

CULTURA E HISTÓRIA DOS POVOS TRADICIONAIS

diálogos antropológicos

Organizadores:
Nelson Russo de Moraes
Gilson Pôrto Jr.



**Observatório**
Edições

Audiodescrição:

Capa do livro *Cultura e História dos Povos Tradicionais: diálogos antropológicos*. A composição visual é dividida verticalmente em duas partes principais. À esquerda, há uma larga faixa vertical em tom grafite escuro. Sobre essa faixa, o título da obra aparece em letras grandes, maiúsculas e brancas, disposto verticalmente: "CULTURA E HISTÓRIA DOS POVOS TRADICIONAIS". A expressão "diálogos antropológicos" aparece em letras menores, também brancas, alinhada verticalmente ao lado do título principal. Na parte inferior dessa faixa há um retângulo amarelo-ouro contendo os nomes dos organizadores: "Nelson Russo de Moraes" e "Gilson Pôrto Jr.", escritos em letras pretas. À direita, ocupa a maior parte da capa um fundo texturizado que remete a um trançado artesanal de fibras naturais, em tons variados de marrom, lembrando palha ou cestaria indígena. Sobre esse fundo destaca-se a silhueta branca de uma figura indígena estilizada, em pé, voltada levemente para o lado direito. A personagem possui cocar com pontas elevadas e segura uma lança longa apoiada junto ao corpo. A silhueta apresenta sombra escura discreta, criando sensação de profundidade. Na parte inferior direita encontra-se o logotipo da editora Observatório Edições. O símbolo é formado por formas geométricas coloridas em amarelo, verde e azul, acompanhado do nome "Observatório Edições" em letras brancas. A composição gráfica utiliza contrastes entre o grafite, o branco e os tons terrosos para enfatizar a temática dos povos tradicionais, evocando ancestralidade, territorialidade e identidade cultural. Fim da audiodescrição.

Nelson Russo de Moraes
Gilson Pôrto Jr.
(Orgs.)

CULTURA E HISTÓRIA DOS POVOS
TRADICIONAIS: diálogos
antropológicos

Observatório Edições
2026

Diagramação/Projeto Gráfico: Gilson Pôrto Jr.
Arte de capa: Adriano Alves.
Publicado em: Maio/2026.

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa, de propriedade intelectual e de uso de imagens, os autores de cada trabalho são plenamente responsáveis por todo seu conteúdo (inclusive pelos textos, figuras e fotos nele publicadas), isentando os organizadores de qualquer responsabilidade em todas as possíveis situações.



Todos os livros publicados pelo Selo Observatório/OPAJE estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Código de Catalogação Anglo-Americano (AACR2)**

C968

Cultura e história dos povos tradicionais: diálogos antropológicos. [recurso eletrônico]. / Organização: Nelson Russo de Moraes, Gilson Pôrto Jr. – Palmas, TO: Observatório Edições, 2026.
206 p.

Inclui bibliografia
ISBN 978-65-979349-9-7

1. Povos tradicionais. 2. Antropologia cultural. 3. História Social. I. Moraes, Nelson Russo de. II. Pôrto Jr., Gilson.

CDD 305.8
CDU 316.7:39
LCC GN345

Marcelo Diniz – Bibliotecário – CRB 2/1533. Resolução CFB 184/2017.

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Observatório Edições e/ou do OPAJE/UFT. Permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais. Todos os artigos passaram por avaliação dos pares.



UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

REITORA

Profa. Dra. Maria Santana
Ferreira dos Santos

VICE-REITOR

Prof. Dr. Marcelo Leinerker Costa

Pró-Reitor de Graduação

Profa. Dra. Valdirene de Jesus

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Prof. Dr. Marcos Vinicius Giongo Alves

Pró-Reitor de Extensão e Cultura

Profa. M. Bruno Barreto

Núcleo de Pesquisa e Extensão Observatório de Pesquisas Aplicadas ao Jornalismo e ao Ensino (OPAJE-UFT)

Dr. Danilo de Melo Sousa
Dra. Eliane Marques dos Santos
Dr. Francisco Gilson Rebouças Pôrto Junior
Dr. Fernando Rodrigues Peixoto Quaresma
Dr. José Lauro Martins
Dr. Nelson Russo de Moraes
Dr. Rodrigo Barbosa e Silva
Dra. Mari Terezinha Vieira
Dr. Sinomar Soares de Carvalho Silva



SELO EDITORIAL Observatório/OPAJE CONSELHO EDITORIAL

PRESIDENTE

Prof. Dr. José Lauro Martins

Membros:

Prof. Dr. Nelson Russo de Moraes

Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP), Brasil

Profa. Dra. Maria Luiza Cardinale Baptista

Universidade de Caxias do Sul; Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Profa. Dra. Thais de Mendonça Jorge

Universidade de Brasília (UnB), Brasil

Prof. Dr. Fagno da Silva Soares

Clio & MNEMÓSINE Centro de Estudos e Pesquisa em História Oral e Memória
– Instituto Federal do Maranhão (IFMA), Brasil

Prof. Dr. Luiz Francisco Munaro

Universidade Federal de Roraima (UFRR), Brasil

Prof. Dr. José Manuel Pelóez

Universidade do Minho, Portugal

Prof. Dr. Geraldo da Silva Gomes

Universidade Estadual do Tocantins, Brasil

Como Referenciar ABNT NBR 6023/2018

Documento no todo

MORAES, Nelson Russo de; PÔRTO JR., Gilson (Orgs.). **CULTURA E HISTÓRIA DOS POVOS TRADICIONAIS: diálogos antropológicos**. Palmas, TO: Observatório Edições, 2026. 206 p. ISBN 978-65-979349-9-7.

Nos Capítulos

SOBRENOME, Nome; SOBRENOME, Nome. Título do capítulo. *In*: MORAES, Nelson Russo de; PÔRTO JR., Gilson (Orgs.). **CULTURA E HISTÓRIA DOS POVOS TRADICIONAIS: diálogos antropológicos**. Palmas, TO: Observatório Edições, 2026, p. xx-xx.

.

SUMÁRIO

PREFÁCIO / 9

Gilson Pôrto Jr. e Nelson Russo de Moraes

CAPÍTULO 1 - HISTÓRIAS DA ANTROPOLOGIA NO BRASIL: trajetórias, disputas e reconfigurações epistemológicas / 13

Fagno da Silva Soares

CAPÍTULO 2 - HISTÓRIA DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE FUNDO DE PASTO: Povoamento no Submédio São Francisco e Origens da Comunidade Lagoa do Garrote, Remanso Bahia / 35

Alexsandro Alves da Silva

CAPÍTULO 3 - EPISTEMOLOGIAS PANTANEIRAS: diálogos de saberes na Comunidade tradicional do Porto Limão / 59

Lucas Mateus Faria Silva, Laudemir Luiz Zart, Miriã Peres Spindulas e Odania Ferreira da Silva França

CAPÍTULO 4 - O PROCESSO DE APRESENTAÇÃO DOS POVOS ORIGINÁRIOS AO LONGO DO FESTIVAL FOLCLÓRICO DE PARINTINS / 75

Onan Ferreira da Silva e Maria Cristina Gobbi

CAPÍTULO 5 - COMUNICAÇÃO DECOLONIAL E RESILIÊNCIA DOS POVOS INDÍGENAS EM IDEIAS PARA ADIAR O FIM DO MUNDO, DE AILTON KRENAK / 97

Nelson Russo de Moraes, Luís Guilherme Costa Berti e Isaltina Santos da Costa Oliveira

CAPÍTULO 6 - MULHERES INDÍGENAS EM MARCHA: Narrativas do 3º Encontro de Mulheres Haloti Paresi na Aldeia Rio Verde / 115

Neudvania Onaezokenazokaerose e Amanda Pereira da Silva Azinari

CAPÍTULO 7 - A RESILIÊNCIA DO POVO MIGUELENO EM RONDÔNIA / 123

José Joaci Barboza, Nágila Nerval Chaves, Kleber Vieira da Silva e Kevinny Carvalho Garcia

CAPÍTULO 8 - POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: breves considerações da história e dos direitos / 135

Ana Maria Barbosa Quiqueto e Nelson Russo de Moraes

CAPÍTULO 9 - CURURUEIROS EM CÁCERES: educação, cultura e religiosidade / 151

Dulcina Francieli de Campos, Waldinéia Antunes de Alcântara Ferreira e Maria Aparecida dos Santos

CAPÍTULO 10 - RELAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE VAQUEIROS MARAJOARAS / 159

Ana Natalia Barbosa Silva, Mailson Lima Nazaré e Benedita Alcidema Coelho dos Santos Magalhães

CAPÍTULO 11 - O REFLEXO DA PRÁTICA DO SIRIRI E DO CURURU COMO MECANISMO DE PRESERVAÇÃO DA IDENTIDADE, MEMÓRIA, TRADIÇÃO E CULTURA POPULAR NO CERRADO PANTANEIRO EM MT / 167

Cira Alves Martins, Edson Caetano, Marileide do Carmo Amorim Arruda e Agna Fernandes Bacani

CAPÍTULO 12 - SAÚDE MENTAL E FORTALECIMENTO CULTURAL: A Psicologia no enfrentamento à Colonialidade na Aldeia Nimuendajú / 175

Lana Padovini Severino e Vitória Regina Silva Góes

CAPÍTULO 13 - MITOS D'ÁGUA E IDENTIDADE CULTURAL: as Narrativas das Mulheres Ribeirinhas da Ilha do Piraim / 185

Carla Nunes Trevisan, Mário César Silva Leite e Ronaldo Henrique Santana

ÍNDICE REMISSIVO / 191

SOBRE OS AUTORES E ORGANIZADORES / 197

A coletânea *Cultura e História dos Povos Tradicionais: diálogos antropológicos* constitui uma contribuição acadêmica relevante e, sobretudo, eticamente comprometida com a valorização das múltiplas experiências culturais que formam o mosaico sociocultural brasileiro. Em tempos marcados pela intensificação das desigualdades, pela disputa em torno das narrativas históricas e pela crescente ameaça aos territórios simbólicos e materiais dos povos tradicionais, esta obra surge como espaço de diálogo, escuta e reconhecimento. Os capítulos reunidos neste volume revelam uma antropologia sensível às complexidades do mundo contemporâneo, mas profundamente ancorada na historicidade das comunidades, em seus modos próprios de existência, em suas cosmologias, memórias e formas de resistência.

O livro inicia com uma reflexão fundamental sobre as trajetórias da antropologia brasileira, discutindo suas disputas epistemológicas, suas permanências coloniais e seus movimentos de reconfiguração crítica. Ao revisitar os processos de institucionalização da disciplina, o texto evidencia como a antropologia no Brasil passou de uma ciência marcada por matrizes

racialistas para um campo plural, tensionado pelas epistemologias indígenas, afro-brasileiras e decoloniais. Tal discussão oferece ao leitor não apenas um panorama historiográfico, mas uma convocação ética: repensar os próprios fundamentos do conhecimento antropológico e suas relações com o poder.

Os capítulos seguintes ampliam essa reflexão ao mergulhar nas experiências concretas de comunidades tradicionais, revelando que cultura não é um elemento estático, mas um processo vivo de reinvenção cotidiana. As análises sobre as comunidades de fundo de pasto do Submédio São Francisco demonstram como memória, território e parentesco constituem formas de organização social profundamente articuladas às dinâmicas históricas do sertão brasileiro. O território aparece não apenas como espaço físico, mas como extensão simbólica da existência coletiva, lugar de pertencimento e continuidade ancestral.

A obra também nos conduz aos universos pantaneiros, amazônicos e indígenas, evidenciando a riqueza das epistemologias locais e dos saberes tradicionais. As discussões sobre o Porto Limão, sobre as narrativas das mulheres ribeirinhas da Ilha do Piraim e sobre os modos de vida dos vaqueiros marajoaras revelam formas singulares de relação com a natureza, com o sagrado e com o tempo social. São textos que rompem com a lógica moderna de separação entre humanidade e ambiente, demonstrando que os povos tradicionais elaboram cosmologias nas quais o território é parte constitutiva da vida coletiva.

Especial destaque merece o diálogo estabelecido com o pensamento de Ailton Krenak, cuja presença teórica atravessa a obra como horizonte ético e político. A crítica à colonialidade, à devastação ambiental e às racionalidades excludentes da modernidade emerge como elemento central em diversos capítulos, reafirmando a necessidade de outras formas de existência e convivência no mundo contemporâneo. Nesse sentido, o livro ultrapassa o campo estritamente acadêmico e se inscreve também

como intervenção intelectual comprometida com a defesa da diversidade cultural e da justiça social.

Outro aspecto particularmente relevante desta coletânea reside na centralidade atribuída às narrativas femininas e às experiências de resistência protagonizadas por mulheres indígenas e ribeirinhas. As análises sobre as marchas das mulheres Haliti Paresi, assim como os estudos sobre memória, religiosidade e cultura popular, demonstram como gênero, território e identidade se entrelaçam nas lutas contemporâneas pela afirmação cultural e pelos direitos coletivos. Essas vozes femininas ampliam o horizonte antropológico da obra, trazendo à cena experiências historicamente silenciadas.

A pluralidade temática presente neste volume, que atravessa debates sobre religiosidade popular, saúde mental, comunicação decolonial, identidade cultural, patrimônio imaterial e direitos territoriais, evidencia a vitalidade da antropologia brasileira contemporânea. Mais do que observar comunidades, os autores dialogam com elas, reconhecendo seus sujeitos como produtores legítimos de conhecimento. Trata-se de uma postura epistemológica e política que reafirma a antropologia como prática reflexiva, colaborativa e socialmente comprometida.

Ao finalizar esta leitura, o leitor perceberá que esta obra não oferece apenas análises acadêmicas, ela propõe encontros. Encontros entre saberes, entre histórias, entre experiências e entre formas distintas de compreender o mundo. Em um cenário global atravessado por crises ambientais, políticas e civilizatórias, *Cultura e História dos Povos Tradicionais: diálogos antropológicos* reafirma a urgência de escutarmos aqueles que, há séculos, preservam modos de vida sustentados pela coletividade, pela memória ancestral e pelo respeito à terra.

Que este livro circule amplamente entre pesquisadores, estudantes, educadores e todos aqueles comprometidos com a

construção de uma sociedade mais plural, democrática e sensível às múltiplas humanidades que constituem o Brasil.

Palmas, Tocantins, 2026.

Gilson Pôrto Jr.
Nelson Russo de Moraes

HISTÓRIAS DA ANTROPOLOGIA NO BRASIL: trajetórias, disputas e reconfigurações epistemológicas¹

Fagno da Silva Soares

1. Introdução

A constituição da Antropologia no Brasil deve ser compreendida no interior de um processo mais amplo de formação das ciências sociais em contextos periféricos, marcado por assimetrias estruturais na circulação de saberes, pela persistência de hierarquias coloniais e pela centralidade dos projetos de construção nacional. Longe de se configurar como um campo autônomo e linear, a Antropologia brasileira emerge em meio a disputas intelectuais e políticas que refletem tanto a recepção de paradigmas europeus quanto os esforços locais de interpretação da realidade social. Como observa Stocking (1992), a Antropologia não se

¹Este estudo foi desenvolvido no âmbito da disciplina de Antropologia Brasileira, ministrada pelo saudoso Prof. Márcio José Cubiak, a quem este texto é dedicado. A pesquisa foi realizada no ano de 2023, no contexto da primeira turma do curso de Bacharelado em Antropologia, do Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI).

desenvolve em abstrato, mas em íntima relação com contextos históricos específicos; no caso brasileiro, essa inscrição histórica se manifesta de modo particularmente intenso nas problematizações sobre raça, cultura, território e identidade.

Desde suas origens, a disciplina esteve profundamente implicada na produção de narrativas sobre a nação, operando como um dispositivo de inteligibilidade das diferenças internas e, ao mesmo tempo, como instrumento de ordenamento simbólico e político. Nesse sentido, a Antropologia participou ativamente da construção de categorias como "raça", "cultura" e "povo brasileiro", frequentemente articuladas a projetos de modernização e integração nacional (ORTIZ, 1985; SCHWARCZ, 1993). Tal processo evidencia que o conhecimento antropológico, longe de neutro, é atravessado por relações de poder que definem tanto seus objetos quanto seus métodos e formas de legitimação.

Ao longo de sua trajetória, a Antropologia brasileira deslocou-se de um campo inicialmente marcado por influências evolucionistas, deterministas e racialistas para uma disciplina plural, crítica e reflexiva, caracterizada pela diversidade de abordagens teóricas e metodológicas. Esse deslocamento, contudo, não ocorreu de forma linear ou cumulativa, mas por meio de inflexões, rupturas e reinterpretações que expressam disputas epistemológicas persistentes (PEIRANO, 1995). A incorporação de perspectivas culturalistas, estrutural-funcionalistas, interpretativas e, mais recentemente, pós-coloniais e decoloniais, revela um campo em constante reconfiguração, atento tanto às transformações globais quanto às especificidades locais.

Além disso, a Antropologia brasileira contemporânea tem se destacado por sua capacidade de problematizar os próprios fundamentos da disciplina, questionando a centralidade de epistemologias eurocêntricas e valorizando a produção de conhecimentos situados, em diálogo com saberes indígenas, afro-brasileiros e tradicionais (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2008; KRENAK,

2019). Esse movimento não apenas amplia o escopo da investigação antropológica, mas também redefine suas bases éticas e políticas, reforçando o compromisso com a pluralidade epistemológica e com a justiça social.

A análise das dinâmicas raciais e étnicas na formação da Antropologia no Brasil exige uma problematização da própria ideia de uma “Antropologia Brasileira” como tradição singular e não exotizante. Embora frequentemente celebrada por seu suposto afastamento em relação ao exotismo característico das antropologias hegemônicas europeias, tal narrativa demanda revisão crítica. Isso porque, no interior desse campo, reproduziram-se assimetrias estruturais nas quais sujeitos brancos ocuparam majoritariamente a posição de produtores de conhecimento, enquanto populações negras, indígenas e quilombolas foram historicamente situadas como objetos de investigação. Nesse sentido, a crítica à neutralidade da disciplina revela que a produção antropológica esteve imbricada em relações de poder que definiram quem fala, sobre quem se fala e em quais termos, reiterando, em escala interna, lógicas coloniais de alterização.

Para tensionar essa tradição, torna-se fundamental mobilizar tanto a historiografia da disciplina quanto aportes teóricos críticos, como o conceito de pacto narcísico da branquitude, que permite evidenciar os mecanismos implícitos de reprodução de privilégios e silenciamentos na constituição do campo antropológico. A partir dessa chave analítica, é possível compreender como a branquitude operou como norma não nomeada na produção do conhecimento, contribuindo para a consolidação de uma narrativa disciplinar aparentemente universal, mas situada. Em contraponto, a emergência de antropólogos negros e indígenas introduz inflexões decisivas, ao explicitar experiências de violência simbólica e epistemológica no encontro com a alteridade branca acadêmica. Essas vozes não apenas denunciam tais práticas, mas também apontam para caminhos de reconfiguração da disciplina, destacando

o potencial da paridade racial, do reconhecimento de múltiplas epistemologias e da desconstrução crítica da branquitude como condição para uma Antropologia mais equitativa, reflexiva e eticamente comprometida.

Diante desse panorama, este capítulo propõe uma leitura analítica da trajetória da Antropologia no Brasil a partir de três grandes eixos cronológicos e interpretativos: os pioneiros, marcados pela influência de paradigmas europeus e pela centralidade da questão racial; o período formativo, caracterizado pela institucionalização da disciplina e sua articulação com projetos de nação; e a fase contemporânea, definida pela diversificação teórica, pelo engajamento político e pela crítica às heranças coloniais. Ao percorrer esses momentos, busca-se evidenciar não apenas a evolução da disciplina, mas também suas tensões constitutivas, seus limites históricos e suas potencialidades no contexto do século XXI.

2. Os pioneiros: ciência, raça e nação.

A emergência da Antropologia no Brasil, entre as últimas décadas do século XIX e os primeiros anos do século XX, inscreve-se em um contexto mais amplo de consolidação das ciências modernas sob a égide do positivismo, do evolucionismo social e das teorias racialistas de origem europeia. Trata-se de um momento em que o saber científico se afirmava como instância privilegiada de legitimação da ordem social, operando por meio de classificações, hierarquizações e tipificações que buscavam enquadrar a diversidade humana em esquemas universalizantes. Nesse horizonte, autores como Edward B. Tylor (1871) e Lewis Henry Morgan (1877) forneceram matrizes interpretativas fundamentais, ao propor modelos evolutivos que dispunham as sociedades em estágios progressivos de desenvolvimento do “primitivo” ao “civilizado”, influenciando decisivamente a formação do pensamento social brasileiro.

No Brasil, tais referenciais foram apropriados de maneira singular, articulando-se às inquietações das elites letradas diante dos desafios da construção nacional no pós-abolição e na transição para a República. A Antropologia nascente configurou-se, assim, como um campo híbrido e ainda não institucionalizado, no qual medicina, direito, literatura e história confluíram na tentativa de interpretar a “questão nacional”. Nesse cenário, a centralidade da problemática racial revela-se incontornável, funcionando como eixo estruturante das reflexões sobre identidade, progresso e civilização.

Nina Rodrigues destaca-se como um dos principais expoentes dessa fase, ao mobilizar categorias da antropologia física e da criminologia positivista para analisar as populações afro-brasileiras. Ao afirmar que “as raças humanas não são iguais em capacidade intelectual e moral” (RODRIGUES, 1890), o autor não apenas reproduz o determinismo biológico vigente, mas o reinscreve no contexto brasileiro como ferramenta de interpretação e controle social. Como argumenta Schwarcz (1993), esse tipo de formulação não pode ser dissociado de um projeto mais amplo de racialização da sociedade, no qual ciência e poder se entrelaçam na produção de hierarquias legitimadas pelo discurso científico.

Sílvio Romero, por sua vez, embora igualmente influenciado pelo evolucionismo, introduz uma inflexão importante ao reconhecer a mestiçagem como elemento constitutivo da cultura brasileira. Todavia, sua leitura permanece ambivalente, uma vez que associa frequentemente a mistura racial a uma condição de inferioridade ou “atraso”, evidenciando os limites de sua crítica ao paradigma racialista (ROMERO, 1888). Essa ambiguidade reflete, em última instância, as tensões de um pensamento que oscila entre a valorização da especificidade nacional e a adesão a modelos hierárquicos de civilização.

Já Euclides da Cunha, em *Os Sertões* (1902), oferece uma interpretação mais complexa e, em certa medida, tensionadora dos determinismos dominantes. Ao afirmar que “o sertanejo é, antes de

tudo, um forte” (CUNHA, 1902), o autor desloca parcialmente o foco das explicações estritamente raciais para considerar as interações entre meio, história e ação humana. Ainda assim, sua obra permanece atravessada por categorias evolucionistas e ambientalistas, revelando a dificuldade de ruptura plena com os paradigmas hegemônicos de sua época.

Importa sublinhar que esses autores operavam em um campo intelectual ainda em processo de constituição, no qual as fronteiras disciplinares eram fluidas e a Antropologia se confundia com outras formas de saber sobre o social. Nesse contexto, como observa Ortiz (1985), a produção intelectual voltava-se prioritariamente para a elaboração de diagnósticos sobre o “atraso” brasileiro e para a formulação de caminhos possíveis de inserção do país na modernidade ocidental. A Antropologia, portanto, não se limitava à descrição de culturas, mas desempenhava uma função normativa, contribuindo para a definição de modelos de sociedade desejáveis.

Contudo, à luz de leituras contemporâneas, essa fase pioneira deve ser interpretada criticamente como parte de um regime de saber-poder que instituiu categorias como “raça” e “cultura” em chave hierárquica, naturalizando desigualdades e legitimando práticas de exclusão. Conforme argumenta Castro (2009), a própria noção de alteridade produzida nesse período está imbricada em uma lógica colonial que persiste, sob diferentes formas, na produção de conhecimento. Desse modo, revisitar a emergência da Antropologia no Brasil implica não apenas reconhecer suas contribuições fundacionais, mas também problematizar seus pressupostos epistemológicos e seus efeitos políticos duradouros.

3. O período formativo: institucionalização na USP e Museu Nacional e projetos de nação

A partir da década de 1930, a Antropologia brasileira ingressa em um ciclo decisivo de institucionalização e profissionalização, no qual se consolidam não apenas espaços formais de produção do conhecimento, mas também regimes de autoridade científica e formas específicas de legitimação disciplinar. Esse processo deve ser compreendido no bojo das transformações políticas e culturais associadas à Era Vargas, momento em que o Estado brasileiro intensifica seus esforços de centralização administrativa e de construção de uma identidade nacional integrada. Como argumenta Miceli (2001), a formação das ciências sociais no Brasil está intrinsecamente vinculada à atuação de elites intelectuais que, em diálogo com o Estado, participaram da elaboração de projetos de interpretação e intervenção sobre a realidade social.

Nesse contexto, a criação da Universidade de São Paulo (USP), em 1934, representa um marco fundamental, ao instituir um modelo universitário inspirado em padrões europeus particularmente franceses e ao atrair professores estrangeiros que contribuíram para a sistematização das ciências sociais no país. A presença de nomes como Claude Lévi-Strauss, ainda que por um período relativamente breve, ilustra o grau de inserção internacional do projeto uspiano e sua importância na formação de uma tradição antropológica mais rigorosamente disciplinar. Paralelamente, o Museu Nacional, no Rio de Janeiro, já existente desde o século XIX, é reconfigurado como um dos principais centros de pesquisa e formação em Antropologia, desempenhando papel central na consolidação da etnologia indígena e na institucionalização de práticas etnográficas no Brasil.

Esse movimento institucional não se limita à criação de estruturas acadêmicas, mas implica também a redefinição dos objetos e métodos da Antropologia. Se, na fase anterior,

predominavam interpretações marcadas pelo determinismo racial, o período formativo é caracterizado por uma inflexão teórica significativa, impulsionada pelo diálogo com o culturalismo boasiano (BOAS, 1911), que desloca o foco analítico da raça para a cultura. Nesse cenário, Gilberto Freyre emerge como uma figura paradigmática. Em *Casa-Grande & Senzala*, o autor afirma que “a formação da sociedade brasileira foi profundamente marcada pela miscigenação” (FREYRE, 1933), propondo uma leitura que valoriza a contribuição africana e indígena na constituição da identidade nacional. Ainda que inovadora, essa interpretação foi posteriormente criticada por atenuar as violências estruturais da escravidão e por sustentar, ainda que de forma indireta, o ideário da chamada “democracia racial” (FERNANDES, 1978).

Temos, pois, Arthur Ramos que aprofunda esse movimento ao desenvolver estudos sistemáticos sobre as culturas afro-brasileiras, enfatizando que “não se pode compreender o Brasil sem considerar a contribuição negra” (RAMOS, 1934). Não por acaso, é considerado por muitos como o “pai da antropologia brasileira”, tendo desempenhado papel crucial na estruturação do campo, especialmente no que se refere à etnologia afro-brasileira. Sua obra representa um avanço significativo na valorização de matrizes culturais historicamente marginalizadas, ao mesmo tempo em que evidencia a incorporação de abordagens interdisciplinares, incluindo contribuições da psicanálise e da antropologia cultural.

No campo da etnologia indígena e da reflexão sobre a formação nacional, Darcy Ribeiro ocupa lugar de destaque. Ao afirmar que “o Brasil é uma nova Roma, uma civilização em gestação” (RIBEIRO, 1995), o autor propõe uma interpretação dinâmica e processual da sociedade brasileira, enfatizando os encontros, conflitos e mestiçagens que configuram o que denomina “povo brasileiro”. Sua obra articula Antropologia e projeto político, revelando o engajamento da disciplina com questões de desenvolvimento, educação e políticas públicas.

Em contraposição a leituras mais conciliatórias, Florestan Fernandes introduz uma perspectiva crítica que recoloca a questão racial no centro da análise, agora sob o prisma das estruturas sociais e das desigualdades históricas. Ao demonstrar que “a integração do negro na sociedade de classes ocorreu de forma desigual e excludente” (FERNANDES, 1978), o autor desestabiliza o mito da harmonia racial e evidencia os limites das interpretações culturalistas quando desvinculadas das dinâmicas de poder e dominação.

Do ponto de vista metodológico, esse período é igualmente marcado pela consolidação do método etnográfico, fortemente influenciado pela tradição inaugurada por Bronislaw Malinowski (1922), que enfatiza a observação participante como fundamento da investigação antropológica. No Brasil, tal abordagem é progressivamente adaptada às especificidades locais, contribuindo para o desenvolvimento de pesquisas sistemáticas sobre populações indígenas, comunidades rurais e grupos urbanos. O trabalho de campo passa, assim, a constituir um elemento central na formação do antropólogo, reforçando a dimensão empírica e reflexiva da disciplina.

Importa destacar que a institucionalização da Antropologia brasileira não se deu de forma neutra ou desinteressada. Ao contrário, como sugerem diversos estudos, tratou-se de um processo profundamente imbricado com os projetos de Estado e com a produção de narrativas sobre a nação. A disciplina foi mobilizada tanto para a formulação de políticas indigenistas quanto para a construção de imagens de brasilidade que servissem aos ideais de integração e modernização.

Dessa forma, o período formativo pode ser caracterizado como uma fase de tensão produtiva entre ciência e ideologia, na qual a Antropologia se afirma como campo disciplinar relativamente autônomo, ao mesmo tempo em que permanece comprometida com a interpretação e, em certa medida, com a normatização da sociedade brasileira. Essa ambivalência constitui um dos traços mais

marcantes de sua historicidade, cujos efeitos se estendem até os debates contemporâneos sobre o papel público e político da disciplina.

4. A fase contemporânea: pluralização, crítica e engajamento

A partir da segunda metade do século XX, a Antropologia brasileira ingressa em uma fase marcada por intensa diversificação teórica, sofisticação metodológica e crescente autorreflexividade disciplinar, profundamente vinculada à expansão do sistema de pós-graduação e à consolidação de instituições científicas, como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Esse período coincide com transformações políticas significativas incluindo a Ditadura Militar (1964–1985) e o processo de redemocratização que impactaram diretamente a agenda de pesquisa e o posicionamento ético-político dos antropólogos. Como assinala Peirano (1995), trata-se de um momento em que “a Antropologia no Brasil se torna cada vez mais consciente de sua própria historicidade”, isto é, passa a interrogar criticamente suas condições de produção, seus pressupostos epistemológicos e suas implicações sociais.

No plano teórico, observa-se uma ampliação expressiva dos referenciais analíticos, com a incorporação de abordagens interpretativas, simbólicas e posteriormente pós-estruturalistas. Nesse contexto, Roberto DaMatta desempenha papel relevante ao propor uma leitura da sociedade brasileira centrada em suas estruturas simbólicas e em suas lógicas relacionais. Ao afirmar que “o Brasil se organiza por meio de uma lógica relacional que articula casa e rua” (DAMATTA, 1979), o autor evidencia as formas pelas quais hierarquias, valores e códigos culturais se manifestam no cotidiano, contribuindo para a compreensão das ambivalências constitutivas da vida social brasileira. Sua obra, ao dialogar com a antropologia interpretativa, desloca o foco da análise para os sistemas de significação e para os rituais que estruturam a experiência social.

Paralelamente, a Antropologia brasileira aprofunda seu engajamento com a etnologia indígena e os debates sobre direitos culturais, especialmente a partir das contribuições de Manuela Carneiro da Cunha, que enfatiza a centralidade da agência indígena e a historicidade das identidades coletivas. Ao afirmar que “os povos indígenas são sujeitos ativos na produção de sua própria história” (CUNHA, 2009), a autora rompe com visões que os concebiam como remanescentes estáticos de um passado “primitivo”, inserindo-os como protagonistas em arenas políticas contemporâneas. Tal perspectiva dialoga diretamente com o fortalecimento dos movimentos indígenas e com as conquistas jurídicas inscritas na Constituição de 1988, evidenciando a interdependência entre produção antropológica e lutas por reconhecimento.

A partir das décadas de 1980 e 1990, intensifica-se a incorporação de perspectivas críticas de matriz pós-estruturalista, pós-colonial e decolonial, que passam a questionar os fundamentos eurocêntricos da disciplina. O conceito de “colonialidade do poder”, formulado por Aníbal Quijano (2005), torna-se central para compreender a persistência de hierarquias raciais, epistêmicas e econômicas na modernidade, enquanto Walter Dignolo (2008) propõe a noção de “desobediência epistêmica” como estratégia de ruptura com os regimes dominantes de produção do conhecimento. No contexto brasileiro, essas abordagens encontram ressonância em uma Antropologia cada vez mais comprometida com a crítica às heranças coloniais e com a valorização de epistemologias outras, incluindo saberes indígenas, afro-brasileiros e tradicionais.

Nesse mesmo horizonte, a noção de “saberes situados”, proposta por Donna Haraway (1988), contribui para a reconfiguração das práticas antropológicas ao enfatizar o caráter parcial, localizado e relacional de todo conhecimento. Tal perspectiva fortalece a crítica à pretensa neutralidade do pesquisador, incentivando abordagens que reconhecem a coautoria dos sujeitos pesquisados e a dimensão dialógica do trabalho de campo. No Brasil, essa inflexão se traduz no

fortalecimento de metodologias colaborativas e na emergência de uma antropologia mais sensível às questões de representação, autoria e ética.

A centralidade da ética, aliás, constitui um dos traços mais marcantes dessa fase. Como sublinha Roberto Cardoso de Oliveira (2006), a prática antropológica exige “um compromisso contínuo com os sujeitos da pesquisa e com as implicações sociais do conhecimento produzido”. Esse compromisso se expressa na consolidação da chamada antropologia pública, que amplia o alcance da disciplina para além dos muros acadêmicos, engajando-se em debates sobre direitos humanos, políticas públicas, conflitos territoriais e justiça social. A atuação de antropólogos em perícias, laudos e assessorias técnicas, especialmente em questões indígenas e quilombolas, exemplifica essa dimensão aplicada e politicamente implicada da Antropologia contemporânea.

Por fim, é importante destacar que essa fase, embora marcada por vitalidade e inovação, não está isenta de tensões e desafios. A precarização das instituições científicas, as disputas em torno da legitimidade do conhecimento acadêmico e os embates com agendas políticas adversas colocam em questão as condições de produção da Antropologia no Brasil. Ainda assim, a disciplina demonstra notável capacidade de reinvenção, sustentada por sua abertura ao diálogo interdisciplinar, por sua sensibilidade às transformações sociais e por seu compromisso crítico com a realidade que busca compreender. Nesse sentido, a Antropologia brasileira contemporânea afirma-se não apenas como campo de conhecimento, mas como prática intelectual reflexiva e eticamente engajada, profundamente consciente de sua historicidade e de seu papel no mundo social.

