando-lhes apenas roupagens religiosas para atrair fiéis para o catolicismo. Mikhaïl Bakhtin (2002) explica como se deu a mudança da seriedade que dominava o homem medieval para o riso e o humor festivos levados para as festas religiosas. Diz o autor que o tom sério era consequência de um forte medo do poder divino. Um medo que acorrentava e oprimia. O riso era proibido até mesmo na etiqueta social e, principalmente, nos gêneros de classes sociais elevadas. Mas o tom sério vinha, sobretudo, da ideologia de que o riso, o cômico e o alegre eram caracterizados como pecados.

Bakhtin (2002) afirma que o cristianismo, no período medieval, condenava o riso e incentivava a renúncia de prazeres terrenos, inclusive da alegria e do riso, pois, segundo o cristão medieval, Cristo nunca teria rido:

[...] Nosso Senhor Jesus Cristo chorou e não riu. Neste ponto, como em todos os outros, Ele deu o exemplo que, nesse vale de lágrimas, não se deve rir pelas alegrias efêmeras que se desvanecem como fumaça, mas que é preciso chorar pela perda da herança da nossa Pátria Celeste, da qual nos encontramos por muito tempo exilados. (Jonas de Orleães – Século IX apud MACEDO, 2009, p. 51)

De fato, nos textos sagrados não existe menção de que Jesus riu. Aliás, menciona-se que Ele chorou (João, 11: 35). E Seu Pai, que na crença cristã é Deus, é mencionado rindo uma única vez, mas somente para zombar de seus inimigos (Salmos, 2: 4). Dessa forma, os clérigos propagavam que o cômico e o riso não provinham de Deus e eram manifestações do diabo. “O cristão devia conservar uma seriedade constante, arrependimento e a dor em expiação dos seus pecados” (BAKHTIN, 2002, p. 63). Foi a festa que sancionou o riso e libertou o homem medieval das correntes do terror divino e trouxe à existência os ritos cômicos e festivos, inclusive para dentro da igreja (op. cit, p. 68).

A igreja passou a tolerar a alegria pela necessidade de legalizar o cômico que circulava em torno dela. E, nas festas, ainda com resquícios das tradições das saturnais romanas, o riso popular se mostrava com tamanha força que seu encanto penetrou, mesmo dissimulado, nas liturgias católicas de batismos, casamentos e várias outras cerimônias.

Como a cultura popular era muito forte, a cultura oficial religiosa nela se inseriu com o intuito de se propagar entre o povo. Tanto que, segundo Bakhtin (2002), a Igreja

fazia coincidir as festas cristãs com as festividades pagãs locais que tinham relação com o cômico e com o riso a fim de cristianizá-las. E conseguiram, de forma monumental, adaptações clássicas como a transformação de uma festa pagã de Solstício do Inverno para Natal e uma festa de Solstício de Verão para o nascimento de São João Batista (BURKE, 1989; MACEDO, 2000).

Bakhtin (1970) salienta que, inicialmente, as festas oficiais da Igreja na Idade Média não eram baseadas sobre o princípio do riso, muito pelo contrário, o princípio do cômico lhes era estranho, mas precisou ser tolerado e posteriormente legalizado por causa das festas populares. Desse modo, a cultura cômica popular perpetuou-se por causa das festas que levou para dentro da igreja resquícios de festividades pagãs, tanto que muitos rituais carnavalescos floresceram no seio da Igreja. Resumidamente, vejamos como Bakhtin (1970) traça a mudança do tom sério para o riso nas festas da igreja:

[...] as festas oficiais da igreja na Idade Média [...] não arrancavam o povo à ordem existente, não recriavam essa segunda vida do povo baseada sobre o princípio do riso [...] confirmava a estabilidade, a imutabilidade, a perenidade das regras que regiam o mundo: hierarquia, valores, normas e tabus religiosos, políticos, políticos e morais. A festa era o triunfo da verdade irrefutável, vitoriosa, dominante, imitável, indiscutível. [...]. Eram de uma seriedade sem falhas, o princípio do cômico lhes era estranho, mas precisou tolerar e até legalizar o riso popular extraoficial [...]. Temos assim que em todas as festas religiosas oficiais da Idade Média, o riso acabou tendo certo papel, organizando o lado público e popular da festa. (BAKHTIN, 1970, p. 177)

Se o riso teve, gradativamente, lugar garantido nas festas oficiais da igreja, estava muito mais presente nas festas populares. Nessas festividades, o riso era essencial e dava sentido à festa. É na festa que o riso mais se manifesta, tendo uma harmonia perfeita entre ambos. Para Georges Minois (2003) é o riso que impulsiona a festa. E, contrariando ideologias fanáticas religiosas de que a festa é pecado, o autor faz uma interessante relação entre o riso e a festa com o mundo divino.

[...] as festas têm uma função: reforçar a coesão social na cidade. Elas asseguram a perpetuação da ordem humana, renovando o contato com o mundo divino; e o símbolo do contato com o mundo divino é o riso. (MINOIS, 2003, p. 30)

Peter Burke (1989) explica que, quando os reformadores protestantes se opuseram à igreja católica, também se colocaram, portanto, contra algumas festas pelo fato de as considerarem como sobrevivências pré-cristãs e com resquícios de paganismo. Daí as festas serem denunciadas como ocasiões de pecado, com propensões mundanas, especialmente, para os prazeres da carne. Contudo, o idealizador do Protestantismo, Martinho Lutero, encarava com simpatia as festas populares.

De acordo com Burke (1989), Lutero não era um inimigo do Carnaval, festa mais promíscua de todas as festas populares, segundo a igreja. Dizia ele: *‘Que os meninos tenham seus divertimentos’* (BURKE, 1989, p. 242). Assim, percebemos que o cristianismo primitivo era bem mais tolerante em relação às festas do que na atualidade porque, por meio delas, a Igreja se aproximava das pessoas e as trazia para si.

Nos anos da Reforma, com Lutero à frente, os rituais festivos e o teatro foram postos a serviço dos protestantes para ridicularizar o papa e o seu clero. No Carnaval, zombavam do papado, e no teatro criavam peças satíricas para mostrar de forma cômica o poder ditador e mercenário da igreja católica. Burke (1989, p. 251) cita as peças *O vendedor de indulgências*, que tratava de um papa corrompido pelo poder, e *A árvore da Escritura*, que ridicularizava o clero e a ‘superstição’, levando a plateia às gargalhadas. Os protestantes também se utilizavam da festa para declarar abertamente suas divergências com o catolicismo. Inclusive, em suas propostas reformadoras, também continha a realização de uma festa anual para comemorar o rompimento com Roma.

A cultura popular protestante tinha como ferramenta a sátira para denunciar o poder papal sobre a sociedade e, por meio do cômico, arrebatou muitos adeptos. Em contrapartida, os católicos, também com rituais festivos, como o Carnaval, tentavam convencer o povo de que os protestantes estavam errados. Dessa forma, a briga burlesca de ambos trouxe mudanças importantes para as devoções católicas. Segundo Burke (1989), a fim de se tornar mais próximo da população, a Igreja passou a mostrar os santos de uma maneira mais humana: Santa Maria Madalena se tornou mais importante do que fora antes da Contrarreforma e São José, o marido da mãe de Jesus, foi transformado em uma figura cômica como o *santo cornudo*. Mas, posteriormente, o clero parece que se arrependeu e passou a persuadir os fiéis a levá-lo mais a sério, fundando irmandades consagradas a ele e a substituir a dupla Virgem-e-Filho por cenas da Sagrada Família, nas quais ele estava incluído (BURKE, op. cit, p. 254-255).

Dessas combinações festivas resultaram as festas amazônicas que os missionários jesuítas portugueses trouxeram para as colônias do Grão Pará e Maranhão com o fim da catequização indígena, o que trataremos a seguir.

Festas originadas dos rituais indígenas e levantadas sobre alicerces religiosos.

Os missionários, com o intuito de se aproximar e arrebatam “rebanhos para o Senhor”, apropriaram-se das festas e aproveitaram práticas africanas e indígenas para constituírem o que é hoje, segundo a interpretação de Mário de Andrade (1959), as danças dramáticas brasileiras. Segundo Alceu Maynard Araújo (2004), o edifício artístico das festas populares está sobre os pilares do que foi passado pelos missionários, especialmente, pelos jesuítas portugueses que ensinaram que há uma luta entre um Bem e um Mal. O Mal

é mouro simbolizado pela cor vermelha; o Bem é cristão, simbolizado pela cor azul, “foi o discernimento que o bailado popular deu”, diz Alceu Maynard Araújo (2004), que ainda vai mais longe, ao afirmar que a difusão e a uniformidade das festas populares se devem aos jesuítas.

Trilhando a senda aberta por Mário de Andrade (1959), Sérgio Ivan Gil Braga (2007) confirma a herança africana e ameríndia nas danças dramáticas brasileiras, quando diz que as festas tradicionais do catolicismo português adquiriram uma nova configuração na colônia, posto que o índio e o negro tiveram participação histórica significativa nas festividades portuguesas promovidas na Amazônia. Ainda hoje, de alguma forma, diz ele, encontram-se heranças indígenas e negras nessas festas, especialmente nas festas amazônicas, que têm, segundo o autor, a seguinte definição:

Festas amazônicas são práticas culturais de populações urbanas, mestiças ou caboclas, com suposta influência cultural indígena, de afrodescendentes e da colonização europeia, registradas na literatura de época e vivenciadas hoje no âmbito da região amazônica, com destaque para as festas correspondentes ao Estado do Amazonas. (BRAGA, 2007, p. 64)

Ainda de acordo com Braga (2007, p. 66), muitas das festas na Amazônia fazem referência ao calendário festivo da Igreja em comemoração aos santos católicos, é o caso das festas do ciclo junino: nascimento de São João Batista, Santo Antônio, São Pedro e o Sairé, essa última é a festividade de rituais religiosos que representam a Santíssima Trindade, que, segundo relatos sobre as festas do Grão Pará e Maranhão, era realizada no mês de junho, além do boi-bumbá, também presenciado no mês de junho pelos cronistas e viajantes dessa região.

Sérgio Ivan Gil Braga (2001, p. 18) afirma que existem muitas opiniões sobre a origem comum dos bumbás, contudo, o autor argumenta que nas palavras de Charles Wagley (1988) a festividade dos Bois é representada por atores locais em várias cidades do Norte do Brasil e em quase todas as comunidades amazônicas à época das festas juninas. Tais festas coincidem atualmente com a data das festas de hoje, em especial dos bois bumbás no município de Parintins, desde o ano de 2005, realizada nas três últimas noites do mês de junho. Criado desde a década de 1960, quando a Juventude Alegre Católica (JAC), a pretexto de arrecadar dinheiro para a festividade de Nossa Senhora do Carmo, organizou o primeiro festival, que era apresentado inicialmente com quadrilhas e danças regionais, os Bois Garantido e Caprichoso apareceram na festa após o segundo ano desse festival, por volta de 1970, quando foram convidados a se apresentarem, saindo apenas como Bumbás em homenagem aos santos da quadra: Santo Antônio, São Pedro e São João, por isso são tidos como Bois de promessa, especialmente no caso do Garantido e do senhor Lindolfo Monteverde que prometera colocar o Boi todos os anos em gratidão por causa da cura de uma enfermidade. (FERNANDES, 2007, p. 33)

A partir daí, a festa dos Bois de Parintins ganha dimensão de espetáculo com muitas repercussões nas mídias nacionais, especialmente nos anos de 1990, por causa de sucessos consagrados no País como a toada “Vermelho”, de Chico da Silva, e cantores famosos como Jorge Aragão que cantavam “Parintins para o mundo ver” e até por causa de reportagens nacionais em programas de entretenimento, em razão da predição fracassada da Mãe Diná que no final da década de 1990, profetizara o afundamento da Ilha Tupinambarana em plena festa dos Bois.

A verdade é que a festa contribuiu para uma melhor infraestrutura da cidade de Parintins e motivou a visita de diversos turistas por causa do Festival Folclórico do Garantido e do Caprichoso. Diante disso, muitos outros municípios tentaram buscar uma festa que os identificassem, surgindo, dessa forma, diversas festas típicas amazônicas, desde festas com boiadeiros em Rodeios, como a AGROPEC – Feira de Agropecuária do município do Careiro Castanho à festa da Laranja em Rio Preto da Eva.

De acordo com Deise Montardo e Denis Schneider (2012), a criação dessas festas, que os autores optaram por utilizar o conceito de Festival, estourou em diversos municípios do Estado do Amazonas há cerca de dezoito anos. Em sua maioria, determina-se um aspecto importante da cidade, criando, posteriormente, duas agremiações rivais, que competem por um prêmio a exemplo da rivalidade de Garantido e Caprichoso do Festival Folclórico de Parintins. Nos casos dos municípios de Nova Olinda do Norte, Fonte Boa, Benjamim Constant e Tabatinga, a disputa entre bois-bumbás também é vista. Já em outros municípios, as temáticas escolhidas giram em torno de frutas, frutos, animais e peixes. Em razão desses últimos, foi criada em Barcelos a Festa do Peixe Ornamental e o Pesque e Solte. Hermano Vianna, (2005, p. 304), explica que o município exporta muitos peixes para aquários de todo o mundo, e foi essa atividade econômica que serviu de inspiração para a festa local, onde os peixes Cardinal e Acará Disco competem no *piabódromo* (VIANNA, *Ibidem*)

Outra festa que está relacionada a peixe é encontrada em Novo Ayrão, na qual os brincantes celebram o Peixe-Boi. Há pouco tempo, foi criada no município de Santa Isabel do Rio Negro o Festival da Piaçava, fibra facilmente encontrada na região. Tais festividades são inspiradas nas reuniões festivas das comunidades indígenas.

Em tais reuniões, os índios anfitriões costumam receber os convidados com a cerimônia festiva chamada Dabucuri, de que, segundo Eduardo Galvão (1979, p. 180), os índios participam juntamente com os caboclos da região. Essa tradição gira em torno da troca de ofertas de caxiri, caças, peixes, frutos ou produtos da roça e do uso de flautas do Jurupari. Essas últimas, explica o autor, as mulheres são proibidas de ver e tocar. Existem duas

variedades de Dabucuri, o ‘*de ambaywa*’ e o ‘de Jurupari’. No primeiro, o ritmo de dança é marcado por bater os bastões ocios de embaúba, e as flautas usadas podem ser vistas pelas mulheres e crianças. Essas festas são mais de caráter social e recreativo do que religioso. Já os Dabucuris de Jurupari envolvem procedimentos mais complexos, embora obedeçam ao mesmo princípio básico, oferta de bens de consumo de uma aldeia para outra. Nos Dabucuris de Jurupari estão associados o uso de máscara, flagelação com açoites do cipó de adabi, cuja extremidade é amarrada também com cipó envira para ferir melhor, explica Galvão.

Galvão (1979) continua explicando que o flagelo é realizado com pares de homens e mulheres que participam do açoite mutuamente. Há também toque das flautas sagradas de Jurupari, cuja participação das índias é permitida somente quando tais flautas já tiverem sido recolhidas da festa.

Também são comuns e bastante frequentadas nessas comunidades as festas dedicadas aos santos católicos padroeiros dos povoados onde a comunidade indígena reside. Galvão (1979) relata que tais festas, geralmente, são iniciativas de comerciantes desses lugares, onde há um elevado número de estabelecimentos religiosos dirigidos por sacerdotes católicos que condenam as festas indígenas por serem realizadas em tais festividades os rituais e danças étnicas, consideradas pelos religiosos, pagãos e profanas (GALVÃO, op.cit, p. 123).

Referindo-se às festas amazônicas, Sérgio Ivan Gil Braga (2001) diz que o mito, a cultura e a arte indígena frequentemente estão na abordagem do tema, inclusive, nas composições musicais que também fazem referência aos grupos indígenas, e em alguns casos, aos índios da América do Brasil Central. No Festival de Parintins, seus organizadores afirmam que “o mito, a cultura e a arte indígena resgatam as raízes da cultura parintinense [...], registram a influência da cultura indígena na região e clamam pela preservação da natureza” (BRAGA, op.cit. p. 48).

Destarte, os mitos e as narrativas dos índios amazônicos sempre serão componentes simbólicos da maior parte das festas amazônicas. Mesmo na festa em que os bois bumbás são protagonistas, a temática indígena está presente, como foi apontado por Braga (2001) em entrevista dada pelos organizadores do Festival de Parintins ao autor: “Nós procuramos fazer os índios da região mesmo, os Saterê são os mais pertinho, mais local [...], o índio sempre tem, o índio é fundamental” (BRAGA, 2001, p. 33). Outrossim, Hermano Vianna (2005, p. 304) explica que foi na década de 1980 que o núcleo *tradicional* do enredo do boi – o drama do desejo da Mãe Catirina de comer a carne do boi mais querido do patrão do seu marido – passou quase para os bastidores e que o momento principal do Festival se tornou “o Ritual com seus pajés em luta contra monstros da mitologia amazônica.” Explica ainda o autor que com a consolidação do modelo

atual do bumbódromo e as várias categorias de jurados, essas novidades viraram regras, e assim tem acontecido com outras festas que copiam o exemplo de Parintins.

Assim, as representações e encenações artísticas indígenas tornaram-se fundamentais porque seus ritos e mitologias impressionam e encantam o público e jurados devido ao mistério e ao realismo fantástico que sua apresentação proporciona. Dessa forma, as lendas amazônicas referem-se, de alguma forma, aos mitos indígenas, sendo a luta do índio na sociedade brasileira problematizada visualmente nas encenações festivas. Mais que uma homenagem às populações indígenas, é também um paciente trabalho de pesquisa sobre a realidade da vida do índio da Amazônia, como observa Braga (2001):

São também colocados em cena danças e costumes das populações indígenas, não raro exigindo trabalho de pesquisa por parte dos bumbás, pois a representação estilizada de diferentes grupos indígenas, históricos ou atuais, exige um certo compromisso em retratar adequadamente a vida social destas populações. (BRAGA, 2001, p. 35)

Intimamente ligados, rito e festa, discutir festas é necessariamente discutir rituais (BURKE, 1989). Em relação às festas amazônicas, a encenação dos ritos indígenas é imprescindível, especialmente os rituais que envolvem as histórias de amor impossível, os encantos do boto, cobra grande, a mãe d'água e os poderes sobrenaturais de uma das figuras mais emblemáticas da sociedade indígena: o Pajé.

Braga (2001) afirma que a apresentação do Ritual do Pajé em um dos maiores festivais folclóricos do Norte do país, é normalmente realizada nos momentos finais do espetáculo, não raro se confundindo com a *apoteose do boi*, isto é, no ápice ou no momento culminante da festa. Por ser o pajé a figura central do ritual, é ele um dos personagens mais aguardados nas representações artísticas das festas amazônicas.

Na festa dos índios do Alto Rio Negro, o Festibal de São Gabriel da Cachoeira, o Ritual do Pajé igualmente se faz presente e é um dos itens mais aguardados da festa por ser um dos momentos do riso festivo. Quando o personagem realizou, em uma das edições da festa, o rito da incorporação dos “encantados”, tirando a panemice dos personagens de maneira jocosa, provocou gargalhadas, especialmente na encenação em que a vítima despertou o mau agouro dos seres sobrenaturais. A panemice, que também poderíamos chamar de azar, é uma das razões pelas quais os pajés são mais procurados, especialmente quando deixa a vítima não somente com falta de sorte nos negócios, na caça e na pesca, mas, principalmente no amor e no sexo. A encenação do pajé e a vítima foi motivo de chistes e gracejos na plateia, mostrando que esse personagem causa, com suas magias, não somente medo e sedução, mas também risos e brincadeiras.

Aliás, o riso festivo é igualmente presente nas festas das comunidades indígenas, e é um dos pontos altos da festa, tendo, inclusive, conotações sexuais, como nos conta Artemis Soares (2004) quando retratou os ritos Tikuna na festividade da Moça Nova. Afirma a autora que durante a festa, já pela madrugada, “surgem os mascarados que vêm de todos os lados, fazendo muitas brincadeiras e com seus pênis grandes correm atrás das moças e assustam alegremente as pessoas” (p. 77). Soares (2004) detalha que algumas máscaras são de animais e outras representam entidades ‘sagradas’ e que o momento é bastante cômico e de muita animação.

No Alto Rio Negro, em especial, na comunidade de etnia Banaiwa, o deus *Kowai*, identificado na língua geral como Jurupari, é descrito como o primeiro grande Pajé. Herói capaz de livrar ou sarar de seres malignos ou demônios maus que povoam os rios e a mata, que são reconhecidos em três categorias, de acordo, com Eduardo Galvão (1979, p. 182), os *Maiwa*, seres da água, os *Curupira*, da mata, e *Jurupari*, espécie de demônios encontrados em qualquer lugar. E, numa categoria à parte, estão os espíritos dos mortos, que também podem provocar doenças e mortes nos homens. Mas, não funcionam com os espíritos familiares do Pajé, cuja fonte de poder reside em sua associação do urubu-rei e do gavião real.

Existem duas classes de pajés: os *Maríri*, que são os mais poderosos, chamados de Pajés de Maracá, e os *Dzuri*, que são os benzedores. Os primeiros, consoante (GALVÃO, 1979), realizam curas na base de canções acompanhadas do bater do maracá, e induzem o transe inalando o pó do paricá (espécie de alucinógeno feito com as cascas e raízes de várias espécies de árvores). Já os *Dzuri* utilizam rezas ou fórmulas mágicas e curam com massagens e preparo de remédios. O autor ressalva que da mesma forma que o pajé utiliza seu poder sobrenatural para curar, trazer ou fazer parar chuvas, proporcionar boas roças, podem também causar males através de feitiçaria.

Nas feitiçarias do pajé podem ser utilizados dardos invisíveis, como os sopros, ou doses de venenos misturados na comida da vítima. Em algumas regiões do Alto Rio Negro, como o Uaupés e Içana, o pajé está associado aos seres e animais da floresta amazônica, como por exemplo, a onça. Tal fenômeno dá poder ao pajé de incorporar este animal e atacar suas vítimas. Assim, Braga (2001), explica como se constitui o Ritual do Pajé nas festas amazônicas, que entra em cena com o objetivo de combater as criaturas malfazejas e os espíritos maus que assolam as vítimas. Na encenação festiva, o pajé contracena com as tais criaturas, simulando uma luta, que, de acordo com o autor, adquire os contornos de uma dança xamânica, “quando ele pula, agita os braços, pernas do maracá, no sentido de convencer os jurados de que o bem deve vencer as forças do mal”. (BRAGA, 2001:36)

As festividades acima descritas como visto, são regidas, em sua maioria, sob rituais. Os brincantes de suas respectivas festas mostram, por meio da dramatização, os ritos indígenas

que irão circundar toda a festa. A maioria tem em comum a encenação do ritual do Benzimento do Pajé, o ritual de iniciação da vida adulta e a beleza da Cunhãporanga. No caso da Festa de Maués, ela é chamada Cereçaporanga, a índia mais bela da tribo dos Sateré-mawé, que, num pacto de morte com seu amado, suicida-se no lugar onde nasceria um pé do fruto do guaraná.

Em grande parte das festas amazônicas é mostrada também a luta secular dos povos indígenas pela sobrevivência de sua cultura, retratadas as denúncias da espoliação das suas terras e toda a trajetória histórica do genocídio e do etnocídio sofrida por eles. Por isso, grande parte dos estudiosos que já percorreram esse tema afirma que as festividades, juntamente com os seus ritos, desempenham funções sociais necessárias para a sociedade: denúncia de injustiças, válvula de escape, pausa das lutas diárias, diversão, alegria, riso. O ápice da festa é quando seus rituais são colocados em prática. Ao citar Victor Turner, Burke (1989) diz que os ritos festivos proporcionam uma experiência de êxtase, tanto para quem assiste como para quem participa.

A matriz dos ritos está concentrada nos mitos, pois eles “traduzem toda a vida de um povo, sendo a causa geradora, registram a vida material e espiritual do grupo” (SOARES, 2004, p. 87). Essa evidência, destaca a autora, conduziu as pesquisas de Mircea Eliade, conferindo-lhe a certeza do ‘mito-vivo’ que “fornece o modelo para a conduta humana”, determinada pela “presença norteadora dos seus mitos de origem”. (SOARES, Ibidem,). Em vista disso, as festividades são uma das maiores dinâmicas sociais para um rito expressar um mito, proporcionando a mediação entre o mundo invisível e visível revelados de modo performativo. Todavia, as performances são variadas, cambiantes e híbridas, como, acertadamente, afirmou Jhon Dawsey (2015), especialmente quando realizadas num rito festivo cujos narradores são a própria face do sincretismo e da criatividade.

REFERÊNCIAS

ABREU, Marta. “Nos requebros do Divino”. *Lundus e festas populares no Rio de Janeiro do século XX. In. Carnaval e outras f(restas). Ensaios de história social da cultura*. CUNHA, Maria Clementina Pereira. (Org). Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2002, p. 247-275.

ALVARENGA, Oneida. *Música Popular Brasileira*. São Paulo: ed. Globo, 1960.

ANDRADE, Mário. *Danças dramáticas do Brasil*. V. 1, 2 e 3. São Paulo: Ed. Martins, 1959.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Cultura popular brasileira*. SP: Melhoramentos, 1973.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore Nacional: festas, bailados, mitos e lendas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rebelais*. São Paulo: Hucitec, 2002.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. *Os Bois-bumbás de Parintins*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, 2001.
BRAGA, Sérgio Ivan Gil. *Os Bois-bumbás de Parintins*. Manaus: Ed. da Universidade Federal do Amazonas, 2002.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. *Festas religiosas e populares na Amazônia*. In *Cultura popular, patrimônio imaterial e cidades*. Org. BRAGA, Sérgio Ivan Gil. Manaus: Ed. da Universidade Federal do Amazonas, 2007. p. 03-31.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. Campinas: SP: Papirus, 1989.

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. SP: Companhia das Letras, 1989.

CARNEIRO, Edson. *Folgedos tradicionais*. Rio de Janeiro: Ed. Conquista, 1974.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 9ª ed. São Paulo: Global, 2000.

DAWSEY, John. *Sismologia da performance: Ritual, drama e play na teoria antropológica*. Revista da Universidade de São Paulo, 2015.

DEL PRIORE, Mary Lucy. *Festas e utopias no Brasil colonial*. SP: ed. Brasiliense, 2000.

DEL PRIORE, Mary Lucy DEL PRIORE. *A serração da velha: charivari, morte e festa no mundo luso-brasileiro*. In *Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. Org. JANCSÓ István e KANTOR, Iris. São Paulo: Hucitec, 2001, p. 279-300.

DEL PRIORE, Mary Lucy e VENÂNCIO, Renato. *O livro de ouro da História do Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FERLINI, Vera Lúcia do Amaral. *Folgedos, feiras e feriados: aspectos sócio-econômicos das festas no mundo dos engenhos*. In *Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. Org. JANCSÓ István e KANTOR, Iris. São Paulo: Hucitec, 2001, p. 449-466

FERNANDES, Florestan. *O folclore em questão*. São Paulo; Ed. Hucitec, 1989.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. *O boi de máscaras: festa, trabalho e memória na cultura popular do Boi Tinga de São Caetano de Odivelas, Pará*. Belém: EDUFPA, 2007.

FERREIRA, Felipe. *O livro de ouro do carnaval brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

LE GOFF, Jaques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão et al 5. Edição, Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2003.

MACEDO, José Rivair. *Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média*. Porto Alegre/São Paulo: Ed. Universidade/UFRGS/Ed. Unesp, 2000.

MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira e SCHNEIDER Hans Denis. *Uma etnografia do Festival Cultural das Tribos Indígenas do Alto Rio Negro*. ILHA, v. 13 n.2 p. 289-300, jul./dez. (2011) 2012. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2011 v13 n1-2p289>.

MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Itatiaia, 1999.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Sociologia e Folclore*. São Paulo: Progresso, 1958.

ROMERO, Sílvio. *Contos Populares do Brasil*. Ed. José Olympio, 1954

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Viajantes em meio ao império das festas*. IN *Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. Org. JANCSÓ István e KANTOR, Iris. São Paulo: Hucitec, 2001. p. 603-622.

SOARES, Artemis de Araújo. *Ritual Tikuna e o corpo: aproximações com o Desporto*. Universidade do Porto, 2004.

SOUZA, Laura de Mello. *Festas barrocas e vida cotidiana em Minas Gerais*. In. *Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. Org. JANCSÓ István e KANTOR, Iris. São Paulo: Hucitec, 2001, p.183-198

TINHORÃO, José Ramos. *Festa no Brasil Colonial*. SP: Hucitec, 2000.

VIANNA, Hermano. *Tradição da mudança: a rede das festas populares brasileiras*. In *Patrimônio imaterial e*

biodiversidade. Org. Cunha, Manuela Carneiro da. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 32, 2005.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. SP: Ed. Brasiliense, 2004.

AS FESTAS NA FLORESTA PELO OLHAR DE EUCLIDES E AGASSIZ

Enoque Nascimento de Souza¹⁷

Introdução

Várias ideias e estereótipos que se formaram ao longo do tempo sobre a Amazônia têm origem nos relatos de viajantes e cronistas que visitaram a região desde o século XVI. A maior parte dos relatórios e diários engendraram teses que iam ao encontro dos interesses dos financiadores das expedições e satisfaziam os desejos da mentalidade eurocentrista: “A terra é fonte de imensas riquezas, mas sua geografia impõe desafios; é pouco habitada, seus exóticos moradores não são civilizados e precisam ser levados a encontrar a salvação cristã”. Desta forma, parecia até uma bondade e gentileza a vinda dos heróicos europeus para implementar a colonização na região.

Até hoje prevalecem leituras e concepções originadas dos viajantes sobre a Amazônia, como a do vazio demográfico; local para enriquecer, não necessariamente morar; e de soluções salvacionistas externas (internacionalização da Amazônia, por exemplo), sem se considerar as ideias elaboradas pelos habitantes da região.

Seja para compreender a cristalização dessas noções, seja para refutá-las, fato é que revisitar o pensamento dos cronistas e viajantes da Amazônia é um movimento importante e necessário.

Neste texto, abordaremos o pensamento e opiniões sobre a Amazônia elaborados a partir da perspectiva feminina da americana Elizabeth Agassiz – que viajava em excursão com seu esposo, o zoólogo suíço Louis Agassiz – e do olhar de um dos maiores escritores brasileiros, Euclides da Cunha. O tema escolhido é o que ambos observaram durante os momentos de lazer dos habitantes da região, especialmente suas festas.

Expedições e festas

A exemplo da maioria das missões realizadas na Amazônia, as expedições de que participaram Euclides da Cunha e Elizabeth Agassiz não foram realizadas para retratar os hábitos e o modo de vida dos habitantes da região. O chefe de uma das mais famosas dessas empreitadas, o cientista e explorador francês Charles-Marie de La Condamine (1701-1774), fez questão de salientar a usual irrelevância das pessoas em suas observações sobre os locais esquadrihados: “Não tenho que estender-me por agora sobre os hábitos dos índios e costumes dessas nações, e sobre tantas outras que encontrei, senão quando isso possa ter alguma relação com a física ou a história natural.” (LA CONDAMINE, 2000, p. 74).

17. Mestrando do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da UFAM, Jornalista Amazonense. Autor do livro Futebol Et Cetera. E-mail: enochnascimento@yahoo.com.br

No caso da expedição do brasileiro, o objetivo era definir os limites territoriais do Brasil e do Peru, na região do Purus. A do casal Agassiz ambicionava refutar as teses evolucionistas de Charles Darwin. Sem embargo das descrições geográficas, geológicas e topográficas, exposições da fauna e flora e elucubrações de hipóteses científicas, nos relatos de Euclides e Agassiz, os “nativos” aparecem, mesmo que observados pelos filtros e prenoções dos observadores.

Ainda que o objetivo central fosse priorizar o estudo do ambiente, em detrimento de ensaios sobre os habitantes, alguns eventos e ocorrências acabavam impressionando os viajantes e naturalistas a ponto de fazê-los direcionar o seu olhar das paisagens para as pessoas. Dentre esses momentos, destacam-se as festas: fossem elas religiosas e públicas, particularmente as de santos padroeiros; fossem particulares – bailes, jantares com as autoridades locais, almoços nas casas das boas e respeitadas famílias; isso sem mencionar os festejos populares, como o Carnaval.

Além disso, as festas – e toda a sua importância coletiva e de rompedora de rotina – sempre tiveram grande importância para o Brasil. Os naturalistas Philipp von Martius (1794-1868) e Johann Karl Baptist von Spix (1781-1827), que viajaram o Brasil de 1817 a 1820, contabilizaram, na época (década de 1810), 35 dias santos e 18 feriados civis.

Acrescentem-se a esses dias de folga – e de folguedos – os domingos, naturalmente santificados, o do padroeiro do lugar e os de comemorações especiais (que ninguém era de ferro), como a translação de qualquer imagem de uma igreja para outra, a chegada de um bispo, o falecimento do soberano, o casamento do soberano, a coroação do soberano, o nascimento do futuro soberano e, claro, mais um ou dois (ou vários) dias de festa justificavam de sobra a bajulação coletiva de celebrar o aniversário do soberano, da mulher do soberano, dos filhos do soberano ou até o do supremo representante do soberano na Colônia. Assim, tem-se a forte impressão de que entre um festejo e outro se trabalhava. E trabalhava-se cansado da festa passada, mas poupando-se, está visto, para a próxima (ARAÚJO, 1993, p. 130).

O inglês Henry Walter Bates (1825-1892), quando viajou e morou na Amazônia, de 1848 a 1859, também se impressionou com a quantidade de eventos festivos na região e registra a decisão governamental de reduzir o número de ocorrências.

Houve, durante as primeiras semanas de nossa estada, muitas festas religiosas, que ocupavam grande parte do tempo e das preocupações do povo. Eram manifestações esplêndidas, com procissões artisticamente arranjadas, percorrendo as ruas, acompanhadas por milhares de pessoas; paradas militares; fogos de artifício e o clangor de músicas militares se juntavam às pompas das cerimônias religiosas nas igrejas. [...] As festas celebram os

aniversários dos santos ou os acontecimentos mais importantes da vida de Cristo. Acrescentaram-se a estes, depois da Independência, muitos dias de gala em correlação com os acontecimentos da história nacional brasileira; mas todos têm um caráter semirreligioso. Os dias santos eram tão numerosos e perturbavam tanto o comércio e a indústria em 1852, que o Governo foi obrigado a reduzi-los, obtendo a necessária permissão de Roma para abolir alguns de menor significação (BATES, 1944, p. 121-122).

E não era só a quantidade de eventos que chamava a atenção dos viajantes. Bates é um dos que relata sua admiração também com a duração das festas na região.

Cada festa durava nove dias (uma novena) e em muitos casos serviam-se bebidas ao povo todas as noites. Nas cidades menores há baile duas ou três noites durante a novena e no último dia um grande jantar. O padre, naturalmente, tem que ser pago com muita liberalidade, especialmente pelo sermão feito no dia Santo, uma terminação do festival, pois os sermões são um serviço extraordinário no Brasil. (BATES, 1944, p. 122-123)

A despeito de alguns textos – concebidos na experiência do deslocamento geográfico, estranhamento cultural e de confronto entre o familiar e o estranho – dos viajantes manifestarem interpretações e juízos, julgamentos e condenações morais, os relatos também nos transmitem importantes dados e informações sobre o que já fomos e ainda somos.

Euclides e a Amazônia

Após uma entrevista que durou mais de 12 horas, Euclides da Cunha (1866-1909), que almejava apenas ser um membro, acabou nomeado pelo Barão do Rio Branco como o chefe da equipe brasileira da Comissão Mista Brasileiro-peruana de Reconhecimento do Alto Purus, encarregado da demarcação de pontos de fronteira entre Brasil e Peru nas cabeceiras deste rio, e com a responsabilidade de defender os interesses do Estado brasileiro em relação ao território amazônico.

Durante a conversa, o Barão ficou impressionado com o escritor e suas leituras dos relatos de viajantes que passaram pela Amazônia. Euclides da Cunha tinha uma visão prévia da Amazônia a partir das leituras que fizera de obras de Alexandre Gonçalves Ferreira (*Viagem Filosófica*), Eduardo Prado (*Guerra do Acre*), Torquato Tapajós (*Estudo sobre o Amazonas: limites dos estados do Amazonas e de Mato Grosso*), entre tantos outros.

Ele queria vir para a Amazônia com o objetivo de coletar material para a elaboração de “um livro vingador” sobre a região, a exemplo do que fez com *Os sertões*, a fim de encerrar a crítica de que era um grande autor, mas de

uma obra só. A morte súbita de Euclides interrompeu a elaboração do livro sobre a Amazônia, cujo título provisório seria *Um paraíso perdido*. Ainda assim, textos esparsos foram compilados e publicados, em 1909, sob o nome de *À margem da história*.

Euclides chegou à Amazônia em dezembro de 1904. A expedição que comandou foi realizada de abril a outubro de 1905. Nela, enfrentou percalços como naufrágio e malária. Desta experiência elaborou conceitos sobre a Amazônia que ainda se mantêm na formação do pensamento social sobre a região.

Um preciso resumo das ideias sobre a Amazônia escritas por Euclides foi tecido pelo escritor e político amazonense Arthur César Ferreira Reis (1906-1993).

Euclides não se terá deixado levar também pelo impressionismo selvagem do meio deslumbrante e ficado nas generalizações que, como generalizações, estão sempre em conflito com a verdade? Euclides viu a Amazônia como um último capítulo do Gênesis. O homem teria chegado em hora imprópria ou antes do tempo; o clima seria caluniado, como clima hostil à presença humana; muitos dos rios da bacia hidrográfica não tinham ainda formado o leito definitivo; o homem dos seringais era um escravo. Todo um vasto conjunto de conceitos Euclides emitiu acerca daquele outro Brasil que ele descobria. (REIS, 2000, p. 55).

As generalizações apontadas por Arthur César Reis nos textos que Euclides escreveu sobre a Amazônia não são infundadas, uma vez que todas as simplificações, extrapolações e conclusões são baseadas a partir da experiência dele obtida num único trecho da região: o rio Purus.

No livro *Um paraíso perdido* (2000), com textos organizados e selecionados por Hildon Rocha, estão inseridas algumas correspondências redigidas por Euclides para familiares, amigos e personalidades da época. A maior parte das mensagens é escrita no período em que o engenheiro fluminense está em Manaus e aguarda o início da expedição ao Purus. A espera, que duraria quatro meses, o irrita e aborrece – em algumas missivas, chega a frisar não querer dizer nada sobre Manaus e os seus moradores.

Entre as cartas, há, porém, duas interessantes observações sobre as capitais do Amazonas e do Pará. Na mensagem datada de dezembro de 1904 e direcionada a Afonso Arinos (1868-1916), Euclides descreve Manaus como uma cidade movimentada e cosmopolita, gerada pela riqueza advinda da exploração da borracha. O trecho também contém um diagnóstico que perdura, acerca da falta de integração plena da cidade ao restante do Brasil.

Felizmente a gente é boa. Em que pese ao cosmopolitismo desta Manaus, onde em cada esquina range o português emperrado ou rosna rispidamente o inglês e canta o italiano – a nossa gente ainda os

suplanta com as duas belas qualidades nativas de coração – e, certo, uma das minhas impressões de sulista está no perceber que o Brasil ainda chega até cá. (CUNHA, 2000, p.371)

Euclides acaba não mencionando quais seriam essas duas belas qualidades nativas, porém deixa evidente que teria gostado das pessoas, não da cidade. Já na carta escrita em dezembro de 1904 para o pai, Manuel Rodrigues Pimenta da Cunha (1840-1909), Belém é o tema. Nela, o registro de uma manifestação extremamente rara entre todos os escritos produzidos por Euclides sobre a Amazônia: elogio simultâneo a um lugar e a pessoas da região.

Passsei ali duas horas inolvidáveis – e nunca esquecerei a surpresa que me causou aquela cidade. Nunca São Paulo e o Rio terão as suas avenidas monumentais, largas de 40 metros e sombreadas de filas sucessivas de árvores enormes. Não se imagina no resto do Brasil o que é a cidade de Belém com os seus edifícios desmensurados, as suas praças incomparáveis e com sua gente de hábitos europeus, cavalheira e generosa. Foi a maior surpresa de toda a viagem. (CUNHA, 2000, p. 369-370).

Uma curiosidade: a respeito da viagem que fez à região, a partir de 1927, no livro *O turista acidental* (2015), o escritor Mário de Andrade expressou julgamento semelhante – simpatia por Belém e antipatia por Manaus.

Faroeste dos caucheros

Dos textos de Euclides sobre a Amazônia que chegaram até nós, “Os Caucheros” é o que faz mais referência aos habitantes originais. O autor cita alguns povos residentes, em sua maioria, na Amazônia peruana: pamarys, ipurinans, tucurinas, amahuacas, puetos, coronauas, piros, cashillos, conibos, setebos, sipibos, yurimauas, mashcos, os campos e outros tantos. Nenhum deles, porém, mereceu qualquer comentário sobre crenças, costumes, hábitos ou festas.

O único povo que recebe mais atenção e linhas de texto são os mashcos. Talvez por estar na região a serviço do governo brasileiro e não como jornalista – condição em que se encontrava quando escreveu *Os sertões* – Euclides fique mais à vontade para narrar um massacre sofrido por esse povo e ocorrido fora do Brasil. O relato também serve para o escritor pontuar a influência da tecnologia bélica da pólvora na conquista de territórios da Amazônia e para demonstrar o quanto pode ser terrível não saber reconhecer as armas do inimigo.

O notável explorador, depois de apresentar ao “infiel” os recursos que trazia e o seu pequeno exército, onde se misturavam as fisionomias díspares das tribos que subjugara, tentou demonstrar-lhe as vantagens da aliança que lhe oferecia contrapostas aos inconvenientes de uma luta desastrosa. Por única resposta o mashco perguntou-lhe pelas flechas que

trazia. E Fitz-Carrald entregou-lhe, sorrindo, uma cápsula de Winchester. O selvagem examinou-a, longo tempo, absorto ante a pequenez do projétil. Procurou, debalde, ferir-se, roçando rijamente a bala contra o peito. Não o conseguindo, tomou uma de suas flechas; cravou-a, de golpe, no outro braço, varando-o. Sorriu, por sua vez, indiferente à dor, contemplando com orgulho o seu próprio sangue que esguichava... e sem dizer palavra deu as costas ao sertanista surpreendido, voltando para o seu tolderío com a ilusão de uma superioridade que a breve trecho seria inteiramente desfeita. De fato, meia hora depois, cerca de cem machcos, inclusive o chefe recalcitrante e ingênuo, jaziam trucidados sobre a margem, cujo nome, Playamashcos, ainda hoje relembra este sanguinolento episódio... (CUNHA, 2000, p. 163-164).

A denúncia do incidente sangrento, entretanto, não parece ter um profundo tom de lamento, uma vez que os perpetradores do morticínio são avaliados pelo autor como heróis. “Há, realmente, neste lance, um traço comovente de heroísmo. O homem perdido na solidão absoluta vai procurar o bárbaro, levando a escolta única das dezoito balas de seu rifle carregado” (p. 162). Ou: “O seu heroísmo é brutal, maciço, sem frinças, sem dobras, sem disfarces” (p. 168). Euclides parece roteirista de filmes faroeste, perfilando o “mocinho fora da lei”. Vale destacar: o bárbaro é o índio.

Os caucheros não recebem o nome de seringueiros apenas por explorarem espécies diferentes de árvores produtoras do látex. Diferentemente da seringa (*Hevea brasiliensis*), que permite mais de uma extração de látex, no caucho (*Castilla ulei*) a extração é única e de qualidade inferior. Assim, enquanto os seringueiros podem se estabelecer em uma área, a exploração conduzida pelos caucheros é essencialmente nômade. É chegar, explorar e sair para uma nova empreitada. Devido ao rastro de destruição deixado pelos caucheros, Euclides os define como verdadeiros “construtores de ruínas”. Ao lembrar-se da ação típica de um inseto pernilongo local, o qual imediatamente abandona a vítima após beber a maior quantidade possível de sangue desta, um habitante típico da Amazônia definiria a exploração dos caucheros como “carapanã”: encheu, voou.

Embora seja um “civilizado que se barbariza” (p. 167) para se adaptar à região, “A selvageria é uma máscara que ele põe e retira à vontade” (p. 168); “O aventureiro ali vai com a preocupação exclusiva de enriquecer e voltar” (p. 168), Euclides ameniza e absolve as condutas do cauchero, pois vê nele um pequeno representante da civilização na selva. “O cauchero é irritantemente absurdo na sua brutalidade elegante, na sua galanteria sanguinolenta e no seu heroísmo à gandaia. É o homúnculo da civilização” (p. 168).

Fica explícito que o autor se fascina pelo homem de “astúcia extraordinária... *fareando el peligro*” (p. 162), mas desaprova seus atos, embora manifeste um certo

entendimento. É possível que essa compreensão das ações e admiração pelos caucheros, sertanistas, seringueiros, bandeirantes, seja resultado da observação da completa ausência do poder público na região. Um poder público omisso, por exemplo, com as crueldades na exploração do trabalho e no cometimento de crimes, transformando a região em um local no qual “Não há leis. Cada um traz o código penal no rifle que sobraça, e exercita a justiça a seu alvedrio, sem que o chamem a contas” (p. 169).

O fato é que o procedimento do cauchero pouco difere do comportamento do colonizador que a América conhece tão bem. Ambos chegam com o objetivo de conquistar terras, explorar as riquezas o máximo possível e, incidentalmente, eliminar qualquer um que se torne obstáculo para as suas ambições durante o processo.

Outra grande referência euclidiana a um habitante original da região é o encontro com o índio – “último habitante. Piro, amahuaca ou campá, não se lhe distinguia a origem” – abatido fatalmente pela malária e abandonado com apenas um cacho de bananas verdes pelos seus ex-parceiros da aventura de exploração. O corpo inchado pela malária faz Euclides compará-lo a “uma bola de caucho ali jogada a esmo, esquecida pelos extratores”.

Há uma tentativa de diálogo com o índio, mas Euclides só consegue reconhecer uma única palavra murmurada com “sarcasmo pungentíssimo” (p. 171).

Na famosa peça *Tempestade* (1610), de William Shakespeare (1564-1616), há uma marcante frase proferida por Caliban para Próspero, o homem que se apossou da ilha onde aquele nasceu e o fez de escravo: “Tu me ensinaste tua língua e meu único proveito foi aprender a amaldiçoar. Que a peste vermelha te carregue por teres me ensinado a tua língua”. Talvez, com o mesmo propósito de quem “aprendeu a língua do invasor para melhor o amaldiçoar”, o índio moribundo ficava a repetir uma das poucas palavras em castelhano, assimilada dos seus antigos sócios caucheros, que o abandonaram à morte: “amigos” (p. 171).

Silêncio na floresta e Festa de Judas

Possivelmente pela empatia que desenvolveu com os sertanejos “acima de tudo fortes” quando estava em Canudos, conjuntura que gerou *Os sertões*, ao reencontrá-los na região, Euclides elege os nordestinos como protagonistas quando quer falar de quem vive na Amazônia e todos os dramas e desafios enfrentados na relação entre homem e ambiente. Em consequência, os moradores originais são esquecidos dos seus relatos.

O escritor amazonense Milton Hatoum (2009), ao comentar os textos de Euclides da Cunha sobre a Amazônia, ressalta que “O homem a que se refere Euclides é o forasteiro, não o nativo”. Para Hatoum, a preferência se deve

a um julgamento sobre a capacidade de empreender uma concepção de civilização e progresso. “Na visão do escritor (Euclides) as sociedades nativas – índios e caboclos – são inaptas para desempenhar o relevante papel no processo civilizador da Amazônia”.

Por estar com o olhar detido especialmente para os que “chegam, destroem, vão-se embora” (p. 164), para o “rude seringueiro duramente explorado” (p. 311) e não para os habitantes originais, a Amazônia de Euclides é silenciosa e sem alegria. Sem música ou risos. Não há celebrações. Como se dissesse: comemorar por quê? Festejar o quê?

O texto em que essa percepção fica bem clara é o de Judas-Asvero. Na avaliação do crítico Francisco Foot Hardman, na obra *A vingança da Hiléia: Euclides da Cunha, a Amazônia e a literatura moderna*, trata-se da “obra-prima da prosa amazônica de Euclides”; “o ápice da representação do sublime ante o flagelo da paisagem amazônica” (HARDMAN, 2009, p. 45 e 47).

É um dos raros instantes em que Euclides se debruça sobre um momento de não trabalho na região. Apesar de ser um tempo de alívio do sofrimento diário da labuta dos seringais, nada de festividades – ao menos não no sentido convencional.

Na concepção de alguns estudiosos, ao falar da malhação de Judas que presenciou em 1905 no Alto Purus, Euclides estava retratando, sim, uma festa. No caso, uma sem música, dança, comida, bebida e regozijo.

É o que defende, por exemplo, o livro *Festas, Procissões, Romarias, Milagres – Aspectos do Catolicismo Popular* (2013), do historiador e sociólogo Ricardo Luiz de Souza. Na obra, a malhação de Judas é classificada como uma festa religiosa. De origem lusitana, ela é o melhor exemplo de transposição para o catolicismo brasileiro do espírito crítico de algumas festas católicas europeias. Era festa, anarquia, mas também era crítica social.

O autor registra a impressão de choque e espanto do viajante holandês Quirijn Maurits Rudolph Ver Huell (1787-1860), a respeito de uma malhação do Judas que presenciou no Rio de Janeiro, no início do século 19: “Na cidade, reinava a barbárie. Os Judas, sob uma enxurrada de blasfêmias, eram arrastados ao longo das ruas e destruídos pela plebe” (HUELL *apud* SOUZA, 2013, p.33). Ricardo Souza discorda do viajante: para ele, o evento não era barbárie, mas rito de carnavalização e crítica social.

Para reforçar essa avaliação, Souza recorre a Gilberto Freyre (1900-1987), o qual afirmava que o evento “era uma oportunidade, de que se aproveitava a gente do povo, para satirizar a conduta anticristã de algum senhor local, representado pela figura grotesca de um Judas de palha, vestido com roupas velhas” (FREYRE, 1971, p. 193).

Essa satirização do povo aos poderosos nos eventos de malhação de Judas causou reações. Souza cita postura editada em Areias, interior paulista, em 1863: “Todo aquele

que no Sábado de Aleluia fizer Judas com semelhança direta de alguém, será multado em 30\$000” (FREYRE apud SOUZA, 2013, p. 33). Semelhante proibição ocorreu antes, no Rio de Janeiro, logo após a chegada de Dom João VI. O objetivo era evitar uma reprise do ocorrido em Lisboa um ano antes, em 1821, quando o Judas tradicional foi substituído por figuras importantes da administração portuguesa. “A queima do Judas sempre foi uma festa pautada pela crítica e pela anarquia; popular por definição, nunca aceitou a imposição de controles mais rígidos” (SOUZA, 2013, p. 33).

Nos seringais, os controles são rígidos e inflexíveis. Assim, na malhação de Judas do Purus nenhuma autoridade local foi satirizada. Em vez de um “coronel” ou seringalista, as feições do boneco Judas ganham contornos de um autorretrato do seringueiro. Na interpretação de Euclides, foi um momento de autodescoberta e resignação. O seringueiro se dá conta de que “trabalha para escravizar-se” (p. 127); que foi ele mesmo que se pôs na desventura. Por isso, retratar Judas como a si mesmo era uma forma de: “punir-se da ambição maldita que o conduziu àqueles lugares para entregá-lo, maniatado e escravo, aos traficantes impunes que o iludem – e este pecado é o seu próprio castigo” (p. 174).

O feriado é apenas um instante de “desforra dos dias tristes”. Permite uma “vingança ruidosa” dos dias melancólicos, mas não há nenhuma alegria. De acordo com a liturgia católica, a sexta-feira santa exige uma sobriedade e sisudez que pouco destoam do cotidiano dos seringais.

Não tiveram missas solenes, nem procissões luxuosas, nem lava-pés tocantes, nem prédicas comovidas. Toda a semana santa correu-lhes na mesmice torturante daquela existência imóvel, feita de idênticos dias de penúrias, de meios-jejuns permanentes, de tristezas e de pesares, que lhes parecem uma interminável sexta-feira da Paixão, a estirar-se, angustiosamente, indefinida, pelo ano todo afora. (CUNHA, 2000, p. 173).

Euclides admira a resignação de quem num peculiar evento religioso se percebe “um excomungado pela própria distância que o afasta dos homens; e os grandes olhos de Deus não podem descer até àqueles brejais, manchando-se” (p. 174). Ainda assim, não se rebela, não blasfema. Não murmura, não reza (p. 174). Somente desfruta de uma breve “alegria feroz”.

No texto euclidiano, a Amazônia é lugar de punição e impermanência. Para vagar, não para ficar. Isso fica mais claro ainda ao se observar o “sobrenome” dado pelo autor para o Judas Amazônico: Asvero. Conforme o antigo mito cristão, Asvero teria sido um judeu que zombou de Cristo durante a crucificação e, por isso, foi amaldiçoado com a imortalidade – que, no caso, significava tornar-se um errante eterno, sem nunca poder formar família ou se fixar num local.

No prefácio do já citado *Um paraíso perdido*, o político amazonense Jefferson Peres (1932-2008) nota que, em relação à tradicional malhação de Judas praticada em Portugal e no Brasil, há uma peculiaridade no final da cerimônia, testemunhada por Euclides no Alto Purus.

Notável, por todos os títulos, o capítulo Judas-Asvero, referente à malhação de Judas no sábado de Aleluia, com as peculiaridades que lhe emprestavam, à época, os seringueiros do Alto Purus. [...] Diferente também o ato final da cerimônia, que não culminava com a queima do boneco, como em outros lugares, mas com sua colocação numa jangada, empurrada para vagar no rio, correnteza abaixo, espingardeado e apedrejado pelos ribeirinhos, ao longo do percurso, até o desaparecimento. (PERES, 2000, p. 13).

Na Amazônia euclidiana, as águas dos “rios de abandono” são punidores mais poderosos que qualquer tormento causado pelas chamas de fogo. Conforme a escatologia cristã, Deus destruirá o mundo pela segunda e última vez com o fogo (Apocalipse 20:10). Na primeira – o Dilúvio –, utilizou as águas (Gênesis 7).

É interessante notar que, mesmo com a percepção de que o seringueiro está num lugar esquecido por Deus, que não tem nenhuma prioridade ou importância para líderes religiosos, pois “Há concorrentes mais felizes, mais bem protegidos, mais numerosos, e o que se lhe figura mais eficaz, mais vistos, nas capelas, nas igrejas, nas catedrais e nas cidades ricas” (CUNHA, 2000, p. 174), ainda assim a “festa religiosa da malhação de Judas” proporciona um raro momento coletivo para alguém que vive uma existência tão dolorosamente isolada e solitária.

