



Serviço Público Federal
Universidade Federal do Pará
Campus Universitário do Tocantins/Cametá
Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura
Mestrado Acadêmico em Educação e Cultura

Pâmela Paula Souza Neri

Memória-esquecimento da história e cultura indígena em Cametá:

uma arqueogenealogia dos fios narrativos na trilha indígena da Aldeia e Torrão-Mupi

Cametá
2016

Pâmela Paula Souza Neri

Memória-esquecimento da história e cultura indígena em Cametá:

uma arqueogenealogia dos fios narrativos na trilha indígena da Aldeia e Torrão-Mupi

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação e Cultura no Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura do Campus Univeristário do Tocantins/Cametá, Universidade Federal do Pará.

Área de Concentração: Educação, Cultura e Linguagem.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Gilcilene Dias da Costa

Cametá

2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFPA

Neri, Pâmela Paula Souza, 1988-

Memória-esquecimento da história e cultura indígena em Cametá: uma arqueogenealogia dos fios narrativos na trilha indígena da Aldeia e Torrão-Mupi / Pâmela Paula Souza Neri. - 2016.

Orientadora: Gilcilene Dias da Costa.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Campus de Cametá, Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura, Belém, 2016.

1. Índios da América do Sul - Brasil - Pará.
2. Índios - História - Cametá (PA). 3. Índios - Cultura - Cametá (PA). 4. Arqueogenealogia. 5. Cametá (PA) - História. I. Título.

CDD 23. ed. 980.4115

Pâmela Paula Souza Neri

Memória-esquecimento da história e cultura indígena em Cametá: uma
arqueogenealogia dos fios narrativos na trilha indígena da Aldeia e Torrão-Mupi

Dissertação apresentada como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em Educação e Cultura no
Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura,
Universidade Federal do Pará, CUTINS/Cametá.

Área de Concentração: Educação, Cultura e Linguagem.

Data de aprovação: ____/____/____

Banca Examinadora

_____ - Orientadora
Prof^a Gilcilene Dias da Costa
Dr.^a em Educação
Universidade Federal do Pará

_____ - Membro Interno
Prof. José Valdinei Albuquerque Miranda
Dr. em Educação
Universidade Federal do Pará

_____ - Membro Externo
Prof^a Maria Betânia Barbosa Albuquerque
Dr.^a em Educação
Universidade do Estado do Pará

_____ - Suplente Interno
Prof.^a Benedita Celeste de Moraes Pinto
Dr.^a em História
Universidade Federal do Pará

_____ - Suplente Externo
Prof^a Maria das Graças da Silva
Dr.^a em Planejamento Urbano e Regional
Universidade do Estado do Pará

In memoriam, aos meus senhores da memória:
Luiza Braga e João Ayer Neri. À dona de
todas as minhas histórias e ao último velho do
rio Tamanduá.

AGRADECIMENTOS

Dedico as primeiras palavras destas atribuições de carinho e gratidão ao meu Criador. Obrigada pelas tuas misericórdias que se renovam todos os dias na minha vida.

Ao meu pai, Reinaldo Miranda Neri, por ter dividido comigo seus saberes sobre Cametá. Seu amor pela cultura ribeirinha. Por ter me criado pela força da sua Fé e dorso, sempre vivendo os meus sonhos. À maior companheira da minha trajetória, Telma Luzia Braga de Souza, por todas as palavras de amor e admoestações. Por me arrastar até aqui, pelos rios e estradas. Por seus devaneios infinitos e, principalmente, por sua generosidade, sempre dividindo tudo comigo e me dando inferências teóricas de bom grado. Pois, não bastasse me dar a vida, ainda doa para mim, todos os dias, o oxigênio acadêmico. Ao meu irmão, Pablo Neri, que como engenheiro agrônomo, divide comigo o quanto é difícil a trajetória acadêmica. Por me tirar do sério, como todo o irmão, me fazendo esquecer muitas vezes os momentos difíceis.

Alice Moreira, meu amor, minha melhor amiga. Obrigada por rir comigo e, na maior parte das vezes, de mim. Agradeço-te pelas inspirações teóricas, por vezes gritantes, literalmente. Pelo teu exagero intelectual, extravagância conceitual. Por me amar incondicionalmente. À Dulce Braga, por sua doçura sempre presente. À Kátia Braga por sua renovação de carinho e dedicação em minha vida.

Aos colaboradores da pesquisa Deolinda Cordeiro, diretora da Escola Francisca Xavier, no Torrão-Mupi, Keila Cordeiro, Sandro Cordeiro, ao professor Gerson Tavares. Aos gestores do Museu Mestre Penafort. Ao Arquivo Público de Belém. A todos moradores e colaboradores da pesquisa, tanto no bairro da Aldeia, quanto no Torrão-Mupi, com especial carinho para Luzimar Duarte, João Bosco, Gerson Serrão, Lucimar Mendes e José Maria Cordeiro.

À Prelazia de Cametá. Agradeço ao Senhor Secretário Jonnyer Orleans dos Santos (SEDAP-MARITUBA), por seu auxílio à pesquisa que produzi. Como moradora de Marituba, sinto-me honrada pelo respeito, e devolvo-o com estas singelas palavras.

Aos meus narradores, Anadia Farias Marques, Olímpia Serrão, Maria José Barreiros, Benedito dos Santos, Eusébia Vieira Mendes e Jucilene Cruz, por compartilharem comigo suas histórias, por doarem suas lembranças, por tecerem comigo os fios que me conduziram aos rastros da memória-esquecimento.

Aos meus colegas da turma 2014 do Mestrado em Educação e Cultura: Antônia Elenilma, Juliano, Lília, Rubens, Francisca, Susana, João Batista. Às amigas, Gildeci Santos –

por ter sido meu esteio, minha amiga, minha irmã. Por ter gargalhado comigo. Levo-te para sempre no meu coração – e Daniele da Silva, que, com rapidez, num piscar de olhos, conquistou meu coração e meu respeito, o qual jamais cessará.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura da UFPA/Campus Universitário Tocantins/Cametá e à Capes pelo apoio a pesquisa.

Aos meus professores, em especial ao professor Damião Bezerra, por reavivar a minha angústia pelo conhecimento. À Mara Rita Duarte de Oliveira, por ter me ensinado que transgredir é melhor que se rebelar. Ao professor Nonato de Oliveira Falabelo, por sua sensibilidade em ensinar, por ter me visto com olhos de um verdadeiro educador.

À banca examinadora, Professor Dr. José Valdinei Albuquerque Miranda e Profa. Dr^a. Maria Betânia Barbosa Albuquerque, pelas contribuições valiosas para a concretização da pesquisa.

Com carinho infindo à minha orientadora, Gilcilene Dias da Costa, por devolver-me a fé na relação professor-aluno, por sua gentileza e dedicação, sem despotismos, ganhando meu respeito todos os dias por seu conhecimento, que, a meu ver, parece infinito. Foi como o Rio Tocantins em minha pesquisa. Na superfície, calma e leve, mas pela corrente de sua dedicação trouxe a força de guiar-me até desaguar a cada conceito o objetivo da minha vida, a busca pelo conhecimento.

Trago em mim o inconciliável e este é o meu motor. Num universo de sim e de não, branco ou negro, eu represento o talvez. Talvez não é para quem quer ouvir sim e significa sim para quem quer e significa sim para quem quer ouvir não. A culpa será minha se os homens exigem a pureza e recusam as combinações? Sou eu que devo tornar-me sim ou não? Ou são os homens que devem aceitar o talvez?

Pepetela

A memória e o “velho”

O grito que rompeu o silêncio anunciou a gente de lá: partiu o último velho do rio Tamanduá. Com seu borna e, carregando nele a memória de um rio dividido. O seu nome era tempo e por isso talvez, foi beijado por sua generosidade. Partiu, mas antes deixou seus mitos e lendas àqueles que na ponte pararam para ouvir. Os barcos no horizonte anunciaram a última viagem do velho do rio Tamanduá, e como teimoso, o rio rebelou-se e não quis encher, embora já fosse a hora, como se quisesse adiar o momento final. No entanto, ele partiu, para a sua última viagem, deixando pelo caminho, a cada furo e igarapé do Rio Tocantins, suas memórias, do cavaleiro Dom Sebastião à mulher encantada. E em cada lançante e vazante, do esquecimento à lembrança, estarão as lembranças do último velho do rio Tamanduá.

Pâmela Neri

RESUMO

NERI, Pâmela Paula Souza. **Memória-esquecimento da história e cultura indígena em Cametá: uma arqueogenealogia dos fios narrativos na trilha indígena da Aldeia e Torrão-Mupi**, 2016. 193 fls. Dissertação (Mestrado em Educação e Cultura) – Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura da Universidade Federal do Pará – CUTINS/Cametá, Cametá, 2016.

Esta dissertação de Mestrado apresenta os resultados de uma pesquisa com o objetivo de descrever e analisar os rastros e os apagamentos discursivos da cultura indígena no município de Cametá-PA. O *locus* de investigação tem como recorte o que chamamos de trilha indígena: Aldeia, Cujarió, Pacajá, Cametá-Tapera e Torrão-Mupi, comunidades que possuem uma forte incidência histórica e cultural da presença indígena nas suas constituições. Para tanto, selecionamos seis narradores, três no bairro da Aldeia e três na comunidade do Torrão-Mupi, que foram entrevistados (entrevistas semiestruturadas), a fim de suscitar narrativas autobiográficas. As bases conceituais da pesquisa foram fomentadas por teóricos como Homi Bhabha, Stuart Hall, construindo a base dos estudos pós-coloniais e as identidades na pós-modernidade; Jacques Le Goff, Paul Ricouer e Maurice Halbwachs para a concepção dos estudos da memória; e a alteridade foi pautada nos postulados de Tzvetan Todorov, Enrique Dussel e Boaventura de Souza Santos. A metodologia da pesquisa se pautou na construção de um ensaio etnográfico baseado na investigação indiciária histórica de Carlo Ginzburg, além da arqueogenealogia de Michel Foucault, em seu movimento de análise crítica e histórica. Pautamos a investigação, de igual modo, nos materiais documentais e fontes históricas levantadas ao longo desse itinerário. Dos resultados, podemos destacar três movimentos de problematização no tocante aos rastros, oriundos da pesquisa de campo, tais como: a urbanização, o coronelismo e o surto do cólera em 1855. Os três desencadearam ainda a problematização de arquétipos ideológicos de pensamentos, tais como: “A Terra dos Romualdos”, “A Cidade Invicta” e “A Terra dos Notáveis”. Finalizando a pesquisa, partindo da perspectiva da alteridade e da memória, adentramos para o campo educacional, para traçar um relato de experiência sobre a contribuição da pesquisa, na concepção de um currículo intercultural na Escola Francisca Xavier, no Torrão-Mupi. Para tanto, traduzimos a metodologia da pesquisa para o ensino, arqueogenealogia e o método indiciário para novas possibilidades de aprendizagem da história e cultura indígena, com pauta nos resultados da pesquisa.

Palavras-chave: Educação. Alteridade. Arqueogenealogia. Cultura indígena. Memória-esquecimento.

ABSTRACT

NERI, Pamela Paula Souza. Memory-forgetfulness of history and indigenous culture at Cametá: one arqueogenealogia of narrative strands in indigenous trail Village and Clod-Mupi. 2016, 194 fls. Dissertation (Master of Education and Culture) – Post Graduate Program in Education and Culture the Federal University of Pará – CUTINS/Cametá, 2016.

This Master's thesis presents the results of a survey aimed to describe and analyze the tracks and discursive erasure of indigenous culture in the municipality of Cametá-PA. The research locus is to cut what we call Indian trail: Village, Cujarió, Pacajá, Cametá-Tapera and Clod-Mupi, communities that have a strong historical and cultural impact of the indigenous presence in their constitutions. We selected six narrators three in the neighborhood of the village and three in Torrão-Mupi community who were interviewed (semi-structured interviews) in order to raise autobiographical narratives. The conceptual bases of research were promoted by theorists like Homi Bhabha, Stuart Hall, building the foundation of postcolonial studies and identities in postmodernity; Jacques Le Goff, Paul Ricoeur and Maurice Halbwachs for the design of memory studies; and otherness was based on the postulates of Tzvetan Todorov, Enrique Dussel and Boaventura de Souza Santos. The research methodology was based on the construction of an ethnographic essay based on historical evidential research Carlo Ginzburg, besides arqueogenealogia Michel Foucault, in his movement of critical and historical analysis. We base research, likewise, the documentary materials and historical sources raised along this route. The results, we highlight three problematic movements with respect to the tracks, coming from the field of research, such as urbanization, colonels and the cholera outbreak in 1855. The three also triggered the questioning of ideological archetypes of thoughts, such as "The Land of Romualdos", "The Invicta City" and "The Land of the Notables". Finalizing the research, from the perspective of otherness and memory, we enter into the educational field, to trace an experience report on the contribution of research in the design of an intercultural curriculum in School Francisca Xavier in Torrão-Mupi. Therefore, we translate the research methodology for teaching, arqueogenealogia and evidential method for new possibilities of learning from history and indigenous culture, with staff in the search results.

Keywords: Education. otherness. Arqueogenealogia. Indian culture. Memory-oblivion.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa da mesorregião de Cametá.....	28
Figura 2 - Mapa da trilha-índigena.	32
Figura 3 - Bairro da Aldeia, Av. Inácio Moura.	34
Figura 4 - Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.....	35
Figura 5 - Praia da Aldeia.....	36
Figura 6 - Estrada PA-154, Transcametá-Torrão-Mupi.	37
Figura 7 - Eusébia Vieira Mendes (Tia Branca).....	38
Figura 8 - As margens do rio Mupi.....	39
Figura 9 - Anadia Farias Marques.	42
Figura 10 - Professora Olímpia Barreiros Serrão, à direita.	46
Figura 11 - O “Cotovelo da Aldeia”.....	46
Figura 12 - A narradora Maria Barreiros.....	49
Figura 13 - Eusébia Mendes.....	53
Figura 14 - Benedito dos Santos.....	56
Figura 15 - Jucilene Cruz, à direita.....	59
Figura 16 - Caçarola de argila, Olímpia Serrão.....	69
Figura 17 - Tia Branca ao lado do altar, Torrão-Mupi.	74
Figura 18 - Novena de terça-feira, Torrão-Mupi.....	74
Figura 19 - Forno de farinha, Benedito dos Santos.	76
Figura 20 - Monumento de resistência à Cabanagem.....	82
Figura 21 - Praça dos Notáveis.....	84
Figura 22 - Lápide do coronel Hidelbrando Lisboa.	102
Figura 23 - Cemitério Amparo, em Japeatipepu.	103
Figura 24 - Seminário, às margens do rio Mupi.....	105
Figura 25 - Imagem da pintura a óleo do século XIX (1855-1857).	111
Figura 26 - Cemitério da Lampadosa no bairro da Aldeia.	114
Figura 27 - Monumento do <i>Cólera morbus</i> , Cemitério da Soledade em Cametá.	115
Figura 28 - Prospecto de Cametá (1783-1794), de Alexandre Rodrigues.....	123
Figura 29 - Escola Municipal Francisca Xavier.	152
Figura 30 - Aplicação da intervenção didática no Ensino Fundamental.	155
Figura 31 - Jogo de tabuleiro “Pela Trilha Indígena”.....	157
Figura 32 - Intervenção didática no Ensino Médio.	160

SUMÁRIO

1 Os primeiros passos das trilhas da pesquisa	12
2 Tecendo fios, trilhando os rastros: Cametá e a trilha indígena	18
2.1 As práticas metodológicas: Cametá e a trilha indígena.....	21
2.1.1 O mergulho etnográfico e a inserção no <i>locus</i> de pesquisa.....	27
2.2 O recontar de sua própria história e a legitimação no mundo: a arqueogenealogia dos narradores da Aldeia e Torrão-Mupi.....	40
2.3 Quando somos indígenas: tensões sociais e resistências na reconstrução de si	61
3 Memória-esquecimento: quando o subjetivo reconstrói o coletivo.....	79
3.1 As dobras da memória oficial de Cametá: intercepções entre a memória coletiva e individual	80
3.2 A presença indígena em Cametá por três momentos históricos: o coronelismo, o surto do cólera e a urbanização na tríade ética, estética e política.....	93
3.2.1 O coronelismo	96
3.2.2 O surto do cólera	109
3.2.3 A urbanização	121
4 Entre-lugares da cultura indígena nas narrativas de identidade: o currículo escolar e a visão pós-colonial	130
4.1 Alteridade indígena: uma visão pós-colonial	130
4.2 A experiência do narrar-se no encontro de alteridades.....	139
4.2.1 Nas trilhas de um currículo intercultural: a experiência na Escola Francisca Xavier no Torrão-Mupi.....	142
4.3 O currículo e a Lei 11.645/08: caminhos para uma educação das relações étnico-raciais	151
4.3.1 Jogando na trilha indígena.....	155
4.3.2 Nas trilhas da literatura: o mito do “forno encantado”	157
5 Os Últimos passos da trilha indígena?	164
Referências	168
Apêndice A - Roteiro das Entrevistas	173
Anexo A - Carta do requerido João Saraiva da Silva	174
Anexo B - Carta do bispo do pará para o rei D. José I	175
Anexo C - Arquivo da Prelazia de Cametá	176

1 OS PRIMEIROS PASSOS DAS TRILHAS DA PESQUISA

O tema da memória-esquecimento da cultura indígena em Cametá foi o ponto de partida para esta pesquisa traçar os itinerários arqueogenealógicos de uma trilha histórica e espacial da presença-ausência da etnia no município, com especial atenção aos processos de negação e resistência da alteridade nesse percurso. O *locus* da pesquisa é a cidade de Cametá, mais precisamente o que nomeamos de trilha indígena: composta pelo bairro Aldeia e os distritos de Cujarió, Pacajá, Cametá-Tapera e Torrão-Mupi, pois estes locais possuem uma forte presença indígena nas suas constituições.

Escrevo estas primeiras palavras da dissertação para compor um pouco de mim na perspectiva da pesquisa. Motivo? Assim como os narradores que contribuíram com a pesquisa, possuo a necessidade de uma descrição direta da experiência que modificou minha identidade, minhas memórias familiares, meu fazer acadêmico. Feito isto, passo a esclarecer os itinerários de composição desta pesquisa. No mais, é importante ressaltar que a pesquisa possui um ponto de partida em termos de análise: as crônicas de viagem, haja vista que tais escritos foram o primeiro testemunho dos países colonizados, entre eles o Brasil, e por isso, apresentam um panorama sobre as populações indígenas.

A crônica dos viajantes circunda as pesquisas desenvolvidas por mim desde a graduação. A *História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos de Brasil* (1576), atribuída ao viajante Pero de Magalhães Gândavo¹, foi analisada no meu trabalho de conclusão do curso de Letras com habilitação em Língua Portuguesa, para traçar uma discussão acerca da presença de ecos medievais em tal crônica e as demais produzidas nos séculos XVI e XVII, na recente terra colonizada. No entanto, senti o desejo de destacar aqui, um ponto abordado como adjacente na graduação, porém não tão explorado como o primeiro, o movimento de negação da alteridade indígena, presente no discurso dos cronistas.

Sempre me senti estimulada a analisar não propriamente a cultura indígena, mas principalmente a negação de sua alteridade na construção da historiografia brasileira e como essa concepção influenciou a visão atual sobre os povos autóctones do Brasil. Isso pode ser

¹ Nas palavras de Sheila Moura Hue (2004, p.13), Pero de Magalhães Gândavo, autor de *História da Província de Santa Cruz que vulgarmente chamamos de Brasil*, é o pioneiro dos viajantes portugueses no que tange aos relatos descritivos sobre o Brasil. Sabe-se pouco da sua origem: era flamengo, possuindo uma ligação com a corte de D. Sebastião, ocupando o cargo de “moço da câmara”. Outra imprecisão é a época de sua viagem ao Brasil, todavia, sua referência ao Governo de Mem de Sá propicia sua cronologia feita por filólogos e historiadores, que datam a sua estada em terras brasileiras entre 1558 e 1572.

feito a partir da mesma matéria narrativa que constrói um discurso preconceituoso, pois nas crônicas de viagem é possível, de igual modo, encontrar os subsídios para um ponto de partida sobre alteridades indígenas em seu momento de negação e, na contemporaneidade, a possibilidade de descolonizar os pensamentos, constituindo uma tensão sobre as identidades fragmentadas, formadas por inúmeras vozes: indígenas, negras, europeias, entre outras.

A ligação que tenho com Cametá é fruto de uma vivência familiar. Das memórias do meu pai, Reinaldo Miranda Neri, e de meu avô, João Ayer Neri, que nasceram, respectivamente, no município, em 1954 e 1922. Do meu pai, cresci ouvindo-o sentar na soleira da porta, fechar os olhos e imaginar que estava andando no mato ainda não alagado, com as folhas secas estalando a cada passo. No entanto, hoje, ao andar no seu lugar, o mato está encharcado, mergulhado em águas pelo alagamento do terreno da casa de seu pai, consequência da Hidrelétrica de Tucuruí. Se em seus retornos memorialísticos, sentado à soleira da porta, o mato ainda está seco, estalando por conta das folhas secas, atualmente foi tocado pela força das mudanças capitalistas no espaço. Meu pai se imagina pescando e mergulhando no rio Tamanduá, na comunidade de mesmo nome, onde nasceu e viveu até os dezessete anos. E tem em comum com os meus narradores a percepção de ver o lugar onde nasceu sendo modificado a cada dia.

Testemunhei como meu pai viveu no entre-lugar descrito por Bhabha (1998). Estando em Belém, adequava-se, para se misturar entre os muitos rostos da capital do Pará. Mas, depois de viajar para Tamanduá, quando do seu retorno a Belém, trazia consigo os costumes mais avivados, o devaneio de voltar ao seu lugar, a linguagem aos moldes cametaenses. Parecia que queria prolongar o seu lugar dentro dele mesmo, na fronteira que modificou e ainda modifica a sua identidade até hoje.

Do meu avô, recebi as memórias da Cametá do século XX, o declínio da borracha e do cacau, de como a Hidrelétrica de Tucuruí afetou a vida do seu rio Tamanduá e tomou dele um pouco da sua riqueza. Mas também foi dele que herdei as narrativas dos encantados da Amazônia, da mulher encantada e do mito rebelde que atravessou os oceanos até alcançar todos os cantos do Estado do Pará, a do cavaleiro Dom Sebastião, que foi sincretizado de monarca de Portugal a monarca e cavaleiro dos rios amazônicos. De fato, posso aferir que a pesquisa me aproximou da minha própria história, pois a cada testemunho da pesquisa de campo, experimentei uma aproximação com o meu pai que foi além do sangue e da convivência, em uma proximidade quase de cúmplices, por sermos apaixonados por uma mesma história, a da região tocantina do Pará.

A experiência sempre me moveu e foi, de fato, o ponto de partida para a busca das memórias de Cameté, entre histórias particulares e coletivas; disto é feita a matéria da pesquisa. O texto dissertativo aqui apresentado toma por base outra linha de problematização da crônica de Pero de Magalhães Gândavo, buscando traçar uma visão arqueogenealógica entre a diacronia dos seus escritos históricos e a sincronia das narrativas de moradores das comunidades pesquisadas no tocante à construção discursiva da cultura indígena em Cameté, perscrutando os vestígios, memória e esquecimento dessa cultura na atualidade, em diálogo com os estudos pós-coloniais.

O estudo visa não apenas problematizar a imagem indígena constituída historicamente como representação da visão do outro, centralizada em arquétipos ou parâmetros identitários da “civilização”, mas, sobretudo, traçar uma linha de investigação arqueogenealógica do processo histórico da memória-esquecimento dos signos indígenas em Cameté. Estive atenta aos vestígios e rastros dessa cultura indígena em um território culturalmente marcado pela presença desta em seu processo histórico formador, mas que não considera a alteridade indígena como elemento de sua constituição histórica e formação cultural. Ao contrário, assume-se por identificação a títulos de nobreza como “Terra dos Notáveis”, “Terra dos Romualdos”, “Cidade Invicta”. A primeira titulação referente a figuras importantes da história cametaense, como Nelson Parijós e Padre Prudêncio de Mercês; a segunda titulação, ligada ao religioso Dom Romualdo de Seixas; e a terceira, parte da participação da cidade na história do movimento da Cabanagem, já que foi uma das cidades do Pará que resistiu ao movimento.

Das cinco comunidades que perfazem a trilha indígena outrora indicada, selecionei três narradores em cada uma das duas comunidades, o bairro da Aldeia e no distrito do Torrão-Mupi, somando um total de 06 (seis) participantes na pesquisa. Perfiz os territórios de “início” e “fim” da trilha indígena percorrida durante o trabalho de campo – cabe esclarecer que o uso dos termos “início” e “fim” tem valor metafórico, pois não se pode precisar a veracidade de tal lógica na extensão percorrida.

Trata-se de uma pesquisa, cujas vertentes teórico-metodológicas perpassam as seguintes correntes: a teoria dos fios e rastros históricos em Carlo Ginzburg (2007); a noção de arqueogenealogia do sujeito na trama histórica em Michel Foucault (2004; 2008); a questão da alteridade indígena e a negação do outro no discurso colonial por meio da crítica pós-colonial de Homi Bhabha (1998).

Essas três correntes – a investigação indiciária de Carlo Ginzburg, a arqueogenealogia nos postulados foucaultiano e os estudos pós-coloniais – entrelaçaram dois fios: o primeiro fio

é a *memória* e sua constante relação com o *esquecimento*, o que desencadeou lembranças dos narradores da pesquisa. O segundo fio, a *alteridade*, problematiza o movimento de afirmação e negação do outro nas relações culturais, interligando os elementos diacrônicos e sincrônicos no contexto histórico atual.

Com base em tais correntes e movimentos, almejo os seguintes objetivos: analisar a memória e esquecimento da história e cultura indígena em Cametá, levando em consideração a ausência de tal população no município; compreender como os indígenas eram vistos no período da colonização, e que arquétipos de pensamento permanecem até hoje e influenciam a noção de identidade; e evidenciar pelas narrativas de experiência os rastros da cultura indígena em Cametá no período colonial e as premissas identitárias nos dias atuais, na vivência da população cametaense.

As inferências que circundaram a concepção do roteiro de entrevista serviram como um fio, em meio ao labirinto das narrativas, para que entre as histórias de vida e memória coletiva, os pontos de partida da pesquisa não fossem perdidos. Os objetivos da pesquisa encontram-se interligados às seguintes questões norteadoras: como se configuram a história e a cultura indígena em Cametá na memória dos seis narradores? Qual a explicação para a aparente ausência de povos indígenas e suas culturas na constituição da memória coletiva em Cametá? Como trabalhar a educação para as relações étnico-raciais por uma tradução da metodologia da pesquisa, a saber: o método indiciário, de Carlo Ginzburg, e arqueogenealogia, de Foucault, para o âmbito escolar, com o intuito de formular métodos de ensino para a educação étnico-racial, pontuando dessa forma a presença da cultura e história indígena no currículo escolar.

Os resultados fomentados a partir dos objetivos e indagações da pesquisa compuseram as três partes do texto desta dissertação. A primeira intitulada *Tecendo fios, trilhando os rastros: Cametá e a trilha indígena*, percorrendo sobre os caminhos traçados para chegar aos dois movimentos de discussão da pesquisa: a memória e a alteridade. O primeiro momento da tessitura dissertativa foi distribuído em três seções: a descrição das três correntes de análise – a corrente pós-colonial, arqueogenealogia e a investigação indiciária de Carlo Ginzburg. De igual modo, produziu um breve ensaio etnográfico sobre a minha inserção nos *locus* da pesquisa, durante os sete meses de pesquisa no bairro da Aldeia e na comunidade do Torrão-Mupi, elaborando um histórico das duas comunidades.

No segundo momento, descrevo, com base em uma dimensão arqueogenealógica, os seis narradores da pesquisa. Do bairro da Aldeia, a professora Olímpia Barreiros Serrão, a

administradora de empresas Anadia Farias Marques e a aposentada Maria José Barreiros. Da comunidade do Torrão-Mupi, a aposentada Eusébia Vieira Mendes, Benedito Pantoja da Silva e Jucilene Cruz. Por último traço uma breve explanação sobre a presença indígena em Cametá, discutindo a relação entre a memória e os saberes tradicionais e como esses saberes de caráter indígena se apresentaram na genealogia dos narradores da pesquisa. Faço uma ponte nas descrições e costumes indígenas descritos nas crônicas de viagem de Pero de Magalhães Gândavo, Fernão Cardim e André Thévet, bem como as experiências e práticas no presente do cotidiano dos narradores da Aldeia e Torrão-Mupi.

A segunda parte denominada *Memória-esquecimento: quando o subjetivo reconstrói o coletivo*, adentra o primeiro fio de discussão da pesquisa. A partir dos postulados de Le Goff (1996), Paul Ricoeur (2007), Maurice Halbwachs (2006), entre outros, apresento os principais conceitos sobre memória, esquecimento e história. Para tanto, foram tecidos três momentos de discussão, demarcados em seções. Na primeira seção, tracei um breve panorama sobre a presença indígena em Cametá no período colonial, as origens e os costumes do povo Cametá (forma de onde se derivou o nome *Cametá*). Tal discussão foi necessária para conceber uma trilha sobre os saberes indígenas nas comunidades pesquisadas, no cotidiano dos narradores, constituindo uma ponte com narrativas de viajantes como Pero de Magalhães Gândavo, André Thévet e Fernão Cardim. A segunda seção discorre sobre as dobras da história oficial de Cametá, por uma perspectiva ainda não contada, dada pelos narradores e suas lembranças, problematizando monumentos da história, títulos nobres, a exemplo de *Terra dos Notáveis*, *Cidade Invicta* e *Terra dos Romualdos*. Assim como os heróis da história, a exemplo de figuras notáveis de Cametá, como Dom Romualdo de Seixas e Nelson Parijós. Por último, na terceira seção, apresento as três acepções defendidas pelos narradores sobre seus pontos de vistas a respeito da aparente ausência, na atualidade, de povos indígenas no território de Cametá, percorrendo o surto do cólera, o coronelismo e sua ligação com a escravidão da mão de obra indígena e o processo de urbanização. Esses três momentos históricos mostram-se interligados ao estudo da biopolítica, a relação com o conhecimento e a normalização – conceitos da visão arqueogenealógica de Michel Foucault.

A última parte, *Entre-lugares da cultura indígena nas narrativas de identidade: o currículo escolar e o pós-colonialismo*, discute a história e cultura indígena em Cametá pelos caminhos da alteridade. Para tanto, por uma visão pós-colonial, destaco nas crônicas de viagem certos arquétipos de pensamento, como o do indígena ora dócil, ora bravo, que ainda

permanecem nas lembranças. Além de considerar a presença de rastros dessa visão nas memórias e concepções dos seis narradores.

Por fim, teço um relato de experiência sobre a construção dos resultados da pesquisa para uma perspectiva de educação plural, intercultural, capaz de fazer saberes acadêmicos e saberes locais com o objetivo de produzir metodologias para o ensino da história e cultura indígena no Projeto Político Pedagógico (doravante, PPP) da Escola de Ensino Fundamental Francisca Xavier, na comunidade do Torrão-Mupi. Motivo? Um retorno da pesquisa à comunidade. Antes mesmo do término da pesquisa propriamente dita, pude arriscar quebrar os muros entre universidade e sociedade, entre escola e comunidade, construindo parcerias com os moradores da comunidade, atenta aos parâmetros estabelecidos na Lei 11.645/08, que orientam a perspectiva de inserção de uma educação étnico-racial na educação. Para assim indagar: para quem educar? A partir de qual visão de currículo? Para desse modo, despertar uma nova postura ética no exercício de ensinar e aprender. A seleção da escola deu-se não só por sua localização, em um dos *locus* da pesquisa, a comunidade do Torrão-Mupi, mas de igual modo, pela convivência contínua com a comunidade e a escola durante os meses de pesquisa.

Passo, a seguir, à primeira parte metodológica, traçando os fios e o preparo para a busca dos rastros da história e cultura dos povos indígenas nos territórios da memória cametaense.

2 TECENDO FIOS, TRILHANDO OS RASTROS: CAMETÁ E A TRILHA INDÍGENA

Nesta primeira parte da tessitura da pesquisa, pretendemos situar como as três correntes trabalhadas contribuíram para a investigação da memória-esquecimento da cultura indígena em Cametá, a saber: a *arqueogenealogia* do sujeito (Foucault), a *teoria dos fios e rastros históricos* (Ginzburg) e o *pós-colonialismo* (Bhabha). Essas três correntes permearam dois aspectos de análise: a memória e a alteridade, por meio das narrativas autobiográficas dos seis narradores escolhidos para contribuir com suas memórias e histórias de vida; algumas ainda não contadas no tocante à participação e presença dos povos indígenas na constituição histórica e cultural de Cametá.

Viajar pelos rios e furos da narrativa autobiográfica dos seis narradores é viabilizar uma possibilidade de perceber qual o lugar do pertencimento cultural às antigas estruturas históricas em Cametá, pela influência, primordialmente, da tríade africana-portuguesa-indígena, aqui com maior atenção para a indígena. Pesquisas como esta conduzem à percepção de como esses homens e mulheres, exemplificando pelo recorte dos narradores, enxergam a si próprios e aos outros. As narrativas orais, como fontes para recontar um determinado recorte da trajetória de um lugar, deságuam em uma nova perspectiva de compreender um processo histórico: a presença de povos indígenas em Cametá e adjacências despertadas por eles – adjacências estas discutidas por mim mais à frente, como a história dos notáveis em Cametá e acontecimentos históricos como o surto do cólera, o coronelismo e o urbanismo, interpretados por lentes arqueogenealógicas e pós-coloniais.

O pós-colonialismo, corrente histórica que, com base principalmente nas narrativas coloniais, analisa as contingências, sociais, políticas e culturais deixadas pela colonização em países colonizados, é a primeira corrente de problematização da pesquisa. Possui uma crítica histórica, por isso, cara a uma possível postura de tensão da história oficial de Cametá. E dessa conjuntura, de igual modo, almejamos criar uma ponte para entender a constituição das identidades sempre em movimento. O conceito da identidade nacional, por vezes homogênea e caracterizada como uníssona e tão pouco diversificada, é um dos pontos abordados por Bhabha (1998) para a compreensão dessas identidades na pós-modernidade. Segundo o teórico, as nações colonizadoras e as denominadas colonizadas dividem uma característica comum: todas passam por conflitos que modificaram suas estruturas sociais. Há ainda outra questão fortemente obrigatória dentro dos estudos pós-coloniais e amplamente defendidos por

Bhabha: o hibridismo cultural nasce de tais embates entre as culturas, e crescem e se constituem no campo e produção da linguagem. Entre essas estruturas de linguagem estão as narrativas nacionais.

Bhabha (1998) defende que há entre o povo uma sombra que o diferencia entre a sua imagem e os significados que tal imagem produz. Essa conjuntura está firmada, segundo o teórico, entre o *eu* que é diferente do *outro*. Dessa relação de personalidade e da coletividade ocorre o sinal de interrupção do que produz a identidade nacional homogênea e o povo que representa a nação. Nas palavras do teórico,

a equivalência linear entre evento e ideia, que o historicismo proíbe, geralmente dá significado a um povo, uma nação ou uma cultura nacional enquanto categoria sociológica empírica ou entidade cultural holística. No entanto, a força narrativa e psicológica que a nacionalidade apresenta na produção cultural e na projeção política é o efeito da ambivalência da nação como estratégia narrativa. Como aparato de poder simbólico, isto produz um deslizamento contínuo de categorias, como sexualidade, afiliação de classe, paranoia territorial ou “diferença cultural” no ato de escrever a nação (BHABHA, 1998, p.200, grifo do autor).

Dessas narrativas nacionais, entre elas os documentos oficiais e as crônicas de viagem, pudemos, nessa pesquisa, traçar uma das bases defendidas pelos estudos pós-coloniais e construir uma narrativa contrária as que produziram uma nação como única, perpetuada pela ideia de democracia racial.

De fato, houve em primeiro momento, uma inclinação da metodologia usada na dissertação aqui apresentada, mais voltada para o aspecto da genealogia, das relações de poder e suas intercepções com os discursos produzidos no âmbito das estruturas sociais. No entanto, ao adentrarmos em aspectos como o documento histórico e uma análise indiciária, os momentos da história, assim como as narrativas autobiográficas como fonte de um viés histórico ainda não contado, sentimos a necessidade de tomar, de igual modo, uma base da arqueologia. Os dois conceitos que abordaremos neste trabalho – arqueologia e a genealogia – não fomentam correntes distintas, mas são de uma completude, e se inter cruzam, completam-se. Se arqueologia estrutura a produção dos saberes, a genealogia correlaciona saber e poder e, por último, a ética pondera a posição do sujeito diante essas estruturas formadas pelo saber e poder (VEIGA-NETO, 2004).

Desse modo, fizemos opção por uma *arqueogenealogia* de inspiração foucaultiana, que nos levasse a adentrar nos intercruzamentos dos discursos que formulam a verdade como “regime” de dominação e, por essa via de análise discursiva, poder questionar e conceber uma crítica histórica das verdades institucionalizadas, acerca de uma problematização dos discursos como monumentos históricos. Para tanto, as noções de saber e poder que deságuam

na via arqueogenealógica indicam quando nesse panorama os discursos expressam intencionalidades com as quais os atores e campos de saber produzem seus discursos. As estratégias de poder, as correntes capilares da produção de disciplinas e normalizações, tornam-se mais claras na base arqueogenealógica.

Os seis narradores do bairro da Aldeia e do Torrão-Mupi apresentaram pontos em seguida, antes dados como pontos finais, em momentos históricos como: o surto do cólera, o coronelismo e o urbanismo em Cametá. Viabilizaram, por suas lembranças, a crítica aos monumentos histórico-discursivos, as dobras da história oficial e as nomenclaturas por ela formadas, como *A Terra dos Notáveis*, *A Terra dos Romualdos*, *A Cidade Invicta*. A perspectiva arqueogenealógica não somente nos auxiliou a aprofundar tais acepções históricas, mas, de igual modo, a entender como elas influenciam ainda hoje a problemática da cultura indígena nas memórias dos narradores, ou seja, nos lampejos do hoje nas lembranças e na constituição dos sujeitos.

Tal qual o pós-colonialismo, como vimos acima, viabiliza as contranarrativas das histórias oficiais, a arqueogenealogia permite voltar ao processo de formação da produção da história dita verdadeira, para problematizar as matrizes que a fizeram como tal. A crítica histórica proposta por Foucault (2004a) constitui uma análise pela desconstrução, pelos entrecantos, entreditos, pelas brechas e rasuras em documentos históricos lidos como monumentos erguidos à custa de muitos. Ela destitui heróis, não buscando a “origem” dos fatos, mas as condições de surgimento que os levaram ao *status* de verdades fundadoras.

Para Veiga-Neto e Fischer (2004), principalmente em *Ordem do discurso*, na década de 70, Foucault trabalhou com o conceito de “emergência” partindo dos postulados de Nietzsche. Um conceito muito grato para a pesquisa aqui apresentada: a possibilidade de lembrar um momento da história, não pontuando o fim, para assim interpretar as suas consequências no presente. Compreender o motivo de hoje se perceber uma descontinuidade da participação indígena em Cametá nos rastros da memória, é trazer à tona o que está interposto nos discursos, nas dobras da memória, por uma via da experiência. Nesse viés da busca das rasuras nos documentos históricos, a contracorrente defendida por Foucault, a arqueogenealogia, aproxima-se intrinsecamente da visão defendida por Ginzburg, dos rastros da história, podendo tensionar o presente e suas verdades.

Na concepção da metodologia histórica de Carlo Ginzburg (2007), principalmente em *Os fios e os rastros: verdadeiro, falso e fictício*, a investigação de uma problemática traduz

um movimento de altos e baixos na busca pelo ofício do historiador e a relação conflituosa entre narrativas ficcionais e históricas. Nas palavras do autor:

contra a tendência do ceticismo pós-moderno de eliminar os limites entre narrações históricas, em nome do elemento construtivo que é comum a ambas, eu proponha considerar a relação entre umas e outras como uma contenda pela representação da realidade. Mas, em vez de uma guerra de trincheira, eu levantava a hipótese de um conflito feito de desafios, empréstimos recíprocos, hibridismos. Com as coisas nesses termos, não era possível combater o neoceticismo repetindo velhas certezas. Era preciso aprender com o inimigo para combatê-lo de modo eficaz (GINZBURG, 2007, p.9).

A tentativa de desvincular, segundo Ginzburg, a relação entre a narrativa ficcional e institucional, a realidade e a criação, desvirtua um exercício importante para a investigação historiográfica: a de analisar com cuidado qualquer matéria histórica, seja ela dada por um documento oficial, seja ela uma narrativa oral de experiência, o fio do relato. Não obstante, nessa busca, encontramos rastros ainda não explicitados como possibilidade de compreender os processos que a sociedade passou ao longo dos séculos e suas relações com o tempo presente. Os rastros da cultura indígena em Cametá mostram que ainda existem muitos fios da memória de um grupo, registrados pela perspectiva da experiência, pelo olhar particular, ainda não enunciados.

2.1 As práticas metodológicas: Cametá e a trilha indígena

A partir das linhas aqui tecidas, apresentaremos alguns apontamentos acerca da metodologia escolhida para viabilizar a produção das entrevistas, com o fim de colher as narrativas de experiência. Qualquer investigação é uma viagem protagonizada por um sujeito que joga um olhar crítico e analítico a uma determinada realidade, por experiências ouvidas e, quase sempre, vivenciadas pelo pesquisador no campo de observação.

A pesquisa busca fazer uma análise do processo de memória-esquecimento da cultura indígena por via dos relatos de experiência, tais relatos fomentados e permeados pela análise da produção dos discursos. Por isso, pareceu desde o início um árduo exercício vincular a tal objeto uma metodologia previamente estabelecida. Sabíamos de antemão que os objetivos envolviam a percepção de rastros, rasuras e, por que não dizer, rachaduras no que chamamos de história oficial, no documento histórico e no monumento dito como patrimônio.

Tal caminho percorrido atrás desses rastros foi feito pelas narrativas autobiográficas e, talvez por isso, como já explicitamos em um primeiro momento, nos detivemos com mais profundidade na fase genealógica focaultiana. Entretanto, além de esses rastros da história e cultura indígena na memória dos narradores serem dados por uma perspectiva da experiência,

mostrou-se importante a análise de documentos, dos monumentos históricos, da história dos heróis e das dobras da memória. Por isso, a visão arqueológica se fez de grande importância.

A arqueologia corresponde à fase na qual Foucault (2008a) estabelece uma relação entre a produção dos discursos e a concepção do saber; o discurso não voltado para a sua origem, mas para si mesmo enquanto produção. Nessa perspectiva, não é importante saber quem pronunciou primeiramente que Cametá era a *Terra dos Notáveis* e/ou a *Terra dos Romualdos*. A grande questão, na concepção foucaultiana, são as condições que determinaram a apropriação de tais acepções como verdade, no lugar de outras. Nesse panorama da produção dos discursos, do saber, descobrir o motivo por algo ser privilegiado e outro não é que reside a grande contribuição da arqueologia. Entender qual o motivo de um discurso cristalizado ser elevado como monumento histórico. Para o exercício da arqueologia, segundo Foucault (2008a, p.27),

É preciso estar pronto para acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos, nessa pontualidade em que aparece e nessa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado até nos menores traços, escondido bem longe de todos os olhares, na poeira dos livros. Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância [...].

Assim, espreitamos nas narrativas de cada narrador as verdades, os questionamentos, a rememoração e o esquecimento da cultura e história indígena em Cametá. Se na memória coletiva parece ter somente lugar para a Cametá da *Cidade Invicta*, é na emergência de cada narrativa que podemos ter a matéria para analisar o *corpus* de produção das verdades, que colocam em linhas apagadas a história dos povos indígenas no município banhado pelo rio Tocantins. Cada rememoração, cada monumento histórico, resguarda em um lampejo do presente, um pano de fundo das regras da formação de um discurso, que legitima verdades incompletas, como a noção de Cametá como *Terra dos Romualdos*, por exemplo.

Parece certo afirmar que constituir uma metodologia de pesquisa é acrescentar e destituir hipóteses, pela exigência de que tais hipóteses poderão ser confirmadas ou negadas durante a pesquisa de campo. Nesse sentido reside a noção de mudança e adequação dos discursos metodológicos.

A análise da investigação aqui apresentada foi delineada por um roteiro semiestruturado.² As indagações foram colocadas para nortear as entrevistas, mas foram

² Roteiro nos apêndices.

embasadas por inferências que destituem o caráter de dialogismo e espontaneidade da entrevista, haja vista que as inferências são enunciadas para pontuar uma narrativa de vida que comungue na descrição coletiva da história da comunidade. Tais questões norteadoras destacam os traços culturais presentes na concepção do lugar pesquisado, pela perspectiva de um olhar particular que forma uma narrativa coletiva, uma colcha de retalhos tecida por histórias individuais que se entrelaçam.

Acreditamos que tal colcha de retalhos, se tecida com base na visão arqueológica, em consonância com a corrente da investigação indiciária de Ginzburg, realinha as posições da produção dos saberes nas linhas oficiais da história dita como verdade. Foucault (2008a, p.113), ao ponderar sobre os discursos, assevera que o importante não é “porque houve, um dia, alguém para proferi-los ou para depositar, em algum lugar, seu traço provisório; mas sim na medida em que pode ser assinalada a posição do sujeito” mediante o discurso que toma para si. Há ainda um segundo sentido dado por Foucault para os enunciados que formam os discursos: estes que sofrem da angústia das influências, sempre são influenciados por outros enunciados.

Desse modo, a visão de história única perpetua verdades históricas, de heróis, de nomenclaturas, que não são totalmente falsas, mas não evidenciam outros pontos e contrapontos da história. As metodologias de Michel Foucault e Carlo Ginzburg, além do estudo pós-colonial, auxiliam a compreensão de constância e repetição de discursos que eternizam monumentos da barbárie, nomenclaturas da exclusão como *Terra dos Romualdos*, identidades estereotipadas acerca dos povos indígenas como “preguiçosos” e “bravos”, como veremos na terceira e quarta parte da dissertação.