5. Um balanço da Antropologia Brasileira em movimento

A Antropologia brasileira configura-se a partir de múltiplos marcos institucionais e de uma constelação diversa de intelectuais

que contribuíram para sua consolidação. Entre esses momentos, destaca-se a criação da Universidade de São Paulo (USP), em 1934, que representou um ponto de inflexão ao viabilizar a atuação de professores estrangeiros como Claude Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Donald Pierson e Emílio Willems. Em articulação com pesquisadores como Herbert Baldus, esse ambiente acadêmico foi decisivo para a formação de uma geração de cientistas sociais brasileiros, entre os quais se destacam Darcy Ribeiro, Egon Schaden, Florestan Fernandes e Roberto Cardoso de Oliveira. Paralelamente a esse eixo institucional, figuras como Curt Nimuendajú reconhecido pela excelência de seu trabalho etnográfico, Gilberto Freyre e Eduardo Galvão, este último pioneiro ao obter o primeiro doutorado em Antropologia por um brasileiro, também desempenharam papéis fundamentais na configuração do campo.

A consolidação da Antropologia Social como área disciplinar estruturada ocorre de forma mais sistemática a partir da Reforma Universitária de 1968–1970, quando se intensifica a criação e a expansão dos programas de pós-graduação no país. Contudo, iniciativas anteriores já apontavam nessa direção, como o projeto liderado por Roberto Cardoso de Oliveira no Museu Nacional, no Rio de Janeiro, onde, ainda em 1960, foi implantada uma experiência pioneira de formação avançada em Antropologia, inicialmente em nível de especialização. Esse movimento foi essencial para a institucionalização da pesquisa e para a formação de quadros acadêmicos qualificados.

As diferentes vertentes da literatura antropológica clássica, revisionista e contemporânea evidenciam que as hierarquias raciais e étnicas não foram superadas, mas reconfiguradas ao longo do desenvolvimento da disciplina. Se, em seus primórdios, a distinção entre sujeito e objeto era justificada sobretudo por argumentos culturalistas e evolucionistas, na atualidade ela se reorganiza a partir dos marcadores sociais da diferença, situando determinados grupos como “outros internos” da nação. Mesmo em um contexto em que a

Antropologia brasileira ocupa posição periférica em relação aos centros hegemônicos de produção de conhecimento, observa-se a reprodução de assimetrias de poder no interior do próprio país, nas quais populações indígenas, negras e quilombolas continuam frequentemente posicionadas como objetos de análise. Não por acaso, há uma recorrente correspondência entre o perfil social dos sujeitos produtores de conhecimento historicamente marcados pela branquitude e aqueles que ocupam o lugar de alteridade, revelando continuidades estruturais na configuração do campo antropológico.

Nesse quadro, a branquitude desempenha papel central na conformação histórica da Antropologia, operando tanto no plano epistemológico quanto no subjetivo. As interpretações produzidas pela disciplina foram, em larga medida, moldadas por demandas e inquietações oriundas de contextos ocidentais, frequentemente atravessadas por mecanismos de negação e projeção diante da alteridade. Tais dinâmicas contribuíram para a legitimação de hierarquias culturais e raciais, sustentando práticas discriminatórias e processos de silenciamento, inclusive no âmbito da própria produção científica. Esse cenário também se expressa no que tem sido denominado de epistemicídio, isto é, na marginalização sistemática de saberes e intelectuais não brancos, reforçando padrões de exclusão e a centralidade de perspectivas eurocentradas.

Diante disso, torna-se fundamental reconhecer que os marcadores sociais dos próprios pesquisadores como raça, gênero e posição social atravessam profundamente todas as etapas da produção do conhecimento, desde a definição dos objetos de estudo até a interpretação dos dados. Experiências sociais distintas produzem leituras igualmente distintas da realidade, o que exige uma ampliação do horizonte epistemológico da disciplina. Nesse sentido, o enfrentamento do racismo não pode ser circunscrito apenas aos sujeitos historicamente afetados por ele, mas demanda também o engajamento crítico de pesquisadores brancos, especialmente no questionamento das estruturas que sustentam

privilégios e desigualdades. A construção de uma Antropologia mais equitativa passa, portanto, pela valorização de múltiplas epistemologias, pelo reconhecimento da dimensão política do conhecimento e pela promoção de um diálogo mais horizontal entre diferentes sujeitos e saberes. Assim, mais do que abandonar a tradição antropológica, trata-se de reconfigurá-la como um espaço de encontro reflexivo uma “sala de espelhos”, nos termos de Alcida Ramos no qual a alteridade não seja objeto de distanciamento, mas condição fundamental para a compreensão crítica de nós mesmos e das relações que constituem o mundo social.

No Brasil, observa-se uma expressiva diversidade de práticas antropológicas, cuja pluralidade se manifesta tanto na amplitude dos temas e campos empíricos investigados quanto na multiplicidade de problemáticas e orientações teóricas que orientam a produção do conhecimento. Se, em um primeiro momento, a Antropologia brasileira foi amplamente identificada por suas investigações voltadas aos povos indígenas e às religiões afro-brasileiras ancoradas nas chamadas grandes tradições da disciplina, ao longo do tempo esse escopo foi significativamente ampliado. A partir das transformações sociais e urbanas do século XX, consolidaram-se novos campos de investigação, como a Antropologia Urbana e a Antropologia Política, entre outros desdobramentos que evidenciam a capacidade da disciplina de dialogar com as dinâmicas contemporâneas. Esse movimento não apenas diversificou os objetos de estudo, mas também redefiniu abordagens e métodos, permitindo à Antropologia brasileira acompanhar e interpretar fenômenos complexos, como as relações de poder, as desigualdades sociais, as práticas culturais em contextos urbanos e as múltiplas formas de construção da vida coletiva.

Essa heterogeneidade reflete não apenas a complexidade sociocultural do país, mas também a consolidação de uma tradição disciplinar aberta ao diálogo interdisciplinar e à incorporação de

distintas matrizes analíticas. Nesse sentido, a Antropologia brasileira configura-se como um campo dinâmico e multifacetado, no qual coexistem abordagens clássicas e contemporâneas, articulando diferentes escalas de análise do local ao global e tensionando continuamente seus próprios pressupostos epistemológicos.

Entretanto, essa riqueza analítica convive com desafios estruturais e conjunturais que tensionam o desenvolvimento da disciplina. Entre eles, destacam-se a precarização do financiamento científico, a instabilidade das políticas públicas de fomento à pesquisa e os impactos diretos sobre universidades e centros de investigação, que comprometem a continuidade de projetos de longo prazo e a formação de novas gerações de antropólogos. Soma-se a isso a crescente disputa em torno da legitimidade do conhecimento científico no espaço público, frequentemente atravessada por discursos anti-intelectualistas e por pressões políticas que afetam diretamente campos sensíveis de atuação antropológica, como os estudos indígenas, quilombolas e de gênero.

Do ponto de vista epistemológico, a Antropologia brasileira enfrenta o desafio de aprofundar seus processos de descolonização do saber, questionando hierarquias históricas que privilegiaram perspectivas eurocêntricas e marginalizaram epistemologias indígenas, afro-brasileiras e de outros grupos subalternizados. Isso implica não apenas diversificar autores e referências, mas também repensar metodologias, relações de campo e formas de autoria, avançando em direção a práticas mais colaborativas e eticamente comprometidas. Nesse contexto, ganham centralidade debates sobre representatividade, lugar de fala e a necessidade de ampliar a presença de sujeitos historicamente excluídos na produção acadêmica.

Além disso, a disciplina é chamada a reforçar sua relevância pública, ampliando o diálogo com a sociedade e sua inserção em debates contemporâneos, como direitos territoriais, conflitos socioambientais, desigualdades raciais e justiça social. A atuação de

antropólogos em laudos técnicos, políticas públicas e mediações de conflitos evidencia o potencial aplicado da área, mas também expõe seus profissionais a disputas políticas e jurídicas cada vez mais intensas. Assim, a Antropologia brasileira contemporânea se vê diante do desafio de equilibrar rigor acadêmico, compromisso ético e engajamento social, mantendo-se fiel à sua tradição crítica ao mesmo tempo em que reinventa suas formas de atuação em um cenário marcado por incertezas e transformações profundas.

6. Considerações Finais

A história da Antropologia brasileira evidencia um campo atravessado por profundas transformações, mas igualmente marcado por continuidades que revelam a persistência de determinados regimes de saber e de poder. Se, por um lado, os chamados pioneiros estabeleceram as bases para a interpretação sistemática da sociedade brasileira, por outro, o fizeram a partir de matrizes teóricas fortemente ancoradas no evolucionismo, no determinismo racial e em pressupostos eurocêntricos que, hoje, são objeto de revisão crítica. A recuperação dessa fase inaugural não implica sua celebração acrítica, mas, ao contrário, exige reconhecê-la como parte de uma historicidade disciplinar na qual ciência e ideologia se entrelaçam na produção de categorias que tiveram efeitos duradouros na organização social e simbólica do país.

O período formativo, por sua vez, representou a consolidação institucional da Antropologia, com a criação de universidades, centros de pesquisa e associações científicas que conferiram maior autonomia e legitimidade ao campo. No entanto, essa institucionalização esteve longe de ser neutra: ela se articulou a projetos de construção nacional e à formulação de narrativas sobre identidade, cultura e povo brasileiro, evidenciando as ambiguidades de uma disciplina simultaneamente crítica e normativa. As contribuições de autores como Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Darcy Ribeiro e Florestan Fernandes demonstram tanto o avanço analítico

quanto as tensões internas de uma Antropologia que buscava interpretar o Brasil ao mesmo tempo em que participava de sua invenção simbólica.

Já a fase contemporânea distingue-se pela ampliação de horizontes teóricos e metodológicos, bem como por uma crescente reflexividade acerca das condições de produção do conhecimento antropológico. A incorporação de perspectivas pós-estruturalistas, pós-coloniais e decoloniais, aliada ao protagonismo de intelectuais indígenas, negros e de outras trajetórias historicamente subalternizadas, tem contribuído para a reconfiguração do campo, tensionando hierarquias epistêmicas e desestabilizando a centralidade da branquitude como norma implícita. Nesse contexto, a Antropologia brasileira não apenas diversifica seus objetos e abordagens, mas também redefine seus compromissos éticos e políticos, aproximando-se de práticas colaborativas, da antropologia pública e de agendas voltadas à justiça social.

Como assinala Peirano (1995), “a Antropologia no Brasil é, ao mesmo tempo, local e global, particular e universal”, condição que constitui simultaneamente sua potência analítica e seu principal desafio. Tal ambivalência exige da disciplina a capacidade de dialogar com tradições internacionais sem perder de vista as especificidades históricas e sociais que a constituem. No século XXI, esse desafio se intensifica diante da necessidade de aprofundar processos de descolonização do saber, ampliar a inclusão de epistemologias plurais — especialmente aquelas oriundas de povos indígenas, comunidades quilombolas e intelectuais negros — e reafirmar a relevância pública da produção antropológica em contextos marcados por desigualdades persistentes e disputas em torno da legitimidade da ciência.

Dessa forma, a Antropologia brasileira afirma-se como um campo em permanente movimento, cuja historicidade não se limita a um objeto de investigação, mas constitui dimensão constitutiva de suas próprias práticas, dilemas e possibilidades. Revisitar sua

trajetória implica, portanto, não apenas compreender o passado da disciplina, mas também interrogar criticamente seu presente e projetar seus futuros possíveis, em um esforço contínuo de construção de uma ciência mais reflexiva, plural e eticamente comprometida.

Referências

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BOAS, Franz. **The mind of primitive man**. New York: Macmillan, 1911.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1902.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1978.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Rio de Janeiro: Record, 2003 [1933].

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, Luiz Antonio Machado da (org.). **Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos**. Brasília: ANPOCS, 1988. p. 223–244.

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575–599, 1988.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonauts of the Western Pacific**. London: Routledge, 1922.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa, 2008.

MICELI, Sergio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MORGAN, Lewis Henry. **Ancient society**. New York: Henry Holt, 1877.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. Brasília: Paralelo 15, 2006.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107–130.

RAMOS, Alcida Rita. “Intelectuais indígenas abraçam a antropologia. Ela ainda será a mesma?”. **Anuário Antropológico** 48(1): 11-27, 2023.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.

ROMERO, Sílvio. **História da literatura brasileira**. Rio de Janeiro: Garnier, 1888.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870–1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

STOCKING, George W. **The ethnographer’s magic and other essays in the history of anthropology**. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive culture**. London: John Murray, 1871.

HISTÓRIA DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE FUNDO DE PASTO: Povoamento no Submédio São Francisco e Origens da Comunidade Lagoa do Garrote, Remanso Bahia

Alexsandro Alves da Silva

Introdução

As comunidades tradicionais de fundo de pasto são caracterizadas por modos de vida recíprocos, onde as pessoas interagem e compartilham seus costumes com objetivos comuns. Há nessas comunidades, uma relação muito forte com a identidade moral construída ao longo do tempo pelos seus antepassados, manifestada por meio de suas memórias, linguagens e culturas. Diante disso, manifestou-se o interesse em explorar a historicidade desses povos permeada por laços solidários, valores e saberes dos mais velhos, aspectos particularmente observados na comunidade onde nasci e vivi até os dezoito anos de idade.

A proposta desta pesquisa no primeiro momento é trazer para o ambiente acadêmico a formação destas comunidades no contexto de ocupação e povoamento da região do Submédio do São Francisco os modos de vida dos sujeitos que moram nesses espaços geográficos transformados em comunidades tradicionais, entre outros elementos, pelo uso e manejo comum da terra para a criação dos animais e estabelecimento de uma organização comunitária para o trabalho na agricultura. Sendo assim, possibilitar a visibilidade da história e identidade das comunidades de fundo de pasto, particularmente a comunidade de fundo de pasto Lagoa do Garrote situada no município de Remanso, estado da Bahia, o principal objeto que permeia essa pesquisa.

As comunidades de fundo de pasto trazem consigo heranças culturais de seus antepassados, reproduzindo, diariamente, de geração em geração, relações de parentesco, compadrio e vizinhança dentro de um conjunto de práticas costumeiras e coletivas que as definem como comunidade tradicional.

A comunidade tradicional de Fundo de Pasto Lagoa do Garrote é composta por 32 famílias. A maioria sobrevive da agricultura familiar e criação de animais, com muitas experiências exitosas em quintais, criação de abelhas e de animais (caprinos, ovinos e gado). Os animais pastoreiam soltos, num grande círculo comum, que é formado pelos fundos das residências das famílias da comunidade (os fundos das residências não possuem cercas), por isso, a definição de comunidade de fundo de pasto.

Metodologicamente, a pesquisa foi conduzida de maneira qualitativa, em consonância com a abordagem preconizada por Vieira e Zouain (2005). Este enfoque qualitativo confere importância fundamental aos depoimentos dos atores sociais envolvidos, aos discursos por eles expressos, bem como aos significados transmitidos. Assim, foram empregadas três abordagens de uso das fontes: observação, entrevistas e análise documental. A observação foi apenas uma continuidade daquilo que já vivenciei no interior da

comunidade, agora, de uma forma esquemática, buscando estabelecer relações entre o espaço e as práticas e narrativas dos sujeitos.

O sentimento de pertencimento e a vivência prévia na comunidade foram as razões principais para a escolha do objeto de estudo deste trabalho de conclusão de curso.

Portanto, o objetivo deste estudo consiste em fazer um apanhado sobre as origens e trajetória histórica da comunidade de fundo de pasto Lagoa do Garrote. Dessa forma, foi discutido o contexto histórico e geográfico de toda região do Submédio do São Francisco para, em seguida, delimitarmos a região da comunidade tradicional de fundo de pasto Lagoa do Garrote. Buscou-se apresentar as origens da comunidade, com a fundação e chegada da primeira família e as primeiras mobilizações para o povoamento.

Ocupação da Região do Submédio do São Francisco e a emergência das comunidades tradicionais de fundo de pasto

A trajetória de origem das comunidades tradicionais de fundo de pasto na região em foco, como Lagoa do Garrote, tem relação com a própria história agrária e das relações socioeconômicas estabelecidas em torno da ocupação da terra no sertão do rio São Francisco.

Para uma maior compreensão sobre a posse de terra e o surgimento das comunidades tradicionais de fundo de pasto é necessário remetermos às primeiras ocupações nesse território. Assim também, como os aspectos geográficos que compreende o submédio do Sertão do São Francisco que abrange os estados da Bahia e Pernambuco, no sertão do semiárido brasileiro. É nessa região sertaneja que se situa a comunidade de fundo de pasto Lagoa do Garrote. Carrara 2001 aponta que esta região possui peculiaridades próprias, o autor destaca o seguinte:

Um conjunto de características comuns naturais, demográficas e econômicas. Dito de outra forma: que esse sertão possuía uma *identidade* particular, expressa por sua personalidade geográfica e histórica. Essa região, contudo, participa de uma identidade maior: a *identidade sertaneja*. Como os sertões são vários, várias são também as identidades próprias decorrentes da diversidade geográfica e histórica de cada um deles. Esse grande sertão possuía muitos poros por onde se comunicava com outros, isto é, por onde eram estabelecidos seus parentescos (Carrara, 2001, p. 102).

Nesta região de bioma caatinga, umas das principais características são os períodos de longas secas, demarcados por áreas de sequeiro e as terras banhadas pelo rio. As áreas sequeiras são as mais distantes do rio e são marcadas por solos secos, plantas resistentes e períodos chuvosos inconstantes:

As caatingas dominam a paisagem das terras abaixo dos 650 metros de altitude, e nas quais o período seco dura de seis a oito meses. Entre os 650 e os 450 metros estão os terrenos calcáreos. Toda essa área é coberta pela vegetação típica da caatinga – a "caatinga legítima" de Luetzelburg, e da qual a barriguda é sua árvore mais característica. Ocorrem cactáceas com predominância de mandacarus. Há ainda o xique-xique, a barriguda e o imbiruçu. Estas caatingas não são tão raquíticas como as demais do

Nordeste, encontrando-se sempre árvores de maior porte, e até muitas madeiras de lei como o cedro e o jacarandá. São nessas áreas que se acham todos os terrenos férteis da região. Já nos terrenos situados a menos de 450 metros de altitude predomina uma gratíssima caatinga, raquítica e cheia de espinhos, em muito pior situação que a caatinga legítima (Carrara, 2001, p.72).

Já as terras próximas ao rio eram as mais atrativas, por isso os primeiros povoamentos se deram em torno do São Francisco, por ser uma região que facilitava a criação do gado e o cultivo de plantações na sua vazante.

A principal atividade econômica desenvolvida na região desde o período colonial consistiu na criação de gado. Atraídos pelo Rio, os criadores estabeleciam na área ribeirinha do São Francisco grandes currais e fazendas. A região do Sertão do São Francisco em seu eixo central, Juazeiro-Bahia e Petrolina-Pernambuco, desenvolveu-se a partir das possibilidades de criatório com o suporte do rio, este, apelidado de "rio da integração nacional", por fazer parte do percurso que ligava essa região à sede da então colônia, Salvador (Carrara, 2001).

É importante ressaltar que havia uma especificidade quanto aos animais dessa região, assim como as plantas são resistentes aos períodos de secas, os animais também têm um perfil biológico próprio de resistência. Segundo Carrara, inicialmente o gado "dominante era o 'pé duro' de grandes chifres, mas, aos poucos, foi sendo inserido "algum gado de raça". Ele complementa: "Na seca, o gado era levado para os refrigerios, onde emagrecia, sem, contudo, morrer" (Carrara, 2001, p. 75).

Com relação às origens do povoamento e ocupação das terras no Sertão do São Francisco, remetemo-nos às ocupações

portuguesas com a formação das capitânicas hereditárias. Diante da necessidade de povoamento e cultivo das terras, duas famílias receberam a concessão de um vasto território abrangendo também esta região do Sertão do São Francisco. Assim descreve Simone Conceição Soares Dias 2014:

Em 1549, o então governador Tomé de Souza, tomou a iniciativa de conceder a Garcia D'Ávila grandes áreas de terra a duas famílias: Guedes de Brito e Garcia D'Ávila que receberam enorme quantidade de terras nos sertões baianos. O poderio e o domínio desses dois troncos familiares são bastante marcantes na história dos sertões da Bahia. Garcia D'Ávila e Guedes de Brito atuaram na colonização do Nordeste, Sudeste e Oeste baianos (Dias, 2014, p.37).

As terras ficaram concentradas entre as duas grandes famílias que começaram a investir na criação de gado. Com o grande número de gado no território houve a necessidade de construções de currais e demarcações de fazendas que precisavam de gente para cuidar do rebanho, nesse sentido, vaqueiros juntamente com familiares passaram a fazer moradias e plantações ao seu sustento nessas áreas sertanejas de grandes currais e fazendas de gado. Ou seja, além dos grandes empreendimentos econômicos ali estabelecidos, as margens do São Francisco começavam a ser ocupadas por pessoas pobres, num processo de estabelecimento de pequenas porções de terra destinadas à sua sobrevivência e moradia. Conforme Dias:

Encontra-se nessa e em outras práticas a imprecisão dos limites das fazendas, uma vez que o gado ao ser criado solto (sistema

extensivo) pastoreava livremente e levava consigo o vaqueiro. Para que esse empreendimento produtivo prosperasse, fez-se necessário a presença de vaqueiros que, acompanhados de suas famílias, além de trabalhar com os rebanhos dos sesmeiros, iniciaram a abertura de áreas para o cultivo de produtos para sua subsistência (Dias, 2014, p. 39).

Não era apenas a demografia da região que estava em formação, porque, juntamente com os vaqueiros e suas famílias estavam sendo estabelecidos os seus costumes e “jeitos de viver” e, assim, essas famílias foram se organizando socialmente a partir de seus próprios modos sertanejos de se relacionar com a natureza e com a terra. A partir desse conjunto de informações bibliográficas podemos perceber os primeiros indícios da formação das comunidades tradicionais de fundo de pasto.

Os modos acima referidos de lidar com a terra tiveram crescimento expressivo com a falência do modelo agroexportador em torno do açúcar que aquecia o mercado da carne e do couro provenientes do sertão. Conforme Diego Albuquerque, nesse cenário as terras das grandes fazendas de gado foram fracionadas às pessoas que viviam e trabalhavam nelas:

Com a falência do modelo agroexportador da cana de açúcar, principal consumidor de carne e couro do sertão, as grandes fazendas pecuaristas foram entrando em decadência e alguns fazendeiros encontraram a ruína total. Assim, suas terras aos poucos foram sendo partilhadas entre moradores e

trabalhadores das próprias fazendas (Oliveira, 2014, p. 8).

Ainda segundo esse autor, é nesse momento histórico regional que encontramos as origens das comunidades tradicionais de fundo de pasto, por ele definidas da seguinte forma:

(...), caracterizadas por possuírem elementos culturais próprios, pela ocupação e uso da terra de forma comum por uma determinada coletividade e que, além dos laços de parentesco, compadrio e proximidade, tem em comum a criação de animais de pequeno e grande porte (caprinos e ovinos) soltos na área. Possuem também roçados de pequenas dimensões de onde tiram as alimentações para si e suplementos alimentares para o rebanho (Oliveira, 2014, p. 8).

Outro ponto que contribuiu para o aumento dessas comunidades após o fim do sistema de concessão das sesmarias, em 1822, foi a falta de legislação sobre a regularização fundiária, fazendo com que as pessoas fossem se apossando das terras e ampliando suas propriedades. Assim, faziam das terras devolutas espaços para plantações e criação de animais de pequeno porte, caprinos e ovinos (Oliveira, 2014). Na verdade, a prática do apossamento de terras não passou a existir com o fim das sesmarias, tanto é que a Lei de Terras criada em 1850 era voltada a regulamentar a propriedade da terra no Brasil, pois existiam muitos conflitos em relação ao direito da posse da terra.

Ao estudar os diversos sujeitos e as relações sociais estabelecidas em torno da terra, no século XIX, a autora Márcia Motta

argumentou que, a lei criada em 1850 e regulamentada em 1854 abria brechas para o reconhecimento legal dos posseiros, e essa categoria social incluía pessoas pobres livres, indígenas, mas também grandes fazendeiros que alargavam as suas propriedades pela prática do apossamento (Motta, 2008). Para a autora, a lei não determinou bem o lugar do posseiro e não definiu a regularização do acesso a terra. Motta analisa a indefinição da lei como resultado da “ambiguidade de toda uma história de ocupação territorial” (Motta, 2008, p. 157).

Com a lei de terras de 1850 estava em marcha um processo de concentração fundiária no Brasil. Ainda assim, os lavradores pobres buscaram se valer da tolerância da lei às práticas do apossamento e resistiram pela sua permanência na terra, tentando garantir seus modos de vida, muitas vezes, à revelia do sentido liberal e privado de acesso e uso da terra. “Assim, em certo sentido, [a lei] abria uma brecha no processo de concentração fundiária em curso, permitindo uma possibilidade de democratizar o acesso à terra” (Motta, 2008, p. 155).

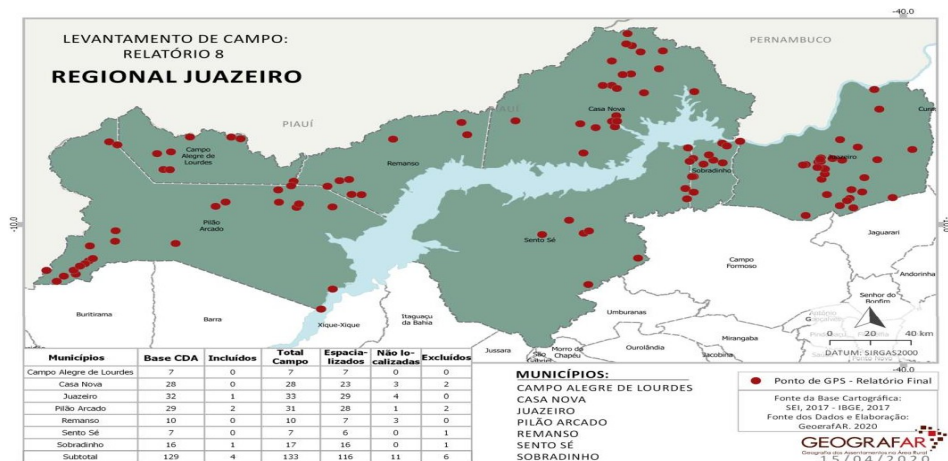
A respeito do processo da concentração fundiária na região estudada, a pesquisa de Elizabete O. C. Santos afirma que:

Embora não sendo a região, a mais propícia para desenvolvimento da agricultura, devido às variações nas precipitações, é uma das regiões mais povoadas do Brasil; há quem diga ser a região semiárida mais povoada do mundo. Acima de tudo, ainda há o grande empecilho que impede o desenvolvimento da região caracterizado pela má distribuição das terras, onde se vê por um lado a Concentração fundiária com grandes extensões de terras improdutivas ou sendo exploradas pelas grandes fazendas e

empresas da agroindústria ocupando a maior parte das terras, e por outro se vê a agricultura familiar com um grande número de empreendimentos porém, com a menor porção de terras. Essa desigualdade social que perdura até hoje é fruto da colonização e da forma como foram ocupadas as terras nessa região (Santos, 2008, p. 18).

Portanto, a região do Submédio do Sertão do São Francisco está situada dentro deste contexto, das práticas de resistência em torno do acesso e uso tradicional da terra, em meio ao processo de concentração fundiária. Vemos, hoje, por um lado, uma grande extensão de terras nas mãos das empresas da agroindústria e um vasto perímetro de irrigação; por outro lado, os povos tradicionais que se organizam em suas pequenas áreas de terras, produzindo o seu sustento. Vale salientar que, várias comunidades localizadas nos municípios da região do Vale do São Francisco, são ameaçadas pela chegada de empresas de minérios e de energia eólicas, atraindo grileiros e aumentando os conflitos de terras.

Figura 1: Comunidades de Fundo de Pasto da Região do Submédio do São Francisco



Fonte: Geografar, 2020.

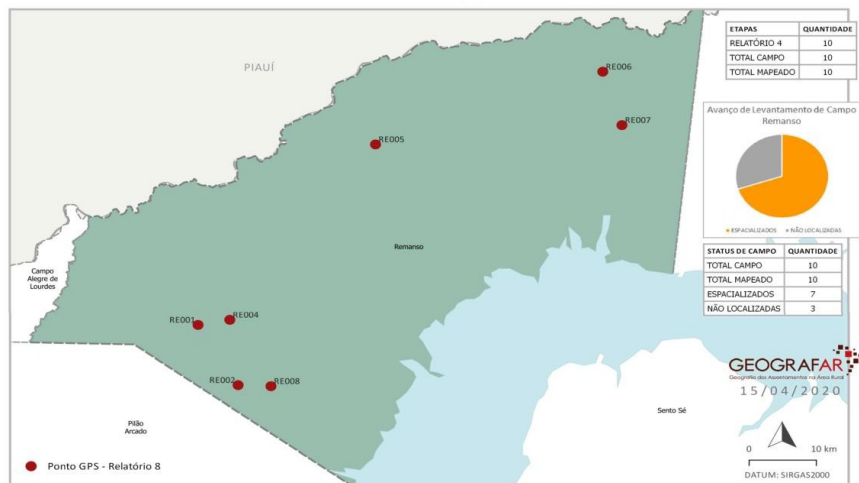
As origens da comunidade fundo de pasto Lagoa do Garrote

A comunidade Lagoa do Garrote, território tradicional de fundo de pasto com uma área declarada de 1.694 hectares, fica localizada a 56 km da sede do município de Remanso-BA, que é um dos dez municípios pertencentes ao território do Sertão do São Francisco. O município está situado ao norte da Bahia, às margens do rio São Francisco, na região semiárida. Remanso faz divisa com os municípios baianos Casa Nova, Pilão Arcado, Campo Alegre de Lourdes e Dirceu Arcoverde, no Piauí.

Figura 2: Comunidades de Fundo de Pasto em Remanso-BA

LEVANTAMENTO DE CAMPO: RELATÓRIO 8

REMANSO



Fonte: Geografar, 2020.

A comunidade de Lagoa do Garrote se localiza em uma parte do município de Remanso mais distante do rio, em uma distância de cerca de 40 km. A memória local remonta o surgimento da comunidade ao ano de 1961, com o criatório de garrotes na vegetação nativa naquela área, prática que deu origem ao nome da comunidade *Lagoa do Garrote*, segundo o depoimento do Sr. Salvador José da Silva: “na época por lagoa do garrote o povo dizia que eraporque vinha muito garrote para o barreiro, lá tinha mais espaço para labutar² com o gado”.³

As primeiras pessoas a ocuparem o espaço onde é hoje a Lagoa do Garrote vieram de outra localidade próxima, chamada

² Trabalhar constante e arduamente; lidar, laborar: labuta na terra de sol a sol. LABUTAR. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2023. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/labutar/>. Acesso em: 08/12/2023.

³ Depoimento do Sr. Salvador José da Silva, 15 de agosto de 2023.

Lagoa do Barro dos Baíos. Comunidade de fundo de pastoque faz divisa com as comunidades Lagoa do Garrote, Canoa, Lagoa dos Porcos, Ziado e Posidônio, ela está localizada a 64 km da sede do município de Remanso-BA. Os avós do Sr. Juarez José da Silva foram os primeiros a ocuparem essa região, constituindo uma grande família, dentre elas a do Sr. João Chenário José da Silva, pai do Sr. Juarez José da Silva que é o 2º filho de uma irmandade de 6, nasceu e criou os seus filhos nesta comunidade, até encontrar outra terra para abrigar os seus descendentes.

Mesmo morando na comunidade com características próprias de fundo de pasto, na qual construíram casas e roças próximo da casa de seus pais e dos irmãos, Juarez José da Silva e Iraci Rosa da Silva (esposa) buscavam alternativa para o criatório de gado, ovelhas e cabras, visto que o núcleo familiar estava ficando numeroso e precisavam de espaço para o criatório e plantações.

As terras que deram origem à comunidade Lagoa do Garrote foram adquiridas por um “valor simbólico”. O ancião da família granjeou⁴ alguns hectares de terras e começou a levar o gado da Lagoa do Barro dos Baíos para a Lagoa do Garrote, somente no período de inverno. Esse era o primeiro passo da prática de acostumar o rebanho nas novas terras, isso, porque o gado, as ovelhas e as cabras precisavam se adaptar ao espaço, de maneira que aprendessem a não se distanciarem do pasto, pois os animais eram criados soltos. Essa é uma prática costumeira dos povos tradicionais de fundo, a de acostumar o rebanho dentro do pasto sem a necessidade de cercamento. O Sr. Salvador, que é um dos filhos mais velhos de Juarez José da Silva e Iraci Rosa da Silva, juntamente com seu irmão, foi um dos primeiros responsáveis por levar o gado para acostumar no pasto. De acordo com ele:

⁴ Conseguir com muito trabalho ou esforço; obter, adquirir. GRANJEOU. In: DÍCIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2023. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/granjeou/> Acesso em: 08/12/2023.

Lá foi assim, um caba tinha feito uma derrubinha⁵ e meu pai comprou e formou uma rocinha lá, aí dessa rocinha ele mandou fazer o primeiro barreiro⁶, lembro que foi em 61 e nós chegamos dormir dentro do barreiro quando chegou lá para se arranjar nós íamos pra lá para dar comida as vacas e arranchava em baixo do juazeiro e no barreiro. Naquele tempo fazia o retiro para amansar as vacas no inverno, o papai morava na Lagoa do barro e passava o inverno amansando o gado, na seca voltava para lagoa do barro junto com os filhos (informação verbal).⁷

O costume de amansar o rebanho (adaptar às terras novas) é apenas uma das múltiplas práticas dos povos tradicionais de fundo de pasto e enfatiza a relação desses povos com o território. Uma relação construída de forma harmônica com os animais, o solo, a água, onde congrega um vasto sistema de saberes baseado em suas vivências, ou seja, no contato próximo com o ambiente e os processos que nele ocorrem.

Os ciclos naturais são respeitados de acordo com os conhecimentos advindos da transmissão oral de pais para filhos e netos. Quando o Sr. Salvador afirma que amansava as vacas no

⁵ Pequenas derrubadas de arvores para poder adubar a terra. DERRUBINHA. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2023. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/derrubinha/> Acesso em: 08/12/2023.

⁶ Construção de terra, pedra, cimento etc. destinada a represar águas, a fim de que sejam us. na geração de força, na agricultura ou no abastecimento; acéquia, barragem, represa. BARREIRO. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2023. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/barreiro/> Acesso em: 08/12/2023.

⁷ Depoimento do Sr. Salvador José da Silva, 15 de agosto de 2023.

inverno, a intenção era que o rebanho pudesse ter contato com a melhor vegetação do ano, visto que o mato estava verde naquele período do ano. Com o tempo, os próprios animais desenvolvem o “espírito” da coletividade, reconhecem o território, não se distanciam dele, convivem com os outros animais de forma harmônica e de igual forma se comportam com os seus donos. É uma maneira própria desenvolvida no interior da comunidade de se relacionar com a natureza e o mundo ao seu redor. Portanto, os primeiros momentos que deram origem a Lagoa do Garrote foram de “tato” “contato” entre pessoas e a natureza, a partir da reprodução de saberes tradicionais que os seus fundadores traziam da sua comunidade de origem. Nesse sentido, Simone Raquel Batista Ferreira afirma que:

As distintas formas de territorialidade diferenciam-se de acordo com as relações de apropriação e/ ou dominação do espaço que efetivam: no espaço apropriado e vivido pelas comunidades camponesas e tradicionais, produz-se um saber-fazer, do tato e do contato, um “saber com” a natureza (Ferreira, 2009, p. 270).