Para Jefferson Peres, a procissão fluvial formada por todos os bonecos Judas apedrejados, baleados e atirados no rio também garantiria um inconsciente vislumbre de esperança para o seringueiro – de que a sua história individual e coletiva não seria esquecida. “E sua transformação em Asvero, como um espantalho errante, seria como a materialização do desejo inconsciente de que o mundo tomasse conhecimento do seu infortúnio” (PERES, 2000, p. 13).

Peixes contra Darwin e romantismo demais

Alguns anos antes de Euclides da Cunha, Elizabeth Cabot Agassiz (1822-1907) veio à região amazônica na expedição comandada pelo marido, o geólogo e zoólogo suíço, Jean Louis Rodolphe Agassiz (1807-1873), e financiada pelo rico filantropo Nathaniel Thayer II (1808-1883), filho do afamado pastor congregacional unitarista Nathaniel Thayer I (1769-1840). O ambicioso objetivo da “expedição Thayer” era simplesmente derrubar as teses evolucionistas propagadas por Charles Darwin (1809-1882).

Uma das principais ideias de Louis Agassiz para desbancar Darwin era utilizar os peixes amazônicos como evidência de

que as espécies teriam surgido no mesmo período histórico. A possibilidade de terem a mesma idade reforçaria a crença no relato bíblico e na tese criacionista (PIZA, 2010).

Embora Agassiz tenha saído da Amazônia afirmando que na região havia encontrado provas irrefutáveis para derrotar Darwin, isso nunca se comprovou e seu prestígio científico foi seriamente abalado. Outro grande motivo, apontado pela historiadora Maria Helena Pereira Toledo de Machado (2007), para Agassiz nunca ter recuperado a notoriedade foi a defesa de ideias supremacistas da raça branca e de oposição à miscigenação, o que inclusive significou a participação ativa dele no projeto de transferir dos EUA os escravos negros para a Amazônia.

Passeando pelo éden amazônico, a Expedição Thayer devassaria a Amazônia, apropriando-se dos peixes, das rochas e capturando imagens dos mestiços e mestiças amazônicos, fotografados nus em poses dúbias, congelados como exemplos da degeneração racial, em nome da construção de um inventário dos perigos da miscigenação. (MACHADO, 2007, p. 75).

Da expedição que ocorreu de 1865 a 1866, talvez o melhor resultado tenha sido o livro *Viagem ao Brasil* (2000), elaborado a partir das anotações no diário de Elizabeth.

Sabes que minha mulher me acompanha (...) Em todas as nossas excursões, prestou-me aos mais assinalados serviços. Ocupado demais em minhas coleções e na direção de todo o meu pessoal, tenho dificilmente tempo para tomar algumas notas sobre os assuntos científicos de que me ocupo, e, sem ela, teria apenas recordações para contar das minhas viagens. Ela, porém, diariamente, vem tomando notas extensas que nos serão da maior utilidade quando regressarmos... (AGASSIZ, 2000, p. 507).

Na dissertação da geógrafa Kassiane Albuquerque, intitulada *Paisagem e Representação: A Amazônia nos Relatos do casal Agassiz (1865-1866)*, há reprodução de citações de um membro da excursão Thayer, as quais demonstram que nem sempre esse papel de Elizabeth era compreendido e valorizado. As observações são do estudante e coletor voluntário da expedição Thayer, William James.

A Sra. Agassiz está bem é uma mulher muito boa, porém, como muitas de sua classe em Boston, está tão preocupada em maximizar as oportunidades e tão convicta de compreender que ela está impedida de se divertir nos trópicos. Ela escreve abundantemente. Não sei o que resultará disso, mas temo que seja descritivo demais. (MACHADO *apud* ALBUQUERQUE, 2013, p. 48).

Em outro momento, William James é mais ferino na avaliação da personalidade de Elizabeth, baseada no desconforto da bostoniana com os carapanãs da Amazônia.

Do quarto de Coutinho eu me dirigi para o da Sra. Agassiz. A excelente, porém fútil mulher olhará tudo sob uma luz tão romântica e inatural, que ela não parece andar por sobre o chão sólido. Ela parece imaginar que nós somos meros personagens andando por aí em estranhas fantasias, num palco de cenário apropriado e – *pal plus difficile que ça*. Ela me disse – que estava toda confusa e raivosa frente a ideia de ir novamente aos pernilongos e piuns do maldito Solimões, ao qual eu me agradeci pensando ter dado um eterno adieu, na mais entusiástica forma: “Bem James, você se divertirá muito, não é. Eu o invejo”. Oh, que mulher tola! (MACHADO, 2006 Apud ALBUQUERQUE, 2013, p. 48)

Quando leu o livro, anos depois, porém, William James se surpreendeu com o tom interessante da escrita. Ainda assim, é bem impiedoso ao avaliar o valor científico (ou literário) da obra.

O jovem Thies apareceu aqui na noite passada me trazendo um livro da sra. Agassiz, o qual ele havia emprestado do dentista. Folheei-o por mais ou menos uma hora e fiquei muito bem impressionado, pois esperava achá-lo mais pesado e maçante. Apesar disso, acho que muito mais se poderia fazer sobre o tema – ela não consegue descrever a paisagem, ou de fato, nada que valha alguma coisa. (MACHADO *apud* ALBUQUERQUE, 2013, p. 57).

Não se sabe exatamente o quanto das convicções racistas do marido eram partilhadas pela esposa. É subjetivo concordar com James, integrante da expedição Thayer, a respeito de uma suposta superficialidade ou romantismo contido na obra. O fato é que a senhora Agassiz registrou interessantes observações sobre a região. As melhores não são as descrições das paisagens, como queria James, mas as caracterizações a respeito das pessoas.

Elizabeth e os índios

Não é difícil encontrar no livro *Viagem ao Brasil* trechos (escritos pelo marido?) que transparecem a crença na superioridade da chamada raça branca em relação a negros e índios, bem como juízos negativos ao processo de miscigenação. Um exemplo:

O mestiço de branco com índio, denominado mameluco no Brasil, é pálido e efeminado, fraco, preguiçoso, embora obstinado. Parece que a influência do índio tem a força justamente precisa para anular os altos atributos do branco, sem comunicar ao produto nada da sua própria energia. (AGASSIZ, 2000, p. 488)

Há também trechos revelando as concepções de mundo colidentes, como a verificação de que os índios “ligam tão pouca importância ao dinheiro, tendo meios para viver quase sem fazer nada” (p. 221). Ainda assim, quando

contrapostas com tantas outras partes do livro, é possível enxergar um tom mais empático e respeitoso com os índios. Sobre os hábitos higiênicos dos que encontrou no Amazonas e a construção das suas casas, Elizabeth Agassiz atesta:

As salas recebem ar por todos os lados, tendo os índios grande asseio corporal; podem ser desleixados em outras coisas, mas tomam banho uma ou duas vezes ao dia, ou mesmo mais, e lavam suas vestimentas frequentemente. O ambiente que se respira em suas moradias é portanto mais fresco e mais puro do que naquela em que vivem as pessoas muito pobres em nossos países. Nunca ao entrar numa choça de índios fomos chocados por cheiro desagradável (AGASSIZ, 2000, p. 255)

A convivência maior com os índios permitiu à Elizabeth a apreciação dos conhecimentos sobre a natureza demonstrada por curumins e cunhatãs.

É notável o grau a que chega a familiaridade desses filhos da floresta com os objetos naturais que os rodeiam, plantas, aves, insetos, peixes, etc. Pediam muitas vezes para ver os desenhos e, folheando uma pilha de várias centenas de esboços coloridos, era raro que desconhecêssem um único animal; até as crianças diziam-lhes imediatamente os nomes, acrescentando às vezes: “é filho deste”, distinguindo assim o filhote do adulto e indicando o parentesco. (AGASSIZ, 2000, p. 263)

Outro fragmento pertinente na obra diz respeito ao entendimento da necessidade da valorização dos conhecimentos tradicionais dos povos da floresta e o quanto a partilha desses saberes seria útil para o desenvolvimento da ciência.

Grande número das (espécies de animais e plantas) que formam essas florestas são desconhecidas ainda da ciência, mas, não obstante isso, os índios, esses botânicos e zoólogos práticos têm um conhecimento perfeito não apenas de suas formas exteriores, mas também de suas diferentes propriedades. Um conhecimento empírico como esse, dos objetos naturais que os rodeiam, vai tão longe entre eles que reunir e coordenar as noções esparsas nas diversas localidades desta região seria, não há dúvida, contribuir grandemente para o progresso das ciências. (AGASSIZ, 2000, p. 324)

Diferentemente da convivência amistosa, como salienta o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2010), o que prevaleceu nas relações entre as culturas foi a prática do “epistemicídio” impetrado contra os povos considerados incivilizados.

Festas tristes, dias melancólicos

Durante a estada no Brasil, Elizabeth registrou a ocorrência de várias festas públicas. O hoje chamado “país do Carnaval” deixou uma impressão inusitada para

a observante americana: na maior parte das festas do fim do século XIX, o povo aparentava mais tristeza do que manifestava alegria.

Todas as vezes, porém, que assistimos a festas públicas, ficamos impressionados – e a nossa observação é confirmada pelos estrangeiros aqui residentes – com a ausência de alegria e bom humor. Há em todas as comemorações nacionais, em todas as demonstrações de júbilo, um não-sei-quê de desânimo e falta de expressão. Talvez efeito do clima enervante. Parece que nem no trabalho nem na alegria os brasileiros podem ter ardor; não manifestam nem essa atividade que aos nossos compatriotas impõe uma vida febril e sem descanso, mas cheia de interesse, nem esse amor às distrações que domina os europeus do continente. (AGASSIZ, 2000, p. 283)

Alguns eventos eram propositalmente taciturnos e tristonhos. No dia 24 de fevereiro de 1866, no Pará, Elizabeth assistiu a uma procissão religiosa que estaria “caindo em desuso e perdendo muito de sua pompa antiga” e representava uma cena da Paixão de Cristo. Nela, “a multidão, sem excetuar as crianças, veste-se de preto; as sacadas de todas as casas enchem-se de pessoas vestidas de luto, e toda essa gente espera para ver passar a lúgubre procissão” (AGASSIZ, 2000, p. 359).

É claro, porém, que nem todos os eventos públicos tinham a intenção de expressar consternação. Uma explicação possível para a falta de entusiasmo notada pela autora, nas solenidades concebidas para serem alegres, era a mistura proposital do lado religioso e político. Muitas festas foram criadas para conferir maior legitimidade ao poder exercido pelos governantes, e a participação nelas não era facultativa.

D. João VI negociou com o papado a data das Chagas de Cristo em 1818 para coincidir com sua aclamação. D. Maria forçava as coincidências com o dia de Nossa Senhora da Conceição e D. Pedro I o uso reiterado do 12 de outubro, data da descoberta da América e de seu aniversário. Já a participação do povo nas festas cívico-religiosas significava sua inserção nos rituais promovidos pelo poder civil e religioso. Significava um momento de união e de aceitação destes mesmos poderes por parte da população. Negar-se a participar destas festas significava negar estes poderes, negar a participação em um momento nos quais estes se faziam presentes e impunham sua aceitação. Não era admissível e não foi admitido. (SOUZA, 2013, p. 22).

Mais deprimente que as festas controladas pelo governo e de participação obrigatória era, para Elizabeth Agassiz, o cotidiano melancólico das mulheres brasileiras, especialmente nos períodos colonial e imperial, quando elas eram sempre restritas ao ambiente doméstico.

É impossível imaginar coisa mais triste e mais monótona do que a existência da senhora brasileira das pequenas cidades. Nas províncias do Norte, principalmente, as velhas tradições portuguesas sobre o enclausuramento das mulheres ainda prevalecem. Seus dias decorrem tão descoloridos como os das freiras dum convento e sem o elemento entusiasta e religioso que sustenta estas últimas. Muitas senhoras brasileiras passam meses e meses sem sair de suas quatro paredes, sem se mostrar, senão raramente, à porta ou à janela (...) É triste verem-se essas existências fanadas, sem contato algum com o mundo exterior, sem nenhum dos encantos da vida doméstica, sem livros, sem cultura de qualquer espécie. A mulher, nessa porção do Império, se embota no torpor duma existência inteiramente vazia e sem objetivo, ou se se revolta contra as suas cadeias, a sua infelicidade então só é comparável à nulidade de sua vida. (AGASSIZ, 2000, p. 260)

Gilberto Freyre atribui a implementação da reclusão feminina à influência da convivência dos portugueses com os mouros muçulmanos. Em razão disso, as mulheres só saíam de casa aos domingos para ir à igreja e, muitas vezes, com “o rosto quase tapado, como o das mulheres árabes” (FREYRE, 1987, p. 221).

Quando só os homens faziam as leis, havia a proibição para as mulheres, independentemente da condição social, de transitarem em público e de frequentarem igrejas após a hora do anjo (18 horas), sob pena de prisão e multa de 2.400 réis (CAMPOS, 2004, p.2). A historiadora mineira Adalgisa Arantes Campos relata ainda que a liberação dessa interdição datada de 1760, em Minas Gerais, ocorria nos três últimos dias da Semana Santa, o tríduo sacro: Quinta-Feira, Sexta-Feira da Paixão e Sábado. Esse tempo excepcional demandava hábitos diferentes do período rotineiro e não só as mulheres se aproveitavam. Por exigir longa permanência no interior das igrejas, a Semana Santa se transformou no período “preferido para as inquietações, crimes e rebelião de escravos, porque os senhores não podiam comparecer às funções religiosas armados” (CAMPOS, 2004, p.2).

Esse tempo de suspensão da vida ordinária da sociedade proporcionado pelas festas religiosas outorgava às mulheres a chance de uma desforra. Ricardo Souza cita relatos de viajantes como François Louis Nompar de Caumont LaPorte, o Conde de Castelnau (1810-1880), que visitou Goiás, e M. de la Flotte, o Rio de Janeiro, os quais registraram que as festas religiosas se tornavam ocasiões ideais para a eclosão de namoros e mesmo de adultérios, pois representavam “uma das raras oportunidades para as mulheres se vingarem do excessivo ciúme dos seus maridos e para escaparem ao estado opressivo em que vivem” (FRANÇA, apud SOUZA, 2013, p. 18-19). Um exemplo do ciúme exagerado dos maridos pode ser visto no relato do militar francês la Flotte. Em agosto de 1757, o governador do Rio de Janeiro organizou um baile especial para homenagear a expedição que ele integrava. La

Flotte observou que havia boa música e o salão estava bem iluminado, mas a fama de galanteadores dos franceses fez os portugueses tomarem uma atitude drástica.

Imagine o leitor o quão animado foi esse baile e o quão viva foi a dança. Três ou quatro homens vestidos de mulher se prestavam a dançar com aqueles que quisessem representar este ridículo papel. O Governador, em vão, convidara as mulheres da cidade, mas os homens não permitiram que elas fossem. Sua Excelência desculpou-se e nos deu a entender o quanto lhe incomodava ter de conviver com semelhantes homens. (FRANÇA, 1999, p. 106).

De maneira geral, as festas religiosas eram a única ocasião socialmente aceita para as mulheres poderem sair, ver pessoas, interagir com a rua, com o ambiente externo ao lar. Se as festas eram importantes para as mulheres, elas também eram essenciais para a realização e o sucesso desses eventos. Vinha especialmente da força de trabalho feminina a decoração, ornamentos, enfeites, alimentos, doces e bebidas encontradas nas festas.

O melhor das festas é que proporcionam momentos utópicos de integração e confraternização coletiva. Se as festas sem mulheres eram terríveis, como demonstrou la Flotte, as mulheres da Amazônia com as quais Elizabeth conversou também consideravam “muito triste” (p. 259) a vida sem os homens, como resultado do recrutamento forçado deles para a Guerra do Paraguai (1864-1870) – e também da Cabanagem (1835-1840).

Com a presença mais equilibrada de homens e mulheres, afirmaram as interlocutoras da senhora Agassiz, a floresta era mais festiva e alegre.

Disseram-me que essa reunião de vizinhos e amigos não era um acontecimento raro, pois celebram-se muitas festas religiosas, cuja natureza não impede que deem ocasião para diversões. Essas festas se realizam em cada sítio por sua vez. Trazem o santo que se festeja, com todos os seus ornamentos, círios, flores, para a casa em que se vai realizar a cerimônia, e toda a população do lugarejo aí se reúne; às vezes a reunião dura vários dias; há procissão, música, danças à noite. (AGASSIZ, 2000, p. 259).

Festas religiosas também permitiam às comunidades amazônicas significativas demonstrações de coletividade, mobilização e integração de seus habitantes.

Quando chegam essas festas, porém, há uma reunião de várias centenas de indivíduos e as casas dão abrigo a mais de uma família. Então arranca-se o mato da praça grande, limpa-se o solo, varre-se e dispõe-se tudo para as danças da noite. Isso dura cerca de dez a quinze dias, após os quais todo mundo se dispersa e cada qual volta ao seu trabalho (AGASSIZ, 2000, p. 297-298).

Entre os eventos festivos particulares, como almoços elegantes e jantares chiques de que participou, a senhora Agassiz registrou um “jogo de sociedade” que considerou especialmente divertido. Quando estavam hospedados na casa de uma família rica (Franklin Souza), em abril de 1866, no Ceará, ela e o esposo brincaram do jogo que exterioriza bem o domínio da mentalidade cristã da época, denominado “mercado de santos”.

À noite, a gente se reunia, fazia-se um pouco de música, dançava-se, promoviam-se jogos de sociedade. Os brasileiros têm paixão por esse gênero de diversão e nele empregam ao mesmo tempo muito espírito e muita animação. Um dos mais comuns é o chamado “mercado de santos”. É muito divertido quando as pessoas que fazem os papéis principais põem neles um pouco de espírito. Um faz de vendedor; outro, o padre que quer comprar um santo para a sua capela; os santos são representados pelas pessoas restantes que tampam o rosto com lenços e devem ficar completamente imóveis. O vendedor encarece o artigo ao cura, e, levando o freguês diante de cada santo, descreve-lhe as miraculosas e extraordinárias qualidades, suas vidas exemplares e como piedosamente morreram. Depois de algumas dessas descrições retira-se o lenço, e, se o santo, conservando-se impassível, ouve sem pestanejar e sem rir todas as coisas engraçadas que se dizem a seu respeito, está livre e retira-se; do contrário, paga uma multa. (AGASSIZ, 2000, p. 415).

Sem explicitar o nome do marido, Elizabeth Agassiz segue o relato, reproduzindo como Louis foi descrito pelo Major João Martino Silva Coutinho (1830-1889): “Este, senhor Padre, é um santo de fama; mas tem intenções as mais piedosas! É, ó meu Padre, um maravilhoso fazedor de milagres (...) encontra animais nas entranhas da terra e reconstitui os seus esqueletos”. No desfecho, sem especificar do que se tratava, a narradora faz a revelação de que houve pagamento da prenda. “O lenço caiu e o santo necessariamente pagou a multa...” (p. 416).

Uma boa lição vinda das histórias e relatos dos viajantes, como o de Elizabeth e Louis Agassiz, é que, ao final, os lenços (e máscaras) caem e as verdadeiras faces são reveladas.

Considerações

Entre as frases mais marcantes sobre a Amazônia escritas por Elizabeth Agassiz está a anotação sobre a confluência dos rios Negro e Solimões:

Ontem pela manhã, entramos no rio Negro e observamos o conflito de suas águas calmas e quase pretas com as ondas amareladas e apressadas do Solimões, como é denominado o médio Amazonas. Os índios chamam-nos admiravelmente: “o rio vivo e o rio morto” (p. 193).

O apontamento chama a atenção pela palavra escolhida: “conflito”. Certamente de forma menos fanática que o marido, Elizabeth demonstrou também partilhar da ideia de aversão à miscigenação. Brancos, negros, índios e mestiços só deveriam se relacionar entre si sem mistura alguma.

Talvez essa crença também tenha influenciado a forma como a escritora americana interpretou a visão dos rios de cores diferentes se tocando, como a ocorrência de um duelo, uma disputa entre ambos. Para os habitantes da região, o mesmo fenômeno é observado de maneira oposta, por isso, inclusive, é chamado de “encontro”.

O episódio serve para ilustrar também a motivação de algumas observações sobre a Amazônia elaboradas por outros viajantes. São elas resultados de filtros compostos de convicções e noções prévias, as quais influenciam apreciações e julgamentos. Precisam, portanto, ser relativizadas, não importando se as formulações provêm de uma mente genial como a de Euclides da Cunha, ou de uma perspectiva um pouco mais empática e aberta, como a de Elizabeth Agassiz.

Por mais que pareçam válidas as representações sobre a terra, as pessoas, seus hábitos, costumes e festas, sempre cabe ao pesquisador não se contentar com essas percepções e ir “ao encontro” das vivências dos habitantes originais.

Referências

AGASSIZ, Luiz; AGASSIZ, Elizabeth Cary. **Viagem ao Brasil (1856-1866)**. Coleção O Brasil visto por estrangeiros. Brasília: Senado Federal, 2000

ALBUQUERQUE, Kassiane Nascimento da Silva. **Paisagem e representação: a Amazônia nos relatos do casal agassiz (1865-1866)**. 121 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

ANDRADE, Mário de. **O turista aprendiz**. Edição de texto apurado, anotada e acrescida de documentos por Telê Ancona Lopez, Tatiana Longo Figueiredo; Leandro Raniero Fernandes, colaborador. Brasília, DF: Iphan, 2015.

ARAÚJO, Emanuel. **O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial**, José Olympio, Rio de Janeiro, 1993.

BATES, Henry Walter. **O naturalista no Rio Amazonas**. Tradução de Cândido de Mello-Leitão. São Paulo: Companhia Editora Nacional. (Coleção Brasileira), 1944.

BATES, Henry Walter. **Um naturalista no Rio Amazonas**. Tradução de Regina Regis Junqueira. Editora Itatiaia. São Paulo, 1979.

BELLUZZO, Ana Maria de Moraes (Org.). **O Brasil dos Viajantes. Imaginário do Novo Mundo**, Vol. I, Fundação Odebrecht, 3 ed., 2000.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. Aspectos da Semana Santa através do estudo das Irmandades do Santíssimo Sacramento: cultura artística e solenidades (Minas Gerais, século XVIII ao XIX). COLÓQUIO DO COMITÉ BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA ARTE (CBHA), 24, **Anais** [...] Belo Horizonte, 2004. Disponível em: http://www.cbha.art.br/coloquios/2004/anais/textos/01_adalgisa.pdf. Acesso em: 31 jan. 2020.

CUNHA, Euclides da. **Um Paraíso Perdido**: reunião de ensaios amazônicos. Seleção e coordenação de Hildon Rocha. Brasília, Senado Federal, 2000.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. **Visões do Rio de Janeiro colonial. Antologia de Textos (1531-1800)**. Rio de Janeiro: EDUERJ/José Olympio Editora, 1999.

FREYRE, Gilberto. **Novo mundo nos trópicos**. São Paulo: Nacional/ EDUSP, 1971.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 25 ed.. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

HARDMAN, Francisco Foot. **A vingança da Hiléia, Euclides da Cunha, a Amazônia e a Literatura Moderna**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

HATOUM, Milton. **Euclides não teve tempo de vingar a Hiléia**. O Estado de São Paulo, São Paulo, 23 agosto de 2009. Disponível em <https://cultura.estadao.com.br/.../artes,euclides-nao-teve-tempo-de-e-vingar-a-hi>. Acesso em 30/12/2019

HUELL, Quirijn Maurits Rudolph. **Minha primeira viagem marítima (1807-1810)**. (2a ed. ampliada.) Trad. e pref. Jan Mauricio Van Holthe. Salvador: Edufba, 2009.

KURY, Lorelai. A Sereia Amazônica dos Agassiz: Zoologia e Racismo na Viagem ao Brasil. **Revista Brasileira de História**, v. 21, n. 41, São Paulo, 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010201882001000200009. Acesso em 07 jan. 2020.

LA CONDAMINE, Charles-Marie. **Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas**. Brasília: Senado Federal, 2000.

LEITE, Miriam L. Moreira. **Natureza e Naturalistas**. Disponível em: www.imaginario.com.br/artigo/a0031_a0060/a0042-01.shtml. Acesso em: 22 dez. 2019.

LEITE, Miriam L. Moreira. **Livros de Viagem (1803-1900)**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

MACHADO, Maria. Helena P. T. **Brazil through the Eyes of William James: Letters, Diaries, and Drawings, 1865-1866**. Translat by John Monteiro – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2006.

MACHADO, Maria. P. T. A ciência norte-americana visita a Amazônia: entre o criacionismo cristão e o poligenismo degeneracionista. **Revista USP**, n. 75, 2007, p. 68-75.

PIZA, Daniel. **Amazônia de Euclides: viagem de volta a um paraíso perdido**. Daniel Piza; fotos de Tiago Queiroz; com textos de Euclides da Cunha, Milton Hatoum e Arquilau de Castro Melo. São Paulo: Leya, 2010

SANTOS, Boaventura; MENESES, Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SHAKESPEARE, William. **A Tempestade**. Introdução, tradução e notas por Fátima Vieira. Porto: Campo das Letras, 2001.

SOUZA, Ricardo Luiz de. **Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular**. Natal: IFRN, 2013.

TOCANTINS, Leandro. **Euclides da Cunha e o Paraíso Perdido: tentativa de interpretação de uma presença singular na Amazônia e a conseqüente evolução de um pensamento sobre a paisagem étnico-cultural, histórica e social brasileira, alargando-se nos horizontes da história continental**. Manaus: Governo do Amazonas, 1966.

O CARNAVAL NA AMAZÔNIA E A IDENTIDADE SOCIOCULTURAL TRANSGRESSORA DO RISÍVEL MASCARADO FOBÓ

Elian Karine Serrão da Silva¹⁸

Itamar Rodrigues Paulino¹⁹

Considerações iniciais

Situado na Amazônia Brasileira, mais precisamente no oeste do estado do Pará, encontra-se o município de Óbidos, terra de múltiplas influências culturais, entre elas a do colonizador europeu português, além de italianos, franceses e espanhóis; as variadas culturas africanas como Bantu e Yorubá, que se juntaram às já existentes tribos originárias Konduri, Bobuí, Taboa, Mura, Munduruku, Pauxis e outras. Esse cenário ímpar de diversidade cultural serve de ponto inicial de debate dos diversos elementos constituintes dessa sociedade, que influenciam e alteram a vida dos munícipes obidenses e confere a eles uma identidade genuína. Entre os diversos elementos culturais presentes em Óbidos, há o *Mascarado Fobó* e o *Carnapauxis*, ambas as manifestações foram declaradas como Patrimônios Culturais do Estado do Pará. Esse reconhecimento confere particularmente ao município obidense e, em geral à sociedade amazônica paraense, o status de conservadores e protetores de seus bens culturais patrimonializados.

A manifestação carnavalesca conhecida como *Carnapauxis*, com a presença do *Mascarado Fobó*, é um festejo tradicional que ocorre na cidade de Óbidos há pelo menos um século, mantendo vivas as raízes de formação da cultura e da identidade das populações do Baixo Amazonas até os tempos presentes. Historicamente, o surgimento do *Mascarado Fobó* parece ter surgido no início do século XX em Óbidos, com o intuito de se permitir transpor o proibido durante os festejos carnavalescos, haja vista a rigidez moral na época quanto à educação, recolhimento, resguardo e pudor, circunstâncias nas quais as pessoas viviam contidas e se sentiam limitadas.

Nesta perspectiva, o *Mascarado Fobó* já surge como atitude inovadora na maneira das pessoas participarem da brincadeira. Importante notar que a rigidez moral nos últimos anos na região amazônica tem se tornado mais flexível, seguindo mudanças de época com profundas transformações sociais, principalmente, quanto à luta pela emancipação da mulher e uma maior liberdade à juventude. Diante disso, o que desperta admiração é o fato deste personagem ter sobrevivido até os dias atuais, o que demonstra forte ancoramento nas raízes culturais de Óbidos.