A ausência de uma autoria dos discursos levou a certas afirmações da obra foucaultiana, principalmente a voltada para a arqueologia, como a morte do sujeito-autor do discurso. Todavia, parece mais certo afirmar que a arqueologia, ao estudar os arquivos da história e os motivos que levaram tais construções interpretadas como verdade, preocupou-se não somente com quem as proferiu, e sim com qual a posição do sujeito ante estas construções. Em que momento o sujeito as toma como verdade e por elas constrói uma postura diante da sociedade.

A genealogia não foi constituída para negar a base arqueológica, mas sim para ampliar a sua perspectiva de crítica histórica. Enquanto a arqueologia é o método de análise das regras da elaboração dos discursos e saberes (SILVA, 2006), a genealogia, segundo Foucault

(2004a), tem a ver com a inscrição dos saberes nas hierarquias de poderes, ou seja, trata-se de um projeto de

Uma inscrição dos saberes na hierarquia de poderes próprios à ciência, um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais – menores, diria talvez Deleuze – contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder, eis o projeto destas genealogias desordenadas e fragmentárias. Enquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade. Isto para situar o projeto geral (FOUCAULT, 2004a, p.95).

A genealogia pode ser pontuada como uma resistência, pois para Foucault, em *Vigiar e Punir*, só existem normalizações e regras porque existem liberdades para serem vigiadas. Sendo assim, ainda há uma íntima relação da genealogia com o arquivo, pois o discurso é produzido no campo de produção dos jogos da verdade, sendo o sujeito um ator que está em constante negociação com estas instâncias discursivas.

Por isso, segundo Foucault (2004a, p.12), a genealogia é “cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos”. É cinza, pois possui um caráter documentário, e procura, dentro dessa produção de subjetivação, os discursos que foram disfarçados, modificados, mas que ainda estão lá para legitimar formas morais, estabelecer o que deve ser lembrado, como os feitos dos notáveis de Cametá narrados pelos colonizadores, em detrimento ao que deve ser esquecido, os povos indígenas.

Assim, para conceber um panorama dessas contingências que formam o discurso, buscamos constituir as inferências que permearam a construção dos roteiros de entrevistas, indagações que serviram como um fio, em meio ao labirinto das narrativas, para não me perder dos objetivos e das perguntas básicas norteadoras da pesquisa (assinalizadas na seção anterior deste texto), por um viés arqueogenealógico.

Por uma via dupla entre a arqueologia e a genealogia, permutamos a construção de uma arqueogenealogia que possibilite a leitura das narrativas orais por uma via de interpretação que foca o passado, mas se volta principalmente para o presente, interrogando-o, atentando constantemente para os rastros do esquecimento que a memória produz. O exercício arqueogenealógico tensionaliza a produção da verdade vertida pelo conhecimento científico, ou seja, aquele no qual a racionalidade das análises e a produção do objeto devem ser vistos como algo a ser tratado a distância de uma metodologia sempre prévia e irrevogável. A

verdade não está somente pronta para ser encontrada em uma grande descoberta; ela é produzida por regras que desanuviam as relações de poder, ao que contribui os faróis arqueogenealógicos.

Nesse sentido, de modo algum, essa delimitação buscou destituir o caráter de liberdade e dialogismo entre pesquisadora e narradores. Primeiro, porque dessa relação é feito o caráter arqueogenealógico, assim, o objeto das ciências humanas não pode ser tratado por um núcleo duro, por uma via fechada, e, de fato, até a denominação *objeto* parece por vezes estranha. Em segundo lugar, estar atento para tudo o que for dito além de suas expectativas prévias, revela novos rumos para a pesquisa. Tivemos essa experiência, pois, pelos narradores, incluímos acepções que nortearam as respostas para os nossos questionamentos. Face a face com os sujeitos da pesquisa, adentrei a história dos notáveis e a tríade de momentos históricos da cidade de Cametá. Ainda pudemos viabilizar o estudo étnico e suas relações com o currículo escolar. Foi no ato discursivo que encontramos os rastros que buscávamos e os quais ainda nem tínhamos pensado, para alcançar os objetivos propostos.

Foi o que buscamos fazer neste estudo, ou seja, partindo do encontro com o outro, perceber nessas narrativas de experiências os rastros de memória que concluem uma memória compartilhada. Por tratarmos da memória, mais precisamente da rememoração, a seleção dos narradores não tomou como critério as diferenças etárias e de gênero. De certo, todos os narradores possuem características comuns. São lideranças importantes das duas comunidades, mais precisamente para as suas constituições e, do mesmo modo, cinco dos seis narradores possuem mais de sessenta anos; somente uma narradora da comunidade do Torrão-Mupi tem quarenta e quatro anos. Outro ponto importante de frisar é que foram entrevistados mais narradores do que o quantitativo pretendido na pesquisa, seis. Doze narradores foram ouvidos no total, e embora suas narrativas não tenham sido aqui descritas, contribuíram com materiais adicionais. Para que selecionássemos os dois *locus*, Aldeia e Torrão-Mupi, esses outros sujeitos da pesquisa foram fundamentais para alcançarmos o ponto em seguida da pesquisa aqui apresentada, a conclusão da dissertação de mestrado.

A perspectiva que traçou os elementos constituintes da entrevista, como já dissemos, foi a experiência particular, a rememorações de vidas. A palavra é vida e traz de volta o passado que compôs o presente, por uma relação intrínseca entre experiência e relato, construindo uma história alternativa em detrimento da chamada “história oficial”, que torna única várias particularidades, nas quais sempre é possível recriar várias interpretações. Os

rastros da presença indígena em Cametá mostram que ainda existem muitos fios da memória de um grupo, não registrados pela perspectiva da experiência, pelo olhar particular.

Ginzburg (2007), ao falar sobre como conceber o fazer histórico, retoma o seu próprio exercício de historiador. No entanto, não se trata de uma obra biográfica, mas o resultado de ensaios e escritos revisados. Não se pode iniciar a historiografia, na visão ginzburguiana, pela discussão do que é verdadeiro. Na concepção de Ginzburg, o verdadeiro é o ponto de chegada, não de partida. Nesse sentido, o historiador tem como ofício o que é parte da vida de todos, entender o processo do verdadeiro, do falso, do fictício; três elementos que condicionam o nosso estar no mundo e propiciam um olhar particular de resultados coletivos.

A narrativa autobiográfica foi o procedimento destacado para alçar a busca pelos rastros indígena nas memórias dos narradores. A base da narrativa autobiográfica é, por meio de olhar particular, conceber uma rememoração das experiências com a memória coletiva de sua comunidade. Para Lechner (2006, p.172),

Desta forma, as biografias são como uma grafia de uma realidade histórica e sociológica mais vasta. Elas interessam como retratos de um processo individual vivido de forma muito concreta por cada um, mas também como uma tradução de mecanismos humanos partilhados que ultrapassam os limites do biográfico. Nesse sentido, o efeito transformador das narrativas autobiográficas pode ter também um impacto comunitário [...] um destino comum.

Somos seres narrativos, por isso, as narrativas de experiência auxiliam o entendimento da ligação entre o “eu” e a história, pois, nessa subjetividade, podemos apreender sentidos e histórias apagadas, rastros de um passado que parecem tão distantes da rememoração pela falta de pertencimento. A metáfora de Walter Benjamin (1994) sobre “o anjo da história” viabiliza recolher os cacos do passado, com sensibilidade para ver os pormenores renegados. O anjo da história só conseguirá voar quando ouvirmos as vozes dos esquecidos, o anjo voltado para o passado só poderá construir o futuro quando o passado dos esquecidos for contado sem interpretações únicas.

Nas palavras de Benjamin (1994, p.224), “articular o passado historicamente não significa reconhecê-lo como verdadeiramente foi. Significa apoderarmo-nos de uma memória tal como ela lampeja num momento de perigo”. Na perspectiva do autor, o passado é um relato difusor de muitas versões, o relato pode surgir como voz dos vencidos, recontando as histórias comprimidas pelas forças de poder. A valorização das subjetividades dos vencidos é uma das possibilidades da pesquisa de campo pautada na narrativa autobiográfica. Entretanto, como já dito acima, a pesquisa de caráter qualitativo, partindo do relato de experiência, pede

um cuidado metodológico, ante a relação mais estreita protagonizada pelo pesquisador e o seu outro, o narrador, que não necessariamente é o objeto da pesquisa, mas o canal para buscar a construção de um arcabouço de investigação.

Nosso objetivo não é a origem da problemática, mas relacionar o passado com o presente, somente para estudar as acepções que levaram ao que chamamos de memória-esquecimento da cultura indígena em Cametá. Foucault (2004a, p.12), em sua microfísica do poder, pondera que a genealogia, de modo algum, “se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento metahistórico das significações ideais e das indefinidas teleologias”. A metodologia não busca a origem, mas se interessa pelo percurso e os lampejos que resultaram no presente da memória-esquecimento da cultura indígena nesse município.

Por isso, o passado será trabalhado pelo estudo das crônicas de viagem, por documentos oficiais, via pesquisa bibliográfica no Arquivo Público de Belém, na Prelazia de Cametá, e por narrativas dos seis moradores da Aldeia e Torrão-Mupi. Dessas narrativas, de igual modo, ao tratar das experiências, entraremos também no lugar da cultura e história indígena atualmente em Cametá. Sendo assim, não constitui nosso objetivo traçar uma linha investigativa linear da relação de memória-esquecimento da cultura indígena desde o período da colonização até os dias de hoje, e sim analisar os vestígios, discursos presentes e interditos de alguns pensamentos do outro indígena na memória dos seis narradores. A proposta consiste em operar por descontinuidades nessa história, ou seja, voltar quando necessário para a literatura produzida na época – as crônicas de viagem –, bem como para as narrativas autobiográficas, como forma de perceber pela vertente pós-colonial de que forma a alteridade indígena foi constituída na historiografia brasileira e como ela é constituída hoje.

2.1.1 O mergulho etnográfico e a inserção no *locus* de pesquisa

As comunidades estudadas fazem parte do território do município de Cametá, cidade fundada em 1635. A produção do espaço de Cametá se aproxima dos quatrocentos anos. Por isso, a formação da região tocantina, à qual pertence o município pesquisado, possui uma intrínseca ligação com a formação do espaço social da Amazônia nos séculos XVII e XVIII. A cidade é marcada especificamente pela íntima relação com a natureza, em uma ciranda de existência do ser e fazer pelo contato com o rio e a floresta. Tais elementos fazem parte de qualquer cidade ribeirinha e com Cametá não é diferente.

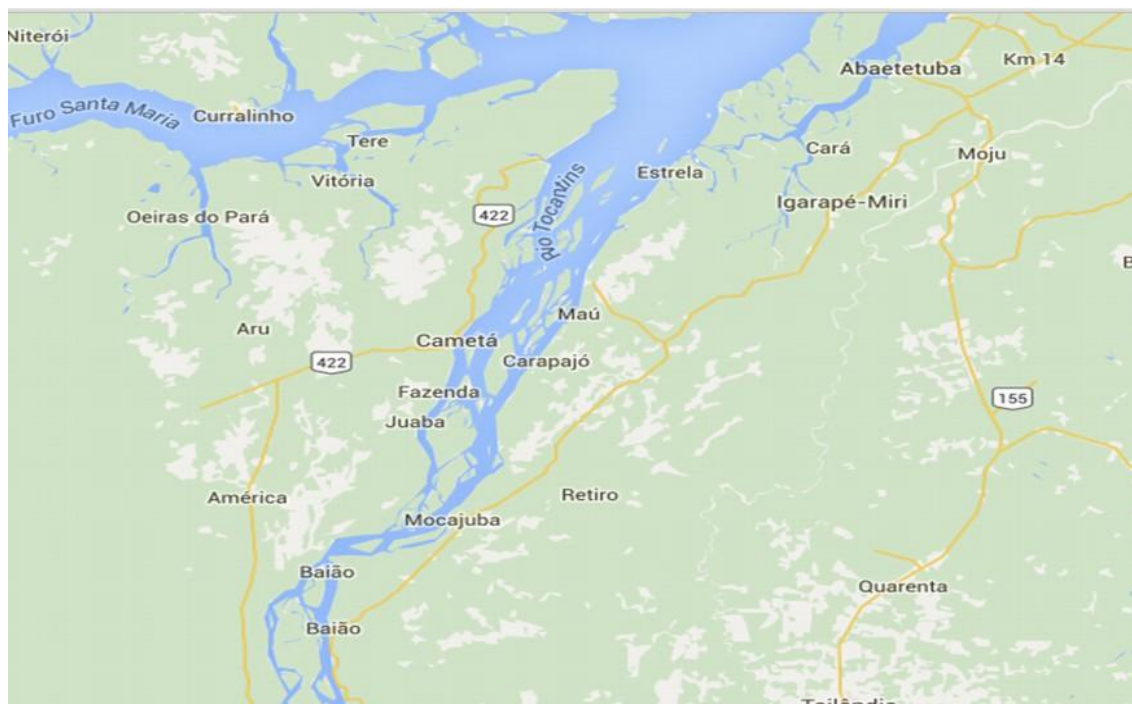


Figura 1 - Mapa da mesorregião de Cameté.
Fonte: Google Maps, 2015.

Cameté, cidade da região tocantina, se coloca entre os lugares da região amazônica onde as peculiaridades do cotidiano ribeirinho se entrelaçam com as singularidades da vida urbana, muito por estar localizada na mesorregião do norte paraense, possuindo uma extensa orla fluvial que a interliga às suas comunidades de caráter menos urbano. A constituição de Cameté possui um paralelo com as medidas de ocupação e ordenação territorial da Amazônia. De acordo com Salomão Larêdo, em *Terra dos Romualdos* (2013), a colonização portuguesa se deu na região do Tocantins após a fundação de Belém em 1616, quando houve a necessidade de expulsar navegadores franceses e holandeses que dominavam a área com o intuito de ocupação e exploração da região.

Larêdo (2013) afirma que em 1617, Frei Cristóvão de São José foi precursor no exercício da catequese na primeira porção de terra firme do rio Tocantins, chamada Cameté-Tapera. A donataria de Camutá,³ segundo o autor, foi doada a Feliciano Coelho de Carvalho por ordem do seu pai Francisco Coelho de Carvalho, na época governador do Maranhão e Grão-Pará, no ano de 1633. Segundo Pompeu (2002), foi no contexto econômico de produção das drogas do sertão, de ocupação e catequização, que surgiram os bairros Central e São

³ “Interessante é a origem do nome Camutá. ‘Caá’ quer dizer mato. E ‘Mutá’ é uma espécie de jirau com a escada talhada em forma de dente no próprio tronco da árvore. Daí Camutá significar ‘jirau de mato’” (TAMER, 1998, p.12).

Benedito, à margem do porto da cidade. A região denominada de Camutá foi elevada pela demarcação da Carta Régia a Vila Viçosa de Santa Cruz de Camutá em 1635, sua fundação oficial.

Inicialmente, a Vila Viçosa de Cametá foi desenvolvida no que hoje corresponde à comunidade de Cametá-Tapera⁴, localizada a 12 km de onde atualmente está a área urbana da cidade de Cametá. Entre os anos de 1635 e 1702, Cametá-Tapera foi a sede do município. Na antiga sede, a vila viveu, entre muitos acontecimentos, a visita do genuíno orador Padre Antônio Vieira, em 1653, que de lá escreveu diversas correspondências para a corte portuguesa e pregou seus famosos sermões na igreja do vilarejo. Outro acontecimento destacado por Tamer (1998, p.21)

foi a organização da expedição de Pedro Teixeira, que arremontou cerca de 1.000 índios flecheiros com embarcações construídas por lá mesmo, famosa expedição que partiu da praia local a 28 de outubro de 1637 para compreender a grande façanha de conquistar toda essa vasta Amazônia que duplicou de tamanho o Brasil.

A transferência da sede do município de Cametá-Tapera para onde atualmente localiza-se a cidade de Cametá, conforme Tamer (1998), deu-se pelo temor da erosão acentuada na antiga sede. Os moradores começaram a mudança para locais que julgavam mais seguros em 1702, porém, somente em 1713, a câmara municipal tomou posse do novo território. A bem da verdade, como afere Tamer (1998, p.35), até hoje sabemos que “o velho mal não curou-se” e a erosão ainda subjuga a orla da cidade. Acrescentamos que no período de 1860-1865, Cametá era a primeira produtora de cacau da região, a mão de obra escrava usada para o cultivo era dirigida pelos coronéis, em comunidades como Cujarió, Pacajá e Cametá-Tapera, possuidoras de uma forte presença nesse cenário econômico, a produção de cacau.

Corrêa (1989) é quem coloca em paralelo a formação da cidade e a ocupação da Amazônia, e, com esse fim, deu-se o surgimento das aldeias missionárias, com o intuito de viabilizar uma produção baseada nas drogas do sertão por meio da mão de obra indígena. Foi no Baixo Tocantins, de acordo com Pompeu (2002), que ocorreu a organização social e econômica de ocupação, tendo como vias o extrativismo, a agricultura, ainda que modesta naquele momento, e a catequese. A catequese possuía como principal objetivo, conforme

⁴ O significado da denominação é Aldeia antiga, lugar abandonado, nomenclatura dada por ser esta a antiga sede do município.

Tavares (2011), agrupar mão de obra indígena para o comércio das drogas do sertão. De acordo com a autora,

Os missionários promoviam os “descimentos”, expedições que subiam os rios para convencer os índios a descerem de suas aldeias no rumo das missões. É importante ressaltar o caráter geopolítico, religioso e econômico deste período em que a conquista assentava-se no tripé: comércio de drogas do sertão – aldeamento – fortalezas (TAVARES, 2011, p.110, grifo do autor).

No entanto, é importante ressaltar a importância da figura de Marquês de Pombal, ou Sebastião José de Carvalho, no período demarcado de 1751-1777, para a ocupação do território na região tocantina. Segundo Tavares (2011), o Marquês de Pombal foi destinado para executar reformas, entre elas: o estímulo à agricultura de exportação; a retirada dos povos indígenas das mãos dos religiosos na Amazônia; a valorização da miscigenação entre índios e portugueses; a expulsão de todas as ordens religiosas; e a inserção da mão de obra africana. Aponta Tavares (2011) que as intervenções políticas do Marquês de Pombal trouxeram um avanço no aspecto urbano do território.

Dois eventos, nas palavras de Tamer (1998), ocorridos no século XIX, marcaram Cametá historicamente. O primeiro diz respeito ao movimento da Cabanagem, movimento popular de 1832 a 1835 em boa parte do território paraense. No episódio, Padre Prudêncio das Mercês Tavares foi posto como herói da história cametaense, ao liderar a resistência da cidade ante as ações dos cabanos. Tal episódio motivou a designação de “Cidade Invicta”⁵ ao município.

Segundo Corrêa (1989), o período de 1850 a 1920 foi protagonizado pela expansão do comércio da borracha, devido ao uso de pneumáticos. As transformações foram possíveis, nas palavras do autor, pelos seguintes fatores: “a forte e crescente demanda externa de borracha; a superação de dois obstáculos regionais; o primitivo sistema de transporte e escassez de mão-de-obra; a oferta de capitais disponíveis para o financiamento da produção” (CÔRREA, 1989, p.48). Cametá, como já dito, faz parte da cosmologia de “cidade ribeirinha”. Para Trindade e Trindade Jr. (2012, p.38), as cidades possuem uma tensão entre o valor da “troca”,⁶ da ordem do capitalismo e da produção, em concorrência constante com o valor do uso, pois a cidade que é o lugar do comércio, de igual modo, é o lugar da festa, dos valores tradicionais.

⁵ Título dado à cidade, que se tornou símbolo da resistência à Revolta da Cabanagem, haja vista ter sido uma das poucas cidades da Província do Grão-Pará a resistir à revolta popular.

⁶ Termo usado por H. Lefèbvre em *O direito à cidade* (LEFÈBVRE apud TRINDADE; TRINDADE JR, 2012).

Sendo assim, segundo Trindade e Trindade Jr. (2012), as cidades ribeirinhas apresentam os dois caminhos paralelos, o “do uso” e o da “troca”, pois demonstram várias formas de organização do espaço e do tempo. O teórico conceitua as cidades ribeirinhas por terem

Interações e modos de vida que são estabelecidos entre os cidadãos e o rio, seja este tratado como via de transporte de importância fundamental, seja este considerado como fonte de recursos econômicos e de subsistência, seja ainda como um referencial simbólico intrinsecamente relacionado à vida do homem amazônico que habita a cidade (TRINDADE; TRINDADE JR., 2012, p.137).

O tempo, de acordo com Trindade e Trindade Jr., parece não ser único em cidades como Cametá, onde vivenciamos a chegada de dois momentos: um é o “tempo da troca”, presente no comércio local já evidente ao pisarmos no porto da cidade, célula multiplicadora do capitalismo presente. O outro tempo é o compartilhado entre a cidade, o rio e a floresta, um tempo que parece mais vagaroso, resguardando histórias, assim como as que são vívidas nas extensões urbanas. Todavia, essas histórias, em lugares mais afastados da área urbana, estão em um momento de serem interpretadas pelo viés de uma memória que, embora viva sob um lampejo do perigo, ainda é marcada pela lentidão desse tempo peculiar. Para ser renovada e rememorada.

Um dos pontos norteadores da pesquisa consistiu ir em direção a essa memória viva e seus lampejos de esquecimento, para traçar um percurso investigativo na trilha indígena que se estende entre as comunidades da Aldeia, Cujarió, Pacajá, Cametá-Tapera e Torrão-Mupi. Buscamos manter um olhar de observação do cotidiano, do ouvir suas histórias e, principalmente, para assim descrever com palavras as impressões desses lugares habitados por narrativas autobiográficas tão individuais quanto coletivas.

Para Ítalo Calvino, é do olhar atento acerca dos pequenos rastros presentes na vida cotidiana que retiramos os temas mais instigantes e formamos o resultado de qualquer observação. Ao falar sobre como observar uma cidade, para nossa pesquisa por via de uma análise histórica, Calvino (2009, p.310) afirma que

para ver uma cidade, não basta ter os olhos abertos. É necessário, em primeiro lugar, descartar tudo o que impede de vê-la, todas as ideias adquiridas, as imagens preconcebidas que dificultam o campo visual e a capacidade de compreender. Depois, é necessário saber simplificar, reduzir ao essencial o enorme número de elementos que a cada segundo a cidade expõe aos olhos de quem a observa, e enlaçar os fragmentos disseminados em um desenho analítico e unitário, como o diagrama de uma máquina, a partir do qual se pode compreender como esta funciona.

Trocamos o que autor chama de “elementos” por “lugares”, denominando assim as duas comunidades que iniciam a trilha: o bairro da Aldeia e o distrito do Torrão-Mupi. Nesses dois lugares focalizamos os seis narradores para investigar como tais atores concebem a presença indígena no seu território e, conseqüentemente, na trajetória histórica de cada comunidade e na sua própria concepção de pertencimento cultural.

A trilha indígena territorial da pesquisa foi traçada como apresentamos aqui, assim como toda a produção da dissertação, num exercício contínuo de dialogismo, primeiro com a orientadora da pesquisa, a professora Dra. Gilcilene Dias da Costa. Em segundo lugar, um dialogismo, por um olhar mais detalhista da cidade e sua história, que passou por um processo de tentativa de silenciamento da cultura indígena. E em terceiro, pelo diálogo constante com os narradores da pesquisa. Desse diálogo emergiram os rastros e os caminhos que nos levaram ao mapeamento da trilha indígena Aldeia-Cujarió-Pacajá-Cametá-Tapera-Torrão-Mupi.



Figura 2 - Mapa da trilha-indígena.

Fonte: Pâmela Neri (formulada pelo Google Maps).

Ao lidarmos com comunidades tradicionais, devemos atentar para a espacialização produzida pela historiografia do local, como também levar em consideração o espaço do imaginário, da identificação, o sentimento de pertencimento ao ambiente transformado

cotidianamente em território. Para isso, a pesquisa de campo se faz necessária, sendo um dos principais pilares dessa articulação investigativa, a etnografia.

Do mapeamento da trilha, optamos por um trabalho etnográfico e arqueogenealógico que envolvesse toda a sua extensão. Contudo, para fins de análise e aprofundamento do estudo, delimitamos as duas comunidades que formariam o percurso de extensão da pesquisa. A Aldeia, por ser um bairro de Cameté, que no período colonial foi o recanto dos principais aldeamentos indígenas no município, e o Torrão-Mupi, por ser um distrito de maior distância, pois lá se instalaram várias etnias indígenas em tempos remotos da colonização europeia, com a presença de um possível cemitério indígena, uma antiga vivenda de coronéis e um lugar denominado Seminário, pois, além de ter sido recanto dos jesuítas no século XVIII, segundo documento da Prelazia de Cameté, o lugar, no passado, usado para retiros espirituais de religiosos da Ordem dos jesuítas, foi cogitado para a construção do primeiro seminário de Cameté.

A Aldeia

A denominação de *aldeia* dada a um bairro repete-se em vários municípios, entre eles, Santarém, Bragança e Cameté. Tal nomenclatura deriva, provavelmente, da estratégia proposta pelo jesuíta Manuel de Nóbrega em sua crônica por volta de 1558, pois, entre as intervenções de tal estratégia, estava o plano de aldeamentos. A proposta facilitava o processo de evangelização, pois trazia ao centro do espaço cristão, os índios, além de facilitar a exploração da mão de obra. Segundo Neves (1978), o perigo da peregrinação indígena, haja vista que fixados contra vontade enfrentaram uma valorização da cultura do branco em detrimento a do ameríndio, levou aos descimentos, transferindo os índios de suas aldeias para aldeamentos cristãos nos centros das vilas coloniais. Tanto a estrutura econômica e social, quanto a religiosa e cultural foi realinhada, modificando, igualmente, os signos culturais.

O bairro da Aldeia foi a primeira localidade da trilha indígena aqui traçada e, de acordo com Pompeu (2002, p.99), a “primeira área periférica a ser incorporada ao perímetro urbano de Cameté” em 1904. Eduardo Mota, bispo da Igreja Apostólica Brasileira, em relato proferido após uma visita em 11 de janeiro de 1958, deu as seguintes características ao bairro: “A aldeia era evoluída ao longo da via de acesso – Av. Ignácio Moura – [e] existiam casas

modestas de taipa⁷ e palha. O seminário estava por construir, pois só foi efetivado entre 1965 e 1968 por obra de D. Cornélio Veeman” (MOTA apud POMPEU, 2002, p.100). É sabido que tais grupos indígenas habitavam no espaço onde atualmente se organiza territorialmente o bairro; indígenas denominados carijós.



Figura 3 - Bairro da Aldeia, Av. Inácio Moura.
Fonte: Alice Moreira, 2015.

A localidade é conhecida como Aldeia dos Parijós. A mudança na sonoridade e grafia pode ter sido um trabalho do tempo, em uma variação da língua. Segundo relatos de alguns moradores, a modificação se deu pela intervenção do então prefeito do município, Nelson da Silva Parijós, que ocupou o cargo na década de 1930, cujo sobrenome (Parijós) haveria substituído a denominação originária do lugar (Carijós).

A primeira narradora, a professora Olímpia Barreiros Serrão, mora no bairro desde o seu nascimento em 1932. Foi ela, em conversa com a orientadora desta pesquisa, Gilcilene Costa, a primeira a demonstrar um forte saudosismo em relação à antiga Aldeia. Além disso, relatou posteriormente em entrevista na sua residência que a desativação do Cemitério da Lampadosa, no referido bairro, lhe ocasionou um sofrimento muito grande, por lá terem sido enterrados muitos dos seus familiares.

Em junho de 2014, o projeto de pesquisa ganhou os parâmetros que apresentamos aqui. A inserção no campo ocorreu entre os meses de abril e setembro de 2015, não ocorrendo visitas ao bairro da Aldeia e no distrito do Torrão-Mupi nesse período, somente em julho. Nos meses de fevereiro e março do mesmo ano, ocupamo-nos com visitas de reconhecimento nos

⁷ Trata-se de uma técnica de construção que usa como material barro e/ou cascalho.

dois *locus* e seleção dos outros narradores. No bairro da Aldeia, Anádia Farias Marques foi selecionada por intermédio do professor do ensino básico de Cametá, João Damasceno, que apontou a narradora por ser uma remanescente dos povos indígenas que viviam no bairro. Maria José Barreiros, 98 anos, foi indicada pela professora Olímpia Serrão, por motivo de ser ela a moradora mais velha do bairro.

No mês de abril, foram iniciadas as entrevistas, tanto no bairro da Aldeia, quanto no Torrão-Mupi. O bairro da Aldeia é situado a 3 km do centro da cidade. Entre os seus monumentos históricos, figuram o Cemitério da Lampadosa e a igreja mais antiga do município, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. A construção da igreja remonta delineações da arquitetura das missões espanholas do século XVII. Pompeu (2002) situa no final do século XIX construções na circunvizinhança da igreja de grandes vivendas de coronéis, políticos e comerciantes.



Figura 4 - Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.
Fonte: Pâmela Neri, 2015.

Continuamos em um movimento de ir e vir, tão pouco cronológico, passando para a ordenação espacial e, conseqüentemente, social do bairro da Aldeia, a urbanização da localidade. Pompeu (2002) traz em seu trabalho a descrição feita pela obra de referência sobre a urbanização do município, *Perfil Urbano de Cametá*, de 1981:

O bairro da Aldeia, que vem em seguimento ao bairro de São Benedito, é o de maior extensão territorial e menor densidade populacional, estando incluída em sua área a Aldeia dos Parijós, distante a aproximadamente 3 km do centro urbano. Observa-se que a ocupação deste bairro ocorre ao longo da via que lhe dá acesso, de forma linear, sendo o uso do solo definido por residências esparsas e grandes áreas verdes quase sempre de experimentos agrícolas, o que dá a este bairro características rurais (POMPEU, 2002, p.140).

Parece pertinente destacar que a descrição foi feita na década de 1980 e, embora durante a observação da localidade fosse evidente ainda a presença da agricultura, é lugar comum certa nostalgia entre os moradores em relação à Aldeia antiga, ainda não tão urbanizada, onde a agricultura era o principal meio de subsistência das famílias.⁸ Atualmente, é evidente a ausência de produção agrícola da nova geração de cametaenses e, conseqüentemente, dos moradores do bairro, caracterizado, em *Perfil Urbano de Cametá*, como rural pelo cultivo da terra. Frizamos, desde já, que tão pouco faz parte dos objetivos discutir se o bairro da Aldeia é hoje totalmente ou parcialmente urbanizado. Mas pontuar o assunto como um dos percursos da trilha indígena no tocante ao processo de memória-esquecimento da história do município implica fazer recortes como discutir a presença indígena na “Cidade Invicta”.

A Aldeia é nos dias atuais um importante cenário turístico de Cametá, por seu famoso balneário.



Figura 5 - Praia da Aldeia.
Fonte: Telma Braga, 2015.

O Torrão-Mupi

A comunidade do Torrão-Mupi faz parte do distrito de Janua Coeli, no município de Cametá. Foi assim denominado, segundo os moradores do local, por existir, embaixo de onde atualmente foi constituído o território da vila, um monte de terra mais alto. Seu surgimento data de 1800.

⁸ Plantio, principalmente nas casas, onde a existência de árvores ainda fornece produtos consumidos pelas famílias, além da presença de uma cooperativa de mulheres, que trabalham com a fabricação de polpas de frutas cultivadas não só aos arredores do bairro, como em comunidades vizinhas.



Figura 6 - Estrada PA-154, Transcameté-Torrão-Mupi.
Fonte: Pâmela Neri, 2015.

A comunidade fica a uma distância de 20 km do bairro da Aldeia. Possui três ônibus para o transporte entre a cidade de Cameté e a comunidade, todos os dias, somente pela parte da manhã. Os veículos ficam estacionados em frente ao Cemitério da Soledade em Cameté. Um desses veículos pertence a Sandro Cordeiro, filho da diretora da Escola Francisca Xavier do distrito do Torrão-Mupi, professora Deolinda Cordeiro. Além de gestora da escola, é uma das líderes da localidade e responsável por nossa inserção no Torrão-Mupi. Em março de 2015, nos conhecemos no ponto de chegada e saída de transpostes para as comunidades próximas a Cameté. A diretora não só forneceu todas as diretrizes e auxílio para nossa chegada ao Torrão-Mupi, como nos apresentou a primeira narradora da pesquisa do distrito de Janua Coeli, Eusébia Vieira Mendes, 94 anos, moradora mais antiga do Torrão-Mupi.

A professora Deolinda Cordeiro possibilitou de igual modo os outros dois narradores da pesquisa. Benedito Pantoja dos Santos, 61 anos. Um dos principais agricultores da localidade e líder da Associação de Agricultores do Torrão-Mupi. E a líder quilombola Jucilene Cruz, 44 anos. Durante todas as visitas, ficamos na casa de Eusébia Vieira Mendes, conhecida na comunidade como Tia Branca. Da generosidade recebemos o seu café, sua necessidade contínua de servir e ser gentil com quem passa pela sua casa. Com Tia Branca, vivenciamos uma experiência de grande afetividade, uma relação de ir e vir entre o conhecido e o desconhecido.



Figura 7 - Eusébia Vieira Mendes (Tia Branca).
Fonte: Telma Braga, 2015.

A casa da narradora Eusébia fica às margens do rio Mupi, em frente à orla do distrito e à rua central da comunidade. Segundo relatos de moradores, a gênese do Torrão-Mupi deu-se com a existência de um povo indígena não identificado. Embora não exista nenhum indício documental dessa ocupação indígena, é possível evidenciar tal presença no cotidiano da comunidade que ainda sobrevive da pesca artesanal, da agricultura familiar e, de igual modo, com utensílios domésticos como panelas de barro, entre outros.

A principal festa da vila advém da remanescência quilombola da comunidade, a festa de Nossa Senhora do Rosário. Inclusive alguns dos moradores que fincaram residência permanente na vila construíram suas casas como motivação para participar dos festejos. O crescimento populacional deu-se com a chegada da escola, liderada pela professora Francisca Xavier, que dá nome à escola da localidade, assim como após a chegada da Comunidade Cristã em 1969.



Figura 8 – As margens do rio Mupi.
Fonte: Pâmela Neri, 2015.

O maior crescimento demográfico até hoje ocorrido na vila aconteceu durante o plantio de pimenta do reino nos anos de 1980. Atualmente, Torrão-Mupi possui uma população de 1.500 habitantes, 300 famílias, distribuídas em um território dividido em quatro ruas principais. No que diz respeito ao setor econômico, a agricultura ainda é uma das principais atividades. A organização política se dá pelas comunidades cristãs, apoiadas por associações como: Associação de Remanescentes de Quilombos do Mupi (ARQUIM), Associação dos Moradores do Mupi (AMMUP) e Associação de Preservação do Meio Ambiente do Rio Mupi-Baixo (APREMARMUB).

Em 2005, uma equipe do Museu Emílio Goeldi, ao visitar o Torrão-Mupi, fez escavações buscando pistas e artefatos que comprovassem a presença indígena na localidade. Foram encontrados alguidares que, segundo relatos dos narradores da pesquisa, lembravam urnas funerárias, aumentando a crença de que a vila era um antigo cemitério de escravos, indígenas e negros. Diga-se de passagem, ninguém sabe explicar onde estão localizados os artefatos retirados durante a visita da equipe do Museu, e pouco foi devolvido para a comunidade das informações colhidas durante a pesquisa. Este ocorrido foi mencionado aqui, pois, ao buscarmos os rastros, nada pudemos desprezar no campo de pesquisa. Cada palavra dita, cada gesto, de negação ou afirmação, tudo foi visto e ouvido.

A descrição no trabalho etnográfico para Geertz (2008) é entender que a cultura é um sistema semiótico, pois o homem produz significados diariamente e por eles é influenciado. Por isso, a eterna relação entre o particular e o coletivo, e disso depreende-se que a cultura nunca alcança os homens de modo análogo. A cultura não é uma ciência de regras, mas uma interpretação, porque o significado surge nos comportamentos sociais. Somos seres históricos e por isso carregamos a identidade sociocultural em cada gesto, em narrativas do presente e do passado, em personagens peculiares como os nossos.

A observação das comunidades pesquisadas trouxe para o nosso entendimento o visto e revisto nas teorias que tratam da observação das culturas. Localizadas em lugares que possuem um vasto leque de elementos sociais e culturais, onde o território é forte componente de existência e manutenção dos costumes locais. Dessas duas comunidades, destacamos, entre as muitas vozes ouvidas, seis narradores, que constroem todos os dias suas marcas e pertencimentos em meio ao enfrentamento da vida – suas experiências e pontos de vistas –, que dividiram conosco, conforme veremos a seguir.

2.2 O recontar de sua própria história e a legitimação no mundo: a arqueogenealogia dos narradores da Aldeia e Torrão-Mupi

A arqueogenealogia é um conceito amplamente trabalhado aqui, pois parece que, nos postulados de Michel Foucault, um dos principais objetivos da sua filosofia é analisar os discursos que colocam o sujeito como objeto do conhecimento. Para o autor de *A palavra e as coisas*, somente o jogo da verdade explica a objetivação e subjetivação como complementares. Foucault (2004a) pontua como esse discurso pode ser tomado como falso ou verdadeiro a partir das circunstâncias em que é produzido, basicamente, tomando como referência a construção das relações de poder, haja vista que os discursos não só fomentam as teias discursivas como trabalham com uma ideia de coerção sobre os sujeitos. Interessa nesse intercruzamento da arqueologia com a genealogia, entender como os saberes surgem e são modificados pelo tempo e espaço e os sujeitos que neles atuam.

Se a arqueologia busca ir ao encontro das condições de construção de um saber elevado como verdade, a genealogia detém-se em quais bases se deram a sua proliferação externa. E se a arqueologia não questiona a ideia de origem, a genealogia vem justamente ponderar com mais vigor metodológico este não questionamento, quando nega a visão primeira das coisas.

Nas palavras de Foucault (2004a, p.18): “ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data”. A história tradicional, segundo o teórico francês, tem o prazer de acreditar que a origem das coisas, o seu início, possui um caráter de perfeição. Por isso, buscamos sempre nomenclaturas de origem, datas marcadas por termos cristalizados que identifiquem as coisas e suas histórias, daí o surgimento das nomenclaturas de um povo.

Somos a Terra dos Notáveis. Somos a Cidade Invicta. O povo cametaense resistiu à revolução cabana em 1835. *Esta é a nossa perfeição.* Dizem! Por isso, parece certo buscar o meio do processo presente nas memórias de pessoas que testemunharam a história, seja pelos seus próprios olhos, seja pela escuta dos que viram. Quais foram os processos de negação do outro, das opressões que levaram à constituição dos saberes presentes nas nomenclaturas que explicitamos acima?

Foucault (2002) trata *a escrita de si* como uma interpretação do homem moderno. Para alguns estudiosos de Foucault, o autor teria proclamado, metaforicamente, a morte do sujeito, principalmente em sua fase arqueológica. Mas como já pontuamos, pela perspectiva de Veiga-Neto, as fases foucaultinadas se completam. Há na perspectiva da genealogia, uma busca pela experiência, do relato para existir, na qual o homem só vigia e modifica a própria moralidade quando modifica sua postura ética.

Durante os sete meses de imersão na pesquisa de campo (de março a setembro de 2015) os narradores, por suas experiências, nos fizeram mergulhar em uma possibilidade de ruptura com a história única de Cametá. A experiência em relação com as narrativas autobiográficas deságuam em um movimento de lembrar e repensar a história de modo crítico. Os seis narradores começaram a contar vivências pessoais que rapidamente se desencadearam em um enlace coletivo; eram histórias divididas, mas, ainda assim, pessoais.

Anadia Farias Marques

Eu não gosto de sapato, a maior confusão minha aqui é porque eu gosto de andar descalça eu tenho uma coisa comigo que eu colocando meu pé no chão é a minha carne é meu sangue é a minha vida é a terra a gente se afirmar naquilo que a gente está seguro que é a terra, eu com uma sandália eu caio, eu no chão eu sei quando eu vou escorregar eu tenho muita coisa indígena em mim. Eu gosto de andar descalça pisando na terra que Deus me deu, meu corpo que vai tornar a terra né? Que Deus diz: tu és pó e pro pó voltarás e aí é isso que é a minha vida.



Figura 9 - Anadia Farias Marques.
Fonte: Pâmela Neri, 2015.

Como uma digital no “eu”, uma composição do outro, que constitui nossa subjetividade. A marca do “outro” em nós. A identidade cultural é formulada por essas digitais, os vestígios indígenas estão no seu corpo, no seu cotidiano como a narradora explicitou em suas palavras destacadas na epígrafe acima. As palavras ditas são de uma das mais antigas moradoras do bairro da Aldeia, Dona Anadia, que nasceu no dia 02 de setembro de 1932, mãe biológica de treze filhos e mãe adotiva de mais dez crianças, todas criadas dentro da sua casa. Vinte e três vidas direcionadas por suas mãos e somam-se as muitas crianças “seguradas” por ela na comunidade por intermédio do seu ofício de parteira. Como coloca no trecho a seguir, o trabalho sempre foi sua principal forma de expressão:

Eu trabalhei de professora por seis anos, quatro anos no Itaúna e dois anos aqui no Curimã. Aí de lá como e tive muitos filhos, o dinheiro não dava para pagar empregada. Aí eu larguei tudo e fui trabalhar por conta própria. Então eu fazia venda, vendia. Depois eu fui biscoiteira, fazia biscoito durante todo a minha, até os meus filhos crescerem. Mandei, mandamos educar todos eles, os que saíram tudo da universidade já arranjaram emprego e já me tiraram dessa vida de biscoito. E eu, depois que meu marido morreu voltei pra escola. Voltei pra escola, estudei, voltei pra quinta série de novo e fui até a universidade, fiz o curso de administração de grandes empresas. E agora, ultimamente eu fiz essa do Conselho tutelar, passei mais três anos na escola (Anádia, abril de 2015).

Anadia Marques traz em sua composição como ser social uma proposição benvida ao pós-colonialismo, os muitos “eus” dentro de um único sujeito. Isso se dá na narradora por possuir uma forte ligação com a história do município e do bairro da Aldeia, atuando inclusive como uma militante nas causas femininas e na Pastoral da Criança. Por tal ligação íntima com os outros, Anadia Marques constrói uma relação clara de alteridade, pois o encontro com o outro e as estruturas de mudanças que resultam desse encontro, tencionam suas identidades.

As narrativas, para Bhabha (1998, p.238), na ciranda pós-colonial, “intervém naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma ‘normalidade’ hegemônica ao desenvolvimento irregular, e as histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos formulam suas revisões críticas em torno de questões de diferença cultural”. Os discursos ideológicos ditos por Bhabha são aqueles que já colocamos aqui e surgiram em abundância nos relatos dos seis narradores. Anadia Farias Marques, em suas lembranças, tratou de modo crítico da história dos notáveis de Cametá, como Nelson Parijós e outras oligarquias, que de certo modo ditaram a história.

Os lampejos surgiram em suas memórias, quando retornou ao passado do coronelismo; da urbanização do bairro da Aldeia; assim como pelos acontecimentos dados a ela por seu avô Félix Oliveira, entre eles, o surto do cólera, momentos que serviram como pano de fundo para o exodo indígena no município. Tais narrativas históricas interessam à visão pós-colonial, não propriamente em seu caráter ideológico e oficial, mas sim por uma linha nova de pensamento, trazidas aqui nesse recorte investigativo, pelo olhar da narrativa autobiográfica e suas formas de resistência ao poder instituído.

Foucault (2002), ao tratar da escrita de si, transfigura em palavras a experiência de escrever uma carta por uma função de confissão ao outro, não, segundo o teórico, relatando somente as suas tristezas e alegrias, mas, acima de tudo, suas histórias de sobrevivente, de resistência. Tornamo-nos presente face a face com outro, mesmo que metaforicamente, pela interação, quando escrevemos, pois sempre o fazemos para alguém, considerando que

Escrever é, pois “mostrar-se”, dar-se a ver, fazer aparecer o rosto próprio junto ao outro. E deve-se entender por tal que a carta é simultaneamente um olhar que se volve para o destinatário (por meio da missiva que recebe, ele sente-se olhado) e uma maneira de o remetente se oferecer ao seu olhar pelo que de si mesmo lhe diz. De certo modo, a carta proporciona um face-a-face (FOUCAULT, 2002, p.150, grifo do autor).

Temos durante a entrevista com um narrador o contato face a face, no sentido físico, temporal e espacial, porém, assim como a comunicação por uma carta, precisamos que tal contato nasça de uma relação interacional, na qual o narrador confia ao interlocutor os seus relatos e este o recebe e, assim como o narrador, o interlocutor é tocado e levado a refletir. Aqui para este trabalho, a escrita de si pode ser vista com uma ideia do *narrar-se*, pois narrando nossa história compreendemos os lampejos que sofremos das forças de poder que nos cercam. Foucault (2006, p.14) conduz o autoconhecimento pelo *cuidado de si* indicando que

Cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar, que se o conduza do exterior para... eu ia “dizer” o “interior”; deixemos de lado esta palavra (que, como sabemos, coloca muitos problemas) e digamos simplesmente que é preciso converter o olhar, do exterior, dos outros, do mundo, etc. para “si mesmo”. O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento (grifo do autor).

Tal relação dentro e fora de si ficou clara quando Dona Anadia nos deu o primeiro rastro da presença indígena no bairro da Aldeia, recontando as histórias dos seus avós. Da genealogia paterna, a narradora destaca que seus avós eram negros, descendentes de escravos. Dos seus avós maternos, a narradora produziu um relato mais prolongado. Seu avô Félix Oliveira era índio do povo Carijó, e sua avó, Maria Benedita da Silva, portuguesa. A sua avó chegou ao Brasil no porão de um navio com o seu irmão; os dois foram trazidos para Cametá pelo dono do Barco Samuel Veiga. Seu avô, segundo ela, morreu em 1956, aos 117 anos, ou seja, nasceu por volta de 1839. A narradora descreve nas palavras abaixo tal momento da sua formação familiar:

Agora da parte da minha mãe, o meu avô era índio e a minha avó era portuguesa. Aí saiu essa misturada, tanto que o meu avô com a minha primeira, a minha avó Maria Benedita, o nome dela, da Silva. Ela era portuguesa, veio na imigração de Portugal, dentro de um porão, eles eram um de casal gêmeos [...]. Quando chegaram numa certa parte da viagem, que eles foram dar que tinham duas crianças lá, não podiam voltar! Aí trouxeram pra Belém, de Belém essas duas crianças vieram parar em Cametá, que o dono do barco, era seu Samuel Veiga, o pai desses Veigas tudinho aqui, o bisavô dos Veigas. Aí trouxe e criaram as duas crianças, eles já estavam com cinco anos quando vieram para Cametá (Anadia, abril de 2015).