A ambientação naquela nova área, que envolvia acostumar o gado, fazer as “derrubinhas” (limpeza do local de descanso e apoio), o barreiro (principal fonte de água) aconteceu de forma lenta, respeitando os ciclos naturais e também as relações de parentesco, como expõe um dos membros da comunidade em seu depoimento. O Sr. Salvador relata que as primeiras idas ao local se deram em 1961, respeitando os costumes de apenas os filhos mais velhos ficarem à frente do trabalho, somente os filhos mais velhos dos 10 que o casal Juarez e Iraci tinha ficaram responsáveis por essa primeira chegada naquele espaço:

Aí o papai foi e fez uma casa, com casa de farinha e começamos plantar, e fazer as rocinhas, nessa época, ainda pequenos, só os filhos mais velhos... depois foi crescendo as roças, nos mudamos a família toda, em (19)72, aí depois os filhos foram casando (informação verbal).⁸

Ou seja, todo o processo entre a primeira chegada ao lugar até a mudança da família de Juarez e Iraci para o local que viria a ser Lagoa do Garrote durou 11 anos, pois, somente em 1972 é que a família se muda de vez para a localidade. Identifica-se um modelo de desenvolvimento sustentável particular desses povos, cujo interesse é usufruir das terras, tirar o seu próprio sustento e de toda sua família. Este modelo é peculiar e muito distante do modelo de desenvolvimento agrícola capitalista de produção ao modo do agronegócio. Diegues caracteriza essas práticas como:

Sistemas de manejos dos recursos naturais marcados pelo respeito aos ciclos naturais, à sua exploração dentro da capacidade de recuperação das espécies de animais e plantas utilizadas. Esses sistemas tradicionais de manejo não são somente formas de exploração econômica dos recursos naturais, mas revelam a existência de um complexo de conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos, de mitos e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentado dos ecossistemas naturais (Diegues, 2000, p. 20).

⁸ Depoimento do Sr. Salvador José da Silva, 15 de agosto de 2023.

E assim teve origem a comunidade de fundo de pasto Lagoa do Garrote. Os filhos mais velhos foram os primeiros a se deslocarem às terras de fundo de pasto para, em seguida, o patriarca e a matriarca da família se mudarem juntamente com todos os filhos. A dinâmica de povoamento seguiu os mesmos costumes dos seus antepassados, os criatórios, as terras, os barreiros, tudo pertence à família extensa, todo aquele conjunto é de todos e todos são responsáveis pela preservação e sustentabilidade daquele espaço. A coletividade entre pais e filhos é um princípio inalienável, ensinada desde muito cedo pelos genitores e seguida à risca, transmitida dos mais velhos para os mais novos. Assim, descreve o Sr. Juarez, hoje, com 87 anos de idade:

Quando vim já era casado, junto com meus filhos, eu vim porque meu gadimera aqui e deu vontade de vim trabalhar comprei a terra... criava gado criação depois foi fazendo a roça e de tudo, depois de meus filhos todo mundo foi se ajeitando perto de mim eu fui botando cada um no seu lugar os filhos depois os netos... meus filhos veio coloquei todos pra arrancar perto de mim, todos combinados comigo...criava uns gadim...quando casaram cada um dos filhos ficou com um pedacinho de terra (Informação verbal).⁹

A comunidade foi se desenvolvendo dentro desse ambiente tradicional de relação entre terra, trabalho e família. A terra adquirida pelo Sr. Juarez torna-se berço da família, lugar fértil para trabalhar e

⁹ Depoimento do Sr. Juarez José da Silva, 14 de agosto de 2023.

criar o seu “gadim”, esse lugar, além de garantir a subsistência das pessoas, suas necessidades, é também um espaço compartilhado pelas gerações familiares, onde nascem os netos e vão se arranchando todos pertos do mais velho. “Arranchar perto de mim”, significadizer que os seus parentes irão formar uma nova família, casar, ter filhos, ter suas roças, mas também ter a responsabilidade de manter firmes as relações recíprocas, os costumes, o jeito deviver e trabalhar que tem como fundamento os saberes dos mais velhos, os quais são consultados para as tomadas de decisões.

É nesse contexto que o Sr. Juarez José da Silva decide sair do núcleo familiar de seus pais e irmãos para poder ter o seu lugar e arranjar seus filhos e, posteriormente, os netos e bisnetos. As comunidades vão se formando a partir da necessidade dos filhos e esse comportamento tem anuência dos mais velhos da comunidade de origem.. O Sr. Cândido José da Silva, de 66 anos, um dos filhos mais novos do Sr. Juarez reforça a motivação de se mudarempara a então Lagoa do Garrote: “A gente queria criar mais, trabalhar mais...por isso viemos praca. criamos gado e criamos tudo junto depois que casamos foi separado. A gente fez aqui sem dividir, íamos casando e fazendo as roças (Informação verbal)”¹⁰.

Nesse aspecto, identifica-se que o comportamento de sair de uma comunidade para formar outra é um costume que se coloca em prática quando, no interior do núcleo familiar percebe-se a necessidade de mais terras para os demais familiares e os seus animais. Ou seja, apartir da análise dos relatos de memória do núcleo familiar que deu origem a Lagoa do Garrote, observa-se que se fez necessário manter a coesão do núcleo familiar, quando as terras da família extensa se tornou insuficiente à sobrevivência de todos os seus membros, assim, as gerações mais novas formaram uma nova família extensa, uma nova comunidade, em outra localidade, sem perder de vista o modo de viver da sua comunidade de origem, os

¹⁰ Depoimento do Sr. Cândido José da Silva, 13 de agosto de 2023.

vínculos afetivos, sociais e identitários. A esse respeito, Ferreira afirma que:

(...) a familiaridade com os lugares de morada dos vizinhos e compadres, moradores "véios", dos "tempos antigos", revela que a apropriação destes espaços por determinadas famílias era reconhecida pelos demais. Sua história na terra, pela qual construíam a reprodução de sua existência, atesta-lhes a identidade de "gente do lugar" e "donos do lugar". Ao mesmo tempo em que criavam seus lugares específicos, constituíam parte genealógica do lugar maior, da morada de todos, o lugar selado pelas redes identitárias de relações afetivas, simbólicas e materiais, constituídas na vida cotidiana (Ferreira, 2009, p. 156).

Neste contexto, marcado pela chegada da família, casamentos dos filhos e a divisão dos locais das residências, a inserção da Sra. Valdenir na comunidade ocorre por meio do casamento com o Sr. Cândido. Vale ressaltar que o matrimônio não pode ser estabelecido entre parentes de primeiro grau, levando as famílias vizinhas a se entrelaçarem e formarem novas famílias. A relação da Sra. Valdenir com a família de Juarez era caracterizada como "conhecidos", ou seja, vizinhos que residiam em uma comunidade próxima chamada Poços. Ao tratar os povos Ava Kaiowá, Tônico Benites aborda a organização sociofamiliar daquele povo a partir da categoria de *família extensa*, onde "os membros de cada grande família são orientados a casar-se com indivíduos pertencentes a outras famílias conhecidas, preferencialmente aquelas com as quais sua própria família mantém articulações políticas e relações de reciprocidade" (2009, p. 49). De igual maneira,

notamos que a constituição da comunidade se dá pela união de diversas famílias à medida que as pessoas se casam, formando assim famílias extensas.

Portanto, a origem da comunidade Lagoa do Garrote partiu-se da necessidade coletiva, de uma comunidade que precisava expandir o seu espaço territorial de sobrevivência e manutenção dos vínculos familiares e comunitários, o interesse é, portanto, coletivo. O modelo de produção tem características próprias de uso coletivo, do fundo de pasto; também individual, através das roças que são feitas depois que os filhos se casam. A construção das roças é feita por meio do trabalho coletivo, através do envolvimento de toda a família e também dos vizinhos. Essas especificidades se contrapõem ao modelo capitalista, pois o objetivo não é obter os lucros daquilo que produzem, e sim, manter a família naquele lugar de pertença: "meu lugar", do "meu gadim", do "meu jeito de viver". O Sr. Salvador José da Silva reforça: "Os que iam casando escolhiam seu lugar e iam fazendo suas roças... não havia divisão, cada um tinha seus limites."

Destaca-se que, historicamente, esse é um costume de seus antepassados que foi transmitido de pai para filhos, a partir de uma memória carregada de afeto, reciprocidade e pertença. É uma memória que recorda costumes. Nesse sentido, Alistar Johnson afirma que:

Mesmo quando os detalhes dos relatos individuais e familiares variam, todos indicam a importância da terra e da família como pontos de apoio da memória. Isso é particularmente importante tendo em vista as constantes pressões que o capitalismo industrial e administração burocrática exerce tanto sobre a terra quanto sobre as antigas instituições associadas como parentesco. A genealogia e o lugar tornam-se pontos focais

pelos quais a memória pode resistir à burocracia empresarial (Alistar Johson *et al.*, 1998 p. 162).

Assim como em outras comunidades tradicionais, em Lagoa do Garrote identifica-se, desde a origem da comunidade até os dias atuais, o acesso e autonomia sobre a terra, às vezes originada de uma "derrubada", com base no costume. Thompson (1998, p. 15) afirma que: "A invocação do "costume" com respeito a um ofício ou ocupação reflete uma prática tão antiga que adquire a cor de um privilégio ou direito". Assim, os costumes, os ensinamentos, as práticas disseminadas de pai para filho funcionam como lei e devem ser respeitadas por todos possibilitando manter a harmonia e reciprocidade daquele lugar como tradicional de fundo de pasto. Aquele lugar é constituído por um conjunto de normas coletivas que reproduzem saberes e modos de vida antigos, que permitem a partir das relações cotidianas reafirmar seus costumes e vínculos com o território, os costumes compartilhados reforçam o sentimento de pertencimento da comunidade ao território.

Figura 3: Área Central da Comunidade



Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Contudo, essa comunidade passa a evocar também os instrumentos legais do Estado para afirmar a sua autoridade sobre o território, a partir do momento em que os seus costumes e modos de viver naquele espaço são ameaçados. Em contexto de vulnerabilidade da manutenção do território, é que Lagoa do Garrote passa a reivindicar ao Estado o reconhecimento da comunidade como um território tradicional de fundo de pasto.

Considerações Finais

Esta pesquisa se preocupou em fazer uma análise sobre o processo de desenvolvimento do povoamento da comunidade Lagoa do Garrote. Trazendo para a discussão as características particulares da região e dos povos tradicionais de fundo de pasto. Conforme acompanhamos, a coletividade é a base para as relações de trabalho, familiares e associativistas. E que, são os costumes e

tradições transmitidos entre as gerações que permeiam todas as atividades funcionando como princípio irrenunciável nas decisões da comunidade.

Nesse processo, pudemos conhecer as práticas de uso comum da terra, as relações harmônicas com o meio ambiente e a vizinhança. Reafirma-se que, o fundo de pasto é uma terra tradicional de relações recíprocas das pessoas e dos animais que fazem o uso coletivo do pasto.

Referências

CARRARA, Ângelo Alves. 2011. "Paisagens de um grande sertão: a margem esquerda do Médio São Francisco nos séculos XVIII a XX". **Ciência & Trópico**, v. 29, n. 1: 61-124. Disponível em: < <https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/751>>. Acesso em: 23 jan. 2024.

FERREIRA, M. M.; AMADO, J. (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

FERREIRA, Simone Raquel Batista. **"Donos do lugar": a territorialidade quilombola do Sapê do Norte-ES**. Tese (Doutorado) em Geografia. Programa de PósGraduação da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2009.

GEOGRAFAR – Grupo de Pesquisa GeografAR – Relatório Final-CNPq/UFBA. **Banco de Dados do Projeto Geografar, Mapeamento das Comunidades de Fundos e Fechos de Pasto (CFFP) no estado da Bahia**, 2020.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. **Nas fronteiras do poder : conflito e direito à terra no Brasil do século XIX**. 2.ed. Niterói: Eduff, 2008.

SILVA, Cândido José da. **Entrevista realizada por Aleksandro em 13 de agosto de 2023**, na comunidade Lagoa do Garrote.

SILVA, Juarez José da. **Entrevista realizada por Aleksandro em 14 de agosto de 2023**, na comunidade Lagoa do Garrote.

SILVA, Salvador José da. **Entrevista realizada por Aleksandro em 15 de agosto de 2023**, na comunidade Lagoa do Garrote.

THOMPSON, E.P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

EPISTEMOLOGIAS PANTANEIRAS: diálogos de saberes na Comunidade tradicional do Porto Limão

Lucas Mateus Faria Silva
Laudemir Luiz Zart
Miriã Peres Spindulas
Odania Ferreira da Silva França

Introdução

No cenário educativo atual, a valorização dos saberes tradicionais e a integração das epistemologias locais nas práticas pedagógicas emergem como pontos vitais para alicerçar e construir uma educação verdadeiramente inclusiva e transformadora no cerne de Comunidades e Povos Tradicionais. Neste viés, o presente artigo, intitulado “Epistemologias Pantaneiras: diálogos de saberes na Comunidade tradicional do Porto Limão”, investiga como a Comunidade pantaneira do Porto Limão, em Cáceres-MT, interage com a Escola Municipal Santa Catarina, num esforço para entender e integrar os saberes tradicionais dessa comunidade nas práticas pedagógicas/educativas adotadas na referida escola.

Destarte, a educação, conforme Freire (1986), deve ser um processo de libertação, que reconheça e valorize a cultura e os conhecimentos dos educandos. À vista disso, a Comunidade Tradicional Pantaneira do Porto Limão, com sua teia de tradições e modo de vida singular, oferece um rico campo de estudo para explorar como essas epistemologias podem ser incorporadas no ensino formal. Por este prisma, Santos (2010) contribui para esta discussão com seu conceito de Epistemologias do Sul, que propõe a valorização e integração dos conhecimentos tradicionais, ancestrais e locais no debate acadêmico e nas políticas públicas. Nessa seara, Boaventura de Souza Santos enfatiza que a epistemologia deve ir além da mera teoria do conhecimento, pois ela deve ser um instrumento de luta e transformação social; capaz de produzir a inclusão de vozes e perspectivas que foram historicamente silenciadas.

Por este prisma, Santos (op. cit) propõe uma abordagem crítica da epistemologia, que desafia as concepções tradicionais ocidentais de conhecimento, desenvolvendo o conceito de epistemicídio, que descreve a supressão ou marginalização de saberes e práticas culturais não ocidentais ao longo da história, argumentando que o conhecimento hegemônico, predominante no Norte Global, tem sistematicamente desvalorizado e excluindo outras formas de conhecimento ao longo da história, principalmente as que emergem do Sul Global, o que ele classifica como linha abissal.

Deste modo, a metodologia adotada neste estudo qualitativo envolveu observação participante, análise documental, entrevistas semiestruturadas e formulários semiestruturados com suporte do caderno de campo, permitindo uma imersão na realidade da comunidade e na dinâmica escolar, buscando compreender as dinâmicas culturais, sociais e pedagógicas que permeiam a vida escolar e comunitária na Comunidade do Porto Limão. A presente pesquisa é um recorte da dissertação de mestrado intitulada "Uma

escola à margem da estrada: práticas e relações sociais da Comunidade Tradicional pantaneira do Porto Limão e sua dialogicidade com a Escola Municipal Santa Catarina, Cáceres-MT”, desenvolvida pelo Programa de pós-graduação em Educação da universidade do Estado de Mato Grosso (PPGEdu Unemat) entre 2023 e 2025.

Nesse ínterim, o presente artigo examina, ainda, os desafios enfrentados pela comunidade em meio às pressões externas, como o agronegócio e projetos de desenvolvimento, que frequentemente ameaçam a existência e autonomia do território, da cultura e da sustentabilidade ambiental. Por sua vez, a Escola Municipal Santa Catarina emerge como um espaço de referência para a comunidade sendo um potencial espaço de resistência e valorização dos saberes locais, promovendo uma educação contextualizada e culturalmente relevante.

O lastro teórico deste estudo é fundamentado nas contribuições de autores como Santos (2010), Freire (1986, 1993, 2000), Zart (2023), Arroyo (2004), Caldart (2022), Brandão (1986) entre outros, cujas teorias e reflexões oferecem uma base sólida para análise das práticas pedagógicas e das epistemologias locais. Sendo Paulo Freire uma referência central no campo da educação crítica e libertadora, tomando como referência sua obra *Pedagogia do Oprimido* (1970), onde Freire defende uma educação que promova a conscientização e a emancipação dos sujeitos, rompendo com a pedagogia tradicional que o autor caracteriza como bancária.

Nesse cenário, Freire (1970), propõe uma pedagogia do diálogo, onde o conhecimento é construído de forma coletiva e valorizando a cultura e a experiência dos educandos. É nesse enfoque que o objeto deste estudo é relacionado, levando em consideração que os saberes tradicionais da Comunidade tradicional pantaneira do Porto Limão podem/devem ser integrados de forma concisa nas práticas educativas da Escola Municipal Santa Catarina.

Por sua vez, Boaventura de Souza Santos se destaca no referencial deste trabalho com o conceito de Epistemologia do Sul, que desafia a hegemonia do conhecimento científico ocidental e defende a valorização das epistemologias locais e tradicionais. Ao longo das leituras da obra Epistemologia do Sul, Santos (2009) argumenta que é necessário superar o “pensamento abissal”, que exclui e marginaliza os conhecimentos não ocidentais. O que possibilita compreender, partindo desse marco teórico, como os saberes tradicionais da Comunidade do Porto Limão podem ser evidenciados, valorizados e integrados de forma crítica e contextualizada no contexto escolar, a fim de promover uma educação inclusiva e emancipadora.

Nesse sentido, é pertinente relacionar a educação contextualizada aos debates da pesquisa, pois leva-se em consideração o contexto cultural, social e ambiental dos educandos sendo um princípio fundamental para a efetivação de uma prática pedagógica inclusiva e significativa. À vista disso, diversos pesquisadores da educação do campo, como Arroyo (2004) e Caldart (2009), defendem a importância de adaptar o currículo escolar às realidades locais, permitindo que os educandos se reconheçam e se vejam representados no conteúdo ensinado.

Por fim, ao explorar o arranjo existente entre saberes tradicionais e práticas educativas, este estudo contribui para a discussão sobre a organização do trabalho pedagógico em espaços escolares e não escolares. Ele destaca a importância de políticas educacionais que reconheçam e integrem a diversidade epistemológica das comunidades tradicionais, promovendo uma educação que não só preserve, mas que também celebre as riquezas culturais e os conhecimentos locais.

A Comunidade do Porto Limão: características e identidade

Ao nos debruçarmos sobre o sentido da palavra “pantaneiro” é possível compreender que o termo designa aqueles que habitam

em comunidades no Pantanal, identificando-se com essa denominação e apresentando características singulares de convivência com o ciclo das águas, o que se reflete em variadas manifestações culturais e identitárias vinculadas ao ecossistema local (Silva e Sato, 2012). Destarte, o Pantanal está distribuído por estados brasileiros como Mato Grosso do Sul e parte de Mato Grosso, além de territórios de países como Bolívia e Paraguai, configurando um dos maiores conjuntos contínuos de áreas úmidas do planeta, abrangendo 140.000 km² de planícies inundáveis pertencentes à Bacia do Alto Rio Paraguai (Fundação Roberto Marinho, 2002).

À luz dessa discussão, o segmento dos pantaneiros, enquanto comunidade tradicional, passa a ser reconhecido e classificado no cerne dos marcos legais pelo Decreto nº 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, que define povos e comunidades tradicionais como grupos culturalmente diferenciados, que possuem formas próprias de organização social e que utilizam seus territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição (Brasil, 2007).

Por este prisma, os pantaneiros integram uma dessas comunidades tradicionais, cuja existência e modo de vida estão intimamente ligados ao bioma do Pantanal, sendo reconhecidos por sua relação especial com o meio ambiente, principalmente na forma como manejam os recursos naturais de maneira sustentável, adaptando-se às variações sazonais das águas e preservando suas tradições culturais.

Nesse cenário, a Comunidade tradicional Pantaneira do Porto Limão localiza-se às margens do Rio Jauru no território de Cáceres-MT, ao longo da fronteira entre Brasil e Bolívia. Caracteriza-se por sua relação ancestral com o Pantanal, tendo seus modos de vida

intimamente relacionados às práticas como a pesca artesanal que compõem o mosaico que simboliza a rica herança cultural e histórica dos atores sociais, estando profundamente conectada ao meio ambiente pantaneiro, desenvolvendo saberes específicos e práticas sociais adaptadas às condições ecológicas da região há gerações, sendo que

A maioria das famílias locais é remanescente de [...] Chiquitanos, sendo também possível encontrar descendentes de Bororo e Guató. Na comunidade é comum encontrar casas de barrote, cobertas com palha de palmeira, circundadas por grandes quintais repletos de árvores frutíferas e plantas medicinais (Januário, 2004, p. 170).

À vista disso, Marques, Carniello e Neto (2009) destacam que a população predominante na Comunidade do Porto Limão é composta em grande parte por descendentes de Chiquitanos. Somado a isso, Cabral (2003, p. 04) afirma que "o grupo de Chiquitanos, em termos populacionais, representa a maior parcela dos habitantes da fronteira. Estas famílias são formadas por remanescentes dos indígenas do Oriente Boliviano que estabeleceram residência na região fronteira há várias décadas".

Além disso, os autores discutem outros aspectos relacionados à comunidade e observam que Porto Limão está circundada por fazendas cuja atividade tem causado principalmente impactos ambientais significativos. Esses impactos resultaram em diversos danos, muitos dos quais são irreversíveis, afetando a rica fauna e flora da região (Marques; Carniello; Neto, 2010).

Nesse sentido, os saberes tradicionais da Comunidade incluem conhecimentos sobre a medicina natural, técnicas de pesca

artesanal, navegação e manejo sustentável dos recursos naturais que são passados de geração em geração e que, junto de práticas culturais como a pesca, têm sido profundamente impactadas por políticas e atividades externas, como a implementação da Lei Estadual nº 12.197/2023 que proibiu o armazenamento, comércio e transporte do pescado nos rios de Mato Grosso, afetando diretamente o modo de vida da comunidade, como reporta a moradora E.E de 50 anos

[...] a pesca para nós, para minha família, é a nossa sobrevivência. A gente sempre viveu da pesca. Agora com essa lei da cota zero a coisa ficou mais difícil, porque as pessoas não vêm mais para pescar. Não pode pescar lá em cima e trazer o peixe para comer aqui no rancho, porque pode ser preso por causa do transporte. Eu não sei o que vai ser da gente (E. E, 50 anos).

Em face do exposto, outras questões são levantadas por moradores da comunidade como as drásticas mudanças no ambiente oriundas da instalação de usinas hidrelétricas no Rio Jauru, como salienta o pescador artesanal e morador da comunidade C. F, de 49 anos:

[...] não demorou para a gente perceber que as coisas tinham mudado. Desde que fecharam o rio lá para cima – uns 15, 20 anos para trás - a gente vê que não é a mesma coisa. Antigamente, a gente sabia certinho como que a água fazia: subia e descia no tempo certo; os peixes, as plantas, os passarinhos, tudo trabalhava num ritmo e

agora acabou isso. Os peixes diminuíram muito. Chega a dar dó (C. F, 49 anos).

Ao lançarmos luz sobre este ponto, evidencia-se a forma latente como o discurso colonial está permeado em diferentes ações do nosso cenário político e econômico sob interesse das classes dominantes, a exemplo da implantação da Lei Estadual nº 12.197/2023. Filho e Júnior (2023), consideram que as relações jurídicas são formadas a partir de vínculos econômicos de natureza mercantil ou produtiva que as antecedem, sendo que o atual sistema jurídico brasileiro opera de acordo com os princípios do capitalismo. Dessa forma, esse sistema se fundamenta em uma estrutura semicolonial e semifeudal, gerida por um Estado cujas elites dominantes são compostas pela alta burguesia e pelos proprietários rurais - latifundiários, ambos subordinados ao poder do capital financeiro.

Nesse cenário, a Escola Municipal Santa Catarina aparece como um dos símbolos da Comunidade e sua história se mistura com a história da comunidade e dos moradores sendo uma referência e um marco de resistência, pois seria viável desenvolver ações educativas que propiciem a preservação e valorização dos saberes tradicionais da comunidade.

O espaço escolar, nessa conjuntura, pode atuar como um ponto de encontro entre o conhecimento formal e os saberes tradicionais, pois a escola deve/pode promover um planejamento que priorize uma educação que respeite e integre as práticas culturais locais. Para tanto, é imprescindível que haja uma abordagem educacional que incentive o reconhecimento das especificidades do contexto local e utilize metodologias participativas e dialógicas no sentido de permitir que os conhecimentos difundidos pela comunidade sejam integrados ao cotidiano escolar.

Caminhos metodológicos

Para analisar a interação entre os saberes tradicionais da Comunidade do Porto |Limão e as práticas educativas da Escola Municipal Santa Catarina, adotou-se uma metodologia qualitativa que incluiu a aplicação de entrevistas semiestruturadas, formulários semiestruturados, análise documental e uso do caderno de campo por meio de observação participante. Ao todo, 9 das 12 questões do formulário, foram aplicadas. Essa abordagem possibilitou uma análise do contexto cultural e social da comunidade, empregando a observação participante como um método eficaz para captar as sutilezas das interações diárias e das dinâmicas sociais, uma vez que:

O trabalho de campo permite a aproximação do pesquisador da realidade sobre a qual formulou uma pergunta, mas também estabelece uma interação com os "atores" que conformam a realidade e, assim, constrói um conhecimento empírico importantíssimo para quem faz pesquisa social (Minayo, 2009, p. 61).

Considerando que nessa toada, a seleção da Comunidade do Porto Limão como campo de pesquisa é respaldada por sua singularidade cultural, localização geográfica estratégica e pela necessidade de entender as dinâmicas entre seus atores e a escola da comunidade. Portanto, a abordagem adotada foi de ida a campo, baseada em registros, diários e anotações coletadas durante março e julho de 2024.

Em um primeiro momento, o processo de observação e levantamento iniciou-se pela escola e depois estendeu-se à Comunidade durante um período de três semanas. Para tanto, além das conversas registradas em áudio, muitos dados foram coletados

e registrados manualmente no caderno de campo para depois serem sistematizados nos questionários semiestruturados.

Ao todo, 21 pessoas foram ouvidas em um primeiro momento, entre mulheres e homens, jovens, adultos e idosos. Alguns não se sentiram à vontade para revelar sua identidade, mas responderam às perguntas e desenvolveram um diálogo ao longo das conversas que transcorreram durante os dias em campo, além da análise do Plano Político Pedagógico da Escola.

Analisando os dados

Ao nos debruçarmos sobre o processo de análise comparativa dos dados coletados junto à comunidade pantaneira do Porto Limão e a Escola Municipal Santa Catarina, constatamos uma significativa valorização da escola como referência cultural e social para os atores sociais consultados. Foram entrevistadas 21 pessoas, divididas entre membros da comunidade e da equipe escolar. Sendo assim, na comunidade, 53% dos entrevistados eram mulheres e 46% homens, com idades variando entre 10 e 60 anos. Na escola, todos os participantes eram mulheres, com idades entre 26 e 58 anos.

Os resultados mostraram que 95% dos entrevistados da comunidade consideram a Escola Municipal Santa Catarina uma das maiores referências locais, ficando atrás apenas do Rio Jauru. Esta valorização destaca a escola como um pilar central na vida da comunidade. No entanto, um contraste emerge quando se observa a prática pedagógica dentro da escola. A grande maioria dos membros da equipe escolar não inclui regularmente os elementos culturais da comunidade em seus planos de ensino, apesar de reconhecerem sua importância.

Ao nos voltarmos ao Projeto Político-Pedagógico (PPP) da Escola Municipal Santa Catarina, identificamos que há menções sobre a importância da valorização dos saberes tradicionais e da cultura local. Contudo, o documento também aponta que essas práticas culturais são frequentemente relegadas a eventos e

festividades específicas, em vez de serem integradas de forma contínua e sistemática no currículo escolar.

A falta de recursos e a insuficiência de formação continuada e as condições de trabalho dos professores são identificadas como barreiras significativas para a implementação efetiva dessas práticas culturais no dia a dia escolar, e tais fatores podem ser associados ao plano de desmonte e fechamento de escolas do campo pelo Brasil (Oliveira, Silva e Silva, 2023).

Ademais, o PPP reconhece a escola como um espaço central de disseminação de conhecimentos e um ponto de encontro vital para a comunidade. Contudo, a pesquisa indica que aproximadamente 60% dos entrevistados da comunidade escolar consideram essencial a inclusão de saberes tradicionais no currículo, mas apenas 30% relatam ter recebido formação adequada para tal. Sendo assim, os dados evidenciam que, apesar da escola ser amplamente valorizada pela comunidade, há uma desconexão significativa entre o reconhecimento teórico da importância dos saberes tradicionais e sua aplicação nas práticas pedagógicas no ambiente escolar.

Considerações finais

O presente estudo revelou que há uma necessidade urgente de maior integração entre os saberes tradicionais da comunidade pantaneira do Porto Limão e as práticas educativas da Escola Municipal Santa Catarina. Considerando que a valorização desses conhecimentos deve transcender o reconhecimento teórico e ser efetivamente incorporada ao cotidiano escolar, promovendo uma educação contextualizada, inclusiva e relevante para a comunidade, pois:

a luta pela construção do currículo escolar da Educação do Campo não se limita apenas à definição de conteúdo e metodologias, mas

também envolve a promoção de relações sociais mais igualitárias, a valorização das diversidades e a criação de espaços de diálogo e participação” (Ribeiro, Silva, Bianco e Zart, 2023, p. 5).

Por este prisma, isso envolve não apenas a valorização teórica, mas também a implementação prática contínua e sistemática dessas práticas culturais no ambiente escolar. A formação continuada dos professores, a disponibilização de recursos adequados e a criação de políticas educacionais que reconheçam e integrem as especificidades culturais locais são passos fundamentais nesse processo, mas que enfrentam desafios implantados de forma estrutural e histórica, sobretudo, às populações subalternizadas e aniquiladas pelo pensamento hegemônico ao longo dos tempos. Uma vez que, conforme argumenta Zart (2023), a sociedade brasileira é estruturada em classes sociais e grupos socioculturais distintos, refletindo uma complexa heterogeneidade de culturas, línguas, religiões e formas de organização social. As desigualdades emergem das hierarquias que determinam o acesso aos recursos materiais e espirituais, e são consequências da distribuição desigual dos meios de produção e do poder econômico e político. A análise histórica do Brasil revela que o período colonial marcou uma ruptura com as sociedades tribais e coletivizadas, evidenciada pela violência da expropriação dos povos autóctones e a exploração das riquezas naturais. A estrutura colonial, organizada sob o domínio dos capitães hereditários e senhores de engenho, consolidou um sistema econômico voltado para a produção e comércio internacional, fundamentado na exploração da terra e trabalho escravo, refletindo um cenário de opressão contínua que envolveu a violência contra indígenas e a exploração dos africanos escravizados.

Nesse sentido, conclui-se que uma educação que respeite e valorize essas epistemologias locais contribuirá o fortalecimento de

comunidades como a do Porto Limão, de forma coesa e resiliente, capaz de enfrentar os desafios contemporâneos sem perder suas raízes culturais, contemplando suas singularidades em espaços formais e não formais, como

[...] o conjunto de práticas através das quais, em qualquer situação, no interior de sua própria cultura e através de suas redes e regras as pessoas das classes populares vivem experiências endógenas de produções e transferência de seu próprio saber” (Brandão, 1986, p. 148).

Por fim, o presente trabalho destaca a importância de uma abordagem educativa que seja inclusiva, contextualizada e respeitosa das tradições locais de comunidades tradicionais. Defendendo que fortalecer a identidade cultural através da educação não é apenas um ato de preservação, mas também de empoderamento comunitário, preparando as futuras gerações para navegar os desafios do futuro com um profundo respeito e entendimento de seu próprio passado.

Referências

ARROYO, M. G. ; CALDART, R. S. ; MOLINA, M. C. (Org.). **Por uma Educação do campo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. 214 p. BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica. Brasília: MEC, SEB, Dicedi, 2013. 562 p.

_____. **Educação do Campo: diferenças mudando paradigmas**. Brasília: MEC, 2007.

BRANDÃO, C. R. **A educação como cultura**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL. Presidência da República. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF, 2007. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: out. 2023.

CABRAL, C. D. de. **Estudo sobre plantas medicinais da comunidade de Porto Limão, Cáceres-MT: uma abordagem etnobotânica**. 2003, 62p. trabalho de conclusão de Curso (graduação, Universidade do estado de Mato Grosso, Cáceres, 2003.

CALDART, R, S. **Por uma Educação do campo: traços de uma identidade em construção**. In: KOLLING, Edgar Jorge; CERIOLI, Paulo Ricardo; CALDART, Roseli Salete. Educação do Campo: identidades e políticas públicas. Brasília, DF: Coleção Por uma Educação do Campo, nº4, 2022, p.18-30.

CARNIELLO, M. A. **Estudo etnobotânico nas comunidades de Porto Limão, Porto Alabrado e Campo Alegre, na fronteira Brasil-Bolívia**, Mato Grosso, Brasil. 2007, 215 p. Tese (Doutorado em Biologia Vegetal), Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 2007.

FILHO, M. P. O. L; JUNIOR, A. D. M. **O DIREITO COMO INSTRUMENTO DE LEGITIMAÇÃO DOS INTERESSES DAS CLASSES DOMINANTES**. Repositório Acadêmico UNIFAN - Centro Universitário Nobre, Feira de Santana - BA, 2023. Disponível em: <https://unifan.net.br/repositorio-academico/>.

FUNDAÇÃO ROBERTO MARINHO. 2002. **Tom do Pantanal**. Vol. 2. Caderno do Professor. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho.

JANUÁRIO, E. R da S. **Caminhos da Fronteira: educação e diversidade em escolas da fronteira Brasil-Bolívia (Cáceres/MT)**. Cáceres: Unemat Editora, 2004.

LIMA DE OLIVEIRA, L. C.; COSTA SILVA, L. P.; FERREIRA DA SILVA, M. **Fechamento das escolas do campo: entre os territórios de articulação, resistência e luta**. Revista Teias, Rio de Janeiro, v. 24, n. 72, p. 330–342, 2023. DOI: 10.12957/teias.2023.67227. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistateias/article/view/67227>. Acesso em: 5 ago. 2024.

MINAYO, M. C. S. (Org.) **Pesquisa social: teoria, método e criatividade** (26ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. [orgs.]. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, R.; SATO, M. **Mapa Social: mapeando os grupos sociais do estado de Mato Grosso - Brasil**. Cuiabá, MT: UFMT, 2012.

RIBEIRO, J. A.; SILVA, J. A.; BIANO, J. A.; ZART, L. L. Pedagogia do trabalho e a educação do campo: os arranjos entre currículo e saberes locais. **Revista da Faculdade de Educação** [S. l.], v. 39, n. 1, p. e392309, 2023. DOI: 10.30681/21787476.2023. E392309. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/ppgedu/article/view/11564>. Acesso em: 15 out. 2023.