18. Mestre em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida pela Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), é membro do Programa de Pesquisa e Extensão Cultura, Identidade e Memória na Amazônia (PROEXT-CIMA), do Centro de Formação Interdisciplinar, da UFOPA. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3332-359X>. E-mail: karinessilva@outlook.com

19. Doutor em Teoria Literária pela Universidade de Brasília (UnB), é professor e pesquisador na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), coordenador do Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida (PPGSAQ) e do Programa de Pesquisa e Extensão Cultura, Identidade e Memória na Amazônia (PROEXT-CIMA), do Centro de Formação Interdisciplinar da UFOPA. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5058-8998>. E-mail: itasophos@gmail.com

Essa contextualização é que forneceu garantias para que a sociedade obidense fizesse na primeira década do século XXI pedidos formais junto ao governo do Estado do Pará para patrimonializar seu bem cultural mais importante.

Após uma série de solicitações, os gestores públicos do município de Óbidos foram contemplados com a aprovação da instituição do Carnapauxis e do Mascarado Fobó como Patrimônio Cultural e Artístico do Estado do Pará, por meio da Lei Ordinária nº 7.225, de 24 de novembro de 2008²⁰, o que denota importância histórica e cultural do festival para os participantes e apreciadores de cultura na Amazônia, sobretudo, para os habitantes da região do Baixo Amazonas, no Estado do Pará. A lei define como *Patrimônio Cultural e Artístico do Estado do Pará*, o “CARNAVAL CARNAPAUXIS” e seu símbolo, “MASCARADO FOBÓ”, no Município de Óbidos e dá outras providências. Seguido ao preâmbulo, a Assembleia Legislativa do Estado do Pará estatui, e a então governadora Ana Júlia Carepa sanciona que:

Art. 1º Fica declarado patrimônio cultural e artístico do Estado do Pará, para os fins previstos nos arts. 17, inciso III, 18, inciso VII e 286, incisos I e II da Constituição do Estado do Pará, o “CARNAVAL CARNAPAUXIS” e o seu símbolo “Mascarado Fobó”, como forma de expressão cultural e artística do Município de Óbidos.

Art. 2º Esta declaração objetiva:

I - a preservação, conservação e proteção às formas de expressão, objetos, documentos, fantasias, danças e músicas do “CARNAVAL CARNAPAUXIS”;

II - inclusão do “CARNAVAL CARNAPAUXIS” e o seu símbolo “Mascarado Fobó” nos calendários cultural, artístico e turístico anual do Estado do Pará.

Art. 3º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

O reconhecimento legal da originalidade e da singularidade do Carnapauxis e do Mascarado Fobó evidencia a preocupação do próprio município e do estado do Pará em patrimonializar seus bens culturais com ênfase em quatro eixos fundamentais: reconhecimento, preservação, conservação e proteção.

No referente ao carnaval, serão feitas importantes considerações, principalmente, a partir das teorias de Mikhail Mikhailovich Bakhtin (1895-1975). Ainda que seus estudos tenham se concentrado nas manifestações culturais do período Medieval e Renascimento, as concepções e significados desenvolvidos por ele são essenciais para a compreensão do que se vive atualmente no carnaval. Para haver usufruto das teorias de Bakhtin sobre a questão, é importante o afloramento da sensibilidade na compreensão do significado de manifestações carnavalescas que perpassam o tempo e chegam desde há séculos aos cenários contemporâneos, onde se praticam esses festejos coletivos.

O carnaval de Óbidos, também denominado de *Carnapauxis*, é um evento que tem como símbolo cultural o

20. Lei Estadual Ordinária nº 7.225, de 24 de novembro de 2008, Assembleia Legislativa do Pará (ALEPA), Acesso no endereço: http://bancodeleis.alepa.pa.gov.br:8080/arquivos/lei7225_2008_88727.pdf

Mascarado Fobó, que se manifesta durante todo o período de carnaval, com seu traje cultural peculiar. Sua indumentária carnavalesca é composta de um macacão colorido, uma máscara de papel machê, um tipo de chapéu denominado capacete, um apito na boca e uma bexiga de boi em uma das mãos. Vestido dessa roupa ele sai pelas ruas de Óbidos jogando maisena [amido de milho] sobre os brincantes.

O Carnapauxis: A Festa do Mascarado Fobó é um evento conhecido como uma das mais importantes festas carnavalescas do Norte brasileiro, tendo as ruas de Óbidos como o ambiente da festa, lócus de alegria e emoções, onde foliões e brincantes têm liberdade de brincar a sua maneira e participar de um tipo de confraternização universal que independe de sexo, idade, e condição econômica e social. É um evento que reúne pessoas para participar de uma brincadeira coletiva em que as individualidades tomam corpo e transformam-se em coletividade de risos, alegrias, deboches e mangações desconcertantes entre brincantes e foliões. Sendo assim, é essa manifestação cultural o objeto de nossas análises, discussões e considerações.

Para isso, optou-se por uma pesquisa com abordagem qualitativa, e organizada em duas etapas. Na primeira, foi realizada uma investigação teórico-bibliográfica do Patrimônio Cultural de Óbidos e o Mascarado Fobó, possibilitando-nos que os dados coletados em campo pudessem ser analisados numa perspectiva crítica; e na segunda, pesquisa de campo com observação participante e aplicação de entrevista semiestruturada por meio de questionários a nove pessoas identificadas como organizadoras, foliões e/ou brincantes do carnaval de Óbidos.

O Mascarado Fobó, a cultura do riso e a crítica social no cenário carnavalesco de Óbidos-Pará

O Mascarado Fobó é parte integrante da História de Óbidos, como também são partes da História de Óbidos os festejos carnavalescos de clube e de rua. Já havia em Óbidos manifestações carnavalescas no período anterior ao ano de 1918, organizadas de forma espontânea por toda a cidade. Neste sentido, é possível que o Mascarado Fobó tenha surgido nesse período imediatamente anterior a 1918. Embora haja insuficiência de registros, sabe-se por depoimentos de brincantes da velha guarda carnavalesca local que o personagem Mascarado Fobó é de existência secular. O termo *Mascarado Fobó*, que era bastante utilizado no início do século XX, e que aos poucos foi sendo esquecido, foi reintroduzido nos festejos carnavalescos em 1997, após uma séria crise econômica que assolou o município desde os anos sessenta.

No debate sobre o significado do termo *Fobó*, o depoimento de Haroldo Tavares da Silva, brincante, ex-prefeito de Óbidos, é bastante incisivo, apontando as origens

do personagem no ambiente da pobreza, da falta de luxo, ligado ao desejo de brincar carnaval,

[...] não há uma definição precisa, mas eu acho que é simples, uma coisa comum. Significa um mascarado relaxado, pobre, que não tem luxo, é um cara que representa exatamente a simplicidade que se tornou grandeza do que foi produto do carnaval de Óbidos (SILVA *apud* SILVA, 2018, p. 76).

A perspectiva de Silva, também é compartilhada por Mauro da Silva Sena, folião, brincante e organizador do Bloco Carnavalesco de Óbidos Unidos do Morro. Ele relata que,

Fobó é um à toa, esse à toa fica como se fosse um observador das coisas, ele fica por ali, mas ele não está totalmente à toa, ele está tentando visualizar alguém para ele se aproximar, de parte da festa, mas dentro da festa. Ele está um pouquinho mais afastado, mas dentro da festa (SENA *apud* SILVA, 2018, p. 77).

Mediante os depoimentos apresentados, podemos depreender que *Fobó* é um termo peculiar a Óbidos para identificar o que está por trás da máscara, sem realmente o identificar, e se supõe que suas origens tem relação com os pobres de Óbidos, pessoas sem luxo, simples, “à toa”, que arranjam uma forma peculiar para participar da festa. Sua identidade de “à toa” é um mero disfarce atitudinal, visto que ele se disfarça de “à toa” e, ao mesmo tempo, permanece como observador, que examina o que está ao seu redor para posteriormente tomar suas decisões, que são o de debochar e jogar maisena nos brincantes.

Conforme podemos depreender dos depoimentos, o termo está bem mais ligado à relação entre ricos e pobres, sendo visto o *Fobó*, como uma pessoa simples, sem posses, e do povo, “coisa” sem valor, que produz sua própria fantasia com ajuntamento de pedaços de panos e costurados no formato de uma chita (macacão), que inventa uma máscara feita de papel machê e um capacete em formato de cone feito de papel crepom com arame, usa um apito na boca, e segura às mãos um balão feito da bexiga de boi que o rico não comia. Esse mascarado sai às ruas em época de festa, produz a ruptura do instante, debochando dos foliões e brincantes, simbolizando a suspensão das hierarquias sociais dessa região amazônica. Nesta linha de raciocínio, José Raimundo Canto, brincante, conhecedor da história do *Fobó*, e um dos organizadores do Bloco de Rua Xupaosso, ressalta o papel do mascarado no Carnapauxis,

[...] a animação e o anonimato são as funções principais, que eu acho mais legal no Mascarado *Fobó*. A diversão é você manjar o outro, descobrir quem é a pessoa. Eu acho que a principal função é a diversão e o anonimato. Perdeu o anonimato perdeu a brincadeira (CANTO *apud* SILVA, 2018, p. 75).

Conforme Canto, no seu cenário de representação, o personagem Mascarado Fobó acaba por assumir dois papéis fundamentais: a animação e o anonimato. O anonimato, entretanto, pode ser neutralizado com o processo de *manjação* do mascarado ao se fazer a descoberta de sua verdadeira identidade, e assim retirar-lhe o direito de se manter no anonimato durante suas manifestações. Uma vez que o mascarado é desmascarado, ele perde seu anonimato e, conseqüentemente, é obrigado a abandonar a brincadeira.

O contexto cultural carnavalesco de Óbidos se distingue de outras manifestações culturais da Amazônia e do Brasil por incorporar em seu evento a presença desse personagem mascarado, que tem a função de provocar risos e deboches durante a procissão e nos bailes de máscaras da cidade. Por certo que as festas de carnaval e os bailes de máscaras que ocorrem em Óbidos desde o início do século XX não são oriundos desta cidade, pois são comuns mundo afora, desde a antiguidade. Burke, em seu texto *Cultura Popular na Idade Moderna* evidencia que no século XV, na Europa, principalmente na Itália, o povo saía às ruas para o festejo carnavalesco utilizando máscaras ou mesmo fantasias completas. “Os italianos”, comenta ele, “gostavam de se fantasiar como personagens da *commedia dell'arte*” (BURKE, 2010, p. 249). Entretanto, o *Mascarado Fobó*, na sua singularidade amazônida, constitui-se uma manifestação tipicamente obidense, que confere à região uma identidade e uma memória singulares no plano cultural nacional e mundial (PAULINO, 2017).

No quesito da indumentária, a vestimenta do Mascarado Fobó tem características que funcionam como simbiose entre várias culturas no Baixo Amazonas, ou seja, ela contém aspectos das diversas culturas, mas não se reduz a nenhuma, exceto que seja o simbólico de autenticidade, identidade e singularidade cultural da região. A indumentária distingue o Fobó dos foliões e brincantes comuns, mas não o identifica na sua personalidade dado que a máscara elimina a possibilidade da individualização da festa. Isso gera outra característica do Mascarado Fobó, a de que ele é uma espécie de palhaço *Arlequim*, *Puchinella*, ou um bufão que se intromete numa festa comportada para provocar o riso por meio de zombaria [da língua bérbere *sakhira*, que significa ridículo], “bobeira”, deboche e afronta (WELSFORD, 2015).

A máscara, como existência material e simbólica que confere significado ao objeto (HEGEL, 2000), acompanhou a evolução do ser humano ao longo da temporalidade, remontando sua origem ao passado primitivo. Neste caso, há relatos de que desde a Antiguidade o ser humano já fazia uso de máscaras. Segundo Góis (2012), no período das tribos primitivas, o contato com deuses ocorria necessariamente por meio de filtro ou disfarce, pois os deuses somente poderiam ser evocados se mediados por recursos como totens ou máscaras. No sentido estrito do termo, *totem* é um elemento que “simboliza a relação entre uma tribo ou clã com seu antepassado” (BRUCE-MITFORD, 2001, p. 26).

As máscaras nos elevam a um mundo de fantasias e mistérios com significações diversas fundamentadas por cada rito, pelo grupo social e, principalmente, pela cultura. Essa composição também nos faz depreender que as máscaras são tão antigas na história da humanidade quanto à própria existência humana. Esses fatores também pertencem à lógica existencial do Fobó, pois o uso da indumentária, tendo a máscara como elemento principal, pode ser considerado ato dissimulador da autoidentificação da pessoa que se traveste de Fobó; e sua intromissão enquanto personagem no meio da procissão carnavalesca é vista como desmoronamento do falso equilíbrio social sobre o qual a sociedade obidense se assenta.

Neste sentido, um dos aspectos mais primorosos do Mascarado Fobó diz respeito a sua indumentária carnavalesca (Figura 1). O depoimento de Eduardo Henrique Chaves Dias, participante dos festejos carnavalescos de Óbidos como folião, brincante e organizador do Carnapauxis, sobre a descrição do figurino do personagem, é bastante explicativo,

O mascarado é feito geralmente com um tecido chamado chita com estampas coloridas. Ele lembra um grande palhaço, inclusive na gola, tipo arlequim; e onde cobre a cabeça, uma espécie de touca que vem de dentro do corpo da roupa. É colocada uma máscara artesanal feita de papel jornal, papel de cimento; essa máscara passa por forma de barro, toda artesanal, que é pintada, e ganha um adorno na cabeça que é um capacete, feito de papel crepom com arames coloridos; e traz na mão direita a bexiga de boi, o adorno local; o referir na boca e na outra mão a maisena (DIAS apud SILVA, 2018, p. 78).

Figura 1: Mascarados Fobó fantasiados no Carnapauxis



Fonte: Arquivo ProextCima 2018

Podemos também notar a criatividade estampada na indumentária do mascarado. Seu formato descontraído visa transmitir alegria visível da festa por meio de estampas, cores

e brilho, bem como o lado misterioso por meio da máscara, das luvas e do capacete. Nesse símbolo colorido há também evidente intenção de se transmitir arte e estética (Figura 2).

Figura 2: Mascarados Fobó jogando maisena nos participantes do Carnapauxis



Fonte: Arquivo ProextCima 2018

No contexto cultural da Amazônia, além de considerar o Mascarado Fobó como o maior ícone do carnaval de Óbidos, Ronaldo Brasiliense, brincante do Carnapauxis comenta sobre a não identidade daquele que representa o Fobó,

O Mascarado Fobó não deixa de ser uma alegoria da pessoa que quer brincar sem ser identificada, porque um dos pontos fortes do Mascarado é que ele se fantasia, e modifica tudo. Ele não fala pra que as pessoas na rua não saibam quem é aquela pessoa que está por trás daquela máscara, que está por trás daquele dominó, por trás de todo aquele aparato que mobiliza (BRASILIENSE *apud* SILVA, 2018, p. 74).

Como atestado por Brasiliense, o Mascarado Fobó é uma alegoria que brinca a partir do anonimato, pois o encanto deste brincar está em promover o mistério sacralizando a indumentária do personagem, bem como usando de sua representação para evitar ser identificado, reconhecido ou *manjado* (termo utilizado por foliões e brincantes quando a identidade do Mascarado Fobó é descoberta). Logo, o vestir-se com essa indumentária singular significa dar vida a um personagem, criando e recriando a realidade a partir da externalização de expressões da pessoa que cumpre tal papel. Em seu estado de representação plena, o Mascarado Fobó promove um cenário contagiante a todos que o prestigiam. Sobre isso, Junisson Amaral comenta em seu relato que,

Para mim, o Mascarado Fobó é uma libertação, é algo que é surpreendente, não tenho palavras pra medir o que seria realmente o Mascarado Fobó, porque ele é um personagem extremamente brincalhão, leva alegria para todo mundo, ele é divertidíssimo, é algo que a pessoa se veste, monta aquele personagem e é só alegria. O Mascarado Fobó em nenhum momento é triste, ele brinca a noite toda, não agride ninguém, brinca com todo mundo, com visitantes, brinca com conhecidos e desconhecidos, ele leva alegria para todos os que estão brincando o carnaval em Óbidos. É surpreendente a magia do Mascarado Fobó, até quem nunca se vestiu de Mascarado Fobó, quando se veste pela primeira vez, fica irreconhecível para quem não conhece aquela pessoa, porque é contagiante. Parece que a pessoa se contagia com aquela magia do Mascarado Fobó e sai para brincar o carnaval de outra forma, é algo de outro mundo. Isso pra mim é Mascarado Fobó (AMARAL apud SILVA, 2018, p. 74).

Nota-se no depoimento de Amaral forte sensibilidade ao caracterizar o Mascarado *Fobó*. Em sua percepção, apenas quem participa da festa é sabedor da magia envolvida sobre o mascarado, bem como seu valor para a história carnavalesca do município de Óbidos. Dito isto, não se pode negar a ideia de que o Fobó é um elemento mascarado popular, nos moldes de Puchinella. Enquanto este se manifestava nas *feste dei folli*, ou seja, *festa dos doidos* no período medieval, que era uma espécie de procissão ou cortejo público que exigia que os participantes escondessem os rostos atrás de máscaras chamadas *Puchinella* (REIS, 2006, p. 59), o Fobó, por sua vez, se manifesta travestido de máscara e macacão no Carnapauxis, para disfarçar sua desconhecida identidade durante o cortejo ou a procissão carnavalesca.

O estado de contágio é sempre espírito de riso, pois em nenhum momento há tristeza no *Mascarado Fobó*; ele brinca o tempo todo, não agride, joga ludicamente com foliões, brincantes e visitantes; brinca também com conhecidos e desconhecidos; e transmite alegria a todos no carnaval em Óbidos. O manifestante *Fobó* parece dotar-se de magia durante sua participação na procissão e, no ápice do êxtase, ele faz uso da maisena na intenção de espalhar sua zombaria, e praticando o *ensujamento* de foliões e brincantes, jogando deliberadamente nelas o pó branco, enquanto faz performances de danças, músicas e ritos carnavalescos, além de fazer um barulho ensurdecador com seu apito de referir e a bexiga de boi (Figura 3).

Figura 3: Mascarados Fobós fazendo barulho com apitos de referir e a bexiga de boi



Fonte: Arquivo ProextCima 2019.

Sujar uma pessoa que não esteja na brincadeira é uma forma encontrada pelo mascarado para convidar a todos, participantes ou não, a tomar parte no evento. Além do ensujamento, o *Fobó* se utiliza do riso para debochadamente provocar os brincantes. Neste caso, ele exerce uma função simbólica, desprendida, despreocupada e plena de hilaridade das situações humanas. Essa imersão pouco se atém a possíveis situações ambíguas, pois não se tem como objetivo estimular racionalizações, mas explicitar o *nonsense* tão comum na existência humana e não poucas vezes lançado para “debaixo do tapete” do privado. Neste sentido, cabe resgatar um comentário de João Guimarães Rosa (1908-1967) feito em *Aletria e Hermenêutica*, no prefácio de *Tutameia*, sobre o ato cômico e o humor,

No terreno do Humour, imenso em confins vários, pressentem-se mui hábeis pontos e caminhos. E que na prática da arte, comicidade e humorismo atuem como catalisadores ou sensibilizantes ao alegórico espiritual e ao não prosaico, é verdade que se confere de modo grande. Risada e meia? Acerte-se nisso em Chaplin e em Cervantes. Não é o chiste rasa coisa ordinária; tanto seja porque escanha os planos da lógica, propondo-nos realidade superior e dimensões para mágicos novos sistemas de pensamento (GUIMARÃES ROSA, 1979, p. 3).

A condição catalizadora ou sensível referida por Guimarães Rosa pode ser também observada no papel do Mascarado Fobó, que se utiliza do humor como linguagem do prazer capaz de romper com a seriedade do instituído.

Seguindo este raciocínio, podemos ressaltar que o carnaval é um conjunto de manifestações da Cultura Popular que provoca relações entre o mundo sério e o cômico. Bakhtin afirma que essa dualidade na percepção de mundo já existia desde o período primitivo. Ele comenta que,

A dualidade na percepção do mundo e da vida humana já existia no estágio anterior da civilização primitiva. No folclore dos povos primitivos encontra-se, paralelamente aos cultos sérios (por sua organização e seu tom), a existência de cultos cômicos, que convertiam as divindades em objetos de burla e blasfêmia (“riso ritual”); paralelamente aos mitos sérios, mitos cômicos e injuriosos; paralelamente aos heróis, seus sócios paródicos (BAKHTIN, 1987, p. 5).

A anotação de Bakhtin nos ajuda a entender que a relação entre o sério e o cômico somente era possível no período primitivo, devido à ausência de organização das pessoas em classes grupais, com hierarquizações e um Estado instituído, diferentemente do que ocorria na Modernidade. O pensador russo afirma que “os aspectos sérios e os cômicos da divindade, do mundo e do homem eram, segundo todos os indícios, igualmente sagrados e igualmente, poderíamos dizer, ‘oficiais’” (BAKHTIN, 1987, p. 5). Entretanto, com o estabelecimento do regimento social no formato de classes e de Estado, o sério e o cômico passaram a não mais comungar dos mesmos valores sagrados, isto é, a partir da instauração desse tipo de hierarquização originaram-se conflitos entre ambos, dificultando a outorga de direitos iguais entre as manifestações oficiais de cunho erudito e as não oficiais de cunho popular, sendo as primeiras de caráter sério e as últimas de caráter cômico. Comenta Bakhtin (1987, p. 5):

[...] Quando se estabelece o regime de classes e de Estado, torna-se impossível outorgar direitos iguais a ambos os aspectos, de modo que as formas cômicas - algumas mais cedo, outras mais tarde - adquirem um caráter não-oficial, seu sentido modifica-se, elas complicam-se e aprofundam-se, para transformarem-se finalmente nas formas fundamentais de expressão da sensação popular do mundo, da cultura popular. É o caso dos festejos carnavalescos no mundo antigo, sobretudo as saturnais romanas, assim como os carnavais da Idade Média que estão evidentemente muito distantes do riso ritual que a comunidade primitiva conhecia.

É importante também observar que no período Medieval e no Renascimento o carnaval não teria surgido como mera manifestação cultural, pois sua ocorrência estava fundada em aspectos diferenciais que permitiam aos participantes da cultura popular exprimir uma compreensão plausível de mundo embebida por práticas culturais próprias que transpõem a expressão de uma simples representação, isto é, em sua essência as práticas populares representavam certas rupturas sociais, políticas e religiosas, por meio da

apresentação crítica e denunciadora de dada realidade apregoada pela cultura erudita como única realidade válida. Esta perspectiva bakhtiniana também pode ser notada nas dinâmicas do carnaval de Óbidos, pois o Mascarado Fobó é um elemento simbólico da cultura popular, que denuncia a institucionalização do poder regimentado na relação entre ricos e pobres, bem como entre o mundo popular e o erudito.

Da Carnavalização de Bakhtin ao Carnapauxis: a figura do Fobó como símbolo da cultura popular amazônida

Bakhtin, na obra *Problemas da poética de Dostoiévski*, define o carnaval como manifestação festiva, ritual e espetacular que reúne ações e gestos para caracterizar uma linguagem reveladora de um possível entendimento da realidade, denominada de linguagem concreto-sensorial simbólica. Por meio de uma análise apropriada desta linguagem una e diversificada, ocorre uma transposição para o ambiente da literatura por meio do conceito de Carnavalização, cuja teoria envolve características específicas desenvolvidas no carnaval e que, ao serem apropriadas a partir dos estudos de Bakhtin, podem receber as mais diversas hermenêuticas em sua linguagem específica, sensível e artística. O trecho que segue apresenta características das manifestações carnavalescas que originaram a teoria da *Carnavalização*:

Por seu caráter concreto e sensível e graças a um poderoso elemento de jogo, elas estão mais relacionadas às formas artísticas e animadas por imagens, ou seja, às formas do espetáculo teatral. E é verdade que as formas do espetáculo teatral na Idade Média se aproximavam na essência dos carnavais populares, dos quais constituíam até certo ponto uma parte. No entanto, o núcleo dessa cultura, isto é, o carnaval, não é de maneira alguma a forma puramente artística do espetáculo teatral e, de forma geral, não entra no domínio da arte. Ele se situa nas fronteiras entre a arte e a vida. Na realidade, é a própria vida apresentada com os elementos característicos da representação (BAKHTIN, 1987, p. 6).

Bakhtin amplia o significado de carnaval e o eleva ao nível da arte nos limites fronteiraços com a vida. Isto quer dizer que é a própria vida em seu ato de fiar elementos característicos da representação teatral que consegue superar os limites da representação no lócus do carnaval até atingir uma apresentação de tal proporção que se torna essência de sua existência, isto é, a vida representada no carnaval com toda a pompa de sua beleza artística e de seu valor estético. São destas verdades possíveis e prováveis que se originou o que o teórico russo denominou de Carnavalização.

Outros autores também contribuem sobre a compreensão da teoria da Carnavalização de Bakhtin. Fiorin (2006, p. 89), por exemplo, define que, “A carnavalização é a transposição do espírito carnavalesco para a arte.”

Neste mesmo sentido, no artigo intitulado “A teoria da Carnavalização em confissões de Ralfo: uma autobiografia imaginária”, Luciane Pokulat (2012) ressalta que, para se entender a teoria da Carnavalização de Bakhtin é necessário compreender a profundidade que há na relação da teoria com a cultura popular e o carnaval. A autora comenta que,

A carnavalização não se apoia na tradição, no passado mítico. Ao contrário, ela os critica, optando pela experiência e pela livre invenção. A literatura carnavalizada constrói uma pluralidade intencional de estilos e vozes, mistura o sublime e o vulgar, intercala gêneros (cartas, manuscritos, paródias de gêneros elevados, etc.), provocando uma mescla de dialetos, jargões, vozes, estilos. A literatura carnavalizada é ambivalente, pois nela não há a denúncia negativa de caráter moral ou sociopolítico que opera apenas no plano da negação. Para ser carnavalizada, a obra precisa ser marcada pelo riso, que dessacraliza e relativiza as coisas sérias, as verdades estabelecidas. A ironia é dirigida aos poderosos, àquilo que é considerado superior. Aliam-se, então, a negação através da zombaria e da gozação à afirmação que é a alegria [...]. No mundo carnavalizado, são permitidas excentricidades e até desordem [...]. As distâncias são eliminadas porque o mundo está de cabeça para baixo e a sociedade perde temporariamente os seus centros regulares de poder e hierarquização (POKULAT, 2012, p. 54-57).