O rastro histórico dividido comigo por Anadia Marques retrata um dos principais subsídios de colonização da população indígena no Brasil: o casamento entre índios e brancos, uma das medidas do Marquês de Pombal nas vilas e aldeamentos indígenas para controlar a população indígena; esta foi uma estratégia de formação familiar para os índios ao modelo de civilização do colonizador. A narradora, ao compartilhar uma memória pessoal – a do casamento do seu avô pertencente ao povo indígena Carijó e a avó portuguesa – remonta uma história coletiva representativa da formação do povo brasileiro.

O cuidado de si permite uma atitude de reflexão; narrar-se implica lembrar fatos que se tornaram naturais e, por isso, pouco permissivos a julgamentos de nossas atitudes, assim como as pressões vividas historicamente, negações de alteridades, povos e escravizados e que fundamentaram a história de municípios como Cametá. As nações indígenas que aqui viviam deixaram seus conhecimentos em vestígios, pistas e pegadas pelo cotidiano e por sua mão de obra. Tratar de liberdades dadas por tal cuidado de si remete a um problema de compreender

que liberdades são dadas também pela negação do outro, ou seja, quando somos livres possuímos a tendência a retirar e revogar direitos.

Dos muitos orgulhos de sua vida, ela intitula a sua ascendência. De certo modo, Dona Anadia faz parte daquelas figuras fundadoras, personalidades que não existiriam sem a sua terra. Mulher que se inscreve no mundo pela produção do que faz. Feminino cantado pelo eu lírico de Adélia Prado (1991, p.11):

Mas o que sinto escrevo. Cumpro a sina./Inauguro linhagens, fundo reinos/– dor não é amargura./ Minha tristeza não tem pedigree,/ já a minha vontade de alegria,/ sua raiz vai ao meu mil avô./ Vai ser coxo na vida é maldição pra homem./ Mulher é desdobrável. Eu sou.

Dona Anadia é uma mulher que se adjetiva pela prática constante de ofícios, tais como parteira, biscoiteira, administradora, líder comunitária, conselheira tutelar. Escreve e se reescreve continuamente, por linhas autônomas.

Olímpia Barreiros Serrão

Mas eu me senti muito feliz nesse meu trabalho, com todo sacrifício que eu tinha... eu tinha amor pelo trabalho de professora, muito amor mesmo e por isso estou até aqui agora trabalhando pela comunidade, eu não tenho a saúde perfeita, mas ajudo naquilo que eu posso. Eu acho que fui útil na escola e quando eu comecei até hoje as pessoas... pessoas que vêm do interior, que encontro aqui do Guajará, aqui na aldeia tem senhores que tomam bênção de mim que naquele tempo tomava a bênção da professora (Professora Olímpia).

A professora Olímpia Barreiros Serrão possui como principal característica a noção da importância do arquivamento do “eu” como forma de resistência e narração da história. De todos os narradores, demonstrou ser quem mais se arquivou em papéis e por eles se narrou e contou a trajetória do bairro da Aldeia. Vez ou outra, saía andando por sua casa, buscando documentos por ela arquivados. Mora onde começa o que denominamos de trilha indígena, popularmente conhecido como o “cotovelo” do bairro da Aldeia, que leva para estrada que corta outras quatro comunidades: Cujarió, Pacajá, Cametá-Tapera e Torrão-Mupi.



Figura 10 - Professora Olímpia Barreiros Serrão, à direita.
Fonte: Telma Braga, 2015.

Lugares retentores de uma história, na qual a participação intrínseca dos povos indígenas é visível assim que jogamos um olhar indiciário. No final da trilha, encontra-se a comunidade do Torrão-Mupi, lugar dos outros três narradores. Sendo assim, sua casa marca o início da trilha indígena da pesquisa, caminho físico que nos leva do começo ao fim aos narradores que contribuíram para esta investigação. Uma maneira singular de formular uma análise histórica, de percorrer os caminhos dos vestígios da cultura indígena.



Figura 11 - O "Cotovelo da Aldeia".
Fonte: Pâmela Neri, 2015.

Nessa fronteira cultural, como pondera Bhabha (1998), no Cotovelo da Aldeia, reside essa narradora, que, em particular similitude com o seu trabalho como professora, ousou arquivar-se em papéis e com a preocupação de resguardar as histórias do município de Cametá. Escreve quase todos os dias em cadernos que se multiplicam em uma estante de sua

casa o que se lembra da história do município, o que viu por ter sido testemunha ocular. Escolheu esse caminho como um modo de não ver suas memórias esvaindo-se com o tempo.

Benjamin (1994) anuncia a morte do narrador, pois o seu ofício ao longo dos séculos na modernidade está em desuso, pois pela ausência da experiência, o homem não mais se preocupa em guardar partes de si, para quando narrar-se constituir uma tentativa de existência. Silviano Santiago, ao tratar do narrador na contemporaneidade, afere que “o narrador pós-moderno é aquele que quer extrair a si da ação narrada, em atitude semelhante à de um repórter ou de um espectador. Ele narra a ação enquanto espetáculo a que assiste (literalmente ou não) da plateia” (SANTIAGO, 2002, p.43). Ou seja, a experiência parece ter permanecido na narrativa tradicional, por vezes épica. A narração de si parece cair em decadência.

Do subjetivo, a narrativa de Olímpia Serrão trouxe a voz da sua avó, que provou da tirania do regime coronelista ao perder suas terras na construção da urbanização de Cametá. A mesma tirania que atingiu os indígenas no período colonial e imperial no município. Mostra uma trajetória e uma nova perspectiva por um novo paradigma de pensamento. Há uma emergência desse novo ponto de vista, de ir contra a visão de história única, de uma história oficial de Cametá. Por isso, a importância de suas narrativas que evindeciam as injustiças, nas quais as culturas somente podem reconhecer alteridades em uma visão colonial e imperial, e quase nunca além dessas acepções.

Como afirma Bhabha (1998, p.35), o estudo pós-colonial, em consonância com os relatos de experiência, pode contribuir para entender como “as culturas se reconhecem através de suas projeções de ‘alteridade’. Talvez possamos agora sugerir que histórias transnacionais de migrantes, colonizados ou refugiados políticos – essas condições de fronteira e divisas” possam problematizar o ressoar dessas verdades no presente, libertando os pensamentos. Quando narramos, em um ato autobiográfico, nos colocamos no centro do palco, descortinando, a experiência particular, destacamos esta em meio a um emaranhado de outras vozes que foram legitimadas pela história única. O dono do relato no pós-colonialismo é, de igual modo, dono e protagonista da história, não a narrar com distanciamento, muito pelo contrário, contruindo um palco, no qual os discursos antes marginalizados são ouvidos.

Surgiram das palavras da professora Olímpia as lembranças da participação dos coronéis que atuaram não só no bairro da Aldeia, mas também nas comunidades de Cujarió e Pacajá; as consequências e fatores mais importantes do período de urbanização da cidade de Cametá; memórias sobre o período de surto do cólera em 1855, desaguando na história da desativação do Cemitério de Lampadosa, onde muitos corpos das vítimas do surto foram

enterrados. E por fim, nos últimos três meses de entrevistas, um novo panorama de uma das principais figuras emblemáticas da história de Cametá, o prefeito Nelson Parijós.

Das suas lembranças pessoais, a mais forte, parece ser os mais de trinta anos que trabalhou como professora, o ofício da sua vida, conforme a narradora descreve abaixo:

Primeiro eu lecionei numa ilha aqui, Caracará é o nome da ilha. Aí depois, isso foi em cinquenta e dois, eu estava com 18 anos quando foi em cinquenta e seis eu passei pra Guajará, de lá eu passei dez anos aí no Guajará lecionava de primeira a terceira série, a primeira série era dividida em três turmas, turma a, turma b, turma c, mas de sessenta alunos e eu dava conta de tudo e passei dez anos aí depois eu vim e passei cinco anos aqui na aldeia [...]. Quando foi tenho anotado, eu sei que passei cinco anos aqui na aldeia e depois a seccional me chamou aqui pro Coelho, [Romualdo] Coelho de frente para igreja São Benedito aí eu passei três anos lá, dois anos em sala de aula e um ano na secretária (Olímpia Serrão, abril de 2015).

Professora Olímpia arquiva-se não se tornando estática, pelo contrário, tornando-se móvel por uma releitura constante e é este um dos ofícios da educadora nascida no dia 13 de janeiro de 1933 no referido bairro: o de arquivar-se, resultado de um eterno saudosismo, sentimento que se entrelaçam com injustiças e violências que ocorreram em seu passado familiar e no município onde reside.

Saudade, palavra que ecoou várias vezes de sua boca e de sua essência derramada em várias narrativas dadas sem nunca mostrar cansaço, somente demonstrando sinais de rouquidão, pelo problema de garganta, consequência dos seus anos de trabalho. Saudade de ensinar, pois, segundo a docente, não existe “mau aluno”, todos têm a possibilidade de existir como cidadãos. Um otimismo que nem de longe é fruto de ingenuidade, e sim construído e mantido pela sua longa trajetória de sala de aula. Filha do lavrador Raimundo Barreiros e de Maria Doralice Silva, herdou do pai o ofício de trabalhar com barro, e desse ofício pode ser constituída a metáfora da sua vida: moldar sua vida e dos outros pelo ato de modificar a realidade em que vive e dos que a rodeiam.

Quando relembramos, recriamo-nos a partir do que somos e do que consideramos em nós. Narrar-se é libertar-se, escrever-se no mundo. E quando nos damos tal direito, isso possibilita a defesa contra abusos e negações de alteridade. O homem moderno é um desmemoriado, e, por assim se parecer, não possui ligação com coisa alguma, pois perde a cada dia sua intimidade com o passado, sem vínculo com a competência de interpretar e traduzir a sua própria história. Afirmações dramáticas, mas que não deixam de expressar a tragédia moderna e globalizante que vivenciamos, e, sejamos realistas, não podemos fugir.

Da professora parece ficar a rememoração, como explicita o poema *Memória*, de Carlos Drummond de Andrade (1983, p.210), a atenção “das coisas tangíveis [...] insensíveis à palma da mão, muito mais que lindas”, em outras palavras, relembrar o imperceptível aos olhos imediatistas do nosso tempo.

Maria José Barreiros

Nossa aldeia pra quem viu e vê hoje já dá até um espanto. No tempo que era criada era capim trançado um no outro mato. Aí as coisas foi levando... levando... e hoje está numa conclusão né? A bem dizer de uma vila já são uma cidade né. Emendando tudo já é só um buraco e só uma volta, não tem mais nada. Então pra mim já é uma grande coisa do que eu vi pra está hoje pronto. Não era uma vida rica disto [faz sinal de dinheiro com as mãos], mas era uma outra vida que tudo que se arrumava era uma alegria.

Ao primeiro olhar, estamos diante de uma mulher pequena, mãos pequenas, muito pequenas. Nasceu em 1918, mãe e irmã primeiramente de seus irmãos e depois de quatro filhos. Em seus relatos, foi mais presente a urbanização do bairro e de toda a cidade de Cameté. Com palavras, a narradora vai criando imagens de como era o bairro e a cidade; imagens que carregam a tristeza de quem não se encontra mais pertencente ao espaço que vive. É a narradora mais velha entre os sujeitos selecionados, com 98 anos de história, furtiva em alguns momentos pela memória já fraca e que insiste em tornar-se fumaça quando menos esperamos.



Figura 12 - A narradora Maria Barreiros.
Fonte: Telma Braga, 2015.

Maria Barreiros trabalhou com barro assim como o seu pai, Raimundo Barreiros. E lamenta a cada minuto das narrativas a perda do sentimento de pertencimento com o território que a rodeia. Juntamente com o seu marido, foi a principal “fogueteira”⁹ do bairro da Aldeia e adjacências, como relata a seguir:

Era fogueteiro. Eu e ele [marido] trabalhava fazia todos os fogos nós fabricávamos aqueles canhões. Eu ainda tenho os aparelhos por aí e depois de morrer eu parei, já trabalhei de tudo. Eu parei, não dei mais conta, mas o meu marido fazia tudo quanto era fogos, ele fazia quilos. Eu sei fazer a massa do palito para riscar, eu sei, sabia agora eu não faço mais nada [risos]. Eu não posso mais, não dou conta, eu sabia fazer. Aqui era fabricado tudinho os fogos, não era feito uma coisa numa parte e outra doutra, era tudo fabricado aqui. Fazia com as minhas filhas, quer dizer, duas, duas casaram foram embora, pegaram voo, abandonaram, mas ficaram duas comigo. Aí a idade foi aumentando e eu parei, não trabalhei mais (Maria Barreiros, abril de 2015).

Maria José é a personificação da memória e esquecimento. Durante os cinco encontros que tivemos, entre os meses de abril e setembro, sua memória foi iluminada e apagada diante de nossos olhos. Mas quando despertada, sua rememoração, assim com pontua Walter Benjamin (1994), é dada pelos sentidos, posto que a memória é algo que nasce e se manifesta em todo o corpo do sujeito. Uma palavra que dizíamos... o cheiro da samaumeira que ela recordava... Dessas sensações, o quarto onde estavam trancadas suas lembranças era iluminado para nós, em um movimento de reconstrução do que fora vivido:

Havia uma samaumeira, lá na entrada da Santa Maria, defronte ao hospital, uma samaumeira grande, tinha aqui largo do São Benedito um perimbazeiro que caía até na cabeça do homem. Mas não matou, aí foi se acabando as coisas. Aí veio o prefeito, o outro, o governador, lá vieram no tempo do Major Barata, o Nelson Parijós mandou cortar, pois estava um risco, que podia quebrar, como quebrou o galho e mandaram tirar, acabou! (Maria José, 17 de setembro de 2015).

Nessas recordações, Maria Barreiros relembra imagens da Aldeia da primeira metade do século XX, chegando ao centro da cidade onde existia uma samaumeira, secular, derrubada pelo antigo prefeito, Nelson Parijós. Supomos ser a mesma samaumeira representada no Monumento de resistência à Cabanagem. A partir desse rastro, uma árvore, ela recorda vários fatos da urbanização do bairro da Aldeia. A abertura da estrada, antes pouco aberta e com a presença de muita vegetação, a chegada da luz elétrica e a participação de políticos como

⁹ Nomenclatura dada a quem tem o ofício de trabalhar fabricando e vendendo artesanalmente foguetes. Dona Maria José Barreiros trabalhou como fogueteira até a morte do marido, fabricando o produto nos fundos da sua casa.

Nelson Parijós nesse processo, como veremos na próxima seção. Tantos fatos despertados pela lembrança de um rastro, que, separado, poderia ser facilmente descartado.

Segundo Jeanne Marie Gagnebin (2002, p.53), ao tratar da “morte da narrativa tradicional”, defendida por Walter Benjamin, o narrador “também seria a figura do trapeiro, *lumpensammler*, ou do *chiffonnier*, do catador de sucata e de lixo, este personagem das cidades grandes modernas que recolhe os cacos”. Desse exercício de rememoração, Maria Barreiros doou suas memórias, como aquela que junta os cacos desconhecidos dela mesma, com esforço da própria memória.

De acordo com Gagnebin (2002), o ato de esquecer e lembrar sempre produz vestígios de uma história. Seguindo a mesma metodologia de investigação de Carlo Ginzburg, a autora parte do mito de Ulisses para explicitar sua teoria. Reconta que, em uma narrativa épica de 73 versos, o nó narrativo só é resolvido entre os dez segundos que envolvem o toque de Lucrecia nas cicatrizes de Ulisses e o desalento de reconhecer o filho. Cicatrizes frutos de traumas, onde residem as memórias das minorias. Nessa direção, Lévinas (1993, p.75-76) considera que

o rastro não é um signo como outro. Mas exerce também o papel de signo. O detetive examina como signo revelador tudo o que ficou marcado nos lugares comuns do crime, a obra voluntária ou involuntária do criminoso; o caçador anda atrás do rastro da caça [...]. O historiador descobre, a partir dos vestígios que sua existência deixou as civilizações antigas como horizontes de nosso mundo. Mas, mesmo tomado como signo, o rastro tem ainda isto de excepcional em relação a outros signos. O rastro autêntico decompõe a ordem do mundo; vem como em sobreimpressão.

Esquecer e lembrar são uma constante na vida de Maria Barreiros. O rastro, como pondera Lévinas (1993), é presença e ausência. Manifesta-se como o outro lado de uma mesma história, pois embora a memória coletiva seja formada pela individual, vivemos e guardamos a história por uma perspectiva única. No entanto, tal percepção individual, nos aproxima do outro que, assim como qualquer um de nós, testemunhou o fato; assim como daquele que não testemunhou o fato, mas o conhece pela minha rememoração. Seja pela narrativa oral ou escrita, exercitamos pela narrativa de si, um encontro com o outro.

Por conta disso, a narradora divide com outros moradores uma situação comum no bairro, que antes era constituído por longos terrenos familiares, mas foram sendo vendidos pelos filhos, constituindo a Aldeia em um espaço de veraneio, onde a rememoração parece não ter mais espaço. A fogueteira Maria Barreiros está, como ela mesma coloca, “imprensada” entre a atual Aldeia e a antiga, e desta última guarda tanta lembrança.

Há em todos os narradores, e principalmente em Maria Barreiros e na professora Olímpia Serrão, algo que vai além do saudosismo que é a sensibilidade de perceber as mudanças com um lampejo de perigo, pois nas palavras delas vemos a alegria de conceber nas práticas cotidianas a felicidade de tudo que se arranjava ser substituída por uma voracidade de consumo, de materiais, de discursos, mudanças na paisagem, mudanças nelas mesmas.

Ouvir dona Maria Barreiros nos remete ao protesto proferido por Manuel Bandeira, haja vista que ela mesma, com suas mãos pequenas, lutaria para achar quem modificou tão rápido o território que ela antes construiu. Como ela, Manuel Bandeira (1993, p.201), declarou:

Saí menino de minha terra. Passei trinta anos longe dela.
De vez em quando me diziam: /Sua terra está completamente mudada,
Tem avenidas, arranha-céus.
É hoje uma bonita cidade!
Meu coração ficava pequenino.
Revi afinal o meu Recife.
Está de fato completamente mudado.
Tem avenidas, arranha-céus.
É hoje uma bonita cidade.
Diabo leve quem pôs bonita a minha terra.

Ao descrevê-la desse modo, de forma alguma pretendemos ser a voz que grita contra uma modernização inevitável, mas tomamos esse desalento como uma reflexão das consequências sofridas na aceleração da transformação urbana da cidade, que descaracteriza as paisagens do passado, o sentimento de pertencimento com a própria história.

Eusébia Vieira Mendes

As pessoas se admiravam porque eu nunca vi um parto. Nunca vi. Porque nesse tempo quando a mulherada paria, era chave na porta, criança nenhuma via. Me disseram de uma mulher que estava com dor e disseram: tu sabes!. Eu disse: não sei! Mas modo que tu tens um dom de parir. Mas eu vou lá. Eu disse: Ainda não é hora, ainda não é hora não. Depois eu disse: Olha tá na hora minha filha! Agora tu vais me ajudar! Me ajuda, faz força para baixo. E eu disse minha filha está na hora e peguei a criança, mete o dedo na goela para tirar a gosma que tinha no peito, chupei nariz três vezes para sair aquela gosma do nariz. Mandeí a mornar a água e banhei a criança, amarrei primeiro o umbigo bem amarrado, amarrei bem, bem amarrado. Peguei o fogo e queimei, sem vê, queimei bem queimado.

As palavras da epígrafe acima relatam um dos ofícios da narradora Eusébia Vieira Mendes: parteira de muitas crianças do Torrão-Mupi. Tia Branca, como se nomina, trouxe das suas memórias as lembranças da gênese da comunidade, da participação dos coronéis e suas duras mãos que comandaram na região de Japeatipepu, o trabalho escravo nos arredores da

comunidade. Narrar-se pode ser visto como o atrevimento de se colocar como alguém a ser lembrado no mundo, e arriscamos dizer que não houve pessoa mais atrevida entre os nossos entrevistados do que Tia Branca.



Figura 13 - Eusébia Mendes.
Fonte: Telma Braga, 2015.

O recontar-se foi uma das muitas atitudes de resistência de Eusébia Vieira Mendes; contar constantemente os anos de abuso que passou na casa de uma senhora, à qual foi entregue por seus pais. Nasceu em Janua Coeli no dia 29 de junho de 1922, mas foi criada em Igarapé-Miri até os onze anos de idade, quando se mudou para a comunidade do Torrão-Mupi em fuga dos maus tratos que sofria pela mulher que a criava. Observa-se pela narrativa de vida e por colocações bem claras que a narradora foi vítima do que Vicente Salles (2005) pondera como uma abolição tardia. Nas palavras a seguir, relembra um dos muitos momentos de abusos sofridos:

Quando eu caí do açazeiro eu era menina, ainda não era mulher, caí do açazeiro, minha cara tudo, esbandalhei tudo, cara e dentes ficaram enterrado por lá, mas três dias. Quando ela disse assim: olha Eusébia tem um cacho de açazeiro aqui, eu disse não me aguenta. Se você não subir, vai apanhar aqui e lá. Eu digo eu sei que árvore não me aguenta, eu vou morrer, se eu subir aí. Ela disse que nada, duas árvores trançadas aí. Embaixo tinha tudo quanto era pau, cortado que era pra fazer não sei o que. Ela disse: Ah! Sobe, sobe, sobe. Eu: Vou subir, fechei meus olhos e olha! [Faz gestos imitando a subida na árvore de açai]. Só vi quando ela estalou, pronto! Não sei como eu vim, de lá eu caí, em cima dos galhos de pau. Me furou aqui, aqui, só não furou meus órgãos, rasguei minha boca, meus braços! (Eusébia, maio de 2015).

A narradora trabalhou ainda em regime de escravidão, mas resistiu pela força de acreditar não ser certo o que vivia. Por isso, falaremos aqui constantemente do ofício como tradução de uma atitude de resistência da narradora, pois ela fez do seu serviço sua luta pela vida. Cativou seu lugar cozinhando para senhores de terra, lavrando suas plantações, regando

a liberdade pelo seu famoso café, até hoje distribuído na comunidade. *O cuidado de si*, para Foucault (2004b), pela nossa necessidade de sempre passar de oprimido a opressor, não pode libertar completamente o sujeito, mas o torna conhecedor dos jogos de poder.

Todavia, narrar-se pelas experiências vividas por nós e pelo coletivo conduz a uma reinterpretação de um passado que nos torna vítimas e carrascos de um mesmo sistema. Renegar o passado, na matéria aqui estudada de exploração e sujeição, não respeitar alteridades, nos conduz a negar a própria conjuntura.

Das suas memórias podemos ver emergir tais relações de liberdade, pois Eusébia Mendes fez do Torrão-Mupi, indubitavelmente, o território de autonomia, sem empunhar qualquer arma, exceto a sua sabedoria tradicional, roubada e também entregue de bom grado. Para assim, um dia, poder narrar-se com o mesmo atrevimento com o qual viveu. Na concepção de Foucault, a ética de si como *a prática da liberdade* não pode ser o único subsídio para a construção da ética, mas é o primeiro passo para a constituição da subjetivação, de uma liberdade.

Nas palavras de Foucault (2004b, p.264),

o sujeito reconta a sua história com atos de reflexão, por diversas vezes teve devaneios em que questionava se aquilo foi o correto no momento, mas volta-se para o fato de que era a única atitude aceitável no momento. Não é possível cuidar de si sem se conhecer. O cuidado de si é certamente o conhecimento de si – este é o lado socrático-platônico –, mas é também o conhecimento de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são simultaneamente verdades e prescrições.

Eusébia Vieira Mendes tomou o cuidado de si por uma prática de resistência cotidiana, onde sua arma não machucava fisicamente, mas cativava todos os dias com as suas práticas do uso de ervas, cuidando dos doentes, servindo o seu café para quem tivesse vontade. Passou e trabalhou pelas principais casas do Mupi-Torrão. Durante nossa estadia em sua casa, não parou um minuto, servindo, não somente para agradar, e sim demonstrando um dos seus principais trunfos durante a vida, a sua resistência pelo trabalho. Gritou e enfrentou de frente seus inimigos, que como ela disse constantemente, já se foram antes dela, no entanto, de igual modo, soube resistir por seus saberes e experiências.

De acordo com Foucault (2005), só existem estruturas de poder porque há liberdades a vigiar, porém a liberdade, na maioria das vezes, é resumida para uma reação de resistência, modos de reação quanto à realidade pensada. A subjetivação é presente na constituição do “eu”, mesmo diante das regras que devem ser seguidas da conduta moral vigente. Pondera o

teórico, que embora os sujeitos possuam a sua essência nesse jogo de verdade e poder, são capazes de criar mecanismos de subjetivação e noções morais diante das estruturas sociais.

Ao rememorar sua chegada ao Torrão-Mupi, aos onze anos, depois de uma infância de maus tratos e trabalho forçado em Igarapé-Miri, retrata o momento de reencontro com sua própria vontade. Atitude essa que ao longo dos anos, ao trabalhar para coronéis, nas plantações e seringais no Torrão-Mupi, foi negociada entre o dever e o querer, mas sempre quando necessário reincorporando tal liberdade ao enfrentá-los, invadindo suas festas reservadas apenas às moças brancas e de “boa família”. No momento em que enfrentou o seu algoz, e buscou um novo caminho, que a levou ao Torrão-Mupi, tornou-se agente das relações de poder:

Chorei, chorei, chorei. Mas se o Sinuca tá cortando seringa pra cá e vou falar pra ele e pedi pra ele me levar. Eu disse: o senhor... quando o senhor vai? – olha fim do mês. O senhor vai – vou – me avise os dias que eu quero ir embora, o senhor sabe onde fica o Mupi – Sim sei. Pro senhor me levar lá no Mupi na casa da minha irmã eu disse: olha minha madrinha eu vou embora – Não minha filha não vai eu vou te levar pra casa de não sei quem... – Não, não, não eu quero ir me embora, eu tô com saudade da minha irmã. Eu vou embora mesmo que eu não leve nada, só a roupa do corpo. Eu deixo tudo, eu tiro tudo, deixo todos os vestidinhos que eram meus e vou assim mesmo. Eu nasci nua, e vou chegar lá nua (Eusébia Mendes, abril de 2015).

Derrida (2002) no ensaio autobiográfico nomeado *O animal que logo sou*, concebe a posição de subjetivação semelhante à experiência desconfortável e reflexiva do encontro do olhar da sua gata com seu corpo nu; narra o despertar do desejo de descobrir a alteridade por reconstrução autobiográfica. Nas palavras de Derrida (2002, p.48), “ao passar a fronteira ou os fins do homem, chego ao animal: ao animal em si, ao animal em mim e ao animal em falta de si mesmo, a esse homem de que Nietzsche dizia um animal em falta de si mesmo”. Não obstante, ao ser observado por sua gata, Derrida estava nu; à falta da roupa, um dos elementos do trato social, o teórico se vê como animal, retornando à animalidade esquecida, voltando para o momento em que as muitas mediações, sociais, culturais, modificam o homem na sua essência.

Eusébia Mendes relembra que sua madrinha tirou tudo dela antes de ir embora. A narradora retrata um ato de descompor-se dos adornos, sem metáfora e sem julgamento, de todos os acréscimos que tomamos ressignificações feitas pelas tensões históricas, desaguando em um reencontro de si no mundo.

Derrida (2002, p.31) discute a gênese do conceito *homem* partindo da intercepção homem e animal. Nas palavras do autor:

como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito animal me dá a ver o limite abissal do humano, o inumano ou a-humano, os fins do homem, ou seja, a passagem das fronteiras a partir do qual o homem ousa se enunciar a si mesmo, chamando-se assim pelo nome que acredita se dar.

Todas as pessoas ouvidas na comunidade do Torrão-Mupi citaram Eusébia Mendes pelo menos uma vez em suas narrativas, sendo todos unânimes em explicitar sua atitude de trabalho e coragem de cultivar todos os dias uma liberdade negada por sua cor e seu gênero. Mãe de quatro filhos, plantou, limpou e cozinhou para sustentá-los, pois de “pais seus filhos nunca precisaram”.

Seu “atrevimento” se faz pela recorrência do sentido de transgressão, aquela resistência que não renega as estruturas, mas as usa como suporte para a concepção de querer ser dono da sua própria história. Plantou o Torrão-Mupi e o carregou em suas mãos, pelo seu dever como parteira; em suas palavras: “segurei muita gente daqui”. Sua vida é um movimento de reflexão de si, do narrar-se, pois quando rememora lembra os motivos de ser, libertando-se todos os dias.

Benedito Pantoja dos Santos

Mas eu me sinto um homem feliz assim de ter esse trabalho eu falo que eu estou vivo e resistindo, que Deus me deu essa oportunidade né? De trabalhar na comunidade que é uma coisa boa (Benedito Pantoja, abril de 2015).



Figura 14 - Benedito dos Santos.
Fonte: Telma Braga, 2015.

Um dos líderes da comunidade, Seu Beneditinho, como gosta de ser chamado, é agricultor e um dos grandes cultivadores de pimenta; plantio que vigorou como principal

fonte de renda no povoado do Torrão-Mupi nos anos de 1980. Nasceu em 1954. Foi “animador” de seis comunidades.¹⁰ Atualmente é coordenador da Pastoral da família. Muitos dos jovens do Torrão-Mupi foram encaminhados pelo trabalho de orientação de Seu Beneditinho, já que por muitos anos participou do que ele denomina de “Clube dos jovens”. Fez parte, na década de 70, da Associação dos Trabalhadores Rurais e foi um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores (PT) em Cametá.

A experiência, produzindo saberes, permeia a vida de todos os narradores da pesquisa aqui apresentada, e, na genealogia de Benedito Pantoja, a experiência e o saber simbolizam a chave do conhecimento produzido por ele ao longo dos seus trinta anos como líder comunitário. De acordo com Foucault (2004a), na experiência reside a criação da própria ciência, sendo o resultado desta última a constituição de novas experiências. Entre as duas, ciência e experiência, estão os saberes.

Em *História da Sexualidade*, Foucault (2004a) afere sobre os saberes, sendo estes, o arcabouço do seu estudo sobre a sexualidade, uma história das vivências e práticas sexuais na formação da tríade entre saber, poder e subjetividade. Nas palavras de Foucault (2010, p.11):

Nas sociedades ocidentais modernas, constitui-se uma “experiência” tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma “sexualidade” que abre para campos de conhecimentos bastante diversos, e que se articula num sistema de regras e coerções. O projeto era, portanto, o de uma história da sexualidade enquanto experiência – se entendermos por experiência a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade (grifo do autor).

Entendendo a experiência, assim como Foucault, como a junção em uma cultura do saber e da subjetividade, parece que Benedito Pantoja constituiu uma trajetória, na qual, para a sua formação como ator social, são matérias indispensáveis os saberes sobre a terra e de compreender a importância das manifestações culturais. Dentro de sua genealogia, ele rememorou a presença dos coronéis de Japeatipepu no trabalho escravo na comunidade e arredores do Torrão-Mupi. Além de trazer à tona uma das acepções de análise indiciária dos rastros da história: a criticidade na interpretação dos heróis da história coletiva em Cametá constituindo a *Terra dos Notáveis*.

Candidatou-se duas vezes ao cargo de vereador e faz parte da Associação de Moradores do Povoado do Torrão-Mupi, onde reivindica os direitos da comunidade. Pouco

¹⁰ Denomina-se *animador* o responsável pelas atividades culturais e religiosas de uma comunidade tradicional, a comunidade cristã, iniciada em 1969 na comunidade do Torrão-Mupi. O animador, da mesma forma, possui um envolvimento com grupos de jovens ligados à Igreja Católica.

descreveu da sua vida; de sua narrativa emanam os acontecimentos mais importantes da comunidade. A sua história pessoal se entrelaça à trajetória da sua terra. Plantou no solo do Torrão-Mupi, não só os cultivos da agricultura, mas acima de tudo o seu trabalho comunitário e militante.

Do caráter de militância e sua atitude de agente dos saberes tradicionais, Benedito Pantoja dos Santos deságua no que Gramsci (1989) conceitua de “intelectuais orgânicos”, aqueles que caminham por uma vertente distinta dos intelectuais tradicionais, haja vista que produzem um conhecimento alicerçado por um organismo vivo e em uma constância de mudanças e recriações. O contexto do trabalho é a maior fonte de alimentação das organizações políticas e culturais de tais intelectuais, pois estes produzem uma atividade diária de organização de saberes e manutenção da cultura das comunidades regionais das quais participam. Benedito Pantoja, ao narrar como passou a exercer a sua função de líder sindical, quilombola, líder comunitário, escreve a importância de seu envolvimento nos movimentos sociais do Torrão-Mupi, na sua acepção como liderança orgânica:

A minha mãe mesmo não sabendo ler nem escrever nem meu pai também, tudo analfabeto, mas eles nos orientaram todos os setes irmãos para trabalhar na comunidade até diziam assim cobravam da gente né? e mandavam ensinar a gente para ter participação na comunidade, não só saber ler escrever e eles faziam uma reflexão aqui que talvez a pessoa que estudasse não faria então o papai foi um homem feliz com todos nós porque graças a Deus nenhum saiu de má fama né? Eu sou pai de oito filhos e quase só um que tá solteiro e eu me sinto feliz que eu encaminhei eles, não como o meu pai encaminhou, mas a beirando né? Que nenhum tem mau comportamento, já tem a sua família, neto e tudo (Benedito Pantoja, abril de 2015).

Carneiro da Cunha e Almeida (2002), na introdução da *Enciclopédia da Floresta*, aferem que o conhecimento em sociedades tradicionais está relacionado com pressupostos e práticas, nunca dissonantes, pois a produção de saberes depende dessa interligação. Os autores ainda consideram que as práticas e verdades culturais, que regem a observação e a experimentação, surgem no cotidiano, em um fazer social dado por uma comunidade, sempre necessitando de um território para a sua concepção e conservação.

Podemos afirmar que toda a visão da corrente pós-colonial perpassa um engajamento, mas não qualquer engajamento, um específico, o qual, segundo Hall e Sovik (2003), está intimamente posto em uma posição da relação entre o individual e o coletivo. É uma atitude moral, e nesse sentido, torna-se prática. Hall e Sovik (2003, p.17) problematizam o lugar do pós-colonialismo, de uma diáspora física e, de igual modo, identitárias:

Fazer teoria é um esforço de abstração, de imaginação, comunicar-se além delas. As ideias não são simplesmente determinadas pela experiência; podemos ter ideias fora da própria experiência. Mas precisamos reconhecer também que a experiência tem uma forma e se não refletirmos bastante sobre os limites da própria experiência (e a necessidade de se fazer um deslocamento conceitual, uma tradução, para dar conta de experiências que pessoalmente não tivemos), provavelmente vamos falar a partir do continente da própria experiência, de uma maneira bastante acrítica. Eu acho que isso acontece nos estudos culturais hoje.

Embora seja necessário um cuidado com os limites com a experiência, Hall e Sovik (2003) reconheceram nela o campo mais fértil para problematizar as pejorações, que tornam a narrativa colonial sempre reducionista. A experiência permite transparecer signos e ressignificar os significados do que foi dito como verdade, em um exercício de crítica da produção dos saberes dentro das relações de poder. O narrador pós-colonial é engajado, pois é sempre testemunha. Sua prática de militância se faz assim por uma posição moral e ética, quando suas lembranças são escritas por cima das linhas rasuradas das histórias oficiais. O Torrão-Mupí deveria ser o sobrenome do narrador Benedito Pantoja dos Santos, ou simplesmente Seu Beneditinho, que chegou ao ponto de regar a terra com as suas próprias lágrimas que insistiam em cair durante a entrevista, não só ao falar da comunidade, mas também ao lembrar o descaso com que a terra cultivada por ele é tratada pelo poder público do município.

Jucilene da Souza Cruz

Aqui veio também se transformando, já veio a gente ouvia as coisas que eram antigamente que os antepassados, mas também logo em sequência as transformações. E o que era passado começou a se esquecer. Se esquecendo do porquê surgiu e agora eu vou entrar nos quilombolas, né! Eu não sabia nem por onde ficava os quilombolas, por onde ficava indígena. Minha mãe falava também que meu pai era descendente de índio (abril, 2015).



Figura 15 - Jucilene Cruz, à direita.
Fonte: Telma Braga, 2015.

A declaração acima é da líder da Associação dos Quilombolas, Jucilene Cruz. Descendente de indígenas e negros, mas apresentando um maior pertencimento às populações quilombolas. Atualmente é uma das principais defensoras da causa racial no distrito. Nasceu na comunidade, e hoje com 44 anos é graduanda em Pedagogia e uma das lideranças da associação de mulheres. Pouco conviveu com os avós, tanto maternos quanto paternos, por isso, suas primeiras memórias coletivas foram construídas pelos relatos de sua mãe.

Das memórias transmitidas por sua mãe, a líder quilombola dividiu conosco a presença e principais práticas dos coronéis atuantes na área do Torrão-Mupi e Japeatipepu nos séculos XIX e XX. Senhores de terra que escravizaram para o cultivo índios e negros. As narrativas de Jucilene desencadearam outro rastro indígena no solo do Torrão-Mupi, um antigo cemitério de escravos.

Do que podemos tirar da trajetória da líder comunitária, acima de tudo, foi a sua busca por uma raiz de identificação. Boa parte de sua narrativa foi tecida pela sua descoberta como quilombola. Do conhecimento de si mesma, pela história coletiva de seus antepassados. Como representante quilombola possui uma resistência construída e, se necessário, reconstruída todos os dias, pelo seu reconhecimento e práticas de sua cultura. A seguir, retrata o início do seu trabalho como representante quilombola:

Porque, quando entrei na associação dos quilombolas. [...] Onde tem quilombola é tão bom que a associação puxe recursos. Aí eu cheguei, eu vou procurar pesquisar e aí eu comecei a pesquisar, pesquisar. Aí daí comecei a participar dos encontros quilombolas né! Aí já fiz contato pra Belém, pra fazer encontros, passar semanas pra lá. Pra fazer encontros, pra conhecer afundo o que é um quilombola o que é uma associação, o que é os indígenas, o que é um negro, o que é uma raça, tudo já passei a estudar (Jucilene, abril de 2015).

O reconhecimento de uma herança cultural e de identidade deu à narradora, como retratou acima, um subsídio para conquistar um lugar em sua comunidade, em sua cidade, em uma atitude de resistência pelo conhecimento. Tal resistência surgiu nos postulados de Foucault quando o filósofo tratou da noção do “cuidado de si”. Segundo Bampi (2002, p.140), Foucault pauta seus últimos postulados teóricos no “ideal nietzschiano da auto-criação estética. A prática de uma estética do ‘eu’ não é nada mais nada menos que as formas pelas quais os indivíduos são produzidos e se produzem enquanto sujeitos”. Parece dramático, mas quando Foucault declara que “tudo é perigoso”, ele se baseia no fato de que sempre os sujeitos estão condicionados a escolhas, posições éticas e morais. Resistir aos modos de subjetivação obrigatórios nos condiciona a modificar no presente as práticas do passado consideradas intoleráveis, por uma possibilidade de resistência.

Foucault (2004b), sobre o ponto de vista da sua *ética do cuidado de si para a prática da liberdade*, interpretou tanto a resistência quanto a liberdade por uma via do passado, marcado por realidades de escravidão como atitude social e política, quando atualmente entre sujeitos livres, pois para ocorrer relações de poder, é preciso, de acordo com o teórico, certa postura e garantia de liberdade. Haja vista que

Mesmo quando a relação de poder é completamente desequilibrada, quando verdadeiramente se pode dizer que um tem todo poder sobre o outro, um poder só pode se exercer sobre o outro à medida que ainda reste a esse último a possibilidade de se matar, de pular pela janela ou de matar o outro. Isso significa que, nas relações de poder, há necessariamente possibilidade de resistência, pois se não houvesse possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação –, não haveria de forma alguma relações de poder (FOUCAULT, 2004b, p.277).

Jucilene de Souza Cruz, de modo algum, vê as ruas e furos do Torrão-Mupi como simples signos de culturas de povos escravizados pela exploração da terra no passado. O orgulho de ser quilombola reside no amor pela terra, pela mãe já falecida, e dessa forma a líder quilombola desenha-se como alguém que busca uma identificação pela história do seu lugar. Assim como Benedito Pantoja, a narradora inclui-se no panorama de uma militante que luta com as armas dos saberes tradicionais.

Para Santos (2007), a estrutura do Estado facilita o agrupamento unilateral do pensamento de uma só nação e conseqüentemente uma só cultura e tudo o que ela representa. No Brasil e em toda a América Latina, essa descolonização de caráter social, histórico e cultural se deu recentemente. A descolonização do pensamento, quando tomou para si o pertencimento com a causa quilombola, deu a Jucilene Cruz, a capacidade de encontrar um caminho, onde suas características não fossem, de modo algum, passivas de adequação a uma conjuntura única. Traz consigo o orgulho de ser diferente em um país que se faz plural a cada rosto, mas que ainda esconde o preconceito atrás de afetividades e (in)tolerâncias forçadas.

Passemos à última seção deste primeiro recorte, trazendo um breve histórico sobre a história indígena em Cametá e a relação dos narradores com os saberes tradicionais.

2.3 Quando somos indígenas: tensões sociais e resistências na reconstrução de si

Tomamos neste primeiro tópico o pensamento de Carlos, em sua obra *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. Falar sobre a história indígena antes e até durante o período colonial requer a paciência de compreender e aceitar a escassez e lacunas dessa história. E isso se dá, de igual modo, para entender a presença dos povos indígenas que

habitaram a Vila Viçosa de Cametá. Os camutás! Era assim que eles se autodenominavam, advindos *provavelmente* (e tal palavra não está sendo usada aqui aleatoriamente) da grande nação Tupinambá. O povo indígena que habitava a antiga Vila do Tocantins não só deu origem ao nome da cidade, como está presente em cada rastro da história de Cametá.

Sobre a grande nação Tupinambá, podemos conhecer a sua história por documentos trocados entre a colônia brasileira e a coroa portuguesa e/ou pela visão dos cronistas que narraram os primeiros séculos da colonização da terra conquistada. Os franceses Yves d'Évreux, Claude d'Abbeville, André Thévet, o alemão Hans Staden, entre outros (FAUSTO, 2001) foram consultados e por vezes citados. Pero de Magalhães Gândavo foi o mais usado, em primeiro lugar, por ter sido um dos primeiros registros, mesmo com a publicação tardia e as várias modificações na escrita, da Terra de Santa Cruz, que segundo o cronista foi vulgarmente chamada de Brasil. E em segundo lugar, por ter propagado o seu caráter de historiador constantemente, pois alardeava que preservava a memória daqueles primeiros anos de colonização, mais precisamente setenta e seis anos após a descoberta. E sendo o primeiro português a registrar as informações em um livro dedicado todo ao Brasil, não podia ser feito senão de outro modo, por um olhar histórico de testemunho (HUE, 2004).

Nas palavras de Gândavo (2004, p.40), por ser a escrita “vida da memória e a memória uma semelhança da imortalidade e a que todos devemos aspirar pela parte que dela nos cabe [...]. Somente busquei escrever a verdade, num estilo fácil e chão, como meu fraco engenho me ajudou”. E de fato, as crônicas são, até os dias atuais, as principais fontes para se conhecer os povos indígenas que aqui viviam antes e depois da invasão portuguesa.

É inegável que tal descrição é feita a partir da visão do colonizador, com teores preconceituosos que perduram na contemporaneidade, como o do índio bravo e mal, algo que veremos na última parte da dissertação. No entanto, nas crônicas de viagem temos a possibilidade de adentrar na forma de produção social, cultural, dos saberes das nações indígenas. Nenhuma narrativa é composta por monólogos discursivos, é sempre polifônica, uma ciranda de várias vozes. As crônicas de viagem, por seu caráter narrativo-descritivo, não se mostram uma exceção. Tanto as vozes dos narradores, os cronistas e/ou religiosos, quanto as dos nativos observados estão presentes, e os sons indígenas ecoam de forma clara, inteligível à interpretação.

Por isso tomamos aqui uma postura para a nova história obrigatória: desconfiar do primeiro testemunho, mas buscar no mesmo testemunho outras formas de interpretação.

Assim, na visão de Gândavo (2004, p.133-135), os nativos não possuíam três coisas, a saber:

A língua de que usam toda pela costa é uma [...]. Carece de três letras, convém a saber, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei: e dessa maneira vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medida.

O cronista parte de uma visão de história única, recria a organização social, religiosa e cultural pela perspectiva europeia, mas como dito, podemos partir desse primeiro testemunho e entender que quando o cronista afirma que os povos indígenas observados por ele não possuíam nem lei, nem fé e nem rei, referiu-se à estrutura social distinta entre os povos indígenas e europeus.

Notas de esclarecimento sobre os povos indígenas, como aferiu Fausto, são escassas; não pela quantidade, e sim pela vasta contradição e versões entre os cronistas. A própria distinção entre os povos é complexa. Segundo Fausto (2001) a primeira dificuldade que podemos encontrar diz respeito às suas fronteiras e unidades, descritas de modo confuso nas crônicas. Todavia, pondera o antropólogo que nas primeiras décadas do século XVII foram encontrados tupinambás nas áreas que correspondem atualmente os estados do Maranhão, Pará e na Ilha Tupinambarana no Médio Amazonas. De acordo com o autor, todos os cronistas concordam tratar-se de indígenas da costa, levados para tais regiões, em busca de um lugar ainda não dominado pela coroa portuguesa, já presente e forte na região de Pernambuco, de onde saíram.