ZART, L. L. **Constituição da Realidade Social Contraditória, Desigual e Heterogênea Brasileira: interpretações com base na teoria social e política de Florestan Fernandes**. In: ZART, Laudemir Luiz (org.). **Realidades Brasileiras: Teorias e Práticas Sociais Libertadoras**.

Cáceres: Editora UNEMAT, 2023. (Série Sociedade Solidária, vol. 10 – 2023) (Capítulo 4. p. 86-110) 366p.

O PROCESSO DE APRESENTAÇÃO DOS POVOS ORIGINÁRIOS AO LONGO DO FESTIVAL FOLCLÓRICO DE PARINTINS

Onan Ferreira da Silva
Maria Cristina Gobbi

Introdução

Na cidade de Parintins, um interior do estado do Amazonas acontece um dos maiores festivais realizados no Brasil. O município se encontra a 369 km da capital Manaus, e é um dos mais visitados da região norte do país, em especial durante o festival. Todo o ano, sempre no último final de semana de junho, teve lugar mais um evento. Foi a realização do espetáculo protagonizado durante três noites pelos bois-bumbás Garantido, das cores vermelho e branco, e o Caprichoso das cores azul e branco. Os bois têm, por noite, cerca de duas horas e meia de apresentação de suas temáticas, e é

realizado numa arena chamada Bumbódromo, que é uma espécie de teatro criado para a realização do evento.

É durante o mês de junho que a cidade duplica o número de habitantes, com a chegada dos turistas que são atraídos ao festival desde a década de 1980, quando um grupo de simpatizantes desse folguedo passaram a divulgá-lo em Manaus, por meio de reuniões de lazer animadas por toadas (Nogueira, 2013, p. 30). Em 1988, com a inauguração do bumbódromo, os bois-bumbás passam a participar da agenda de eventos turísticos da Amazonas.

Esse evento parte de uma brincadeira popular centenária realizada nas antigas ruas da cidade, onde ainda não tinha energia elétrica e os bois saíam pelas casas ao som dos batuques de tambores, iluminados pelas lamparinas com pavio de querosene e embalados por muitas toadas e versos de desafios. A origem desta manifestação popular encenava um auto do boi, no qual era composto pelo Amo (dono da fazenda), Sinhazinha da Fazenda (filha do amo e apaixonada pelo boi), o próprio Boi, Mãe Catirina e Pai Francisco (empregados da fazenda), Vaqueiros e o Pajé.

A ritualística tinha como procedência o fato de que Mãe Catirina grávida desejou a língua do boi mais querido da fazenda, fazendo o pedido a Pai Francisco que se não lhe atendesse, seu filho nasceria com cara de boi. Então Pai Francisco matou o boi e retirou a língua. O Amo sabendo do acontecimento chamou os vaqueiros e pediu para que trouxessem quem tivesse matado o boi. Pai Francisco e Mãe Catirina são levados ao encontro do Amo e a Sinhazinha, onde foram pressionados a ressuscitar o boi. O fato da ressurreição do animal acontece através da figura do indígena, o pajé.

Sobre o auto do boi em Parintins, mais precisamente na brincadeira do boi-bumbá, nota-se a peculiaridade. Nas demais brincadeiras do auto do boi espalhadas pelo Brasil, o auto tradicional narra a morte e ressurreição do belo e estimado boi de um rico fazendeiro. Em Parintins, houve a reformulação radical na forma de

apresentação do boi-bumbá, fazendo a inserção de uma figura bastante presente no contexto amazônico, o indígena.

A história central é a mesma dos autos antigos, no entanto, há diferenças marcantes que demonstram as mudanças ocorridas com acréscimos de elementos amazônicos, principalmente a inclusão do caboclo, a maior participação dos indígenas e o aparecimento do pajé. Na versão original, o boi é ressuscitado pelos doutores. Na apoteose dos bois de Parintins, quem ressuscita o boi é o pajé, o qual se tornou a figura central da brincadeira. (Cardoso, 2013, p. 31).

A brincadeira do boi-bumbá ganhou o gosto da comunidade parintinense tornando-se já na época o maior “entretenimento”. Com o passar dos tempos aquela brincadeira de ruas e quintais da antiga Tupinambarana foi incorporando discursos e englobando outros cenários para além de um simples auto do boi.

Atualmente o que é apresentado pelos bumbás na arena do bumbódromo, dimensionou a festa no cenário cultural do Brasil, e pode-se dizer que internacionalmente também, resultando o evento dos bois como identidade cultural da cidade de Parintins. Este fato transcendeu também os limites da pequena cidade e se tornou a “cara” da região Norte. Como afirmam Nakanome e Silva (2019):

A formação sociocultural parintinense, gerada pelo processo de miscigenação, tem como base o posicionamento geográfico de passagem de rio e caminhos entre as capitais Manaus (AM) e Belém (PA). No meio

amazônico, inúmeras comunidades indígenas, de europeus, descendentes de africanos, de judeus, de árabes e de japoneses se entrelaçaram em uma tessitura que deu origem a uma cultura cabocla singular, caracterizada por folguedos originados do Velho Mundo, costumes orientais, batuques africanos, falas e costumes indígenas que sobreviveram ao tempo e às transformações sociais, sendo vivenciados na contemporaneidade. (Nakanome; Silva, 2019, p. 50).

Essa relação e possivelmente suas raízes foram o alvo maior para que os bois pudessem introduzir em suas canções e nas suas apresentações a realidade amazônica, ou mais, a vivência dos povos originários que sempre estiveram presentes nas terras do Brasil. Com o Auto do Boi podemos observar a tríade cultural do branco, negro e o indígena presente na brincadeira e a qual se tornou base de discursos ao longo dos tempos para a recriação anual da festa.

A representação do branco presente no auto se dá nas figuras do Amo da Fazenda e da Sinhazinha, do negro com a presença de Mãe Catirina e Pai Francisco e o indígena na participação do pajé. Este por sua vez, como afirma Nakanome e Silva (2019), a preponderância da figura e dos assuntos indígenas no enredo das apresentações reconfigurou a antiga brincadeira de rua, ao descortinar um rico e inesgotável universo do indígena no Auto do Boi (Nakanome e Silva, 2019, p. 51).

A importância dessa complexidade que abarca a temática indígena pode ser analisada como a reafirmação de sua contribuição na formação social e cultural cabocla da região norte e também para uma identidade amazônica. A pesquisa mostra-se relevante ao discutir a apresentação dos povos originários ao longo dessa

brincadeira de rua que se tornou o maior festival realizado na região e conhecido mundialmente. Então diante do exposto, esta pesquisa tem como objetivo discutir a apresentação indígena ao longo dos anos no Festival Folclórico de Parintins.

Dado ao uso para este estudo pesquisadores como: Wilson Nogueira (2013), Maria de Lourdes Da Silva (2017), Letícia de Sousa (2019), Ericky Nakanome e Adan Renê Silva (2019), Ericky Nakanome (2020) que desenvolveram análises da temática indígena acerca do Festival de Parintins. E por intermédio deste recorte recebe esta expressividade científica.

Metodologia

Com base nas leituras realizadas durante minha pesquisa de dissertação, pude ter acesso aos documentos que são utilizados nesse presente estudo. Entendendo isso, o encaminhamento deste artigo foi desenvolvido diante uma pesquisa documental e bibliográfica com o intuito de reunir dados sobre as temáticas indígenas expostas no Festival Folclórico de Parintins e a apresentação desses povos ao longo dos tempos.

O percurso metodológico se dá na compreensão dos assuntos indígenas abordados desde a gênese da brincadeira de rua ao famoso festival realizado pelos bumbás Garantido e Caprichoso na arena do Bumbódromo. Neste artigo, dadas informações para a produção do estudo, foi escolhido cinco trabalhos que perpassam pela temática indígena, assunto escolhido para compreender e discutir sua relação no espetáculo dos bois.

Resultados e Discussões

Ainda nas antigas ruas da cidade de Parintins, os bois saíam pelas casas onde eram convidados a brincar, encenando o auto do boi, e no final da festa ganhavam dinheiro. As pessoas com mais condições financeiras da cidade pagavam para recebê-lo, e também famílias os recebiam em troca de refeições. Com as limitações da

antiga cidade, os bois se encontravam nas ruas onde a maioria dessas brincadeiras terminava em conflitos e agressões.

A rivalidade de rua gerou esforço criativo na disputa pela melhor apresentação ao público, formado, primeiramente, por torcedores locais que se concentravam na plateia para incentivar a brincadeira preferida (Nogueira, 2013, p. 106). Essas saídas de ruas serviam de entretenimento para a comunidade, na qual na época não obtinham de opções de lazer. Então o auto do boi encenado na brincadeira com a peculiaridade de Parintins, ainda não se manifestava com discursos que pautavam na opinião pública. O boi de terreiro não envolvia a plateia no espetáculo, e mesmo que envolvesse em momentos como nas saídas às ruas, não havia um compromisso além do lúdico (Nogueira, 2021).

A saída dos bumbás nas ruas da ilha denotava um desafio espacial, o reduto assumido por cada um se expandia na cidade e, na urbe da floresta, o inevitável acontecia: os touros se encontravam nas principais avenidas e, assim, nascia o fator principal para a construção da rivalidade atual, no caso, a disputa em uma cidade planificada pela sua geografia. Nos fatais encontros, os grupos preparavam suas trincheiras e disputam uma rua, uma esquina ou um quarteirão (Nakanome, 2020, p. 06).

Vale ressaltar que os discursos impostos pelos bois-bumbás são difundidos pelas toadas que embalam desde suas primeiras saídas nas ruas. Antigamente essas toadas pautavam desafios entre os bois, e decantavam sua tradição durante a brincadeira, como: suas saídas nas ruas, o amor pelo boi, o desafio ao boi contrário, o mérito

de ser o mais valente e mais antigo boi da ilha. Nogueira (2013) afirma:

Os versos das toadas contêm as marcas dos bois-bumbás no território do imaginário. Os poetas do boi-bumbá de terreiro se referem, principalmente, aos temas do cotidiano, exaltação ao boi amado e zombaria ao rival, e aos “desafios” de estímulo de coragem e heroísmo a suas fileiras (personagens e torcedores) e de covardia ao oponente. O desafio aparece em versos de improviso, cantados no intervalo das toadas, e em toadas de desafio, um tipo irônico e malicioso. O desafio é dominante em oralidade, porque provoca ou responde a uma situação dada no contexto dos fatos e dos acontecimentos em relação aos valores sociais e morais da comunidade (Nogueira, 2013, p. 118).

As brigas entre os bois rivais aumentavam a cada ano, a ponto de preocupar a cidade e os responsáveis dessas brincadeiras. Na década de 60, coincidentemente, com a construção da catedral de Nossa Senhora do Carmo, a colaboração da Juventude Atlético Católica (JAC), foi essencial para a organização da brincadeira de rua dos bois que ganhou o formato de festival. A iniciativa surgiu com a ideia de preparar uma quermesse com o objetivo de angariar recursos para a diocese com a finalidade de construir um novo prédio.

Então no ano de 1966, foi realizada a primeira edição do Festival Folclórico de Parintins, numa espécie de tablado na quadra da catedral. O evento contava com apresentações de quadrilhas,

pássaros e encerrava com os bois-bumbás. Com a aprovação da festa, assim começou a disputa dos bois e, conseqüentemente, o gosto da torcida do público seja Garantido ou Caprichoso.

A partir da década de 1980, é possível observar o aperfeiçoamento de um discurso que chama a atenção do público para as condições de vida do caboclo amazônico, para a preservação do meio ambiente, para a luta da sobrevivência das etnias indígenas e para a defesa das culturas dos povos originários (Nogueira, 2013, p. 17).

Com o crescimento da disputa entre Garantido e Caprichoso, houve a necessidade de ampliar o espaço para a realização da festa. No ano de 1988, o bumbódromo era inaugurado pelo governador na época, o Amazonino Mendes. Nesse momento a cultura folclórica do boi foi se caracterizando, aos poucos, como um misto de cultura popular e cultura de massa. Como afirma Nakanome (2020), ainda que as apresentações dos bumbás sejam carregadas de conteúdos de sua própria tradição, a moldura espacial que o bumbódromo oferece consagra os bois como um produto cultural mercadológico (Nakanome, 2020, p. 158).

Com a criação do Festival e o acirramento da disputa entre Garantido e Caprichoso outros personagens foram inseridos nas apresentações, posto que se buscava a conquista do público e do corpo de jurados que julgavam e determinavam o vencedor da disputa. A década de 80 significou o formato e os personagens que hoje fazem parte do espetáculo dos Bumbás (Silva, 2017, p. 56).

No primeiro momento da brincadeira, não se evidenciava nenhuma figura do auto do boi, a não ser o próprio boi-bumbá. Então observamos que o indígena ainda não tinha a visibilidade dos

dias atuais. Para Nogueira (2021), há uma distinção relevante pelo fato de os bois-bumbás Garantido e Caprichoso terem abraçado a defesa das culturas amazônicas, por meio de temas interétnicos, tais como as representações de mitos e cosmologias indígenas e afro-brasileiros. São questões suscitadas no decorrer dos anos, sempre com o objetivo de atualizar o espetáculo aos debates priorizados pela sociedade. (Nogueira, 2021, p. 15). Quando o formato da brincadeira de rua foi se moldando para a apresentação na arena do bumbódromo, a preocupação com o caráter estético passou a ser priorizado,

as indumentárias, aos poucos, tomaram acabamentos e passaram a ser feitas a partir de materiais tidos como valor. O conceito de “boi” foi se transformando, novas figuras e personagens surgiram para enriquecer a brincadeira que se transformou num espetáculo. A competição institucionalizada determinou a objetivação do lúdico para o espetacular, impulsionando a participação de artesãos e artistas na criação de novidades para a festa. O fazer artístico, que outrora, tinha se modificado nas ruas com a chegada da energia elétrica na cidade, novamente, se alterava e se redefinía, com um cuidado mais primoroso nas indumentárias e aportes cenográficos introduzidos de maneira experimental, impulsionado pelo poder da disputa (Nakanome, 2020, p. 157).

Conforme Nogueira (2013), a mudança põe em destaque, no espetáculo, encenações das culturas indígenas amazônicas.

Aprimorou-se, com o passar do tempo, uma expressão artística regional que reivindica o reconhecimento das culturas contemporâneas e ancestrais amazônicas. Constam nas festas de bois-bumbás manifestações de apreço às culturas indígenas, assim como, no Carnaval, os negros podem sentir orgulhosos da sua ancestralidade africana e/ou da sua brasilidade mestiça. (Nogueira, 2013, p. 17). E Lourdes Silva (2017), discorre que:

A ênfase latente à representação do indígena tenha como motivo buscar a autenticidade de produção local amazônica do Festival. Isto porque no espetáculo atual vinte e um itens constituem a apresentação de cada Bumbá, sendo que destes cinco fazem parte diretamente referência ao indígena, quais sejam: Tuxaua, Tribos Indígenas, Cunhã-Poranga, Pajé e Ritual Indígena. Outros quase sempre se relacionam com a cultura indígena como Lendas Amazônicas, as Toadas, as Figuras Típicas Regionais e as Coreografias (Silva, 2017, p. 57).

Ainda por este fato, as pessoas participantes do evento criaram o gosto pela cultura, que por meio da festa usavam cocas, pinturas no rosto, brincos com penas, se adaptando ao ambiente que a festividade propiciava. Isto também reflete a questão econômica tanto para os artesãos e artesãs, quanto para os meios massivos que cobriam o evento na época.

Ao longo dos anos temas mais abrangentes a respeito do cotidiano amazônico passaram a ter mais presença nos repertórios dos bois-bumbás de Parintins. Essa inserção também moldou a apresentação artística. Por exemplo, o ritual indígena que se encena hoje se aprimora, no espetáculo, partir de 1988, com a diversificação

das tribos indígenas. (Nogueira, 2013, p. 121). Nota-se também que nesse mesmo ano houve a inauguração do bumbódromo, criado especificamente para essa dinâmica de apresentações dos bumbás. Com essas novas apresentações e com um novo espaço no decorrer de mais de cem anos, a brincadeira recebeu valores e inovações para o espetáculo com a ajuda da tecnologia. No entanto como frisa Nakanome (2013), esses aparatos tecnológicos de grandes espetáculos mundiais aliados com o imaginário amazônico reafirmam nas referências do homem amazônico uma cultura que a cada dia mesmo “espetacularizada” se transforma e se mantém viva na população (Nakanome, 2020, p. 12).

Os indígenas são povos de cultura simples e de tradição oral, onde são ensinados a repassarem seus costumes e tradições para as gerações futuras. Toda a simplicidade desse povo foi modificada com o decorrer do tempo através da comercialização da cultura, a tradição passou a ser banalizada e o espetáculo exibido no Festival Folclórico de Parintins transformou-se em produto (Sousa, 2019, p. 47).

Para Letícia de Sousa (2019), o indígena sofre descaracterização cultural dentro do Festival Folclórico, e isso é presente devido o discurso que é levado para a arena (exaltação dos povos indígenas da Amazônia); da mesma forma que exaltam a fala, desvalorizam e retraem a cultura indígena. A representatividade dos indígenas na arena soa de maneira equivocada, onde se teatraliza e se subsume as lutas desses povos e sua resistência diante da sociedade moderna.

Tal discurso, instaurado e passado para a sociedade, emitem falas e discursos que mascaram a luta dos povos indígenas e modifica a sua história, para ser vendida pela indústria cultural. É preciso dá valor aos povos indígenas da Amazônia e contar sua verdadeira história, seus traços, costumes, tradições que, portanto, exaltem a essência do indígena que vive na aldeia (Sousa, 2019, p. 11).

A década de 80 foi muito significativa para os dois bois, pois foi uma fase de experimentações para ambos, mas a década de 90 sedimentou o formato e os personagens que hoje fazem parte do espetáculo dos bumbás, a exemplo disso a temática indígena. Ainda na década de 90, o Brasil se prepara para a realização juntamente com a Organização das Nações Unidas (ONU), a ECO-92, uma reunião com líderes mundiais e ecologistas para discutir possíveis soluções para o aquecimento global. Assim, entendendo a visibilidade do festival, os bois-bumbás intensificam a urgente preservação ecológica, no cenário nacional e mundial os olhos se voltam para a Amazônia e para suas populações.

No ano de 1996 e 1997 a cultura indígena torna-se marco histórico do festival e a partir deste momento que ela toma visibilidade e ganha notoriedade fora da cidade. Mas antes de chegar neste patamar, a cultura indígena era vista como simples e pouco explorada pelos artistas de boi, que quando mostrada nas brincadeiras era de forma singela e poética. Porém, com o decorrer do tempo, a cultura indígena tornou-se um espetáculo

grandioso, a inovação dentro da arena foi mais uma interferência da indústria cultural (Sousa, 2019, p. 9).

Para Nogueira (2021), é preciso compreender os bois-bumbás parintinenses como um fenômeno da espetacularização, por isso vinculado aos excessos do mercado (capitalismo) não elimina a sua característica primordial da crítica social, uma vez que a sua elaboração exige criatividade artística e pensamento articulado com a realidade social que, nesse caso, ultrapassa os limites do terreiro, da cidade, do regional e do país. Com isso, os temas ecológicos apresentados pelos bois juntaram-se as narrativas históricas e cotidianas, mas ao longo dos anos seguintes é o ritual indígena que sobressai na trama do espetáculo.

A percepção que temos ao longo dos anos 2000, é de um indígena fortemente fundamental dentro do festival que por meio das toadas, além de cantar as belezas naturais amazônicas, também clama, evidencia o apelo pela fauna, flora e vidas presentes dentro do contexto ambiental. Então, agora o discurso é voltado para a defesa da floresta e de todas as vidas que dependem dela. O ator social de dentro do auto do boi, que antigamente não tinha visibilidade, agora é peça fundamental dentro do espetáculo, desta vez não pelo olhar do colonizador que por vezes estavam digitalizados nos livros escolares, mas agora pelo indivíduo no seu local de fala que mostra sua cultura e vivência existentes antes mesmo da chegada dos colonialistas.

De certa forma também podemos entender o boi-bumbá de Parintins como agente educador, pois através de suas apresentações que reforçam a temática indígena se torna um potencializador de ensinamentos para o público de um povo, ora abandonados pelas políticas públicas e geograficamente distantes dos grandes centros de desenvolvimento. Estes discursos também auxiliam no suporte para o diálogo social e nos empregos linguísticos, como por

exemplo, a palavra índio, agora se utiliza 'indígena'. A palavra tribos, agora foi substituída pela palavra 'povos originários'. Termos como "índio" e "tribo" são inapropriados, atribuídos por colonialistas para colocar os indígenas numa classe de "não-civilizados". Essa perspectiva decolonial tem carregado desconstruções importantes nas últimas décadas.

Ao analisarmos a revista com a apresentação do tema do Boi-Bumbá Caprichoso de 2024, nos deparamos com o texto feito pela ativista indígena Geovana Borari, que fala acerca da temática e sua atuação por meio da cultura popular presente no festival:

Minha atuação com a cultura popular dos povos da Amazônia é uma forma de amplificar as vozes indígenas, principalmente de mulheres. Nos festivais da região, como o Festival Folclórico de Parintins, onde atuo como conselheira de arte do Boi Caprichoso, vejo a dança e a música como um espaço de resistência e resiliência. Estes eventos não são apenas celebrações culturais, mas plataformas onde reivindicamos nossos direitos e mostramos ao mundo a força e a beleza das nossas tradições (Borari, 2024, p. 23).

De fato, ao observarmos a apresentação dos bumbás, nos deparamos com uma forte corrente na qual o indígena ao longo dos festivais foi ganhando espaço, vez por sua valentia, ora pelo cuidado com a natureza. Atualmente é possível identificar que por meio da festa é utilizado como um porta-voz de todas as ameaças que os povos originários vêm passando ao longo dos tempos. E isto pode ser complementado com a fala de Djane Senna (2023), na revista do boi-bumbá Garantido de 2023:

A construção das bases que sustentam o espetáculo do Festival de Parintins coincide com um discurso esteticamente formulado de maneira a evocar uma consciência temporal baseada em fragmentos de momentos indeterminados de um imaginado passado ancestral. A estrutura envolve, principalmente, aspectos épicos. A vitória do herói, o Pajé da aldeia, o qual, na cena do Ritual, derrota uma força identificada com o “mal”, salvando o seu povo na luta contra o branco invasor. O que vivemos hoje é completa destruição da floresta, abandono dos povos ribeirinhos e extermínio dos povos originários. Que nosso grito ecoe além do teatro ao céu aberto em Parintins. Que a vida dos nossos povos ecoe muito mais forte além de nossas toadas. Esse é o clamor que me trouxe até aqui. São as vozes ancestrais que me guiaram e me fortaleceram nessa caminhada (Senna, 2023, p. 12).

Nesse aspecto, notamos que o local de fala do indígena se vale cada vez mais essencial, embora os meios de comunicação massivos noticiem sobre as queimadas, devastações, secas, e tudo que é prejudicial ao meio ambiente, é por meio da cultura, criada no seio do povo que essa comunicação se potencializa. É a mistura da arte, opinião pública e o apelo por cada vida no planeta que os indígenas e os brincantes de boi-bumbá tentam em busca de uma amenização para os problemas ambientais do planeta.

Os índios lutaram até os limites de suas forças, para sobreviver e defender suas terras da invasão e das pilhagens. Primeiro, contra o colonizador europeu, depois contra os migrantes nordestinos usados pelas empresas capitalistas para saquear seus seringais, contra frentes extratoras de minerais (ouro, diamantes, manganês, areia, seixo); de madeiras; de frutos, sementes e óleos vegetais; da caça e da pesca predatórias; e mais recentemente contra plantadores de soja e companhias petrolíferas. Os bois-bumbás de Parintins tornaram essas questões temas dos seus espetáculos e dão conta da existência, para o mundo, da sociodiversidade amazônica, no momento em que as ciências da natureza lhe facilitavam uma supervisibilidade por intermédio da necessidade de preservação da sua biodiversidade (Nogueira, 2013, p. 20).

Ao longo das festas do boi-bumbá, acompanhando os noticiários e os meios massivos, o Festival Folclórico também evidenciou pautas importantes dos povos tradicionais, que por meio da cultura popular, causa debates nessas classes. É nesta direção que esse espaço se torna possível para o debate de temas frente a discursos que potencializam esses povos que sofrem opressão seja pela cultura, e mesmo pelo seu território. Na fala de Raoni Metuktire (2023), podemos observar que a luta indígena não é apenas pelos povos originários e que a união de todos é importante para o momento em que o planeta vem sofrendo tantos desastres naturais:

Por muitos anos, nós, os líderes indígenas e os povos da Amazônia, temos avisado vocês, nossos irmãos que causaram tantos danos às nossas florestas. O que você está fazendo mudará o mundo inteiro e destruirá nossa casa – e destruirá sua casa também. Temos deixado de lado nossa história dividida para nos unirmos. Apenas uma geração atrás, muitos de nossos povos estavam lutando entre si, mas agora estamos lutando juntos, lutando juntos contra nosso maior inimigo comum. E esse inimigo comum, é você, os povos não-indígenas que invadiram nossas terras e agora estão queimando até mesmo aquelas pequenas partes das florestas onde vivemos que você deixou para nós (Metuktire, 2023, p. 4).

Na fala de Gilvana Borari também podemos identificar que essa luta não é apenas por um povo existente no planeta, mas por todos que existem nele. Com a Amazônia sendo o maior bioma, é importante cuidarmos desse espaço para que ainda exista a vida.

A Amazônia não é apenas um bioma; é o lar de inúmeros povos que têm um profundo respeito pela natureza. A preservação da floresta é essencial não só para nós, que vivemos aqui, mas para todo o planeta. É urgente mantermos a floresta em pé, pois ela é vital para a sobrevivência da humanidade e abrigo da nossa cultura. A natureza e o homem devem coexistir em harmonia, e essa

mensagem é central em todo o meu trabalho (Borari, 2024, p. 23).

Todas essas reflexões levantadas durante o festival de Parintins acerca da temática indígena nos ajudam a compreender a sociedade em crise que vivemos e prováveis caminhos para evitarmos a extinção da vida humana na terra. Pois, para além do período colonial, quanto contemporaneamente o desrespeito ao modo de vida dos povos originários existe.

Portanto, por meio dos discursos presentes nas apresentações dos bois-bumbás é que de alguma forma os indígenas também podem reivindicar direitos e garantir a proteção das florestas para a sobrevivência de todas as formas de vida existentes na Terra, inclusive para aqueles que não integram suas culturas.

Considerações Finais

A pesquisa com o intuito de discutir a apresentação indígena ao longo dos anos no Festival Folclórico de Parintins teve como foco inicial a brincadeira de rua nas saídas pela cidade no qual os bois encenavam um auto do boi na presença do Amo, Sinhazinha, Vaqueiros, Mãe Catirina, Pai Francisco e o Pajé. Sendo este último a figura singular no evento em Parintins e o elemento indígena inserido por conta do contexto amazônico. Atualmente, o festival apresentado na arena do bumbódromo, reflete várias temáticas referente aos povos originários.

Esta pesquisa também possibilita compreender a importância da inserção da temática indígena nos discursos nas apresentações do boi-bumbá como um dos elementos que muito contribuiu para a extensão do Festival Folclórico de Parintins no contexto sociocultural da comunidade amazonense.

Podemos elucidar nossa pesquisa em três momentos que descrevem a apresentação dos indígenas ao longo desses anos. No

primeiro momento o indígena aparece apenas como uma forma singular para se diferenciar dos demais autos do boi presentes no Brasil. Esta presença nas primeiras brincadeiras não possuía importância além de uma encenação.

No segundo momento por volta das décadas de 80 e 90, se apresenta um indígena dentro do seu ambiente amazônico que decanta suas belezas, fauna e flora. A contextualização do ambiente ajuda-nos a perceber um espaço ímpar no qual o indígena é agraciado em viver. Como também seu modo de vida dentro da floresta e a convivência com os animais.

Em um terceiro momento por volta dos anos 2000, o indígena já aparece como ator social que luta pelos seus direitos. Este por sua vez mais presente para a validação das lutas dos povos originários, pelos direitos aos territórios, contra o genocídio, violação dos direitos básicos; como a falta de acesso à saúde e serviços públicos, violação dos direitos das mulheres indígenas, entre outros.

O boi-bumbá de Parintins, contribui para que as culturas dos povos amazônicos conquistem espaço de divulgação nas mídias.

Do ponto de vista da abordagem temática, o espetáculo de boi-bumbá expressa um diálogo multicultural, onde índios, brancos, negros e mestiços celebram o desejo da convivência harmoniosa. O boi-bumbá representa, por isso, a possibilidade de sobrevivência das tradições de cada uma dessas culturas no mundo globalizado. Tradição e modernidade, nesse caso, são fluxos culturais que interagem ou se misturam permanentemente (Nogueira, 2013, p. 20).

Não obstante da temática que abordamos a cultura indígena como alguns autores descrevem passou a ser mercadoria dentro da brincadeira, na qual foram utilizados como produtos para a venda de um indígena estilizado, espetacularizado, mas que por muitas vezes esteve em consonância com os problemas atuais que os povos originários vêm enfrentando.

No entanto, o presente estudo não somente dá conta do seu objetivo, como também causa desdobramentos para outras possíveis pesquisas, a partir desta temática no contexto amazônico, cultural, atual e comunicacional podem se extrair elementos para expressividades científicas.

Referências

BORARI, Gilvana. A luta dos povos indígenas. In **Caprichoso – O triunfo do povo**. Ano XXIII – 22ª ed. jun. de 2024. p. 23.

CARDOSO, Maria Celeste de Souza et al. **Cancioneiro das toadas do boi-bumbá de Parintins**. / Maria Celeste de Souza Cardoso. – Manaus: UEA, 2013.

DA SILVA NAKANOME, Ericky; DA SILVA, Adan Renê Pereira. O indígena no imaginário alegórico dos bumbás de Parintins. In **Moringa**, v. 10, n. 1, p. 49-66, 2019.

DA SILVA NAKANOME, Ericky. O boi-bumbá de Parintins como agente de educação patrimonial no estado do Amazonas. In **Revista Ensino de Ciências e Humanidades-Cidadania, Diversidade e Bem Estar-RECH**, v. 4, n. 1, jan-jun, p. 151-176, 2020.

DE SOUSA, Leticia Lima. O INDÍGENA EM VERSO E REVERSO: a toada como veículo folkcomunicativo/ Leticia Lima de Sousa. – Parintins: UFAM, 2018.

METUKTIRE, Raoni. A vida depende da vida para sobreviver. In **Revista Garantido**. Ano XXII – 21ª EDIÇÃO, junho de 2023. p. 4-6.

NOGUEIRA, Wilson de Souza. A espetacularização do imaginário amazônico no boi-bumbá de Parintins/ Wilson de Souza Nogueira. – Manaus: UFAM, 2013.

NOGUEIRA, Wilson de Souza. **Boi-Bumbá de Parintins**: janela para compreensão da relação mercado e culturas na Amazônia. In: Os Bois-Bumbás de Parintins: novos olhares / Organizadores Diego Omar da Silveira, Elizandra Garcia da Silva, Ericky da Silva Nakanome. – Manaus, AM: Editora UEA; Rio de Janeiro, RJ: Autografia, 2021.15

SENNA, Djanne. “Para que serve a utopia? Serve para isso: Para que eu não deixe de caminhar.” Eduardo Galeano!. In **Revista Garantido**. Ano XXII – 21ª EDIÇÃO, junho de 2023. p. 12-13.

SILVA, Maria de Lourdes Ferreira da. Representação do indígena no Festival Folclórico de Parintins/Am.

COMUNICAÇÃO DECOLONIAL E RESILIÊNCIA DOS POVOS INDÍGENAS EM IDEIAS PARA ADIAR O FIM DO MUNDO, DE AILTON KRENAK

Nelson Russo de Moraes
Luís Guilherme Costa Berti
Isaltina Santos da Costa Oliveira

Introdução

Para iniciar uma aproximação do campo de estudos, destaca-se que, conforme o Censo Demográfico de 2010, a diversidade cultural indígena brasileira é ampla e complexa, sendo quantitativamente desdobrada pela existência de 305 povos e 274 línguas (IBGE, 2012). Importante destacar que este mesmo censo demográfico brasileiro, aponta que a população indígena brasileira é de 1.694.836 pessoas (IBGE, 2022).

Como a própria caracterização ampla e imaterial dos PCTs (Povos e Comunidades Tradicionais), os povos indígenas se distinguem em vários aspectos, como o saber, o fazer, a língua, dentre outros elementos identitários, todos desdobrados da cultura produzida, reproduzida e alterada de acordo com suas relações sociais (Laraia, 2007).

Verifica-se, neste estudo, como a comunicação decolonial, exemplificada na obra de Ailton Krenak, atua estrategicamente como uma ferramenta de resiliência e resistência. Nesse sentido, reflete-se também acerca do papel da comunicação na mudança da percepção pública, sobretudo entre os não indígenas, de modo a promover uma ressignificação da imagem dos povos indígenas.

Diante das ofensivas históricas impostas pela sociedade sobre comunidades em geral, e sobre povos indígenas em específico, é natural que haja resistência e resiliência por parte daqueles que sofrem essas violências. A comunicação decolonial, nesse contexto, questiona e modifica as estruturas de poder colonial. Ela possibilita que os povos originários atuem como protagonistas de suas próprias narrativas e perspectivas, expressando seus saberes sem as distorções coloniais. Conforme observado na obra de Krenak, a comunicação torna-se uma importante ferramenta para o protagonismo das culturas indígenas.

Os povos originários demonstram resiliência por diversas maneiras, desde expressões subjetivas até as ações concretas de posicionamento social. Este movimento se dá no sentido de salvaguardar suas culturas, tradições, suas divindades e de modo muito concreto, suas famílias e territórios.

A variável cultural sempre se estabelece enquanto meio para discussão acerca da manutenção do *modus vivendi* dos povos e comunidades tradicionais, com destaque para os povos indígenas. No que tange à cultura, o antropólogo Laraia (1986, p. 31) discorre em sua obra *Cultura: um conceito antropológico*, que esta se desenvolve segundo os fatores biológicos, se estruturando mais fortemente a partir das relações com o meio. Deste modo, a cultura assume as especificidades de cada grupo e reflete as particularidades do bioma e o contexto histórico de cada período.

Nesta trilha, Franz Boas (1986) conceitua o particularismo histórico, rechaçando o etnocentrismo próprio de algumas culturas colonizadoras sobre outras, refutando ainda qualquer conotação de

cultura atrasada ou superior. Portanto, Boas argumenta que cada grupo humano produzirá os seus saberes singulares que em conjuntura com o meio ambiente, produz cultura e território, como também de forma cultural, particulares de cada comunidade, considerando valores próprios (Boas, 2004).

Para além disso, Laraia (1986, p. 31) coaduna que as “[...] culturas são sistemas de padrões de comportamento socialmente transmitidos”. Assim, a cultura se estrutura como sistema de sentidos sobre as manifestações e construções de cada comunidade. Admoesta que a cultura se faz *modus operandi* a fim de resistir e existir para tais povos. Na contemporaneidade, identifica-se uma ruptura com a concepção de etnografia tradicional - que descreve os hábitos e cultura de um povo a partir do olhar do antropólogo. Em seu lugar, surge a pós-etnografia, onde o próprio líder originário assume o papel de narrador, e o antropólogo, o de transcritor. A título de exemplo, lança à luz a obra *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*, de Ailton Krenak.