Outro conceito importante na composição do cenário teórico de Bakhtin e que serve de base na compreensão do Carnapauxis e do Mascarado Fobó é o Realismo Grotesco, um tipo específico de imagens da cultura cômica popular e suas respectivas manifestações. Ele define como uma concepção estética da vida prática que representa a cultura cômica popular (BAKHTIN, 1987). Neste caso, o sistema de imagens desta cultura constitui-se de elementos materiais e corporais, como: imagens de corpo, bebida, comida, satisfação de necessidades naturais, entre outros. Nossa percepção no particular do Carnapauxis da Amazônia, é que o Realismo Grotesco pode ser visto na existência do Mascarado Fobó, personagem de caráter universal, festivo e utópico, embora se comportando nas condições do viver amazônico. Não por acaso, Bakhtin reforça que no Realismo Grotesco “o cósmico, o social e o corporal estão ligados indissolúvelmente numa totalidade viva e indivisível”. Isso é evidente na representação artístico-carnavalesca de Óbidos. Afirma Bakhtin (1987, p. 17),

No Realismo Grotesco, o elemento material e corporal é um princípio profundamente positivo, que nem aparece sob uma forma egoísta, nem separado dos demais aspectos da vida. *O princípio material e corporal é percebido como universal e popular, e como tal opõe-se a toda separação das raízes materiais e corporais do mundo, a todo isolamento e confinamento em si mesmo, a todo caráter ideal abstrato, a toda pretensão de significação destacada e independente da terra e do corpo.*

O Realismo Grotesco tem em sua essência a prática coletiva. Neste caso, práticas individuais perdem sentido quando expressos em espaços da cultura cômica popular, que é por natureza coletiva. Assim ocorre no Carnapauxis. As identidades individuais se dissolvem e dão lugar às identidades coletivas. Não por acaso o pensador russo ressalta que “as manifestações da vida material e corporal não são atribuídas a um ser biológico isolado ou a um indivíduo ‘econômico’ particular e egoísta, mas a uma espécie de corpo popular, coletivo e genérico” (BAKHTIN, 1987, p. 17). Nota-se que, nesse contexto, o significado coletivo sobrepõe-se aos aspectos individuais. Podemos então afirmar que, o Mascarado Fobó é um ser fantasiado, que pode ser qualquer um, que podem ser todos, que não possui regras definidas para a sua manifestação, e que só tem sentido sua existência no ambiente coletivo.

Para o autor, a natureza do carnaval é não oficial e, por conseguinte, popular, configurando uma segunda vida do povo, em que todos participam numa comunhão utópica de liberdade e fartura, cuja realização se faz por meio da suspensão das hierarquias e da dissolução das fronteiras entre arte e mundo. A vida no lócus do carnaval era considerada como uma segunda vida do povo, ou uma vida em paralelo à normalidade social, por conta dos ritos e espetáculos carnavalescos com suas visões de mundo, do ser humano e das relações de conflito e contradição à Igreja e ao Estado, instituições que primam pelo rigor hierárquico e erudito nas relações políticas e sociais (BAKHTIN, 2010). Não estaria também essa dinâmica por trás da apresentação do Fobó no Carnapauxis? Neste festejo, de fato, ocorre suspensão das hierarquias sociais, políticas, econômicas, étnicas e a dissolução das fronteiras entre arte e mundo.

A questão da suspensão das hierarquias sociais é bastante evidente na visão dos brincantes do Carnapauxis. Em alusão à essa questão, ao ser indagado sobre o regime carnavalesco local e o surgimento da brincadeira do Mascarado Fobó, José Raimundo Canto considera haver no Fobó críticas sutis e severas, por ser arte e vida, sobre desigualdades sociais, políticas e econômicas entre classes distintas. Segundo Canto (apud SILVA, 2018), a apresentação denunciadora do Fobó pode ter sido originalmente deflagrada pela rivalidade entre famílias ricas e pobres de Óbidos. Com o tempo, percebeu-se que passou a ser entre a sociedade civil e os governantes, e atualmente por classes desfavorecidas e marginalizadas contra representações institucionais. Diante disto, o Carnapauxis passou a ser o palco desse cenário jocoso e ao mesmo tempo sério do Mascarado Fobó. Sobre essa questão, Canto depõe que:

As famílias se reuniam na realidade. Como a cidade é alta e baixa, na parte de baixo ficavam as famílias ricas. Isso é muito nítido aqui em Óbidos até hoje; na parte mais de cima, que era distante do centro, moravam as famílias pobres. Então, essa luta do “bem

contra o mal” já vem de longe, e o carnaval também sofreu muito essa influência; aí você vai encontrar um monte de coisas que caminham pra essa questão da discussão no carnaval de forma jocosa, de brincadeira mesmo, os ricos “brigando” com os pobres (CANTO apud SILVA, 2018, p. 72).

Conforme Canto, o Mascarado Fobó tem o papel de representar os pobres, os menos favorecidos, a classe que possui menos poder aquisitivo, e que no carnaval pode ousar com os ricos numa forma de acerto de contas. Este tipo de atitude, por sua vez, consagra a instabilidade, a mutabilidade e as contingências das regras, suprimindo a hierarquia e a seriedade que exigem as festas oficiais (BAKHTIN, 2010).

Assim, podemos considerar que a Festa do Mascarado Fobó surgiu a partir de representações simples e sem qualquer tipo de intencionalidade propositalmente pensada. Ainda assim, esta representação surge no nível do sensível, numa perspectiva popular coletiva e criativa, e como reação popular dos menos favorecidos, em diversos aspectos, à marginalização feita pelas elites obidenses que, no ato de enfrentamento e ruptura, encontraram uma forma de expressar suas insatisfações sociais, econômicas, culturais, políticas e religiosas, no cenário carnavalesco de Óbidos. Essa expressão tem forma irreverente, debochada e não violenta.

Neste sentido, as pessoas que se transfiguram na persona do Mascarado Fobó utilizam-se do espaço cultural do Carnapauxis para fazer suas críticas à sociedade, cujo modelo está pautado em formas oligárquicas de poder político e classes hierarquizadas de grandes posses econômicas, que de alguma forma afetam e debilitam as condições sociopolíticas e econômicas da população humilde.

Por isso mesmo, a manifestação do Mascarado Fobó durante o Carnapauxis é pautada nos princípios de autonomia e de liberdade, na medida em que ela ocorre fazendo uso de recursos materiais parcos e de vastos recursos simbólicos que nascem da criatividade singular da coletividade amazônica anônima. Por isso também, a função do Mascarado Fobó é suspender por um instante as relações hierárquicas entre ricos e pobres; negros, brancos e índios; homens, mulheres e pessoas de outras opções sexuais; adultos, jovens e crianças; visitantes, turistas e moradores.

Neste cenário de suspensão das diferenças, todos os participantes do evento se aproximam e cada um traduz o ato do outro como uma brincadeira, fazendo com que “a liberdade e a independência mútuas se mantenham em equilíbrio em prol do bom humor universal” (BAKHTIN, 1987, p. 215). Neste sentido, o Carnapauxis e o Mascarado Fobó, devolvem ao povo sua condição de coletividade, historicidade, liberdade, simetria social e, principalmente, sacraliza o sentido sério da brincadeira. Desse modo, é neste aspecto que se funda a identidade cultural do festejo obidense.

Bakhtin (2010) sintetiza uma ideia que parece caber neste contexto. Ele aponta que o carnaval é o lócus privilegiado da inversão, em que os marginalizados apropriam-se do universo simbólico e, por meio do jogo de alteridade, privilegiam sua condição marginal, periférica e excludente. Nessa mesma lógica, parece-nos que o Mascarado Fobó assume o papel de indivíduo privado de poder enquanto cidadão no dia a dia, mas que no período do carnaval dota-se a si mesmo de forte empoderamento e se transforma em personalidade que dá vida e expressão ao que é vivido pela população.

No âmbito dessa discussão bakhtiniana, sobre o carnaval como uma manifestação de riso que se opõe ao sério, ao medo, ao individual, à discriminação, ao dogmático; os sentidos e representações presentes no universo carnavalesco do Mascarado Fobó são incorporados ao riso, às gargalhadas, às brincadeiras, à alegria e à magia do Carnapauxis para servir de razão existencial da festa. Neste sentido, o riso surge para unificar a diversidade de manifestações carnavalescas, ajudando as classes populares em seu processo simbólico de oposição ao tom sério e à solenidade repressiva da cultura oficial erudita, não obedecendo a certo sentido negativo e destrutivo, mas conduzindo o coletivo que ri ao extravasamento de sua liberdade. Em sentido mais amplo, Bakhtin (1987, p. 10) define que o riso:

É, antes de mais nada, um riso *festivo*. Não é, portanto, uma reação individual diante de um ou outro fato “cômico” isolado. O riso carnavalesco é em primeiro lugar patrimônio do *povo* (esse caráter popular, é inerente à própria natureza do carnaval); *todos* riem, o riso é “geral”; em segundo lugar, é universal, atinge a todas as coisas e pessoas (inclusive as que participam do carnaval), o mundo inteiro parece cômico e é percebido e considerado no seu aspecto jocoso, no seu alegre relativismo; por último, esse riso é *ambivalente*: alegre e cheio de alvoroço, mas ao mesmo tempo burlador e sarcástico, nega e afirma, amortalha e ressuscita simultaneamente.

Bakhtin destaca três conceitos para sintetizar o significado do termo e os organiza em três níveis de importância. O riso é *universal*, *ambivalente* e, *sobretudo*, é patrimônio do povo. É, em primeiro lugar, patrimônio do povo porque todos riem e o caráter popular é inerente ao carnaval; em segundo, é *universal* porque atinge todos os públicos e coisas por ser algo natural do ser humano; e em terceiro, é *ambivalente* porque pode assumir, simultaneamente, significações distintas, como por exemplo, a afirmação e a negação. Nota-se que o Mascarado Fobó reúne essas três condições justificadoras do riso. Ele é um ser de riso *universal*, no mesmo nível dos grandes mascarados no mundo, como Arlequim, Pierrot e outros. Ele é *ambivalente* porque seu riso também tem expressão de seriedade porque age na forma de um *serio ludere*; e é um personagem valorizado como patrimônio do *povo* da Amazônia.

Essas considerações levam-nos a refletir o real significado que o Mascarado Fobó representa para o povo obidense e para a população do Baixo Amazonas. Parece-nos que o significado do Mascarado encontra-se implícito ou talvez ainda seja desconhecido, ou ainda não tenha sido completamente desvendado por quem vive e faz parte direta ou indiretamente da manifestação cultural. Contudo, a partir do que nos propõe Bakhtin em seus estudos, é plausível afirmar a existência do valor imaterial cultural do Mascarado Fobó no carnaval amazônida. Afinal, seus símbolos indumentários e suas práticas representativas personificam o elemento cultural e dão caráter de identidade e originalidade ao Mascarado.

Portanto, o indivíduo protagonista do festejo, ocultante de sua identidade na identidade mascarada, expõe o sério e desgastante jogo de relações entre ricos e pobres no cotidiano normal, por meio de deboche do mascarado que, sabedor da impossibilidade dos brincantes conhecerem ou reconhecerem a identidade do folião mascarado, manifesta sua zombaria de maneira própria, por meio de arremesso de um punhado de maisena nos brincantes e foliões, levando às pessoas ao riso debochado de seus atos.

Assim sendo, o Mascarado Fobó é um personagem de forte representação popular. Sua evolução é reconhecida na representação artística atrelada ao espalhamento de maisena e ao riso desenfreado, como brechas de resistência às cegueiras das elites locais. Por meio dessa prática, percebemos a crítica à sociedade semelhante ao que ocorria no período antigo. Esse conjunto de percepções, sentimentos e atitudes são particularidades características do cenário cultural carnavalesco de Óbidos, cuja celebração está na alternância entre ludicidade e seriedade; ludicidade para vivenciar a seriedade da vida, mas também seriedade para compreender como ela pode ser vivida de forma suspensa à realidade e à normalidade propostas pelas classes sociais com padrões econômicos distintos e distantes, para dar extravasamento de riso ao peso da vida na região do Baixo Amazonas.

Considerações finais

O riso é uma dimensão fundamental da condição humana e está presente em diferentes contextos na sociedade. Contudo, a depender do contexto no qual a sociedade se encontra, ele pode apresentar distintos significados. Em princípio, o riso parece alcançar os limites do simplificado, no entanto, quando analisado sob diferentes prismas, como por exemplo, o da história, da estética e o da cultura, e até mesmo a partir de uma perspectiva religiosa, ele se apresenta de diferentes formas.

No período Medieval e Renascentista, o riso representava força, resistência, liberdade e vitória; significações diversas que acabaram por se tornar marcos dessas épocas. Um olhar

mais atual dessa lógica, porém, nos permite afirmar que no contexto da contemporaneidade carnavalesca de Óbidos, o riso carnavalesco obedece ao momento político, econômico e social vivido. Embora distante das questões polêmicas da época analisada por Bakhtin, o real sentido do riso no Carnapauxis em Óbidos sofre a influência dos foliões, dos brincantes, e do próprio Mascarado Fobó.

Neste sentido, reconhecer o Mascarado Fobó como símbolo da seriedade e do lúdico no festejo carnavalesco, é valorizar um objeto patrimonial que confere conhecimento de uma época por meio de sua manifestação sensível, pois este constitui dimensão estética da vida humana coletiva amazônica, e a partir dele o indivíduo organiza e constroi seu mundo. Nesta perspectiva, o mascarado cumpre sua função de instigar suas vítimas a se deixar envolver pela experiência da arte na condição de personagem, de maneira que o mundo da realidade objetiva esteja plenamente envolvido com o mundo do Carnapauxis. Além disso, o Mascarado Fobó é figura fundamental da cultura popular de Óbidos, que marca anualmente os carnavais obidenses e provoca a sociedade a participar de um imaginário que se firma na realidade do anonimato mascarado, intercalando risos e brincadeiras com a seriedade do festejo.

As múltiplas características que desenham o carnaval obidense também nos levam ao debate sobre a Carnavalização, pois há no Carnapauxis uma linguagem específica de mascarados, foliões, brincantes e observadores, que é representação comum do trajeito cultural amazônica de ser e viver. Discutir o sentido da Carnavalização também nos incita a refletir como o Realismo Grotesco pode servir de referencial na compreensão do Carnapauxis e na magia do Mascarado Fobó, pois as particularidades de cada indivíduo diluem-se para dar origem às identidades coletivas que compõem o universo cultural do Carnapauxis e do Mascarado Fobó.

Ao definir o *Mascarado Fobó* como nosso objeto de investigação, organizamos os procedimentos de modo que pudéssemos coletar informações diversas sobre este símbolo cultural, a partir de entrevistas abertas e estimuladas, com vistas a sondar os sujeitos participantes deste evento social e cultural, para desvendar e tecer aproximações de conhecimento sobre dados subjetivos e objetivos do fenômeno cultural.

Ressaltamos que, esse tipo de pesquisa considerou uma identidade entre sujeito e objeto, pois o fato de ter de lidar com seres humanos fez com que por razões de cultura, idade, classe social, o investigador ficasse solidário e comprometido com o sujeito pesquisado. Sendo assim, a observação participante foi uma importante ferramenta para a produção de conhecimentos, principalmente, no que se refere ao universo de significados, crenças, valores, percepções, convicções, devoções, os quais estão no espaço das relações, processos e fenômenos não compatíveis com o reducionismo à operacionalização de variáveis.

Finalmente, pode-se afirmar que o Riso, o Mascarado Fobó e o Carnapauxis compõem uma tríade detentora de teorias e significados que variam do simples ao complexo, cujos elementos estão diretamente relacionados entre si sendo impossível sua dissociação. Desse modo, é a comunhão desses valores no contexto cultural de Óbidos que caracteriza uma das maiores festas carnavalescas do Baixo Amazonas, na Amazônia, e do Brasil.

Referências

AMARAL, J. Junisson Amaral: Depoimento [fev. 2018]. In: SILVA, Elian Karine Serrão. **O Mascarado Fobó entre a Seriedade e a Ludicidade**: uma investigação sobre o Folião da Amazônia no Cenário Carnavalesco de Óbidos-Pará. Dissertação (Mestrado em Sociedade, Ambiente e Qualidade de vida). Universidade Federal do Oeste do Pará, 2018.

BAKHTIN, M. M. **Problemas da Poética de Dostoiévski**. Tradução de Paulo Bezerra. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BAKHTIN, M. M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1987.

BRASILIENSE, R. Ronaldo Brasiliense: Depoimento [fev. 2017]. In: SILVA, Elian Karine Serrão. **O Mascarado Fobó entre a Seriedade e a Ludicidade**: uma investigação sobre o Folião da Amazônia no Cenário Carnavalesco de Óbidos-Pará. Dissertação (Mestrado em Sociedade, Ambiente e Qualidade de vida). Universidade Federal do Oeste do Pará, 2018.

BRUCE-MITFORD, M. **O livro ilustrado dos símbolos**: o universo das imagens que representam as ideias e os fenômenos da realidade. São Paulo: Publifolha, 2001.

BURKE, P. **Cultura Popular na Idade Moderna**: Europa, 1500-1800. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

CANTO, J. R. José Raimundo Canto: Depoimento [fev. 2017]. In: SILVA, Elian Karine Serrão. **O Mascarado Fobó entre a Seriedade e a Ludicidade**: uma investigação sobre o Folião da Amazônia no Cenário Carnavalesco de Óbidos-Pará. Dissertação (Mestrado em Sociedade, Ambiente e Qualidade de vida). Universidade Federal do Oeste do Pará, 2018.

DIAS, E. H. C. Eduardo Henrique Chaves Dias: Depoimento [fev. 2018]. In: SILVA, Elian Karine Serrão. **O Mascarado Fobó entre a Seriedade e a Ludicidade**: uma investigação sobre o Folião da Amazônia no Cenário Carnavalesco de Óbidos-Pará.

Dissertação (Mestrado em Sociedade, Ambiente e Qualidade de vida). Universidade Federal do Oeste do Pará, 2018.

ESTADO DO PARÁ. **Lei nº 7.225, de 24 de novembro de 2008**, que institui Carnapauxis e o Mascarado Fobó como Patrimônio do Pará. Disponível em: <http://www.xupaosso.com.br/index.php/carnapauxis/noticias-do-carnapauxis/1913-o-carnapauxis-e-patrimonio-cultural-do-para>. Acesso em: 20 jun. 2017.

FIORIN, J. L. O dialogismo. In: FIORIN, J. L. **Introdução ao pensamento de Bakhtin**. São Paulo: Ática, 2006. p. 18-59.

GÓIS, M. V. A Máscara na Commedia Dell'arte. **Repertório**, Salvador, n. 19, p. 81-90, 2012.

GUIMARÃES ROSA, J. **Tutameia**: terceiras estórias. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.

HEGEL, F. **Cursos de estética I, II, III e IV**. São Paulo: Edusp, 1835-1999-2000-2002-2003.

PAULINO, I. R. A Amazônia entre culturas, identidades e memórias. In: LIMA, Rogério e MAGALHÃES, Maria da Glória (orgs). **Culturas e Imaginários**: Deslocamentos, Interações e Superposições. Rio de Janeiro: 7Letras, 2018, p. 149-163.

POKULAT, L. F. A teoria da Carnavalização em confissões de Ralfo: uma autobiografia imaginária. **Revista Literatura em Debate**, Rio Grande do Sul, v. 6, n. 11, p. 53-67, dez. 2012.

REIS, S. C. De Carlo Goldoni a Luigi Malerba: as máscaras na Cultura Italiana. **Terceira Margem: Pensando o Carnaval na Academia**. Rio de Janeiro, Ano X, n. 14, p. 59-67, janeiro-junho. 2006.

SILVA, Elian Karine Serrão. **O Mascarado Fobó entre a Seriedade e a Ludicidade**: uma investigação sobre o Folião da Amazônia no Cenário Carnavalesco de Óbidos-Pará. Dissertação (Mestrado em Sociedade, Ambiente e Qualidade de vida). Universidade Federal do Oeste do Pará, 2018.

SILVA, H. H. T. Haroldo Heráclito Tavares da Silva: Depoimento [fev. 2018]. In: SILVA, Elian Karine Serrão. **O Mascarado Fobó entre a Seriedade e a Ludicidade**: uma investigação sobre o Folião da Amazônia no Cenário Carnavalesco de Óbidos-Pará. Dissertação (Mestrado em Sociedade, Ambiente e Qualidade de vida). Universidade Federal do Oeste do Pará, 2018.

SENA, M. S. Mauro da Silva Sena: Depoimento [fev. 2018]. In: SILVA, Elian Karine Serrão. **O Mascarado Fobó entre a**

Seriedade e a Ludicidade: uma investigação sobre o Folião da Amazônia no Cenário Carnavalesco de Óbidos-Pará. Dissertação (Mestrado em Sociedade, Ambiente e Qualidade de vida). Universidade Federal do Oeste do Pará, 2018.

WELSFORD, E. **The Court Masque:** A Study in the Relationship Between Poetry & Revels. Cambridge: University Press, 2015 [1927].

O DIREITO À CONSULTA PRÉVIA E À PARTICIPAÇÃO NO ESTADO DO PARÁ: “Não, não, não, não é a mesma coisa não”

Ygor de Siqueira Mendes Mendonça²¹

Ligia Terezinha Lopes Simonian²²

Introdução

A Convenção 169 da OIT foi o primeiro tratado internacional de direitos humanos a tratar, dignamente, de direitos de povos e comunidades tradicionais. E isso porque, a partir da sua criação, houve uma ruptura no viés integracionista proposto pela antiga Convenção 107, que dispunha sobre a integração gradativa desses sujeitos aos demais segmentos da sociedade nacional. A formalização de direitos como a consulta, autonomia, autodeterminação e participação mudaram todo o contexto político, social, cultural e institucional dos países signatários, a exemplo do Brasil, Bolívia e Peru.

Em sua essência, a Convenção 169 prevê o direito à CPLI, que determina a realização de consultas sempre que medidas legislativas ou administrativas sejam capazes de afetar os modos tradicionais de vida, subsistência e desenvolvimento dos povos e comunidades tradicionais. Porém, além da própria exigência do direito à consulta em si, é possível compreender, também, que essas consultas devem ser participativas. Por sua vez, o objetivo com esse entendimento é garantir a participação ativa dos sujeitos nas tomadas de decisão.

No Brasil, a Convenção 169 foi promulgada pelo Decreto Executivo n. 5.051/04 (BRASIL, 2004)²³. O firmamento da coexistência de grupos étnica e culturalmente diferenciados no âmbito do ordenamento jurídico brasileiro reflete as longas e históricas lutas pela re-existência de povos e comunidades tradicionais, os quais buscam, nos termos de Silva (2017, p. 9), “[...] conquistar o direito coletivo de existir na diversidade”. Na contracorrente, porém, é surpreendente que os estudos realizados no âmbito da CPLI não se direcionem a analisar os aspectos interdisciplinares da participação, principalmente porque as lacunas normativas presentes na Convenção inviabilizam recorrentemente o exercício de direitos humanos e fundamentais de povos e comunidades tradicionais.

Em suma, as discussões teóricas buscam resolver os entraves na realização das consultas, especialmente acerca dos meios através dos quais esse direito deverá ser realizado. Sobre o assunto, Garzón, Yamada e Oliveira (2016), Garcia (2015) e Wagner (2014) afirmam que as discussões sobre a necessidade ou não de regulamentação do direito

21. Doutorando em Direito Socioambiental e Sustentabilidade (PUC/PR). Mestre em Desenvolvimento Socioambiental (NAEA/UFPA). Especialista em Direito Civil e Processo Civil (UNAMA). Membro do Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5358-5140>. E-mail: ygoor.mendes@gmail.com. Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR).

22. Possui doutorado em Antropologia pela City University of New York (CUNY, 1993) e pós-doutorado realizado nessa mesma Universidade (2000). É Professora Titular (Portaria Reitoria/UFPA n. 877/2017) da Universidade Federal do Pará e junto ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA). Atua no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável no Trópico Úmido (PPGDSTU) e no Programa de Pós-Graduação em Gestão Pública e Desenvolvimento (PPGGPD). Orcid: 0000-0001-6690-7244. E-mail: simonianl@gmail.com. Universidade Federal do Pará (UFPA).

23. O decreto n.º 5051/2004 foi revogado em novembro de 2019 pelo decreto n.º 10.088, que “[...] consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil” (BRASIL, 2019, p. 1). No entanto, a partir da leitura do novo decreto, cabe destacar que o conteúdo materialmente constitucional da Convenção 169 continua em vigor.

à consulta decorrem da ausência de previsão normativa acerca do *modus operandis* do direito à CPLI, em que pese o entendimento majoritário seja no sentido de reconhecê-lo como um direito autoaplicável (SOUZA FILHO, 2019). Já quanto ao direito de participação, Mendonça (2019) aponta para a dificuldade de se encontrar estudos que relacionem o direito de consulta com o direito de participação.

Oportunamente, cabe destacar que a própria Corte Interamericana de Direitos Humanos já reconheceu o direito à CPLI como meio de garantir a participação, no julgamento do caso Povo indígena Kichwa de Sarakuvs Equador²⁴. No entanto, a justificativa da presente pesquisa reflete a preocupação dos autores pela escassa produção científica a respeito do assunto, uma vez que a participação não é inserida nos estudos voltados ao cumprimento do direito à CPLI. Nesse sentido, há de se direcionar as pesquisas e os debates, também, para os aspectos interdisciplinares da participação, uma vez que, somente participando ativamente nos processos consultivos e decisórios, é que os sujeitos da Convenção 169 poderão se manifestar plenamente em favor dos seus direitos.

Por esse motivo, neste artigo propõe-se como objetivo geral analisar a relação dos povos e comunidades tradicionais quanto ao direito à consulta e à participação. O problema de pesquisa pode ser traduzido, portanto, pelo seguinte questionamento: a partir de aspectos teóricos e do entendimento da quilombola Emanuela Cardoso e do indígena Mydjere Kayapó, consulta e participação podem ser considerados sinônimos no âmbito do pleno exercício do direito à CPLI? Para tanto, realizou-se uma abordagem de natureza qualitativa, pautada no método dedutivo e análise de dados bibliográficos, documentais e entrevistas não estruturadas enquanto técnicas de investigação.

Desde já, destaca-se que embora se reconheça a existência de diversos povos e comunidades tradicionais existentes no estado do Pará, a escolha para o desenvolvimento da pesquisa se limitou à perspectiva de apenas duas lideranças tradicionais. A razão de ser dessa escolha está ligada, principalmente, à importância das lideranças escolhidas no engajamento e nas lutas contra a violação do direito à CPLI²⁵. Afinal, na época das entrevistas realizadas, em 2019, Emanuela Cardoso fazia parte da Associação de Moradores e Produtores de Abacatal e Aurá (AMPQUA) e Mydkere Kayapó era o coordenador de educação indígena na Secretaria de Educação do Estado do Pará (SEDUC).

Além disso, a opção feita está diretamente vinculada à legitimidade de preencher o espaço de fala proposto na pesquisa, na medida em que se propõe o afastamento da pseudoparticipação nos processos consultivos e decisórios. Assim, por meio das entrevistas realizadas na sede da SEDUC e da Universidade Federal do Pará (UFPA), foram realizados registros fonográficos, buscando enfatizar e fortalecer o espaço de fala e a voz dos sujeitos. Com isso, buscou-se colher

24. Para maiores informações, ver sentença na íntegra no site da Corte Interamericana de Direitos Humanos: http://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf

25. Neste ponto, destaca-se que os presentes autores não esquecem e sequer ignoram as demais lutas tradicionais paraenses pelo direito à CPLI – porque existem e resistem. A escolha, portanto, foi feita apenas para fins metodológicos.

informações diretamente da perspectiva dos entrevistados a partir de um discurso livre e longe de qualquer estigma ou discriminação acerca do direito à CPLI.

Cumprido destacar ainda que a respeito do *locus* da pesquisa, o estado do Pará era "[...] responsável pela população aproximada de 34.000 (trinta e quatro mil) indígenas e cerca de 420 (quatrocentas e vinte) comunidades quilombolas identificadas" (PARÁ, 2018, p. 5). Por esse motivo e tendo em vista que "[...] a história de ocupação do território paraense é marcada por processos que invisibilizaram o contexto regional e local, onde a presença do capital internacional fez recrudescer e degradar ainda mais o contexto biossocioeconômico" (SIMONIAN; BAPTISTA; PINTO, 2015, p. 440), optou-se por centralizar o estudo na perspectiva de duas forças tradicionais existentes nessa região da Amazônia brasileira²⁶.