A organização nas áreas onde habitava a nação Tupinambá situava-se, segundo Fausto (2001, p.384), em espaços

compostos por um número variável de malocas – em geral de quatro a oito – dispostas e torno de um pátio central, possuíam, segundo relatos da época, uma população de quinhentos até 2 ou 3 mil índios. A distância entre os diversos grupos locais não era constante, mas sim, respeitando, a função das condições ecológicas e políticas de cada região. Várias aldeias, possivelmente ligadas por laços de consanguinidade e aliança, mantinham relações pacíficas entre si, participando de rituais comuns.

Acerca da presença da nação Tupinambá na região tocantina, Fausto (2001) afere que os parakanãs eram um povo remanescente, um dos muitos troncos da nação Tupi, que se deslocaram para a região ao norte do rio Pará, ao sul pelos Itacaiúnas, a leste pelo próprio Tocantins e a oeste de Pacajá. Entretanto, afirma o teórico que sua presença desde os primeiros anos da conquista na região não pode ser confirmada. Na concepção de Fausto,

foram inúmeras as migrações até a região, tendo como principal motivação fugas das epidemias e do domínio português.

No mesmo período em que a ocupação francesa dava-se na região norte por meio das guerras e do comércio, chegavam à região frentes de colonizadores vindos da região paulista em busca de mão de obra para as lavouras. Conclui Fausto (2001) que a principal expedição de aventureiros saindo da região paulista, com cerca de trinta homens entre colonos e índios, chegou, em 1613, passando pelo sertão de Paraupava, à região do rio Tocantins.

Na hipótese de Carlos Fausto (2001), provavelmente, tratava-se da feitoria francesa no baixo rio Tocantins, retentora do tráfego do comércio de índios e invasores. Ainda em caráter de suposição, entende Fausto que tal região tocantina trata-se da região onde atualmente está situada a cidade de Cametá, onde foi iniciada, a partir daquele momento, a missão de catequização dos índios descidos do rio Tocantins, feita por Frei Cristovão de Lisboa. De fato, tal trabalho de conquista e catequização das populações indígenas na região tocantina deu-se após o fim do projeto França Equinocial¹¹ na região da Província do Grão-Pará em 1615.

A história dos povos indígenas de Cametá está no que Fausto (2001) denominou de “o despovoamento do interflúvio Pacajá-Tocantins”, haja vista que ocorreu um despovoamento da região dos índios tupi-guarani no baixo curso do rio Pacajá. Na missão liderada pelo padre João de Souto Maior, que passou pela região em 1656, a região entre o Tocantins e Pacajá já encontrava-se despovoada. Motivo? A atitude dos índios no local que quarenta anos antes desceram por terra a cruz e as armas símbolos do respeito a Portugal, mostraram rebeldia, e, ao serem massacrados, deixaram o rio Tocantins manchado de sangue. De acordo com Fausto (2001), João Felipe Bettendorf¹² pondera que nessa expedição, que deixou o rio manchado de sangue, desceram índios, sobreviventes do massacre, e formaram em Cametá, Pará, Serigipe e Tapuytaperá cinco aldeias.

De vários descimentos, trazidos como mão de obra e destinados a tal trabalho pela mãos fortes e da catequização, formou-se na região de Cametá o povo indígena denominado

¹¹ O processo do intento de uma de colonização francesa na América do Sul.

¹² Segundo Tavares (2008), nasceu na cidade homônima ao seu sobrenome em Luxemburgo – o seu ano de nascimento não possui uma concordância entre os seus biógrafos, fala-se em 1623 e 1628 –, ingressando na Companhia de Jesus em 1647. Nas palavras da autora: “foi enviado ao Estado do Maranhão e Grão-Pará a convite do Geral da ordem na expedição de 1660, que chegou em janeiro de 1661. Assumiu vários cargos na província, tais como superior da Missão (por duas vezes, de 1668 a 1674, e depois de 1690 a 1693. [...]. Além de ter uma ativa discussão na elaboração regimento sobre os indígenas” (TAVARES, 2008, p.2). Seus relatos são uma das principais fontes para conhecer os primeiros anos da colonização na região Tocantina e principalmente em Cametá.

Cameté. De acordo com Peres, em seu ensaio *Os Cameté*, possuíam habilidades para construções de canoas, pesca e conheciam amplamente a região do rio Tocantins. Peres (apud MENDES, 2005, p.187) afirma que talvez os navegadores franceses, portugueses ou holandeses, em contato com os tupinambás, que viviam às margens do rio Tocantins, pudessem ter dado origem do nome Cameté ou que “de Vaux, intérprete da expedição de Daniel de La Touche, e outros cronistas de viagens ouviram dos próprios nativos: ‘Nós somos os Cametés!’”. No entanto, sobre o significado do nome, Tamer (1998, p.12) afere que

Interessante é a origem do nome Cameté. “Caá” quer dizer mato. E “Mutá” é uma espécie de jirau com a escada talhada em forma de dente no próprio tronco de árvore. Daí Cameté significar “jirau de mato”, isso porque os índios Cametés gostavam de construir jeitosamente as suas palhoças na forquilha das árvores, detalhe que por si mesmo revela algo diferente no comportamento dos Cametés em comparação à vida rotineira de outras tribos (grifo do autor).

É possível recorrer pelo nome de algumas localidades, como Pacajá, Cujarió, além do antigo nome do bairro da Aldeia, Carijós e não Parijós, que os índios cametés se misturaram com outros povos, multiplinado etnias. De acordo com Larêdo (2013, p.213), na concepção do historiador Raimundo Penafort de Sena, reside no nome de localidades, indícios da presença de povos indígenas como os carapayós, pacayás, kujariós e carisós. No entanto, para Larêdo, somente “estudos antropológicos e arqueológicos podem comprovar tais fatos”. As denominações carisós/carijós aparecem como variantes, nos relatos das narradoras Olímpia Barreiros e Anadia Marques.

Das características do povo Cameté sabemos da grande habilidade como pescadores, haja vista que em vários documentos das Cartas Ultramarinas do Arquivo Público de Belém, em correspondência entre o Brasil e Portugal no período colonial, os moradores da Vila de Cameté, assim como autoridades da região, pediam mais indígenas para o trabalho na pesca e reclamavam da escassez de peixe diante dos empréstimos destes para a capital Belém com fim de contribuir com a mão de obra para as construções de prédios públicos. Mas, de fato, uma de nossas indagações reside em quanto desses rastros indígenas, de tal cultura, e nisso inclui-se a noção de saberes tradicionais, ainda se fazem presente nas contigências do presente.

Adentraremos na questão dos rastros indígenas nas comunidades da Aldeia e Torrão-Mupi pela presença de saberes indígenas em quatro narradores: Olímpia Barreiros Serrão, Maria José Barreiros, Eusébia Vieira Mendes e Benedito dos Santos.

Dos saberes indígenas buscamos aqui, por uma via da memória, descortinar os rastros da história e presença indígena ainda em evidência nos relatos e memórias dos narradores

de Cametá, obedecendo ao recorte dos quatro narradores da pesquisa. Alguns rastros de saberes gritaram, metaforicamente, durante nosso caminho de investigação, sem contar que tais rastros nos auxiliaram a compreender o lugar do pertencimento da cultura indígena no município, em um momento de perigo ou esvaziamento de significação das práticas no cotidiano. Outro motivo reside em nossa escolha de trabalhar com os currículos e suas possibilidades para o ensino da história e cultura indígena, tomando como exemplo a Escola Professora Francisca Xavier, na comunidade do Torrão-Mupi. Entre os meses de agosto a outubro de 2015, auxiliamos na inclusão das diretrizes da Lei 11.645/08 no PPP da escola, e também fomentamos resultados da pesquisa para auxiliar o corpo pedagógico e docente no exercício de um currículo intercultural por meio de metodologias de aprendizagem sobre a cultura indígena nos currículos da escola, e nisso inclui-se a percepção dos saberes inerentes aos povos autóctones do Brasil.

A cultura indígena é trabalhada na escola, nos veículos de comunicação ou em outros segmentos de modo estereotipado; um exemplo é quando se usa o singular – “o índio” –, desconsiderando as várias e distintas etnias no Brasil. Falamos deles sempre no passado, quando o presente deve ser marcado pelas marcas da pluralidade relativas a qualquer outra etnia.

Podemos afirmar que essa visão preconceituosa dos povos indígenas emerge no contexto das crônicas de viagem do período colonial. No entanto, nessas mesmas crônicas, ao mesmo tempo, podemos conhecer um pouco da organização e dos saberes indígenas. Na literatura dos viajantes, em sua maioria, há capítulos inteiros com tratados acerca de descrições da terra, da fauna e flora, bem como são descritos os costumes indígenas, os modos de alimentação, cultivo e produção de alimentos; sobre as guerras e modos de lidar com os inimigos. Embora envoltos em uma perspectiva eurocêntrica, a narrativa-descritiva do contexto colonial e de alguns acontecimentos do cotidiano indígena na colônia, permite-nos conhecê-los e entender a organização social e cultural que os regia.

A partir de relatos de viajantes dos séculos XVI e XVII, Carlos Fausto (2001) destacou em sua análise dos costumes Tupinambá a ocorrência de um fluxo migratório, os deslocamentos de parte dos troncos da grande nação Tupi para outras regiões, incluindo o norte do Brasil.

Tal tese é defendida por Fausto (2009) no ensaio *Fragmentos de história e cultura Tupinambá*. Nela, o autor reitera os movimentos migratórios como defesa aos impactos dos primeiros anos de colonização, em busca de uma “Terra sem mal”. Para Fausto (2009, p.387)

“eram inúmeros os movimentos migratórios forçados e/ou voluntários para o interior – os Tupi fugiam das epidemias, da escravização, buscavam novos territórios”. Nesses movimentos, nos quais reside o contato com outros povos, ocorreu a multiplicação dos troncos dessa grande nação. Do mesmo modo, ocorreram inserções e empréstimos culturais ao projeto da colonização da formação do Brasil colonial, imperial, chegando aos dias atuais.

Em cada estado, município, comunidade tradicional, rastros dessa cultura, signos foram deixados. E não estamos colocando-os no passado. Povos indígenas em todo o Brasil, atualmente lutam pelos direitos de terra e proteção dos seus saberes, línguas e história. Falamos de rastros aqui, pois, neste recorte, nos interessa as remanescências indígenas deixadas em comunidades tradicionais e municípios, isto é, rastros indígenas do viver e criar nas terras cametaenses e a participação indígena na concepção do que hoje podemos aferir como um Brasil plural.

Os saberes, o trabalho, a participação dos povos indígenas na construção dos alicerces brasileiros como nação foram feitos, de fato, da sua participação e exercício diário nas esferas sociais do país. Buscar e cartografar rastros históricos e culturais pede uma metodologia, aberta a modificações, de acordo com os novos caminhos que a pesquisa de campo oferecer.

A teoria indiciária de Ginzburg perpassa todas as suas obras; das importantes em relação ao método, citamos *Mitos, emblemas e sinais, Os fios e os rastros e Andarilhos do Bem*. Afirma o teórico que tal procedimento de investigação não perpassa uma metodologia, haja vista que esta conduz a uma postura prévia, uma certeza a ser confirmada. No entanto, para ele, o fazer indiciário perpassa uma hipótese sempre acrescida de novos paradigmas. De acordo com Ginzburg (2007, p.294), a pesquisa “real não é assim. A vida de um laboratório, descrita por um historiador com formação antropológica, como Bruno Latour, é muito mais confusa e desordenada”. No bairro da Aldeia e na comunidade do Torrão-Mupi, os rastros da história e cultura indígena em Cametá surgiram nas narrativas e seus fatos históricos, no próprio exercício de reconhecimento da identidade e nos saberes tradicionais.

No bairro da Aldeia, por exemplo, o uso da argila para a fabricação de louças, manejo transmitido por seus familiares à professora Olímpia Barreiros Serrão e à Maria José Barreiros. Na comunidade do Torrão-Mupi, o cultivo da mandioca e preparo da farinha, representados nas artes do cotidiano de Benedito dos Santos Pantoja, assim como o uso e cultivo de ervas de Eusébia Viera Mendes. O bairro da Aldeia carrega no nome a herança de ser um espaço onde nações indígenas, como os Camutá, Carijó, entre outros, desenvolviam atividades como pesca, a agricultura, o cultivo de ervas e a produção de artefatos de argila.

A relação entre história, memória narrativa e saberes é identificada em uma cultura, segundo Ginzburg (2007), quando o pesquisador se coloca em um papel semelhante ao do caçador, onde todas as teorias ditas como verdade são encontradas não só pelo evidente e claro no caminho entre as folhas secas, durante a caçada, mas, de igual modo, pelas pegadas deixadas, no momento de apagamento dos rastros, entre as linhas tênues da memória e esquecimento. Segundo Ginzburg (1989, p.151),

por milênios o homem foi caçador. Durante inúmeras perseguições ele aprendeu a reconstituir as formas e movimentos das presas invisíveis, pelas pegadas na lama, ramos quebrados, bolotas de esterco, tufo de pelos, plumas emaranhadas, odores estagnados. Aprendeu a farejar, registrar, interpretar e classificar pistas infundas como fios de barba. Aprendeu a fazer operações mentais complexas com rapidez fulminante, no interior de um denso bosque ou numa clareira cheia de ciladas.

Ao chegar aos *locus* de pesquisa, por incontáveis vezes, ouvimos que não encontraríamos nada. Diziam que a Aldeia se chama assim apenas porque assim quis a população; que os indígenas não existiram em Cametá; se existiram, ao desaparecerem, não deixaram vínculos; que os vestígios de sua cultura são apenas consequência do exercício e fazer diário.

Todavia, embora se afirme essa “ausência” de significação no bairro da Aldeia, os saberes indígenas parecem ganhar um espaço com maior abrangência na atualidade. Segundo Carneiro da Cunha e Almeida (2002), a importância dada aos conhecimentos tradicionais é significativamente recente, intrinsecamente relacionada aos direitos de minorias e povos autóctones; tais direitos estão relacionados às concepções políticas nacionais a partir do século XIX, por meio de medidas políticas que buscam caminhos para uma nova organização, com aliança entre a tradição e os novos paradigmas da cultura.

Nas crônicas, esses saberes foram descritos como uma forma de entender a organização estranha dos indígenas aos olhos do colonizador. O cronista Pero de Magalhães Gândavo (2004, p.98), atribui a fabricação de louças de barro para além do uso como utensílio doméstico, dando como exemplo o uso “da raiz de uma erva que se chama aipim, a qual fervem primeiro e, depois de cozida, mastigam-na umas moças virgens, e espremem-na nuns potes grandes, e dali a três ou quatro dias o bebem”. Tal ritual era feito na noite anterior a uma batalha com povos inimigos. Fernão Cardim (1980) em seu *Tratado da gente do Brasil*, publicado primeiramente em 1625, narra tal episódio citado por Gândavo com mais descrição. Segundo o cronista,

O tempo em que há de morrer, começam as mulheres a fazer louça, a saber: panelas, alguidares, potes para os vinhos, tão grandes que cada um levará uma pipa; isto

prestes, assim os principais como os outros mandam seus mensageiros a convidar outros de diversas partes para tal lua, até dez, doze léguas e mais, para o qual ninguém se escusa. Os hóspedes vêm em magotes com mulheres e filhos, e todos entram no lugar com danças e bailos, e em todo o tempo em que se junta a gente, há vinho para os hóspedes, porque sem ele todo o mais agasalhado não presta; a gente junta, começam as festas alguns dias antes, conforme ao número, e certas cerimônias que precedem, e cada uma gasta um dia (CARDIM, 1980, p.161).

Na crônica do viajante é evidente em inúmeros trechos o caráter forte de festividades e rituais entre os povos Tupinambá. Afirma o cronista que os indígenas da grande nação eram dados a bebidas fermentadas, chamada por ele de “vinho” e tudo ou qualquer manifestação entre eles era condicionada por uma profunda organização que incluía entre muitas atividades a feitura de artefatos de barro. O trabalho com o barro possuía uma forte participação em todos os segmentos da vida indígena e ia muito além de uma mera organização doméstica. Nele registravam as marcas e signos que os identificavam.

A professora Olímpia Serrão Barreiros, de 83 anos, aprendeu a trabalhar o barro com seu pai, o lavrador Raimundo Barreiros. As louças eram feitas por ele na primeira metade do século XX não só para uso doméstico, mas também para venda.



Figura 16 - Caçarola de argila, Olímpia Serrão.
Fonte: Telma Braga, 2015.

Baena (2004), ao fazer uma observação no final do século XIX do espaço onde hoje se localiza o bairro da Aldeia, afere sobre a feitura de artefatos de argila, um dos exercícios extremamente desenvolvidos. Baena (2004, p.228) afirma que

as mulheres pintam muito bem cuias e taquaris, e fazem bacias e gomis de argila branca pintados de um modo tão peculiar que não deixa de agradar à vista, e da mesma argila também formam jabutis, pombas, tartarugas e tatus, tudo matizado do mesmo gosto das bacias.

A feitura dos artefatos vinha principalmente da população indígena, vendendo tais produtos de argila por toda a vila, além de usarem no espaço doméstico.

No decorrer da primeira entrevista feita em abril de 2015, a narradora mostrou uma caçarola de mais de sessenta anos – apresentada acima – feita por ela na época em que o pai ainda era vivo. É na infância, em sua formação, nos primeiros anos, que a presença da cultura indígena se mostra presente nas suas memórias: uma prática de feitura de louça de barro, uma herança cultural familiar, dada pelo pai. Sobre esse trabalho do pai, a professora recorda:

Pois é o papai ele era lavrador, trabalhava na roça, mas ele pescava, ele fazia aqueles currados e naquele curral ele fazia os peixes e também fazia a louça, a louça de argila e aí no sábado ele ia vender na feira, inclusive eu tenho aqui que eu fiz eu fazia, menina né? Eu já aprendi a fazer aquelas loucinhas, xícara, panelinhas, fazia caçarola de cabo, inclusive eu tenho uma aqui que eu fiz. Isso é de argila, isso fui eu que fiz (Olímpia, abril de 2015).

A professora Olímpia possui um laço de sangue com outra narradora da pesquisa, Maria José Barreiros. Ambas aprenderam no seio familiar o trabalho com o barro, desenvolvendo, nesse sentido, outra via de repassar os saberes. Os vestígios na prática cotidiana é enlace que mantém viva a relação entre saber e memória. Certeau (1994) denomina isso de “artes do fazer”, a prática do trabalho, da vivência entrelaçada à herança cultural. Já Bhabha (1998) denomina de “processo enunciativo”, um recorte no presente e seu encontro com a permanência da tradição cultural. Tais práticas, embora cotidianas mostram-se muito longe da simplicidade, permitem que as práticas estejam sempre atuantes, no entanto, podem, vez ou outra, se perder nos lampejos da constituição do presente.

O “processo enunciativo” corrobora para que as práticas sejam resguardadas, mas, de igual modo, é o lugar da troca constante entre um saber tradicional e o mais recente, uma luta que raramente é balanceada, muito pelo contrário, parece sempre ter um vencedor cativo, o presente.

Como pondera Carneiro da Cunha e Almeida (2002), para que as práticas possuam sempre um panorama de negociação justa entre os saberes, é preciso que os sujeitos conheçam claramente as regras e pressupostos que estão entrelaçados com a produção do saber, pois

O conhecimento da natureza depende de pressupostos e de práticas, e essas duas dimensões do conhecimento não se separam, antes se informam e se enriquecem mutuamente. Pressupostos são verdades culturais, aquilo que não se discute quando é membro de uma sociedade. São em geral possibilidades e mecanismos (CARNEIRO DA CUNHA E ALMEIDA, 2002, p.12).

Quem vive tais tradições, saberes, no dia a dia, não se permite esquecer as práticas que foram perpassadas por seus antepassados, que pede um fazer constante, e mais ainda, uma certeza clareza do que se está fazendo. Os rastros indígenas da feitura da arte com argila aparecem tanto para a narradora Olímpia Barreiros, quanto para Maria José, como um fazer

do cotidiano familiar, mas assim como qualquer saber, compete com vários outros que se acumulam, de acordo com a mudança do tempo e do contexto. Participam de uma seleção, na qual o que se resguarda vai ser determinado por regras e pressupostos que o momento histórico sugere. Poder-se-ia, então, ao falar atualmente desse saber indígena em Cametá, considerar a sua perda? Ou ele apenas se transforma constantemente? As respostas para tais assertivas não parecem tão claras nesse momento, no entanto, podemos pela experiência do ouvir narrativo conceber um distanciamento do pertencimento e dos significados.

O trabalho com a feitura de artefatos, de igual modo, surge na narrativa de Maria José Barreiros, de 98 anos. A narradora trabalhou com barro em decorrência do ofício de seu pai, que fez com as próprias mãos a tubulação de esgoto da antiga Avenida Inácio Moura no período do prefeito Nelson Parijós. Nas palavras da narradora:

onde eu criei com o meu e a minha mãe, onde eu nasci, que era nosso é o recorte dessa estrada aqui [Avenida Inácio Moura], quem deu a condição para o Dr. Corrêa abrir essa estrada foi o meu pai. Eu fiquei pequenina quando a minha mãe morreu, me lembro da minha mãe, eu fiquei com o meu pai, meu pai morreu, aí eu me casei e vim me embora pra cá com vinte e dois anos, papai repartiu a propriedade para cada um dos filhos, um pedaço de terra. Agora aqui aonde está isso aqui, no tempo que me criei era só esse caminho aqui, eram poucos moradores, cada qual vivia do que sabia. Eu quando era solteira eu fazia encanação de qualquer tubo para fogão para padaria. Pra água e esgoto de qualquer coisa, eu trabalhava com meu pai e depois eu casei e passei para o fogueteiro [risos] conheço tudo de olaria, de tijolo, de telha, porque tudo isso fazia com meu pai (Maria Barreiros, setembro de 2015).

Essas contingências de saberes parecem confusas quanto à sua identificação no presente. E podem estar sendo negligenciadas pelas novas gerações. Nós até fazemos, mas não necessariamente ligamos isso a um passado identificado. É como se em alguns momentos, ou em uma totalidade deles, os signos indígenas dessas práticas pudessem se esvaziar, sem que eles deixem de ser praticados. Poderia o momento dessa diáspora, não propriamente física, mas identitária, permitir que o esquecimento esteja sempre mais presente? Segundo Foucault (2008a, p.183), um dos principais pontos de tensão ao se falar sobre a produção dos saberes está em

uma análise causa, em compensação, consistiria em procurar saber até que ponto as mudanças políticas, ou os processos econômicos, puderam determinar a consciência dos homens de ciência – o horizonte e a direção de seu interesse, seu sistema de valores.

Seria importante então que nenhum saber dos povos africanos e indígenas fosse anulado quando negociássemos nossas subjetividades.

“Impressões afetivas” é a expressão usada por Halbwachs (2006, p.69) para conceber o saber como consequência de um entrelace coletivo de costumes. Nas palavras do teórico, “não há, aliás, entre estes e aqueles, senão uma diferença de grau, já que as impressões afetivas elas mesmas tendem a se manifestar em imagens e representações coletivas”. O que os homens produzem no cotidiano advém de uma herança cultural coletiva e nunca solitária. Entretanto, pensemos que nesse caminho de troca de valores culturais de geração em geração, grãos dessa grande seara se percam, pois quando herdamos memórias, as interpretamos de modo individual, por uma perspectiva subjetiva. Quando indagadas sobre a identidade desse saber, as duas narradoras, Maria Barreiros e Olímpia Serrão, disseram que aprenderam com os seus pais, mas não souberam explicar como estes adquiriram o conhecimento, e assim os limites da rememoração se mostram.

Outro segmento encontrado nos saberes de nossos narradores foi o cultivo de ervas para fins diversos, entre eles o medicinal, por uma herança indígena no Brasil. Os cronistas nos fornecem descrições sobre como os indígenas cultivavam e tratavam as plantas para curar doenças, por meio de chás, efusões, auxiliando na recuperação de feridos de conflitos e guerras entre os povos. André Thévet foi um dos cronistas que retratou o uso das ervas, como a andiroba, com um fim medicinal entre os indígenas para ferimentos, e em especial, para feridos de guerra, atingidos por flechas. Sobre o uso e cultivo da andiroba pelos tupinambás, diz-nos o cronista:

Resta falar da árvore, a que os índios dão o nome de *peno-absou*. O fruto é redondo como uma pela e grosso como uma maçã, sendo tão bom de comer quanto é, por seu veneno, perigoso; contém seis sementes parecidas com amêndoas, embora um pouco mais largas e achatadas lateralmente, em cada uma delas há um miolo que serve, segundo se afirma, de excelente medicamento para as chagas (pelo menos assim o usam os selvagens, quando são flechados na guerra, ou feridos por outros meios). Trouxe comigo certa quantidade desse remédio, quando de volta ao meu país. Reparti-o com os amigos. Os índios fabricam-no extraindo o azeite de tal caroço, bem pisado; depois, aplicam-no na parte ofendida. A casca dessa árvore rescende a um odor muito esquisito; as folhas, sempre verdes, têm a espessura de um tostão e assemelham-se às da beldroega (THEVET, 1978, p.347).

O Torrão-Mupi, o fim da trilha indígena que traçamos na pesquisa (Aldeia-Cujarió-Pacajá-Cametá-Tapera-Torrão-Mupi), ainda possui uma cosmologia espacial de subsistência familiar, com a pesca ainda com algumas características artesanais. O cultivo de frutas e plantas como bacuri, manga, andiroba entre outras. Outra fonte de subsistência da comunidade ainda é a fabricação de farinha e derivados como o beiju, iguaria feita mais para o consumo familiar. No entanto, durante o século XX, o trabalho rural dividiu-se entre vários

produtos até chegar ao cultivo abrangente da pimenta na comunidade. Como relembra a moradora mais antiga do Torrão-Mupi, Eusébia Viera Mendes:

Ixi! Era o que primeiro? Era roça, não primeiro roça, seringa, que a gente cortava seringa, seringal, conhece a seringa? De onde tiramos o leite, para produzir a borracha. Hum. Tira o leite, seringa, juntava o aceite, a seringa era a borracha, em tempo de inverno colhia frutas, cuiúbá, azeite, andiroba, castanha de andiroba, que nós fazíamos aqui, de inverno, em verão era roça, seringa, depois de muitos anos que teve o pimental (abril de 2015).

A narração de Eusébia Mendes encontra-se em similaridade com a descrição feita por Baena da Aldeia e comunidade adjacentes no século XIX. Nela, o estudioso pontua a participação efetiva na produção econômica e social da população indígena e negra na produção agrícola e no comércio, mas também afere que apenas uma parte das pessoas residia na vila diariamente. Outra parte vivia nas ilhas e comunidades vizinhas, entre elas provavelmente comunidades como Cujarió, Pacajá e Torrão-Mupi, onde lavravam mandioca, colhiam frutas, plantavam e colhiam o azeite de andiroba. De acordo com Baena (2004, p.228),

Habitam esta vila e seu termo 8.068 vizinhos e 1.382 escravos. A maior parte assiste na vila só pela Semana Santa e outras festividades maiores: durante o mais tempo vive dispersa pelas ilhas circunstantes em seus cacoais e roças, onde lavram mandiocas, cacau, algodão, arroz, tabaco, urucu, cana-de-açúcar, fazem muito azeite para uso do candeeiro da castanha andiroba, que colhem pelas ilhas, e fabricam cal de conchas fósseis.

A casa da moradora é ponto obrigatório para todos que visitam ou residem na comunidade. Logo na entrada da casa, todos se benzem com água benta, posta próximo ao altar com algumas imagens religiosas.



Figura 17 – Tia Branca ao lado do altar, Torrão-Mupi.
Fonte: Keyla Cordeiro, 2016.

As novenas a Nossa Senhora do Rosário são feitas em sua casa todas as terça-feiras. No seu lar é onde reside, de igual modo, uma relação entre a crença nas ervas, efusões e saberes da medicina popular e a fé católica.



Figura 18 - Novena de terça-feira, Torrão-Mupi.
Fonte: Keyla Cordeiro, 2016.

Pensamos que ao falar dos encontros de culturas, há nas contingências do presente um acordo tácito, mesmo que não tão claro. Já que a tradução cultural é defendida por Bhabha

(1998) no que ele denomina de “lugar híbrido cultural”, e, por isso, é transnacional e tradutório. Segundo Bhabha, o pensamento de uma cultura transnacional indica uma tradução construída por fronteiras culturais, guerrilhas entre o passado e o presente, entre uma cultura considerada única e uma marginalizada. Sendo assim, essas fronteiras culturais são descolocadas constantemente, nas aldeias culturais da atualidade. Desses deslocamentos surge um perigo: o decorrente descolamento de territórios, sejam eles visíveis ou mais psicológicos, traumas e rupturas do pertencimento cultural. Diz-nos Bhabha (1998, p.241) que

A cultura é tradutória porque essas histórias espaciais de deslocamento – agora acompanhadas pelas ambições territoriais das tecnologias “globais” de mídia – tornam a questão de como a cultura significa, ou o que é significado por *cultura*, um assunto bastante complexo. Torna-se crucial distinguir entre a semelhança e a similitude dos símbolos através de experiências culturais diversas – a literatura, a arte, o ritual musical, a vida, a morte – e da especificidade social de cada uma dessas produções de sentido em sua circulação como signos dentro de locais contextuais e sistemas sociais de valor específicos (grifo do autor).

Por isso, não basta guardar parcelas, quase que folclorizadas da cultura de um determinado grupo, para que ela não se “perca”. Guardar aqui ou ali, resquícios estereotipados da cultura indígena dentro das narrativas nacionais. O “índio”, como é posto no singular, faz parte de uma narrativa ficcional de identidade. A tradução cultural é uma tentativa autêntica de negociação e nunca um ponto final.

Seus saberes, para Eusébia Mendes, são atribuídos a um dom dado por Deus. Seja no cultivo de ervas para fins medicinais e alimentícios, seja em seu trabalho como parteira. Ao narrar sua primeira experiência em trazer ao mundo uma criança na comunidade do Torrão-Mupi, diz que tudo o que fez, como por exemplo, amarrar o cordão umbilical dos dois lados, cortando-o ao meio, evitando a hemorragia da mãe e da criança, chupar o nariz do bebê para retirar “todo o mal”, fez desde o primeiro bebê carregado no Torrão-Mupi por uma dádiva do exercício de viver, criar e recriar sua cultura.

Carneiro da Cunha e Almeida (2002), sobre os conhecimentos tradicionais, dizem que estes não estão disponíveis em comunidades para serem estudados, catalogados, como algo estático. São considerados tradicionais pela presença de povos indígenas, quilombolas, camponeses, entre outros. Como qualquer signo da cultura é vivo, movente e pode se renovar todos os dias no cultivo da terra e subsistência familiar e/ou comercial. Não há a necessidade de uma legitimação científica.

O cultivo da mandioca é uma das práticas mais recorrentes entre os moradores do Torrão-Mupi. Dela, eles retiram a matéria-prima para a farinha, o tucupi, a curueira, que,

segundo a narradora Eusébia Viera Mendes (junho de 2015), é preparada “da mandioca, coa a mandioca e fica aquela curueira, a gente coloca no sol, pra socar e fazer o mingau para gente beber, a curueira”. Em abril, durante a segunda visita à comunidade, pudemos presenciar a produção do beiju com um fim específico. Na comunidade, os moradores o consomem no lugar do pão durante a Semana Santa. Em visitas na casa de alguns moradores, todos nos serviam a iguaria com castanha-do-pará, sempre acompanhado de café. O cultivo da mandioca, assim como a feitura da farinha e seus derivados, é produzido, normalmente, nas casas dos moradores.



Figura 19 - Forno de farinha, Benedito dos Santos.
Fonte: Telma Braga, 2015.

O uso da mandioca é descrito por Gândavo em *História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos de Brasil*. O cronista descreveu o cultivo da mandioca como um dos principais meios subsistência dos povos indígenas da costa brasileira, entre eles os tupinambás. Segundo o cronista, fabricavam beijus, comendo-o como pão, e plantavam juntamente com o milho e outras raízes a fim de manter garantido o sustento dos habitantes da aldeia. Ainda descreve que existem dois tipos de mandioca, denominada de “guerra”, produzindo um produto seco e torrado (farinha), e a fresca, segundo ele com melhor sabor:

Primeiramente tratarei da planta e raiz de que os moradores fazem seus mantimentos que la comem em lugar de pão. A raiz se chama mandioca, e a planta de que se gera é de altura de um homem pouco mais ou menos. Este é o mantimento a que chamam farinha de pão, com que os moradores e gentio desta Província se mantêm. Há, todavia farinha de duas maneiras: uma se chama de guerra e outra fresca. A de guerra se faz desta mesma raiz, e depois de feita fica muito seca e torrada de maneira que dura mais de um ano sem se danar. A fresca é mais mimosa e de melhor gosto: mas não dura mais que dous ou três dias, e como passa deles, logo se corrompe. Desta mesma mandioca, fazem outra maneira de mantimentos que se chamam beijús, os quais são de feição de obreias (GÂNDAVO, 2004, p.185).

A imagem acima mostra o terreno e o forno de farinha da casa do narrador do Torrão-Mupí, Benedito Pantoja. O agricultor, atualmente, sofre com alguns problemas relacionados à infertilidade da terra, prejudicando a plantações de laranja e bacuri em seus terrenos. Relembrou como aprendeu a lidar com mandioca e fabricar a farinha artesanalmente com o seu avô:

Os instrumentos que ele usava era mais o machado, terçado o forno que era aquele forno de barro feito pelo meu avô... só que um ano de um furacão caiu uma (cumbeira) que tinha três metros de roda bem em cima do forno quando estávamos fazendo farinha só que na hora do tempo nós saímos todos nós se não a gente não existia mais, então no tempo do forno que era de barro a minha avó fazia alguidar de barro ela fazia esse torrador para torrar o café. Tinha muita coisa panela de barro eu ainda cheguei a ver eles fazendo isso então a cultura deles era essa aí, plantavam mandioca, arroz, feijão o milho nesse tempo então a gente vem destes desses anos cultivando a mais de quarenta cinquenta anos essa área são esses os plantios. Depois nos anos oitenta e cinco começou surgir os pimentais né? (Benedito Pantoja, junho de 2015).

O narrador ainda recorda que sua avó fazia panelas e alguidares de barro no forno onde era feita também a farinha. Rememora que os principais meios de alimentos eram, além da mandioca, o milho, o feijão e arroz. Holanda (1995) afere que a memória é o fio condutor para a manutenção de práticas, construindo diariamente a identidade de um povo, solidificada pelas narrativas orais e pela transmissão das experiências cotidianas, no fazer diário, em signos de representação do trabalho, no lazer em sociedade. Os hábitos que formulam o saber fazer, pelos familiares e agregados em práticas renovadas todos os dias.

Segundo Gagnebin (2009, p.113), o rastro é um signo deixado de modo não intencional, por isso, aconselha a autora que o investigar desses rastros deve ser feito de igual modo, pois

O detetive, o arqueólogo e o psicanalista, esses primos distantes do que podem parecer à primeira vista, devem decifrar não só o rastro na singularidade concreta, mas também tenta adivinhar o processo muitas vezes violento, de sua produção involuntária. Rigorosamente falando, os rastros não são criados, como são outros signos culturais e linguísticos, mas sim deixados e esquecidos.

Ao tecer os conceitos presentes nas obras *O narrador* e *a Experiência da pobreza*, Benjamin, segundo Gagnebin (2009), afirma que narrar é uma atitude de recorrente desuso, pois as experiências repassadas no sentido pleno perdem seu espaço na sociedade capitalista moderna. Estamos em um momento de perigo. Na realidade, não podemos viver nenhuma experiência sozinhos, porque até quando agimos sozinhos, todas as nossas atitudes refletem em outras pessoas. Essa construção entre sujeitos e uma recordação são consequências da sociabilidade humana. Sobre a memória individual, para Halbwachs (2006, p.36) “o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou, mas que toma emprestado de seu ambiente”. Os homens, de acordo o teórico, quando precisam manifestar no presente seu passado, recorrem ao passado pelo olhar dos outros. Para Halbwachs as referências, as pistas e vestígios estão fora do homem, e residindo nos outros e no espaço.

Adentremos mais profundamente nessa relação entre a memória-esquecimento e sua relação com as identidades no segundo recorte da tessitura da dissertação, nas palavras que vêm a seguir.

3 MEMÓRIA-ESQUECIMENTO: QUANDO O SUBJETIVO RECONSTRÓI O COLETIVO

Para entender o processo que leva uma cultura ao sentido de rastros, no caso da nossa pesquisa, a cultura indígena na cidade de Cametá, supõe-se que a memória se mostre como categoria essencial para o entendimento da presença desses traços históricos na memória de cada membro dessas localidades, Aldeia-Cujarió-Pacajá-Cametá-Tapera-Torrão-Mupi. Todas apresentam uma forte influência indígena nas suas constituições, embora pouco evidente atualmente, presente por rastros evidentes desde as próprias nomenclaturas.

Delinear rastros, conceber uma pesquisa de caráter histórico e arqueogenealógico, consiste em construir um arcabouço investigativo, partindo de escritos, narrativas e lembranças. Repensar estruturas existentes requer um exercício de quebrar linearidade de análises de documentos sobre o tema investigado, considerar, de igual modo, os testemunhos dos que viram e ouviram a história, formando uma relação contínua entre a memória individual e coletiva. Os narradores da pesquisa apresentada não só foram testemunhas oculares, como ouvintes de narrativas do passado, dadas pelas memórias de seus antepassados. Não existe memória sem esquecimento; são dependentes, e esquecimentos são resultados de resistências e manipulações. Não existe história sem memória, ou seja, não existe uma “História” sem esquecimentos.

Memória e esquecimento são partes de uma mesma engrenagem na concepção de *História e Memória*, de Jacques Le Goff, em que ele parte das memórias coletivas e sua formação a partir das memórias individuais, ressaltando a manipulação do que lembramos. Os dois conceitos são o ponto de partida da dualidade monumento/documento, dupla de conceitos que permeiam a noção dada pelo historiador da memória coletiva e sua base científica: a história e o quanto tal história pode ser manipulada. O primeiro, o monumento, é vinculado à perpetuação, questionado pela ausência em parte de documentos escritos.

Já o documento é “prova”, comprovação essencialmente relacionada ao relato verdadeiro. Nas palavras do historiador, “O documento que, para a escola histórica positivista do fim do século XIX e do início do século XX, será o fundamento do fato histórico, ainda que resulte da escolha, de uma decisão do historiador, parece apresentar-se por si mesmo como prova histórica” (LE GOFF, 1996, p. 536). O documento escrito, mesmo partindo de uma única perspectiva, era considerado como material histórico verdadeiro. Le Goff desvirtua a rivalidades entre os conceitos, considerando que ambos – documento e monumento – devem se complementar.

A tradição, a oralidade e a memória por elas formadas são ordenadas pelos ditos “senhores da memória”, idosos, líderes de comunidades tradicionais, resguardam a história de sua coletividade. Em contrapartida, há os senhores da memória que manipulam e selecionam o que devemos ou não lembrar (LE GOFF, 1996).

Nessa segunda parte da concepção escrita da pesquisa, percorremos os caminhos e entrelaces entre a rememoração coletiva e individual. Em um primeiro momento, deste entrelace entre memória coletiva e individual, formamos o arcabouço para analisar as *dobras da memória*, as tensões e apropriações de marco-históricos, diante de outros fatores inexistentes na memória coletiva. Assim como a criação de heróis das narrativas históricas oficiais, a exemplo de figuras como Dom Romualdo de Seixas e Nelson Parijós.

Por fim, adentraremos nas três acepções rememoradas por nossos seis narradores, a saber: o surto do cólera, o coronelismo e o urbanismo. No mais, traremos para a discussão as noções de ética, política e estética, nas proposições de Michel Foucault, e a biopolítica, considerando a hipótese de que no decorrer desses três momentos históricos, houve uma tentativa de limpeza étnica no espaço, na história e na memória cametaense.

3.1 As dobras da memória oficial¹³ de Cametá: intercepções entre a memória coletiva e individual

Assim como na relação memória individual e memória coletiva há uma intrínseca relação; o mesmo ocorre entre a memória como instituição histórica e como identidade. Pensamos que tomamos parâmetros de identificação, pois dele somos feitos quase a partir de uma essência, mas nas construções sociais, tudo é produzido, e por isso, é alcançado pelas contingências das relações de poder. Nesse sentido, a memória coletiva, para Halbwachs (2006, p.36), “envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas. Ela evolui segundo suas leis e se algumas lembranças individuais penetram algumas vezes nela, mudam de figura assim que sejam recolocadas num conjunto que não é mais uma consciência pessoal”. Por não ser mais uma consciência subjetiva, transmite valores coletivos e selecionados para tornar padrão uma identificação. Partindo dessa perspectiva, a visão do teórico social aproxima-se da concepção de identidade nacional de Stuart Hall, uma memória coletiva nacional, dos feitos históricos, marcados no calendário.

¹³ Expressão usada por Agenor Sarraf Pacheco e Jerônimo da Silva na pesquisa intitulada *Nas dobras da memória oficial: cidade, imagem e história na voz de rezadeiras de Capanema-PA*.

A memória coletiva, em tal pressuposto, é a base para a constituição de marcos históricos elevados a monumentos de uma identidade nacional, e, no caso desta pesquisa, regional, na cidade de Cametá. A problemática consiste na assertiva de que todo o monumento histórico inquestionável resguarda o perigo da história única, uma identidade imaginada (HALL, 2003).

A imagem totalitária de Cametá apresenta descrições cristalizadas na história: *A Cidade Invicta*, *A Terra dos Notáveis*, *A Terra dos Romualdos*, marcos históricos produzindo um pensamento de história única e negando outras mediações culturais.

O calendário marca as datas de orgulho, mas a presença delas lembra ausência do que não é lembrado. *A Terra dos Romualdos*, *A Terra dos Notáveis* e *A Cidade Invicta* são pensamentos reforçados por narrativas de heróis construídos, como Nelson Parijós e Dom Romualdo de Seixas, bustos em praças e monumentos distribuídos pelos espaços. Nas palavras de Halbwachs (2006, p.36), a memória coletiva, dita nacional, é constituída de um emaranhado de acontecimentos,

dos quais digo que me lembro, mas que não conheci a não ser pelos jornais ou pelos depoimentos daqueles que deles participaram diretamente. Eles ocupam um lugar na memória da nação. Porém eu mesmo não os assisti. Quando eu os evoco, sou obrigado a confiar inteiramente na memória dos outros, que não vem aqui completar ou fortalecer a minha, mas que é a única fonte daquilo que eu quero repetir. Muitas vezes não os conheço melhor, nem de outro modo, do que os acontecimentos antigos que ocorreram antes de meu nascimento. Carrego comigo uma bagagem de lembranças históricas, que posso ampliar pela conversação ou pela leitura. Mas é uma memória emprestada e que não é minha.

As lembranças que resguardam a história são traduzidas por uma representação, uma das versões, no entanto, é vista como aquela única que relaciona um sujeito individual a uma coletividade, a uma sociedade. A identidade coletiva distribuída para todos, mas produzida pela maioria que dita a história, a memória que faz nascer os mitos. Halbwachs divide tal perspectiva em duas memórias, nas palavras do teórico, “memória autobiográfica e memória histórica”. A primeira é sempre influenciada pela memória coletiva, social, todavia, a memória histórica nacional, embora ampla, sempre nos limita, por ser seletiva, e “a memória de nossa vida nos apresentaria um quadro bem mais contínuo e denso” (2006, p.37). O primeiro que trato aqui é o movimento da Cabanagem e a participação de Cametá que concedeu ao município o título de *Cidade Invicta*.



Figura 20 - Monumento de resistência à Cabanagem.

Fonte: Site edaamazonia, 2015.

A samaumeira, ilustrada na imagem acima, foi citada na narrativa da narradora do bairro da Aldeia, Maria José Barreiros, e, segundo ela, foi derrubada durante o governo do Nelson Parijós.

A Cabanagem foi uma das muitas revoltas populares suscitadas pela insatisfação da população em relação ao Império. Desde a emancipação ocorrida em 1822, algumas províncias do Brasil, entre elas a do Grão-Pará, estavam em fervor, por seu isolamento político do resto do país, vivendo ainda uma extrema ligação com a metrópole portuguesa. Assim, adesão imposta ao restante do país não trouxe melhoras nem estruturais nem sociais nem políticas ao Pará.

Quando atentamos para um monumento histórico como o que designa a resistência de Cametá ao movimento da Cabanagem, se visto de frente retrata os discursos que ficaram marcados como verdades: a luta do município contra os desmandos e anarquias de um movimento que buscava acabar com a soberania do poder imperial. Todavia, do outro lado do monumento vemos o vazio de outra versão não ouvida, aquela dos que buscavam a liberdade de um regime carrasco para os menores da então Província do Grão-Pará. Daí a atitude obrigatória de uma visão arqueogenealógica da história. Ler o documento como um monumento, sempre posto como algo a ser questionado nos lampejos visíveis e invisíveis, ouvindo as vozes silenciadas e anônimas entre os muitos esquecidos da história oficial, ofuscadas pelo grito uníssono das vozes dos ilustres, os *notáveis*.

Da relação entre o documento e o monumento, Foucault (2008a, p.8) afirma que

Digamos, para resumir, que a história, em sua forma tradicional, se dispunha a “memorizar” os *monumentos* do passado, transformá-los em *documentos* e fazer falarem estes rastros que, por si mesmos, raramente são verbais, ou que dizem em

silêncio coisa diversa do que dizem; em nossos dias, a história é o que transforma os *documentos* em *monumentos* e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos (grifo do autor).

Sendo assim, se antes os documentos históricos eram postos como inquestionáveis, verdades absolutas, na contemporaneidade, no fazer histórico sobre a visão foucaultiana, as narrativas que são colocadas como episódios igualmente históricos ganham uma obrigatoriedade de leitura. Do mesmo modo, tornam-se acontecimentos, os dizeres ainda não ouvidos de figuras tradicionais da história cametaense, como Dom Romualdo de Seixas e Nelson Parijós, problematizando a história dos *notáveis*.