Seguindo essa perspectiva, emprega-se o conceito de colaboração. Para a feitura de processos midiáticos, tais quais destacam-se os audiovisuais, os próprios indígenas são protagonistas de suas singulares narrativas. A comunicação se dá como vetor de propagação da cosmologia indígena.

A comunicação decolonial escrita está cada vez mais em voga. O autor Ailton Krenak ingressou na Academia Brasileira de Letras por meio da utilização dos meios comunicacionais. A comunicação decolonial reveste-se de caráter particular em consonância com Walter Mignolo:

O pensamento e a ação decolonial focam na enunciação, se engajando na desobediência epistêmica e se desvinculando da matriz colonial para possibilidade de opções descoloniais – uma visão da vida e da

sociedade que requer sujeitos descoloniais, conhecimentos descoloniais e instituições descoloniais (Mignolo, 2017, p. 6).

A comunicação decolonial trata-se de uma desobediência da episteme, na qual tende a relutar em face do silenciamento dos povos originários.

De acordo com a resistência cosmológica dos povos originários, evoca-se Milton Santos (1978):

O espaço deve ser considerado como uma totalidade, a exemplo da própria sociedade que lhe dá vida [...] o espaço deve ser considerado como um conjunto de funções e formas que se apresentam por processos do passado e do presente [...] o espaço se define como um conjunto de formas representativas de relações sociais do passado e do presente e por uma estrutura representada por relações sociais que se manifestam através de processos e funções (Santos, 1978, p. 122).

O espaço perpassado por relações pessoais constroem a cultura. Desse modo, o estudo salienta a comunicação e a cultura enquanto forma para esmerar a própria existência. Este artigo questiona como essa obra promove a resiliência dos povos originários por meio da comunicação decolonial, ao mesmo tempo que influencia a percepção pública não indígena.

Metodologia

A metodologia aplicada neste capítulo, baseia-se na Teoria Comunicacional da Estética da Recepção, corrente cunhada por

Jauss (1967) na qual advoga a ideia de que os receptores são produtores de sentidos, revelando portanto, que a obra trata-se de um conceito aberto. A concepção se deu na Escola de Konstanz nas décadas de 1960 e 1970. Esta abordagem foi aplicada à obra de Krenak com o objetivo de identificar como a narrativa possibilita a resignificação da percepção pública. A análise enfoca aspectos textuais da obra e a sua recepção por parte do público não indígena. Destaca-se que a abordagem foi teórica e reflexiva.

Aplica-se essa teoria para analisar *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*, com o intuito de compreender como o autor mobiliza sua narrativa para que os leitores se engajem, incentivando-os a interpretar e, portanto, internalizar a cosmovisão indígena. O estudo apresenta processos discursivos como ênfase na relação entre emissor (produtor indígena da narrativa) e receptor (não indígena), considerando o receptor como um agente ativo na interpretação e recriação de sentidos, conforme aponta a Estética da Recepção.

O fio condutor do estudo visa refletir os processos discursivos, vide: comunicação escrita, audiovisual, redes sociais faz-se nítido que há de imperar a relação emissor – produtor das narrativas –, bem como os receptores. São os receptores atores ativos na Estética da Recepção, haja vista conceber novas significações por intermédio de outras hermenêuticas. Nesse sentido, os receptores inserem no horizonte de expectativas os sentidos oriundos pelos meios comunicacionais.

A comunicação influencia a percepção pública quando recebem as informações advindas da comunicação. Foram analisados os movimentos narrativos de Ailton Krenak, nos quais discorre acerca da cosmovisão dos povos originários, observando como tais narrativas impactam a percepção pública.

Os não indígenas aproximam-se das vivências indígenas por meio de narrativas, tais quais, a museologia, a literatura, bem como as produções audiovisuais. A título de exemplo, cita-se que um educador que instrui sobre o acervo da museologia faz com que o

receptor ingresse no ambiente e recrie os sentidos. Dessa maneira, a comunicação trata-se de uma maneira de realizar novas informações. A comunicação alude a uma experiência estética pessoal e intransferível para o receptor.

Para perceber, um espectador precisa criar sua própria experiência. E sua criação tem de incluir conexões comparáveis àquelas que o produtor original sentiu. Não são as mesmas, em qualquer sentido literal. Não obstante, com o espectador, assim como com o artista, tem de haver uma ordenação dos elementos do todo que é, quanto à forma, ainda que não quanto aos pormenores, a mesma do processo de organização que o criador da obra experimentou conscientemente. Sem um ato de recriação, o objeto não será percebido como obra de arte. O artista selecionou, simplificou, clarificou, abreviou e condensou de acordo com seu desejo. O espectador tem de percorrer tais operações de acordo com seu ponto de vista próprio e seu próprio interesse (Dewey, 2010, p. 103-104).

Faz-se preciso a recriação de sentidos para com os povos originários. Nota-se o preconceito sistemático para com tais povos. O silenciamento linguístico se mostra como exemplo. Nesse sentido, é oportuno trazer à baila a concepção de epistemicídio – esvaziamento cultural.

[...] o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se

pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista [...] tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais) (Santos, 1995, p. 328).

A Estética da Recepção faz com que os receptores - modifiquem sua percepção pública -, ao serem imersos na cultura e vivências indígenas recriado os sentidos

Referencial Teórico

A pesquisa perpassa pela obra de Roque Laraiá, no que tange à concepção de cultura, além de assimilar o contexto territorial e espacial, nos quais, revestem-se das relações humanas, culminando, portanto, na edificação cultural. A cultura de cada grupo é singular, moldada pela interação com o ambiente e continuamente reinterpretada, de acordo com o contexto histórico. Além disso, o conceito de epistemicídio, discutido por Boaventura de Sousa Santos, enfatiza o apagamento histórico de saberes tradicionais indígenas.

A comunicação decolonial, nesse sentido, se relaciona como uma maneira de resistência contra o apagamento cultural, fortalecendo a identidade e protagonismo dos povos indígenas. Compreende-se que o *ethos* – conjunto comportamental desvela-se constantemente silenciado -, concepção que Sousa Santos (1995), cunha como epistemicídio. As escolas sociológicas e antropológicas calcam o presente estudo.

Para além disso, admoesta-se a decolonialidade, tratando-se de uma episteme transgressora no que diz respeito aos conhecimentos hegemônicos. São os povos originários sustentáculo do Brasil. Destarte, para elucidar como os meios comunicacionais influenciam na compreensão dos não indígenas é empregada a técnica da Escola de Kontanz, alcunhada como Estética da Recepção. O receptor recria sentidos a partir de obras comunicacionais, tendo em vista, livros, produções audiovisuais, como também os museus. A obra revela-se aberta, sendo o receptor gerador de novas hermenêuticas e significações. Não obstante, a temática indigenista está em voga pelas recriações, bem como com a participação dos originários enquanto protagonistas da própria narrativa.

Estética da Recepção

A estética da recepção fora concebida pela Escola de Konstanz em meados da década de 60 e 70 do século XX. A concepção se dera no fato de que a obra desvela-se inacabada, tendo em vista as variáveis intrínsecas de cada receptor. Dos livros ou meios comunicacionais à ação, o receptor deixa, portanto, de ser um receptáculo e transforma-se em criador de sentidos.

Nota-se, portanto, que a experiência literária e comunicacional trata-se de uma estética da recepção. O receptor abrange o seu horizonte de saberes e tende a aplicar o conhecimento na vida prática. Faz-se oportuno salientar que as variáveis tempo e espaço influem na ressignificação do sentido da obra. Nessa esteira, compreende-se que a experiência criativa do autor é distinta da experiência do receptor. Comunga-se com a noção de que o diálogo acerca do autor e receptor se revela distinto. Não obstante, o autor atua na *poiesis* – momento da criação -, ao passo que receptor figura na *aitesis* no qual transita no campo da recriação dos sentidos. São os receptores criadores de sentidos próprios, sendo, possível afirmar de que também figuram na seara da *poiesis* – nova criação.

No que tange ao autor Stirle abarca-se novas variáveis para com a Estética da Recepção:

O processo da recepção encontra seu limite apenas na capacidade do leitor de apreender o texto, clara e distintamente, como um conjunto infinito de relações constitutivas de sentido. As fronteiras que se colocam para a recepção são tanto as fronteiras subjetivas da percepção e da faculdade de julgar quanto as objetivas de um potencial de recepção disponível em uma situação histórica dada (Stierli *apud* Lima, 2002, p. 145).

Dito isto, faz-se oportuno indagar: como os não indígenas recebem as narrativas da cosmologia dos povos originários? Reitera-se: os receptores são transformadores de signos – incluídos na mensagem -, como também tendem a transformar o horizonte de sentidos. A partir disso, os receptores se utilizam de ideias oriundas da cosmovisão da mensagem, além de propor a coexistência pacífica entre os mais distintos *ethos* humanos.

Para além disso, o narrador do livro trata-se de um líder indígena yanomami, rompendo, no entanto, a concepção de ideia única, mormente, as histórias narradas pelos vencedores. A comunicação decolonial diz respeito a transgredir os saberes mestres, conforme admoesta Alcoff:

[...] é realístico acreditar que uma simples “epistemologia mestre” possa julgar todo tipo de conhecimento originado de diversas localizações culturais e sociais? As reivindicações de conhecimento universal

sobre o saber precisam no mínimo de uma profunda sobre sua localização cultural e social (Alcoff, 2016, p. 131).

Nessa esteira, os saberes tradicionais são disseminados por intermédio da comunicação escrita. Dessa forma, a decolonialidade mostra-se concreta. Consta que o autor projeta nos signos e mensagens as expectativas, muito embora o ciclo faz-se completo quando acontece a recriação de sentidos.

Não obstante, a representatividade originária por meio da comunicação faz-se notória em discursos como do membro da Academia de Letras Ailton Krenak no qual versa sobre estratégias para o adiar do fim do mundo. São os povos originários guardiões das florestas e de saberes tradicionais, ressaltando a necessidade de esmerar por um mundo repensado, refletido e recriado. Posto isto, admoesta o cerne da experiência literária que culmina na estética da recepção. O narrador sendo originário alterna o sentido gerado pelo receptor.

O fundador da Escola de Konstanz, Jauss, discorre:

[...] quando o leitor contemporâneo ou as gerações posteriores receberam o texto, revelar-se-á o hiato quanto à *poësis*, pois o autor não pode subordinar a recepção ao propósito com que compusera a obra: a obra realizada desdobra, na *aithesis* e na interpretação sucessivas, uma multiplicidade de significados que, de muito, ultrapassa o horizonte de sua origem (Jauss, 2002, p. 102).

O trecho contempla a concepção de um autor que especula sentidos, a título de exemplo, compreende-se que o leitor não trata-

se de mero receptáculo, todavia, demonstra ser um autor que recria a obra outrora posta. Destarte, a obra é aberta para outras hermenêutica.

Percepção Pública e mudança da imagem dos povos originários

A obra de Krenak não apenas compartilha a visão indígena de mundo, mas também, modifica a percepção pública, proporcionando uma nova leitura sobre os povos indígenas. A obra propõe ao público romper com visões estereotipadas e a reconhecer e entender o papel essencial dos povos indígenas na preservação da biodiversidade e na diversidade cultural.

O texto propõe que a experiência literária implica no dilatar do horizonte do receptor. Por exemplo, destaca-se que face à recente exposição midiática sobre as condições enfrentadas pelo povo Yanomami devido a invasões e exploração, além de transmissão de doenças, vide a pandemia da COVID 2019, reforça a necessidade de uma mudança na percepção pública. A presença de vozes com a de Ailton Krenak, contribui significativamente para essa transformação, permitindo assim, que a cosmologia indígena inspire novas maneiras de coexistência.

Entrementes, as problemáticas, mormente, são narradas por sujeitos não indígenas, dos quais, não padecem da mesma sofreguidão. No entanto, quando os indígenas, tais quais, citam Ailton Krenak, a recepção das cosmovisões advindas dos líderes originários transformar-se-á na percepção do receptor especulador de novos sentidos. Ao deparar-se com as cosmologias originárias o receptor modifica a noção, por vezes enviesada, acerca dos povos. Para além disso, os receptores utilizam em seu horizonte de expectativas a diversidade, a partir do ato de absorver as mais plurais visões do mundo. A experiência literária comunga, além de estar alicerçado na coexistência humana. Ressalta-se que a obra fora traduzida pelos mais diversos países, dentre os quais, destacam-se a versão em inglês lançada em 2013 pelo *Harvard University City*. No

que tange a versão em italiano a obra é cunhada como *La Caduta di uno Sciano Yanomami* publicado no ano de 2018.

A cosmovisão originária disseminou-se pelo mundo com o aparato da comunicação na qual culmina na formação interseccional com o escopo da transformação. Ao ingressar em países europeus e norte-americano a possibilidade de modificar a perspectiva para com os povos indígenas mostra-se indispensável. O movimento não é de cooptação dos indígenas, mas da propagação de um *ethos* singular.

A percepção do leitor gerará uma modificação cognitiva para com os povos originários, havendo, portanto, a recriação de sentidos. Ora, as literaturas especializadas à época da escravidão delineavam os indígenas enquanto bárbaros ou selvagens. Nota-se que ao utilizar dos meios comunicacionais a história há de ser invertida. A percepção pública tende a coexistir com os mais variados *modus vivendi*.

Nessa esteira, os não indígenas podem recriar os estigmas negativos que atingem os indígenas, dos quais, apontavam os povos originários como subalternos ou figurando na seara de obstáculo para o desenvolvimento social. O movimento de ressignificação faz com os povos originários sejam reconhecidos pelos seus próprios hábitos.

Compreende-se o reconhecimento em casos de sucesso de líderes indígenas como Ailton Krenak. Respectivamente, o líder Krenak ingressa na Academia Brasileira de Letras, intitulado pela Academia como imortal. Trata-se, portanto, da ocupação de local que outrora era coibido pelos membros. Nota-se a percepção social ao reconhecer o líder indígena como membro efetivo da supracitada instituição.

Posto isto, faz-se notório a percepção do público por intermédio da comunicação decolonial. São exemplos empíricos de recriação de sentidos. Desta feita, há de fortalecer os direitos

inerentes a cada cidadão no qual será abordado no capítulo subsequente.

Diversidade: fortalecimento do estado democrático do direito

Compreende-se que a diversidade alude a constituição plural do povo brasileiro, tendo em vista que essas múltiplas etnias fazem gerar movimentos sociais inovadores nas searas sociais, econômicas e culturais. Ressalta o conceito “a diversidade na solução dos problemas da informação e da comunicação é necessária já que as condições sociais, culturais e econômicas diferem de um país a outro e, no centro de um mesmo país, de um grupo a outro” (UNESCO, 1980, p. 74-75).

A proposta da diversidade dialoga diretamente com a concepção do Estado Democrático de Direitos. Entretanto, o presente estudo traz à baila a estratégia dos direitos humanos para a legitimação dos povos originários. É sabido que os direitos humanos são inerentes a todos e quaisquer. Por intermédio dos direitos humanos, os povos indígenas, têm o direito a participação e inclusão, nas mais diversas searas, destacam-se: desenvolvimento social, político, cultural e congêneres.

Desse modo, o Estado Democrático de Direito tem de aplicar as normas e padrões legais advindos dos instrumentos dos direitos humanos. Compreende-se que os Direitos Humanos revestem-se de função social. A aplicabilidade dos Direitos Humanos necessitam de aplicabilidade. Dos normativos a ação:

[...] devemos nos dirigir a um saber estratégico, que não somente fique nos efeitos ou nas consequências das atividades e discursos sociais, mas se aprofunde nas causas deles e nos traga argumentos para atuar e gerar disposições críticas e antagonistas em face da estrutura ou da

ordem social hegemônica (Herrera Flores, 2009, p. 101).

Os Direitos Humanos não se tratam de uma temática hermética, todavia, modificam-se em consonância com as necessidades sociais.

Resultados e Discussão

Posto isto, os povos originários se instrumentalizam cada vez mais dos aparatos comunicacionais para resistir às opressões advindas da sociedade hegemônica. O sociólogo alemão Ferdinand Tönnies (1855-1936) versa acerca da dessemelhança entre as comunidades e a sociedade. Ressalta-se que a cunhagem da terminologia “comunidades tradicionais” é de uso recente em solo nacional. Segundo Ferdinand Tönnies (1887) as relações humanas advém da vontade intrínseca ao ser humano:

Tönnies comunga da noção aristotélica do homem como animal gregário, de modo que as ações oriundas das vontades e suas forças, quando no sentido de conservação (e podem sê-lo em outro, no de destruição) formariam uma união. Esta, quando configurada predominantemente pela vontade natural, seria caracterizada como comunidade (*gemeinschaft*) (Brancaleone, 2008, p. 99).

São as vontades humanas vinculadas a coabitação, consanguinidade, bem como a espiritualidade. Não obstante, o afeto é vetor fundamental para a comunidade. Evoca-se, mormente, Tönnies no que tange à vontade humana:

A vontade humana pode, entretanto, ser guiada por outros móveis, transcendendo os determinantes do 'orgânico', partindo de representações ideais e artificiais sobre os homens e o mundo ao seu redor. Quando ela assume caráter deliberativo, propositivo e racional, se manifesta como vontade arbitrária. Assim, uma união edificada predominantemente pela vontade arbitrária, por sua vez, seria denominada como sociedade (*gesellschaft*) (Brancaleone, 2008, p. 99).

A sociedade é sustentada pelo contratualismo. Compreende-se que a sociedade tende a cooptar os povos originários, assim como os sobrantes a fim de inseri-los a conta gotas sob o regime contratual. A sociedade coaduna com a perspectiva de Estado, ao lembrar do filósofo Rousseau (1762), concepção que alinha-se com o Estado Democrático de Direito. Dito isto, o vínculo da civilização mostra-se fundamentado no contratualismo, elemento em que transformam os vínculos concretos a um "derretimento dos sólidos traços permanentes da modernidade" (Bauman, 2001, p. 12). Em contramão os povos originários se mantêm com laços sólidos e não efêmeros.

Considerações Finais

Este capítulo demonstrou como a obra de Ailton Krenak fortalece a resiliência cultural dos povos indígenas, proporcionando uma nova compreensão pública, de modo a apresentar os povos indígenas como protagonistas de suas narrativas e guardiões de saberes tradicionais. Krenak, ao adotar uma abordagem decolonial, narra a história indígena e nos convida a refletir sobre nossa relação com a natureza e a sociedade. É importante enfatizar que a

comunicação de Krenak se apresenta como uma força poderosa na luta contra o epistemicídio, reafirmando o valor dos saberes indígenas para o futuro do planeta.

O estudo perpassa por conceitos sociológicos e antropológicos a fim de compreender o aspecto cultural inerente a cada povo. Por intermédio dos meios comunicacionais, haja vista a Estética da Recepção, o receptor recria sentidos e propaga ideias pertinentes que figuravam outrora em livros, audiovisuais ou museus.

A assimetria presente entre as comunidades e a sociedade faz com que problemáticas detenham urgência e disciplinas como o Direito necessita contemplá-las. Ademais, os povos originários são narradores de sua própria história, utilizando a comunicação como uma ferramenta aliada à preservação e propagação cultural de cada povo.

A cultura faz com que o silenciamento dos povos originários não aconteça e as suas palavras ecoem em contexto sociocultural. A partir disso, as concepções são ressignificadas e os sentidos recriados.

Este estudo reafirma a importância da comunicação decolonial para resistir ao epistemicídio e fortalecer o diálogo intercultural, promovendo assim, uma interação plural e inclusiva. Para tanto, a obra de Krenak exemplifica como a narrativa indígena ressignifica o entendimento público e nos desafia a refletir e a repensar o mundo a partir de um olhar que valoriza a pluralidade e a coexistência.

Portanto, a comunicação decolonial é, assim, um ato de resistência e resiliência. É uma maneira de unir visões distintas para adiar o fim do mundo e convidar a todos a questionarem seu papel no mundo.

Referências

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2009.

BRANCALEONE, Cassio. Comunidade, sociedade e sociabilidade: revisitando Ferdinand Tönnies. **Revista de Ciências Sociais**. v. 39, n. 1, 2008. Disponível em <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/899>

DEWEY, John. **Arte como experiência**. São Paulo: Martins, 2010.

GRZEBIELUKA, Douglas. Por uma tipologia de comunidades tradicionais. **Revista Eletrônica do Programa de Pós-graduação em Geografia UFPR**. v. 7, n. 1, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/geografar/article/view/21757>.

IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Panorama de Indicadores Sociais 2022**. Disponíveis em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR>. Acesso em: 25 ago. 2024.

JAUSS, Hans Robert. **O prazer estético e as Experiências Fundamentais da Poiesis, Aesthesis e Katharsis**. *In*: LIMA, Luis (org.). A literatura e o leitor - textos de Estética da Recepção. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Introdução de The darker side of western modernity: global futures, decolonial options. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [online]. 2017, v. 32, n. 94. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 25 jul. 2024.

SANTOS, Milton. **Por uma Geografia Nova**. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1978.

SOUSA SANTOS, Boaventura de **Pela mão de Alice**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

TÖNNIES, Ferdinand. **Community and Society** (original 1887). Michigan/EUA:Michigan State University Press, 1957.

MULHERES INDÍGENAS EM MARCHA: Narrativas do 3º Encontro de Mulheres Haloti Paresi na Aldeia Rio Verde

Neudvania Onaezokenazokaerose
Amanda Pereira da Silva Azinari

Introdução

O presente texto apresenta um relato narrativo sobre a experiência vivenciada pela primeira autora enquanto Haloti Paresi que recebe o 3º Encontro de Mulheres Haloti Paresi na Aldeia Rio Verde, T.I. Paresi no mês de julho de 2024. A proposta é visibilizar a experiência vivenciada pela autora e as reflexões geridas em parceria com a segunda autora sobre a participação das mulheres indígenas em frentes e mobilizações.

O texto está organizado a partir da narrativa (auto) biográfica (Ferraroti, 2010) e a partir da abordagem de uma escrita outra/nossa como defende Alzandúa (2000) apresentando em um primeiro momento a primeira autora e sua breve biografia. Em seguida, apresentamos como ocorreu o evento na Aldeia Rio Verde e as

reflexões da participação de professoras da educação básica da escola indígena no evento conduzem à uma educação específica das mulheres Haloti Paresi que são educadas na luta cotidiana e na defesa de seus territórios, comunidades, e da própria vida.

Sou Haloti-Paresi: breve apresentação da primeira autora

Fig.1 Neudvania Onaezokenazokaerose



Fonte: Acervo da 1ª autora (2024)

Meu nome¹¹ é Neudvania Onaezokenazokaerose, nasci dia 02 de dezembro no ano de 1989 na aldeia Rio Verde, que fica localizado na T.I Paresi, município de Tangará da Serra, até hoje resido na aldeia Rio Verde.

No ano de 2015 saiu o edital da FAINDI-Faculdade Indígena Intercultural da Universidade do Estado de Mato Grosso, na hora que fui comunicada que estava aberto para fazer a inscrição, logo peguei carona com o meu tio Salomão até a cidade de Tangará da Serra - MT para fazer minha inscrição. Nas vésperas da prova do vestibular da FAINDI eu estava em Campo Novo do Parecis participando dos jogos indígenas, e por isso me lembro que muitas pessoas

¹¹ A escrita em primeira pessoa se refere a abordagem (auto)biográfica.

duvidaram de mim, ouvi muito comentários maldosos, mas mesmo assim sempre acreditei que eu era capaz de fazer o vestibular e ser aprovada. As únicas pessoas que me incentivaram naquele momento foram o meu pai, o meu primo Gilmar e a minha prima Alessandra. Mesmo com tantas pessoas dizendo que eu não conseguiria ser aprovada, peguei carona com meu primo Gilmar e fui fazer o vestibular no Campus da UNEMAT de Barra do Bugres-MT.

No dia 02 de dezembro de 2015 saiu o resultado do vestibular, confesso que na hora que o resultado chegou no meu e-mail fiquei com um pouco de medo, pelo fato de só escutar comentários negativos, mas quando eu abri o meu e-mail vi meu nome lá na lista das pessoas aprovadas, e ainda fui aprovada na primeira colocação. Nesse momento mais uma vez eu tive a certeza que para chegar aonde nós queremos basta, a gente acreditar que somos capazes de alcançar todos os nossos objetivos, basta a gente acreditar, ter foco e muita fé. Como também ter oportunidades para acessar este espaço universitário.

A FAINDI me proporcionou vivências que me fez reafirmar a importância do meu povo e da minha cultura, como também, sobre a participação das mulheres indígenas nos diversos espaços como forma de fortalecer e conquistar direitos já assegurados na Constituição Federal de 1988, que muitas vezes, é desrespeitado pelo Estado. Hoje estou muito feliz por fazer parte do grupo de professores indígenas, há muito trabalho para fazer com as histórias do meu povo Haliti-Paresi. Agora o meu foco é terminar o mestrado, vou me esforçar muito para que juntamente com a minha orientadora Rosane façamos um trabalho muito lindo.

Recentemente estive em Luciara trabalhando como professora auxiliar por duas semanas, na primeira semana auxiliei o professor Adailton na disciplina de "Diversos contextos políticos, sociais e culturais e conteúdo matemático: razão e proporção", foi uma experiência muito rica, uma experiência incrível que vou levar para a vida toda, grata ao professor Adailton e a UNEMAT/FAINDI

por proporcionar essa vivência intercultural. Fui bem acolhida pelos acadêmicos e acadêmicas, e voltei mais confiante em mim, foi tão maravilhoso poder contribuir e compartilhar experiências com essa turma de Licenciatura Intercultural em Matemática, foi uma troca de experiências riquíssima.

Na segunda semana auxiliei a professora Nazaré na disciplina de “Laboratório de ensino de matemática”, também sou muito grata a professora Nazaré pela atenção e parceria de poder trabalhar junto com ela, a parceria foi tão grande que estamos pensando em escrever um artigo sobre a nossa experiência durante essa semana que foi muito produtiva, porque em todo o momento os (as) acadêmicos (as) foram atenciosos (as) e participativos (as). Encerramos a semana com muita gratidão, dever cumprido, e o mais importante é ver que contribuímos na formação dessa turma dedicada e comprometida com os seus deveres.

Atualmente estou cursando o Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ensino em Contexto Indígena Intercultural no campus da UNEMAT de Barra do Bugres. O primeiro curso de mestrado específico para povos indígenas do país. Essa experiência tem me feito refletir sobre os diferentes povos e formas de contribuir na formação das crianças da minha aldeia onde sou professora.

Narrando sobre o evento e minha participação na organização

Dia 17 de julho de 2024 teve o início do nosso 3º Encontro de Mulheres Haloti Paresi, na aldeia Rio Verde T.I Paresi, que fica localizado no município de Tangará da Serra no estado de Mato Grosso. A abertura contou com a presença de lideranças e caciques da região, e contou com a presença dos parceiros, apoiadores e instituições maiores do povo Haliti-Paresi. No período da manhã teve a abertura do encontro, com a belíssima apresentação cultural do Grupo de Dança e Cântico *KamaHiye* dando boas-vindas as mulheres guerreiras, e a

todos que estavam presentes na abertura do 3º Encontro de Mulheres Haloti Paresi.

Em seguida tivemos a mesa de autoridades, que foi composta por lideranças do povo e por representantes de organizações parceiras e dos governos municipal e estadual. Na parte da tarde teve duas palestras muito importantes para as mulheres, sendo a primeira com o CRAS – Centro de Referência e Assistência Social de Tangará da Serra sobre o cadastro único e ações da assistência, a palestra explicou sobre os programas de assistência social do governo e como podemos ter acesso a esses programas tirando dúvidas da comunidade. A segunda palestra foi sobre segurança alimentar, conduzida pela equipe da EMPAER de Tangará da Serra, foi falado sobre a alimentação saudável e nutritiva desde o modo de produzir até o momento do consumo, a importância de produzirmos o nosso próprio alimento e fortalecer as tradições.

Também foram apresentados espaços de comercialização do excedente das produções, seja via política nacional de abastecimento PNAE - Programa Nacional da Alimentação Escolar, vendido para a merenda escolar, seja abastecendo as demais instituições públicas e mercados locais e promovendo feiras, trocas e vendas locais. O segundo dia de encontro começou com a roda de conversa com o tema “Violência contra a Mulher”. Durante a atividade, foram discutidos os cinco tipos de violência: psicológica, patrimonial, sexual, moral e física, e como elas afetam a vida das mulheres e da comunidade. Além disso, as mulheres também discutiram sobre as formas de enfrentamento à violência.

O último dia do 3º Encontro de Mulheres Haloti Paresi foi encerrado com o 1º Concurso de Miss Haloti-Paresi e Mister Haliti-Paresi, foi um momento de celebração enriquecedora de ancestralidade, juventude e diversidade. Cada participante trouxe na passarela a força e a riqueza de suas raízes. Que momento lindo foi esse desfile, foi um momento inédito e emocionante ver esses jovens fazer o “Desfile Ancestral”.

Gostaríamos de ressaltar a participação das professoras e gestoras indígenas nesse evento. Essas mulheres estão sempre assumindo frentes de trabalho em parceria com os homens da aldeia. Isso é importante e significativo, pois as professoras são também lideranças dentro de nossas comunidades e atuam na orientação educacional dos estudantes, mas também ajudando a construir espaços mais igualitários para as mulheres ao assumirem funções públicas, mesas de debates, coordenadorias das escolas, entre outros espaços.

Considerações finais

O 3º encontro foi muito importante, pois marca uma nova trajetória da luta das mulheres do meu povo Haliti-Paresi em busca dos direitos. O encontro registra o avanço do movimento das mulheres indígenas a partir do momento em que saem as deliberações para a criação da Associação das mulheres Haloti Paresi que vai contribuir para atender a demanda das mulheres Haloti. A partir da criação dessa Associação foi lançada uma semente que vai se desenvolver exatamente para que as mulheres possam ser autônomas e livres, não só no campo do seu direito, mas desenvolver uma economia sustentável que vai de fato trazer o seu bem-estar e de sua comunidade.

Como afirmam as autoras Azinari, Torsi e Ferreira (2021, p. 1895) “entendemos o processo de participação social das mulheres como um campo em disputa”. Nesse sentido é que com muito orgulho que escrevemos este texto afirmando a participação na organização do 3º Encontro de Mulheres Haloti Paresi, o evento contou com várias palestras que reforçaram através do protagonismo das mulheres Haloti a força, a liderança, a capacidade, as dificuldades e o potencial a ser alcançado por nós mulheres, que cada vez mais estamos rompendo barreiras e assumindo novos espaços.

Acreditamos também que as palestras foram bastante boas e proveitosas, pelo fato de abordar pautas que tem a ver com o nosso dia a dia, e situações que o mundo está enfrentando hoje como por exemplo, a questão Climática. Enfrentamos vários desafios e preconceitos mas conseguimos fechar com chave de ouro nosso encontro.

Referências

ALZANDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos feministas**. Trad. Edna de Marco. Ano 8, 1º semestre de 2000.

AZINARI, A. P. da S. TORSI, E. Â. dos S. FERREIRA, W. A. de A. Mulheres CoMVIDas: indígenas, brancas, negras, professoras, universitárias, mulheres de comunidades. **Filos. e Educ.**, Campinas, SP, v.13, n.1, p. 1884-1890, jan./abr. 2021 – ISSN 1984-9605.

FERRAROTI, F. Sobre a autonomia do método biográfico. In: NÓVOA, A.; FINGER, M. **O método (auto) biográfico e a formação**. Natal, RN: EDUFRRN, São Paulo: Paulus, 2010.

A RESILIÊNCIA DO POVO MIGUELENO EM RONDÔNIA

José Joaci Barboza
Nágila Nerval Chaves
Kleber Vieira da Silva
Kevinny Carvalho Garcia

Introdução

O presente texto é fruto de uma participação de quatro pesquisadores da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), que são os autores desse capítulo, resultado da vigésima segunda assembleia do povo Migueleno, realizada entre os dias 15 e 18 de agosto do ano de 2024.

Participamos ativamente da assembleia, desde a apresentação dos presentes até a visita ao território originário desse povo, na localidade denominada de Limoeiro, onde visitamos antigas residências, comércios do período do primeiro ciclo da borracha 1870-1930, nessa região denominada Vale do Guaporé, e em outras localidades até 1912.

Visitamos ainda, o cemitério onde estão enterrados alguns indígenas, mas também o seu primeiro algoz, José Felix do

Nascimento, responsável nomeado por Rondon para cuidar do povo, cuidado que descambou para a o etnocídio, genocídio, apagamento da língua e da memória.

Visitamos o mangueiral, algumas mangueiras jovens e outras seculares, que estão sendo vitimadas pelos agentes do ICMBIO, que cuida da Reserva Biológica do Guaporé – REBIO-GUAPORÉ, reserva criada no ano de 1982, e onde ocorre a expulsão do povo originário daquelas terras pelo Estado que, fingiu acreditar que a miscigenação iniciada com o famoso Serviço de Proteção aos Índios – SPI, teria extinguido os Migueleno.

Esse processo de miscigenação se inicia com a criação das missões e nos aldeamentos, onde grupos inimigos eram juntados num único território e se inicia o processo de catequização, e o estímulos aos casamentos dos colonizadores com os povos indígenas, com o apagamento da memória e, em muitos casos, a proibição do uso da língua materna.

Portanto, esse texto é também um relato dessa experiência, com dados históricos não aprofundados, o que poderá ocorrer após a pesquisa que será desenvolvida pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC que pretendemos desenvolver nos anos de 2024/25 e 20205/26.

Um pouco da história dos Migueleno

O povo Migueleno se autodenominam de Abitana-Huanyam e, segundo Gleice Mere (2013) esse grupo étnico era o maior entre os povos habitantes do Vale do Guaporé, antes do contato, que foi realizado em 1910, na boca do rio São Miguel, pelo Senhor Balbino Maciel que era um explorador de minérios, e desse período em diante foram trabalhar na extração do látex na região do Vale do Guaporé.

Os Migueleno eram falantes da língua isolada Txapakura, também falada pelos vários grupos Wari': Oro Mon, Oro Nao', Oro Waram, Oro Waramxijen, Oro At, Oro Mon, dentre outros grupos

como os Moré. Dissemos que eram, pois o dito cuidador José Felix do Nascimento, durante o período em que ficou responsável pelo Posto Dois de Maio, proibiu o uso da língua, bem como a realização das festas tradicionais e dos casamentos dentro do próprio grupo.

O Posto Dois de Maio, fora instituído por Rondon, para abrigar três etnias: Migueleno, Puruborá e Cabixi, nos idos de 1912, quando da construção das Linhas Telegráficas (1907-1915) que pretendia ligar Mato Grosso ao Amazonas, entretanto esse empreendimento se encerrou em 1915, sem concluir todo o percurso planejado.