Por fim, o artigo está estruturado em cinco tópicos, iniciando-se com a presente introdução. Em ato contínuo, realizaram-se breves considerações sobre a Convenção 169 e o direito à CPLI como resultado da re-existência de povos tradicionais. Por sua vez, o terceiro tópico apresenta o direito de participação sob um viés teórico interdisciplinar, de modo a diferenciá-lo teoricamente do direito à consulta. No quarto tópico, evidencia-se a diferença entre esses dois direitos a partir da fala das lideranças entrevistadas. Por fim, as considerações finais apontam para o direito à CPLI como instrumento operativo do direito de participação.

A Convenção 169 da OIT e o direito à CPLI: uma análise histórica da re-existência de povos e comunidades tradicionais

Inicialmente, é relevante evidenciar o caráter de proteção dos direitos humanos da Convenção 169 da OIT. A partir disso, pode-se afirmar que sua essência normativa visa proteger e promover direitos e garantias essenciais à vida e dignidade humana de povos e comunidades tradicionais. Para Silva Júnior (2010, p. 89), “[...] juntamente com a Constituição Federal de 1988, esse diploma internacional privilegia a diversidade e os direitos das comunidades de desenvolverem a própria cultura”.

Desde a sua criação, a OIT tem apontado como uma de suas principais preocupações a situação dos povos autóctones, pois estes representavam, à época, parte da força de trabalho nos domínios coloniais. Por este motivo, em 1926, a Organização instituiu a Comissão de Perito em Trabalho Indígena para realizar estudos sobre as condições de trabalho das chamadas “populações indígenas”, bem como para emitir recomendações aos Estados-membros a respeito da matéria. Porém, foi em 1957, via Convenção 107, que a questão das “populações indígenas, tribais e semitribais” foi, enfim, regulamentada.

26. Para maiores informações sobre questões geográficas, históricas e socioambientais das respectivas localidades, ver Mendonça (2019).

A Convenção sobre a “Proteção e Integração das Populações Indígenas e de Outras Populações Tribais e Semi Tribais nos Países Independentes [...]” foi o primeiro tratado internacional a tratar dos direitos desses sujeitos. Porém, embora tenha consagrado um avanço grande no processo de emancipação social de seus sujeitos, na medida em que formalizou a tentativa de regulamentação da proteção e reconheceu a existência de coletividades distintas da sociedade nacional, a referida Convenção estava impregnada – conforme propõem Oliveira e Aleixo (2014) – pela “doutrina da integração”.

De acordo com sua própria denominação, é possível identificar que o postulado da Convenção 107 era pautado, sobretudo, na proteção e integração de grupos diferenciados do restante da sociedade nacional. A ideia vigente era a de que os sujeitos da Convenção deveriam gradualmente abandonar seus modos de vida e se adequarem aos ditames da sociedade, constituindo o que Oliveira e Aleixo (2014, p. 7) definiram como o discurso do “[...] ‘desenvolvimento social’ das populações, que parecia significar deixar de ser quem são para ‘transformarem-se’ em cidadãos ‘comuns’, como se sua identidade pudesse ser esquecida”.

No entanto, Ramos e Abramo (2011, p. 6) afirmam que no âmbito da revolução social e cultural, “[...] os povos indígenas e tribais também despertaram para a realidade de suas origens étnicas e culturais e, conseqüentemente, para seu direito de serem diferentes sem deixarem de ser iguais”. A tomada de consciência acerca da situação vivenciada trouxe uma ressignificação no tratamento e relações com esses sujeitos. Por sua vez, esse despertar deu espaço às diversas manifestações e críticas cada vez mais contundentes em favor da promoção da diversidade étnica e cultural, fazendo com que a Convenção 107 passasse a ser compreendida como ultrapassada e incompatível com as demandas do mundo moderno.

A partir disso, surge a necessidade de revisar os termos do tratado, como propôs a OIT (2011, p. 6), “[...] com vistas a garantir a preservação e sobrevivência dos sistemas de vida dos povos indígenas e tribais e sua ativa e efetiva participação no planejamento e execução de projetos que lhes dissessem respeito”. Esta revisão ocorreu, efetivamente, na 76ª Conferência Internacional do Trabalho, em 1989, com o advento da Convenção 169 da OIT. Para Araújo (2006), o resultado alcançado afastou, principalmente, o cenário assimilacionista promovido pela Convenção 107 ao se consolidar como o primeiro diploma internacional que trata os direitos dos povos indígenas de maneira digna.

Essa característica se justifica, principalmente, pelo reconhecimento da autonomia e da autodeterminação dos sujeitos da Convenção 169, assim como pela substituição do termo “populações” por “povos”. Essa modificação, segundo Castro (2000, p. 165), expressa “[...] elementos de identidade política e reafirmação de direitos”. Além disso, destaca-

se que a própria OIT (2011, p. 8) afirma que “[...] o termo ‘populações’ denota transitoriedade e contingencialidade, e o termo ‘povos’ caracteriza segmentos nacionais com identidade e organização próprias, cosmovisão específica e relação especial com a terra que habitam”.

Por esse motivo, inclusive, adotou-se neste artigo o termo “povos e comunidades tradicionais”, previsto também no Decreto 6.040/2007²⁷ (BRASIL, 2007). O objetivo com esta escolha é o de não enfrentar as divergências semânticas existentes, afinal, conforme afirma Mydjere Kayapó (2019, Informação Verbal), “[...] essa palavra tradicional engloba a família tudinho”. No entanto, compartilha-se o entendimento de Moreira (2006, p. 45) ao dispor que “[...] reunir coletividades tão diversas do ponto de vista sócio-cultural é problemático e, em verdade, nem uma categoria pode pretender agregar todos esses povos impunemente”.

No Brasil, a Convenção 169 foi aprovada pelo Decreto Legislativo no 143/02 (BRASIL, 2002), promulgada pelo Decreto Executivo no 5.051/04 (BRASIL, 2004) e consolidada pelo Decreto Executivo no 10.088 (BRASIL, 2019). Ao estabelecer o referido tratado no ordenamento jurídico nacional, o Estado brasileiro reconhece a necessidade de compatibilizar o ideal de direitos humanos com as diferentes maneiras de organização política, social e cultural da atualidade, reconhecendo, inclusive, a diversidade cultural como valor constitucional. Para Santos (2001), a tarefa central dessa política emancipatória consiste em transformar o conceito e a prática dos direitos humanos de um localismo globalizado em uma concepção pluriétnica e multicultural.

Dessa maneira, afirma-se que a superação do paradigma que vigorava na Convenção 107 reside na consolidação da garantia dos povos e comunidades tradicionais como sujeitos de direitos e grupos diferenciados do restante da sociedade nacional, sem o ideal integracionista. Direitos como autonomia e a autoidentificação constituem os elementos basilares da Convenção 169, pois garantem, sobretudo, o direito à diferença e à sensibilidade jurídica propostas por Geertz (1997). Porém, é no direito à CPLI que a referida Convenção encontra seu fundamento, constituindo, junto ao direito de participação, o que se entende pelo próprio epicentro da Convenção.

Emsuma, o direito à CPLI prevê que povos e comunidades tradicionais deverão ser consultados previamente e mediante procedimentos culturalmente adequados sempre que medidas administrativas ou legislativas possam afetar seus modos de viver. Previamente, inclusive, porque toda e qualquer consulta que seja realizada para discutir apenas os reflexos das medidas – e não a sua própria concepção – devem ser consideradas contrárias às suas diretrizes. De igual maneira, os processos consultivos devem considerar o caráter apropriado das consultas, de modo que sejam respeitados e levados em consideração os valores, discursos e costumes próprios de cada povo ou comunidade tradicional.

27. O Decreto 6.040, de 07 de fevereiro de 2007 institui a “Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais” (BRASIL, 2007).

O objetivo com essa determinação é evitar condutas paternalistas e assimilacionistas nos processos consultivos e nas tomadas de decisão. E, para tanto, as consultas deverão ser realizadas sem qualquer interferência ou pressão externa, a fim de afastar, também, a perspectiva do vício tutelar do Estado que Verdum (2006) propõe. Além disso, a partir da leitura do tratado é possível identificar que os sujeitos da Convenção 169 (BRASIL, 2019, p. 339) deverão “[...] ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual”.

Nessa ótica, afirma-se que o direito à CPLI visa garantir a igualdade no tratamento e de oportunidades no pleno exercício dos direitos humanos, preconizando um processo transformador no convívio social. Isso porque a CPLI é, na verdade, um instrumento de intermediação política entre os atores interessados nas medidas objeto de consulta. Sob este raciocínio, Mendonça (2019) defende que a CPLI deve ser entendida como um instrumento de promoção da participação ativa dos sujeitos da Convenção 169 nos processos consultivos e decisórios, e não apenas como mero canal de troca de informações.

Assim, o direito à consulta pode ser interpretado como meio de viabilizar a participação de povos e comunidades tradicionais nas tomadas de decisão, de modo a promover um espaço efetivo em que os interessados possam se manifestar em favor dos seus direitos. O objetivo com este entendimento é evitar que as consultas sejam participacionistas – conforme propõem Mendonça (2019) e Steinbrenner, Hurtienne e Pokorny (2007), isto é, que se revelem meramente formais ou pontuais. No entanto, os estudos realizados no âmbito do direito à CPLI pouco se concentram em analisar os aspectos teóricos da participação, afastando, inclusive, as diferenças entendidas pelos próprios interessados sobre o assunto.

Por esse motivo, faz-se de suma importância compreender o contexto no qual a participação se insere, de modo a possibilitar a construção de uma relação entre este direito e o direito à consulta. Somente com essa construção teórica e, sobretudo, interdisciplinar, é que será possível evidenciar a diferença entre essas duas garantias que, juntas, consolidam o novo postulado democrático da atualidade. O próximo tópico, portanto, destina-se a auxiliar o desenvolvimento do raciocínio que ora se propõe.

Reflexões teóricas sobre a participação: “[...] essa questão de participação, nós estamos batendo nessa tecla. Vamos participar, vamos ser ouvidos e vamos fazer respeitar a nossa decisão”

Inicialmente, cumpre destacar que o conceito de participação perpassa por inúmeras áreas do saber, como a Sociologia, a Antropologia, o Direito, as Ciências Sociais e

Políticas. Independentemente da moldura teórica utilizada, a participação busca, em geral, atender um anseio da sociedade em integrar processos de tomadas de decisão mediante o exercício do diálogo (GOHN, 2001; SIMÕES, SIMÕES, 2015). Essa integração, ao contrário do que previa a Convenção 107, reconhece a pluralidade étnica e cultural da sociedade, promovendo um diálogo democrático com vistas a promoção do bem comum. Porém, o exercício autêntico desse direito encontra uma série de entraves, especialmente pelas assimetrias na relação paradoxal entre Estados e minorias étnicas, e garantia e violação de direitos.

Para Gohn (2001), o contexto histórico da participação encontra gênese na luta pela democracia, inclusive porque, conforme proposto por Fernandes (2014, p. 3) na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, "[...] a herança colonialista, escravocrata e racista da sociedade brasileira ainda tem se constituído empecilho para a efetividade das minorias étnicas". Isso leva à urgência do rompimento e, sobretudo, da democratização das práticas coloniais do Estado, a fim de promover uma redistribuição de poder nas esferas dos processos decisórios, conforme propõe Arnstein (1969). Somente assim é que os povos e comunidades tradicionais, mediante o exercício da liberdade de escolha e organização política, social e cultural, terão a capacidade de enfrentar e decidir o seu próprio destino.

Entendida como elemento fundamental para a diminuição das desigualdades sociais e como pré-condição para a definição de estratégias eficazes para um desenvolvimento pautado na sustentabilidade (BANDEIRA, 1999; BORDENAVE, 1994; SACHS, 2004), a participação pressupõe a ideia de fortalecimento de todos os interessados no processo de transformação social que chega "de cima para baixo". Isso porque o que se busca é a promoção de um diálogo permanente, interétnico e cultural entre esses sujeitos e o Estado, a fim de reconhecer e consolidar a existência de demandas internas que são, muitas vezes, alheias à vontade estatal. A validação desse direito compreende, portanto, a comunicação ativa e deliberativa entre os sujeitos acerca das propostas e o poder de intervir na decisão.

Sobre o grau de intervenção que o indivíduo possui nos processos decisórios, Arnstein (1969) o utiliza como meio de classificar os tipos de participação existentes, por meio do que a autora chama de "Escada da Participação" (Quadro 1). Para a autora, embora alguns processos participativos envolvam, de fato, a presença física dos indivíduos, há casos em que não há possibilidade alguma de contribuição destes na decisão final. Situações como essas, nas quais os indivíduos são incluídos apenas para serem consultados, mas sem qualquer poder de decisão, não correspondem à participação total dos interessados.

Quadro 1: Graus na "Escada da participação"

8	Controle Cidadão	Níveis e poder cidadão
7	Delegação de Poder	
6	Parceria	
5	Pacificação	Níveis de concessão mínima de poder
4	Consulta	
3	Informação	
2	Terapia	Não participação
1	Manipulação	

Fonte: Adaptado de Arnstein (1969)

Nesse sentido, nota-se, desde já, a importância de compreender a consulta, por si só, como determinação normativa incapaz de promover a participação total dos sujeitos interessados nas medidas, sejam elas administrativas ou legislativas. Afinal, sem considerar e, conseqüentemente, viabilizar a participação de seus sujeitos nos processos consultivos, as consultas oferecem níveis de concessão mínima de poder, afastando, com isso, qualquer possibilidade de controle e deliberação nas tomadas de decisão. Isto posto, esse "participacionismo" da consulta apenas assevera que os sujeitos interessados poderão ouvir, mas sem a garantia de que suas perspectivas serão devidamente levadas em consideração.

Além do mais, ao defender as cinco maneiras históricas e distintas de compreender o conceito de participação, Gohn (2003) declara que a participação liberal dos indivíduos reflete o desejo pela mudança no modelo de participação representativa vigente atualmente no país. Esse modelo representativo, principalmente após as mudanças oriundas do processo de redemocratização do país na década de 1980, já não mais atende às experiências participativas e emancipatórias que floresceram na base da sociedade brasileira, como o advento da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988) e do Decreto Presidencial n. 8.243/2014 (BRASIL, 2014). Nesse segmento, Tenório (2012) apresenta como alternativa o modelo de participação deliberativa.

Gohn (2003) defende que esse modelo deliberativo de participação favorece, principalmente, os mecanismos de representação política das comunidades, atribuindo aos indivíduos um papel ativo na elaboração e realização de Políticas Públicas. Este modelo – entendido por Coto e Carvalho (2010) também como modelo deliberativo plural – pressupõe a transparência da atuação do Estado, tornando mais fácil o alcance de interesses em comum e a interação social entre os atores. Porém, a realidade observável é que há um distanciamento desse consenso teórico sobre o poder decisório da participação e a sua efetiva consolidação, especialmente por meio das consultas, que, nesse caso, além de reforçarem relações paternalistas, reforçam também o Galeano (2004) vê como a "situação da galinha".

Na metáfora criada por Galeano (2004), a participação de povos e comunidades tradicionais no exercício do direito de consulta e com vistas a discutir medidas que irão afetar seus modos de viver e se desenvolver não pode servir apenas para formalizar a “escolha do molho”. Para que a participação alcance a redução das incertezas nas tomadas de decisões, há de se viabilizar a inclusão das perspectivas, das cosmovisões, dos discursos, dos interesses e das prioridades dos povos na elaboração das medidas, ou seja, na realização ou não “do prato principal”, e não somente na escolha das formas mais apropriadas para a sua execução.

Segundo Galeano (2004, p. 1),

[...] eu simplesmente conto as coisas que vejo e que escuto. Outro dia escutei um cozinheiro que reuniu as aves: as galinhas, os gansos, os pavões, os faisões e os patos. E eu escutei um pouco o que o cozinheiro dizia para elas. Achei interessante e gostaria de lhes contar o que escutei. O cozinheiro perguntava com que molho elas queriam ser comidas. Uma das aves, uma humilde galinha disse: “Nós não queremos ser comidas de maneira nenhuma”. O cozinheiro esclareceu: 'Isto está fora de questão'. [...] O mundo está organizado de uma tal forma que temos de escolher apenas o molho com que queremos ser comidos.

Com efeito, os caminhos trilhados para uma participação efetivamente participativa ganham cada vez mais espaço como mecanismos de transformação social e como processos de aprendizagem e alargamento do exercício da liberdade individual e coletiva em intervir pelos seus próprios modos de vida e desenvolvimento. Assim, a impossibilidade de influência dos sujeitos da Convenção 169 nas tomadas de decisões relacionadas às medidas administrativas ou legislativas que os afetem, tende a ser uma barreira vencida junto à herança das práticas coloniais. Desse modo, as consultas devem servir efetivamente para o fomento de um diálogo intercultural entre os sujeitos coletivos deste direito, e não apenas como canal de informação de decisões previamente tomadas.

Assim sendo, levando em conta o contexto dos sujeitos da referida Convenção, o direito à consulta deve ser considerado como instrumento efetivo de entendimento, fala e comunicação entre todos os atores interessados na escolha “do prato principal”. Porém, os modelos de poder assimétricos da atualidade oferecem resistência quanto a promoção desse cenário, razão pela qual o direito à consulta, por si só, não constitui mecanismo efetivo de garantia de direitos – em especial o da autonomia e o da autodeterminação. A participação ativa na consulta, ao revés, fornece instrumentos legítimos em combate às práticas paternalistas e integracionistas do Estado.

Além disso, Castro (2016) afirma que a autodeterminação se vê representada especificamente pelo princípio do autogoverno, pois através de mecanismos como a participação, promove-se a efetivação de uma série de outros direitos, como o território e a educação. Segundo a autora,

[...] o autogoverno incorpora-se em dois elementos distintos, embora relacionados. O primeiro deles reconhece a autonomia governamental ou administrativa; e o segundo tem por objetivo garantir a participação efetiva das comunidades dentro das instituições gerais (CASTRO, 2016, p. 61).

Dessa maneira, a capacidade organizativa das comunidades – somada ao poder de influir nas decisões para além do caráter informativo das consultas –, conforme determina Ramos (2017), permeia a lógica do fortalecimento dos povos tradicionais em nome da igualdade. Por sua vez, essa igualdade está relacionada ao equilíbrio e ao afastamento da verticalidade das relações de poder entre Estado e comunidades tradicionais. Nos termos de Lopes (2013, p. 171), essa disposição estabelece que o "[...] reconhecimento dos modos de ser, fazer e viver dos diversos povos e comunidades que contribuíram no processo civilizatório nacional garante o direito à diferença, tanto aos povos indígenas", quanto aos demais povos tradicionais.

Assim, há de se pensar em uma participação mais arrojada e complexa, em que os povos e as comunidades tradicionais possam participar de modo direto e inclusivo, como na experiência das trabalhadoras e dos trabalhadores extrativistas e agroextrativistas discutida por Simonian (2018)²⁸. Embora os avanços tenham sido muitos quanto à garantia dos direitos territoriais via criação e implementação das Reservas Extrativistas (RESEX), das Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS) e dos Projetos Agroextrativistas (PAE) nestas últimas décadas, muito ainda há para se fazer quanto ao desenvolvimento e à sustentabilidade. Note-se, entretanto, que com o modelo atual de gestão no país e no mundo, de natureza autoritária e mesmo ditatorial, as possibilidades a respeito acabam sendo mínimas.

Portanto, o desafio atual é a institucionalização de mudanças ideológicas e político-administrativas do Estado, de maneira que o diálogo possa ser construído com base na perspectiva e na interação de ambos os lados da relação. Afinal, de acordo com Mydjere Kayapó (2019, Informação Verbal), "[...] nós indígenas nós nunca é consultado. Nós indígenas a gente não tem espaço de voz, de diálogo". Nesse segmento, Ciconello (2008) afirma que os desafios na consolidação da participação e, conseqüentemente, do modelo democrático e deliberativo da sociedade, vão desde o baixo interesse estatal em compartilhar o poder de decisão, à dificuldade na exigibilidade e implementação dos direitos historicamente conquistados.

Dessa maneira, embora a pressão da sociedade pela redemocratização do Estado seja uma luta em constante movimentação, o que se confronta permanentemente, de acordo com Gohn (2008, p. 443), é a troca "[...] de identidades políticas construídas e tecidas em longas jornadas de lutas, por políticas de identidades construídas em gabinetes burocratizados". Exemplo disso está na fala de Mydjere Kayapó (2019, Informação Verbal) ao declarar que

28. Ver também as discussões e experiências sobre o Regime Especial de Manejo (REM) desenvolvidas na Colômbia (RIVERA ANGEL, SIMONIAN, 2019).

[...] muita gente não reconhece o direito nosso. Nós não somos convidados pra participar nas discussão, nós não somos consultado pra dizer se sim ou não, queremos assim, não negativo, porque quando o governo ele aprova uma coisa, e ele tá aqui os indício, ta tudo aprovado. Não, não é desse jeito.

À vista disso, não se pode olvidar a importância da autodeterminação, da autonomia e do autogoverno na construção de espaços dialógicos entre atores legítimos que, através da real participação, poderão estabelecer estratégias e metas para um desenvolvimento sistematizado pelo bem comum. Porém, é essencial internalizar também as diferenças empíricas entre consulta e participação, que serão ratificadas no próximo tópico sob a perspectiva das lideranças tradicionais paraenses entrevistadas.

Consulta e participação: "*não, não, não, não, não é a mesma coisa não*"

A Convenção 169 da OIT é o diploma internacional vigente no ordenamento jurídico brasileiro que estabelece os mais importantes critérios interpretativos de emancipação das minorias étnicas do postulado integracionista. Não somente porque reafirma o direito de participação, mas, também, porque estabelece em seu corpo normativo critérios subjetivos e objetivos de delimitação dos seus sujeitos. Esse reconhecimento formal de povos e comunidades tradicionais como sujeitos de direito no âmbito doméstico consolida, enfim, o compromisso do Estado com o caráter pluriétnico e multicultural do país.

Após um processo histórico longo (até então não superado) de práticas estatais coloniais, somadas a um modelo de desenvolvimento hegemônico, nos quais os processos consultivos não promovem espaços legítimos de diálogo com essas minorias, atenta-se que a democratização do Estado brasileiro ganhou força especialmente com o advento da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988). É dizer, pois, que a constitucionalização do pluralismo étnico e cultural da nação, como também a promoção do direito de participação como modo de garantir a boa governança e a sustentabilidade nas ações voltadas ao desenvolvimento asseguram, em tese, o postulado democrático da atualidade.

Desse modo, o firmamento da coexistência de grupos étnica e culturalmente diferenciados, que se reconhecem como tais e que possuem modos próprios de organização social, política e cultural, cumpre o proposto por Lopes (2013, p. 171) ao destacar que o "[...] direito de serem e de se conservarem como povos e comunidades tradicionais, expurga de vez do sistema jurídico brasileiro qualquer tentativa de integração desses à cultura hegemônica". A garantia dessa autonomia se concretiza principalmente com o direito à CPLI, na medida em que este garante a participação dos povos e comunidades tradicionais nos processos consultivos e decisórios.

Conforme visto anteriormente, a Convenção 169 trata essencialmente do direito à CPLI. Porém, embora neste dever de consulta esteja instituída a "pedra angular" da Convenção, a sua legitimação está diretamente ligada à garantia da efetividade da participação, sendo esta entendida como o exercício pleno da autonomia, autogoverno e da autodeterminação dos povos e comunidades tradicionais, no qual, segundo Arnstein (1969), Gohn (2001) e Pateman (1992), os indivíduos contribuem ativamente na tomada de decisões. Sobre o assunto, Yamada e Oliveira (2013, p. 7) afirmam que

O espírito da consulta e participação é o coração da Convenção, que prevê que povos indígenas e tribais sejam consultados sobre medidas que os afetem. Essa previsão requer a participação livre e informada em discussões específicas de projetos, mas também nas discussões mais amplas sobre políticas públicas e planos de desenvolvimento que os afetem.

Nessa perspectiva, entende-se que a consulta e a participação não podem ser consideradas um direito só, uma vez que a consulta há de ser idealizada como instrumento de viabilização da participação, ao passo que o raciocínio inverso é suficiente para legitimar o direito à CPLI. E isso no mesmo sentido da fala de Emanuela Cardoso (Informação Verbal, 2019): "Não, não, não, não é a mesma coisa não. Entendo que sejam coisas diferentes". O objetivo da consulta, portanto, e para além do previsto no texto normativo da Convenção 169 da OIT, é o de garantir o pleno exercício da participação de povos e comunidades tradicionais na construção do desenvolvimento nacional. Para a entrevistada (Informação Verbal, 2019),

Esse é o grande problema. Tem que ter essa questão de não ser só a gente passando informação pra outras pessoas. Não é esse o objetivo. Tem que ser respeitado. Assim como nossos irmãozinhos, nós de comunidade tradicional também queremos o direito de ficar lá, com nossas culturas, com nossos hábitos, então não é só a gente passar informação. Não é isso que a gente quer.

Assim, com a realização da consulta, garante-se a real participação dos povos e comunidades tradicionais nos processos de tomadas de decisão, legitimando o próprio procedimento consultivo. Isso também porque, nas palavras de Mydjere Kayapó (2019, Informação Verbal), "[...] eu preciso ser consultado pra eu participar". Nesse sentido, a consulta há de ser considerada como o procedimento que antecede e, ao mesmo tempo, garante o direito de participação, fazendo com que o processo consultivo, a partir desta lógica, seja considerado eficaz – e eficaz porque legítimo e legítimo porque participativo.

Olha, participação eu quero participar porque assim bora colocar primeiro: tem a participação, pra mim participar eu preciso ser consultado. Porque assim, a população indígena do Brasil precisa ser consultada, consultar pra participar. Entendeu? É isso que tem

que ser. Porque não adianta você participar sem ter o preparo, não adianta você participar de uma coisa antes de você ter consulta, você ter que entender, você ter comunicação. Você precisa ser consultado (KAYAPÓ, 2019, Informação Verbal).

Ocorre que, como já visto, os entraves oriundos das omissões normativas que são próprias da Convenção 169 inviabilizam o pleno exercício do direito à CPLI e, conseqüentemente, de participação. Assim, as pesquisas e decisões judiciais até então realizadas buscam, recorrentemente, soluções teóricas e empíricas para essas omissões. Porém, nessa busca, as diferenças entre o direito de consulta e participação acabam sendo afastadas. Isso de modo a ignorar, também, as próprias tentativas de viabilização da participação e, portanto, de legitimação do próprio direito à consulta.

Ao diferenciar a consulta da participação, Mydjere Kayapó (2019, Informação Verbal) destaca: "[...] pra ti ver, pra você vir aqui você precisou me consultar pra saber se eu posso participar ou não. Então eu preciso ser consultado pra poder participar". E segue exemplificando:

[...] vamo falar da minha nomeação pra ser o líder. O meu avô que era o cacique geral me consultou: 'meu neto, quero conversar contigo, eu quero nomear você como cacique geral, posso nomear? Eu tenho filhos, mas eles não têm cabeça de ser líder como você, eu quero colocar você como cacique'. Eu falei 'não vô, mas eu posso ser liderança geral da minha reserva'. Ele me consultou e eu fui participar da nomeação onde eu fui nomeado como liderança. Agora se de repente ele diz Mydjere tu vai lá participar do evento, só que eu não fui consultado primeiro sobre o que que ia ser discutido. E aí, como ia ser? (KAYAPÓ, 2019, Informação Verbal).