Como destacou Foucault (2008a, p.8), se antes havia a necessidade de que a arqueologia se voltasse para monumentos mudos,

dos rastros inertes, dos objetos sem contexto e das coisas deixadas pelo passado, se voltava para a história e só tomava sentido pelo restabelecimento de um discurso histórico. [...]. Em nossos dias, se volta para a arqueologia – para a descrição intrínseca do monumento.

Desses rastros, forma-se a matéria do exercício dos narradores, pois quando ouvimos o que eles têm a acrescentar aos monumentos como o da resistência à Cabanagem, ouvimos outros ruídos e vozes que ousam dizer o contrário das verdades históricas.

Entendemos que os sujeitos não são apenas objetos da ciência, mas tornam-se o próprio discurso, pois sua existência é dada pelo dizer de si, assim como pelas premissas do outro. Dentro das regras não identificadas do discurso delimitadas no tempo e espaço, segundo Foucault, entendemos o motivo de um enunciado ser visto desta ou daquela forma. Por que Cametá é a *Terra dos Romualdos* e não dos *Camutás*? A resposta está na função enunciativa que é dada no interior do discurso, matrizes de pensamentos que percorrem os discursos no tempo. Nos postulados de Le Goff (1996, p.477), “a memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro”. E esse exercício do rememorar e repensar fatos importantes de eventos históricos aparece mais nítido na relação entre história e memória.

Como é o caso do movimento Cabanagem, iniciado em 1835, durante o período denominado de Regência, em decorrência da renúncia de Dom Pedro I. Cametá é um dos municípios símbolos da resistência ao movimento da Cabanagem, e, segundo Tamer (1998), tal resistência reside no fato de o município ter sido o único a não ser ocupado pelos revolucionários. Tal episódio deu-se quando Ângelo Custódio, após ser nomeado governador

legal da província, em decorrência de um ataque, preferiu instalar o seu governo em Cameté, levando em um curto período o município a sede da Província do Grão-Pará. Ângelo Custódio nomeou o Padre Prudêncio das Mercês Tavares para organizar um cerco de resistência, que a partir de então começou a organizar uma estratégia militar para não sucumbir à invasão cabana. Nas palavras de Tamer (1998, p.47),

Prudêncio levantou trincheiras, impôs aos proprietários a obrigação de trabalhar ajudando este serviço com escravos e madeira. Intimou os cidadãos mais abastados para que, auxiliassem nas despesas públicas [...] dispensou do serviço os pescadores que abastecessem o mercado de peixe fresco, fez recolher toda a pólvora e armamento existentes nos sítios e casas. [...] Todas as investidas dos cabanos vindos de Oeiras, Muaná, Abaeté, Igarapé-Miri e cercanias foram repelidas com bravura pelos cametaenses.

Em movimentos e revoltas, tem-se a necessidade da construção de heróis, nacionais ou regionais, mas de certo, criados para identificar um povo com uma identidade produzida em tensões longínquas de serem justas e coletivas. *A Cidade Invicta* é uma entre milhares de denominações formuladas por um ideal da história pela perspectiva dos vencedores.

Ditaremos a história, frase que ecoa em cada documento histórico, como a Praça dos Notáveis, em cada busto de heróis cametaenses. A Praça João Pessoa, pelos monumentos de figuras ilustres, conhecida como a Praça dos Notáveis, é uma das construções da história de Cameté que dá boas-vindas a quem chega à cidade. Bustos de filhos da terra, entre eles, Cônego Siqueira Mendes, Ângelo Custódio e Padre Prudêncio, heróis da conquista da *Cidade Invicta*, e Deodoro da Fonseca.

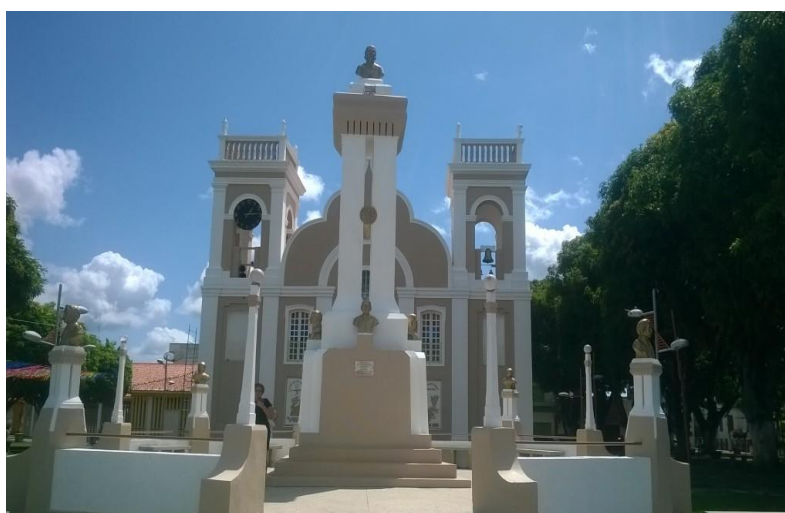


Figura 21 - Praça dos Notáveis.

Fonte: Pâmela Neri, 2016.

Juntam-se a eles, na referida praça, as figuras de Dom Romualdo de Seixas e Nelson Parijós, citados por três narradores da Aldeia e distrito do Torrão-Mupi. Nas memórias de

Benedito Pantoja, Anadia Farias Marques e professora Olímpia Barreiros Serrão, os notáveis ganham um panorama distinto do que os levaram a serem heróis de uma história única. Elevados a monumentos da história, na voz dos nossos narradores e suas histórias rememoradas, ganham uma nova perspectiva de interpretação.

Compreendemos os interlocutores da Aldeia e Torrão-Mupi em posição de narradores pós-coloniais, e pretendemos problematizar a partir de suas memórias, três marcos da história de Cameté: *A Cidade Invicta*, *A Terra dos Romualdos* e *A Terra dos Notáveis*.

A alcunha *Terra dos Romualdos* surgiu mediante participação política, religiosa e social de dois nomes da história cametaense, Dom Romualdo de Sousa Coelho e seu sobrinho, Dom Romualdo Antônio de Seixas. Neste último nos deteremos.

De acordo com Israel Silva dos Santos (2014), Romualdo Antônio Seixas nasceu em 7 de fevereiro de 1797, na Província do Grão-Pará. Filho de Francisco Justiniano de Seixas e Ângela de Souza Bittencourt. Passou parte da sua vida em Portugal, onde finalizou seus estudos eclesiásticos. Em 1810, foi nomeado por Dom Manuel de Almeida de Carvalho pároco de Cameté. Entre os seus títulos estão o de décimo sexto arcebispo da Província do Grão-Pará, confirmado pelo Papa Leão XII em 1827.

Sobre o envolvimento dele com os povos indígenas, Santos (2014) pondera que, em semelhança com todos os atores eclesiásticos das ordens religiosas, Dom Romualdo de Seixas defendia o trabalho indígena alegando não a escravidão, mas sim uma catequização dos ameríndios por força da fé e dos costumes, da força de trabalho, junto com a inserção da mão branca estrangeira, como uma possibilidade de limpar etnicamente as províncias do Brasil da presença negra, entre elas, o seu lugar, a Vila Viçosa de Cameté. Segundo Santos (2014, p.125),

estavam implícitas nesse discurso ideias de eugenia, por parte do futuro arcebispo. E, como sabemos, essas ideias foram debatidas por toda a segunda metade do século XIX, oferecendo inclusive, pela atração de mão de obra estrangeira e protestante, risco ao monopólio religioso católico. Além da possibilidade da migração europeia, D. Romualdo Antônio de Seixas também defendeu em seu discurso a possibilidade de introdução do indígena como elemento de substituição ao trabalho escravo.

No entender de Santos (2014), o arcebispo Romualdo de Seixas defendia a introdução dos índios no seio das províncias como forma de preencher o vazio deixado pelo fim do tráfico negro. Nessa exploração da mão de obra, as populações indígenas foram subsidiadas, de igual modo, por seus próprios costumes, isso incluía a pesca e seus trabalhos com argila. Também suas terras, entre outras formas, assim como a construção de prédios históricos que

mutaram a cosmologia espacial das províncias do Pará. A cerca das nações indígenas presentes na Província de Grão-Pará, Dom Romualdo de Seixas (apud SANTOS, 2014, p.82) declara:

Só os bosques da minha província (a província do Pará) apresentam mais de 200 mil indígenas aptos para todo o gênero de trabalho e indústria, mas cujos braços têm sido infelizmente perdidos pelo Estado por falta de um bom sistema de catequização e colonização e talvez pelas falsas ideias que ordinariamente se forma de sua indolência ou incapacidade intelectual. Eu posso afirmar que eles são habilíssimos para o comércio e navegação; que muitas tribos, como por exemplo, a dos mondurucús, são excelentes para a agricultura e susceptíveis em fim de todo gênero de aplicação, pois, vê-se que no arsenal e nas fábricas, quase sem ensino, eles lavram madeiras e fazem todo o trabalho que lhes incumbe (Não será possível, portanto, transformá-los em lavradores, artistas e marinheiros, infinitamente mais úteis do que esses desgraçados negros, de cuja existência se faz depender a prosperidade do comércio, indústria e marinha brasileira?).

Segundo Riolando Azzi (1984), o religioso, além do seu trabalho na ação pastoral, fundou as principais diretrizes doutrinárias para a Igreja do Brasil. Defendeu o retorno das ordens eclesiásticas às bases políticas e sociais nas províncias do Brasil, já que no século XVIII, houve uma mudança de organização política e a retirada dos religiosos das vilas da colônia. No século XIX, as opiniões de Dom Romualdo de Seixas provocaram uma evolução no trabalho pastoral, buscando um retorno ao trabalho da catequese dos índios e dos colonos. Azzi (1984) divide sua participação no Brasil colônia em duas fases, a saber: a primeira diz respeito à sua atuação política, defendendo principalmente o papel da Igreja como a única capaz de defender a ordem estabelecida.

A segunda fase voltou-se mais para o trabalho eclesiástico, ocupando-se da reforma da Igreja, devolvendo os direitos e mandos da Igreja em relação à colônia e organização e doutrinação dos colonos e da população indígena. Dessa segunda fase do seu exercício como o defensor do retorno instituído do trabalho de doutrina e catequese das ordens religiosas no Brasil, a narradora e professora Olímpia Barreiros Serrão relata que

Dom Romualdo de Seixas e Dom Romualdo Coelho eram cametaenses padres que se tornaram bispos e eles não eram totalmente inclusive eles eram do interior próximo lá de Panité eram de lá do interior. Era a pessoa que catequizava que colocava a vida plena das pessoas agora eu não sei assim quanto tempo ele viveu aqui eu sei que um deles foi governador. Dom Romualdo de Seixas foi governador em Belém e eu não sei assim totalmente a história dele (junho de 2015).

A professora Olímpia, ao relatar o papel do religioso na constituição da história cametaense, dentre as suas memórias, apresenta a principal atribuição dada ao religioso pela história oficial: defensor dos povos indígenas, pregando a eles fé cristã, como o único caminho para trazê-los da escuridão da vida sem fé, sem lei e sem rei.

Assim como Le Goff em *História e Memória*, Paul Ricouer (2007) compreende a memória por uma presença constante de manipulação. O lugar da experiência nesse panorama resulta no fato de ser esta extremamente influenciada pelo outro. Segundo Ricouer (2007, p.60), “a experiência humana sobre um suporte material, distinto do corpo: tijolo, papiro, pergaminho, papel, disco compacto, para já não falar das inscrições que não transcrevem a voz humana: marcas, desenhos, jogos de cores no vestuário, jardins, estelas, monumentos” seria uma negociação que envolve a rememoração, seja ela coletiva e/ou individual, e está ligada a instituições de poder. Então como iremos relembrar? No caso da nossa narradora, ela vai relembrar como ela passou a atribuir essa qualidade a Dom Romualdo. Ricouer definiu que a principal possibilidade existe pela força do “rastros”, pequenas partículas, uma posição de decisão, uma necessidade de resistência, o esquecimento:

Tem igualmente um polo ativo ligado ao processo de rememoração, essa busca para reencontrar as memórias perdidas, que, embora tornadas indisponíveis, não estão realmente desaparecidas. De uma certa forma, essa indisponibilidade encontra a sua explicação ao nível de conflitos inconscientes. A esse respeito, uma das lições preciosas da psicanálise é que esquecemos menos do que pensamos ou cremos. Podemos reencontrar uma experiência traumática da infância (RICOUER, 2007, p.80).

Na concepção de Ricouer, a manipulação da memória é seio da perpetuação das barbáries da história, seja negando que tais fatos existiram, seja limitando-os apenas a uma perspectiva. A seleção da memória, da rememoração “nesse aspecto pelas narrativas, implica que os mesmos acontecimentos não sejam memorizados da mesma forma em períodos diferentes” (2007, p.80). Cabe nesse sentido a importância do testemunho, as várias perspectivas e não aquela institucionalizada, a seleção ao mesmo tempo que é manipulada pelos senhores que ordenam as rememorações futuras, são vitimadas pelos rastros deixados pelo caminho, rememorados pela testemunha que está no tempo da narrativa (RICOUER, 2007).

Na concepção de Azzi (1984), o pensamento de Dom Romualdo de Seixas pode ser resumido em quatro linhas de atuação da Igreja e seus clérigos: a doutrinação dos povos para o respeito das autoridades; a monarquia como a única ordem de poder aceita pela Santa Igreja; o poder central (monárquico e apoiado pela Igreja Católica); e, o mais importante, o enfoque da Igreja e da fé católica como ordem e moral dos povos, impedindo a disseminação dos vícios e costumes considerados pecaminosos pela fé cristã. Conforme as afirmações de Azzi (1984, p.134), o arcebispo Dom Romualdo, em seus sermões, pregava o caráter sagrado da autoridade, pois

Reagindo contra o espírito liberal e as tendências democráticas, D. Romualdo reafirma a origem divina da autoridade. Segundo ele, o exercício do poder não tem base alguma democrática, mas tanto o governo civil como o religioso apresentam um fundamento teocrático. A autoridade não é exercida por delegação do povo, mas por confirmação divina. Por essa razão, tanto aqueles que são detentores da autoridade política, como os que possuem o poder religioso merecem por parte do povo todo o respeito e veneração. Para o arcebispo da Bahia a autoridade constituída, como representante de Deus, é digna de um verdadeiro culto.

As ordens religiosas, como pontua Azzi, entre elas principalmente a jesuíta, uma das principais frentes de catequização atuantes em Cametá no século XVII até meados do século XVIII, pregavam a catequização dos índios como forma de freio social, da cultura e da fé indígena considerada profana. Motivo? Em busca da manutenção dessa autoridade dada pela ordem divina à Monarquia e à Igreja, nenhuma outra forma de ordem era aceita e deveria ser legada à extinção. Em decorrência disso, muitos atos de violência vitimaram nações indígenas, violência aos pensamentos e aos corpos, ora pela palavra, ora pelo castigo físico. Sobre esse modo de catequização, o narrador Benedito Pantoja, sobre a figura de Dom Romualdo de Seixas e sua atuação em Cametá no século XVIII, rememora:

Porque conta história dele que nós temos até nos livros e, mesmo contada, Dom Romualdo mandou matar muitos índios né? Inclusive da nossa área aqui, dos Camutá, que era a primeira cidade era Cametá-Tapera, então foi logo começaram a matar os índios, uma parte praticamente já não existe. Destes que moravam no mato né? E foram muita gente morto e que consta, mandou matar muitos índios. Então está estátua dele representa uma ameaça né. Parece uma estátua que representa muita coisa, mas na verdade representa a morte, para desenvolvimento chegar tiveram que matar muita gente. Então sacrificando o ser humano (Benedito Pantoja, junho de 2015).

A colocação do narrador retrata por vias da rememoração empírica uma afirmativa de Benjamin (1994, p.254), na qual assevera que “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não é tão pouco o processo de transmissão da cultura”. A história oficializada é contada pelo viés dos homens notáveis. Narrativas de heróis acompanhados por seus ajudantes “subalternos”, estrutura análoga a dos religiosos, principais agentes da colonização, que docificaram pela fé os seus “brutos e selvagens”, transformados de donos da terra a ajudantes do projeto de colonização. Não podemos descartar a resistência, no entanto, a catequização prevaleceu como uma das armas de domínio. E esse domínio constituiu uma memória padronizada, *imaginada*, segundo Hall e Sovik (2003), produzindo narrativas históricas como a da *Terra dos Romualdos*, um dos fios tradutores da identidade cametaense, na figura de protagonistas eleitos, a exemplo de Dom Romualdo de Seixas, apontado como um dos religiosos que subjuguou os povos indígenas locais.

Deixando de lado a força dramática e categórica de termos usados por Benjamin para explicitar o ideal de seu materialismo histórico e o ofício do historiador, o autor considerou que

A natureza dessa tristeza se tornará mais clara se nos perguntarmos com quem o investigador historicista estabelece uma relação de empatia. A resposta é inequívoca: com o vencedor. [...] A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores, isso diz tudo para o materialista histórico. [...] O materialista histórico contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele pode refletir o horror. Devem a sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram como à corveia anônima dos seus contemporâneos (BENJAMIN, 1994, p.226).

Tal verdade histórica dita por Benjamin, a dos vencedores, é a história contada nos documentos oficiais, nos livros históricos, representado por monumentos como o da resistência à Cabanagem em Cametá, nos bustos da Praça dos Notáveis. Essa é a história dita “verdadeira”. Por isso, em narrativas de experiência e rememoração, representadas aqui pelos seis narradores, pudemos construir um contraponto, uma narrativa nas entrelinhas da história oficial. Os narradores do bairro da Aldeia e Torrão-Mupi são os pontos em seguida, de uma história que em geral possui muitos “pontos finais”. Rememoram o passado construindo uma nova perspectiva.

Dom Romualdo e Nelson Parijós são dois entre muitos que formam o cortejo triunfal dos “vencedores” da história oficial; na visão benjaminiana “todos os que até hoje venceram participaram do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são o que chamamos de bens culturais” (BENJAMIN, 1994, p.226). No entanto, aqui em nosso recorte de investigação, os corpos jogados não estão inertes, levantam-se e contestam os relatos míticos que existem por trás da *Cidade Invicta, dos Romualdos e dos Notáveis*, por uma perspectiva descolonizada. A postura tomada por Benedito Pantoja, em sua narrativa sobre Dom Romualdo de Seixas, foi a mesma tomada pelas narradoras da Aldeia, Anadia Farias Marques e Olímpia Barreiros Serrão em relação à figura de Nelson Parijós. Já que a *Terra dos Notáveis* é formada por oligarquias de famílias como os Parijós Mendonça e os Peres, representantes do mandonismo em Cametá.

O político Nelson Parijós, nasceu em 1884, no dia 19 de abril. Seus pais, Antonio Joaquim e Genoveva Maria de Parijós, em busca de uma educação mais aristocrática para o filho, mandaram-no tanto para a capital, Belém, quanto para Portugal no início do século XX, para finalizar seus estudos na Escola Acadêmica do Porto. Parijós cursou dois cursos superiores, o primeiro foi agronomia na Escola Superior de Agronomia de Gembloux na

Bélgica. E bacharelado em ciências jurídicas pela Faculdade de direito em Belém. As duas formações perpassaram sua participação na história política e econômica da região tocantina, já que atuou como jurista em Abaetetuba e em Cametá foi um dos principais produtores de cacau no século XX, atividade que exerceu durante boa parte da sua vida, inclusive de forma paralela com a sua vida política. No entanto, seu espaço como herói da história oficial foi conquistado quando em 1935 tornou-se prefeito de Cametá, prolongando o mandato em quase uma década, no mesmo período em que foi instituído o Estado Novo da era Vargas, em 1937. Seus últimos anos na política foram como deputado federal, entre os anos de 1950 a 1959. Faleceu em 1970¹⁴.

A família Parijós é herdeira de um panorama onde atuação do coronelismo e na política foram as bases da organização social do município. Nelson Parijós, na prefeitura de Cametá, foi uma figura transfigurada pelo mandonismo, herança de uma visão do coronelismo da Primeira República.¹⁵

O pai de Anadia Farias Marques trabalhou no período da regência política do mandonismo de Parijós. Para a narradora, o prefeito não era um homem de gabinete, mas era aquele que percorria as ruas e propriedades rurais, dono de cada canto e recanto da Pérola do Tocantins:

O Nelson Parijós ele foi um governou por muitos anos, muitos anos chegou para cá pra Cametá com uma idade de 20 anos e de lá pra cá eu ainda era criança quando ele chegou, o meu pai sempre foi ligado a trabalhos da comunidade, pai de criação, eu não tive pai que conhecesse, ele dizia o seguinte [o pai adotivo]: o meu pai mesmo que me gerou ele era trabalhador braçal, da prefeitura, só que o Nelson Parijós não era prefeito de Gabinete, ele era de vigiar os empregados, era um coronel mesmo. Aí tinha horário para eles entrarem 7 horas, já com o terçado amolado, só amolava uma vez o terçado, olha a ignorância dele, se não tivesse amolado eles tinham que roçar sem amolar, era trabalho até as 17 horas, não tinha tempo para tomar água. Era um carrasco. Ele tinha um guarda-chuva que se chovesse, tivesse sol queimando a pele, mas ele não saia (Anádia, junho de 2015).

Dona Anadia recria pelas palavras a imagem do homem que comandava tudo e a todos, andando e vigiando os homens e espaços que considerava seus. Leal (1997, p.44), em

¹⁴ BORGES, R. *Vultos; CÂM. DEP. Deputados; CÂM. DEP. Relação dos dep.; CISNEIROS, A. Parlamentares; Diário do Congresso Nacional; Grande encic. Delta; TRIB. SUP. ELEIT. Dados (1, 2 e 3)*. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/nelson-da-silva-parijos>. Acesso em: 16 jun. 2016.

¹⁵ Arruda (2013) pondera uma devida confusão entre os termos *mandonismo* e *coronelismo*. A diferença principal é que por suas características específicas, o mandonismo é uma forma política unindo geralmente o senhor de terra e a ordem social que perdura desde o período colonial, até os dias atuais. Ao passo que o coronelismo diz respeito a um período específico do mandonismo, com uma centralização no período da República Velha (1889-1930), no qual o coronel dividia o poder patriarcal da sociedade com o Estado.

Coronelismo, enxada e voto, retrata os homens do coronelismo, onde a figura do dono de terra e a política se confundem:

O aspecto que logo salta aos olhos é o da liderança, com a figura do “coronel” ocupando o lugar de maior destaque. Os chefes políticos municipais nem sempre são autênticos “coronéis”. A maior difusão do ensino superior no Brasil espalhou médicos e advogados, cuja ilustração relativa, se reunida a qualidades de comandos e dedicação, os habita à chefia. Mas esses mesmos doutores ou são parentes, ou fins, ou aliados políticos dos coronéis (grifo do autor).

O coronelismo da época do Império, passando pela Primeira República, deixou em Cametá figuras oligárquicas, famílias gerenciando as terras assim como ocorria no período colonial. Nas proposições de Arruda (2013), o mandonismo permaneceu durante séculos de canto a canto do país. Durante a colônia era pautado em um regime patriarcal, tornando, segundo o teórico, o senhor rural chefe de suas parentelas, empregados trabalhando e produzindo produtos divididos com as figuras da liderança rural, e esta divisão não era igualitária. Eles não mandavam apenas em suas parentelas no setor trabalhista, como de igual modo, em todas as esferas sociais. Isso se dava porque no período colonial, pela extensão territorial do Brasil, tornou impossível o domínio de toda a terra, por uma ocupação territorial, passava-se para as oligarquias o poder do território e de espaços onde era desenvolvido o cultivo da terra.

As famílias, trabalhando para esses senhores de terra obtinham uma proteção e, por isso, em alguns casos tomavam até os seus nomes como se fossem seus. Tal característica patriarcal do mandonismo durou por séculos em Cametá, chegando até o século XX, representado principalmente pela figura de Nelson Parijós. Terras tanto da Aldeia, quanto das localidades que formam a trilha indígena da pesquisa, Cujarió, Pacajá e Cametá-Tapera, somavam uma extensão inestimável do poder do prefeito no município. Tais vivendas de plantio foram conseguidas por tal regime patriarcal, onde as terras dos moradores da Aldeia e comunidades adjacentes eram tomadas muitas vezes por um valor irrisório. Acerca disso, Anadia Marques rememora:

Então o que dá certo eu falo, mas o que dá errado eu também falo. É o que acontece com essa vida do Nelson Parijós, ele fez coisa boa? Fez. Mas ele fez muito mais coisa ruim do que coisa boa. Porque eu acho muito triste esse massacre que ele fazia nas pessoas, tirando as suas propriedades e passando pra ele próprio porque ele tinha a faca, o queijo, as máquinas na mão que era a prefeitura, sabia quem tinha documento, quem não tinha, e tirando estes terrenos todos pra ele, que ele ficou milionário de terras (junho de 2015).

O espaço rural formado pela visão patriarcal, liderada pelos senhores de terra, deixou suas marcas na organização social e política de Cametá. Organização, reverberante até os dias

da política de Nelson Parijós, nas décadas de 30 e 40 do século XX. A professora Olímpia Serrão recordou um episódio de tal regime no seu seio familiar, ao lembrar o momento que o prefeito de Cametá retirou as terras da sua avó, trabalhadora rural e imigrante cearense. Recorda com emoção a narrativa de sua avó, repassada a ela ainda na infância, o choro, a humilhação, escrevendo a história de sua avó em um panorama histórico do coronelismo e mandonismo no município, onde os senhores de terra mandavam, doutrinavam, pela força de um poder atribuído a eles desde a colonização. Conta a narradora:

Tinha, na verdade os donos de terras eram da família Parijós, eles tiveram muita terra, inclusive até hoje eles ainda possuem terras. Essa estrada aqui do Pacajá começava desde aí da ponte tudo era deles, tinha assim uma possibilidade de tomar terras das pessoas de pouca importância, dizia: olha! Eu preciso dessa terra e as pessoas se conformavam, então eles foram assim uns latifundiários, inclusive até da minha avó, quando eles vieram de fortaleza, eles eram cearenses lá de Fortaleza, o meu bisavô comprou uma terra pra cá e essa terra produzia muito tabaco e muita melancia e muito cacau e tinha muita plantação Quando era menina ainda ele [Nelson Parijós] tomou as terras da minha avó, por seis mil réis, ela pegou os seis mil réis chorando, porque ele já estava mandando desmatar tudo pra colocar arame e era assim, ele ia tirando das pessoas a força, parece que ele tinha um poder sobrenatural de enganar as pessoas, a família Parijós, e eles ainda são donos de muita terra, nessa estrada, então isso que eu me lembro (Olímpia Serrão, 02 de junho de 2015).

Em *Raízes do Brasil* (1995), Sérgio Buarque de Holanda, ao tratar sobre o homem cordial, diz que este foi formado entre muitos motivos por sermos filhos de famílias oligárquicas. A cosmologia rural do Brasil foi embasada na escravidão de negros e índios. A nova história busca um questionamento sobre heróis nacionais; a própria política no Brasil, incluindo corrupções e abusos com o poder e bem público, tudo nasceu desse regime, onde todos eram filhos desses “pais” da nação brasileira, donos de terra, escolhidos como regentes dos menos abastados. A origem do sentimento de eterno favor, na qual precisamos de pais, romualdos e parijós, formou uma cultura personalista advinda da cultura portuguesa, compondo o modo de apropriação cultural. Tal contexto gerou patrimonialismos, onde construímos estátuas e monumentos para lembrarmos-nos dos heróis eleitos pelas oligarquias, o clientelismo. Formulando a identidade coletiva de lugares onde tais regimes imperaram, nesse sentido, o município de Cametá.

A identidade, nas entrelinhas dos novos paradigmas históricos, suscita uma problemática de conceitos. Primeiro, pelo fato de que, se mal interpretada e aplicada a qualquer matéria de pesquisa, pode desencadear um sentimento de racismo. *Sou branca, negra, amarela, sou desse ou de outro país.* De fato, somos um entrelace de vários conteúdos em um só, e o perigo no termo *identidade* não está imposto em sua negação ou inexistência,

mas na negação de sua característica inacabada, pois a identidade nunca alcança um fim de significações nos homens; no nosso caso, não somos uma herança apenas europeia, mas temos em nós a formação africana e indígena, de igual modo.

Homi Bhabha (1998, p.85) ao tratar das identidades binárias e bipartidas nos diz que “a identidade nunca existe *a priori*, nunca é um produto acabado; sempre é apenas o processo problemático de acesso de uma imagem de totalidade”. Tais identidades binárias e bipartidas, segundo o teórico, partem de uma postura narcísica de um no outro, ou seja, na qual, de fato, aceitamos a imagem do outro como nossa quase em um desespero psicológico de identificação.

Somos levados a aceitar muito mais uma representação coletiva de identidade pela força de contingências sociais e históricas, sendo mais confortável a imagem coletiva, pois por ela não corremos o perigo de não ser aceito. No entanto, a escolha dessas identificações é sempre um ato de seleção, de resistência, em um panorama de construções de poder, quando deixamos de ser objetivados para nos tornar sujeitos nos jogos de poder, somos ainda peças de um jogo, entretanto, mexemos nas peças e nos protegemos e, se quisermos, podemos manter vivo um pertencimento cultural específico.

Passemos para a última seção deste recorte sobre a memória: a problematização de períodos históricos em Cametá e sua intrínseca relação com a perspectiva de memória-esquecimento da cultura indígena no município.

3.2 A presença indígena em Cametá por três momentos históricos: o coronelismo, o surto do cólera e a urbanização na tríade ética, estética e política.

No centro da cosmologia sobre memória constituída por Halbwachs (2006), as vozes que constituem a memória coletiva precisam estar dentro de uma coerência, lugares, datas e mitos comuns. Fatos históricos que surgem na memória de todos da comunidade. Na pesquisa aqui apresentada, essa coerência reside em três fatos históricos comuns ligados ao que chamamos aqui de memória-esquecimento da cultura indígena em Cametá, a saber: o coronelismo, presente em todos os *locus* da investigação, o surto do cólera, que quase sucumbiu a cidade a partir de 1855, e a urbanização da cidade de Cametá, especialmente no bairro da Aldeia.

Na maior parte das narrativas, esses três fatores foram recorrentes, mostrando seus vestígios nas recordações, concebendo uma memória coletiva comum às comunidades

visitadas – conforme veremos mais à frente a partir das análises das narrativas dos interlocutores. Para Halbwachs (2006, p.39),

Não basta reconstituir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento passado para ter uma lembrança. É preciso que esta reconstrução funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aquele e vice-versa, o que será possível somente se tiverem feito parte e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo.

A lembrança subjetiva, na concepção do teórico social é construída por uma reunião de signos, rastros do presente e do passado. Nas palavras de Halbwachs (2006, p.48), “a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, [...] preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores”. O pertencimento é a base para uma corrente de retalhos memorialística, com uma história comum.

A discussão que pautamos nesse momento da tessitura da dissertação foi determinada pela perspectiva da memória-esquecimento da cultura indígena em Cametá, mas precisamente no motivo da ausência de populações indígenas atualmente no município. A bem da verdade, tal perspectiva mostra-se intimamente ligada à força de trabalho indígena no Brasil Colônia.

Para Souza (2002), a grande importância da escravidão indígena na Amazônia estava pautada tanto pela força física dos povos indígenas, quanto por seus conhecimentos geográficos da região. Isso motivou as medidas que previam a legislação da escravidão indígena na Amazônia. Reforçada em acréscimo pela pressão dos colonos diante de problemas financeiros que não permitiam a compra de escravos africanos em demasia. Tal situação retirou das mãos dos missionários a organização e ordenações das nações indígenas no Pará.

Esse quadro é posto por Lâredo no contexto da Cametá colonial pelo trabalho missionário, que não somente catequizou pela fé os indígenas da região do Tocantins, como também pela força do trabalho. Segundo Lâredo (2013, p.215),

A vizinhança dos povoados facilitava a utilização da mão de obra índia. Os próprios missionários contribuíram para isso. A ganância dos colonos, harmonizada com os escrúpulos dos missionários, contribuíram para a escravidão indígena. A câmara distribuía os índios que cabiam a cada morador para servi-lhes gratuitamente por três meses.

Sobre a hipótese da não existência de povos indígenas e descendentes em Cametá na contemporaneidade, Larêdo (2013, p.215), em *Terra dos Romualdos*, afere que

Atualmente, os descendentes da gigantesca nação Tupinambá no território de influência de Cametá resumem-se a apenas a duas tribos indígenas com 32 Anambés e 160 Assurinis. A primeira localiza-se no médio rio Moju e a última às proximidades da cidade de Tucuruí, no rio Trocará [...]. A captura indiscriminada e as doenças dizimaram a maioria dos indígenas destas plagas e os poucos que sobraram fugiram para o alto Tocantins ou então para o Xingu – tanto que no último censo não são registrados moradores no município com a ascendência indígena.

Os narradores da pesquisa, ao serem indagados sobre os aparentes motivos para a conjuntura de um apagamento da presença indígena em Cametá, apresentaram em suas narrativas três momentos da história Cametanense: o coronelismo, o surto do cólera e a urbanização da cidade. Nessa via de pensamento, trataremos, pelas narrativas de nossos narradores, da análise de alguns documentos, como arquivos da Prelazia de Cametá, a relação intersticial entre ética, estética e política, seguindo os rastros do que aparentemente pode não ter sido tratado sobre os povos indígena. Explorados como mão de obra, deixaram sua marca na paisagem, nos rostos e memórias nas percepções dos moradores de Cametá. No mais, de modo algum limitamos os resultados encontrados no bairro da Aldeia e Torrão-Mupi aos aqui usados em nossos resultados. Mas, sim, selecionamos, nesse momento da pesquisa de mestrado, alguns deles, deixando os outros para um segundo momento, seja no doutorado ou em uma publicação futura.

Ao iniciarmos a pesquisa de campo em março de 2015, foram dadas muitas afirmativas de que não encontraríamos ali nenhum signo ligando o bairro da Aldeia a uma presença indígena no passado, exceto o nome do bairro. Pois, segundo as primeiras pessoas ouvidas, nada traria ao presente, os signos de uma cultura aparentemente apagada. E nisso reside o exercício do pesquisador pautado na corrente indiciária de Ginzburg (2007): seguir os rastros, caminhar com delicadeza entre os caminhos para não pisar nas pegadas, não destruir os indícios.

Não afirmamos que a história indígena é negada, pois embora escassos os documentos públicos, testemunhos de viajantes dos séculos XVI e XVII, mostram uma efetiva participação indígena em Cametá. Uma de nossas indagações reside no lugar da cultura e história indígena em Cametá nas lembranças dos nossos narradores. Se estes reconhecem signos dessa história na paisagem, na memória e na construção de suas próprias identidades. Sendo assim, lembrar fatos ligados à presença indígena em Cametá, assim como compreender o significado por trás de tais signos da paisagem, pode contribuir para a construção não etnocêntrica de uma identidade; reconhecida a tríade básica na qual deveria ser embasada a nossa identidade, esse movimento caminha para um respeito às subjetividades, a europeia, a africana e a indígena.

3.2.1 O coronelismo

Pela visão da arqueogenealogia, as acepções citadas acima são agora monumentos, não como aqueles que ditam a história, mas os que, como Foucault (2008a) coloca, podem ser levados a críticas e ponderações. Os narradores da Aldeia e do Torrão-Mupi, no jogo de subjetivação e objetivação, são produtores de um contraponto, tecem o conhecimento a partir de seus relatos sobre o passado, acerca da participação indígena na Pérola do Tocantins. E nesse movimento, não só se constituem sujeitos, como deslocam os seus papéis de objetos para intérpretes do conhecimento. Parece certo esse modo de conceber a história para Foucault, não recaindo em uma metodologia, na qual a historiografia preocupa-se apenas em resguardar em calendários: datas e momentos importantes da história. Mantém viva em monumentos, somente a história de grandes feitos. A visão de uma arqueogenealogia seria aquela, na qual os documentos são questionados, postos em dúvida, não interessa o que é verdade ou mentira, e sim, como isto ou aquilo foi posto como verdade. Nas palavras de Foucault (2008a, p.157), uma visão arqueogenealógica busca,

definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos, mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras. Ela não trata o discurso como *documento*, como signo de outra coisa, como elemento que deveria ser transparente, mas cuja opacidade importuna é preciso atravessar frequentemente para reencontrar, enfim, aí onde se mantém à parte, a profundidade do essencial; ela se dirige ao discurso em seu volume próprio, na qualidade de *monumento* (grifo do autor).

A perspectiva arqueogenealógica baseia-se no conceito de monumento porque este está intimamente relacionado à noção de discurso. Principalmente aquele que não foi descortinado. E aqui, quando os seis narradores, ao serem questionados sobre o motivo da ausência indígena no município na atualidade, rememoram três momentos históricos, falam deles apresentando pormenores, a saber: como a força de trabalho e os desmandos dos coronéis contribuíram para o uso da mão escrava indígena, quando isso legitimamente já não era mais previsto como prática; a ausência de registros de vítimas indígenas e negras nas linhas da história oficial durante o surto do cólera; e, por último, como o avanço da modernidade espacial tentou apagar os rastros indígenas no espaço cametaense, no sentido geográfico e nos pensamentos.

Segundo Foucault (2004a), evidenciar essas idiossincrasias, os bastidores no palco histórico, só se faz possível, quando a pesquisa preza em fazer uma análise,

dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua “origem”, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procurá-las lá onde elas estão, escavando os *basfond*; deixar-lhes o tempo de elevar-se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda. O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma. É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, que dão conta dos atavismos e das hereditariedades (FOUCAULT, 2004a, p.14, grifo do autor).

Neste recorte de visão investigativa, tanto os discursos, quanto os documentos, na concepção foucaultiana, são monumentos a serem desfeitos para encontrarmos unidades enunciativas que melhor expliquem as ausências e rasuras.

O coronelismo, tanto no bairro da Aldeia, quanto no povoado do Torrão-Mupi, justifica, para os narradores, em parte, a ausência de povos indígenas em Cametá, presente fortemente no trabalho forçado nas fazendas de engenhos. Sobre isso, Jucilene da Souza Cruz afirma que a comunidade, segundo relatos de sua mãe, cresceu em paralelo com a continuação de um regime que imperou na Cametá colonial e durante a República, o domínio dos senhores de terra. Nas palavras da narradora do Torrão-Mupi:

Aí dessas duas famílias foram surgindo os filhos delas, já vieram a finada Genoveva, a finada Gertrudes, aí veio o pessoal de lá do Gomes, aí o pessoal da Dona Dadi, desse pessoal foram surgindo, aumentando a população e a minha mãe contava nessa época que tinha esse só aqui, tinha também um povo lá pra essa ribeirinhos lá, aonde a minha mãe morava, que lá eram donos de engenhos, eram donos de mercados grandes né! E aí que surgiu esses donos de engenhos que sugiram os negros (Jucilene Cruz, junho de 2015).

Percebem-se muitas concordâncias nas narrativas dos interlocutores da pesquisa sobre o regime coronelista no Torrão-Mupi, principalmente entre os relatos de Benedito dos Santos e Jucilene Cruz, ao afirmarem que os senhores de terra viviam nas proximidades do espaço onde atualmente é desenvolvida a comunidade. As narrativas dos dois narradores ressaltaram, durante as entrevistas, a hipótese de que a comunidade foi local tanto de morada dos escravos, índios e negros, quanto o local onde eram enterrados.

De acordo com Gorette da Costa Tavares (2001), o uso da mão de obra indígena, na Amazônia, pode ser subdividido pelos três períodos, a saber: o período das missões e aldeamentos missionários, o período de regência do Marquês de Pombal, e os diretórios indígenas, ainda herança da visão governamental pombalina. Para Tavares (2011), no decorrer do século XVII, ocorre na Amazônia o primeiro regime de organização e controle territorial. Por isso a construção de fortins nas proximidades dos agrupamentos indígenas, em muito para

a captura desses povos para servir ao projeto da colonização. De igual modo, para impedir que estes fizessem alianças com os holandeses e franceses. Os aldeamentos indígenas foram distribuídos entre as muitas ordens religiosas da Igreja Católica, entre elas os jesuítas, carmelitas, mercedários e franciscanos. Aos jesuítas foi dada a posse de todo o território banhado pelo rio Tocantins, sendo a ordem a mais abrangente em termos de poder local (TAVARES, 2011).

Em 1757, o governo pombalino proclamou a extinção, em tese, da escravidão indígena e confiscou os bens da ordem jesuíta, assim como a tutela indígena. Nesse mesmo período, algumas medidas foram tomadas para efetivar com mais intensidade o território brasileiro, entre elas: o estímulo à agricultura e exportação, a declaração e incentivo à libertação indígena e a miscigenação entre índios e portugueses. Entre os produtos das lavouras figuravam a produção do cacau, anil, café e algodão (TAVARES, 2011).

Nas palavras Tavares (2011, p.111):

As iniciativas pombalinas só tiveram êxito no que se refere ao estímulo à agricultura de exportação, principalmente a do cacau. No entanto, se comparado ao Nordeste e Sudeste, o êxito foi modesto. Contudo, permitiu uma expansão das atividades agrícolas no Baixo Tocantins, onde Cametá se tornou o principal centro de cultivo de cacau.

Embora essa produção tenha perdido um pouco a força em Cametá nos séculos XIX e XX, principalmente pelo cultivo mais abrangente da borracha, as heranças do cultivo do cacau e outros produtos agrícolas ainda se mostraram com uma continuidade interna viva. Coronéis comandavam as vivendas que se concentravam principalmente nos arredores do bairro da aldeia e adjacências, como Cujarió, Pacajá, Curuçamba e Torrão-Mupi. Nesses lugares de plantio, concentrava-se tanto a mão de obra indígena, quanto negra. No período pós-abolição, tanto índios e negros do município, quanto os vindos da capital, sofreram o que Vicente Salles (2005) chamou de “abolição tardia”, haja vista que ainda trabalhavam em regime de escravidão ganhando pouco ou nada, e servindo-se apenas de um regime paternalista com esses senhores de terra. Em um sistema de eterno favor, no qual o trabalho era trocado por um tipo de proteção, com a manipulação da força de trabalho. Esse regime do final do século XIX, chegando à primeira metade do século XX, resultou em oligarquias no município.

No mais, a presença desses coronéis no Estado, de acordo com Cunha (2008), deu-se desde a primeira metade do século XVIII, como donos de grandes porções de terra, mantenedores do poder, principalmente no espaço interiorano do Pará. Tais lideranças

comandaram pela enxada uma mão de obra escrava, e no final do século XIX e início do século XX lideraram currais eleitorais nos primórdios da República no Brasil.

A presença de senhores de terra resultou em diversas modificações nos espaços urbanos e rurais no Brasil. Em Cametá, tais mudanças são vivenciadas em construções históricas, como a igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro,¹⁶ pois as oligarquias comandavam em toda a cosmologia espacial dos lugares. Como conta a professora Olímpia:

Tem a história da igreja que aqui morou os coronéis né? Cametá era o primeiro produtor de cacau, então era aqui na Aldeia que viviam esses coronéis né? Lá na igreja tem essa placa que tem essa história aqui. Então é mil oitocentos e sessenta, Cametá era o primeiro produtor de cacau para o consumo local, esta produção está referida os referidos coronéis que utilizavam mão de obra escrava (Olímpia, abril de 2015).

A mão de obra escrava era usada nessas vivendas tanto para o plantio, quanto para os afazeres domésticos. O uso do trabalho forçado no Pará, após a retirada do controle do trabalho indígena dos missionários no século XVIII, trouxe um novo sistema de exploração. Para Marin (2000), a expansão da agricultura se deu pela distribuição do poder da terra a colonos, culminado numa reordenação das relações sociais e étnicas, recompondo novas formas de exploração. Entram em cena, para o cultivo da terra a presença de colonos, lavradores imigrantes, senhores de engenho e escravos, colocados como principais agentes desse sistema econômico e social.

No distrito do Torrão-Mupi, Jucilene da Souza Cruz remonta o cenário de escravidão vivido por índios e negros pela região onde se localiza o povoado pela presença de dois coronéis conhecidos da região, Zé Miguel de Souza e Hidelbrando Lisboa. O primeiro atuou aos arredores de onde atualmente localiza-se o distrito do Torrão-Mupi e o segundo acerca de 1 km do distrito, na comunidade de Japeatipepu. Jucilene relembra das narrações da mãe, os desmandos do coronel Zé Miguel de Souza:

A minha mãe, a minha mãe sempre falava: minha filha eles, eles eram ricos, eram donos de borracha, de seringal, eles, essas pessoas iam trabalhar pra eles, né! Essas pessoas iam trabalhar pra eles, inclusive, os negros, esses negros, minha filha! Vieram refugiados de quilombos, esses se refugiaram pra cá porque eles eram muito crucificados, mas chegando mais aqui, continuou eles sendo sacrificados. – Aí eu perguntava, por que, mamãe? – Porque, pela cor que eles eram negros (Jucilene Cruz, abril de 2015).

Além do trabalho nas plantações nas próprias vilas, índios e negros eram levados para o trabalho na capital, para trabalhar em empreendimentos de colonização. Retirados, de

¹⁶ Imagem da igreja, página 36.

acordo com Marin (2000), das toras de índios e levados para fazer parte da reserva de mão de obra nos denominados *lugares de índios*. Sobre isso, a narradora Jucilene Cruz afere:

E aí quando eles levavam, nesse tempo minha filha não existia esses barcos, que dizem pó-pó-pó né? Era remo mesmo, batelão – Que era remado – passava três dias pra chegar em Belém, eles desciam a remo, esses escravos iam remando pra esses senhores de engenho quando eles cansavam – Minha mãe falava – Eles cutucavam nas costa deles, eles tinham que remar, eles tinham que chegar naquele dia mesmo lá, tanto em Belém, quanto na cidade de Cametá (Jucilene Cruz, abril de 2015).