José Felix do nascimento introduz, desde a formação da Colônia, vários seringalistas e seringueiros, as mulheres eram ofertadas como presente aos que mais produzissem, além da cota estabelecida por período de extração do látex. As doenças e pestilências trazidas pelos colonizadores/invasores quase dizimou o povo, como de praxe ocorreu em cada contato desde os primórdios da invasão em 1500 até o último contato em Rondônia estabelecidos com os Uru-Eu-Wau-Wau, na década de 1980.

Após o contato, na década de 1934, os Migueleno receberam a visita do antropólogo alemão Emil-Heinrich Snethlage, que contabilizou “vinte e poucas almas” (Mere, 2013, p. 780), ou seja, de um grupo grandemente numeroso, a um pequeno farrapo de grupo, dizimados que foram pelas doenças e pestilências trazidas pelo colonizador.

No ano de 1982 através do decreto nº 87.587 de 20 de setembro do mesmo ano, foi criada a Reserva Biológica do Guaporé, com uma área de: 615.771,56 hectares, momento em que os Migueleno são expulsos de forma violenta do seu território e foram transladados para o assentamento Porto Murtinho, hoje considerada uma aldeia.

A partir daí irá ocorrer a diáspora dos Migueleno por todo estado e outras localidades:

No período de 1982 a 2000, os Migueleno dispersaram para as principais cidades circunvizinhas do seu território de “ocupação tradicional”: Guajará-Mirim, Ariquemes, Costa Marques e Porto Velho. As famílias que permaneceram em Porto Murtinho foram se associando com grupos de colonos assentados pelo INCRA, recebendo lotes de terras de 17 a 21 hectares; fomento e assistência técnica para práticas agrícolas e agropecuárias (Nascimento, 2018, p. 110).

Hoje os moradores de Porto Murtinho, constituída majoritariamente por indígenas Migueleno, estão proibidos de caçar, pescar no rio São Miguel, cultivar suas terras originárias e, principalmente de habitar essas terras onde os mais velhos nasceram, cresceram, constituíram famílias e possuem seus territórios sagrados.

A vigésima segunda assembleia

A assembléia contou com a participação do representante da FUNAI através do seu coordenador de Ji-Paraná, Leandro Mangã Arara; Gasodá Wawaeitxapoh Suruí Superintendente da Superintendência Estadual do Indígena e sua equipe de assessores, inclusive, uma Miguelena; representantes do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Frei Volmir Cândido Bavaresco, da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, da assessora do CIMI Virgínia; a assessora do COMIN, Jandira Keppi; Dirigentes da OPIROMA - Organização dos Povos Indígenas de Rondônia, Noroeste do Mato Grosso e Sul do Amazonas; Representante do povos Puruborá e Kujubim e, nós da Universidade Federal de Rondônia.

Após a apresentação, o tema que predominou no primeiro dia foi a possibilidade de pactuação de um Termo de compromisso

com o ICMBIO onde as partes possam estabelecer ações, atividades de pesca, caça, implementação de roçados dentre outras possibilidades aventadas por todos os membros da comunidade. Primeiramente foi explicado por assessores o que era esse “casamento” como denominado pelos Migueleno.

Num outro momento os Migueleno, e somente eles se subdividiram em três grupos onde procuraram indicar o que é importante para a sobrevivência material e cultural do povo, os resultados depois foram apresentados na assembleia e votados pelos Migueleno presentes, de forma a manter uma unidade de ação para as próximas reunião com o ICMBIO e o Ministério Público Federal.

Em seguida a Superintendência Estadual do Indígena fez uso da palavra e apresentou como foi criado esse organismo dentro da estrutura do governo do estado, seu papel em apoiar e fortalecer as lutas individuais e coletivas das várias etnias do estado de Rondônia, em seguida fora interrogado pelo cacique Tanadi, de como a Superintendência poderia ajudar no processo de trabalho do GT da FUNAI para o estudo de demarcação do território, dentre outras questões.

No segundo dia, ocorreu a fala do representante da FUNAI, inclusive ele foi inquirido pelos Puruborá e Kujubim, por não ter comparecido ou enviado representantes em suas respectivas assembleias, nesse momento a cacica do povo Kujubim chamou os grupos étnicos presentes, os colocou na frente de braços dados e os representantes de organismos e instituições de apoio e assessoria de braços dados e de forma pedagógica nos disse que o papel do indígenas é estarem de mãos dadas na frente dos movimentos indígenas, a assessoria dando suporte, porém todos de braços dados.

No sábado pela manhã, por um equívoco de informações da agenda e, por questões de saúde de um membro de nossa equipe da UNIR chegamos atrasados em Porto Murtinho em mais de uma

hora, olhamos no porto e não encontramos ninguém, achávamos que a visita a Limoeiro seria sábado pela manhã, e acreditamos que tínhamos perdido a mesma. Depois ficamos sabendo que os trabalhos permaneceram inalterados naquela manhã.

Na parte do sábado, pela tarde os assuntos que predominaram foram a questão da educação e da saúde indígena. No tocante a educação foi criticada a ausência da representação da Coordenadoria Regional de Ensino (CRE), responsável pela educação nas regionais e, do seu responsável pela educação indígena. Ocorreram algumas denúncias, como ausência de transporte escolar, necessidade de Educação Infantil, para atender as crianças indígenas, e a retirada do Ensino Médio da escola indígena.

Quanto à questão da saúde, as críticas mais contundentes dizem respeito à ausência de espaço físico para receber as equipes médicas, não existindo consultórios, quartos ou mesmo banheiros para as necessidades higiênicas e fisiológicas. Existe a possibilidade de a escola doar parte de seu terreno para a construção desse aparato físico.

Outra questão também polêmica diz respeito a recusa por parte dos laboratórios conveniados com o Município de São Francisco do Guaporé não aceitarem as requisições de exames dos médicos do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), impedindo assim a detecção rápida de algumas doenças e seu imediato tratamento.

Por último, mais não menos importante, a questão do tratamento de indígenas em contextos urbanos, eles propõem que o modelo adotado seja o de Costa Marques, onde os indígenas recebem tratamento digno, pois foram relatados problemas nos municípios de Guajará-Mirim e em Porto Velho.

Visita ao Limoeiro

No domingo fizemos a visita ao Limoeiro, localidade situada dentro da Reserva Biológica do Guaporé, território originário dos

Migueleno, local onde nasceram o Cacique Tanadi, a liderança e o Sr. Elias e muitos das e dos presentes, nessa visita histórica e didática de fortalecimento da memória e da história do povo Migueleno.

Iniciamos fazendo um percurso de seis quilômetros e meio por terra em linha reta, no entanto, fizemos esse percurso pelo rio São Miguel em um pequeno barco, feito de uma árvore de madeira, tripulada por sete pessoas entre passageiros e os dois tripulantes, para dois membros da equipe a visita foi um misto de pânico e aventura, pânico por medo da canoa virar e sermos atacados por arrais¹², jacarés ou piranhas, ou mesmo medo de não confiar na própria capacidade de nadar.

Aventura, pois estávamos todos fazendo aquele percurso pela primeira vez, uma paisagem muito bonita, com a presença de uma flora externa, exuberante, margeando o rio São Miguel, destacamos a presença de imensas castanheiras, bem como as muitas mangueiras e, várias espécies aquáticas.

Quanto a fauna, a presença de biguás, garças, martins pescador, urubus na praia tomando sol, tracajás em galhos às margens do rio, botos se alimentando, pirarucu¹³ dando saltos, a presença de muitos insetos, com destaque para as mutucas e a jequitiranaboia¹⁴ (cobra voadora), um inseto muito exótico e, que segundo relatos do povo a ferroada pode levar a óbito.

¹² Raias ou arraias nome científico: *Aetobatus narinari* são espécies de peixes cartilagosos com um esporão extremamente perigoso, comum nos oceanos e nos rios da Amazônia.

¹³ O pirarucu (nome científico: *Arapaima gigas*) é um dos maiores peixes de águas doces fluviais e lacustres do Brasil. Seu nome se originou de dois termos tupis: pirá, "peixe" e urucum, "vermelho", devido à coloração de sua cauda, são conhecidos como bacalhau da Amazônia.

¹⁴ Gênero de insetos da família dos *fulgorídeos* com distribuição natural nas regiões tropicais da América do Sul e da América Central. Inclui, entre outras espécies, a jequiranaboia (do tupi-guarani: iakirána = "cigarra" e mboia = "cobra"), um tipo de cigarras conhecida também por cobra-voadora.

A primeira coisa que nos intrigou foi como o nível das águas do rio está baixo, o comentário de alguns Migueleno com mais de cinquenta, outros com mais de sessenta anos de idade e, que nunca viram uma seca tão grande naquele lugar. Aliás, esse é um fenômeno recorrente nos últimos anos em toda a região amazônica, com notícias de rios completamente secos.

Em alguns trechos do rio São Miguel, a canoa chegou a encalhar, tendo de ser empurrada pelos tripulantes e passageiros, em outro momento num desses processos o barco quase chega a virar, ficando quase que completamente inundado, tanto na ida como no retorno.

Ao chegarmos lá, o cacique Tanadi e a liderança Elias apresentaram alguns locais importantes, como a antiga escola, o posto de saúde, a igreja de São Miguel Patrono do local, algumas urnas funerárias, e alguns túmulos de não indígenas, incluindo aí a do primeiro responsável do Posto Dois de Maio, senhor Manuel Felix do Nascimento, um dos principais responsáveis pelas perdas culturais, pois proibia festas tradicionais, o casamento entre os Migueleno e, até mesmo, o responsável pela morte da língua materna o Txapakura.

Porém, o que mais tem indignado os Migueleno é o que o ICMBIO está fazendo com as mangueiras de Limoeiro, eles estão matando as seringueiras envenenadas, primeiro retiram um corte da casta da árvore depois fazem um furo com uma broca e depois enchem de veneno para matar as árvores, alegando que as mesmas não são nativas da região.

Seria cômico se não fosse trágico, um órgão que homenageia Chico Mendes, uma liderança comprometida com a defesa da floresta, alguém que se notabilizou com o movimento denominado de empates, resistência em que homens e mulheres abraçavam as árvores para impedir sua derrubada, agora ver seu nome associado exatamente ao oposto do que ele defendia é trágico e uma grande contradição.

Se a Mangueira não é uma árvore nativa e, isso por si justificaria sua morte, teríamos de matar algo em torno de dez por cento de toda a floresta amazônica, já que:

Essas evidências arqueológicas e etnográficas sugerem que parte do que conhecemos como natureza selvagem na Amazônia pode provavelmente ser o produto de milhares de anos de manejo de recursos naturais por parte das populações indígenas da região. A paisagem amazônica — e por que não a de outras regiões do país? — seria assim patrimônio histórico além de patrimônio ecológico (Neves, 1995, p. 184).

O mesmo autor cita na mesma página 184 que o antropólogo William Balée vai afirmar que “cerca de 10% das matas de terra firme da Amazônia seriam florestas antropogênicas, isto é, resultados diretos ou indiretos da ação humana” se levarmos esse argumento do ICMBIO ao pé da letra, esse organismo que deveria proteger o meio ambiente ao invés de mata-lo, deveria deixar isso (a preservação) ao encargo dos índios, pois está mais que demonstrado que, eles protegem muito mais suas terras demarcadas que qualquer outro grupo.

Fica evidente para nós que, mais uma vez o estado está destruindo os suportes de memória desse grupo étnico, como já o fez quando juntou Migueleno com outros grupos étnicos e trouxe seringalistas e seringueiros para com eles habitarem.

Fizeram também, quando em 1982, agentes do estado expulsaram os Migueleno de suas terras originárias o Limoeiro, trazendo-os para o Porto Murtinho, um projeto de assentamento do INCRA, eliminado, ainda mais, elementos da cultura e da memória.

Ao término do encontro foram aprovados vários documentos a serem encaminhado para a FUNAI, SEDUC, SESAI, REBIO e MPF, solicitando providências sobre a construção do posto com condições de receber as equipes quando vêm realizar consultas, o retorno do ensino Infantil, Fundamental e Médio para a escola indígena existente em Porto Murtinho, exigência da constituição do GT pela FUNAI para iniciar o processo de demarcação da Terra Indígena Migueleno.

Nós da Universidade Federal de Rondônia – UNIR estávamos lá para participar do encontro, mas também para apresentar o projeto de iniciação científica – PIBIC Etnogênese em Rondônia: a resiliência dos povos Migueleno, Guarasugwe e Puruborá, com início em setembro de 2024 a 2025. Lembrando que pesquisamos os Puruborá desde o ano de 2012.

Apresentamos o projeto e fomos agraciados com o passeio em Limoeiro, fomos o último grupo a chegar na localidade, depois de toda a jornada épica descrita e, em todo o percurso fomos chamados para registrar os eventos, mesmo que fossemos os últimos a chegar, como se o grupo nos dissesse que devíamos registrar e publicizar as atrocidades cometidas pelo estado brasileiro. O que iniciamos fazendo a partir desse resumo expandido. Abaixo ilustramos com fotografias de mangueiras e o túmulo do primeiro encarregado do Posto Dois de Maio feitas no local durante a visitação:

Fotografia 1 - Mangueira envenenada



Fonte: Barboza, José Joaci. **Foto.** Limoeiro, 18 de agosto, 2024.

Fotografia 2 - Mangueira envenenada



Fonte: Barboza, José Joaci. **Foto.** Limoeiro, 18 de agosto, 2024.

Fotografia 3 - Túmulo de José Felix do Nascimento



Fonte: Barboza, José Joaci. **Foto**. Limoeiro, 18 de agosto, 2024.

Referências

MERE, G. E. H. S. (1897-1939): nota biográfica, expedições e legado de uma carreira interrompida. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. **Cienc. Hum.** Belém, v. 8, n. 3, p. 773-804, set.-dez. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/dMCZQB4DHc46W8yWKhJN6xz/?format=pdf&lang=pt> acesso em: 12 dez. 2022.

NASCIMENTO, L. A. S. do. Da maloca ao assentamento: territorialidades e trajetórias dos Migueleno no contexto da sobreposição da REBIO Guaporé. **Odeere**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. Volume 3, número 5, 2018. Disponível em <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/2720> . Acesso em: 12 nov. 2022.

NEVES, E. G. Os índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil. In: SILVA, A. L. da; GRUPIONI L. D. B. (orgs). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/ UNESCO, 1995.

POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: breves considerações da história e dos direitos

Ana Maria Barbosa Quiqueto
Nelson Russo de Moraes

Introdução

A elaboração desse trabalho decorre da compreensão de que em um país e estado tão diversos em sua composição étnica, racial e cultural, é desafiador assegurar direitos para promoção do bem-estar social da população, sobretudo dos povos e comunidades tradicionais. Neste cenário de desafios, é evidente que muitos povos e comunidades tradicionais ainda vivem em situação de invisibilidade e silenciamento frente às políticas públicas. Isso acontece devido às pressões econômicas, fundiárias, formas de discriminação e exclusão social, em que estão submissos.

Considerando que muitas organizações e movimentos sociais no país demonstram a existência de uma multiplicidade de

grupos culturalmente diferenciados, este artigo se propõe a apresentar uma discussão introdutória, cujo o objetivo é identificar os processos históricos de formação desses grupos, os quais sejam, povos e comunidades tradicionais, abordando a história e a formulação do conceito povos e comunidades tradicionais e mencionando que apesar do termo constar em diferentes esferas governamentais e não governamentais nos âmbitos nacionais e internacionais, o conceito é novo, emergindo no contexto conjuntural há poucas décadas.

Portanto, a problemática que decorre do presente trabalho é: qual é o cenário de construção conceitual da temática?

Esta é uma temática que se alia a atuação acadêmica da pesquisadora, tendo em vista que atua em pesquisas relacionadas às comunidades quilombolas em face às políticas públicas educacionais. Dessa forma, o estudo do arcabouço social, histórico e epistemológico dessas categorias é imprescindível para a produção de trabalhos científicos na área.

Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa bibliográfica, de abordagem qualitativa, baseada em autores tais como: Acosta (2016); Diegues (2008); Little (2004), dentre outros.

Dessa forma, este capítulo encontra-se assim estruturado pela introdução, metodologia, desenvolvimento (fundamentação teórica juntamente com resultados e discussões) e considerações finais.

Metodologia

A metodologia da pesquisa trata-se de abordagem qualitativa do tipo bibliográfica com base nos estudos teóricos (de autores como: Acosta (2016); Diegues (2008); Little (2004) e outros que corroboram com a temática de estudo) e análise de documentos, tais como: legislações, decretos, Relatório do Conselho Nacional de Direitos Humanos e Referências Técnicas para Atuação com Povos Tradicionais.

Optou-se por esse método em virtude de a abordagem qualitativa possibilitar como aspecto geral que a evidência, o fato de se ocupar em estudar o mundo “lá fora” (Flick, 2009, p. 8), mais precisamente os seus fenômenos, de uma maneira distinta da pesquisa quantitativa, que, via de regra, estuda os fenômenos em contextos especiais, como os laboratórios. Por fim, segundo Camillo (2017), a este tipo de pesquisa “analisa experiências e examina interações que se desenvolvem em seus contextos, de modo amplo, não tendo, portanto, o forte controle sobre as variáveis como na pesquisa quantitativa” (Camillo, 2017, p. 139).

Desenvolvimento

O processo de formação e formulação do conceito “povos e comunidades tradicionais”

Esse texto discorre sobre os aspectos sócio-históricos de formação dos povos e comunidades tradicionais. Porém, antes de iniciar propriamente a contextualização da temática, faz-se necessário retroceder nos fatos e argumentos para buscar entender o cenário de construção conceitual da temática, posicionando a organização da sociedade civil, a qual representa estes sujeitos sociais, em sua construção, no país.

O referido conceito consta em diferentes esferas governamentais e não governamentais nos âmbitos nacionais e internacionais, porém vale reforçar que o conceito é novo, emergindo no contexto conjuntural há poucas décadas. No processo de fundamentação legal, valendo-se da Constituição Federal, especificamente no artigo 215 e parágrafo 1º, verifica-se a garantia do Estado em proteger as manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, e as de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

No mesmo documento, no artigo seguinte, a Constituição Federal determina que deva ser promovido e protegido pelo Poder Público o patrimônio cultural brasileiro, considerando tanto os bens de natureza material quanto imaterial (os quais correspondem à forma de ser, viver e se expressar) dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (Barreto Filho, 2006).

No Brasil, no ano de 2004, houve a promulgação Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, fato que só ocorreu depois de extensa discussão no Congresso Nacional. Segundo Duprat (2007, p. 21), a referida Convenção 169, busca reconhecer, ao lado dos povos indígenas, outros tantos grupos cujas condições sociais, econômicas e culturais os distinguem de outros setores da coletividade nacional, arrolando, para todos eles, um rol de direitos específicos.

Neste sentido, a fundamentação legal afirma, entre outros direitos, a responsabilidade dos Estados Nacionais em promover o pleno desenvolvimento dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, com vistas ao reconhecimento de suas identidades sociais e culturais; identificação das terras tradicionalmente ocupadas por esses segmentos; assegurando serviços de saúde adequados e em consonância com os interesses firmados nas comunidades; e ainda, destaca-se a implementação dos programas e serviços dispensados aos setores educacionais, contemplando os aspectos diferenciados e interculturais, consoante às suas especificidades e planejamento de projetos em longo prazo (Brasil; 2018).

A análise dos desdobramentos da Convenção vai além dos direitos mencionados acima, conforme constam na Constituição Federal e na legislação dela decorrente, também há três novos princípios que circunscrevem avanços consideráveis na relação entre o Estado Brasileiro e os povos indígenas, tais como:

A autoidentificação, ou consciência de sua identidade, como critério subjetivo fundamental para o reconhecimento desses grupos; o direito à participação na formulação, implementação e avaliação de planos e programas de desenvolvimento nacional e regional que possam impactá-los; e o direito à consulta, sempre que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente (Brasil; 2018, p. 18).

No que tange a questão da autoidentificação, verifica-se que constituiu base para o reconhecimento dos Povos e Comunidades Tradicionais por parte do Governo Federal. O documento legal que contempla esse reconhecimento é o Decreto nº 6.040/2007.

Decorre desse ato normativo, a instituição da Política Nacional para o Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, a qual firma o reconhecimento como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e bens da natureza como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, art. 3º inciso I).

Sobre o direito de participação e à consulta, apontados como inovações no texto da Política, pode-se dizer que demonstra a necessidade da constituição de novas relações entre os órgãos estatais e os povos e comunidades tradicionais.

A construção dos novos paradigmas requer expressiva participação na elaboração de políticas e projetos voltados a esta categoria, o objetivo primordial, segundo Conselho Nacional dos

Direitos Humanos (2018, p. 18) seria conceber um novo olhar que pudesse romper com o pensamento integracionista de que, aos poucos, os povos e comunidades tradicionais seriam incluídos às suas sociedades nacionais.

Nota-se que o documento da Convenção 169 aporta novos elementos para a categoria, ressignifica o reconhecimento à diferença através da autoidentificação e de direitos territoriais, como a consulta prévia nos trâmites processuais que, de alguma forma, ameacem a continuidade das práticas sociais e os modos de vida de povos e comunidades tradicionais, comprometendo assim, a experiência às novas gerações (Rocha; Favilla, 2015).

A ressignificação dos termos povos tribais, conforme a Convenção 169, por parte do Estado, só poderia ocorrer a partir da descrição nominal de quem corresponderia política. Nesse sentido, Brandão (2011) corrobora que era preciso existir um conceito amplo, onde os segmentos e as diversas identidades pudessem se enxergar e, assim, serem contempladas por ações, programas e recursos financeiros do Estado

Muitas discussões aconteceram até a definição do primeiro termo “comunidades”, que se compreende, de acordo com Little (2006, p. 9), “um grupo que interage diretamente – face a face – e que é capaz de agir coletivamente a partir dessas interações”. Neste contexto, em 27 de dezembro de 2004, foi criada a primeira versão da Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, vinculada ao Ministério do Meio Ambiente em articulação conjunta com Ministério da Cultura.

A descrição dos marcos históricos também evidencia a luta organizada, a qual ganhou novos contornos no íterim dos anos de 2004 e 2005. Especificamente em 2005 ocorreu o Iº Encontro Nacional das Comunidades Tradicionais, apresentando demandas e propostas da Sociedade Civil, como os entraves para a formulação de políticas públicas.

O resultado desse primeiro Encontro e das discussões posteriores para construção da Política Nacional ocasionou a ampliação da unidade inicial, sendo incluídas as identidades étnicas e passando o conceito a abordar a denominação de povos e comunidades (Brasil, 2005).

A nomeação atual “povos e comunidades tradicionais” decorreu da articulação estabelecida entre a sociedade civil representativa desta categoria socioculturalmente diferenciada, órgãos públicos e de acadêmicos (incluindo políticos e representantes de ONGs). É importante elucidar que a definição do referido termo dialogou com estes três setores mencionados, porém, a expressão do setor da sociedade civil foi decisiva para a definição das unidades “povos” e “comunidades”.

O relatório do Conselho Nacional de Direitos Humanos (Brasil, 2018) salienta que, o conceito não demonstrou limitar ou nominar os segmentos, pois entendeu que a trajetória histórica desvelou séculos de invisibilidade frente ao um Estado opressor e culminou a não autoidentificação de diversas categorias e que uma possível nomeação poderia ocasionar a probabilidade de silenciar ou extinguir uma identidade ainda não revelada, por vezes, como menciona Thum (2017) descaracterizada e negada.

Desta forma, foram assim definidos os Povos e Comunidades Tradicionais como grupos culturalmente diferenciados, que possuem condições sociais, culturais e econômicas próprias, mantendo relações específicas com o território e com o meio ambiente no qual estão inseridos.

O modo de vida demarca diferenças

À luz da discussão teórica, com base na literatura de Silva (2013), a palavra “*etno*” em sua origem, utilização empírica e senso comum, é comumente utilizada para se referir a um grupo diferenciado culturalmente e, conforme o autor, no geral não europeu e indígena. Num momento mais atual, tem-se considerado

algumas discussões propostas por Fredrik Barth, as quais corroboram que grupo étnico não apenas compartilha traços comuns, mas também se caracteriza pelos limites das relações sociais com outros grupos pertencentes à sociedade geral (Santos, 2013). Em termos gerais, verifica-se que o critério étnico possui um componente político organizativo que se materializa por meio de um agrupamento político de elementos comuns, o que proporciona o sentido de pertencimento a um lugar - identidade, com necessidades próprias, ligadas ao modo de existir, fazer e com direitos específicos frente à conjuntura atual.

No desvelar dessa trajetória histórica dos Povos e Comunidades Tradicionais, é importante destacar a forma interativa que se dá com a natureza, pois dela decorre a produção do sustento e geração de renda, fato que está intrinsicamente ligado com as formas de organização do trabalho conforme o gênero (Chaves; Lira, 2011). No que tange a prática produtiva, o mesmo autor menciona que esta é caracterizada como uma pequena produção mercantil e o seu desenvolvimento ocorre sem grandes inovações tecnológicas, favorecendo assim, o baixo impacto ecológico. Para Chaves e Lira (2011), a divisão de trabalho é configurada pelo grupo doméstico e/ou comunitário e isso caracteriza os papéis de gênero, culminando no exercício de funções diferentes para homens e mulheres. Porém, os autores apontam que há polivalência de práticas laborais e estas estão intimamente relacionadas com o complexo domínio cognitivo do território.

No tocante à divisão do trabalho que diferencia homens e mulheres, vale considerar a caracterização e particularidade de cada povo e comunidade tradicional, pois só assim é possível entender os seus modos e formas de organização. Porém, não distante dessa discussão, já foi encontrado na literatura um debate de orientação feminista acerca das mulheres que compõem certos grupos, como no caso das pescadoras rurais e coletoras de flores (CFP, 2019).

No contexto mencionado, uma importante observação faz-se necessário, a produção é fortemente ligada à subsistência e o excedente aberto à comercialização somente com objetivo de não gerar nenhuma perda (Chaves; Lira, 2011). Os autores também salientam que devido ao contato amplo com a sociedade, verificam-se casos em que a produção mercantil capitalista demonstrou picos de lucros expressivos, correspondendo grande porte e significativa geração.

Diante do exposto, Almeida (2007) esclarece que não se trata de categorias com modo de produção pré-capitalista ou que tenham a intenção de se tornarem capitalistas em algum momento, mas que desenvolvem um modo de produção híbrida, a qual pode envolver trabalho assalariado e que esse modo, não necessariamente, quer atingir ao lucro como objetivo único ou meta final.

Sobre as relações familiares e comunais, o autor Diegues (2008) propõe analisá-las, antes de tudo, sob a grande importância dada à unidade familiar - que segundo do documento de Referências Técnicas para Atuação com Povos Tradicionais (CFP, 2019), pode ser nuclear, extensa ou por novas configurações - doméstica e comunal. O esforço do autor nessa análise direciona ao entendimento que há propensão ao uso da força de trabalho desses grupos, caracterizados como grupos domésticos, em se constituírem como unidades produção familiar. A denominação "comunal", conforme o mesmo autor, diz respeito ao envolvimento das práticas de trocas e intercâmbio intra e intercomunitários.

Litte (2004) considerando essas relações de ajuda mútua, solidariedade e de organização sociopolítica, elucida que essas características de regimes de propriedade comum dão sentido de pertencimento a um lugar, autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis. Esse é o ponto que unifica os grupos, a eterna luta coletiva pela terra, porém, há indícios de disputas de poder intermetida pelos elos familiares.

A questão sobre o território, conforme mencionado acima, contempla o sentimento de pertencimento ao lugar, sustentada pela preservação da memória no que concerne processo de ocupação. Essas memórias, conforme Santilli (2005) compreende, além de eventos e pessoas ligadas por um passado comum, respeito à paisagem considerada seu habitat natural e lugar de criação de vínculos comunitários e ainda, familiaridade desenvolvida com o lugar e com os elementos materiais, simbólicos e rituais. Nesse ponto, cabe lembrar a extensa diversidade de territórios no que se refere à diversidade sociocultural brasileira (Little, 2004), não conhecida globalmente e tampouco pensada nas formas de ordenamento territorial do Brasil.

Amparado nos estudos de Oliveira (2013), pode-se afirmar uma intrínseca ligação entre povos e comunidades tradicionais e a natureza, por meio do território. Essa ligação demonstra níveis que vão da dependência até a simbiose com a natureza. Por isso, o próprio autor afirma que é difícil dissociar a vida humana do ambiente em que vivem e se desenvolvem para a vida. Essa relação homem/natureza possibilita o desenvolvimento de conhecimentos sobre os ciclos naturais que se materializa por meio das estratégias de usos e manejo dos recursos naturais renováveis, o qual ocorre na maioria das vezes de forma sustentável.

A grande importância dessa discussão, segundo Acosta (2016) e o documento de Referências Técnicas para Atuação com Povos Tradicionais (CFP, 2019), aponta uma valorização internacional dos conhecimentos tradicionais, que no contexto brasileiro foram estabelecidos pela elaboração da Lei n.º 13.123 de 20 de maio de 2015, conforme art. 2º, incisos I e II, como a informação ou prática desses segmentos sobre as propriedades e usos diretos ou indiretos associada ao patrimônio genético de espécies vegetais, animais, microbianas ou espécies de outra natureza, incluindo substâncias oriundas do metabolismo destes seres vivos (Brasil, 2015).

Esses conhecimentos retratam, de forma geral, o dia a dia desses grupos contemplando os processos de socialização, os quais são repassados oralmente de geração em geração. No caso dessa discussão, pode-se utilizar como exemplos os agricultores tradicionais, benzedeiros, indígenas, raizeiros (CFP, 2019). Neste sentido, como esse documento de Referências Técnicas para Atuação com Povos Tradicionais (CFP, 2019), as práticas cotidianas constituem saberes sobre a natureza, os quais são ensinados e aprendidos no decorrer das relações sociais, sendo transmitidos pela prática e pela fala, e ainda, repassado às futuras gerações.

No entendimento de Rocha e Favilla (2015), a questão da espiritualidade para os povos e comunidades tradicionais constituem sistemas próprios de conhecimento sobre a realidade, entre as práticas sociais, dimensões materiais e simbólicas, que incluem o sagrado. Os sistemas de conhecimentos tradicionais indicam outras formas de estar no mundo, com potencial para renovar o pensamento e ampliar os repertórios de saberes e fazeres na construção de soluções para os novos desafios da contemporaneidade sejam os desafios socioambientais ou aqueles relativos à convivência com respeito à diferença e valorização da diversidade.

Importa mencionar também, no processo dessa discussão, sobre a resistência que vários desses segmentos precisaram impetrar frente aos grandes projetos de desenvolvimento e progresso econômico, desde os tempos coloniais em nosso país até a interferência da expansão capitalista. Nessa arena, muitos foram atingidos por projetos de destinação econômica ou ambiental de um território, citando-se a expropriação pela criação de latifúndios, usinas hidroelétricas ou unidades de conservação, corte ilegal de madeira, garimpo legal e ilegal (Costa, 2011).

As categorias, diante da realidade cruel que emergia, criaram laços grupais que pudessem caracterizar suas identidades de luta coletiva pela sobrevivência, pela manutenção do modo de vida e

pela defesa de seus territórios. Esses laços podem ser identificados como formas de reação e mobilização aos interesses antagônicos capitalistas.

Considerações Finais

Contudo, a grande importância que se destaca é que não existe um tipo ideal, que represente melhor ou pior um povo ou comunidade tradicional (CFP, 2019). Povos e comunidades tradicionais, conforme o relatório do Conselho Nacional de Direitos Humanos (Brasil, 2018, p. 22), são segmentos caracterizados pelos modos de vida marcados por uma profunda compreensão quanto à interdependência entre os seres e o meio e por práticas que visam o equilíbrio interno e externo ao indivíduo e às coletividades.

Porém, vivem-se tempos difíceis e esses modos de vida estão muito ameaçados e invisibilizados por forças políticas contrárias, as quais se baseiam na exploração predatória dos bens da natureza, na competição desenfreada e na dessolidarização entre pessoas e povos, enfim, se baseiam na descaracterização dos direitos institucionalizados e/ou a negação dos mesmos (Thum, 2014).

Nessa trajetória histórica, utilizando-se ainda das ideias do autor Thum (2014), é imprescindível registrar a luta desses povos e comunidades que se emanciparam a partir da consciência de si e dos outros e do entendimento de que sua humanidade só será possível se a humanização for viabilizada a todos.

Referências

ACOSTA, A. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução: Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016.

BARRETO FILHO, H. T. Notas para uma história social das áreas de proteção integral no Brasil. In: RICARDO, F. (Org.). **Terras indígenas**

& unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. pp. 53-63.
BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. 1988.

Conselho Nacional dos Direitos Humanos Povos livres, territórios em luta: relatório sobre os direitos dos povos e comunidades tradicionais/Conselho Nacional dos Direitos Humanos – Brasília: Conselho Nacional dos Direitos Humanos; 2018.

CAMILLO, E. J. A qualidade “de dentro” na/da pesquisa qualitativa em Educação do Sul do Brasil. **Educar em Revista**, Curitiba, Brasil, n. 65, p. 137-148, jul./set. 2017.

CHAVES, M. P. S. R.; LIRA, T. M. Modo de Vida Ribeirinho: a relação homem-natureza sob o prisma da cultura. In: FRAXE, T. J. P.; WITKOSKI, A. C.; PEREIRA, H. S. (Orgs.). **Amazônia: cultura material e imaterial**. São Paulo: Annablume; Manaus: FUA, 2011. v. 1, pp. 107-128.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (Brasil). **Referências Técnicas para Atuação de Psicólogos(os) com Povos Tradicionais**. 1. ed. Brasília: CFP, 2019.

COSTA, João Batista de Almeida. **A (Des)invisibilidade dos Povos e Comunidades Tradicionais: a produção da identidade, do pertencimento e do modo de vida como estratégia para efetivação de direito coletivo**. In: Dieter Gawora; Maria Helena de Souza Ide; Rômulo Soares Barbosa. (Org.). **Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil**. 1 ed. Montes Claros: Editora Unimontes, 2011, v. 1, p. 51-68.

DIEGUES, C. A. S. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. 6. ed., rev. e ampl. São Paulo: HUCITEC: NUPUAUB-USP, 2008.

DUPRAT, D. (Org.). **Pareceres Jurídicos** - direitos dos povos e das comunidades tradicionais. Manaus: UEA, 2007.

FLICK, U. **Introdução à pesquisa qualitativa**. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

LITTLE, P. E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Anuário Antropológico 2002/2003. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

OLIVEIRA, A. da C. **Direitos e/ou Povos e Comunidades Tradicionais: noções de classificação em disputa**. Desenvolvimento e Meio Ambiente, v. 27, p. 71-85, jan./jun. 2013. Editora UFPR.

ROCHA, Marcelo Cardona; FAVILLA, kátia Cristina. Doze anos de Inserção dos Povos e Comunidades Tradicionais no Cenário Político do Estado Brasileiro e na Garantia de Direitos Individuais e Coletivos. In: CERQUEIRA, Edmilton; SOUZA, Luiz Fernando M. de; MELO, Patrícia; SANTOS, Quêner C. dos; PIRES, Tauá Lourenço (Orgs.). **Os povos e Comunidades Tradicionais e o Ano Internacional da Agricultura Familiar**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2015.