Por sua vez, quando questionada sobre o que seria a consulta, Emanuela Cardoso (2019, Informação Verbal) declarou que "[...] a consulta já vem como uma coisa forçada, às pressas. Foi como nós soubemos da OIT, até porque nós não tínhamos nem conhecimento disso, mas a consulta ela vem pra nos ouvir, pra todo mundo ter uma clareza da realidade dentro da comunidade". Além disso, segue afirmando o seguinte:

A consulta, além de ser um direito nosso, é uma questão de nos ouvir, de mostrar nossa realidade, nossos quereres, até porque estamos ensinando na nossa escola, pra nossas crianças a nossa historia, bem lá do comecinho [...] como uma questão de mostrar nosso modo de vida e uma forma, sei lá, de sensibilizar quem quer que seja pra nos olhar com outros olhares [...] então a consulta ela vem pra nos ouvir, pra todo mundo ter uma clareza da realidade dentro da comunidade (CARDOSO, Informação Verbal, 2019).

Por outro lado, já em relação a participação, a entrevistada relata que "[...] a participação é nos fazer presentes nos eventos, nas tomadas de decisões, nas

conversas que o governo possa vir propor ou não [...] mesmo que sejamos vistos como rebeldes, mas não é esse o intuito e nunca foi" (CARDOSO, Informação Verbal, 2019). Dessa maneira, direito de consulta e de participação devem ser vistos como autônomos, porém complementares.

Note-se, ainda, que o direito à CPLI visa promover e garantir a própria horizontalidade de poder nos processos decisórios. Isso com a finalidade de afastar as condutas paternalistas e integracionistas dos Estados e governos que constantemente violam direitos de minorias étnicas, como os povos e comunidades tradicionais. Em contraposição à verticalidade no procedimento de consulta, então, está a própria participação, uma vez que, segundo Dussel (2011, p. 119), na "[...] essência da legitimidade do exercício do poder estaria a participação".

Nessa perspectiva, pode-se concluir que o direito à CPLI é um instrumento de promoção e viabilização da participação dos sujeitos da Convenção 169 na construção de medidas legislativas ou administrativas capazes de afetá-los. Assim, a consulta deve ser entendida como instrumento operativo da luta pela re-existência de povos e comunidades tradicionais, a partir do qual esses sujeitos poderão lutar ativamente e resistir contra a lógica desenvolvimentista que vem "de cima pra baixo". E, somente com essa compreensão, as cosmovisões, histórias, discursos e demandas internas poderão ser, enfim, respeitados e levados em consideração.

Conclusões

A Convenção 169 da OIT representou uma ruptura no viés integracionista vigente à época da sua criação ao formalizar o tratamento digno aos modos de organização social, política, institucional e cultural de povos e comunidades tradicionais. O reconhecimento de direitos como autonomia, autodeterminação e autogoverno consolida o exercício pleno dos modos tradicionais de vida e desenvolvimento desses sujeitos, sem obstáculos ou discriminação. No entanto, é no direito à CPLI que a Convenção 169 encontra seu fundamento, estabelecendo um espaço efetivo para que os seus sujeitos possam se manifestar em favor dos seus direitos.

Em linhas gerais, o direito à CPLI prevê que os povos e comunidades tradicionais devem ser consultados previamente sempre que medidas legislativas ou administrativas sejam capazes de afetá-los. Previamente, inclusive, porque toda e qualquer consulta que seja realizada apenas para discutir os efeitos das medidas – e não a sua própria concepção – devem ser consideradas contrárias à diretrizes da Convenção 169. Essa determinação afasta, inclusive, que as consultas sejam consideradas um instrumento de aceitação passiva do comando mais forte nas tomadas de decisão, isto é, que as consultas sejam consideradas como mero instrumento de troca de informações.

No entanto, as lacunas normativas presentes na Convenção 169 direcionam os estudos sobre o cumprimento do direito à CPLI, principalmente, às discussões relacionadas a regulamentação dos processos consultivos. Nesse contexto, porém, afastam-se os estudos relacionados ao direito de participação. Com essa omissão, os aspectos interdisciplinares da participação não são levados em consideração na construção dos processos consultivos e decisórios, inviabilizando o diálogo intercultural e deliberativo nas tomadas de decisão.

O que resta, assim, são consultas que vêm "de cima para baixo", em contracorrente a todo o histórico de re-existência dos povos e comunidades tradicionais. Por este motivo, a presente pesquisa buscou analisar a relação do direito de participação com o direito à consulta sob aspectos teóricos e internos de duas lideranças tradicionais paraenses, de modo a responder se esses direitos podem ser considerados sinônimos no âmbito do exercício do direito à CPLI.

Principalmente a partir da análise da fala dos entrevistados, pode-se concluir que o direito à consulta não deve ser compreendido como o direito de participação. Na verdade, aquele primeiro é entendido como instrumento operativo deste segundo, de modo que o direito à CPLI só poderá ser considerado eficaz quando legítimo e legítimo quando participativo. Assim, há uma urgência na realização de estudos voltados a questão da implementação e efetividade da participação de povos e comunidades tradicionais nos processos consultivos e decisórios, a fim de consolidar, garantir e respeitar, de vez, a identidade, discursos, histórias e cosmovisões internas desses sujeitos no contexto do desenvolvimento nacional.

Referências

ARAÚJO, Ana Valéria. (Org.). **Povos indígenas e a Lei dos 'brancos': o direito à diferença**. Brasília, DF: SECAD; LACED, 2006. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/5266/4570>. Acesso em: 13 abr. 2020.

ARNSTEIN, Sherry Phyllis. A ladder of citizen participation. **Journal of the American Institute of Planners**, v. 35, n. 4, p. 216-224, jul. 1969.

BANDEIRA, Pedro. **Participação, articulação de atores sociais e desenvolvimento regional**. Texto para discussão n. 630. Brasília, DF: IPEA, 1999.

BORDENAVE, Juan Díaz. **O que é participação?** 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BRASIL. **Constituição (1988) da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/ConstituicaoCompilado.htm. Acesso em: 25 mar. 2020.

BRASIL. **Decreto legislativo nº 143, de 2002**. Aprova o texto da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os povos indígenas e tribais em países independentes. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/2002/decretolegislativo-143-20-junho-2002-458771-convencao-1-pl.html>. Acesso em 25 mar. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em: 25 mar. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF, 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 25 mar. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 8.243, de 23 de maio de 2014**. Institui a Política Nacional de Participação Social - PNPS e o Sistema Nacional de Participação Social - SNPS, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/decreto/d8243.htm. Acesso em: 25 mar. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019**. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5. Acesso em 25 mar. 2020.

CARDOSO, Emanuela. **Informe verbal sobre a Consulta prévia no Estado do Pará**. Concedida a Ygor de Siqueira Mendes. Belém, 31 de janeiro de 2019. Não paginado. [Arquivo pessoal de Y. Mendonça].

CASTRO, Carla Judith Cetina **O direito de autodeterminação dos povos indígenas e a instrumentalização da consulta prévia, livre e informada, na Guatemala e no Brasil**. Manaus, 2016. 137 fls. Dissertação (Mestrado) – Escola Superior de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental, Manaus, 2016.

CASTRO, Edna. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: DIEGUES, Antonio Carlos. (Org.). **Étnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza**. São Paulo: Ed. HUCITEC, 2000. p. 165-182.

CICONELLO, Alexandre. **A participação social como processo de consolidação da democracia no Brasil**. 2008. Disponível em: <http://cebes.org.br/site/wp-content/uploads/2014/03/A-Participacao-Social-como-processo-de-consolidacao-da-democracia-no-Brasil.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2020.

COTO, Gabriela Cordioli; CARVALHO, Cristina Amélia Pereira. A participação e o discurso dominante. In: III Congresso Internacional Red Pilares, 2014, Porto Alegre. **Anais [...]** Porto Alegre: Red Pilares, 2014. v. 1, p. 1-15.

DUSSEL, Enrique. Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político (Primera Parte). **Comunicação & Política**, v. 29, n. 3, p. 17 - 34, 2011.

FERNANDES, Rosani de Fátima. Povos indígenas, Convenção 169 da OIT e o direito à educação escolar indígena: desafios à autonomia, especificidade e qualidade no estado do Pará. In: **29ª Reunião Brasileira de Antropologia**, 03 a 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

GALEANO, Eduardo. **Verdades e mentiras!** Reflexões de Eduardo Galeano: democracia, FMI, ONU, Banco Mundial, Organização Mundial do Comércio. 2004. Disponível em: <https://revoltatotalglobal.blogspot.com/2011/10/verdades-e-mentiras-reflexoes-de.html>. Acesso em: 25 mar. 2020.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa**. In: GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1997, p. 169-238.

GOHN, Maria da Glória. **Conselhos gestores e participação sociopolítica**. São Paulo: Cortez, 2001.

GOHN, Maria da Glória. **Conselhos gestores e participação sociopolítica**. São Paulo: Cortez, 2003.

GOHN, Maria da Glória. Abordagens teóricas nos estudos dos movimentos sociais na América Latina. **Caderno CRH**, Salvador, v. 21, n. 54, p. 439 – 455, Set./Dez., 2008.

KAYAPÓ, Mydjere. **Informe verbal sobre a Consulta prévia no estado do Pará**. Concedida a Ygor de Siqueira Mendes. Belém, 18 de janeiro de 2019. Não paginado. [Arquivo pessoal de Y. Mendonça].

LOPES, Syglea Rejane Magalhães. Povos e comunidades tradicionais: direitos humanos e meio ambiente. **Lex Humana**, Petrópolis, v. 5, n. 1, p. 160-182, 2013.

MOREIRA, Eliane Cristina Pinto. **A proteção jurídica dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade:** entre a garantia do direito e a efetividade das políticas públicas. Belém, 2006. 246 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, 2006.

MENDONÇA, Ygor de Siqueira Mendes. **Consulta prévia no estado do Pará:** um estudo sob a perspectiva interdisciplinar da participação. Belém, 144 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, 2019.

OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de; ALEIXO, Mariah Torres. **Convenção 169 da OIT em disputa:** consulta prévia, pensamento descolonial e autodeterminação dos povos indígenas. 2014. Disponível em: <http://www.29rba.abant.org.br/trabalho/>

OIT. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT.** Brasília: OIT, 2011.

PARÁ. **Decreto 1.969/2018, de 25 de janeiro de 2018.** Institui Grupo de Estudos incumbido de sugerir normas procedimentais voltadas à realização de consultas Prévias, Livres e Informadas aos povos e populações tradicionais. 2018. Disponível em: <http://www.ioepa.com.br/pages/2018/2018.01.25.DOE.pdf>. Acesso em: 01 fev. 2020.

PATEMAN, Carole. **Participação e teoria democrática.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

RAMOS, André Carvalho. **Curso de Direitos Humanos.** São Paulo: Saraiva, 2017.

RAMOS, Christian; ABRAMO, Laís. Introdução. In: **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho.** Brasília: OIT, 2011.

RIVERA ANGEL, Fredy Alexis; SIMONIAN, Ligia Terezinha Lopes. Los regímenes especiales de manejo y el caso del PNN Yaigojé Apaporis, Colombia. Revista **Amazonia Investiga**, v. 8, n. 24, p. 561-578, dez. 2019. [Dossiê Políticas públicas, desenvolvimento e sustentabilidade na Amazônia ocidental, org. por L. T. L. Simonian].

SACHS, Ignacy. **Desenvolvimento:** incluyente, sustentável, sustentado. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para uma concepção multicultural de direitos humanos. **Rio de Janeiro**, v. 23, n. 1, jan./jun. 2001.

SILVA, Liana Amin Silva da. **Consulta prévia e livre determinação dos povos indígenas e tribais: re-existir para co-existir**. Curitiba, 335 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2017.

SILVA JÚNIOR, Gladstone Leonel. **A luta por direito étnicos e coletivos frente à expansão do agronegócio: a experiência das comunidades tradicionais faxinalenses**. 2010. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Franca.

SIMÕES, Gabriel Lima; SIMÕES, Janaina Machado. **Reflexões sobre o conceito de participação no contexto brasileiro**. 2015. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2015/pdfs/eixo3/reflexoes-sobre-o-conceito-de-participacao-social-no-contexto-brasileiro.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2020.

SIMONIAN, Ligia Terezinha Lopes. Políticas públicas e participação social nas Reservas Extrativistas amazônicas: entre avanços, limitações e possibilidades. **Desenvolv. Meio Ambiente**, v. 48, p. 118-139, novembro 2018. Edição especial: 30 Anos do Legado de Chico Mendes,

SIMONIAN, Ligia Terezinha Lopes.; BAPTISTA, Estér Roseli.; PINTO, Paulo Moreira.; SILVA, José Bittencourt da. Formação sociambiental do Pará. In: SIMONIAN, Ligia T. Lopes; BAPTISTA, Estér Roseli. (Org.). **Formação Socioambiental da Amazônia**. Belém: NAEA, 2015. p. 393-525.

STEINBRENNER, Rosane; HURTIENNE, Thomas; POKORNY, Benno. Participação e comunicação: dilemas e desafios ao desenvolvimento. In: CASTRO, Edna; HURTIENNE, Thomas; SIMONIAN, Ligia; FENZL, Norbert. **Atores sociais, trabalho e dinâmicas territoriais**. Belém: NAEA/UFGPA, 2007.

TENÓRIO, Fernando Guilherme. (Org.). **Cidadania e desenvolvimento local: critérios de análise**. Rio de Janeiro: FGV, 2012.

VERDUM, Ricardo. **Etnodesenvolvimento: Nova/Velha utopia do indigenismo**. Brasília: Universidade de Brasília; CEPPAC, 2006.

YAMADA, Érika; OLIVEIRA, Lúcia Alberta Andrade. (Org.). **A convenção 169 da OIT e o direito à consulta livre, prévia e informada**. Brasília: Funai/GIZ, 2013.

ELEMENTOS DA PÓS-MODERNIDADE NUM CONVITE RELIGIOSO – UMA ANÁLISE MULTIMODAL E CRÍTICA DO DISCURSO²⁹

Johêdyr Adjyan Cartaxo de Freitas³⁰
Neiva Maria Machado Soares³¹

Introdução

Durante a modernidade, a unidade de pensamento e absolutismos era valorizada, no entanto, características sociais e culturais contemporâneas são drasticamente diferentes. Dessa forma, um discurso atualmente relevante não deve estar baseado em argumentos ou experiências anacrônicas. Isso tem aplicação em diversos contextos, inclusive, no religioso. O cristianismo é a religião mais popular no Brasil e só no Amazonas 93% da população professa essa fé, por isso vê-se a importância de analisar como igrejas históricas (ou seja, que atuavam desde o século XIX) atuam em tempos pós-modernos e lugares contemporâneos, para utilizar os termos de Giddens (1991).

A Análise de Discurso Crítica – ADC (FAIRCLOUGH, 2016 [1992]) e a Multimodalidade (KRESS; VAN LEEUWEN, 2006 [1992]) cunhada por meio da Gramática do Design Visual (compondo a Linguística Sistêmico Funcional de Halliday (1994 [1985])), são as ferramentas para alcançar o objetivo de analisar, sob a perspectiva da ADC e da Multimodalidade, os elementos da pós-modernidade presentes no convite online de uma igreja que cultua num shopping de Manaus, capital do Amazonas.

Esta uma pesquisa é qualitativa, sendo caracterizada, por sua natureza, como descritiva (por descrever as características de um objeto de estudo – pós-modernidade) e explicativa (por identificar os fatores que contribuem para um determinado fenômeno – discurso religioso).

O *corpus* deste estudo foi tomado por acessibilidade, sendo um convite online de uma igreja cristã do Amazonas, considerada contemporânea pelo seu local de culto: o teatro de um dos principais *shoppings centers* da capital. Chamada de Comunidade Viva, é de confissão Batista e mantém uma página oficial no *Facebook* onde, de forma pública, realiza seus convites. O conteúdo digital de março de 2018 é a intenção de análise neste trabalho.

Perspectiva histórica da religiosidade cristã

Uma das marcas da Idade Média era a perspectiva político-religiosa. Naqueles tempos, a igreja cristã institucionalizada fazia entender que, sob seu direcionamento, haveria paz, segurança e unidade no mundo (CNBB, 1998). Com a frustração dessas expectativas, conceitos baseados em aspectos tangíveis, racionais e testáveis, despontaram em detrimento àqueles

29. Este artigo é um recorte da dissertação intitulada “Templos no templo - elementos da pós-modernidade no discurso religioso” do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA).

30. Formado em Teologia (Unasp-EC) e especialista em Cultura Teológica (UCDB), é mestre em Ciências Humanas pela PPGICH da UEA. ORCID: 0000-0001-8909-5808. E-mail: johedyr@gmail.com

31. Mestre e Doutora em Linguística pela UFSM e UnB, respectivamente, é professora da graduação e pós-graduação da UEA e líder do Grupo de Pesquisa SDisCon. ORCID: 0000-0001-6642-5050. E-mail: nemsoa@hotmail.com

espirituais. Isso marca uma nova era: a modernidade, resumida por Buckingham *et al.* (2011, p. 100) como "a vitória da descoberta racional e científica sobre o dogma cristão".

O advento da perspectiva científica indicou uma ameaça ao cristianismo institucional. No entanto, sua atuação permaneceu recorrente ao submeter suas crenças à Crítica Textual, Arqueologia, História e, e por suas estruturas funcionais valorizarem a formalidade, a liturgia, a hierarquia, a ordem e o progresso – da mesma forma como prometia o cientificismo.

A uniformidade e o progresso da Modernidade não promoveu a paz ou a harmonia que prometeu (DIJK, 2008; BUCKINGHAM *et al.*, 2011). Esse fato provocou um novo movimento cultural: a Pós-modernidade – que além de surgir após a Modernidade, também se opõe a vários de seus pressupostos como: a busca da única verdade, das estruturas das formas, da liderança hierárquica, da centralização do poder e das metanarrativas (LYOTARD, 2009).

Por isso, algumas denominações cristãs caracteristicamente modernas têm discursado sob uma contextualização metodológica aos pressupostos da contemporaneidade. Eduardo Galvão (1955) explica que, no Amazonas, por suas características socioculturais e geográficas, diversas igrejas têm atuado em barcos itinerantes, flutuantes e imóveis de madeira sobre palafitas. No entanto, além das comunidades ribeirinhas, os espaços urbanos agregam o maior conglomerado populacional do estado. Dessa forma, o ambiente virtual (mais acessível e estável nesses locais) tem sido utilizada para ações evangelísticas em grande escala na região. Esses textos digitais são úteis para análise científica. Por isso, a Figura 1 foi selecionada:

Figura 1: Convite - Como andar de bicicleta



Fonte: Disponível em: <<https://www.facebook.com/events/192222001544770/>>. Acesso em: 13 ago. 2019.

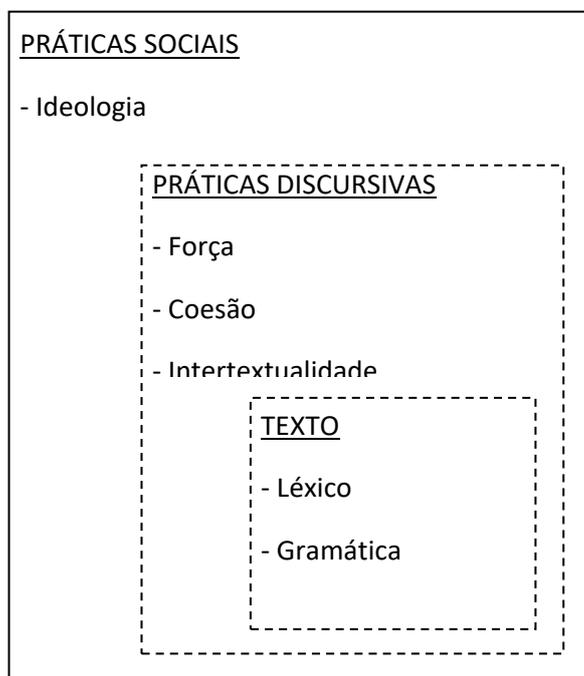
O texto é uma forma peculiar da comunicação e sua composição extrapola as frases ou palavras escritas (forma materializada) e alcança o contexto (uma vez que é utilizado para a escolha semântica). Assim, tudo pode vir a ser um texto. Essa característica tem contribuído para o interesse dos estudos acadêmicos que têm o texto, como elemento de “Análise do Discurso” (AD), o que engloba também a Multimodalidade, que serão discutidas a seguir:

Análise do Discurso Crítica

O termo Análise do Discurso Crítica (ADC) foi utilizado nos anos 1980. Sua abordagem científica inter e transdisciplinar promove estudos críticos da linguagem como prática social, discursiva e textual, podendo ser percebida na estrutura e conteúdo dos diferentes gêneros textuais. A ADC começou a se desenvolver como um campo acadêmico distinto e Norman Fairclough (2016 [1992], p. 3) é um dos seus principais teóricos que afirma: “os discursos não somente refletem ou representam instituições e relações sociais, eles as constroem/constituem”.

Fairclough (2016 [1992]) compreende a ADC como tridimensional. A Figura 2 apresenta uma proposta que insere as dimensões de análise e separa as dimensões com linhas pontilhadas, a fim de destacar a relação entre essas dimensões.

Figura 2: Concepção Tridimensional do Discurso com Dimensões de Análise



Fonte: Autoria própria, com base em Meurer, Bonini e Motta Roth (2005, p. 95)

Nesta concepção tridimensional, Fairclough (2016 [1992]) contempla a prática social, a prática discursiva e a prática textual propriamente dita. Assim, o texto é analisado sem considerá-lo de forma exclusiva, mas observando também os aspectos externos a ele. Por existir uma centralidade dos seus

estudos nessas três dimensões, entende-se que elas devem ser percorridas individualmente de maneira a aprofundar o seu entendimento. É isso que será feito a seguir:

Prática Textual da ADC

Norman Fairclough (2016 [1992]) aplica a análise da prática textual a partir de quatro perspectivas: vocabulário, gramática, coesão e estrutura textual. Cada um desses aspectos será apresentado individualmente nos parágrafos a seguir.

O *vocabulário* considera as palavras individualmente, não sendo exclusivamente aquela que é registrada ou de alguma forma documentada em um dicionário, afinal, existem vários vocabulários inter e sobrepostos entre si nas diferentes interações sociais. Talvez seja por isso que Fairclough (2016 [1992], p. 109) utiliza os termos “*wording*”, “lexicalização” e “significação” como num intercâmbio de palavras.

A partir da *gramática*, que relaciona as palavras combinadas em orações e frases, pode-se compreender o conjunto de regras que regem o uso da língua em que o texto é produzido. Uma vez que a combinação das menores unidades da língua forma as unidades maiores, sua compreensão irá compor a análise a ser realizada pelo pesquisador crítico (BATISTA JÚNIOR; SATO; MELO, 2018).

Quando a *coesão* é considerada como critérios de análise do texto, ela é concebida a partir de como as orações são ligadas em frases e como as frases, por sua vez, são ligadas para formar unidades maiores nos textos.

O último conceito é chamado de *estrutura textual* e diz respeito à arquitetura dos textos e/ou a ordem em que os elementos são narrados. Essa estruturação vai seguir alguma convenção e, ao ser identificada, poderá ampliar a percepção de variados aspectos como os sistemas de conhecimento e crença, os pressupostos sobre as relações sociais e as identidades sociais que estão embutidos nos diversos tipos de texto (FAIRCLOUGH, 2016 [1992]).

Prática Discursiva da ADC

Relacionada com a produção, a distribuição e o consumo dos textos – e contextos, a prática discursiva, de alguma forma, faz parte da prática social. Ela percorre os seguintes construtos: tipos de atos de fala ou força ilocucionária, coerência e intertextualidade e interdiscursividade, que serão explicitados a seguir.

Cada texto, ao ser construído, pode apresentar componentes acionais através de ordens, perguntas, ameaças ou promessas feitas através de atos de fala que indicam a força do texto. Ao reconhecer que a sequência no texto pode caracterizar um indicador de força, Fairclough (2016 [1992], p. 117) também destaca o papel das forças diretas e indiretas, bem como do contexto social.

Outra dimensão a ser considerada é a *coerência*, ou seja, o exercício feito através de conexões e inferências necessárias para que a leitura ocorra dotada de sentido. Como um texto coerente deve ser reconhecido tanto no seu próprio conteúdo, quanto da parte de sua interpretação, a ausência de marcadores explícitos, por mais que garantam a coesão no texto, podem não garanti-la na experiência de interpretação textual.

Falando a respeito da existência contínua de acréscimos a cadeia de comunicação verbal, Bakhtin (2006) explica que cada texto responde a textos prévios. Dessa forma, a *intertextualidade* é a que recebe maior destaque por Fairclough (2016 [1992]) entre as dimensões de análise. É entendida a partir de quando um texto se apropria (ou se constitui) de vários fragmentos de outros textos.

A intertextualidade também constitui dimensão textual que possibilita a *interdiscursividade* que corresponde à composição de um texto a partir de diversos discursos e gêneros discursivos.

Prática Social da ADC

Existe um pressuposto para compreensão do processo social: a interação mútua da prática discursiva, textual e social. A prática social é mais abstrata ou ampla e, de alguma forma, media as demais; ela articula o discurso como linguagem integrada a outros elementos não discursivos, compostos por áreas aleatórias da vida social. O ambiente político, escolar, esportivo e/ou medicinal, por exemplo, num diálogo entre os pares, vai articular o uso da linguagem entre os interessados (parlamentares e povo, professores e alunos, atletas e torcedores e médicos e pacientes, respectivamente) (BATISTA JR.; SATO; MELO, 2018).

Essa articulação destaca a perspectiva de Fairclough (2016 [1992], p. 121) da prática social a partir do “conceito de discurso em relação à ideologia e ao poder [situando] o discurso em uma concepção de poder como hegemonia e em uma concepção da evolução das relações de poder como luta hegemônica”.

Em relação à *ideologia*, entende-se que pode estar presente no discurso e alcança eficácia quando está posicionada de maneira naturalizada, como que tendo alcançado um status de senso comum (ALTHUSSER, [1971]1987). No entanto, a presença delas no texto são formas de imposição unilateral ou reprodução autoritária de conceito.

Essa consideração, de alguma forma, introduz o conceito de *hegemonia* que, sendo oriundo de Gramsci (1999), é entendido como a liderança tanto quanto dominação nas esferas econômica, política, cultural e ideológica, ou seja, se constitui na evolução das relações de poder e, por isso, foca constantemente na “luta sobre pontos de maior instabilidade entre classes e blocos para construir, manter ou romper alianças e relações de dominação/subordinação” (FAIRCLOUGH, 2016 [1992], p. 127).

Assim, a ADC deve ser descrita a partir da visão de semiose social que engloba todos os aspectos relacionados à construção dos sentidos. É nesse ponto que a proposta de Gunther Kress e Theo van Leeuwen (2006 [1996]), relacionada à Teoria da Multimodalidade, pode ser apresentada em sua dimensão da Semiótica Social.

Um texto multimodal amplia a linguagem escrita, abrangendo outras formas de comunicação como imagens, gestos, olhar, expressões faciais, enfim, qualquer texto cujos significados são realizados através de mais de um código semiótico (KRESS; VAN LEEUWEN (2006 [1996])). Assim, percebe-se a importância da Teoria da Multimodalidade para análise do corpus desta pesquisa e, por isso, será apresentada a seguir.