No entanto, de fato, embora a medida pombalina tenha, pelo menos no discurso, estabelecido o fim da escravidão indígena na Amazônia, as intervenções do Marquês de Pombal apenas mudaram as configurações da exploração da mão de obra dos ameríndios, assim, a exploração continuou em meio à “liberdade”. Por isso, ocorreu uma dupla escravidão, a indígena e a negra.

Marin (2000, p.18) defende que pela a contínua convivência entre índios e negros no Pará colonial, incluindo as rotas de fuga do trabalho escravo, os “mocambos ou quilombos para além da caracterização, como formados apenas por escravos negros fugidos, reuniam também índios e ambos eram seduzidos e compartilhavam a ideia de liberdade”. É mais comum nas narrativas do povoado do Torrão-Mupi a descrição da escravidão voltada para a exploração negra do que indígena, haja vista que o povoado lutava para ser reconhecido como uma comunidade quilombola e a marca das características negras no local são visíveis. No entanto, há marcas da presença de um cemitério escravo que abrigou tanto indígenas quanto negros que sofreram os horrores vividos no trabalho forçado ou por doenças, entre outros motivos.

Os vestígios indígenas estão presentes tanto no espaço, quanto nas narrativas do Torrão-Mupi. No espaço, entre muitos outros motivos, porque na localidade foram encontrados artefatos parecidos com urnas mortuárias desenterradas pelos moradores. Sobre o possível cemitério, Jucilene Cruz narra que

Não tinha onde enterrar os negros e aí os fazendeiros enterravam aqui, era aqui um cemitério de escravos. Era escravo e índio, mas pouquinho também de índio, não era tantos índios não, era pouquinho índios. Por isso que a gente nem vê quase falá em índio por aqui. A gente não vê quase fala, eram poucos, poucos, era mais, mesmo (Jucilene, abril de 2015).

Na localidade de Japeatipepu existe um cemitério de caráter familiar chamado de Amparo, onde estão enterrados os principais senhores de terra do Torrão-Mupi e arredores. Para alguns moradores, tal localização fomenta a hipótese de que onde atualmente está desenvolvido o distrito do Torrão-Mupi, seria no passado o lugar de morada dos escravos que

trabalhavam para esses senhores de terra. Ali, de igual modo, esses escravos eram enterrados. Por isso, a presença das possíveis urnas mortuárias. Em 2013, ocorreu uma visita de pesquisadores do Museu Emílio Goeldi, na qual foram retiradas as últimas urnas.

Tais indícios: as narrativas orais, as marcas no chão, a presença dos coronéis, permitem constituir um caráter arqueogenealógico da presença indígena em Cametá.

O Torrão-Mupi possuiu em sua gênese a presença de uma política muito cara a lugares como Cametá: o coronelismo, desaguando em uma relação de mandonismo de oligarquias de um patriarcalismo familiar. Os nomes dos primeiros moradores da comunidade, como Manoel de Souza, Maria José, Gertrudes, identificam os herdeiros de sobrenomes como Lisboa, Duarte, Valente. São herdeiros de uma organização política, na qual o poder do lugar é instituído pela herança familiar, pois toda comunidade torna-se terreno dos fundos da própria casa dos senhores de terra. Os coronéis mandavam e desmandavam, em lugares onde o poder do Estado não alcançava.

De fato, pelo grande território, ainda hoje, e de modo agravante, era quase impossível que a gestão política brasileira alcançasse todos os cantos do Brasil, mas havia ainda uma relação de negociação, troca entre o Estado e os coronéis. Tal pensamento é defendido por Victor Nunes Leal na década de quarenta, em sua obra *Coronelismo, enxada e voto*. Para Leal (1997), a figura do coronel torna-se um sistema político, à medida que se torna peça chave de uma nova ordem política implantada pelo federalismo da Primeira República, colocando no lugar da centralidade imperial, o Estado passa a delegar poderes, e este cai nas mãos destas figuras rurais, os coronéis. De acordo com Leal (1997, p.40),

é antes uma forma peculiar de manifestação do poder privado, ou seja, uma adaptação em virtudes da qual os resíduos do nosso antigo e exorbitante poder privado tem conseguido coexistir com um regime político de extensa base representativa. Por isso mesmo, o “coronelismo” é, sobretudo, um compromisso, uma troca de proveitos entre o poder público, progressivamente fortalecido, e a decadente influência social dos chefes locais, notadamente dos senhores de terras. Não é possível, pois, compreender o fenômeno sem referências à nossa estrutura agrária, que fornece a base de sustentação das manifestações do poder privados ainda tão visíveis no interior do Brasil (grifo do autor).

O poder privado do qual fala Leal, manifestou-se no Torrão-Mupi, na presença de figuras como os coronéis Zé Miguel de Souza e Hidelbrando Augusto Lisboa, no distrito e seus arredores no final do século XIX, início da Primeira República. O coronel Zé Miguel, segundo o narrador Benedito Pantoja, atuou na própria comunidade; já o chamado Dr. Hidelbrando foi um coronel de uma comunidade próxima, Japeatipepu, também conhecida como Apepu:

não o que dizem né? Que aqui morava os índios passaram também os negros porque tem uma área aqui daqui um quilômetro que até vamos dizer tinham os coronéis [...]. Olha o famoso foi o coronel Zé Miguel porque que dizem né que ele ia para cidade de Cametá e os escravos iam remando para ele quando paravam de remar ele tacava a zagaia neles, então eles sofreram muito, tem um lugar chamado Amparo era onde está o coronel Zé Miguel todo de mármore, os túmulos, então tem vários lá, mas esse. Também tinha o Dr. Hildebrando, era também dono de escravo, do Paraíso, lá na boca de Japeatipepu. Eles só andavam contra a maré. Quando água vazava ele saía, quando enchia ele voltava para a cidade de Cametá para dar trabalho para os escravos (Benedito Pantoja, junho de 2015).

Os coronéis citados por Benedito dos Santos estão enterrados em um cemitério chamado Amparo, próximo às margens do rio Japeatipepu. Para chegarmos lá, em agosto de 2015, optamos ir pelo rio, em uma viagem de aproximadamente 1 hora. No entanto, por terra, a distância marca apenas 1 km, levando a distância a ser percorrida mais ou menos de dez a vinte minutos. Lá foi o lugar no qual se desenvolveram as plantações de cacau e mandioca, assim como o trabalho com a seringa do coronel Dr. Hildebrando Augusto Lisboa. Chegando a Japeatipepu é preciso uma caminhada de aproximadamente trinta minutos mata adentro até chegar ao cemitério.



Figura 22 - Lápide do coronel Hildebrando Lisboa.
Fonte: Pâmela Neri, 2015.

As narrativas, nossa única fonte de análise, haja vista a inexistência de documentos escritos em relação à comunidade, não deixam claro se havia uma divisão de trabalho e cultivo agrícola entre o Torrão-Mupi e a comunidade de Japeatipepu. A única certeza dada pelos narradores é que ambos, Zé Miguel de Souza e Hildebrando Lisboa, atuavam onde atualmente desenvolve-se o Torrão-Mupi e Japeatipepu, enterrados nesta última localidade, no cemitério de caráter familiar chamado Amparo.



Figura 23 - Cemitério Amparo, em Japeatipepu.
Fonte: Pâmela Neri, 2015.

A curta distância entre o Cemitério Amparo e o Torrão-Mupi nos permite a seguinte hipótese: uma distância imposta entre o senhor de terra e seus escravos, ou seja, a moradia dos dois coronéis era distante em relação ao local onde ficavam os seus escravos.

Sendo assim, Japeatipepu seria o recanto dos coronéis e o Torrão-Mupi o lugar onde residiam as pessoas que para eles trabalhavam. Essa assertiva pode ser confirmada pela presença de um cemitério de escravos no local, em decorrência das urnas funerárias, como já citamos.

O pensamento do poder privado defendido por Leal (1997) assemelha-se ao conceito de poder alternativo de Michel Foucault, aquele poder criado a partir de uma soberania. A fase genealógica de Michel Foucault marcou a produção científica dos anos de 1970. A noção de poder, ou melhor, para não cair em um erro comum a análises das obras de Foucault, as relações de poder. Nesse momento, interessa a produção do conhecimento, constituída da relação entre o sujeito e esse jogo de poder. Um poder distinto ao do jurídico, descentralizando o poder do Estado, não o destituindo, mais o deslocando. A genealogia completa-se com o biopoder, no sentido de que o poder do Estado na modernidade se dá pela função doutrinária da biopolítica, enquanto os procedimentos institucionais criam modelos de regimento dos sujeitos, uma modelagem dos atores sociais, dos corpos e pensamentos.

Nisso é que residem as microestruturas de poder, ramificações que, finas como uns fios de cabelo, incluíram-se nesse panorama as instituições mais regionais, mais locais; elas, essas ramificações do poder, atravessam as organizações jurídicas do Estado. De acordo com Foucault (2004a, p.102), tal sentido “se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em

técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violento”. De modo algum, Foucault retira, conceitualmente, o poder do Estado, mas o coloca em outras instituições menores, como a escola, os presídios, a ordem política como coronelismo, as frentes religiosas, ou seja, as relações de poder são desenvolvidas onde estão os homens.

E esses homens são ao mesmo tempo agentes e objetos, tocados pela noção de biopolítica, aquela que possibilita os corpos dóceis. Em *Vigiar e Punir*, o filósofo francês retrata as técnicas de poder surgidas a partir do século XVII, marcas nos corpos, causando mudanças nas formas de reger os indivíduos. Estamos falando das manipulações dos corpos no período das Grandes Navegações, mais precisamente no período da colonização da América, desencadeando o modo de regência dos povos no que chamamos de Estado Moderno. Foucault (2008b) denomina tais técnicas de *disciplinas*, mandando na estética dos corpos, criando mímeses de gestos e atitudes, levando os sujeitos a se adequarem aos sistemas vigentes. Os corpos foram controlados e docilizados nesse período pela *disciplina* das relações da microfísica do poder alternativo.

Em Cametá, essa ação foi protagonizada pelos religiosos e a catequese dos povos indígenas; pelo poder dado aos diretórios indígenas; pela ação dos coronéis e herdeiros desse regime, como Nelson Parijós, Zé Miguel e Dr. Hidelbrando Lisboa. De igual modo, atualmente signos desses momentos históricos, monumentos da barbárie como já ressaltamos, se não são compreendidos todos os seus significados, negam os rastros indígenas presentes na paisagem, deslocando todos os subsídios para constituir em um movimento contínuo a identidade.

Segundo Foucault (2001, p.133), a biopolítica,

Sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pode ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas, o capitalismo exigiu mais do que isso; foi-lhe necessário o crescimento tanto de seu esforço quanto de sua utilizabilidade e sua docilidade; foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral.

A ação de uma biopolítica, analisada com bases foucaultianas, no que concerne aos rastros e apagamentos da cultura indígena em Cametá se faz evidente em processos disciplinares da própria identidade coletiva do município. Primeiramente voltada para as intersecções da estrutura econômica do capitalismo, a urbanização, a mão de obra do capital, deixando registrado na memória coletiva as referências de uma história única dos colonizadores e seus agentes, os romualdos, os parijós, entre outros. Trata-se de uma

biopolítica fundada, antes, pelo imperialismo, para depois chegar ao momento do Estado Nação.

O descaso com signos do espaço ligados à história indígena, como o Cemitério Amparo, em Japeatipepu – onde estão enterrados coronéis que atuaram no Torrão-Mupi e lugares próximos, utilizando trabalho escravo de indígenas e negros – pode apagar signos que são sim monumentos da barbárie, mas eles também podem ser ressignificados para chamar a lembrança de um passado que parece tão distante em consequência do esquecimento. Esses monumentos possibilitam uma resistência pela presença de vestígios arqueológicos e históricos. Ressignificar os signos, destacar os rastros da paisagem, chamar a existência. Deixar claro o que há por trás de cada rastro na paisagem, sejam eles uma prática dos genocídios da história, sejam rastros daqueles que foram vitimados. Falemos de outro rastro da presença indígena no Torrão-Mupi, o lugar chamado Seminário.

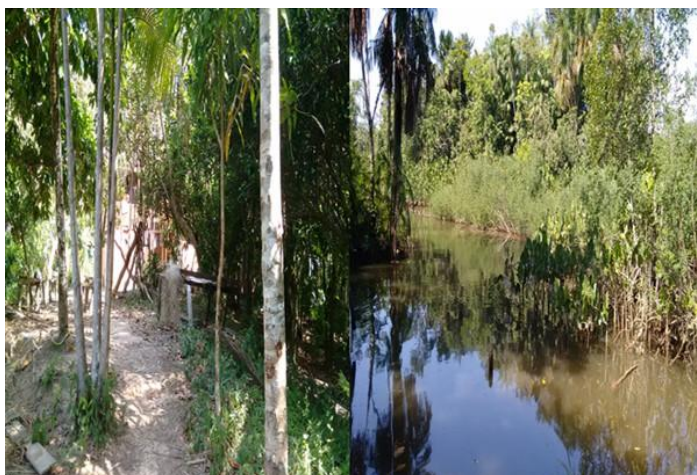


Figura 24 - Seminário, às margens do rio Mupi.
Fonte: Pâmela Neri, 2015.

De fato, os povos indígenas de Cametá são evidenciados na história e práticas culturais do Torrão-Mupi em um momento anterior ao dos coronéis. Durante a quinta visita à comunidade, ocorrida em junho de 2015, em uma conversa informal com uma das narradoras da pesquisa, Eusébia Mendes, foi citado um lugar que os moradores chamam de Seminário. Indagamos a outro narrador, Benedito Pantoja dos Santos, que relatou:

O que os veteranos diziam, refletiam é que lá foi uma área que passou os jesuítas e aí pegou esse nome de Seminário. Inclusive, também no tempo da Cabanagem, né ele foi muito usado que dizem né! Que os cabanos passaram pelo o rio Mupi, mas não é do meu tempo, mas são coisas contadas dos nossos pais e avós. Era uma questão dos padres que chegavam aqui, estrangeiros e se apossaram só que eu não cheguei ver, era uma terra muito alta, tem um senhor com um nome Benedito Cabo Chico, ele mora bem lá no reduto (Benedito Pantoja, maio de 2015).

Segundo o narrador trata-se de um lugar onde os jesuítas eram levados pelos indígenas para repousar e, de igual modo, como retiro espiritual.

As colocações de Benedito Pantoja são referendadas por um documento da Prelazia de Cametá, em registro de 1754:¹⁷

Como já dissemos no ano de 1749, o jesuíta Padre Gabriel Malagrida tinha aberto em Belém um seminário, isto para ali recrutar futuros jesuítas. Este seminário, como também temos visto, foi tirado das mãos dos jesuítas pelo Bispo Dom Miguel de Bulhões para servir a educação do futuro clero secular. Pois bem, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador do Pará e irmão do Marques de Pombal, ministro de Dom José I, escreveu ao Rei um ofício, respondendo-lhe sobre um pedido do Padre Malagrida ao rei, para licença de erigir em Cametá um seminário, pois em Belém, como vimos não tiveram êxito. O governador não era favorável á fundação de tal seminário. E assim este desejo do jesuíta foi negado também. Entretanto será que os jesuítas já tinham arranjado um terreno para o seu seminário. Pois pelas bandas do rio contra-maré, para os lados do rio Mupi há um lugar que é chamado ainda hoje pelo povo de seminário.

Tal registro é uma interpretação do escrivão do documento, no entanto, traz a hipótese, de o lugar escolhido para a construção do seminário de Cametá ser o mesmo lugar ainda hoje chamado de Seminário no Torrão-Mupi. O seminário de Cametá foi construído somente em 1965, no bairro da Aldeia, próximo à praia. No entanto, o Torrão-Mupi entra para a história da Ordem Jesuíta em Cametá. De acordo Carvalho Junior (2013), entre as funções ligadas à agricultura, pesca e trabalhos braçais, era dado aos indígenas, dentro dos aldeamentos jesuítas na Amazônia, a função de “ajudantes” dos religiosos. Aqueles principais meninos da catequização, remadores e pilotos das embarcações que levavam os religiosos aos novos descimentos de índios, ou retiros espirituais, possível motivo de o lugar Seminário no Torrão-Mupi ser assim chamado.

O que chamamos aqui de rastros históricos da presença indígena, em detrimento aos signos presentes nos monumentos da história oficial, podem confluir para um movimento de ressignificação dos rastros, de todo e qualquer signo de identificação.

Ressignificar consiste em uma relação entre o *eu* e o *outro*, recai em um exercício contínuo de estranhamento, no qual não se busca ser igual ao outro, mas identificar as diferenças pela imagem do outro. E, só podemos ressignificar, quando nos é dada a oportunidade de conhecer o que há do outro lado do esquecimento, histórias não contadas, motivos não apresentados para algo ser hoje de certo modo.

¹⁷ Cf. Anexo C. Trata-se de um registro datilografado dos documentos originais que estão em poder da Prelazia de Cametá.

Não obstante, neste trabalho de perscrutar o processo de memória-esquecimento da cultura indígena entre passado e presente, manifestamos o interesse por uma vívida memória das comunidades e da cultura indígena local. Os genocídios da história são bons exemplos de como a memória e esquecimento são contrários que se completam. As vítimas relembram e as transformam em monumentos para que o fato não se repita, pois esquecer nos faz recair no mesmo erro. No caminho contrário, os algozes buscam esquecer e não mais demarcá-los, para que não testemunhem contra eles.

Pedaços de uma história que pode reconstituir uma memória, bem como os processos que levaram à tentativa de apagamento, quanto da presença desses povos indígenas. Povos que deixaram rastros, no chão do Torrão-Mupi, em construções arquitetônicas de Cameté e nas lembranças dos moradores do município, a exemplo dos seis narradores da pesquisa, frustrando, de certa forma, tal apagamento. Pois as rasuras, as marcas permitem que ainda possamos tratar desse assunto por vias ainda não vistas.

As três acepções destacadas pelos narradores: o coronelismo, o surto do cólera em 1855 e o urbanismo, estão intimamente relacionadas à noção de população, que é regida pela ideia da produção do conhecimento, normalização e a biopolítica. Conceitos trabalhados por Michel Foucault com relação à coletividade e o controle dela pelas regras e os meios de governabilidade no curso *Segurança, território e população*, ministrado pelo filósofo no College de France em 1978. A população é a principal categoria para exercício do poder sobre um saber produzido no âmbito territorial. Nas palavras do autor,

a população é um elemento fundamental, isto é, um elemento que condiciona todos os outros. Condiciona por quê? Porque a população fornece braços para a agricultura, isto é, garante a abundância das colheitas, já que haverá muitos cultivadores, muitas terras cultivadas, abundância de colheitas, logo preço baixo dos cereais e dos produtos agrícolas. Ela também fornece braços para as manufaturas, isto é, permite, por conseguinte, dispensar, tanto quanto possível, as importações e tudo o que seria necessário pagar em boa moeda, em ouro em prata, aos países estrangeiros. Enfim a população é um elemento fundamental na dinâmica do poder dos Estados porque garante, no interior do próprio Estado, toda uma concorrência entre a mão-de-obra possível, o que, obviamente, assegura salários baixos (FOUCAULT, 2008b, p.94).

E dessas organizações de regência populacional são produzidas práticas discursivas de poder, que buscam deixar nas memórias apenas a participação dos notáveis de Cameté, para a construção do município, criando práticas de subjetivação, da qual retiramos nomenclaturas de identificação, como *A Terra dos Romualdos*, para nos sentirmos parte de uma coletividade histórica. Essas práticas são concebidas por instituições, via desmandos primeiro da colonização, depois do Estado e seus aparelhos ideológicos, como a escola e seus processos

ainda excludentes de algumas culturas quanto aos saberes que são repassados. Usam como armas dos processos de servidão, a dominação, as palavras ditas e não ditas, regimes de força que constroem biografias, nas quais, a identidades de povos escravizados no passado, indígenas e negros, não merecem espaço (FOUCAULT, 2008b). Procuram registrá-los na história, sempre com verbos no passado, como se os saberes e acontecimentos da sua participação não estivessem vivos, nos rostos, nas práticas e nas memórias de hoje.

Na concepção de Foucault (2008b), tais práticas de poder e subjetivação, estão internamente nas práticas discursivas, e há nelas, certo policiamento, deixando certos discursos na claridade e outros na obscuridade. Criando critérios do que dizer e quando não dizer, autorizando discursos e desautorizando. Transformando-os por outras palavras. Por isso, para visão foucaultiana, somente na ordem do discurso, pela produção de conhecimento, podemos constituir subjetivações que não mais privilegiem um conhecimento em detrimento a outro. Sobre isso, Foucault (2004, p. 97) aferiu que,

Com relação ao projeto de uma inscrição dos saberes na hierarquia de poderes próprios à ciência, um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais – menores, diria talvez Deleuze – contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder, eis o projeto destas genealogias desordenadas e fragmentárias.

Para Halbwachs (2006), da memória coletiva e individual há uma ida e vinda nunca padronizada, diverge conforme o tempo, os interesses políticos e históricos. Não obstante, a perpetuação de uma memória em comunidade, ou seja, por exemplo, a memória da cultura indígena, depende da importância dada a ela pelo grupo social que a detém.

Para Gagnebin (2009, p.50), a experiência compartilhada, integra uma tradição e a protege, e nisso está resguardada a noção de transmissão e transmissibilidade. Benjamin, de acordo com a autora, frisa a sua necessidade pela fábula de Esopo na qual um pai no leito de morte diz que enterrou um tesouro aos filhos no seu antigo vinhedo. Assim, eles

cavam, cavam, mas não encontram nada. Em compensação, quando chega o outono, suas vindimas se tornam as mais abundantes da região. Os filhos então reconhecem que o pai não lhes legou nenhum tesouro, mas sim uma preciosa experiência.

O uso da fábula por Benjamin não é meramente didática, mas o reconhecimento de que algo precisa ser preservado e não apagado, assim, apesar de ser necessário sempre considerar os esquecimentos, precisamos sempre considerar os cacos e recriá-los como capacidade de não silenciar o que deveria ser repassado de geração em geração. Buscar os

rastros deixados por uma construção pós-totalitária, indo na contramão da vida moderna constituída pela tentativa de não produzir rastros. É nesse panorama que Gagnebin (2009, p.51) cita o poema de Brecht *Apague os rastros*:

“O que você dizer, não diga duas vezes.
Encontrando seu pensamento em outra pessoa: negue-o.
Quem não escreveu sua assinatura, quem não deixou [retrato
Quem não estava presente, quem nada falou
como poderão apanhá-lo?
Apague os rastros
Cuide, quando pensar em morrer
Para que não haja sepultura revelando onde jaz
Com uma clara inscrição a lhe denunciar
E o ano de sua morte a lhe entregar
Mais uma vez: apague os rastros.
(Assim me foi ensinado)”

Diz-nos Gagnebin (2009, p.56) que a última estrofe – contrariando a fábula de Esopo, pois, a palavra grega *sèma* significa túmulo –, explicita que signos e rastros devem ser vistos pelo poeta e historiador como uma forma de relembrar os mortos, não os deixando a cargo do esquecimento. A propósito, o poema de Brecht nos transmite outro lado desse mecanismo de esquecimento: esquecer nos inocenta sem julgamento da culpa, liberando-nos de qualquer dívida histórica que temos. Apaga da história a escravidão e subjugação de um povo. Sem túmulos, sem nomes, sem existência não há o que ser revogado, não é preciso devolver aos que resistiram à transculturação qualquer perda vivenciada. A bem da verdade, não precisamos ressaltar vítimas e minimizá-las a tal papel, mas relembrar constantemente que um erro do passado protege o presente e o futuro de residir no erro. Tal relação entre acontecimento e registro histórico nos leva à segunda acepção destacadas pelos narradores que tratamos aqui, o surto do cólera em 1855.

3.2.2 O surto do cólera

Não faltam exemplos de epidemias que afetaram a população no Estado do Pará no século XIX; doenças que deixaram desolada uma população que ainda se recuperava da luta cabana e, por isso, não estavam preparados para tantas mazelas, entre elas a febre amarela, varíola, o sarampo, e delas aqui destacaremos o cólera. Diz-nos Jane Felipe Beltrão (2004), na obra resultado da sua pesquisa de doutorado, *Cólera, o flagelo do Grão-Pará*, que, embora a província tenha tido como principal protagonista do surto a população, entre elas brancos, portugueses, negros e escravos, a história da parcela indígena e afro-brasileira foi deixada à margem dos documentos oficiais. Tanto os narradores da investigação aqui explicitada como

a pesquisa de Beltrão contam a partir das narrativas ouvidas de seus avós e pais que a população do Pará viveu muitas perdas e o *povo gemia* por todos os lugares em razão da doença que, segundo a maior parte dos relatos, foi trazida ao Estado por navios vindos de Portugal.¹⁸ Destaca a autora que

Os negros gemiam nas senzalas, nos casebres [...], bem como nas estradas da cidade que levavam para os subúrbios de Belém. Os índios confinados na mata ou à beira dos igarapés padeciam com a enfermidade, longe do alcance das autoridades sanitárias. Os caboclos sofriam nas cabanas da cidade e no interior das ilhas que constituíam o termo da Província (BELTRÃO, 2004, p.54).

Além da capital da província, a moléstia afetou outros municípios, destes o mais afetado foi Cameté. Beltrão (2004), em seu trabalho, critica o trabalho de Arthur Vianna¹⁹, quando traz no capítulo dedicado a esta doença, um estudo preconceituoso sobre os doentes, indicando os índios e negros como os culpados pela rápida disseminação da enfermidade. Embora não se possa negar que ele constrói ao menos uma descrição histórica do cólera na Pérola do Tocantins.

De acordo com Arthur Vianna (1975), o fluxo frequente com a capital trouxe fortemente a presença da doença no município, visto que em uma população de seis a sete mil pessoas, o surto do cólera afetava quinze pessoas diariamente. Com o intuito de fugir do mal, a área urbana ficou vazia, haja vista que os habitantes se deslocavam para sítios nas ilhas no município, deslocando as doenças para o interior da cidade de Cameté.

Jane Beltrão (2004, p.41), ao criticar os relatos de personalidades como Arthur Vianna e Silva Castro no período do cólera em 1855, afirma que

Tanto Silva Castro como Arthur Vianna não disfarçam o preconceito em relação aos ameaçados, afetados, e mortos pela epidemia. Consideram os profissionais da área

¹⁸ Segundo Beltrão (2004, p.57), “para compreender o flagelo imposto pelo cólera ao Grão-Pará faz-se necessário acompanhar e descrever a rota da epidemia contextualizando as ocorrências na Europa e, particularmente, no norte de Portugal, de onde partiam as embarcações que traziam migrantes portugueses e mantinham comércio com o Pará. Este era o cenário para a partida da galera Deffensor, embarcação que transportou pouco mais de três centenas de migrantes portugueses ao Pará”.

¹⁹ Arthur Octávio Nobre Vianna nasceu em 11 de novembro de 1873 na capital do estado Pará. Após forma-se no colégio Lyceu Paraense, instituição de ensino onde trabalhou de igual modo, como Secretário, foi nomeado pelo Governador Paes de Carvalho (1897-1899) para diretor da Biblioteca Central de Belém. Formou-se em Farmácia e entre as muitas obras figuram títulos sobre os principais momentos históricos do estado, além de tratados geográficos. Entre as obras, figuram Ligeiras notas sobre a epidemia de febre amarela no Pará (1990) e As epidemias no Pará (1906). Nas duas obras, o autor discorre sobre os surtos que vitimaram a população paraense, entre eles, o surto de cólera. Arthur Vianna: apontamos biográficos. Disponível em: http://portal.ceara.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&id=33713:1913-arthur-vianna-apontamentos-biographicos&catid=465&Itemid=101. **Revista Instituto do Ceará**, 1913. Acesso em: 04 ago. 2016.

de saúde heróis da crise e as vítimas culpadas do mortífero flagelo, dadas a insalubridade e a intemperança em que viviam. [...] Não basta compreender as entranhas do processo, é preciso ultrapassar esta etapa, fortemente caracterizada pelos relatos heroicos feitos pelos pioneiros.

A assertiva de Beltrão está pautada em duas questões relacionadas ao surto do cólera: o apagamento da participação de saberes tradicionais relacionados à medicina alternativa, doutores populares, e a ausência de registros documentais falando da população e de como esta foi dizimada.

A professora Olímpia rememora pelas suas lembranças e dos documentos que arquiva em sua casa o surto vivido em Cametá e o interliga à história do Cemitério da Lampadosa:

Eu creio que porque quando eu me entendi, esse cemitério já era desativado, não enterravam mais ninguém, inclusive dessa minha avó Angélica que está lá que era mãe da minha mãe foi enterrada lá no cemitério do centro né? E dizem que foi por causa da cólera né? Uma doença que apareceu e aí foram enterradas várias pessoas aí no tempo da cólera e depois fecharam e não enterrou mais ninguém né? Nesse cemitério foram enterradas várias pessoas que foram cometidas pela cólera e que por isso ele foi desativado né? Não houve mais assim, porque quando vinha um cadáver vinham várias pessoas para esse pra sepultar as pessoas, para sepultar os cadáveres pra não contaminar com certeza as outras pessoas sadias, foi a maneira de fecharem o cemitério (Olímpia, abril de 2015).

Segundo a narradora, um dos motivos para desativação do Cemitério da Lampadosa, um dos mais antigos do município, ocorreu em ocasião de o campo santo ter sido reduto das vítimas do cólera nas ilhas circunvizinhanças à área urbana da cidade de Cametá. Os mortos eram trazidos em canoas que subiam o barranco da margem do rio Tocantins até a terra firme do antigo bairro da Aldeia e pela proximidade do cemitério com a margem do rio. Enterrados imediatamente em covas cavadas pelos próprios familiares das vítimas. Cenário representado na pintura de Constantino Pedro Chaves da Motta, intitulado *Cólera morbus*.



Figura 25 - Imagem da pintura a óleo do século XIX (1855-1857).
Fonte: Museu Mestre Penafort, 2015.

De acordo com Jane Beltrão (2004), os motivos da devastação acentuada de Cametá pela doença deram-se pelas cheias do rio Tocantins e pela natureza topográfica da comarca, situada em terrenos baixos e muitos úmidos, por assim dizer, quase sempre alagados. Mas sem dúvida, dos relatos colhidos, as memórias que envolvem diretamente os indígenas que ainda restavam das nações em Cametá durante o surto é Dona Anadia Marques, moradora da Aldeia. De acordo com ela, seu avô Félix Oliveira relatava fazer parte do povo Carijó, antiga população indígena do bairro. Foi pelas memórias do avô, que faleceu em 1956, aos 117 anos, ou seja, com nascimento datado em 1839, que a narradora retrata o cólera no município:

Sabe onde era a subida do pessoal do interior era bem aí logo adiante ao cemitério tem a casa do sol que aqui tinha um caminho que levava lá pra beira lá subia os caixões com cólera e ele contava pra gente que quando subia dois... era aqui nesse cemitério e quando subia um, dois três enterravam alguns não viam nem em um caixão, vinham na rede, aí quando voltava na casa já tinha dois, três mortos, era muita diarreia, quando dava tomava conta do corpo da pessoa, morria mesmo. E esse nosso cemitério ocupou muita gente que subia aí era o cemitério da Lampadosa (Anádia, maio de 2015).

A narradora Anadia Marques pondera que, segundo o avô, índios que ainda viviam em regime de aldeamento foram acometidos pelo cólera. O avô da narradora ainda viveu em regime de aldeia e conviveu com seu povo até se casar com sua avó portuguesa ainda no século XIX, um ecoar do regime pombalino que previa o casamento de indígenas com outras raças. No mais, sabemos que os mais acometidos pela doença foram os desprovidos de recursos financeiros e as pessoas que viviam mais embrenhadas nas matas ao redor do rio Tocantins. A bem da verdade, como afere Beltrão (2004), a historiografia oficial, os documentos, não retratam o perfil dos acometidos pela doença que assolou o Pará entre 1855-1856, os poucos indígenas que viviam em Cametá somaram-se aos coléricos que ficaram à margem dos relatos sobre a doença.

Foucault (2004a; 2008b) afere que os momentos com surtos de doenças, guerras e revoltas são os momentos propícios para vigilância dos sujeitos, para assim construir as regras da normalização. Os monumentos do poder criam uma estrutura que deve ser seguida para ser “normal”, um cidadão honesto e não um ladrão, uma pessoa saudável e não doente. Uma pessoa sã e não louca. Uma “individualização antropológica” como pondera Foucault. Estes modelos são resguardados em documentos, que excluem os marginalizados, os que ousaram transgredir. Os colocam como marginais, segundo Foucault (2004a, p.35):

Organização de um sistema de registro permanente e, na medida do possível, exaustivo, do que acontece. Em primeiro lugar, técnicas de identificação dos doentes. Amarra-se no punho do doente uma pequena etiqueta que permitirá distingui-lo mesmo se vier a morrer. Aparece em cima do leito a ficha com o nome e

a doença do paciente. Aparece, também, uma série de registros que acumulam e transmitem informações: registro geral das entradas e saídas em que se anota o nome do doente.

Para Foucault (2004a), forma-se assim um “campo documental” que delinea contornos de uma figura de sujeitos, registros que marcam um conhecimento, um saber – do doente, do prisioneiro—Aqui o surto do cólera é o documento, o acontecimento histórico que eterniza uma verdade histórica. Os documentos para Foucault são os modelos que resguardam uma imagem dos sujeitos, em momentos de seu cotidiano, de sua posição e história durante esses acontecimentos históricos, transformando alguns em heróis e outros em rasuras preconceituosas, sujeitos que apresentaram desvios de conduta. Em tais registros desses momentos recaem formas de documentar os sujeitos que transformam documentos em monumentos e renegam os sujeitos que ousaram transgredir (FOUCAULT, 2005).

Nas palavras de Foucault (2008b, p. 72),

A normalização disciplinar consiste em primeiro colocar um modelo, um modelo ótimo que é construído em função de certo resultado, e a operação de normalização disciplinar consiste em procurar tomar as pessoas, os gestos, os atos, conformes a esse modelo, sendo normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e o anormal quem não é capaz. [...] Dito de outro modo, há um caráter primitivamente prescritivo da norma, e é em relação a essa norma estabelecida que a determinação e a identificação do normal e do anormal se tornam possíveis.

De acordo com Beltrão (2004), os documentos oficiais que tratam da doença no século XIX não relatam, ou apenas trazem poucas informações, sobre as vítimas pobres da doença. Os negros e indígenas não aparecem nas linhas documentais e quando surgem é por meio da crítica de autoridades e médicos que os acusavam de práticas medicinais alternativas e perigosas ou culpando-os pela proliferação da doença. Por serem donos de práticas de péssima higiene e por não tomarem os cuidados necessários com trato dos mortos ao enterrá-los em valas abertas no meio das cidades e com os doentes que ainda sofriam com a doença, quando, nas proposições de Beltrão, não eram dados a eles subsídios para enterrar os muitos que morriam rapidamente pela mazela.

O Cemitério da Lampadosa somente é destacado na paisagem do bairro da Aldeia dias antes do feriado de Finados, momento em que, de prefeito em prefeito, o local é limpo para que seus familiares possam visitar os túmulos –, o que é mais uma prova do descaso com os monumentos históricos. Ao lembrar que alguns parentes do marido estão enterrados lá, Maria José Barreiros fala do abandono do cemitério:

Aqui [Cemitério da Lampadosa] está a mãe dele, verdadeira, avó, irmã, tia, irmão e alguns parentes mais chegados, estão aí, nesse velho aí, nesse capinzão aí, porque o

prefeito veio, mandou limpar aí pronto acabou, agora veio aí como que se diz, a população foi aumentando pegaram um palmo pra cá, era grande, o cemitério era grande. Era grande, veio a esperteza, um tira uma banda pra cá, outro tira outra, outro tira do outro lado, mas não era assim não. Tinha um padre aí, eu não estou lembrada o nome dele, mas tem a sepultura de um padre. Lá naquele cruzeiro, bom aí ficou desprezado, quando chega próximo ao finado é que a comunidade vai fazer uma reclamação, a prefeitura manda roçar, bota fogo, acabou, acabou e assim as coisas vão acabando tudo, não tem mais nada (Maria Barreiros, setembro de 2015).

Maria José Barreiros ainda acrescenta que o espaço do cemitério era muito maior, sendo invadido ao longo dos anos por algumas propriedades, destruindo algumas lápides. Atualmente, só conseguimos identificar alguns túmulos, outros são apenas ruínas, misturadas como foi dito por Maria José Barreiros; o mais destacado é marcado por um cruzeiro, onde está sepultado um religioso que ela não soube identificar.



Figura 26 - Cemitério da Lampadosa no bairro da Aldeia.
Fonte: Pâmela Neri, 2015.

No solo do cemitério, foram enterradas as vítimas do surto do cólera. Nos túmulos descuidados, estão os corpos sem registros – exceto pela coletividade – da população mais pobre, que por sua falta de cuidado e higiene ajudou a disseminar a doença que afetou a população cametaense em 1855. Lá é o recanto dos mortos que outrora, durante o surto, foram largados literalmente à margem da Avenida Inácio Moura, ainda não completamente delimitada, em pilhas sem nenhum respeito para com os familiares. O Cemitério da Lampadosa encontra-se impressado entre as muitas construções que ocupam a Avenida Ignácio Moura, aberta no início do século XX e finalizada na gestão do prefeito Nelson Parijós na década de 30, desenhando a cosmologia espacial da avenida que conhecemos hoje.

Parece certo afirmar que alguns doentes indígenas e negros do surto do cólera em 1855 estão enterrados no cemitério desativado do bairro da Aldeia. Mas ainda se acrescenta outro motivo para a desativação do mesmo: o medo do contágio da doença. Jane Beltrão (2004) pondera que houve dois motivos para esse medo: primeiro pela rápida disseminação da

doença, sem explicação na época, assim como a desfiguração da aparência das vítimas, que, de tão debilitadas, chegavam a se tornar semelhantes a um animal, quase um ser sobrenatural.

Beltrão (2004) reitera que a diversidade étnica dos mortos da cólera despertou um preconceito e falta de ética. Em primeiro lugar pelos profissionais de saúde, e até pela população, de modo indiscriminado: “Arrolados como indígenas, as vítimas caboclas, índias, e tapuias somam 205 almas; e, como negros, vítimas cafuzas, mamelucas, mulatas, pardas e pretas chegam a 646, enquanto os brancos somam 184” (BELTRÃO, 2004, p.257).²⁰ O número de mortos é incerto, pois muitos nem alcançavam os hospitais, e quando mortos, não chegavam aos cemitérios. As discussões de Beltrão são fomentadas pelas ocorrências da doença em Belém. Assim como na capital, em Cameté, documentos que comprovem a distinção entre os doentes são inexistentes. Somente o nome dos levantados como heróis são destacados nas linhas documentais.

Entre os nomes do governador da província na época, destaca-se o cametaense Ângelo Custódio Corrêa. No Cemitério da Soledade, em Cameté, o túmulo onde residem seus restos mortais é também o monumento histórico do *Cólera morbus*.



Figura 27 - Monumento do *Cólera morbus*, Cemitério da Soledade em Cameté.
Fonte: Pâmela Neri, 2015.

De modo algum retiramos a importância do então governador da Província do Pará no episódio do *Cólera morbus*, somente destacamos a ausência dos outros nomes de tal momento

²⁰ Trata-se de um artigo de Jane Beltrão intitulado *Cólera e Gentes de Cores ou o acesso aos Socorros Públicos no Século XIX*, recorte de sua pesquisa publicada no livro *Cólera: o flagelo de Belém do Grão-Pará* (vide referências neste trabalho).

de Cametá, isto é, dos não contados entre os mortos, indígenas, negros, mestiços. Segundo Beltrão (2004, p.259),

Quantas vítimas, mesmo sepultadas, deixaram de ter seus nomes registrados nos livros do cemitério. Outras tantas nem alcançaram o campo santo para usufruir da última morada. Ao fugir da moléstia e/ou da violência do prestativo chefe de polícia, as gentes tombavam nos campos, e lá permaneceram para sempre.

Nas afirmações de Beltrão (2004), pela perspectiva da epidemia na capital, podemos chegar a uma conclusão do que ocorreu em Cametá. Pois assim como descrito por Olímpia Serrão e Anadia Marques, muitos mortos enterrados no antigo Cemitério da Lampadosa não foram registrados; chegavam lá e eram jogados em valas indiscriminadas, visto o número crescente de mortos pelo cólera. Em uma mesma casa morriam três a quatro pessoas, em decorrência da falta de informação sobre a doença. Por isso, o cólera pode ser interpretado como um dos possíveis motivos para a mortalidade indígenas em Cametá, haja vista que eram os que viviam em pior condição de moradia e de trabalho.

Pela ausência de cuidados no registro dos menos favorecidos, assim como o descaso com o principal símbolo da ocorrência da doença em Cametá, o Cemitério da Lampadosa, perpassa uma relação intrínseca entre ética e estética. Ética, na ausência de cuidado com o outro, as etnias marginalizadas e colocadas à margem da história, nunca contadas entre os mortos jogados no chão, muitos escondidos entre os registros de alguns. Esse fato provocava uma mudança estética, ou melhor, limpeza étnica, que não comporta a diferença, pois o belo está resguardado apenas ao parâmetro da metrópole. Trabalhamos nesse sentido, a estética feita pelos processos de urbanização da cidade de Cametá, em foco o bairro da Aldeia, onde possíveis rastros indígenas, como o Cemitério da Lampadosa, são negligenciados na paisagem, escondidos aos olhos de todos por uma manipulação da história.

E de fato, além desses rastros visíveis na paisagem, temos outros presentes apenas nas memórias de testemunhas da história, aqui nas narrativas da professora Olímpia Serrão e da fogueteira Maria José Barreiros. Segundo elas, no bairro da Aldeia, existia um espaço onde os indígenas no período colonial e do império eram enterrados. O relato surgiu primeiramente na segunda entrevista dada por Olímpia Serrão, em abril de 2015:

Porque foi um cemitério, mas não tem assim dado né? Dados escritos, do cemitério, das pessoas que ali foram sepultados né? Consta que lá viviam, porque era uma tribo de índios, os Carisós que viveram na Aldeia e lá tinha um cemitério. Eu ia acompanhar meu pai de noite quando ele fazia aquele curral para pegar os peixes, na hora da maré, que ela ficava baixa, ele chamava a gente. Eu e meu irmão, Osvaldo, aquele que estava na foto. Já é falecido, nós três, ele, eu e o meu irmão. A gente via quando chovia. Inclusive nós achamos uma vez um cordão de ouro

enterrado na praia. Dizem que as pessoas que eram enterradas lá levassem alguma joia. A erosão né? Foi levando o barranco e ia caindo e apareceu ossos de perna, ossos de braços, assim no barranco. Vinha caindo e vinha ficando a praia. E hoje não existe mais, porque já veio caindo tudo né? Era lá, do lado da igreja (Professora Olímpia, abril de 2015).

A narradora descreve acima que durante uma atividade da sua infância, de pescar com seu pai e irmão, circuncidando as margens de Cameté, passando pela Aldeia, e percorrendo as margens de comunidades como Cujarió, Pacajá, Curuçamba, Cameté-Tapera, podiam avistar restos do barranco onde antes era um antigo cemitério indígena na Aldeia. Descreve que a erosão do rio Tocantins derrubava o barranco revelando restos mortais dos que ali foram enterrados. Cinco meses depois, o cemitério voltou a ser citado pela narradora Maria José Barreiros, dando ela inclusive a localização desse antigo campo santo. Nas palavras da narradora:

O cemitério era da igreja pra lá pra fora, aonde se enterrava as pessoas antigas, onde tem muitos índios, foram enterrados aí, quando passou a cabanagem, ela foi levando tudo, porque tinha por aí escangalhando as coisas e foi passando, tinha lembrança da cabanagem. [...] Era um bocadinho, era em um local alto, alto, pra beira é alto tudo, pra onde está barco, era terra, tudo isso não era água, era terra, então o cemitério era muito longe, pra lá, pra dentro do rio, praia era praia mesmo, ia daqui passava por trás da igreja e ia embora. Nós íamos pegar peixe. Ultrapassava um igarapé que tem na boca do Curumã, passava pra lá pro Pacajá, Guajará, Cameté-Tapera, essas, desse município pra lá, nós íamos pela praia. Não passava carro, nem moto (Maria José Barreiros, setembro de 2015).

Assim como a professora Olímpia, Maria Barreiros não sabe marcar o lugar exato desse cemitério, localizando-o partir da Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. No entanto, ao final da narrativa, repontuando a afirmação, coloca o campo santo para além da trilha indígena que pontuamos aqui: Aldeia, Cujarió, Pacajá, Cameté-Tapera, Torrão-Mupi. Rememora que o cemitério passava a comunidade de Cameté-Tapera, onde atualmente está situado o Torrão-Mupi, que como já destacamos, é apontado como um antigo cemitério indígena. A imprecisão da informação só pode fomentar hipóteses, memórias lacunares.

É preciso reiterar que há laços de sangue entre as duas narradoras, que ouviram provavelmente as mesmas narrativas de seus pais, avós. É interessante a similitude entre as narrativas, a proximidade com a Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, na praia da Aldeia. Ambas afirmam que o cemitério ficava onde hoje já foi tomado pela água por causa erosão. Assim como não conseguem colocar com precisão a distância entre o cemitério e igreja.

O rio Tocantins, por intermédio do tempo e de movimentos da urbanização, foi levando os rastros físicos dessa parte da história da Aldeia, ainda não contada. No entanto, permaneceu na memória das duas narradoras, para ser recontado se solicitado.

“Ditaremos a história”, todavia, esquecem os heróis levantados pela história oficial que enunciaram tal afirmação, que eles próprios, no exercício de apagar os rastros, deixam novos rastros. Há os que mandam construir os monumentos da história, mas os que constroem, de tal modo, deixam entranhados no cimento, nas pedras, nos telhados, em cacos de prédios e estátuas, suor e sangue, e de lá, desses monumentos de história única, aliados a narrativas como a dos narradores da Aldeia e Torrão-Mupi, podemos acrescentar novos fatos à história, narrativas não contadas.