ROCHA, Marcelo Cardona; FAVILLA, kátia Cristina. Doze anos de inserção dos Povos e Comunidades Tradicionais no cenário político do Estado brasileiro e na garantia de direitos individuais e coletivos. In: CERQUEIRA, Edmilton; SOUZA, Luiz Fernando M. de; MELO, Patrícia; SANTOS, Quêner C. dos; PIRES, Tauá Lourenço (Orgs.). **Os Povos e Comunidades Tradicionais e o Ano Internacional da Agricultura Familiar**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2015.

SANTILLI, J. **Socioambientalismo e Novos Direitos**: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTOS, R. J. O “Étnico” e o “Exótico”: notas sobre a representação ocidental da alteridade. **Revista Rosa dos Ventos**, Caxias do Sul, v. 5, n. 4, pp. 635-643, out-dez, 2013.

THUM, Carmo. ÜCKER, Marcia Kovalski. **Povos Tradicionais**: os pomeranos e seus contextos na Serra dos Tapes. XI RAM, Montevideo, 2014. Disponível em: http://xiram.com.uy/ponencias/GT-118/Carmo%20Thum,%20Marcia%20Kovalsky%20%C3%9Ccker_Povos%20Tradicionais.%20Os%20pomeranos%20e%20seus%20contextos%20na%20Serra%20dos%20Tapes.pdf. Acesso em 20 de outubro de 2020.

CURURUEIROS EM CÁCERES: educação, cultura e religiosidade

Dulcina Francieli de Campos
Waldinéia Antunes de Alcântara Ferreira
Maria Aparecida dos Santos

Introdução

Esta pesquisa que está ainda em sua fase inicial se trata de um trabalho voltado a analisar a vida dos cururueiros, de entender sua história e como aprendeu essa cultura de rezas, toadas, cânticos, danças, sapateadas. Busca também analisar se existe algum órgão, instituição que trabalhe em busca da preservação dessa cultura local e Matogrossense. Visa desenvolver um trabalho de pesquisa a partir de uma abordagem qualitativa, bibliográfica, documental como também fenomenológica que de acordo com Tobar e Yalour (2001), "expõe características de determinada população, ou, de determinado fenômeno, cuja apresentação dos resultados permite

uma visão panorâmica, sem sacrificar a profundidade da sua interpretação [...]”.

A pesquisa fará uso de instrumentos técnicos para a aquisição de informações, como roteiros de observações e entrevistas. As observações serão realizadas na atuação dos cururueiros enquanto realizam suas rezas em festas de santo e eventos culturais. Pela entrevista pretendemos entender como foi o processo de aprendizagem dessa manifestação cultural expressada por esses cururueiros. Ainda a partir das suas vozes produzir um espaço de escuta sobre como eles eram vistos pela sociedade e como são vistos hoje. Ou seja, a percepção dos cururueiros trarão os significados de ser cururueiros antes e atualmente.

Neste trabalho abordaremos também questões do contexto histórico desse município buscando entender questões do colonialismo e decolonialismo que fez parte da construção da história, sendo assim, identificar essas relações na constituição dos cururueiros como pessoas que transitam dentro do catolicismo e também nos espaços populares da sociedade Matogrossense.

Trataremos de maneira bem relevante a questão cultural, e a abordaremos na perspectiva de teia, conforme (Geertz,1973) uma construção complexa de significados. Também a compreendemos como um processo essencialmente humano e, dentro de qualquer sistema, sua instrumentalização é poderosa, pois os países, são constituídos por diversidade étnicas, de crenças, tradições, formas de expressar a cultura, portanto, uma teia complexa de relações, mas que ainda assim, assume um caráter único como o Brasil, com características próprias, especificidades estas que precisam ser reconhecidas e valorizadas. Sendo assim, no estado de Mato Grosso, essa teia de significados se ancoram nas festas de santo e nas constituições dos cururueiros, pessoas com saberes dos rituais das festas de santo, das cantorias, das danças. São eles a expressão da cultura imaterial porque estão em um espaço de crenças e do sagrado, no intermédio com os santos. Por outro lado, eles

compõem e/ou podem compor os aspectos de uma educação patrimonial, já que o cururu, a viola de cocho instrumento de uso dos cururueiros são tombados como patrimônio Matogrossense.

Como já dissemos, é uma pesquisa em fase inicial e como acontece em todo trabalho desta natureza, toda pesquisa sofre mudanças ao longo do seu percurso. Pode ser que haja necessidade de alterações no percurso, mas apenas a vivência da trajetória da pesquisa é que nos apontará os caminhos a seguir. A princípio os sujeitos desta pesquisa são os cururueiros mais antigos de Cáceres-MT, porém, é possível que precisemos da colaboração de alguns sujeitos que estou denominando de "indiretos", mas que auxiliarão na compreensão dessa cultura dos cururueiros.

Encontros e Desencontros: espacialização dos Cururueiros em Cáceres, uma matriz da colonialidade entre o sagrado e o profano

Este estudo tem como espacialidade a cidade Cáceres, lugar em que se encontra os cururueiros colaboradores da pesquisa a que nos propomos desenvolver. Assim, trazemos a história a partir da fundação da hoje cidade de Cáceres. Esta cidade foi fundada no ano de 1778 pelo Capitão General Luiz Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres e está localizada à margem esquerda do rio Paraguai, a fundação de Vila Maria do Paraguai (denominação atribuída à localidade pelo próprio fundador, em homenagem a Rainha de Portugal D. Maria I) fundada motivada por razões geopolíticas, considerando a necessidade da coroa portuguesa de povoar a porção oeste da antiga Capitania de Mato Grosso a fim de assegurar seus domínios de exploração. Tais domínios, que foram motivos de constantes disputas entre as Coroas de Portugal e Espanha desde a assinatura do Tratado de Tordesilhas, tratado este retificado em 1750 por meio do Tratado de Madri, simbolizado pelo Marco do Juru, monumento fabricado em Cadiz Espanha, e assentado originalmente na foz do Rio Juru em 1754.

Hoje observando a história e de conhecimento do que significa o “giro decolonial” propugnado pelo Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), que parte do pressuposto de que “o continente latino-americano foi o primeiro espaço que vivenciou a violência colonial inerente a um esquema colonial/imperial moderno, ainda no final do século XV. Que esse sistema faz parte de um Sistema-Mundo capitalista que hierarquizou e dividiu geopoliticamente o mundo a partir de uma posição eurocêntrica” (Ballestrin, 2013, p. 103).

Por outro lado, olhando a história de Cáceres, a sua fundação, a importância dada ao seu fundador, vejo também, o silenciamento e o apagamento dos povos que aqui já estavam como por exemplo os Chiquitanos, Guató, Boe-Bororo (Costa, 2020). Concomitante a este processo - e com a violência com que foi estabelecida a empreitada colonial - surgiu a colonialidade, conceito cunhado por Aníbal Quijano (1992) que transcende as relações político-econômicas e administrativas engendradas pelo colonialismo, e que exprime: “ Um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas que ao invés de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, refere-se a forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, mesmo que o colonialismo preceda à colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. A mesma se mantém viva nos manuais de aprendizagem, no critério para um bom trabalho acadêmico, na cultura, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos, e em tantos outros aspectos de nossa experiência moderna. Em um sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente” (Maldonado-Torres, 2007, p. 131).

A formação populacional de Cáceres é um mosaico que engloba imigrantes de várias partes do país destacando-se os povos originários, cuja parte da memória se encontra materializada no

acervo do Museu Municipal da cidade. Esta multiplicidade étnica faz com que a cidade possua inúmeros elementos e signos culturais que compõem o processo da construção das identidades de seus moradores. Esses elementos culturais se manifestam em diversos lugares de convivência social como, por exemplo, nas famílias, nas escolas, nas igrejas e outros lugares.

Essas manifestações que estão presentes em diferentes lugares, fazem parte da cultura imaterial e da cultura material, um elemento do processo de “alfabetização cultural”. Conforme Freire (1987). “Somente na medida em que os homens criam o seu mundo, que é mundo humano, e o criam com seu trabalho transformador, eles se realizam”, isto significa que a realização humana está intrinsecamente ligada à capacidade dos indivíduos de participar ativamente na transformação do mundo em que vivem, através de um trabalho que não apenas reproduz as condições existentes, mas que as questiona, as modifica e as humaniza. dentro dessa concepção de cultura que inclui as manifestações eruditas e populares é visível que a cultura é um ato produzido pelo homem. Nosso propósito não é o de discutir as ideias de Freire, mas mostrar que a visão de uma prática educativa fundamentada na cultura não surge com a educação patrimonial, mas com a vivência, com as expressões culturais, que são abarrotadas de crenças e que mobilizam o jeito de pensar e de conviver.

Ao olharmos mais de perto esta cultura local nos deparamos com um rico patrimônio imaterial que está nas mãos dos cururueiros e dos que frequentam as festas de santo e sabem seus significados. Aqui é que se dá os encontros e o desencontro, ou seja, os santos das festas são santos católicos, que fazem parte do catolicismo, como por exemplo, as tradicionais festas de santos - São João, São Sebastião, São Gonçalo, Santo Antônio, dentre outras – que ocorrem o ano todo, conforme as datas instituídas pela Igreja Católica. Mas, ao mesmo tempo elas são festas que trazem crenças que estão além dos muros da igreja, com organizações próprias e com relações de

promesseiros de festeiros. Nas rezas entoa-se as ladainhas dos santos, as lezes de forma latinizada, e também se inclui bebidas como aloá (bebida de milho ou fubá torrado e cozido) e licores, enfim, uma mistura do sagrado com o profano.

De acordo com a historiadora Abreu (1999), as festas religiosas brasileiras se constituem como herança da religiosidade colonial portuguesa nas quais se davam demonstrações vivas de fé, ao mesmo tempo em que se realizavam festas com músicas, danças e fogos de artifícios. A permanência destas comemorações – não queremos dizer que elas não se modificaram com o passar do tempo – criou uma cultura para além da religiosidade que entendemos como importante para a formação da nova geração, dentro dessa caracterização que estamos pensando a pesquisa, e o cururueiros é o mentor de organização ritualística dessa festa juntamente com as rezadeiras, ou capelães como são chamadas.

Portanto, a questão que mobiliza este estudo consiste em analisar a cultura Matogrossense, a partir da vida de cururueiros. São chamados de cururueiros homens que possuem conhecimento do cururu, e, prática na confecção e/ou manuseio da viola-de-cocho, do ganzá (reco-reco de taquara) e/ou do mocho (banco com assento de couro tocado com baquetas de madeira), podendo também produzir toadas (músicas), tocar e/ou cantar o cururu e o siriri. São indivíduos de herdaram uma cultura pelo qual fazem parte de sua identidade, seu pertencimento, sua tradição, história de vida, que remete a esse grupo de artistas, lembrança de um tempo bom. Mas de que maneira toda essa riqueza popular, cultural a advinda desses cururueiros está sendo valorizada? O que vem sendo feito pelos pelas autoridades de especificas de cultura para o reconhecimento e a valorização

Considerações finais

Esperamos com a pesquisa estabelecer compreensões sobre as percepções dos cururueiros sobre a existência, manifestação cultural, e a presença do cururu na sociedade Cacerense. Também

esperamos contribuir com a produção científica deste estado de Mato grosso, trabalhando a cultura e a preservação desse patrimônio histórico-cultural que são as rezas, cantigas, danças vivenciadas pelos cururueiros e população tradicional de Cáceres.

Também contribuir para uma educação mais inclusiva e contextualizada, que reconheça e valorize os saberes populares como parte integrante do processo educacional. Ou seja, de outra forma colaborar para pensar uma educação escolarizada em que haja conhecimento da cultura do próprio estado, e que a pesquisa tenha expressividade para que a diversidade seja ampliada trazendo as questões indígenas, negras, mas, com muito zelo às questões que estão ligadas à cultura Cacerense.

Referências

ABREU, M. **O império do divino: festas religiosas e cultura popular no rio de janeiro, 1830-1900.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

BEZERRA OLIVEIRA, D.; GOMES, R. C. **Epistemologia de fronteiras em Walter Mignolo: compreensão, críticas e implicações na pesquisa em educação,** Uberlândia 2021.

FREIRE P. **Pedagogia do oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Zahar editores, 1973.

HALL, S. **Cultura e representação.** Editora PUC: Rio de Janeiro, 2016.

MIGNOLO, W. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires, 2005.

TRIVIÑOS, A. N. S. **A pesquisa qualitativa em educação.** São Paulo: Editora Atlas S.A. 1987.

RELAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE VAQUEIROS MARAJOARAS

Ana Natalia Barbosa Silva
Mailson Lima Nazaré
Benedita Alcidema Coelho dos Santos Magalhães

Introdução

O arquipélago do Marajó no Estado do Pará vem sendo reconhecido pelas suas características que envolvem diferentes paisagens e clima de fortes chuvas conhecido na região com inverno e de fortes estiagens no considerado verão amazônico.

Além disso, o arquipélago que se situa nas desembocaduras dos rios Amazonas e Tocantins foi habitado inicialmente por povo indígenas originários Nu-Aruaques, os quais, segundo Lisboa (2012) teriam vindo das Antilhas formando diversas tribos como Aruãs, Arari, Cayá, Ioanes, Mundis, Maruanazes e Sacaca.

Segundo Cruz (1987) estes povos originários foram chamados de Nheengáibas, em função de suas difíceis línguas, os quais:

Na costa andina essa gente se dispersou e algumas tribos continuaram o sistema dos antepassados. Mas seu maior problema era de não possuírem o costume de convivência com os animais da nova terra, já que não sabiam domesticá-los. Os animais eram utilizados somente como alimento. O cultivo da terra era precário, mas, mesmo assim, mantinham-se com o que exploravam, principalmente quando a caça escasseava (Cruz, 1987, p. 15).

Ocorre que os Nu-Aruaques após se estabelecem na Amazônia se depararam com outra nação indígena os Caraíbas que teriam migrados para a região por outra rota, e se consideravam donos do território, logo, travaram fortes batalhas com os Nu-Aruaques, forçando estes a se deslocarem para a foz do rio Amazonas, o que leva estes a terem o contato e povoaram o arquipélago do Marajó (Cruz,1987; Lisboa, 2012).

Neste sentido, ao adentrarem no arquipélago do Marajó os Nu-Aruaques se estabelecem e formam diferentes aldeias com línguas e costumes diferentes, aperfeiçoando técnicas como de cestarias e de uso do fogo.

Denise Shaan (2009) e Lisboa (2012) ao estudarem o desenvolvimento da ocupação marajoara destacam que segundo a arqueóloga Betty Meggers, estes povos originários atravessaram diferentes fases de civilização (Quadro 01), ocupando a região, inclusive antes da era Cristã:

Quadro 01- Fases de ocupação de povos originários no arquipélago do Marajó

Fase	Período
Ananatuba	1500 – 1000 A.C.
Mangueiras	1000 – 500 A.C.
Acauã	500 A.C.
Formiga	0 – 500 D.C.
Marajoara	500 – 1000 D.C.
Aruã	1000 – 1500 DC

Fonte: Shann (2009), organizado pelos autores, 2024.

Ressalta-se que com base em estudos arqueológicos a fase mais desenvolvida segundo Shann (2009) e Lisboa (2012) foi a fase marajoara, destaca-se ainda que o processo de colonização ao o Brasil foi submetido interrompeu e dizimou a presença desses povos originários no arquipélago do Marajó.

A Colonização além de dizimar os povos originários, introduziu na região populações negras africanas na condição de escravos, que passaram a trabalhar como escravos em fazendas de gados bovinos e bubalinos na região de campo do arquipélago, neste sentido, o contato entre os povos originários e os negros trazidos para a região passam a originar um morador típico da região, o vaqueiro marajoara.

Assim sendo, ao problematizarmos as questões apresentadas acima, procuramos neste trabalho analisar as comunidades tradicionais de vaqueiros no arquipélago do Marajó e suas relações socioambientais que constituem seus modos de vida.

Considerações metodológicas

O trabalho possui uma abordagem qualitativa com base em Minayo (2012), onde se desenvolve em uma perspectiva que permite uma relação investigativa subjetiva sobre o objeto de estudo. O locus

é a zona rural do município de Soure no arquipélago do Marajó no Estado do Pará.

Os sujeitos de pesquisa são os vaqueiros moradores de fazendas situadas na região de campo do arquipélago marajoara, os instrumentos de coletas de dados foram entrevistas semiestruturadas que tomou como referência Marconi e Lakatos (2003), pesquisa documental e levantamento bibliográfico com base em Gil (2008), procedimento realizado em publicações científicas como livros e artigos acadêmicos publicados em páginas e plataformas acadêmicas oficiais.

As comunidades de vaqueiros marajoaras

A região de campo do município de Soure no arquipélago do Marajó possui uma realidade que prevalece por séculos, a formação de fazendas oriundas do sistema de sesmarias que foram sendo repassadas e redistribuídas por meio de heranças. Ocorre que nestes ambientes desde o processo de colonização residem dezenas de famílias de trabalhadores rurais, os vaqueiros.

As comunidades de vaqueiros marajoaras se situam em um campo de análise denominadas de comunidades tradicionais históricas que vivem em áreas geográficas particulares, com ligação intensa com o território e que sobrevivem por meio de sistemas de produção baseados na subsistência.

Diegues (2000, p. 22), aponta que comunidades tradicionais se referem aos:

[...] grupos humanos culturalmente diferenciados que historicamente reproduzem seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base em modos de cooperação social e formas específicas de relações com a natureza, caracterizados

tradicionalmente pelo manejo sustentado do meio ambiente.

Segundo o decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 do Governo Federal que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, o conceito de comunidades tradicionais é:

I Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas

possibilidades para as gerações futuras (Brasil, 2007).

Sobre as comunidades de vaqueiros Diegues (2000) destaca a figura do sertanejo lavrador que desenvolve atividades pastoris em extensas áreas, em condições climáticas dos sertões cobertos de pastos pobres sujeitas a secas periódicas e o vaqueiro do Centro-Oeste, que se torna assalariado em fazendas cercadas por arame, onde atividade da exploração pastoril se tornou um negócio racionalizado.

Em relação às comunidades de vaqueiros marajoaras, elas como vamos observar estão em consonância com os aspectos conceituais apresentados por Diegues e pelo decreto nº 6040 que definem o que seria povos e comunidades tradicionais.

Sua constituição no território marajoara está intimamente ligada às relações ancestrais do contato indígenas e negros trazidos à região na condição de escravizados para trabalharem em fazendas como destaca Miranda Neto (2005) e Vicente Salles (2007). A ocupação do território ocorreu, portanto, por várias gerações por meio de uma diáspora na região.

No Marajó, as comunidades de vaqueiros desenvolvem seus modos de vida em relações socioambientais de formas particulares de uso e manejo de recursos naturais com o extrativismo, a caça e a pesca, assim como, a troca de produtos dessas atividades entre os próprios moradores. Além disso, nesta região as comunidades de vaqueiros desenvolvem suas atividades de subsistências dependendo dos ciclos naturais cheias e estiagens, se relacionando com tesos, várzeas, rios e florestas (Nazaré, 2021).

Cabe ressaltar que um dos elementos que marcam as comunidades marajoaras, além de seus aspectos tradicionais, está o fato de não possuírem a posse de seus territórios do ponto de vista formal, a qual está em poder de uma capitalista, o fazendeiro, que os coloca na contradição do trabalho assalariado.

Considerações

Nesta pesquisa procuramos afirmar que as comunidades de vaqueiros no arquipélago do Marajó são comunidades tradicionais que vivem da relação com seus ambientes como forma de subsistências, além do trabalho assalariado introduzido na região.

Estas comunidades, portanto, possui características históricas que envolvem o contato com povos originários indígenas e a ancestralidade negra, que nos permitem identificá-los como afromarajoara (Nazaré, 2021), dentro destes aspectos é importante destacar que estudo não se encerra, mas, visa tornar visível estas comunidades tradicionais na região marajoara.

Referências

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília DF, 2007.

DIEGUES, A. C. **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. 2000.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. Editora Atlas SA, 2008.

MARCONI, M de A; LAKATOS, E M. **Fundamentos de metodologia científica**. -8. ed. – [2. Reimp.] -São Paulo: Atlas, 2017. 346 p.

MINAYO, M. C. **Pesquisa social: teoria e método**. Petrópolis: Vozes, 2012.

MIRANDA, M. J. de. N. **Marajó: desafio da Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2005.

NAZARÉ, M. L. **Entre campos, tesos, várzeas e florestas:** relação com as paisagens nos processos de formação identitária e resistência afro-marajoara. Dissertação, UFPa, 2021.

SALLES, V. **O negro no Pará:** sob o regime da escravidão. Belém: IAP, 2005.

SCHAAN, Denise Pahl. **Cultura Marajoara.** [edição trilingue]. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2009. 400 p.

O REFLEXO DA PRÁTICA DO SIRIRI E DO CURURU COMO MECANISMO DE PRESERVAÇÃO DA IDENTIDADE, MEMÓRIA, TRADIÇÃO E CULTURA POPULAR NO CERRADO PANTANEIRO EM MT

Cira Alves Martins

Edson Caetano

Marileide do Carmo Amorim Arruda

Agna Fernandes Bacani

Introdução

O estilo mateiro, o linguajar característico, o estilo de se vestir, assim como o uso dos instrumentos musicais, além da tradição cultural e singular que definem a dimensão identitária, que diz respeito a uma identidade híbrida, que carrega singularidades quilombolas, indígenas e de pessoas de outros territórios, que povoam a região pantaneira.

O sentimento de pertença, de preservação da natureza, dita o estilo de uma região pantaneira que,

Desde tempos antigos foi e segue sendo o lugar social arrancado da natureza, ou nela encravado ainda, em que pessoas, famílias e redes de parentes e “comuneiros” reúnem-se para viver suas vidas e dar, entre palavras e gestos, um sentido a ela. Em termos modernos, a comunidade é o lugar da escolha. É a associação – quanto mais livre e autoassumida melhor – de pessoas que se congregam para serem, em meio a um mundo como o da grande cidade, o que desejam ser nela, ou por oposição a ela (Brandão; Borges, 2014, p.02).

A região pantaneira em Mato Grosso é campesina e possui as características de uma comunidade tradicional, a saber:

- a) dinâmicas temporais de vinculação a um espaço físico que se toma território coletivo pela transformação da natureza por meio do trabalho de seus fundadores que nele se instalaram;
- b) um saber peculiar, resultante das múltiplas formas de relações integradas à natureza, constituído por conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição ou pela interface com as dinâmicas da sociedade envolvente;
- c) uma relativa autonomia para a reprodução de seus membros e da coletividade como uma totalidade social articulada com o "mundo de fora", ainda que quase invisíveis;

d) o reconhecimento de si como uma comunidade presente herdeira de nomes, tradições, lugares socializados, direitos de posse e proveito de um território ancestral;

e) a atualização pela memória da historicidade de lutas e de resistências no passado e no presente para permanecerem no território ancestral;

f) a experiência da vida em um território cercado e/ou ameaçado; g) estratégias atuais de acesso a direitos, a mercados de bens menos periféricos e à conservação ambiental (Brandão, 2015, p.360).

Diante disso questiona-se: Qual é o reflexo deste processo histórico da prática das danças de cururu e siriri realizados pelos sujeitos, mediante costumes e suas relações de trocas na perspectiva da Região Pantaneira em Mato Grosso?

Metodologia

Metodologicamente trata-se de uma pesquisa que quanto à natureza da pesquisa se insere no campo da educação (Lakatos, 2007). De abordagem qualitativa, (Bogdan; Biklen; 1994), a pesquisa descritiva, tem por finalidade evidenciar o reflexo da prática do Siriri e do Cururu como mecanismo de preservação da identidade, memória, tradição e cultura popular na região pantaneira em Mato Grosso.

No que concerne aos procedimentos, a pesquisa se caracteriza como um estudo de caso por consistir em um estudo que investiga ou até mesmo procura entender um determinado fenômeno. Realizamos uma revisão bibliográfica acerca dos temas e conceitos basilares para a pesquisa, por meio de artigos e livros relativos à temática.

A escolha da temática se dá pelo fato da pesquisadora ser moradora da região pantaneira e visualizar a forma pela qual a prática do Siriri e Cururu reverbera na vida dos moradores.

Resultados e Discussões

Ao tomar o cururu e o siriri como objetos de estudo, o faço não só em função da representação pessoal que esta tradição possui, como pela sua história local. Representam não somente uma dimensão geográfica do ponto de vista físico, mais também afetivo e simbólico. Trata-se de vivências.

As danças e os cantos que compõem o siriri e o cururu se apresentam como um sentimento de pertença de um povo que constrói e transmite sua memória mediante uma temporalidade que não se pensa presente sem passado, conforme indica Maffesoli (1998, p. 63)

As raízes de um ser, e as de uma comunidade, são uma mistura de passado, presente e futuro, mas não podem ser compreendidas de um modo externo: é preciso ir buscar sua lógica no próprio interior das mesmas, sob pena de [se] obter uma visão abstrata [...] e [...] superficial.

Desta maneira, busco percorrer a trajetória da história a fim de compreender a forma pela qual se dá o processo histórico da prática das danças de cururu e siriri realizados pelos sujeitos, mediante costumes e suas relações de trocas na perspectiva da Região Pantaneira em-MT. O siriri e o cururu já foram práticas reprimidas, rechaçadas, perseguidas, limitadas e enclausuradas nas periferias ribeirinhas. Conforme destaca Rabelo (2022), em sua

dissertação de mestrado intitulada “Estéticas da Existência de jovens Pantaneiros e Currículo: Entre Pântanos e Laços”,

as dimensões e profundidades latentes do pantanal mato-grossense, que abrange uma grande extensão territorial e uma exuberante diversidade, não apenas na fauna e flora, como também humana. Movimentam essas terras nações indígenas, comunidades quilombolas, comunidades tradicionais ribeirinhas e rurícolas. Toda essa amplitude engloba um contexto que reúne inúmeros acontecimentos capazes de produzir efeitos singulares e de movimentar afetos, reverberando, sobretudo, no currículo escolar [...] (Rabelo, 2021, p.13).

Campos (2017, p. 41) em sua dissertação de mestrado intitulada “As narrativas míticas da Comunidade Quilombola de Morrinhos/Poconé/MT e os fazeres escolares, evidencia que:

Todos esses aspectos culturais propiciaram ao município ter uma matriz sociocultural com fortes elementos identitários, formada com base em raízes afrodescendentes, indígena e hispano-portuguesa, evidenciando a diversidade cultural do povo, o que se expressa principalmente nas festas do Divino Espírito Santo, São Benedito, nas danças do siriri, cururu, mascarado e a cavalhada, dentre outras.

Conforme Wiel (1979) pode-se constatar que as raízes estão vincadas na participação e identidade do coletivo, preservando os tesouros das gerações passadas; nessa mesma perspectiva, Bosi (2015) colabora com este argumento, afirmando que enraizar-se deveria ser um direito fundamental e inalienável aos seres humanos. Ferreira (2018, p.17) em sua tese de doutorado intitulada “Nandaia Nandaia - vamos todos nandaiá? Um estudo sobre o Cururu e o Siriri de Mato Grosso” declara que:

[...] o cururu e o siriri enquanto modo de ser de um povo foi, sobretudo, por ver nessas danças uma dimensão humana. Humanidade que me sensibilizou quando da primeira vez que vi e ouvi um cururu e arrisquei uma dança de siriri, foi suficiente para perceber que se tratava de um modo de celebração da vida, que se apresentava por meio da diferença peculiar a cada ser e a cada grupo social. Diferença essa que não pode ser negada, ao contrário é a partir dela que tudo começa.

Portanto, este texto evidencia duas significativas representações fruto da manifestação cultural de MT, sem negligenciar ou ignorar as evidências da ação humana, o que significa tentar compreender como eles relacionam com o presente, com o passado e ainda como esse passado é representado no presente.

Como breve resultado já foi realizado roda de conversa com os cururueiros, com pessoas que dançam o siriri e com estudantes do 8º ano, 9º ano e turmas do ensino médio, como forma de conhecer mais sobre essa linda cultura e buscando o fortalecimento.

Considerações Finais

O siriri e o cururu se apresentam na perspectiva de duas manifestações denominadas como folclóricas e grandemente difundidas no estado de Mato Grosso, região Centro-Oeste do Brasil. A gênese de tais manifestações é a zona rural mediante comunidades onde habitam pessoas simples da região.

Os grupos de siriri e cururu apresentam-se em festas de santo, na escola e em eventos voltados para a inserção da cultura popular.

Observa-se ao longo do tempo algumas alterações nas formas e nos conteúdos performáticos no que se refere à coreografia, à cenografia, às indumentárias e aos ritmos, tendo em vista que aos poucos os cururueiros "raiz" estão diminuindo. Com este trabalho espera-se contribuir para com o resgate, fortalecimento e valorização das danças do Siriri e Cururu.

Referências

BOGDAN, R.; BIKLEN, S. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Porto, Portugal: Porto Ed., Coleção Ciências da Educação, 1994.

BRANDÃO, C. R.; BORGES, M. C. O lugar da vida- comunidade e comunidade tradicional. **Campo-Território: revista de geografia agrária**. Edição especial do XXI ENGA-2012, p. 1-23, jun., 2014.

BRANDÃO, C. R. Comunidades tradicionais. In **Conhecimento tradicional conceitos e marco legal**. Coleção Povos e Comunidades Tradicionais. Consolacion Udry e Jane Simone Eidt Editoras Técnicas. Embrapa. Brasília-DF. 2015.

CAMPOS, J. J. de. **As narrativas míticas da Comunidade Quilombola de Morrinhos/Poconé/MT e os fazeres escolar.** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Mato grosso- UFMT. Cuiabá-MT. 2017.

FERREIRA, M. M. **Nandaia Nandaia - vamos todos Nandaiá?** Um estudo sobre o Cururu e o Siriri de Mato Grosso. Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Artes. Rio de Janeiro. 2018.

LAKATOS, M. E. MARCONI, M. de A. **Metodologia do trabalho científico.** 4 ed/. São PAulo. Revista e Ampliada. Atlas, 1992.

LÜDKE, M., ANDRÉ, M. E. C. A. **Pesquisa em educação:** abordagens qualitativas. São Paulo: EPU, 1986.

MAFFESOLI, M. **Elogio da razão sensível.** Petrópolis: Vozes, 1998. 210 p.

RABELO, T. **Estéticas da existência de jovens pantaneiros e currículo:** entre pântanos e laços. Dissertação de Mestrado. Universidade do Estado de Mato Grosso- UNEMAT. Cáceres - MT. 2021.

SAÚDE MENTAL E FORTALECIMENTO CULTURAL: A Psicologia no enfrentamento à colonialidade na Aldeia Nimuendajú

Lana Padovini Severino
Vitória Regina Silva Góes

Introdução

Apresenta-se aqui um relato de experiência de Estágio Supervisionado em Psicologia Organizacional e do Trabalho (POT), realizado junto à Aldeia Nimuendajú - território Tupi-Guarani Nhandewa, localizado na Terra Indígena (TI) Araribá (município de Avaí, SP). De acordo com restrições impostas pela pandemia de 2020 e 2021, grande parte do trabalho foi transferido para a modalidade online, com encontros virtuais, sendo a proteção e o resguardo da comunidade fatores orientadores deste estudo de campo (Wagner; Acevedo; Aleixo, 2020).

A proposta do que caberia de ser realizado, foi acordada junto às lideranças do território e em atuação conjunta aos educadores e educadoras da Escola Estadual Indígena Aldeia Nimuendajú (localizada dentro da aldeia). A fim de contribuir com ferramentas e estratégias de cuidado orientadas pela Psicologia Social Comunitária a partir de uma perspectiva decolonial e de valorização dos saberes tradicionais, o trabalho se propôs a dedicar-se ao que fosse relevante às demandas e ao cotidiano da comunidade. Um dos objetivos deste trabalho foi recriar o papel da Psicologia em atuação junto aos povos indígenas partindo de “um movimento que articule ao processo de descolonização, além dos aspectos políticos e econômicos, um outro olhar, sobretudo, na própria descolonização da subjetividade e das formas de saber” (Rosa, 2020, p.01).

Sob relatos de adoecimento entre os jovens, com diagnósticos complexos ao que condiz à saúde mental, as queixas apresentadas pelas lideranças diziam sobre um momento de grande preocupação pelo agravamento dos casos, principalmente por ser algo também vivenciado de forma coletiva por toda a comunidade. Identificando tais condições como consequência dos processos colonizatórios que sistematicamente produzem mudanças em seu modo de vida tradicional (Sousa, 2018), enxergaram na Psicologia uma possibilidade de contribuição acerca de outras compreensões e manejos desse cenário, afinal, como afirmam alguns Caciques: “para doença de branco índio não tem solução sozinho” (CFP, 2022, pg.22). Com os diálogos restritos à virtualidade, o trabalho tomou forma com a escuta aos educadores e às educadoras frente às demandas emergentes decorrentes da pandemia do COVID-19. O enfraquecimento territorial, cultural e espiritual da comunidade como parte do etnocídio direcionado para os povos indígenas em seus mais diferentes contextos e regiões, foi campo de sensibilidade, de pesquisa, de escuta e enfrentamento.

Esse processo, que nega o pertencimento étnico da pessoa indígena retirando-a da condição de exercer sua cultura, sua língua materna e seu modo de vida de acordo com as tradições ensinadas pelos mais antigos, é responsável pelo apagamento de múltiplas identidades originárias, pelo aniquilamento de cosmologias ancestrais e pela perfuração na autoestima de infâncias e juventudes racializadas. Como citado por Núñez, psicóloga e ativista Guarani (2021): “Etnocídio (...) é, portanto, uma das principais formas de extermínio e negação das vidas indígenas. O objetivo é que, uma vez “integrado”, homogeneizado, o indígena deixe de ser o que é” (Baniwa; Gersem, 2011 *apud* Núñez, 2021, p.68).

Dessa maneira, o fortalecimento da cultura Guarani Nhandewa através da conscientização dos efeitos da colonialidade nos processos de adoecimento coletivo localiza-se como condição desse intercâmbio cultural. O trabalho já realizado pela comunidade, em suas tradições de cuidado e cultivo da própria história e do território, já trazia pistas sobre suas formas de construir memória, pertencimento e futuro (Martín-Baró, 1997). Segundo o Conselho Federal de Psicologia (CFP) na publicação das “Referências Técnicas para Atuação de Psicólogos(as) junto aos Povos Indígenas” (2022): “a Psicologia precisa se desfazer de uma compreensão eurocentrada, resquício de sua própria história na história social, que a afasta das pautas dos povos.” (p.89). Para tanto, desconstruir a visão medicalizante, tecnicista e normatizadora da Psicologia junto às lideranças, vem como caminho para se romper com estereótipos racistas e de apagamento étnico-cultural advindas do ambiente acadêmico.

Metodologia

A metodologia deste trabalho foi baseada em um diário de campo, refletindo o processo contínuo e dinâmico da pesquisa. A escuta qualificada, fundamentada nos ensinamentos do Povo Guarani Nhandewa, foi central para a construção de vínculos que

fossem também permeados por afeto, confiança e comprometimento (DA ROSA, 2016). A pesquisa foi realizada de forma híbrida, com encontros presenciais inicialmente e, devido às restrições e medidas protetivas direcionadas aos povos indígenas no contexto da pandemia do COVID-19, a continuidade do trabalho de estágio deu-se de forma virtual.