Teoria da Multimodalidade

Ao entender que as interações humanas se realizam a partir das mais diversas formas de linguagem, Kress e van Leeuwen (2006 [1996]) cunharam a Multimodalidade por meio da Gramática do Design Visual (GDV), reconhecendo que cada símbolo, cor, proporção, fonte e demais elementos utilizados para a formação de um símbolo, tem um interesse e motivação por parte do produtor. E cabe ao pesquisador descobrir e apresentar essas intenções, se valendo do maior número possível de informações, inclusive, do contexto social, afinal, como destacaram Vieira e Soares (2017, p. 10 apud KRESS; van LEEUWEN, 2006 [1996], p. 8): “os signos são motivados e não arbitrários, pois são formulados seguindo escolhas dos seus produtores em contextos específicos de produção e não como atos de produção”.

Quando a linguagem é considerada apenas sob a perspectiva escrita e/ou oral, sua pluralidade já podia ser percebida, no entanto, a pós-modernidade ampliou sua variedade, afinal, “na contemporaneidade os textos não podem mais ser compreendidos apenas pelo modo verbal. Eles trazem cores, recursos visuais e até movimentos, onde a imagem tem tido papel de destaque” (AMOÊDO; SOARES, 2018, p. 131-132).

A operacionalização de sua análise vai ocorrer a partir de três metafunções com suas respectivas categorias de análise de imagens, chamadas por Kress e van Leeuwen (2006 [1996]) de Categorias Multimodais de análise que podem ser melhor visualizadas através das informações presentes no Quadro 1, a seguir:

Quadro 1: Categorias Multimodais de análise

ATEGORIAS MULTIMODAIS DE ANÁLISE DA GDV		
METAFUNÇÃO REPRESENTACIONAL	METAFUNÇÃO INTERATIVA	METAFUNÇÃO COMPOSICIONAL

<ul style="list-style-type: none"> • Participantes (PR e PI) • Estruturas representacionais: <ul style="list-style-type: none"> - Estrutura narrativa - Estrutura conceitual (classificacional, analítica, simbólica) 	<ul style="list-style-type: none"> • Contato Demanda Oferta • Distância Íntima Social Impessoal • Atitude <ul style="list-style-type: none"> Ângulo horizontal frontal Ângulo horizontal oblíquo Ângulo vertical alto Ângulo Vertical baixo Ângulo Equânime • Modalidade Naturalista Não-Naturalista Abstrata 	<ul style="list-style-type: none"> • Valor informacional Novo-Dado Real-Ideal Centro Margem • Saliência Tamanho Cor Saturação Contraste Perspectiva • Enquadre Conexão/Desconexão
--	---	--

Fonte: Vieira e Soares (2017, p. 13 apud KRESS; van LEEUWEN (2006 [1996])).

Como forma de facilitar a compreensão dessas metafunções, os próximos subtítulos irão compor uma explicação de cada uma delas. Na sequência, primeiramente, serão explorados os construtos da Teoria Multimodal de Análise relacionados à metafunção representacional.

Metafunção Representacional da Multimodalidade

Uma análise feita sob a ótica do significado representacional vai tratar, basicamente, das relações entre os participantes, os processos e as circunstâncias, dando suporte para a realização do sistema chamado de transitividade (VIEIRA; SOARES, 2017).

Nessa teoria, os participantes são reconhecidos em dois tipos: o *Participante Representado* (PR): aquelas pessoas, os lugares e coisas representadas na composição; e o *Participante Interativo* (PI): as pessoas que se comunicam através de imagens, seja produzindo ou consumindo as mensagens expostas (KRESS; van LEEUWEN, 2006 [1996]).

Ao reconhecer que, na Gramática do Design Visual, sob o aspecto estrutural do significado representacional, as imagens podem ser analisadas a partir da composição de uma estrutura *narrativa*, quando os participantes interagem entre si e “estão conectados por um vetor (...). Esse processo pode ser representado de várias formas: ‘transacional’ quando há dois participantes, ‘não transacional’ onde há apenas um participante e ‘bidirecional’ ocorrendo um movimento das funções dos participantes na composição ora Ator (agente) e Meta (paciente)”. (AMOÊDO; SOARES, 2018, p. 135).

Por outro lado, quando se tratar de uma imagem estática, sua estrutura é *conceitual*. Pela ausência de vetor

(ou pelo menos, a não percepção deste), o participante representado será a base da análise (VIEIRA; SOARES, 2017). A autora, explica ainda que, nesse formato, os processos podem se apresentar de três formas: classificatória (quando uma imagem é composta por diversos participantes que são mostrados com traços e características em comum); analítica (quando dois ou mais participantes de uma imagem são mostrados como sendo partes fragmentadas de outro participante); e simbólica (que diz respeito ao que o participante é ou simboliza).

Metafunção Interativa da Multimodalidade

Uma imagem também pode ser examinada através da metafunção interativa, que diz respeito às interações e relações sociais entre os participantes representados nas imagens, bem como o seu produtor e espectadores. Por isso, mais uma vez, é introduzido o conceito de PR e PI, demonstrando que as diferentes metafunções mantêm relações de análise.

O *Contato* é uma das categorias de análise; ela é percebida quando um vetor estabelece uma relação direta no olhar dos PRs com o observador. Isso pode ocorrer por Demanda (quando por meio do contato visual, expressão facial ou gestos o produtor coloca o PR demandando algo diretamente para o PI) ou por Oferta (quando não há contato entre os participantes e o PR é unicamente um item contemplativo do PI) (CARVALHO, 2013).

A segunda dimensão é relacionada à *Distância* dos participantes podendo ser íntima (plano fechado), social (plano médio) e impessoal (plano aberto). Carvalho (2013, p. 39) afirma que “tais enquadramentos situam-se em um contínuo e sugerem, respectivamente, relações de intimidade, amizade, e distanciamento com o espectador”.

Ao explicar a categoria de análise relacionada ao *Ângulo* [ou *Perspectiva*], Amoêdo e Soares (2017, p. 136) afirmam que ela “implica na possibilidade de expressar atitudes sociais e subjetivas do PR ao PI tais como, o grau de envolvimento (ângulo horizontal) ou a relação de poder entre eles (ângulo vertical)”. Kress e van Leeuwen (2006 [1996]) indicam ainda que a imagem pode ter um ponto de vista frontal ou oblíquo, diferenciando-os em relação ao envolvimento que o produtor deseja que o PI tenha com o PR.

Por fim, a categoria de análise chamada de *Modalidade* permite enquadrar a imagem estudada a partir do grau de congruência ou veracidade entre a representação visual de um objeto e aquilo que normalmente visualizamos dele (KRESS; van LEEUWEN, 2006 [1996], p. 158). Carvalho (2013) explica que esse exame ocorre sob um de três aspectos, a saber: naturalista (quando a imagem poderia ser observada da mesma forma a olho nu); abstrata (quando torna visível o que é normalmente invisível) e não naturalista (representadas com as tecnologias da atualidade como 3D).

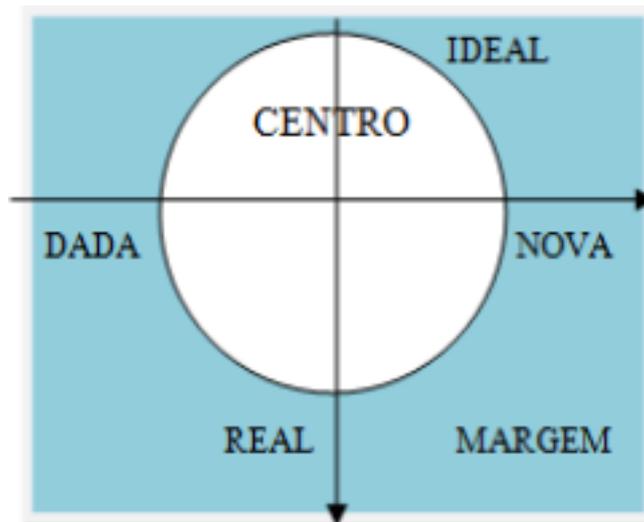
Metafunção Composicional da Multimodalidade

A metafunção composicional se relaciona com os elementos linguísticos e visuais que compõem o texto (o que, de alguma forma, incorpora significados interativos e representacionais). Na visão de Kress e van Leeuwen (2006 [1996]), a posição, a saliência e o enquadre de cada elemento de uma imagem relaciona os seus significados representacionais e interativos, conferindo a eles valores de informações específicas entre si.

O primeiro aspecto dessa categoria é chamado de *Valor da Informação* ou “Posição”. Durante a análise imagética, ao traçar um eixo horizontal, observa-se uma espécie de padrão intencional: os elementos colocados à esquerda são apresentados como dados (informações que o espectador já conhece) e os elementos colocados à direita como novos (algo desconhecido ou ainda não percebido). Em relação ao plano vertical, elementos colocados na parte superior são apresentados como Ideal (algo do tipo abstrato ou desejável, projetado como um objetivo) e na parte inferior como o Real (informações mais específicas ou práticas), podendo ainda transmitir alguma ideiação de relação de poder (KRESS; van LEEUWEN, 2006 [1996]). O terceiro e último plano do Valor Informacional tem que ver com a divisão Centro-Margem e ocorre quando a composição visual faz uso significativo do Centro da imagem e os demais elementos ao seu redor, estão colocados na chamada Margem.

O Quadro 2, a seguir, ilustra os diversos aspectos vistos na categoria do Valor Informacional:

Quadro 2: As dimensões dos valores de informação no espaço virtual



Fonte: Amoêdo e Soares (2017, p. 137, “adaptado de Kress e van Leeuwen (1996, p. 208, com ajustes)”).

A metafunção composicional considera um segundo fator de análise: a *Saliência* que revela hierarquia entre os elementos visuais em relação ao tamanho, a saturação

(diferenças no nitidez), a modalidade das cores (preto e branco), campo visual (esquerda e direita), a perspectiva (sobreposição), o contraste (claro e escuro) e os fatores culturais (como a aparência de uma figura humana ou um símbolo cultural específico).

O terceiro e último fator de análise é o *Enquadre (framing)* realizado por linhas divisórias de molduras reais ou não. Segundo Vieira e Soares (2017), esse constructo tem a ver com a coesão e a coerência visual. Isso porque, a presença ou ausência de dispositivos de enquadramento, indica uma conexão ou desconexão entre os elementos da imagem significando que, em algum sentido, eles fazem parte (ou não) da composição.

Ao discutir os três significados multimodais que apresentam as categorias analíticas através das metafunções da GDV, percebe-se como essa teoria é essencial para a análise imagética que compõe o capítulo a seguir.

Percorso Analítico

O convite analisado se refere à Figura 1, postada na plataforma digital Facebook da Comunidade Viva. É composto por dados imagéticos e também por elementos textuais, quando é dado o título e o subtítulo de uma série de palestras, a saber: “Como andar de bicicleta – práticas cotidianas para uma vida abundante”.

A prática discursiva tem que ver com a produção, a distribuição e o consumo dos textos. Considerando suas condições de recepção ou de feedback que a postagem recebeu, observou-se que não gerou comentários ou reações pela rede social uma vez que ela foi inserida no módulo “Evento” (que não possibilita esse tipo de reação). Mesmo assim, o nível de envolvimento ali registrado pode ser considerado baixo, afinal, dos 3.769 usuários que seguem a referida página, apenas 28 se ocuparam em demonstrar interesse e/ou disponibilidade em atender o convite. Por outro lado, esse não parece ser um instrumento de avaliação eficaz, afinal, em meio aos dados estatísticos gerados pela plataforma, também é dito que 57 pessoas compareceram, o que destaca a inconsistência no uso da ferramenta (já que houve mais pessoas que prestigiaram o evento do que pessoas interessadas estar no evento) bem como a diferenciação do público que segue a igreja estritamente no ambiente virtual (alcançando proporções globais), bem como os moradores da região manauara que participam em seus cultos presenciais.

As perguntas são frequentes na introdução do convite em questão e partem do pressuposto de que o leitor sabe fazer o que se está perguntando. O texto corre o risco de constranger o leitor ao perguntar de maneira ativa: “Você lembra como aprendeu a andar de bicicleta?”. Se o leitor não souber andar de bicicleta, é automaticamente excluído

do diálogo, ou seja, a pergunta destaca uma ameaça. Os atos de fala percebidos destacam um pedido: “Vem pedalar com a gente” e ao mesmo tempo uma força ilocucionária. O texto termina com uma promessa (se esforçar e ter disciplina para práticas espirituais é inesquecível – esse parece ser um pressuposto – “como andar de bicicleta”).

Em relação à coerência, percebe-se uma harmonia entre os fatos e as ideias das apresentadas ali. É claro que o texto supõe vários aspectos do dia a dia do leitor que, certamente errou, por exemplo: *de tão automático, você até acorda num lugar e nem sabe como andou até lá*. Essa experiência não irá necessariamente expressar uma verdade absoluta para todos os leitores e, nisso, se descaracteriza com a condição pós-moderna.

No que diz respeito à intertextualidade, a composição imagética é constituída numa base com configuração diferente do texto escrito. São muitas fontes diferentes (à olho nu, é possível identificar, pelo menos, quatro delas). Percebeu-se também que há interdiscursividade, pois o texto é constituído a partir de outros discursos e gêneros discursivos relacionados ao esporte e lazer, por exemplo. Os elementos da prática da Educação Física são colocados em justaposição aos elementos da prática da Educação Religiosa.

No convite são utilizadas duas palavras formais: “cotidianas” e “abundante” e de comunicação impessoal, característica ineficiente ao público pós-moderno. Por outro lado, o texto escrito em anexo é todo colocado em segunda pessoa, o que promove um diálogo com o leitor que pode ser percebido tanto pelas perguntas iniciais (objetivas e também subjetivas), quando pelo léxico informal (“você” – com 6 ocorrências –, “besteiras”, “vem pedalar com a gente” são os termos que apontam para isso). O vocabulário utilizado é coloquial e parte do específico (aprender a andar de bicicleta) indo até ao geral (aprender a falar).

Analisando pelo viés da gramática percebe-se uma tentativa de que as palavras sejam combinadas nas orações e frases, através de um quiasma falho, afinal, as expressões “andar de bicicleta”, “nadar” e “falar” são colocadas em relação a “falar, dormir, nadar e pedalar) e, pela adição do termo “dormir”, percebe-se o equívoco.

Quanto à coesão, o título “Como andar de bicicleta” pode ser apresentado como sinônimo da expressão “Simples e inesquecível”, uma vez que é colocado no texto escrito do convite a expressão: “Pedalar, ninguém jamais esquece” e “O resultado final... é como andar de bicicleta”.

Em relação à estrutura textual, percebe-se uma arquitetura e organização textual e nos seus modos de apresentação. O texto inicia com uma interação, continua com uma argumentação e conclui com um apelo.

O texto em questão pertence ao gênero convite, mas não nos moldes dos panfletos que se distribuía impressos; neste caso, ele está em uma página da internet que pode ou não

ser impresso. O seu alcance não pode ser medido em “pés de carteiro”, mas na velocidade da rede digital, em que o fiel mais longínquo pode ser conectado. De alguma forma, isso caracteriza um aspecto da pós-modernidade, uma vez que a igreja objetiva se mostrar envolvida em práticas contemporâneas e está imersa num ambiente global através de sua atividade no ambiente virtual, cenário que diversas pessoas usam seu tempo.

Ideologicamente, o texto é apresentado com o sentido de ajudar alguém a viver uma vida simples e parte do pressuposto que o leitor não vive assim. Ou seja, o convite tem um viés de que o leitor precisa aprender algo e é incapaz de aprender sozinho. A metáfora da bicicleta é bastante destacada: se andar de bicicleta é simples, as sugestões dadas nas palestras também serão; se ninguém se esquece de andar de bicicleta, ninguém esquecerá o que irá ouvir naquela série. Assim, concluem transmitindo a ideia de que seu conteúdo está associado à durabilidade, eternidade, legado e continuidade da experiência.

A relação de hegemonia (que tem a ver com uma evolução das relações de poder, se constituindo num sistema de dominação) é de poder sapiencial. O(s) produtor(es) da série se apresenta(m) como tendo esse poder e como se o leitor não fosse como ele(s). Também se pressupõe que o receptor do texto não tem práticas espirituais diárias, o que pode gerar algum tipo de constrangimento. Por fim, é pertinente mencionar que a hegemonia do contexto pós-moderno, impinge às pessoas a estarem sempre em movimento, compromissadas com alguma tarefa. Logo, percebe-se a aplicação desse conceito às igrejas e aos fieis, uma vez que, mesmo transmitindo uma sensação de quietude, a proposta da imagem indica a necessidade de não ficar parado. O fato de o convite direcionar o leitor para uma programação no *shopping center* proporciona uma reflexão pertinente, afinal, esse local transmite uma ideia semelhante de movimento contínuo de quem está ali.

A seguir, será apresentada a análise imagética sob a perspectiva multimodal. Para melhor visualização, é possível fazer um recorte da Figura 1, produzindo a Figura 2, a seguir.

Figura 2: Recorte do Convite



Fonte: Disponível em: <<https://www.facebook.com/events/192222001544770/>>. Acesso em: 13 ago. 2019.

Na contemporaneidade, as imagens estão presentes na vida das pessoas de inúmeras formas. As redes sociais cada vez mais se apropriam desses recursos semióticos para potencializar seus discursos, construir e reforçar laços comunicativos. Sendo assim, o *corpus* será analisado ainda sob esse o viés multimodal, ou seja, observa-se como diferentes modos semióticos orientam a leitura de textos visuais, no caso, o gênero textual convite.

A análise irá perpassar cada metafunção citada, iniciando pela Representacional. Na Figura 2, o Participante é do tipo Representado (PR) e sua estrutura se destaca ao perceber que existem dois PRs estabelecendo algum relacionamento entre si, compondo uma estrutura narrativa transacional, afinal, a postura corporal dos personagens parece sugerir um pai e um filho passeando de bicicleta, juntos, apontando para o status.

Também há elementos conceituais: o infinito e o ato de andar em direção a ele de bicicleta. Tais elementos remetem ao novo, inesperado e desconhecido. O ato de andar de bicicleta, além do exercício físico e mental, também pode sugerir a mobilidade e liberdade humana em busca desse desconhecido.

Além disso, as representações são construídas na sociedade por meio de valores, crenças e imagens que são registradas paulatinamente perpassando o viés cognitivo, mas também social (MOSCOVICI, 2003). No caso analisado, observa-se que o produtor utilizou elementos cotidianos para construir um significado que poderia ser mais facilmente assimilado por meio de conceitos e narrativas peculiares aos indivíduos de qualquer contexto.

Em relação à Metafunção Interativa, percebe-se que o Contato estabelecido se dá por Oferta, pois ambos PRs estão ali para serem observados. O aspecto relacionado à Distância também é reconhecido, desta vez, através do plano aberto e, por isso, Impessoal – até porque, nem mesmo se vê algum vetor de olhar e, parece haver uma ilusão de ótica que não permite identificar se os ciclistas estão de costas ou de frente para o leitor. Esse fato torna controverso o apontamento da Atitude dos PRs, no entanto, esse mesmo fator indica a Modalidade Naturalista da imagem.

No que diz respeito à Metafunção Composicional, ao dividir as dimensões dos Valores de Informação no espaço virtual da Figura 2, logo se identifica o suposto passeio de um pai com seu filho no plano Dado-Novo, o que favorece a proposta de que, o que é prometido não é imaginário, ou seja, já existe.

Quanto à Saliência, os elementos de análise são tamanho médio da imagem, saturada, e modalidade das cores bilocor (preto e laranja, simulando um pôr-do-sol); o campo visual do convite está à Esquerda e a perspectiva coloca os PRs no primeiro plano, no entanto, pela ausência de vetores de personalidade, é possível que eles se encontrem no segundo plano, com o intuito de fazer com que o leitor se veja, ou se identifique, com

os PRs. O contraste escuro destaca o aspecto cultural de certa forma machista que descarta a mãe no ambiente familiar e apresenta o pai como (a) personalidade da alegria, (b) força, (c) sustento e (d) ensino do lar, uma vez que é ele quem (a) passeia com o filho, (b) ele quem apoia o filho, (c) ele quem só pode passear ao final do dia em casa – depois do trabalho, e (d) ele quem ensina as “práticas cotidianas para uma vida abundante do filho”. O Enquadre aponta para Conexão.

Considerações Finais

Reconhecendo a ampla variedade geográfica e sociocultural do estado, esta pesquisa ocorre a partir do questionamento de "como a pós-modernidade apresenta-se no discurso religioso de uma igreja no Amazonas?", que atua no Manauara Shopping, um dos principais centros comerciais da capital Manaus. O convite online da Comunidade Viva transmite princípios de análise representativos e sua utilização por parte da igreja se configura como uma descaracterização, mas dessa vez: do canal de comunicação. Isto parece uma discussão dos conceitos de Giddens (1991) que vê os sistemas sociais como constituídos por relações no tempo-espaço, afinal, pôde-se perceber uma igreja que atua num *espaço incomum* (shopping) e num meio de comunicação exclusivo deste *tempo (internet)* que está em conformidade com aspectos da contemporaneidade.

O tema do convite analisado tem traços informais ao propor uma temática sob um viés que não caracteriza exclusivamente a experiência vicária em uma igreja, mas também a vida cotidiana. “Como andar de bicicleta”, num primeiro momento, aponta para o contexto onde o leitor está; só então, com o restante do texto escrito, procura-se tirá-lo dali e trazê-lo para o contexto do cristianismo e finalmente eclesiástico que não visa aludir a uma experiência estritamente ou caricata da Amazônia como apresentada por Galvão (1955).

Em relação ao léxico empregado, observou-se que a quantidade de expressões absolutistas encontradas no texto do convite, se configura como uma rotina. Isso demonstra a continuidade de um dos aspectos destacados da modernidade sendo aplicados abertamente ao público pós-moderno o que não favorece o seu engajamento, justamente porque essa característica parece ser a mais fácil de ser intuída num contexto virtual.

Assim, percebeu-se que a igreja tem utilizado um lugar físico (*shopping center*) e um ambiente digital (*internet*) para se comunicar de maneira intencional com o público contemporâneo, visto descaracterizar aspectos estruturais e de formalidade. No entanto, através do conteúdo do texto publicado online, vê-se a necessidade de desuso de termos absolutistas, bem como da utilização de expressões que promovam afetividade e informalidade, uma vez que essas são características específicas da condição pós-moderna.

No convite, por mais que todo o contexto seja diferenciado e o texto com características afetivas e amigáveis que bem representam o povo da região amazônica (GALVÃO, 1955), ainda há rescaldos de uma ideologia e hegemonia tradicionalmente moderna, por exemplo, ao apresentar a função do pai em detrimento a da mãe, ao indicar que todo indivíduo tem necessidade de buscar apoio religioso e também ao propor ideias baseadas, primariamente, em pressupostos absolutistas. Por mais que características simples do cotidiano como a solidariedade, generosidade e vida em grupos sociais, sejam elementos religiosos históricos e contemporâneos (MAFFESOLI, 2019), por vezes, carecem de uma demarcação presencial.

Referências

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. 3. ed., Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987.

AMOÊDO, Rafael Seixas de; SOARES, Neiva Maria Machado. Transformações discursivas no contexto digital: análise multissemiótica do gênero meme **PERcursos Linguísticos**. Vitória/ES, 8:(18), p. 2.236-2.592, 2018.

BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BATISTA JR, José Ribamar Lopes; SATO, Denise Tamaê Borges; MELO, Ira Ferreira de (orgs.). **Análise de discurso crítica para linguistas e não linguistas**. São Paulo: Parábola, 2018.

BUCKINGHAM, Will; BURNHAM, Douglas; HILL, Clive; KING, Peter J.; MARENBOON, John; WEEKS, Marcus. **O livro da filosofia**. São Paulo: Globo, 2011.

CARVALHO, Flaviane Faria. **Temas contemporâneos em semiótica visual**. Brasília: CEPADIC, 2013.

CNBB - CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Catecismo da Igreja Católica**. Brasília: Edições Loyola, 1998.

DIJK, Teun A. van. **Discurso e poder**. São Paulo: Contexto, 2008.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discourse and social change**. Cambridge: Polity Press, 1992.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. 2. ed., Brasília: Universidade de Brasília, 2016.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens** – um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do cárcere**. Volume 1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed., Rio de Janeiro: AP&A, 2006.

HALLIDAY, M.A.K. **An introduction to functional grammar**. 2. ed. Londres: Arnold, 1994.

KRESS, Gunther; VAN LEEUWEN, Theo. **Reading images: the grammar of visual design**. 2. ed., London; New York: Routledge, 2006.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 12. ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MAFFESOLI, Michel. **A palavra do silêncio**. São Paulo: Palas Athena, 2019.

MEURER, J. L.; BONINI, A.; MOTTA-ROTH, D. (Org.). **Gêneros: teorias, métodos, debates**. São Paulo: Parábola Editorial, 2005.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

VIEIRA, Josenia Antunes; SOARES, Neiva Maria Machado. Hibridismo discursivo e multimodal contemporâneo – novas paisagens discursivas reconfiguradas. In: **Análise em discurso: semiótica e multimodalidade**. Manaus: UEA Edições, 2017. p. 7-30.

UM MESTRE PARA RECORDAR

Conheci o Professor Feliciano aos 14 anos, estudando no velho anexo do Getúlio Vargas no Abial. Estavam anunciando bolsas de pesquisa no Instituto Mamirauá, e todos os meus outros colegas iam se inscrever, nosso professor era o inspirador de tudo aquilo. Eu os acompanhei, mas só para observar mesmo. Então Feliciano (ou professor FELICIDADE como o costumávamos chamar) me passou uma ficha, a qual logo recusei, pois aquilo não era para mim, sendo eu apenas uma menina de havaianas com pregos, mas ele INSISTIU e disse: “Tudo pode ser para ti se assim quiseres”. Então me inscrevi e fui a única do grupo a ser selecionada naquela edição.

Ele era um professor “carrasco” (risos), exigente e MUITO COMPETENTE, e fazia duras críticas ao sistema educacional público. Nós, apenas adolescentes, não entendíamos direito o que se passava. O que nos marcou naquele tempo foi o modo como nos tratava. Como adultos. Ele nos enxergava com todo respeito e via o POTENCIAL que pode nutrir a alma de um jovem rumo ao sucesso. Ele era o mestre, um mestre DIFERENTE.

Tive a felicidade de revê-lo na Universidade, onde nutrimos grandes DISCUSSÕES saudáveis nas aulas de Filosofia. Nossos pontos de vista eram bem distantes, mas ao sair da sala, sentava-se na rodada com a turma na praça de alimentação da UEA e se tornava um de NÓS. Amava discutir política, e até piadas contava.

O tempo passou, professora me tornei assim como ele, e orgulho me dava ser agora COLEGA de profissão do mestre. Um dia o encontrei na feira municipal comprando farinha ovinha e goma para o beiju, e, antes de qualquer palavra, com as mãos lotadas de sacolas, me abraçou e logo perguntou: “Menina por onde tu estavas?” Ah, vocês se lembram bem que da boca dele os verbos sempre eram bem conjugados. Me contou que estavam próximas as suas bodas e me convidou. Em uma igreja católica simples e bela o vi casar-se com sua linda noiva.

O domingo estava naturalmente frio aqui no Paraguai, para onde vim a fim de estudar, mas confesso que meu coração se CONGELOU mesmo ao saber que, na querida Tefé, a tal COVID 19 maltratou nosso guerreiro, que suportou até onde pôde. Nosso mestre não deu adeus, e assim creio que foi um ATÉ LOGO. Pois, quando nosso Mestre maior JESUS voltar, reencontraremos nosso professor. Professor de tantos tefeenses e coarienses também, muitos corações sofrem esta perda.

Ele não era só mestre, era amigo, colega, incentivador e haveria muito mais a dizer, um grande HOMEM. Feliciano Parente, um homem para se LEMBRAR.