Gagnebin (2009) ao falar da relação entre estética e ética, interpreta que a explicação de Adorno para o panorama antissemita da Segunda Guerra Mundial seria o conceito de *mimeses*. A identificação pela projeção de nós mesmos no outro, do mesmo modo, a experiência estética, em relação ao próximo e distante. Tais conceitos, estética e ética, segundo Gagnebin, são heranças da filosofia clássica, e parece ser a intenção de Adorno livrá-los dos seus pontos de “dominação” e “destruição”, abundantes na Segunda Guerra Mundial. Nas palavras de Gagnebin (2009, p.83), “poderia o pensamento filosófico ajudar a evitar que Auschwitz se repita?”.²¹ A autora destaca três conceitos centrais para explicar o conceito de ética e estética de Adorno: mimeses, autonomia e resistência.

Ao analisar os parágrafos V e VI da *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno, Gagnebin (2009) diz que a teoria fascista e antissemita é formada por uma linha de pensamento, no qual o preconceito e ódio ao outro é explicado:

Quando quer se desculpar, o antissemita descreve sua intolerância militante como tendo a sua fonte numa reação idiossincrática espontânea e irresistível, comparável a uma alergia que acometeria a pele na proximidade dos gatos ou do enxofre. Essa naturalização de um processo sócio-histórico de rejeição e de aniquilação tem lá, a sua verdade escondida. Ela nos lembra que a civilização também se edifica graças à repressão de tendência naturais e animais no homem. Ora, um dos elementos essenciais que devem ser reprimidos, mesmo esquecidos e recalçados, é o medo primeiro perante o mundo ameaçador, medo que se traduz por reações corporais involuntárias tais como o calafrio, o suor, e por respostas miméticas originárias de transformações físicas para escapar do perigo (GAGNEBIN, 2009, p.84).

Nisso reside a ideia de resistência pela aceitação da adequação da estética pregada pelo outro. O outro diferente não é aceitável à nova utopia mundial apregoada pelo

²¹ Conglomerados de campos de concentração de judeus localizados ao sul da Polônia durante a Segunda Guerra Mundial.

capitalismo, pela mudanças advindas em processos como urbanismo. Destruam os rastros das civilizações vencidas, dos que sofreram genocídios na história. Essa é a ordem nos últimos séculos da modernidade. Os que sobreviveram, por medo, ou melhor por resistência, tornam-se iguais ao inimigo, regeneram-se pelo ambiente modificado pelos que ditam o que será dito na história. *Quebrem todos os espelhos que refletem a cultura indígena, para que quando passem, a população da Pérola do Tocantins, não se olhem refletidos neles e se identifiquem.*

Disto Gagnebin (2009) defende que na teoria de Adorno, a *mimese*, de igual modo, reside na resistência por aceitar se igualar ao outro desencadeando um movimento, no qual as identidades são prejudicadas:

Essas transformações miméticas afetam a identidade do sujeito (que já se sentia ameaçado na sua integridade), pois o tornam semelhante ao meio ambiente ou ao inimigo, isto é, apagam a delimitação clara entre o sujeito e o resto do mundo, até fazê-lo desaparecer na paisagem como nesses livros de brincadeiras para crianças onde se procura a figura do herói em meio a uma multitude de figuras e personagens. Na assimilação mimética coexistem, portanto, de modo inseparável, o risco do desaparecimento (o sujeito se confunde com o outro) e o júbilo, o êxtase da transgressão dos limites da individualidade (o sujeito se une com outro). É precisamente essa estreita relação entre perda (da identidade) e gozo (da união) que se torna, segundo Adorno e Horkheimer, a experiência mimética tão perigosa, tão ameaçadora para a reta edificação de uma sociedade regrada e de uma civilização luminosa (GAGNEBIN, 2009, p.85).

Nessa experiência mimética, onde ocorreu uma tentativa de apagar os rastros do outro, nas memórias pelo discurso e nas mudanças na paisagem dada pelo urbanismo pregado pelas oligarquias, cidades como Cametá, consideradas marcos da história, contam em suas narrativas oficiais apenas um lado, a dos “notáveis”, pois a narrativa da “Cidade Invicta” transforma o município na “Terra dos Romualdos”. Mas a *mimese*, segundo Gagnebin (2009, p.92), surge nos postulados de Adorno sobre a teoria estética não só nesse panorama de dominação e violência. Encontra-se, da mesma forma, na contramão desse viés, onde sujeito e objeto estão em circunstâncias dadas pela originalidade e pela estranheza.

Gagnebin (2009, p.94), ao partir do pensamento de Adorno na sua teoria da experiência estética, pondera que “só haveria, assim, proximidade verdadeira, quando há o reconhecimento da estranheza e a da alteridade em sua radicalidade não camuflada”. Isso só é possível na perspectiva de Adorno, de acordo com a autora, quando a angústia é vista não por uma ética da compaixão, mas por uma “ética da resistência”. Tal pensamento de Adorno é defendido em um ensaio intitulado *A educação após Auschwitz*, publicado em *Palavras e Sinais*, na década de 1960, no qual afirma que angústia dos sobreviventes deve ser sentida.

Não mais uma angústia e sofrimento da aceitação e passividade, mas uma angústia que leva o homem a refletir e questionar as bases de poder para ele impostas, uma resistência por uma ética de si mesmo. Não narcisista, mas da subjetividade de aceitar em si todas as mediações e, não somente as privilegiadas pelas barbáries da história. Segundo Adorno (1995), a educação dos homens tende a exaltar “a indiferença à dor”, pois

A propósito, não há distinção entre a dor própria e alheia. Aquele que é duro consigo mesmo arroga o direito de ser duro com os demais e se vinga neles da dor que não pode manifestar, que teve que reprimir. Esse mecanismo deve ser conscientizado, assim como deve ser promovida uma educação que não mais premie a dor e a capacidade de suportá-la. Em outras palavras, a educação deveria levar a sério uma ideia que de nenhum modo é estranha à filosofia: a angústia não deve ser reprimida, quando o indivíduo se permite realmente ter tanta a angústia quanto a realidade merece, então, provavelmente desaparecerá grande parte do efeito destrutivo da angústia inconsciente e protelada (ADORNO, 1995, p.114-115).

Com base no pensamento de Adorno, podemos suscitar essa angústia ao próprio sentimento de identidade despedaçada, pois dada pelas narrativas nacionais e institucionalizadas parecem não corresponder às imediações dos sujeitos sociais como um todo. Somente assim, ao aceitar e sentir a angústia, os atores sociais deixarão de buscar nas identidades ditas coletivas e dos que ditam a história seu reflexo. Deixarão de criar senhores, heróis, de criar nomenclaturas que não explicam a história de todos os ângulos. Não mais necessitarão transmitir suas identificações, apenas, por expressões cristalizadas, mas acrescentarão a elas novas perspectivas que não reneguem os genocídios da história.

Será possível destituir narrativas de uma história única, onde até o nome de um bairro, como é caso da Aldeia, é modificado de Aldeia dos Carijós, para Aldeia dos Parijós, advindos de oligarquias e desmandos de figuras que ainda ditam a história?²²

Parece que a figura do Nelson Parijós ainda grita: *o início da Aldeia não foi Carijó – nome do povo indígena que habitou o bairro, e sim nasceu da urbanização feita por ele –, o início foi Parijós, apaguem todos os rastros de qualquer identificação que não transmitam essa mensagem.* No entanto, esses rastros ainda estão lá, como nas lembranças daqueles que ainda resistem e insistem em não esquecer.

²² As narradoras Anadia Marques e Olímpia Barreiros Serrão defendem que o nome do bairro antes não era Aldeia dos Parijós, e sim Carijós, sendo a nomenclatura modificada pelo prefeito Nelson Parijós em sua administração na década de 30 do século passado. No entanto, Antônio Baena em obra de 1839 já chamava a Aldeia como “Aldeia do Parejó”. De modo algum as afirmações das narradoras são falsas, mas sim talvez um grito de reconhecimento da figura oligárquica de Nelson Parijós, marcando a história do bairro.

Nesse ponto, de acordo com Melo (2009), vincula-se a esse panorama, o homem definido por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*, como o “último homem”; dar-se-á um homem que não mais fará projetos para futuro, vivendo apenas o presente, por não possuir mais nenhum pertencimento com o seu passado. Nietzsche (2001, p.12) diz-nos prólogo de sua obra:

Isto, porém, não os gostam de ouvir, porque os ofende a palavra “desdém”./ Falar-lhes-ei, portanto, ao orgulho. /Falar-lhes-ei do mais desprezível que existe, do último homem. /E Zaratustra falava assim ao povo: /É tempo que o homem tenha um objetivo. /É tempo que o homem cultive o germe da sua mais elevada esperança./ O seu solo é ainda bastante rico, mas será pobre, e nele já não poderá medrar nenhuma árvore alta. /Ai! aproxima-se o tempo em que o homem já não lançará por sobre o homem a seta do seu ardente desejo e em que as cordas do seu arco já não poderão vibrar. /Eu vo-lo digo: é preciso ter um caos dentro de si para dar à luz uma estrela cintilante. /Eu vo-lo digo: tendes ainda um caos dentro de vós outros (grifo do autor).

O esquecimento, no entanto, não pode, de fato, ser interpretado como algo caótico e retardatário, pois o esquecimento na visão turva de Nietzsche é abertura para o novo.

A negação da memória social, que aprisiona o homem ao passado – a exemplo dos relatos coloniais –, interrompe temporariamente os pensamentos de negação da alteridade indígena como “fonte do mal” e reitera as contingências dos fluxos identitários e culturais na contemporaneidade. Assim, o esquecimento reabre a perspectiva de revisão da memória oficial, pois, sendo esta seletiva e elitista, renega histórias comuns, apaga os rastros da presença de uma nação indígena, como supomos ocorrer em Cameté.

3.2.3 A urbanização

A urbanização foi destacada pelos narradores como uma mudança do espaço que não mais colocava os indígenas pertencendo a um cenário da evolução urbanística, pois os empurrava cada vez mais para comunidades próximas, adentrando localidades como Cujarió, Pacajá, Cameté-Tapera e o Torrão-Mupi.

O urbanismo de Cameté foi iniciado com mais veemência a partir do projeto de urbanização da Amazônia como território luso, no entanto, o tempo mostrou que territorializar ia além de mudanças físicas no espaço. Marquês de Pombal fundou vilas e cidades do rio Amazonas, modificando os lugares ao visual das cidades portuguesas, e, substituindo as missões religiosas jesuíticas, mudou topônimos de cidades para nomeações lusas, uma aculturação da paisagem.

Miranda (2005) reitera que Vila Viçosa de Camutá, até então ainda figurada pela presença dos aldeamentos indígenas, foi transpassada por medidas urbanísticas que envolviam a abertura de ruas, a construção de praças, prédios públicos para abrigar os comandos políticos, igrejas, todos os poderes da época, evidenciados visualmente como lembretes do novo regime de colonização e povoação implementada na antiga Vila Viçosa.

Intervenções lusas também estavam presentes, de igual modo, nas casas particulares. Tornou-se obrigatório colocar em destaque que a posição de Cametá geograficamente impediu uma intervenção mais incisiva das medidas urbanísticas de transformações da vila a um modelo luso em comparação com outras vilas na época. No entanto, as intervenções envolveram “a construção da igreja de São João Batista (1758) e no traçado da cidade, com suas duas praças: uma da igreja matriz e a outra, mais no interior, de onde se vê a cadeia pública, hoje o prédio da prefeitura” (MIRANDA, 2005, p.6). Signos de concreto construídos para uma ocupação física e ideológica da Amazônia, em Cametá, que deu novos significados e colocou em segundo plano signos espaciais mais indigenistas, ainda lá, porém sufocados pela presença viva da colonização portuguesa.

A urbanização é o processo de reconstrução do espaço, por intervenções demográficas, culminantes de uma mudança social e cultural. Resulta de reformulações econômicas, modifica comunidades, constitui e desvia ao mesmo tempo o contexto histórico. Pompeu (2002, p.14), em seu ensaio sobre a urbanização em Cametá, resumiu-a em linhas gerais, por uma reordenação de um lugar “mediante o qual uma população se instala e se multiplica numa área dada, que aos poucos se estrutura como cidade. Fenômenos como a industrialização e o crescimento demográfico são determinantes”. Pode-se afirmar cronologicamente que a mudança urbanística vivida na Vila Viçosa se deu após a mudança da sede anteriormente em Cametá-Tapera para onde atualmente é localizada a cidade de Cametá, no início da primeira metade do século XVIII. Diga-se de passagem, os religiosos foram os primeiros a fugir da erosão em Cametá-Tapera, levando consigo boa parte da população indígena que estava sob a sua tutela. A descrição demográfica no espaço urbano em Cametá no *Ensaio Corográfico Sobre a província do Pará*, de Antônio Ladislau Monteiro Baena, de 1839, é apontado por Pompeu como um dos primeiros registros bibliográficos da cidade. Segundo Baena (2004, p.222),

A sua primeira fundação foi em paragem anterior da que hoje ocupa; a qual ainda se distingue pela denominação de Camutá-tapera: cuja fundação teve lugar no ano de 1635; e nesse mesmo ano também o seu território foi confirmado pelo Monarca em Capitania e Donataria de Feliciano Coelho: o qual deu à vila o nome de Vila Viçosa

de Santa Cruz de Camutá. Habitam esta vila e seu termo 8.068 vizinhos e 1.382 escravos.

As afirmações de Baena rememoram o município quando ainda fazia parte do seu território os termos de Mocajuba e Limoeiro de Ajuru. Além de estarem presentes em sua descrição duas praças que ainda fazem parte do cenário urbano do município: as praça dos Notáveis e das Mercês, atual Praça Joaquim Siqueira.

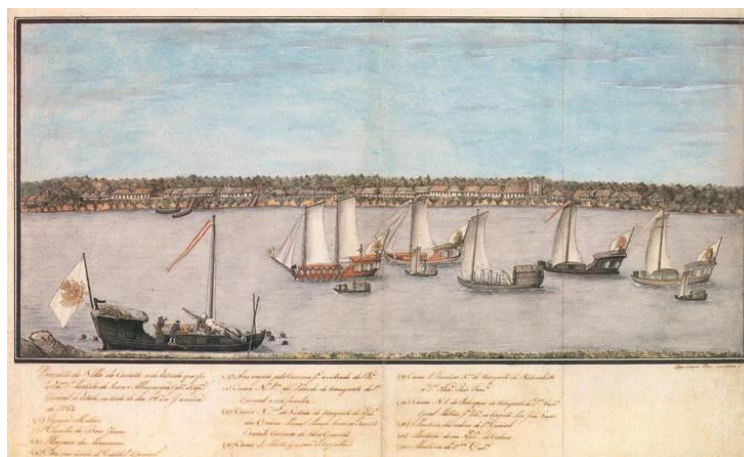


Figura 28 - Prospecto de Cametá (1783-1794), de Alexandre Rodrigues.
Fonte: Danubio Pompeu (2002).

Segundo Pompeu (2002), do cenário descrito por Baena nos primeiros séculos de Cametá, lugares como as vilas de Janua Coeli, Curuçamba e Cametá-Tapera ainda apresentam a mesma configuração espacial, com casas em sua maioria ainda margeando o rio. O crescimento dessas localidades, em muito, foi atrasada pela forma de ocupação e pelo direito de propriedade dos núcleos das áreas urbanas.

Ainda de acordo com Pompeu, (2002), no ano de 1897, a população de Cametá contava com 2.000 habitantes, uma população menor que a de Santarém. Esse panorama mudou somente após a Revolução Cabana. A resistência ao movimento cabano em Cametá trouxe várias pessoas em busca de proteção contra a Revolta de 1835. A descrição da antiga Aldeia, uma das localidades pesquisadas, foi dada por Ignácio Moura (1989, p.54) no século XIX. Diz-nos o engenheiro cametaense que,

Saindo do Paço da Intendência, visitamos a igreja Matriz [...]. Existem mais de duas igrejas; a das Mercês, que ficava contígua ao convento dos Mercenários que desabou arruinado pelo tempo, e a de S. Benedito sem falar na Capelinha do Bom Jesus. [...]. Os arrabaldes de Cametá são pitorescos e comunicam-se com a cidade por estradas ladeadas de árvores, que lhes dão sombra e frescura com Aricurá, lugar que tirou o nome do igarapé que o atravessa. Esta estrada tem uma ramificação, que conduz o caminhante à Vacaria, nome dado à uma antiga fazendola, e ao Cupijó, povoado de lavradores [...]. A estrada do norte ramifica-se em um ponto chamado cotovelo,

seguindo a do rumo noroeste para o Curimã [...] e para Pacajá até as margens do Rio Cupijó o pequeno ramo do nordeste dirige-se para a Aldeia.

O cotovelo citado por Moura é o início da trilha indígena traçada aqui, Pacajá-Cujarió-Cametá-Tapera-Torrão-Mupi. E de lá, pois sua casa fica na fronteira dessa localização, a professora Olímpia Serrão narra a sua perspectiva da urbanização em Cametá:

Começou assim com poucas pessoas, inclusive eu estava fazendo uma pesquisa aqui e eu estava anotando quais era as primeiras famílias, não sei se tá aqui eu anotei [longa pausa, procura anotação]... eram poucas, das que eu conheci as primeiras famílias: a família Barreiros que era do meu pai bem grande minha família Gonçalves. Família Ribeiro que quando eu me entendi já existiam aí depois que foi que veio essas famílias já foram aumentando devido ao aumento da família foi aumentando cada vez mais a comunidade e hoje ela está cheia né? (Olímpia, abril de 2015).

O relato da professora dá ao bairro um caráter de ocupação familiar na primeira metade do século XX, pois as primeiras famílias que possuíam boa parte das terras, fazendo da localidade uma extensão territorial ordenada pelos laços de sangue. As colocações dela pontuam um crescimento populacional, primeiro, advindo do aumento natural dos membros das famílias, que pelos laços do casamento multiplicaram-se e foram dividindo os grandes terrenos entre os filhos. No mais, para Miranda (2005), essa multiplicação social, em boa parte por casamentos interétnicos, entre portugueses, indígenas e negros, medida promovida por ações de desenvolvimento do governo pombalino no século XVIII, motivava a povoação do território da Amazônia e consequentemente da região tocantina. No segundo momento dessa mudança espacial – já destacamos na primeira seção desse recorte da pesquisa –, muitas terras foram tomadas por famílias oligárquicas, a exemplo dos Mendonças, e, no bairro da Aldeia, a família Parijós.

A medida de casamentos entre índios, negros e brancos foi, sem dúvida, em larga escala, respeitando as exceções, um dos motivos da transculturação imposta às nações indígenas em todo o território da *Terra Brasilis*. O rei de Portugal, em 1755, permitiu legalmente os matrimônios interétnicos.²³ Tempos depois, o casamento entre colonos e indígenas foi obrigatório dentro dos Diretórios dos índios. Nas palavras de Miranda (2005, p.5),

²³ Cf. Anexo B - Carta do Bispo do Pará para o rei D. José I, em resposta a provisão de 28 de abril de 1755, autorizando casamento entre portuguesas e índios e índias e portugueses, deixando este tipo de união de ser considerado infame, atendendo as necessidades de povoamento e fixação dos colonos nas terras daquele estado.

O Marquês de Pombal não se limitou em multiplicar o número de vilas e cidades, e nem de apenas construir um plano urbanístico, mas baseava-se principalmente na noção da cidade civilizada e para isso implementou um projeto de reforma urbana dando uma feição mais nacionalista a estes lugares. Para isso, as ações implantadas foram desde a elaboração de plantas das cidades, projetos arquitetônicos dos principais prédios públicos, igrejas, fortificações, praças, monumentos, arruamentos e topônimos das vilas e cidades com nomes iguais a cidades de Portugal; também fixou populações nas colônias e criou legislação protegendo os casamentos de portugueses com as índias.

Ocorreu nesse sentido, de acordo com Miranda (2005), uma assimilação dos povos indígenas e negros a partir dos intercasamentos pela camada dominante. Essas camadas dominantes deram a eles o trabalho assalariado pela exploração dos seus saberes da pesca e do bom conhecimento da floresta, uma assimilação feita no dia a dia, integrando-os a uma sociedade distinta da que eles conheciam até então.

Por isso, podemos levantar a hipótese de que os últimos prelúdios da presença indígena em Cameté, mais precisamente no bairro da Aldeia, se deu por essa distribuição indiscriminada de índios casados com brancos e negros, já não vivendo mais agrupados. Os poucos que ainda viviam dissiparam para localidades próximas, segundo hipóteses da pesquisa, pautadas nas narrativas que colhemos: pela presença de epidemias como a febre amarela, a varíola e o *Cólera morbus*, que tratamos anteriormente. Epidemias que apagaram os protagonistas menos abastados, incluíndo indígenas que viviam em Cameté.

Sobre a antiga Aldeia e citando os frutos desses casamentos interétnicos, Antônio Baena (2004, p.222) descreveu o bairro na primeira metade do século XIX: “Da dita vila em distância de quase uma légua do mesmo continente à parte do norte está um lugar de indianos e mamelucos denominado de Azevedo, o qual tem uma igreja dedicada a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro”. Os frutos desses casamentos construíram o bairro naquela época. Dessas mudanças, a narradora Anadia Marques destaca que

Não era essa avenida. Era um caminho onde tinha um dia desses botando a memória pra funcionar, tinha dezoito casas, na estrada. No caminho da Aldeia, os nativos né? Tinha dezoito casas. Eu me lembro até as casas da cidade que tinham. [...] Era roça. As casas eram todas feitas de barro. A gente fazia... eu cheguei a fazer com o meu marido umas duas ou três casas de barreado, não era tijolo era de barro. Ficava muito bonito por sinal. É de palha de inajá tinha os que não tinham condição faziam a parede de palha de Inajá, [tece] a palha e vai colocando até formar parede, assim que é [...] (maio de 2015).

A aldeia ainda pouco urbanizada, com estrada ainda não totalmente ampliada e sem energia elétrica se desenhou nas lembranças da narradora. Nela a descrição de casas de barro com palhas de inajá configuravam uma paisagem ainda com características tradicionais convivendo com construções de arquitetura portuguesa. A forte urbanização vivida na cidade

tornou os antigos donos do lugar, os indígenas, destoantes da nova paisagem moderna, uma descaracterização presente. Não podemos considerar a não existência de referências na paisagem dos outros grupos étnicos que formaram a matéria populacional e territorial da cidade do município, negros e indígenas. No entanto, há uma predominância das representações portuguesas. Sobre essas mudanças feitas pelo poder público, Anadia Marques reflete sobre o processo de modificação do bairro pela intervenção de algumas figuras políticas:

ai depois já que começou a ampliação já do governo do Chiquinho era um farmacêutico e eles votaram pra ele ser o prefeito e ele ganhou ai ele começou a abrir a estrada, mandou formar uma estrada já, não era caminho era uma estrada, quando chegou, quando foi no final do mandato dele, quase no final, ele mandou colocar os primeiros postes, tudo baixinho né, os postes, porque antes de ter a luz, tinha a festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, mas ela era, ela era feita, a iluminação da estrada do caminho era por fogueira tudo mundo fazia a fogueira das suas casas para iluminar quem ia rezar, depois melhorou que já tinha a luz né? Quando foi no tempo do Rui Parijós ele já mandou ampliar mais e já colocou poste bem alto e depois foi a ampliação foram ampliando contando que quando chegou já pro Mocbel no tempo do velho Mocbel ele já mandou começar a jogar a primeira piçarra, na rua já mandou ampliar, ai já abriram já começou a ter o asfalto vem primeiro foi bruto e piçarra e depois mandou colocar o asfalto nessa estrada (Anadia Marques, maio de 2015).

A mudança no panorama descrito por Anadia Marques se faz presente pela abertura da estrada principal do bairro, a presença dos primeiros postes para distribuição de energia elétrica e o primeiro asfalto ainda feito de piçarra. Mudanças seguidas pelo crescimento da mancha urbana na Aldeia, acrescido da venda indiscriminada de partes das propriedades até então familiares. E, segundo as duas narradoras, a venda dessas propriedades passou a desvirtuar a paisagem do local. Anadia Marques relembra que:

Aí começou assim: pelo menos eu tive treze filhos, criei dez, aí começou a evolução das casas, os filhos dessas pessoas já iam fazendo as casas já iam os terrenos eram sempre grande terreno grande e ai os filhos já iam fazendo casa, já iam dando pros parentes fazerem e ai já iam ampliando a estrada por final morreu muitas pessoas já por causa da idade, os filhos passaram a vender para outras pessoas, ai foi que ficou a nossa estrada desse jeito que agora ninguém sabe quem é quem (maio de 2015).

A afirmação da narradora nos remete a um não pertencimento cultural em relação ao território, resultante da quebra dos laços familiares. A hipótese da contribuição do desenvolvimento urbanístico na cidade é fundamentada pela seguinte questão: o fato de que a urbanização foi uma das muitas medidas governamentais que retiraram os primeiros povos do Brasil de Cametá, empurrando para comunidades e regiões vizinhas ao município os indígenas que não se adequaram às novas configurações do território, pois tal presença

destoava de um progresso que renegou o passado. A urbanização constitui uma reformulação do espaço para o território.

De acordo com Pompeu (2002), Cametá figura entre as cidades que conservam uma convivência mútua entre a industrialização e as antigas estruturas sociais, como a agricultura e o extrativismo, não deixaram evidentes as características peculiares a uma cidade “industrial”.

As questões levantadas pelos narradores sobre a urbanização, principalmente no bairro da Aldeia, despontam um horizonte de conceitos, desaguados quase sempre pelo fator urbanização, o moderno e tradicional, os signos culturais que formam a identidade e os efeitos de mudanças globalizantes do espaço para fins da força capitalista. Lugares antes formados por núcleos com tamanho incontável de terras ocupadas apenas por uma família dão lugar para uma cosmologia espacial de cidades urbanas. E disso, destacamos uma tríade que problematiza: o território, a biopolítica e o conhecimento, uma mudança na caracterização dos espaços, mas do mesmo modo, uma mudança nos corpos, na formação populacional, pela disciplina. Falamos dessa tríade pela visão foucaultiana de biopoder.

A grande problemática está no fato de que a produção do território nunca é igualitária entre os vários grupos que compõem uma sociedade, e sempre desperta movimentos de segregação. Signos culturais nos espaços, e conseqüentemente nos corpos e pensamentos, sofrem certas modificações e por essas transformações, ocorrem ausências de pertencimento e o deslocamento de populações que não mais estavam adequadas ao panorama dessa mudança urbana do espaço.

A disciplina, segundo Foucault (2008b), adentra o corpo para obedecer à ordem da força e a biopolítica passa a desconsiderar o *homem-corpo* (individual) em detrimento do *homem-espécie*, considerado a partir disso como coletivo, ou seja, a adequação do padrão passa a ser a ordem e não mais as diferenças individuais. A biopolítica, pela regulamentação das disciplinas, fomenta um conjunto de normalizações, onde o cotidiano é visto e construído sempre em vigilâncias e regimes de regulamentação. Regulamentação do território, do nascer e morrer, dos comportamentos, das identidades. Tudo isso, advindo do que Foucault (2008b, p.8) denomina de *corpus disciplinar*:

Do mesmo modo, o corpus disciplinar também é amplamente ativado e fecundado pelo estabelecimento desses mecanismos de segurança. Porque, afinal de contas, para de fato garantir essa segurança é preciso apelar, por exemplo, e é apenas um exemplo, para toda uma série de técnicas de vigilância, de vigilância dos indivíduos, de diagnóstico do que eles são, de classificação da sua estrutura mental, da sua patologia própria, etc., todo um conjunto disciplinar que viceja sob os mecanismos de segurança para fazê-los funcionar.

E qual seria o palco para esses atos disciplinares das relações de poder? As cidades transformadas por esse movimento de normalização, e, de igual modo, pelos instrumentos de efetivação do poder e controle do Estado – posto que não se definam somente como um território feito de pessoas e suas relações familiares e individuais –, sofrem as disciplinas do corpo e do espaço com o fim político de evitar a desordem e garantir a obediência em favor da produtividade. O território torna-se, então, fragmentado em um primeiro momento, por isso há segregações sociais, aldeias culturais, tendo como fim a completude do padrão. O resultado disso é a existência de um espaço determinado para cada grupo.

A presença indígena, que era obrigatória para a produção econômica e para o capital no período colonial e imperial, ainda se faz importante no pós Independência e no movimento de participação da construção das cidades amazônicas, como em Cametá. Signos culturais desse grupo no município estão não só nos saberes herdados, mas no espaço. Todavia, a urbanização produz uma tentativa de padronização, na qual os signos indígenas já não poderiam se fazer mais presentes no espaço urbano de Cametá. A urbanização é uma das bases dessa estetização do espaço em busca de doutrinar os corpos ao projeto do capital. Sobre isso, Foucault (2004a, p.117) diz que:

Parece-me que, no final do século XVIII, a arquitetura começa a se especializar, ao se articular com os problemas da população, da saúde, do urbanismo. Outrora, a arte de construir respondia sobretudo à necessidade de manifestar o poder, a divindade, a força. O palácio e a igreja constituíam as grandes formas, às quais é preciso acrescentar as fortalezas; manifestava-se a força, manifestava-se o soberano, manifestava-se Deus. A arquitetura durante muito tempo se desenvolveu em torno destas exigências. Ora, no final do século XVIII, novos problemas aparecem: trata-se de utilizar a organização do espaço para alcançar objetivos econômico-políticos.

E talvez por isso, inquestionavelmente, a memória individual das gerações é fortificada pelas contribuições da memória coletiva, sempre seletiva pelos senhores da memória, histórias selecionadas pelos séculos para contar apenas o interessante à história oficial, já que a interpretação desses signos históricos oficiais podem causar um esquecimento e memória.

Mas por que esquecemos? Por uma tentativa de resistência, por forças do presente que nos levam a esquecer? Por certo, o esquecimento está cheio de memória. Ricouer (2007) definiu como o “esquecimento de reserva” aquele que pode ser lembrado, aquele que o sujeito recorre quando quer lembrar; ele não é irreversível. Há nesse esquecimento a importância de resistência e reconhecimento dos sujeitos “de narrarem-se a eles próprios. É difícil descartar a responsabilidade pessoal dos atores individuais. Essa privação é responsável

por esta mistura de abuso de memória e de abuso de esquecimento” (RICOEUR, 2007, p.32). O esquecimento que reservamos resguarda os rastros dos vestígios.

A *política, ética e estética* no exercício da alteridade foi uma aliança que atravessou as memórias e signos no espaço das duas comunidades, Aldeia e Torrão Mupi, trilhando os rastros da presença indígena na história dos locais. Walter Benjamin (1984), na obra *Origem do drama barroco alemão*, considerou que o homem moderno é desmemoriado. Verdade! Mas acrescentamos a isso outra assertiva: o homem esqueceu-se de lembrar.

Os seis narradores que partilharam conosco suas memórias são semelhantes à figura defendida por Walter Benjamin (1984) ao falar do sonhador, o *flâneur*, descrito como uma figura que busca um caminho distinto da influência iluminista e, para tanto, doa-se ao sonho, pois nele reside a possibilidade de realizar o desejo de uma realidade distinta da vivida. O *flâneur*, segundo Benjamin, não anda nunca apartado da multidão. No entanto, de modo algum, torna-se igual à multidão, pois busca constantemente rememorar dentro de si períodos de tensão da história e da sociedade. No caso desta pesquisa, isso se torna preponderante para que Cametá não venha a ser apenas a cidade dos Romualdos, dos Parijós, dos Mendonças, mas que também seja a cidade dos Marques, dos Serrão, dos Barreiros, dos Mendes, dos Pantoja dos Santos, dos Cruz, e de outros anônimos, ou seja, a *Cametá dos Camutás*. Para que as nomenclaturas não reneguem, mas clame à memória uma história em que não ocorram negações sucessivas de identidades em construção.

A produção do conhecimento é um campo favorável tanto para o esquecimento, pois nele temos as manipulações das estruturas, como para a rememoração de histórias antes marginalizadas. Neste segmento, passemos ao último recorte da dissertação, viabilizado pela noção de *alteridade, interculturalidade e currículo escolar*, uma sensibilização pela matéria educacional.

4 ENTRE-LUGARES DA CULTURA INDÍGENA NAS NARRATIVAS DE IDENTIDADE: O CURRÍCULO ESCOLAR E A VISÃO PÓS-COLONIAL

Neste último recorte da dissertação, falaremos sobre como pesquisas, a exemplo desta, podem auxiliar e abrir trilhas na direção de um currículo escolar intercultural, que estabeleça relações com a história e a cultura dos povos tradicionais, indígenas e afro-brasileiros. Por isso, iniciaremos a discussão tratando de alguns arquétipos preconceituosos da cultura indígena nas narrativas históricas, adentrando em tais arquétipos pelo olhar dos narradores da pesquisa. Para isso, traçamos uma análise da identidade indígena construída nas narrativas que colhemos, interligando-as, tanto com documentos ultramarinos entre Brasil-Portugal, presentes no acervo do Arquivo Público de Belém, quanto com a crônica de Pero de Magalhães Gândavo, do século XVI.

Por último, tecemos um relato de experiência sobre a participação da pesquisa na reconfiguração do PPP da Escola Municipal Francisca Xavier, no Torrão-Mupi, incluindo nele aspectos concernentes à Lei 11.645/08, sobre a história e cultura indígena nas diretrizes de ensino, conforme será abordado na seção seguinte. No mais, os resultados da pesquisa serviram de arcabouço para, com o apoio de gestores e docentes da escola, a produção de um currículo intercultural, nos parâmetros da educação para as relações étnico-raciais, a fim de descolonizar os pensamentos, abrir caminhos para uma construção da identidade em permanente movência e lutar contra as exclusões culturais em um país que esconde o preconceito étnico-racial atrás de uma cortina de igualdade e “democracia étnico-racial”.

4.1 Alteridade indígena: uma visão pós-colonial

Desconfie do primeiro testemunho, mas use-o como possibilidade de traçar os mecanismos que o fizeram ser posto como verídico.

Voltamos a essa ideia, pois em nosso arcabouço de pesquisa, tal pensamento parece ser sempre um fator importante. Ginzburg (2007, p.14), ao tratar do real, do falso e do fictício, interligados à produção de indagações acerca do conceito de verdade, afirma que, em semelhança com o poeta e aquele que registra, o historiador, a testemunha “destrincha o entrelaçamento de verdadeiro, falso e fictício que é a trama do nosso estar no mundo”. Os primeiros séculos do Brasil colonial foram registrados em documentos: como cartas, crônicas de viagem, requerimentos à coroa, sempre pelo olhar do colonizador. Mas como já reiteramos

em seções anteriores, esses mesmos testemunhos podem abrir pistas para criar uma nova perspectiva de análise da história de um local.

Ao falar sobre a relação com o outro na conquista da América, Tzvetan Todorov (1993), nos proporciona uma visão de *alteridade* a partir do paradoxo construído pelas diferentes opiniões acerca dos povos indígenas. Todorov relaciona a alteridade com a descoberta que o *eu* faz do *outro* e que o definiu como a relação construída com esse outro, que ao mesmo tempo em que não está em nós, tão pouco é completamente diferente de nós.

Alteridade é formulada por uma ciranda facilmente pautada em uma má compreensão, por sua complexidade, no entanto, se entendermos que o “outro” é um ser diferente de nós, mas ao mesmo tempo nos compõe, tal dificuldade perde força. Esse “eu” se distingue de nós e, a partir disso, forma nossa alteridade. *Sou diferente dele porque sou desse ou daquele modo*, mas a característica distinta não é de modo algum menos importante. Nesse sentido, qual teria sido a constituição das alteridades na concepção da identidade cametaense?

Dentro da perspectiva colonial, quando o colonizador chegou à nova terra, o primeiro posicionamento foi considerar o nativo pouco ou não civilizado em relação à sua própria imagem, não sendo nada mais que um bárbaro. Na perspectiva cametaense, parece que a maior atitude foi a de destruir o outro, a ponto de quase limitá-lo na memória coletiva, e, quando presente, acaba ficando em parcelas bem longe de uma totalidade. Transvestiram o outro na imagem representativa do colonizador; um exemplo é o da Europa ocidental, que “tem se esforçado em assimilar o outro, em fazer desaparecer a alteridade exterior, e em grande parte conseguiu fazê-lo. Seu modo de vida e seus valores se espalharam por todo o mundo; como queria Colombo, os colonizados adotaram nossos” (TODOROV, 1993, p.299). Por essa postura de destruição do outro, para o autor, a conquista da América foi um dos maiores genocídios da história. Alteridade afere em termos conceituais uma tomada de decisão, em três formas de conceber o outro, a saber:

Para dar conta das diferenças existentes no real, é preciso distinguir entre pelo menos três eixos, nos quais pode ser situada a problemática da alteridade. Primeiramente, um julgamento de valor (um plano axiológico): o outro é bom ou mau, gosto dele ou não gosto dele, ou, como se dizia na época, me é igual ou me é inferior (pois, evidentemente, na maior parte do tempo, sou bom e tenho auto-estima...). Há, em segundo lugar, a ação de aproximação ou de distanciamento em relação ao outro (um plano praxiológico): adoto os valores do outro, identifico-me a ele; ou então assimilo o outro, impondo-lhe minha própria imagem; entre a submissão ao outro e a submissão do outro há ainda um terceiro termo, que é a neutralidade, ou indiferença. Em terceiro lugar, conheço ou ignoro a identidade do outro (seria o plano epistêmico); aqui não há, evidentemente, nenhum absoluto, mas uma gradação infinita entre os estados de conhecimento inferiores e superiores. Existem, é claro, relações e afinidades entre esses três planos, mas nenhuma

implicação rigorosa; não se pode, pois, reduzi-los um ao outro, nem prever um a partir do outro (TODOROV, 1993, p.222).

A imagem como representação, defende Bhabha, foi a escolhida para construir as narrativas coloniais e assim apresentar as identidades dos povos autóctones e os colonizadores. A grande problemática consiste no fato de que esta é usada para representar uma ausência, criando uma presença mimética. A representação imagética inscreve-se na superfície de monumentos históricos e discursos por signos, afirmando-os como verdades históricas, pela memória. A imagem que deveria representar a ausência de representação fidedigna tornou-se a própria presença, a realidade e não a representação desta. Nas palavras de Bhabha (1998, p.85), “a imagem é apenas e sempre será um acessório de autoridade da identidade; ela não deve nunca ser lida mimeticamente como a aparência de uma realidade”. Os monumentos históricos e as narrativas coloniais são até hoje a própria realidade e não uma representação. Em outras palavras, discursos presentes em narrativas como as dos viajantes do período colonial do Brasil, representam os povos indígenas ora como dóceis e gentis, ora bravos, sem fé e com total afrouxo sexual.

Assim, o discurso e a construção da subjetivação partem do pensamento de como o homem se institucionalizou como produtor de um conhecimento, de uma memória propulsora, de uma história. Desse modo, para Foucault (2004b), dependendo da posição do indivíduo em relação a sua atuação na sociedade, a sua tomada de decisão pode ser variada, pois o sujeito modifica suas atitudes conforme divergem os “jogos de verdade” e reestrutura a sua relação nas microestruturas do poder.

De fato, segundo Foucault (2004b), a crítica da verdade desconsidera o sujeito e o objeto como intrínsecos, pois se tornam assim pelas práticas, sejam elas sociais ou subjetivas. A legitimação do discurso é fundamentada a partir dos *jogos de verdade*, não pela gênese das coisas como verdadeiras,

mas pelas regras segundo as quais, aquilo que um sujeito pode dizer decorre da questão do verdadeiro e do falso [...] o estudo dos modos segundo os quais o sujeito pôde ser inserido como objeto [para os outros e para si mesmo nos jogos de verdade] (FOUCAULT, 2004b, p.235).

Nesse sentido de jogos de verdade, delineamos as posições, que podem legitimar discursos do outro como inferior, objetivam uns e subjetivam outros. Práticas como a do colonizador, de catequização dos corpos, dos costumes e dos pensamentos.

A dúbia representação indígena, ora como dócil e passivo, ora como bravo e sem fé, mostrou-se presente na narrativa da pesquisa, levando-nos a perguntar qual o lugar da cultura indígena atualmente no município de Cameté?

Benedito Pantoja dos Santos, ao ser indagado na primeira entrevista, concedida em abril de 2015, sobre o que entendia sobre as populações indígenas, rememorou a presença de um descendente indígena visto até hoje como desordeiro na comunidade, pois causava desordem e medo entre as mulheres do Torrão-Mupi. A narrativa foi passada a ele pelas experiências de seus avós. Segundo o narrador:

Olha o velho Romualdo, eu não cheguei a conhecer ele, mas diziam que ele era descendente de índio, pai do velho do Ramiro, pai do Domingão que é meu vizinho lá no centro. Então eles eram descendentes de índios, inclusive a minha nora aqui é filha do Domingos Nogueira, ele vem dessa descendência, do Romualdo, o velho Romualdo que morava aqui no seminário. Não só que eles contam era um homem que andavam caçando mulherada naquele tempo né? Eu acho que era muita dificuldade que tinha [risos] quando eles bebiam o negócio da cachaça. Eles procuravam e vinham nas casas e quando a mulherada estava no tanque corriam pro mato, tinham medo dele era nesse tempo. Tipo no tempo dos cabanos, então eles tinham essa fama de serem complicados, desordeiros. O velho Romualdo quando ele gritava no porto de uma pessoa que o marido não estava era meio complicado, tinham assim. Era temido pelas mulheres da vila (Benedito Pantoja, abril de 2015).

Relato semelhante refletindo a imagem do indígena como ser violento aparece nas linhas dos documentos oficiais. Um requerimento feito por João Saraiva da Silva, morador da então Villa Viçosa de Santa Cruz de Camutá, em 09 de julho de 1774, solicita ao Rei José I ações contra um índio da nação Samaúma. Segundo o documento, o indígena cometia crimes contra os súditos do rei daquela vila e contra outros indígenas. Segue abaixo um trecho das descrições presentes no documento Ultramarino Brasil-Portugal, parte integrante do acervo do Arquivo Público de Belém:²⁴

Diz João Saraiva da Silva da Villa Viçosa de Camutá, distrito do Pará que na villa há um índio bravo com alguns de seus súditos e vassalos afincados na rua da Aldeia no centro dos matos, junto do rio Tocantins, em cuja as margens está situada a Villa Viçosa de Santa Cruz de Camutá; cujo o índio aterroriza as gentes do lugar.

Verdades históricas são construídas nas linhas oficiais, entretanto, isso não desvirtua o seu questionamento. De acordo com Ginzburg (2007, p.18), a narrativa ficcional é análoga à histórica. Motivo? É que ela seria uma verdade já definida, no entanto, o autor afirma: “parece-me mais interessante indagar por que percebemos como reais os fatos contados num livro de história. Em geral se trata de um resultado produzido por elementos extratextuais e

²⁴ Cf. ANEXO A - Carta do requerido João Saraiva da Silva.

textuais” (GINZBURG, 2007, p.18). E deste último ocupa-se Ginzburg.²⁵ Interessa-nos aqui, a visão dada pelo teórico ao historiador antigo, aquele das crônicas de viagem, os antigos escrivãos, narradores da história.

Para tanto, Ginzburg, em *História Noturna*, apoia-se no conceito da *enargeia*, a manipulação do discurso pelo exercício da retórica, do convencimento do leitor sobre a mensagem pretendida. Segundo Ginzburg (2007, p.20), “O historiador antigo devia comunicar a verdade daquilo que dizia servindo-se, para comover e convencer seus leitores [...] designava o objetivo dos narradores, diferentes do objetivo dos poetas, procuravam subjugar seu público”. Destes senhores da história: do cronista ao escrivão que relatou a denúncia de João Saraiva da Silva, figura um jogo de manipulação da verdade. No primeiro, percebe-se que buscava contar a história como fidedigna e fruto puro da memória, mas nela está impresso o preconceito ao outro, os povos indígenas, representado pela perspectiva do colonizador, o europeu. O segundo, por ser relator da denúncia, narra e apresenta somente o lado de quem denuncia, como se não houvesse dois lados, ou mais de um, da mesma história.

Nos primeiros anos da catequização nos aldeamentos indígenas do século XVII, os indígenas foram assemelhados a crianças dóceis, não por uma passividade, e sim, por uma possibilidade de aprender, haja vista que, na visão do colonizador, eram animais sem nenhuma religião ou moral, sendo atribuído à Igreja Católica o papel de livrá-los das forças do mal. A imagem dócil surgiu em decorrência daqueles que foram alcançados pelo processo de catequização, os chamados “cristãos mansos”. Representação próxima à dada pela narradora Maria José Barreiros. Diz a narradora sobre a presença indígena no bairro de Cameté:

É igual aqui na nossa Aldeia, que Aldeia modo de dizer, essa aqui é a Avenida Inácio Moura, a aldeia é aquela roda onde está a Igreja vai daqui essa dobra aqui você passa pra lá, ali é Aldeia. Aí tinha tudo, os primeiros que passavam, os habitantes, os cristãos mansos, uma parte era índio, alguns que vieram do Amazonas, mas não eram bravos, de comer os outros, eram índios trabalhadores, aí vieram trabalhar, uns ficaram e outros morreram estão aqui no cemitério. Da Igreja pra lá era grande isso, ia até lá no meio do rio até. Isso tudo era assim como está agora, a Aldeia era um lugar bonito, alto e amplo, tinham moradores na beira, era bonito, era bonito, aí foi quebrando, está na situação que está (setembro de 2015).

Os indígenas nas lembranças de Maria Barreiros já não eram bravos, e sim mansos e trabalhadores, pois já não mais comiam gente na visão da narradora. O “índio bravo” era o

²⁵ Para uma maior compreensão do método indiciário de Carlo Ginzburg, além da obra *Fios e os Rastros*, ver *Mitos, Sinais e Emblemas e O queijo e os vermes*.

oposto do índio manso e catequizado; foi aquele que não aceitou a cristianização, aquele que resistiu à doutrinação dos corpos e das mentes. João Manuel Monteiro (2001), afirma que tal resistência se deu já nos aldeamentos do século XVII, em espaço onde a identidade indígena era deslocada e transfigurada pelo outro. No entanto, mesmo com o trabalho ferrenho dos religiosos, seus próprios relatos destacaram certos fracassos.