A história da TI Araribá e suas relações com órgãos públicos e federais foi explorada por meio de entrevistas, pesquisas e encontros, destacando a oralidade como a principal fonte de informação e partilha de experiências. Além disso, foram utilizados recursos complementares, como pesquisas bibliográficas, registros científicos, documentos públicos e materiais audiovisuais sobre as culturas, educação, saúde e direitos indígenas.

Segundo Danilo Guimarães (2016), "a revisão dos aspectos metodológicos implica a compreensão da diversidade de hábitos e práticas de cada cultura, que orientam de um jeito próprio o bem viver de seus membros.", e continua:

(...) a revisão dos aspectos teóricos implica o reconhecimento e a inclusão dos pontos de vista de conceitos não ocidentais como parte da compreensão psicológica. Isto tem consequências para a maneira como o psicólogo passará a intervir junto àqueles com quem trabalha (CRPSP, 2010, p.185).

Assim, utilizando conceitos e aberturas propostas pela Psicologia Social Comunitária, por pedagogias originárias e estudos que se propõem à Interculturalidade e à descolonização do conhecimento e do próprio fazer, buscou-se criar um espaço onde os diálogos entre metodologias e epistemologias indígenas e não-indígenas não se subordinassem às referências eurocentradas dos currículos. Tal abordagem reafirma que a pesquisa é um processo

em construção e é preciso criar espaço para que as cosmovisões e concepções originárias sobre os mais diversos temas possam co-existir e orientar a presença da Psicologia brasileira - que apesar de possuir sua em história raízes eugênicas e formações ocidentalizadas, dentro dos territórios de luta e resistência é preciso se reterritorializar (Almeida; Carvalho; Silva, 2024).

Resultados

Os resultados deste trabalho mostram impactos profundos para a comunidade da Aldeia Nimuendajú e para a Psicologia em atuação junto aos povos indígenas, especialmente em relação à saúde mental da juventude indígena fortemente afetada pela colonialidade e pelo modo de vida não-indígena. As tensões tinham seu agravamento pelo contexto pandêmico e a valorização dos saberes tradicionais emerge como forma de resistência às pressões externas (Wagner; Acevedo; Aleixo, 2020), destacando a necessidade urgente de revisão das abordagens psicológicas visto que se mostram insuficientes para atender às demandas culturais e territoriais dos povos em sua diversidade étnico-racial (Ferraz, 2016; CFP, 2022).

Além disso, os debates sobre o acesso limitado às políticas públicas adequadas reforçaram a importância de sua reformulação para as especificidades indígenas, sendo a atuação profissional dentro dos territórios prioritária de ser realizada por profissionais indígenas (CRPSP, 2010; CRPSP 2016; CFP, 2022). Deste modo, chegou-se ao entendimento coletivo de que a presença e participação efetiva da comunidade na construção de suas próprias narrativas, sendo elas sobre o passado, presente e futuro, são cruciais para que o protagonismo seja respeitado e os sonhos, medos e inspirações, saiam do campo do silenciamento e tomem forma, voz e movimento (Sousa, 2018).

Segundo Geni Núñez: "Epistemicídio, portanto, deixa de ser apenas sobre o apagamento dos saberes e das questões indígenas

e passa também a considerar que a própria ausência indígena é fruto dessa mesma violência (Núñez *et al.*, 2021, *apud* Longhini, 2022). Assim, o mito da democracia racial no Brasil mostra seus efeitos na produção histórica e cultural brasileira também quando nega os conflitos e complexidades étnico-raciais existentes nos trabalhos interraciais (Bento, 2022).

Para a finalização do estágio, foi produzido coletivamente uma “Cartilha de Saúde e Bem-Viver Guarani Nhandewa” a pedido dos educadores, para que servisse de material para ser trabalhado com a juventude nos cuidados à saúde mental, demarcando um diálogo possível entre os conhecimentos da Psicologia e os saberes tradicionais do território. Atuar sob referenciais da Psicologia em meio a estudos transdisciplinares produzidos pelos movimentos negros e indígenas, foi fundamental e necessário diante das múltiplas relações entre saúde, território, espiritualidade e comunidade. Logo, de acordo com essas narrativas, aprendemos que são no compartilhamento das trajetórias comuns, nas memórias do corpo e nos encantos da terra, que se encontram possibilidades de cura e re-existências (CFP, 2017).

Conclusões

A realização desse trabalho mostrou-se como uma tentativa de aproximação entre os desafios vivenciados pelo povo Guarani Nhandewa, territorializado no centro-oeste paulista, com possíveis contribuições de uma Psicologia que estivesse aberta ao diálogo transdisciplinar, disposta à compreensão de que no território, junto aos povos indígenas, são as cosmovisões originárias que orientam os caminhos de saúde possíveis para a comunidade.

Tensionar as limitações socioterritoriais da psicologia hegemônica foi fundamental para se realizar uma atuação além dos consultórios e do fazer clinicista, pois compreender a dimensão da cultura e do território como parte estruturante da saúde e das coletividades, faz com que a defesa pela demarcação e proteção dos

territórios indígenas, a preservação da natureza e a valorização da cultura material e imaterial produzida dentro das aldeias, também seja um compromisso ético e político da Psicologia (CFP, 2022; Sousa, 2018).

A vida nos quilombos, o cotidiano nas aldeias, o futuro nas favelas ou no campo, se organizam de formas próprias que são ameaçadas pelo Estado e invisibilizadas no olhar do(a) profissional que não compreende as contradições e complexidades do racismo, da formação étnico-racial brasileira e de sua própria racialidade. O apagamento e a defasagem histórica do conhecimento acerca da diversidade cultural, territorial e científica produzida milenarmente pelos povos indígenas, é uma cicatriz do epistemicídio e do etnocídio (Batista; Zanello, 2016). Atuar junto aos povos é também responsabilizar-se pelo confronto com as imposições da neutralidade e universalidade científica defendidas pela branquitude.

Na Psicologia, é necessário que se considere desde a formação acadêmica a realidade histórica do Brasil através de narrativas, autores(as) e epistemologias negras e indígenas, incluindo a presença de docentes e gestores(as) racializados e engajados no combate ao racismo (CFP, 2017; CFP 2022). Apostar em uma ciência que provoque espaços de pertencimento às identidades indígenas dentro e fora da academia, valorizando os saberes ancestrais e reconhecendo as autorias originárias como protagonistas na produção e divulgação desses conhecimentos, como também de suas práticas em saúde e cultivo do bem-viver, é reconfigurar a lógica hegemônica que historicamente exclui, segrega e se apropria dos saberes tradicionais e originários desde a colonização (CRPSP, 2016; Longhini, 2021).

Para além da experiência de estágio, compreendemos a importância de seguir em continuidade às relações, aos afetos e aos compromissos firmados com o território. O trabalho comunitário que se direciona para contribuir com o fortalecimento de um

determinado povo ou território, com a defesa dos direitos humanos em sua radicalidade e especificidade, só se mantém se ao longo de seu percurso, for capaz de se desfazer dos interesses pessoais e se dispor à inteireza das transformações sonhadas pela própria comunidade. Junto com Guimarães (2016), refletimos:

Como devolver o conhecimento que elaboramos a partir do contato direto ou indireto com os povos indígenas? Como podemos colaborar com pessoas oriundas dessas populações? Como contribuir para o diálogo entre os indígenas e a sociedade envolvente, sem que isso implique numa descaracterização da integridade étnico-cultural das diferentes tradições indígenas? Estas são perguntas que só encontrarão respostas a partir de muito convívio, diálogo e disponibilidade. Porque conviver e dialogar demandam esforços e, portanto, para que aconteçam satisfatoriamente é preciso estar suficientemente motivado (CRPSP, 2016, p. 167-168).

Referências

ALMEIDA, S. A. de; CARVALHO, R. N. de; SILVA, R. A. N. da. Contribuições dos Saberes Indígenas para a Reterritorialização da Psicologia Social. **Estudos de Psicologia**, [S. l.], v. 41, 2024. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/estpsi/article/view/13454>. Acesso em: 03 out. 2024.

BATISTA, M. Q.; ZANELLO, V. Saúde mental em contextos indígenas: Escassez de pesquisas brasileiras, invisibilidade das diferenças. **Estudos de Psicologia (Natal)**, v. 21, p. 403-414, 2016.

BENTO, C. **O pacto da branquitude**. Companhia das letras, 2022.
CFP. **Relações raciais: referências técnicas para atuação de psicólogas/os**. Conselho Federal de Psicologia, Conselhos Regionais de Psicologia, Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas. — 1. ed. — Brasília: CFP, 2017.

CFP. **Referências técnicas para atuação de psicólogos(os) junto aos povos indígenas**. Conselho Federal de Psicologia, Conselhos Regionais de Psicologia, Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas. — 1. ed. — Brasília: CFP, 2022.

CRPSP. **Povos Indígenas e psicologia: a procura do bem-viver**. Conselho Regional de Psicologia de São Paulo – São Paulo: CRP SP, 2016.

CRPSP. **Psicologia e povos indígenas**. Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região – São Paulo: CRPSP, 2010.

DA ROSA, F. M. S. C. Subjetividades indígenas: descolonizando horizontes. **Muiraquitã: Revista de Letras e Humanidades**, v. 4, n. 1, 2016.

FERRAZ, I. T.; DOMINGUES, E. A psicologia brasileira e os povos indígenas: atualização do estado da arte. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 36, n. 3, p. 682-695, 2016.

LONGHINI, G. D. N. Da cor da terra: etnocídio e resistência indígena. **Revista Tecnologia & Cultura**-Rio de Janeiro-Edição especial, p. 65-73, 2021.

LONGHINI, G. D. N. *et al.* **Nhande ayvu é da cor da terra**: perspectivas indígena Guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude, 2022.

MARTÍN-BARÓ, I. O papel do psicólogo. **Estudos de psicologia (Natal)**, v. 2, p. 7-27, 1997.

SOUSA, F. R. de *et al.* **Povos indígenas e saúde mental**: a luta pelo habitar sereno e confiado. 2018. Tese de Doutorado.

WAGNER, A.; ACEVEDO, R.; ALEIXO, E. **Pandemia e território**. São Luís: UEMA, 2020.

MITOS D'ÁGUA E IDENTIDADE CULTURAL: as Narrativas das Mulheres Ribeirinhas da Ilha do Piraim

Carla Nunes Trevisan
Mário César Silva Leite
Ronaldo Henrique Santana

Introdução

Esta pesquisa, ainda em andamento, busca explorar as complexas interações entre as mulheres ribeirinhas da Ilha do Piraim, localizada na região do Alto Pantanal mato-grossense, e o imaginário que envolve os mitos d'água. A Ilha do Piraim, situada entre os rios Cuiabá e Piraim e cercada por comunidades tradicionais, é palco de uma rica confluência de histórias, práticas culturais e modos de vida únicos. Esse ambiente, marcado pelas variações sazonais de cheia e seca e pelo vínculo íntimo com os recursos aquáticos, contribui para a formação de um imaginário

coletivo em que figuras míticas — como o Minhocão e a Mãe do Rio — exercem um papel central na cultura local.

Inspiradas pelas narrativas transmitidas oralmente, essas mulheres ribeirinhas guardam e compartilham conhecimentos sobre os mitos e as crenças que envolvem as águas da região. Como destaca Leite (2007), a relação dessas populações com o meio ambiente vai além do funcional, configurando-se como uma "simbiose verdadeira" que dá forma à identidade e ao modo de vida ribeirinho. Nesse sentido, as histórias dos seres encantados d'água, que têm o poder de atrair ou proteger aqueles que se aproximam dos rios, tornam-se elementos importantes na construção de identidade e memória coletiva.

O estudo considera como tais mitos não apenas são parte do patrimônio cultural, mas também influenciam diretamente a percepção e a prática diária dessas mulheres em relação à natureza. Através das lentes teóricas de autores como Durand (2002) e Leite (2007), que destacam a simbiose humano-natureza e a importância das tradições orais para a construção identitária, a pesquisa examina o papel desses mitos na vida cotidiana e no imaginário das ribeirinhas. Além disso, questiona-se de que maneira esses relatos orais, passados de geração em geração, moldam uma identidade feminina que desafia estereótipos de gênero e promove a preservação dos recursos naturais do Pantanal.

Este estudo pretende contribuir para a valorização da cultura pantaneira e das práticas de preservação que ela embute. Em um contexto de crescentes pressões ambientais e sociais, reconhecer e documentar esses saberes torna-se uma maneira de fortalecer a posição das mulheres ribeirinhas como guardiãs de um patrimônio imaterial essencial à continuidade da vida e cultura no Pantanal.

Metodologia

A pesquisa se fundamenta no resgate das memórias e narrativas orais das mulheres ribeirinhas da Ilha do Piraim, com foco

nas vivências e nos significados atribuídos aos mitos d'água e à identidade cultural pantaneira. O método adotado foi qualitativo, baseado na abordagem da pesquisa etnográfica, com ênfase na oralidade e nas práticas culturais locais.

Foram realizadas três rodas de conversa com a comunidade, cada uma com objetivos específicos. O primeiro encontro reuniu membros da comunidade de forma geral, criando um ambiente favorável à troca intergeracional e ao compartilhamento de experiências sobre a relação com o meio ambiente pantaneiro e a construção da identidade local. Esse encontro visou proporcionar uma visão ampla sobre os mitos d'água e a percepção do Pantanal pelas moradoras da ilha.

O segundo encontro foi estruturado como uma série de entrevistas aprofundadas com três mulheres da comunidade. Nesse formato, as participantes tiveram a liberdade de compartilhar suas histórias e percepções sobre os mitos locais, permitindo uma exploração detalhada das suas memórias e dos significados pessoais que atribuem às figuras mitológicas e ao ambiente pantaneiro. Esse encontro teve como principal objetivo captar as narrativas individuais, que revelam a construção de identidade a partir da vivência cultural e do imaginário local.

No terceiro encontro, as narrativas coletadas foram apresentadas à comunidade, com o consentimento das participantes, como uma forma de valorização e preservação da história local. Este momento também serviu para validar as informações coletadas e proporcionar um espaço de reflexão e reforço dos laços comunitários.

Para a documentação e análise dos dados, foram realizados registros fonográficos das rodas de conversa e mantido um diário de campo, a fim de capturar tanto as nuances subjetivas quanto os aspectos objetivos das conversas. Esses materiais serão analisados com base na técnica de análise de conteúdo proposta por Bardin (2016), que visa categorizar e interpretar os temas emergentes das

narrativas, permitindo uma compreensão profunda das relações culturais, sociais e identitárias das mulheres ribeirinhas da Ilha do Piraim.

Local da Pesquisa: A Ilha do Piraim e seus Moradores

A Ilha do Piraim, no Pantanal, é um espaço de resistência cultural, onde tradição e modernidade coexistem. Moradores usam barcos a motor para trajetos mais longos, mas preservam as canoas nas atividades diárias, como pesca e passeios. Em suas casas, camas se misturam com redes de dormir, enquanto a alimentação mantém produtos como melancia e milho, antes cultivados localmente e agora comprados em mercados.

A pesca consolidou-se como a principal fonte de renda, reafirmando a conexão dos ribeirinhos com as águas pantaneiras. A arquitetura tradicional de pau-a-pique predomina, e a chegada da energia elétrica pelo programa "Luz para Todos" foi celebrada, trazendo melhorias sem desfigurar o modo de vida local. Neste sentido, a construção da Rodovia MT-370 facilitou o acesso a serviços, embora o transporte fluvial ainda seja o principal meio para se chegar à parte pesquisada da ilha.

O trabalho de campo destacou a resiliência dos moradores, que, apesar dos desafios geográficos e logísticos, mantêm práticas, histórias e identidades fortemente enraizadas na cultura e na paisagem pantaneira.

Resultados Preliminares

A pesquisa de campo na Ilha do Piraim investigou a relação das mulheres ribeirinhas com os mitos d'água, destacando como essas narrativas, especialmente ligadas às águas sagradas do Pantanal, influenciam seu cotidiano e identidade. As entrevistas revelaram histórias de seres míticos como o Minhocão, uma serpente que, segundo a lenda, atrai pessoas para as profundezas das águas. Esses mitos ilustram a conexão espiritual dos moradores com o

ambiente aquático, onde, nas palavras de Mário Cezar Silva Leite, "os fluxos de cheia e seca interferem... nas elaborações mentais e imaginárias" (Leite, 2007, p. 02).

Outras mulheres relataram a presença de uma sereia ou "mãe do rio", figura que atrai crianças e representa o equilíbrio entre proteção e perigo, remetendo à descrição de Eliade sobre as mulheres como "guardas dos mitos e rituais" (Eliade, 2008, p. 92). Tais mitos, conforme Castells (2018), demonstram que "a identidade é resultado de um processo sociocultural... construído por meio de um diálogo constante com o ambiente e o lugar" (Castells, 2018).

Transmitidos oralmente, esses relatos sustentam a cultura local, como afirma Leite, sendo a oralidade "o elo que mantém os grupos unidos... ao imaginário" (Leite, 2003). Paes Loureiro acrescenta que "as narrativas orais... são uma fonte valiosa de conhecimento sobre o imaginário cultural" (Loureiro, 1995, p. 67), perpetuando a identidade e tradições das mulheres da Ilha. Por fim, como Durand afirma, "o ser humano é o ator de uma verdadeira simbiose com a natureza" (Durand, 2002, p. 45), e essa relação profunda entre as mulheres e as águas reforça o sentido sagrado da natureza no Pantanal.

Considerações Finais

As considerações finais desta pesquisa, ainda em estágio preliminar, revelam a centralidade dos mitos d'água na construção da identidade das mulheres ribeirinhas da Ilha do Piraim. Os relatos coletados destacam que as águas do Pantanal não são apenas um recurso físico, mas um espaço simbólico e sagrado que molda as relações sociais e culturais da comunidade. A oralidade se configura como a principal ferramenta de transmissão desses mitos, mantendo viva a memória coletiva e reforçando a identidade local.

Os mitos d'água, como os de sereias e do Minhocão, têm papel fundamental na preservação dos valores culturais e espirituais das mulheres da região, refletindo uma conexão profunda entre o

humano e o ambiente natural. Este estudo contribui para compreender como essas narrativas continuam a ser essenciais na construção da identidade cultural das ribeirinhas e na preservação de suas tradições em um contexto contemporâneo.

Referências

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2016.

CASTELLS, M. **A era da informação: economia, sociedade e cultura**. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LEITE, M. C. S. Monstros-Serpentes, mulheres: de Lilith ao Minhocão. **Universitária: Revista das Faculdades Integradas Toledo**, v. 3, n. 2, dez. 2000.

LOUREIRO, J. de J. P. **Cultura amazônica: uma poética do imaginário**. Belém-PA: Cejup, 1995.

A

Afro-brasileiros 10, 14, 20, 27–28, 151–166
Aldeia Nimuendajú 175–184
Alteridade 18, 22–24, 27
Amazônia 10, 75–96, 159–166
Antropologia brasileira 9–31
Antropologia cultural 13–31
Antropologia pública 24, 28–29

C

Colonialidade 10, 14–15, 23, 175–184
Comunicação decolonial 97–114
Comunidade Lagoa do Garrote 35–58
Comunidades tradicionais 9–12, 35–58, 135–150
Cultura popular 11, 167–174
Cururu 151–174
Cururueiros 151–166

D

Decolonialidade 10–11, 23, 97–114, 175–184
Democracia racial 20–21
Direitos coletivos 11, 23–24, 135–150
Direitos territoriais 11, 24, 135–150
Diversidade cultural 11, 28–29

E

Epistemologias indígenas 14–15, 23, 28

Epistemologias pantaneiras 59–74

Etnografia 21, 25–27

Etnologia indígena 19–23, 25–28

F

Festival de Parintins 75–96

Fundo de pasto 35–58

G

Gênero 11, 28, 115–122

H

História social 4, 13–31, 35–58

I

Identidade cultural 10–11, 35–58, 167–174, 185–190

Identidade indígena 75–96, 115–122

Ilha do Piraim 185–190

J

Justiça social 11, 24, 30

K

Krenak, Ailton 10, 14, 32, 97–114

M

Memória 9–12, 35–58, 167–174, 185–190

Memória ancestral 11–12

Mestiçagem 17, 20

Modernidade 18, 23

Mulheres indígenas 11, 115–122

Mulheres ribeirinhas 10, 185–190

N

Narrativas tradicionais 35–58, 185–190

P

Pantanal 10, 59–74, 167–174

Parentesco 10, 36, 38

Patrimônio imaterial 11, 151–174

Pertencimento 10, 37

Pluralidade epistemológica 15, 27–30

Povos indígenas 7–12, 23–24, 75–122

Povos originários 75–96, 135–150

Povos tradicionais 1–12, 35–190

Q

Quilombolas 15, 24–30

R

Racismo 17, 26–30

Relações socioambientais 159–166

Religiosidade 11, 151–174

Resiliência 9–11, 97–114, 123–134

Ribeirinhos 10–11, 185–190

Rio São Francisco 35–58

S

Saberes tradicionais 10, 59–74

Saúde mental indígena 175–184

Sertão 10, 35–58

Siriri 167–174

Submédio São Francisco 35–58

T

Territorialidade 2, 10–11, 35–58, 135–150

Território 10–11, 14, 24, 35–58, 159–166

Tradição oral 35–58, 185–190

Trançados culturais 2, 59–74

U

Universidade de São Paulo (USP) 19, 25

V

Vaqueiros marajoaras 10, 159–166

Violência simbólica 15–16, 26

Vozes femininas 11, 115–122, 185–190

X

Xamanismo 31, 185–190

SOBRE OS AUTORES E ORGANIZADORES

Alexsandro Alves da Silva

Licenciado em Pedagogia pela Universidade Cruzeiro do Sul - UNICSUL (2021). Licenciado em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco- UFRPE (2024). Acadêmico do curso de Direito pela Faculdade de Ciências Aplicadas e Sociais de Petrolina- FACAPE. Servidor Público Municipal. E-mail:alexalves95@outlook.com, <https://lattes.cnpq.br/6947996859848785>, Rua Noventa, nº 310, bairro Pedro Raimundo, Petrolina-PE.

Amanda Pereira da Silva Azinari

Doutoranda em Educação pelo PPGE/UFMT, Mestra em Educação (PPGE/UNEMAT), Especialista em Educação e Diversidade e Gestão Pública, Licenciada em Pedagogia (UNEMAT, Juara). Professora da E. E. Comendador José Pedro Dias. Membro do GEPFOrDoc/UFMT e do LEAL/UNEMAT. amanda.azinari@unemat.br.

Ana Maria Barbosa Quiqueto

Mestra em Educação e Doutoranda em Ciências (Área de Agronegócio e Desenvolvimento pela UNESP/ Campus de Tupã. Membro do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social - GEDGS. Docente do Ensino Superior e Pesquisadora da Linha de Pesquisa Desenvolvimento e Meio Ambiente. E-mail: a.quiqueto@unesp.br, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1950187892176976>, Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1447-0858>.

Ana Natalia Barbosa Silva

Graduação Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará, Advogada graduada em Direito pela Faculdade Integrada Brasil Amazônia-FIBRA (2013), Mestre em Segurança Pública pelo

Programa de Pós Graduação em Segurança Pública da Universidade Federal do Pará. Atua como Técnica em Gestão de Meio Ambiente - Direito no Gabinete da Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Sustentabilidade e Mediadora Judicial - Tribunal de Justiça do Estado do Pará.

Benedita Alcidema Coelho dos Santos Magalhães

Pós-Doutora em Educação e Formação (Université de Tours- França, 2024). Doutora em Educação (PPGED-UFPA, 2018). Mestre em Educação (PPGED- UFPA, 2009). Pedagoga (UEPA, 2001). Licenciada e Bacharel em Geografia (UFPA, 2005). Professora Adjunta da Faculdade de Geografia e Cartografia do IFCH - UFPA. Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Geografia -PPGEO-UFPA (2024-2026). Foi diretora da Faculdade de Geografia e Cartografia (2021-2023). Professora do Programa de Pós Graduação em Currículo e Gestão da Escola Básica- PPEB-NEB-UFPA e do Programa de Pós Graduação em Geografia- PPGEO-UFPA. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Trabalho e Educação (GEPTE/NEB/UFPA). Coordenadora do Grupo de Trabalho Geografia e Gênero na Amazônia (GGEAMA-FGC-PPGEO-UFPA).

Cira Alves Martins

Doutoranda em educação pelo Programa de Pós-Graduação PPGE-UFMT, Mestra em Educação pela Universidade do Estado de Mato Grosso UNEMAT. <http://lattes.cnpq.br/4650418100046311>
cirajulio@hotmail.com

Carla Nunes Trevisan

Doutoranda em Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), com mestrado em Educação Profissional e Tecnológica pelo Instituto Federal de Mato Grosso (IFMT), e diversas especializações em áreas como Psicopedagogia, Educação Infantil, Libras e Gestão Escolar. Professora e coordenadora pedagógica na

rede estadual de Mato Grosso, com 17 anos de experiência no magistério. E-mail: karlantrevisan@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8643332244986624> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4606-6999> Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Av. Fernando Corrêa da Costa s.n, Coxipó, 78000000 - Cuiabá, MT, Brasil.

Dulcina Francieli de Campos

Graduação em Pedagogia pela Universidade do Estado de Mato Grosso (2006), pós graduação em Lato Sensu em Atendimento Educacional Especializado . Atualmente cursando o curso de pós graduação em educação na Universidade do Estado de Mato Grosso pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação.

Fagno da Silva Soares

Doutor em Geografia Humana (FFLCH/USP), Doutorando em História (FFLCH/USP), mestre em História do Brasil (UFPI), licenciado e bacharel em História (UEMA/Estácio) e Licenciado em Geografia (Uninter), bacharel em Museologia e Antropologia pela Universidade Leonardo da Vinci (Uniasselvi). Pesquisador do Núcleo de Estudos de História Oral (NEHO/USP) e do Grupo Trabalho Escravo Contemporâneo (GPTEC/UFRJ). Documento de Registro Técnico (DRT) Historiador 00017/MA e Sociólogo 000173/MA. Membro Fundador da Rede Pan-Amazônica de História Oral (PANO).

Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior (Gilson Pôrto Jr.)

Doutor em Comunicação e Cultura Contemporâneas pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestre em Educação pela Universidade de Brasília (UnB). Graduado em Jornalismo, Pedagogia, História e Letras. Realizou estudos de pós-doutoramento nas universidades de Coimbra (Portugal), Cádiz (Espanha), Brasília (UnB) e Unesp. Professor na Universidade Federal do Tocantins (UFT), no Programa de Pós-Graduação em Ciências, Tecnologias e Inclusão, da

Universidade Federal Fluminense (PGCTIn-UFF), no Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Saúde (PPGECS-UFT) e no Programa de Pós-Graduação em Museologia (PPGMuseu-UFBA). Coordenador do Observatório de Pesquisas Aplicadas ao Jornalismo e ao Ensino (Opaje).

Isaltina Santos da Costa Oliveira

Doutoranda em Comunicação (PPGCOM/UNESP), Mestre em Ciências (PGAD/UNESP). Membro do grupo de pesquisa GEDGS (Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social) e da RedeCT (Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais). E-mail: isaltina.costa@unesp.br

José Joaci Barboza

Professor Adjunto do Departamento de História Campus de Rolim de Moura e Dourando do Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS, Vice coordenador do Grupo de Pesquisa em História Oral e Espacialidades Amazônicas – GPHOEA joacijb@unir.br

Kleber Vieira da Silva

Acadêmico do 8º período de História Campus Rolim de Moura. Kebervs13@gmail.com

Kevinny Carvalho Garcia

Acadêmico do curso de Pedagogia Campus Rolim de Moura. kevinnygarcia@icloud.com

Laudemir Luiz Zart

Doutor em Educação, Universidade Estadual de Mato Grosso (PPGEdu/UNEMAT),
zart@unemat.com, <http://lattes.cnpq.br/6054357004978402>.

Lana Padovini Severino

Psicóloga graduada pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) de Bauru/SP, atua na Seção Técnica de Saúde (STS) - UNESP de Araraquara/SP, desenvolvendo um trabalho clínico focado em psicoterapia breve. Redutora de danos no coletivo Bem Te Vi, promovendo iniciativas voltadas ao debate sobre políticas de drogas. Colaboradora do Conselho Regional de Psicologia (CRP-SP). Conselheira Municipal dos Direitos Humanos da cidade de Bauru (CMDH), com especial interesse na promoção e defesa dos direitos fundamentais da população.

Lucas Mateus Faria Silva

Mestrando em Educação, Universidade Estadual de Mato Grosso (PPGEdu/UNEMAT) lucas.mateus.silva@unemat.br,
<http://lattes.cnpq.br/5076792240092409>

Luís Guilherme Costa Berti

Doutorando em Comunicação (PPGCOM/UNESP), Mestre em Ciências (PGAD/UNESP). Membro do grupo de pesquisa GEDGS (Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social) e da RedeCT (Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais). E-mail: lg.berti@unesp.br

Mailson Lima Nazaré

Professor pedagogo (UEPA, 2005), Especialista em Saberes Africanos e Afro-Brasileiros na Amazônia pela Universidade Federal do Pará (2012), Mestre em Estudos Antrópico na Amazônia na Universidade Federal do Pará (2021), Doutorando em Geografia na Universidade Federal do Pará. Atualmente é Professor Assistente I no Departamento de Educação Especializada na Universidade do Estado do Pará (UEPA), onde ministra as disciplinas como políticas públicas

e educação, teorias do currículo, fundamentos da educação de jovens e adultos, fundamentos da educação especial entre outras.

Maria Aparecida dos Santos

Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT.

Mário Cézar Silva Leite

Pós-doutorado pela Universidade La Salle - Canoas (2016) e pela Universidade de São Paulo (USP) (2005-2006), Doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) (2000), Mestre em Literatura Brasileira pela USP (1995), e graduado em Letras pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) (1987). Professor titular no Departamento de Letras da UFMT desde 1991 (dedicação exclusiva). Bolsista CAPES no doutorado e mestrado. Currículo Lattes. ORCID. Universidade Federal de Mato Grosso, Departamento de Letras, Av. Fernando Corrêa da Costa s.n, Coxipó, 78000000 - Cuiabá, MT, Brasil. Telefone: (65) 36158412. Licenciado em Pedagogia pela Universidade Cruzeiro do Sul - UNICSUL (2021). Licenciado em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco- UFRPE (2024). Acadêmico do curso de Direito pela Faculdade de Ciências Aplicadas e Sociais de Petrolina- FACAPE. Servidor Público Municipal. E-mail mcsil@terra.com.br, <https://lattes.cnpq.br/6947996859848785>, Rua Noventa, nº 310, bairro Pedro Raimundo, Petrolina-PE.

Marileide do Carmo Amorim Arruda

Doutoranda em educação pelo Programa de Pós-Graduação PPGE-UFMT e Mestra em Educação pela Universidade do Estado de Mato Grosso UNEMAT. <http://lattes.cnpq.br/9826379642828925>
marileide_amorim@yahoo.com.br

Miriã Peres Spindulas

Mestranda em Educação, Universidade Estadual de Mato Grosso (PPGEdu/UNEMAT) , miria.peres@unemat.com,
<http://lattes.cnpq.br/4883198477534739>

Nelson Russo de Moraes

Docente Permanente no PPGCOM/UNESP Bauru. Professor Associado na FAAC/UNESP. Livre Docente em Gestão e Educação Ambiental (UNESP). Doutor em Comunicação e Cultura Contemporânea (UFBA). Mestre em Serviço Social (UNESP). Líder do grupo de Pesquisa GEDGS (Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social) e da RedeCT (Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais). Docente permanente do PGAD/UNESP Tupã e do PPGCOM/UNESP Bauru. E-mail: nelson.russo@unesp.br

Nágila Nerval Chaves

Bacharel em Biblioteconomia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Especialista em Didática do Ensino superior, Língua Portuguesa e Psicopedagogia e pela União das Faculdades de Alta Floresta (UNIFLOR), mestre em História e Estudos Culturais Pela Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Bibliotecária/Documentalista da Fundação Universidade Federal de Rondônia E-mail: nagilanerval@unir.br

Neudvania Onaezokenazokaerose

Mestranda do PPGEII/UNEMAT, Licenciada em Pedagogia Intercultural Indígena pela FAINDI/UNEMAT, Barra do Bugres. Professora da educação básica na Aldeia Rio Verde, mulher Haloti Paresi. neudvaniaonaezokenazokaerose@gmail.com

Odania Ferreira da Silva França

Mestranda em Educação, Universidade Estadual de Mato Grosso, (PPGEdu/UNEMAT), odania.franca@unemat.br,
<http://lattes.cnpq.br/3263465427564869>.

Ronaldo Henrique Santana

Doutor em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT (2018). Mestre em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT (2011). Licenciado em Ciências Biológicas pela Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT (2008) e Licenciado em Pedagogia pela Faculdade de Ciências Humanas de Vitória - FAVIX (2012). Pós-Doutor pela Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT (2022-2023). Professor Adjunto da Universidade Federal do Pará - UFPA. Coordenador do Grupo de Estudos sobre Natureza, Cultura e Etnosaberes da Amazônia (GENCEA) - UFPA/CNPq. E-mail:ronaldobio@ufpa.br, <https://lattes.cnpq.br/1079251543891380>, Universidade Federal do Pará, Faculdade de Etnodiversidade, Avenida Presidente Arthur Bernardes - até 757/758, Centro-Sul, 78125-100, Altamira - PA.

Vitória Regina Silva Góes

Bacharelado em Psicologia e Pós-Graduação em Direitos Humanos, Saúde e Relações Étnico-Raciais. Formações no campo da Saúde Indígena na interface da Saúde Mental e Interculturalidade. Envolvimento com Políticas Públicas e Organizações Comunitárias na defesa da Diversidade e Direitos Humanos. Articulação territorial com Organizações Indígenas, Quilombolas e de Comunidades Tradicionais.

Waldinéia Antunes de Alcântara Ferreira

Graduação em Licenciatura Plena em Pedagogia pela Universidade do Estado de Mato Grosso (1991), Especialização em Currículo do Ensino Fundamental - Conteúdos e Metodologias na área de 1 grau

- Nível I a IV - UNEMAT (1994), graduação em Licenciatura Plena em Ciências Biológicas pela Universidade do Estado de Mato Grosso (1997) e Mestrado em Educação - Área de Concentração: Educação, Cultura e Sociedade - Linha de Pesquisa: Educação e Meio Ambiente pela Universidade Federal de Mato Grosso (2007). É Doutora pela UFGRs com a tese "Educação Escolar indígena na Terra Indígena Apiaká-Kayabi em Juara - MT: Resistências e Desafios". Professora efetiva da Universidade do Estado de Mato Grosso (DE). Atua como docente no Programa de Pós-Graduação em Educação (Unemat - Campus de Cáceres) e no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Mestrado Profissional em Ensino em Contexto Indígena Intercultural (Unemat - Campus de Barra do Bugres).

**CULTURA
E HISTÓRIA
DOS POVOS
TRADICIONAIS**
diálogos antropológicos

Organizadores:
Nelson Russo de Moraes
Gilson Pôrto Jr.


Observatório
Edições