Com as fugas e resistências de indígenas, surgiu a figura de representação do indígena desertor, que saía pela mata, em fuga, a furtar os colonos e assustar as mulheres. Por isso, a afirmação de Bhabha coloca como inseparáveis a produção da imagem histórica e o ato do reconhecimento.

Os aldeamentos dos séculos XVII e XVIII na Amazônia deslocaram as identidades indígenas para um entre-lugar. Atualmente, os discursos ideológicos, herança desse momento da história, nos impedem no presente de reconhecer a presença dos signos indígenas em nossa identidade? A maior parte dos narradores ao serem indagados sobre a presença de uma ascendência indígena em sua família ou um reconhecimento de um traço indígena em suas genealogias mostrou uma atitude de resistência. No entanto, conforme os laços entre a pesquisadora e o narrador foram se estreitando e a própria enunciação sobre a cultura indígena foi mencionada, foi possível perceber uma reflexão, um reconhecimento de tal cultura, pelos rastros do presente no espaço social de cada comunidade.

Benedito Pantoja, diante da indagação sobre os costumes indígenas em Cametá na atualidade, os assemelha aos costumes do Torrão-Mupi:

Os costumes dos índios é o costume quase que tem aqui é o cara viver do extrativismo, da caça, tá entendendo? Da pesca isso é o costume dos índios e é o costume daqui que é praticamente aqui agricultura e a mandioca artesanal né? No mesmo modelo dos índios e a pesca, eu conheço pessoas que eles matam veado e dividem com toda a família, então esse é descendente de índio né? Porque tem todo o ritmo, o índio mata uma caça e divide com toda a tribo (Benedito Pantoja, abril de 2015).

Benedito dos Santos Pantoja mergulha na descrição dos seus próprios saberes, de homem da terra, reconhece neles a imagem indígena que antes, nesta mesma entrevista, estava distante. A teoria pós-colonial parte das experiências dos seus teóricos, que vivenciaram os conflitos que geraram preconceitos, abusos e perdas [feridas] em suas identidades diante do domínio do colonizador. Homi Bhabha (1998) afirma que há uma significativa contingência de teorias fomentadas por vozes que viram e foram sentenciadas por uma história de subjugação.

Nas palavras de Bhabha (1998, p.240), “há mesmo uma convicção crescente de que a experiência afetiva da marginalidade social – como ela emerge em formas culturais não canônicas – transforma nossas estratégias críticas”. Para o autor, tal percepção subjetiva permite encarar a construção cultural de um lugar de modo pouco ortodoxo ou tradicional, para, desse modo, quebrar com as estruturas passadas ainda vigentes, rompendo com a estética institucionalizada, uma estética desenvolvida no seio das normalizações e disciplinas, das relações de poder. Não obstante, permite lidar com a cultura para além da visão previamente concebida, pois trata do fazer histórico por vias irregulares, com significados ainda não definidos, haja vista que a noção de resistências às hegemonias ainda é presente e latente.

Há, de igual modo, o momento da negociação com a sua própria identidade, pois esta é sempre fragmentada. Isso se faz presente na narrativa de Maria José Barreiros, do bairro da Aldeia, quando fiz a ela a mesma indagação feita a Benedito Pantoja:

Pelo menos eu conheci ainda dois, dois índios, era até meu parente, a mãe do meu pai, uma parte morreu no Amazonas, não chegaram a vir pra cá, e os que vieram morreram aqui e eram sangue de índio, então eu ainda posso ter uma bolinha (faz sinal de pouco com os dedos) de sangue de índio, ainda posso ter, não posso te dizer que é mentira. E agora como essas coisas são eu não sei explicar (Maria Barreiros, setembro de 2015).

Maria Barreiros reconhece nela um traço indígena quase em tom confessional: “então eu ainda posso ter uma bolinha [faz sinal de pouco com os dedos] de sangue de índio, ainda posso ter, não posso te dizer que é mentira”, demonstrando uma negociação no movimento contínuo de construção da identidade. A investigação desse campo de estudo, o pós-colonialismo, consiste na análise dos efeitos políticos, econômicos e principalmente na construção das identidades.

Bhabha (1998) trata do hibridismo cultural, a ideia de uma identidade em várias faces distintas, pois somos múltiplos, sem desconsiderar qualquer das parcelas, incluindo as ditas “dominantes”. Não renegando o outro, colonizador, mas fomentando uma negociação, onde nenhuma das três partes da tríade, africana-indígena-portuguesa, no caso do Brasil, seja negada. Nas palavras do autor,

O próprio lugar da identificação, retido na tensão da demanda e do desejo, é um espaço de decisão. A fantasia do nativo é precisamente ocupar o lugar do senhor enquanto mantém seu lugar no rancor vingativo do escravo. “Pele negra, máscaras brancas” não é uma divisão precisa; é uma imagem duplicadora, dissimuladora do ser em pelo menos dois lugares ao mesmo tempo. O que se interroga não é simplesmente a imagem da pessoa, mas o lugar discursivo e disciplinar de onde as

questões de identidade são estratégica e institucionalmente colocadas (BHABHA, 1998, p.12, grifo do autor).

Ao discutir o pensamento defendido por Frantz Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*, Bhabha considera que há uma linearidade dos meios culturais, ora pela colocação das diferenças, ora pela negação da subjetividade. Tal negação fomenta o apagamento tanto das representações dos sujeitos e suas culturas quanto na criação da alteridade. O processo está camuflado nas estruturas políticas, presentes nas coisas e significados das comunidades locais. Nessa análise das estruturas de poder, reside o balancear entre as muitas identidades que possuímos [afinal, *em que momento sou branca, negra, indígena?*]. Não é totalmente uma atitude de esperteza, porém de resistência [pois *sou o que posso ser em dado momento social*].

Anadia Farias Marques se identifica como indígena por duas vertentes de reconhecimento. Pela herança do avô Félix de Oliveira, indígena do povo Carijó que habitava a antiga Aldeia e, de igual modo, por suas características físicas. O reconhecimento dá-se a todo o momento. Assim conta a narradora:

Eu me identifico. Me identifico pelo nariz, pela boca, o meu falar. Eu tenho muitos traços indígenas. Inclusive nas minhas viagens para São Paulo que fui para o nascimento do primeiro neto, da minha filha que mora lá. Quando eu cheguei lá no hospital, veio uma doutora e falou, olhando pra mim e disse: Ah! Ela é indígena! Eu fiquei olhando pra ela e não demora ela veio olhar minha filha e aí olhou. E disse: Ah! Ela é uma mestiça, ou seja, eu era índia e a minha filha uma mestiça. Ah! Nasceu o “mesticinho”. Quando foi no outro dia eu já estava com aquilo, eu sentada na poltrona aí veio o médico e começou a falar comigo e logo depois esta assistente social e disse: Olha a mestiça. É você que é a índia? Eu disse: sou! Com muito orgulho, falei pra ela. Com muito orgulho eu sou índia. Sou descendente de índio, porque, minha senhora, quando os portugueses chegaram aqui na nossa terra, nós já estávamos (Anadia, abril de 2015).

Outra vertente que pode explicar está descontinuidade da identidade é o “cuidado de si”. Na concepção de Foucault (2004b, p.268), “para se conduzir bem, para praticar adequadamente a liberdade, era preciso ocupar-se de si mesmo, cuidar de si, ao mesmo tempo para se conhecer”.

Nesse sentido, na visão foucaultiana, a subjetivação é presente na constituição do “eu”, mesmo diante das regras que devem ser seguidas da conduta moral vigente. Para ele, embora os sujeitos possuam a sua essência nesse jogo de verdade e poder, são capazes de criar mecanismos de subjetivação e noções morais ante as estruturas sociais. De acordo com Foucault (2004b) só existem estruturas de poder porque há liberdades a vigiar, porém, a liberdade na maioria das vezes é resumida em uma reação de resistência, modos de reação quanto à realidade pensada.

O pertencimento aos povos indígenas é presente com mais força na narradora por sua convivência com o avô, Félix Oliveira, indígena do povo Carijó, da Aldeia. Em suas memórias, “o velho Félix” surge como um benzedor e intimamente saudocista em relação à época que ainda vivia em regime de aldeia. A narradora recorda:

Pelo menos o meu avô, era dessa tribo, tribo dos carijós, vou lhe contar uma coisa que era muito, todos nós achava muito importante do meu avô ele nunca calçou sapato, nunca calçou sandália e não tomava remédio e não tomava leite, o remédio dele era do mato remédio que os índio fazem, ele tomava e dava pra gente também ensinava pra irem resgatar a planta pra fazer o remédio, o pé dele era aberto assim, era grande ele era um homem mesmo grande um caboclão (Anadia Marques, abril de 2015).

Desses entre-lugares marcados pela tríade da construção da história do Brasil, deveriam partir as identidades, construídas a todo o momento, as partes do todo. Na concepção de Hall e Sovik (2003), a colonização não afetou apenas as estruturas sociais e históricas dos povos colonizados, mas também as dos seus colonizadores, pois os dois lados passaram por um processo de transculturação, tornando tortuoso ou impossível o retorno às dimensões culturais vividas antes da colonização. Nas palavras dos autores:

O termo pós-colonial não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a colonização como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural e produz restrita descentrada, diaspórica ou global das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação. Seu valor teórico, portanto, recai sobre a sua recusa de uma perspectiva do “aqui” e do “lá”, de um “então” e “agora”, de um “em casa” e um “estrangeiro”. Global nesse sentido não significa universal, nem tampouco é algo específico alguma nação [...]. Como Mani e Frankenberg afirmam o “colonialismo”, como o “pós-colonial”, diz respeito às formas distintas de encenar os encontros entre as sociedades colonizadoras e seus outros (HALL; SOVIK, 2003, p.108, grifo do autor).

Por motivo dessa inviabilidade de retorno, Hall e Sovik (2003) defendem a quebra das dualidades paralelas, nesse momento de destaque da categoria da diferença como explicação desses lugares modificados pelo processo colonial. Ora, já sabemos que a bipolaridade entre colônia e metrópole fomenta certos hibridismos culturais, “trocas de presentes” nas estruturas culturais, nos rostos, na culinária, na música, nas formações sociais, mas somente essas categorias colocadas como fronteiras não respondem com clareza o processo da diversidade cultural no período pós-colonial. É preciso considerar as negociações que os sujeitos fazem com a sua identidade. Sendo assim é errôneo pensar no conceito pós-colonial como um reconhecimento de um período em destaque (HALL; SOVIK, 2003).

Atualmente, em lugares semelhantes à Aldeia e ao Torrão-Mupi, onde a identificação cultural parece está distante e, quando enunciada, se aproxima novamente dos seus atores, os povos indígenas estão longe e próximos ao mesmo tempo. Tal relação entre proximidade e

distância ocorre em qualquer nação com um passado colonial. A perspectiva e a distância, um pensamento da análise histórica de Ginzburg (2001), aparece aqui, pelas reminiscências do passado que seleciona e nem sempre recorda todas as partes de uma história em comum. Esta contingência identitária se fez presente na narrativa da professora Olímpia Serrão, quando indagada sobre o lugar da cultura indígena na atualidade em Cametá:

Porque quando os meus pais viviam aí [na Aldeia], esta tribo não existia mais. Só existia a história, mas índios mesmo eu acho que eles não viram. Agora! Eu acho que tinha uma descendência. Por que a minha avó, a mãe do meu pai ela tinha assim um aspecto indígena, baixa, morena, cabelo liso. E muito forte né? E eu acho que ela tinha assim um aspecto indígena e várias pessoas. O pai da minha mãe, eu não conheci, dizem que ele era um homem tipo índio. Tinha alguém que tinha essa descendência. Inclusive, as índias que faziam a festa de nosso Senhora do Socorro, eram as índias que cuidavam (Olímpia, abril de 2015).

Enquanto memórias, a matéria indígena parece ser interpretada sempre por um viés de distância, como coloca a professora Olímpia Serrão: “Eles existiram aqui há muito tempo”; “eu acho que tenho uma ascendência indígena”. Ou seja, a mesma conjuntura que provoca a distância pode suscitar a presença. Somos seres inacabados, em busca de uma parcela perdida. Podemos sugerir que, nas comunidades pesquisadas, Aldeia e Torrão-Mupi, existem *entre-lugares* de “identidades fragmentadas”.

O pertencimento à raiz indígena é suplantado pelo que Bhabha (1998) denomina de “artes do presente”, pois as contingências da modernidade levam os atores sociais a escolhas contínuas de como ser e agir diante da sociedade, ou seja, momento de reconhecer uma raiz cultural ou não, formam possíveis realidades plurais, estamos sempre em negociação com as identificações. Por isso, precisamos ter total reconhecimento das partes desse todo, para que nenhuma delas seja descartada. E para isso, o campo educacional, enquanto multiplicador dos conhecimentos pode, por uma descolonização dos pensamentos, devolver aos homens e às mulheres as parcelas esquecidas.

4.2 A experiência do narrar-se no encontro de alteridades

Neste último recorte da pesquisa, narro-me, assim como os seis narradores que me contaram com tanta generosidade suas experiências. E ainda em similitude com esses narradores que comigo contruíram esta pesquisa, vou entrelaçar tal relato de experiência a partir do meu encontro com o outro.

Um dos primeiros objetivos propostos para a realização desta pesquisa de mestrado foi a relação currículo, estudos culturais e estudos pós-coloniais. A alteridade acabou sendo

discutida somente para a relação com historiografia do município, perdendo-se em meio aos muitos caminhos que a história e presença dos povos indígenas em Cameté despertaram durante a produção da dissertação.

A relação currículo-interculturalidade voltou para o arcabouço da pesquisa no solo do Torrão-Mupi, mas precisamente entre os muros da Escola Municipal Francisca Xavier, por intermédio de colaboradores, entre eles a gestora da escola, Deolinda Cordeiro. A bem da verdade, durante toda a concepção da pesquisa de campo, novas acepções de análises e objetivos surgiram a partir da relação responsiva com os narradores. Não só perguntei e persegui questões, como também estas foram dadas pelos interlocutores. Como já foi discutido nos métodos da pesquisa, um embate epistemológico reposiciona constantemente a emergência de novos direcionamentos de métodos adequados de pesquisa nas ciências humanas.

O estudo da alteridade se fez presente desde o início da minha formação acadêmica, e no mestrado foi um dos objetivos postos como perspectiva. Todavia, somente o trabalho de campo e a construção da relação com os narradores trouxe à tona a importância da alteridade para a relação formada entre o pesquisador e os atores da pesquisa, compondo a orientação ética da história e das narrativas colhidas durante a pesquisa. Considerar o outro é pontuar o fazer investigativo como uma relação de encontros e diálogos, no qual não somente o pesquisador constrói e desconstrói os paradigmas das estruturas estudadas, mas na mesma proporção o interlocutor da pesquisa.

Amorim (2002), partindo das contribuições dos conceitos bakhtinianos para problematizar o fazer científico nas ciências humanas, ressalta, entre outras acepções, a exotomia, a percepção dos olhares em um exterior, ou seja, por esse olha exterior, podemos ver peculiaridades imperceptíveis ao próprio ato observado. Para a autora supracitada, entre o eu e o outro, assim como a representação que fazemos desse outro existe uma perspectiva distinta, pois “há sempre uma diferença fundamental de lugares e, portanto, de valores” (AMORIM, 2002, p.14). No entanto, mesmo diante dessas diferenças, é preciso considerar as vozes múltiplas inerentes a qualquer texto. Nas palavras da teórica,

Dentre as várias questões que decorrem desse princípio, eu daria como exemplo a questão do discurso relatado ou citado que costuma ser chamado também de “citação de campo”. É impossível restituir, no texto, o sentido originário do que foi dito em campo, pois o texto se constitui sempre como um novo contexto. Aliás, do ponto de vista bakhtiniano, o sentido original não existe, pois tudo que é dito é dito a alguém e deste alguém dependem a forma e o conteúdo do que é dito. Além disso, alguém irá relatar esse diálogo e isto vai ser feito em uma outra enunciação,

dirigindo-se a um outro alguém e assim sucessivamente (AMORIM, 2003, p.10, grifo do autor).

Por isso, Amorim (2003) reafirma a necessidade de considerar na transcrição dessas percepções, ao tecer o texto tradutor dessa perspectiva, as “vozes silenciosas”, as “vozes ouvidas”, fazendo uma reflexão analítica do que produzimos, para assim não descartar as alteridades construídas em um discurso sempre polifônico. Ou seja, para autora, considerar um enunciado pronto no momento da sua produção, dispensaria qualquer trabalho de análise, seja ele histórico ou não. Silenciar vozes no texto, de modo algum é contraditório quando se trata de polifonia textual, haja vista a impossibilidade de expressar uma suposta totalidade discursiva, pois embora um texto nunca seja totalmente uníssono, existem textos mais polifônicos que outros. Contudo, o pesquisador, ao lidar com a investigação social e histórica, precisa tomar cuidado para não silenciar vozes que ele mesmo buscou ouvir.

No mais, nessa relação entre o pesquisador e o seu objeto nas ciências sociais reside toda a complexidade que circunda um novo pensar sobre o método, pois de modo algum, essa relação é unilateral, tanto o pesquisador quanto narrador são movidos para mudanças.

As relações dialógicas foram discutidas aqui para eu explicitar a experiência em campo que me levou a retomar a noção de currículo e interculturalidade e o fato de que tal aceção foi dada pelo ato responsivo do dialogismo despertado pela pesquisa. Durante a primeira visita à comunidade do Torrão-Mupi, a diretora da Escola Municipal Professora Francisca Xavier, Deolinda Cordeiro, apresentando o espaço da escola, me permitiu uma leitura rápida do PPP (Projeto Político Pedagógico), que mostrou algo curioso: embora na introdução do referido projeto, esteja citada a herança indígena na comunidade, o documento que rege as diretrizes de ensino da escola não possui uma abertura para o ensino da história e cultura indígena; possuía apenas um tópico de direcionamento para o ensino da história e cultura africana.

De fato, a comunidade atualmente é reconhecida como quilombola, no entanto, a pesquisa aqui produzida auxiliou a identificar o Torrão-Mupi como um lugar que traz também em suas raízes históricas as marcas indígenas por entre rastros em sua paisagem, costumes, culinárias, modos de plantio, linguagens, etc. Um reconhecimento pouco avivado, mas presente em um cotidiano que tende a transformar as ações em práticas comuns. Rastros da cultura indígena, marcante a cada furo do rio que banha a comunidade, a cada rua, em cada rosto, em cada história.

A invasão europeia produziu um embate entre alteridade e culturas, e disso vimos que antigos paradigmas de identidade dos povos indígenas, constituídos durante o projeto da colonização, se fazem presentes até hoje, quando o indígena é visto ora como dócil, ora como bravo. Em um exercício de alteridade, ora com a produção de um currículo intercultural na Escola Professora Francisca Xavier, no Torrão-Mupi.

4.2.1 Nas trilhas de um currículo intercultural: a experiência na Escola Francisca Xavier no Torrão-Mupi

Aqui será feito o registro dos resultados da pesquisa realizada com base no PPP da Escola Francisca Xavier no Torrão-Mupi, em parceria com o corpo docente e com gestora da escola, Deolinda Cordeiro. Dos resultados tecemos, eu e o atores da escola da comunidade, possibilidades metodológicas para o ensino da história e cultura indígena na instituição de ensino. Em nosso enredo, a produção de um currículo que envolve a educação étnico-racial, despertou um motivo e acontecimento no mundo, nas relações e objetivos, e trouxe de volta à minha discussão a questão do *currículo* e da *interculturalidade*.

Por vezes me perguntei até que ponto a pesquisa daria uma resposta efetiva às comunidades pesquisadas. A própria matéria educacional, e, de fato, a resposta surgiram dos que comigo construíram a pesquisa. Juntos caminhamos em busca de constituir um entrelace entre os estudos culturais e o currículo escolar, partindo dos resultados da investigação.

A educação, por sua capacidade de inserção ao mundo das ideias, possibilita contar e abrir discussões históricas e conseqüentemente culturais. Principalmente em um país como o Brasil, onde a diversidade torna-se, ironicamente, fácil cenário de preconceitos étnicos e raciais. Novas vertentes de pensamento vislumbram a inserção da noção de interculturalidade, por vezes perturbadora ao pensamento de nação homogênea em que o Brasil foi fundamento. A unidade bem definida do país, sempre desencadeadora de orgulho, parece de fato, desconsiderar os diversos povos que formaram a nação brasileira: indígenas, imigrantes e os povos africanos.

De modo algum é intenção do trabalho reconstituir história desenvolvida, haja vista que não só seria uma atitude impossível quanto irresponsável. Entretanto, questioneei aqui essa ideia de “unidade”, que desperta um discurso de harmonia racial, uma crença de unidade cultural que nega a cultura do outro diante da cultura das classes sociais dominantes. De fato, a ideia de unidade nacional constrói um preconceito velado, carregado pelo ideal de um país de todas as cores e livre de preconceitos.

A noção de pertencimento cultural, segundo Hall (2005), é uma interpretação moderna, já que a identificação outrora ligada a tribos, regiões, religiões e outros, atualmente se dá nas sociedades ocidentais como a ideia de “cultura nacional” e imaginada. O conceito de brasilidade não nasce em nós como algo genético, é atribuído a nossa concepção de sujeito subjetivamente em nosso contato com estruturas de poder e formadoras do nosso caráter, estruturas governamentais e públicas, entre elas, a escola.

Dessa utópica harmonia racial e étnica, Jane Beltrão (2008) afirma que nasce uma busca pela igualdade. Utopia vinculada nas campanhas publicitárias, nos discursos políticos, e que deságua na construção de uma identidade dita nacional. Pondera Beltrão que somente a visão de um Brasil plural pode ser correspondente com o novo rumo que as identidades tomam no atual contexto da globalização. Sendo assim, “a diferença que aponta para a diversidade cultural deve ser pensada como equivalente, jamais como desigualdade!” (BELTRÃO, 2008, p.2). A posição do sujeito deve ser a de não recair na ideia de negação às outras culturas, não se trata de valorizar a cultura indígena, em detrimento da cultura portuguesa ou africana ou outras, mas que tais culturas sejam pensadas numa relação de igualdade e diferença. Nas palavras de Beltrão (2008, p.4):

Articular igualdade e diferença é a exigência do momento que chega revestida de relevância social, pois, para alguns, a construção da democracia deve colocar a ênfase nas questões relativas à igualdade e, portanto, eliminar ou relativizar as diferenças. Como cidadãos, é impossível ficar à margem da demanda. Parto da premissa que pensar em igualdade é contemplar diferenças, sobretudo as locais, o que supõe lutar contra o preconceito, evitando a discriminação que corroí e nos transforma, metaforicamente, em cegos, surdos e mudos.

Para Petronilha Silva (2007), somente o movimento de ensinar e aprender pode conceber um exercício de relação entre a educação e os parâmetros interculturais, visando a necessidade de uma reordenação das práticas. Segundo a autora, é nas escolas que adquirimos em parte, em conjunto com o convívio familiar, a “adesão à visão do mundo”. E nela constroem-se os muros que dividem e colocam em gradação os conhecimentos dos diferentes povos que outrora foram colonizados. Preconceito pautado em contextos históricos, em outras palavras, foi no chão da doutrinação, desde os aldeamentos religiosos na colonização, até o que hoje conhecemos como as instituições escolares, que produzimos os preconceitos.

E parece certo que nesse mesmo ambiente ocorra a descolonização dos pensamentos. Na concepção de Silva (2007, p.498),

O ocultamento da diversidade no Brasil vem reproduzindo, entre índios, negros, empobrecidos, o sentimento de não pertencer à sociedade. Visão distorcida das

relações étnico-raciais fomentando a ideia, de que vivemos harmoniosamente integrados.

Sendo assim, para Silva (2007), é preciso atentar para a forma de aprender dos alunos, debruçar-nos sobre a própria forma de experimentar as ações educativas dos povos indígenas e quilombolas. Haja vista que para eles, a aprendizagem não se dá somente por conceitos, mas com o corpo, o pensamento, palavras e emoções.

Os corpos sejam negros, indígenas, brancos, pardos, produzem saberes diferentes, por perspectivas distintas. Aprender e ensinar pedem experiência e mais ainda convivência, pedem confiança e não tolerância, como se fosse algo obrigatoriamente suportável. Afirma Silva (2007, p.498) que

O desconhecimento das experiências de ser, viver, pensar e realizar de índios, de descendentes de africanos, de europeus, de asiáticos, faz com que ensinemos como se vivêssemos numa sociedade monocultural. Isto nos torna incapazes de corrigir a ilusão da democracia racial, de vencer determinações de sistema mundo centrado em cosmovisão representativa de uma única raiz étnico-racial. Impede-nos de ter acesso a conhecimentos de diferentes origens étnico-raciais, e ficamos ensinando um elenco de conteúdos tido como o mais perfeito e completo que a humanidade já teria produzido. Tornamo-nos incapazes de perceber as vozes e imagens ausentes dos currículos escolares: empobrecidos, mulheres, afro-descendentes, africanos, indígenas, idosos, homossexuais, deficientes, entre outros. Para superar a tudo isto, precisamos ultrapassar estereótipos, extinguir preconceitos, e como disse Senghor, em um de seus poemas, proceder a uma “desintoxicação semântica”, isto é, redefinir termos e conceitos, por exemplo, no nosso caso do campo educacional, a começar por educação, aprender, ensinar, saber, educar, educar-se (grifo do autor).

Precisamos aceitar a angústia que isso traz, já que lidar com a diversidade nunca trará conforto imediato, mas a certeza de consideramos as alteridades como um ponto de chegada. No entanto, só chegaremos quando tomarmos uma posição de lidar com a angústia das diferenças, não a que causa dor e sofrimento, mas a que nos leva a refletir e questionar um panorama dado historicamente como verdadeiro. Embora exista um distanciamento entre as leis e os homens ditos comuns, estas são produzidas em confrontos sociais, produzidas, do mesmo modo, por motivos culturais. Assim como a sua concepção, a recepção, de igual modo, é concebida por tensões, resistências e interpretações diversas. E isso é algo visível na produção e recepção das leis que trouxeram ao palco principal o ensino da história e cultura africana, afro-brasileira e indígena nas escolas.

A questão étnico-racial em relação com o currículo intercultural obteve seu auge pela promulgação da Lei 10.639/03, que regulamentou o ensino da história e cultura africana e afro-brasileira. Posteriormente, o ensino da cultura indígena foi incluído pela Lei 11.645/08. De modo algum isso é garantia de que os docentes terão, de fato, subsídios para o ensino da

história dos povos que foram o alicerce do país, pois há pelo caminho falta de qualificação, de pertencimento com a própria história, assim como a escassez de materiais didáticos que abordem a interculturalidade. O Artigo 26 da Lei 11.645/08 diz que:

§ 1º diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil (BRASIL, 2008).

De acordo com Elisabeth Maria de Fátima Borges (2010), o artigo acima, que determina uma extensão da Lei de Diretrizes e Bases 9.394/1996 e possibilita a autonomia das instituições como principal triunfo para ir contra as concepções tradicionais e proporcionar mudanças na concepção dos conteúdos programáticos. Tal liberdade pauta-se na incorporação livre de metodologias para elaborar as diretrizes das leis nos PPPs. Aliado a isso, o sucesso da implementação da Lei 11.645/08 é despertar no corpo pedagógico, docente e comunitário da escola a importância da educação para as relações étnico-raciais. Se for bem trabalhada, permite a participação ativa da comunidade onde a escola está situada e, de modo efetivo, necessita da colaboração das universidades e seus pesquisadores, assim como os intelectuais dos grupos indígenas e do movimento afrodescendente.

Isso posto, os conhecimentos múltiplos vivenciados nos diferentes contextos culturais, exercidos no âmbito escolar, necessitam de uma postura de valorização da diversidade pela interculturalidade. Fleuri (2003) pondera que a educação e cultura e sua relação com o currículo vão além do âmbito material, antes é preciso considerar o fator humano, os sujeitos que constituem as alteridades “em contraposição aos processos de sujeição, que se constituem mediante os dispositivos disciplinares de normalidade e da diversidade, emerge a política da diferença” (FLEURI, 2003, p.70). Do meu olhar, ao olhar do outro, configura-se o próprio exercício de ensinar e aprender. Antes de conceber o outro nas páginas do currículo, é preciso ouvi-lo ao meu lado no ambiente escolar.

A interculturalidade, na perspectiva da pós-modernidade, busca uma ruptura com a epistemologia moderna e busca uma nova epistemologia que contemple as práticas culturais de cada grupo social (FLEURI, 2003). Para Souza e Fleuri (2003, p.71), é preciso que, na composição de um currículo intercultural, o docente tenha em mente antes que o

Reconhecimento das complexas e conflitantes relações interculturais pode ser fundamental para reverter os processos de exclusão estabelecidos pela adoção de mecanismos culturais hegemônicos que perpassam a escola e transformam em

estrangeiros muitos dos sujeitos sociais que não se ajustam aos padrões predominantes de nacionalidade, língua, idade, sexo etc. A educação intercultural, não sendo uma disciplina, coloca-se como uma outra modalidade de pensar, propor, produzir e dialogar com as relações de aprendizagem, contrapondo-se àquela tradicionalmente polarizada, homogeneizante e universalizante (SOUZA; FLEURI, 2003, p.71).

A interculturalidade não é uma disciplina. É uma condição que não tem dia certo para acontecer; seja em sala de aula, seja nos espaços comunitários, ela deve ser sistematizada e vivenciada todos os dias, em processos dialógicos. Por isso, é sempre necessário um diálogo, entre os professores e as diversas áreas de conhecimento, e uma cooperação que não se restringe ao currículo escolar, pois envolve trocas interpessoais e processos histórico-culturais.

Esse exercício intercultural, de caráter dialógico e histórico-cultural, foi uma preocupação desde o início da pesquisa, ou seja, não chegar ao ambiente escolar da Escola Francisca Xavier, no Torrão-Mupi, impondo o conhecimento da Universidade, da pesquisa como uma verdade absoluta, mas considerar as vozes dos narradores, as perspectivas e expectativas dos professores e gestores e líderes comunitários.

De fato, o currículo intercultural faz parte do cotidiano da instituição de ensino do Torrão-Mupi, só não contemplando ainda a questão indígena. Para as ações pedagógicas que desenvolvi na escola, um personagem mostrou-se importante, além da gestora Deolinda Cordeiro: o professor de Educação Artística, Gerson Tavares. Com mais de trinta e sete anos de docência, o educador dedicou mais da metade da sua vida ao exercício docente.

Durante a sua gestão como diretor da Escola Francisca Xavier, colheu as primeiras narrativas sobre a genealogia do Torrão-Mupi, ouvindo as narrativas de moradores antigos da comunidade, como a narradora Eusébia Vieira Mendes e José Gomes. Dessas narrativas, contribuiu para inserir o histórico do local no PPP da escola, criando uma fonte de pesquisa para os professores. É dele, de igual modo, a preocupação em trazer para a sala de aula da escola, a cultura da farinha, das festas do Boi, a cultura da pesca e agricultura. Tudo isso como resultado da ação protagonizada por outros professores da localidade.

O nome do professor Gerson Tavares se sobressai aqui porque ele, junto com os líderes comunitários, Benedito dos Santos Pantoja e Jucilene Cruz, nortearam os segmentos mais importantes a serem destacados para o ensino da história e educação indígena. Doaram suas experiências e sugestões, entre elas, inserir no PPP da escola o histórico das comunidades adjacentes ao Torrão-Mupi que formam a trilha indígena.

Quando ele contribui, com a pesquisa aqui suplantada, para a ampliação do currículo intercultural no PPP da escola do Torrão-Mupi, cada palavra escrita desencadeou em mim a percepção de que não possuía uma experiência aprofundada sobre o fazer docente, os limites e as possibilidades para transgredi-los no exercício do ensinar e aprender. A minha experiência docente é bem limitada, haja vista que faço parte de uma parcela dos professores que optou primeiro pela formação continuada em detrimento da experiência profissional. Em outras palavras, levei o medo de somente com a teoria não corresponder às expectativas propostas em meus objetivos, quando sei que a escola necessita de um exercício contínuo entre a teoria e prática.

Dividiram comigo suas experiências como docentes e conhecedores dos saberes locais. Doaram os subsídios corretos para contribuir com responsabilidade os resultados que colhi durante os dois anos de investigação sobre a memória e cultura indígena em Cametá.

Nas palavras de Silva (2011), a escola é espaço de poder, por isso tem a capacidade de destituir antigos paradigmas e dogmas institucionais, e se usado como espaço de uma construção intercultural, resolve as ausências da cultura e história dos povos autóctones e africanos no solo brasileiro. É território, pois nele deveria existir o máximo de fronteiras culturais ligadas aos povos para o qual ele foi escrito como fonte de aprendizagem. O currículo é narrativo e discursivo e assim como nega, também pode afirmar com mais riqueza os saberes interculturais, e quebrará, se bem usado, pouco a pouco os preconceitos, no ambiente escolar e fora dele.

Em consonância ao pensamento pós-colonial, a ideia dos rastros da história indígena contribui para as análises dos rastros e processos de apagamentos históricos, dentro dos muros da escola, registrado em projetos pedagógicos que não contemplam os saberes étnico-raciais.

Dentro da discussão sobre o currículo, o pós-colonial se torna categoria de problematização, como pontua Hall e Sovik (2003) à medida que torna possível entender como as antigas colônias organizaram sua estrutura historiográfica, suas transformações após o movimento de independência. A corrente pós-colonial é um subsídio para transformar o currículo escolar em uma “diáspora” e descolonização das narrativas coloniais, preenchendo as lacunas e reescrevendo o que está escrito de forma errônea.

Tais lacunas no currículo são tratadas por Boaventura de Souza Santos (2007) pela denominação de “sociologia das ausências”, ponto de partida para a busca de uma presença, por atividades no âmbito social delimitadas por uma diversificação dos saberes. De fato, a

obrigatoriedade de cientificismo aos moldes do antigo paradigma das ciências, contribui para a negação das múltiplas culturas dentro do ambiente escolar. Embora imaginada, a racionalidade possui uma latente capacidade para negar as narrativas produzidas por correntes como pós-colonialismo, que deveria estar bem demarcada em segmentos educacionais como os currículos escolares. Por isso, para Santos (2007, p. 27),

Assim, de imediato compartilmos essa racionalidade preguiçosa, que realmente produz como ausente muita realidade que poderia estar presente. A Sociologia das Ausências é um procedimento transgressivo, uma sociologia insurgente para tentar mostrar que o que não existe é produzido ativamente como não-existente, como uma alternativa não-crível, como uma alternativa descartável, invisível à realidade hegemônica do mundo. E é isso o que produz a contradição do presente, o que diminui a riqueza do presente. Como se produzem as ausências? Não existe uma maneira única, mas cinco modos de produção de ausência sem nossa racionalidade ocidental que nossas ciências sociais compartilham.

O autor nos diz que a racionalidade chamada por ele de “preguiçosa” constituiu as ausências pelo exercício de cinco *monoculturas*, a saber: a do saber e rigor; do tempo linear; naturalização das diferenças; da escala dominante; e produtivismo capitalista. De acordo com Santos (2007), uma interculturalidade só será possível quando substituirmos as *monoculturas* pelas *ecologias* tornando presentes as experiências sociais e culturais ausentes na história oficial. Assim como as *monoculturas*, as *ecologias* são elencadas pelo teórico português como: ecologia dos saberes, das temporalidades, dos reconhecimentos, das transescalas e das produtividades. Dentre as cinco, para a produção de um currículo intercultural para a educação da história e cultura étnico-racial, destacamos a *ecologia dos saberes* e a *ecologia do reconhecimento*.

Para Santos (2007, p.35), a ecologia do reconhecimento diz respeito ao:

Procedimento que proponho é descolonizar nossas mentes para poder produzir algo que distinga, em uma diferença, o que é produto da hierarquia e o que não é. Somente devemos aceitar as diferenças que restem depois que as hierarquias forem descartadas.

Na concepção de Santos (2007, p.32), “não se trata de ‘descredibilizar’ as ciências nem de um fundamentalismo essencialista ‘anticiência’; como cientistas sociais, não podemos fazer isso. O que vamos tentar fazer é um uso contra-hegemônico da ciência hegemônica”. A ecologia do reconhecimento recai no ato de contestar a ideia de identidade nacional, unificada.

Sobre a ecologia dos saberes, na Escola Francisca Xavier, no Torrão-Mupi, tal prática já era um fator considerado para a produção do aprender e ensinar, pois os saberes tradicionais da comunidade estão presentes entre os muros da escola. Por isso, só usei a

competência já extremamente ressaltada na escola citada, direcionando-a para o projeto de contribuição a um currículo intercultural para o ensino da história e cultura indígena a luz da Lei 11.645/08. A percepção de reconhecimento de Santos (2007) foi a fomentação de um dos parâmetros destacados no PPP intitulado “A representação perjurativa do índio na história: a descolonização do ‘bom selvagem’”.

Desse modo, o pensamento do autor Boaventura Santos permite que consideremos o currículo como um campo de ausências, sedento por uma emergência de descolonização do ensino e aprendizagem, desestruturando as bases das epistemologias hegemônicas.

Segundo Silva (2011), a descolonização do currículo tem uma intrínseca relação com os conceitos interculturais, e o último não pode ser pensado, segundo o autor, sem ponderarmos a teoria pós-colonial, que impede que as ocorrências de dominação cultural sejam minimizadas, assim, o currículo pode ser a fonte para prover um novo pensar das matrizes culturais. O outro, a alteridade, é o centro de uma disputa entre o saber e o poder quando

É precisamente essa conexão saber-poder que é particularmente importante para uma teorização curricular crítica ou pós-crítica. Essa conexão aparece de forma bastante óbvia ao longo de toda a história de dominação colonial europeia. O saber e o conhecimento estiveram estreitamente ligados aos objetivos de poder das potências coloniais europeias desde o seu início (SILVA, 2011, p.128).

É interessante como o currículo parece ser visto dentro e fora dos muros da escola como entrave, contenção, limite. Quando na verdade reside nele a possibilidade de liberdade, de recriação, importante para a concepção do conhecimento. O currículo sempre abre lacunas para novos horizontes, a presença dos muitos saberes, de todos os povos que compõem um Brasil múltiplo. Depende da tomada de decisão de quem tem em mãos a execução desse currículo, seja na instância da sala de aula, seja na gestão escolar, não mais considerar as matrizes coloniais como inquestionáveis, mas acima de tudo, tencionar ao máximo tais paradigmas histórico-culturais, e isso, para Silva (2011), só é possível por uma perspectiva da crítica pós-colonial nos currículos.

No caminho dessa relação currículo e interculturalidade, Bhabha (1998) pondera que a diferença cultural pode ser entendida como experiência de fronteiras abertas e continuamente em movimentos migratórios das identidades. O currículo por ser uma produção de linguagens, embora aparentemente seja individual, é plenamente coletiva, e deveria ser escrito para responder às demandas sociais que clamam atenção às diferenças. Pelo viés da pesquisa com

caráter indiciário de Ginzburg, a história é construída por aditivos, por trilhas, rastros e por narrativas não contadas. A investigação desse caráter, para Ginzburg (2007, p.276),

baseava-se na aguda consciência de que todas as fases que marcam a pesquisa são construídas, e não dadas. Todas: a identificação do objeto e da sua relevância; a elaboração das categorias pelas quais ele é analisado; os critérios de evidência; os modelos estilísticos e narrativos por meio dos quais os resultados são transmitidos ao leitor.

Pensando por essa perspectiva, o pesquisador torna qualquer indício possibilidade para a descoberta, pois para Ginzburg toda a realidade é selecionada e nunca totalitária, haja vista que é produzida pelas reações de força fundamentadas por documentos, imagens, narrativas históricas, a representação social de um povo. Cada história particular de cada aluno, mas não ouvida, exceto pelo barulho dos seus passos no chão da escola, pelas vozes que gritam, em alguns casos, incomodando e atrapalhando a produção do saber dentro da sala de aula, um saber que não contempla a particularidade de cada aluno, a coletividade e singularidades. Para a maioria dos alunos, os rastros da história da sua comunidade, em suas casas, tornam-se imperceptíveis por ausência de experiências conceituais e práticas curriculares que permitam a identificação desses signos culturais no âmbito escolar.

Dos resultados da pesquisa, destaco no PPP da escola: a noção dos heróis da história, as três acepções destacadas pelos narradores, o surto do cólera em 1855 e o processo de urbanismo, assim como os signos dos saberes e história indígena que evidenciei nos dois *locus*, Aldeia e Torrão-Mupi.

Os rastros, sinais e signos presentes em comunidades como Aldeia e Torrão-Mupi podem viabilizar uma educação que vai além dos parâmetros tradicionais previstos no currículo, propostos nos PPPs. Embora não seja a única ferramenta capaz de tal coisa, é obrigação da escola tecer os fios que levem a colher os cacos deixados pelo percurso colonial, hegemônico e por vezes opressor que países como Brasil trilharam.

Para Tomaz Tadeu da Silva, é importante ressaltar que não existem só as lacunas e o não dito no currículo escolar no que tange as questões étnico-raciais, mas também a presença desse existir que persiste no ato mecânico de recontar constantemente as narrativas nacionais, que quase sempre segregam, dando ênfase ao conhecimento europeu. Segundo o estudioso,

É através do vínculo entre o conhecimento, identidade e poder que os temas da raça e da etnia ganham o seu lugar na teoria curricular. O texto curricular, entendido aqui de forma ampla – o livro didático e paradidático, as lições orais, as orientações curriculares oficiais, os rituais escolares, as datas festivas e comemorativas – está recheado de narrativas nacionais, étnicas e raciais. Em geral, essas narrativas celebram os mitos da origem nacional, confirmam o privilégio das identidades

dominantes e tratam as identidades dominadas como exóticas ou folclóricas (SILVA, 2011, p.101-102).

Para desmitificar tais narrativas nacionais, dos heróis dos momentos de tensão histórica, é preciso que o professor esteja disposto a repensar constantemente a sua prática de ensino. Silva (2011, p.102) afere que os saberes étnicos raciais não podem ser um tema marcado no calendário, e que o “transversal é uma questão central do conhecimento”. Pesquisas como a que desenvolvemos precisam, efetivamente, fornecer subsídios para que a escola construa caminhos para uma educação intercultural, valorizando o diálogo e a partilha de saberes e memórias de seu povo, formulando assim o caráter social da pesquisa.

4.3 O currículo e a Lei 11.645/08: caminhos para uma educação das relações étnico-raciais

As intervenções no PPP da Escola Francisca Xavier ocorreram nos meses de agosto e setembro. A escola começou a funcionar, no início da década de 1980, em residências cedidas por moradores do lugar, incluindo pais de alunos. A construção do prédio com três salas ocorreu em 1984, com o corpo docente ainda sem formação superior e sem magistério. Somente em 1997, através do Projeto Gavião, a maior parte dos professores obteve a formação ainda em Magistério. A escola possui atualmente 15 professores, dos quais 10 são docentes da base modular, atuando na comunidade apenas por três meses. A escola recebe pouco mais de 200 alunos, divididos nos turnos matutino, vespertino e noturno²⁶.

As modalidades de ensino são EJA (Educação para Jovens e Adultos – 3ª e 4ª Etapas); Creche e Educação Infantil, Ensino Fundamental, e Ensino Médio. Os alunos são distribuídos em 25 turmas, sendo 23 no prédio escolar e 2 turmas que funcionam no Centro Comunitário do Torrão-Mupi. Embora a escola faça parte da base municipal, agrupa séries do Ensino Fundamental e Médio. As turmas são ordenadas em 13 salas; 10 salas de aula (05 em alvenaria e 05 em madeira, todas com pisos de lajota); um laboratório de informática; 01 sala de direção e uma para a secretaria. Quanto à educação inclusiva, possui 10 alunos com necessidades especiais diversas, sendo a inclusão uma das grandes preocupações da instituição²⁷.

²⁶ Cf. Projeto Político da Escola Francisca Xavier, 2015, p.8.

²⁷ Ibidem, p.9.



Figura 29 - Escola Municipal Francisca Xavier.
Fonte: Pâmela Neri, 2015.

Segundo o PPP da escola, entre os seus objetivos principais, figura oferecer à comunidade do Torrão-Mupi ensino de qualidade, para, assim, compor um ambiente onde o aluno possa desenvolver seu senso crítico e criticidade para a constituição da cidadania. A escola desenvolve um profundo trabalho de caráter cultural, mantendo vivas questões ligadas ao manejo da farinha, atividade forte na comunidade, além da festa do boi, outra manifestação artística da comunidade. E manifestações religiosas, como a festa de Nossa Senhora do Rosário, que inclusive foi responsável pelo crescimento populacional da comunidade do Torrão-Mupi na década de 1940, desenhando na localidade a cosmologia que hoje se faz presente.

Para alguns teóricos, o currículo tem importante papel no entrave para a implementação da Lei 11.645/08. Falamos aqui de adequar anos de falta de interesse com a cultura indígena, africana e afro-brasileira. E a adequação desse currículo perpassa pela postura do professor, que deve ensinar para considerar as diferenças em pé de igualdade

E que a perspectiva de ensino temático e multicultural, presente nos PCNS, deve vir acompanhada de uma mudança pedagógica na formação inicial e continuada dos docentes. Cultivar uma postura reflexiva evita que os docentes tenham atitudes e preconceitos que desvalorizem a experiência de certos grupos sociais, étnicos ou religiosos. Ao contrário, possibilita cultivar atitudes de tolerância e respeito à diversidade e de crítica à desigualdade (BORGES, 2010, p.81).

As variantes são infinitas, gênios e personalidades diferentes compõem o espaço escolar, por isso, para não repetir os erros do passado, é preciso antes uma sensibilização dos docentes que trabalharão com a perspectiva de um currículo intercultural.

Após o primeiro encontro em agosto de 2015 com os professores, a coordenadora pedagógica, Keyla Cordeiro, e a gestora da escola, Deolinda Cordeiro, trouxeram as principais sugestões dos professores para a produção das diretrizes para o ensino da história e

cultura indígena, e confirmaram que a inserção no cotidiano da escola de saberes indígenas presentes na cosmologia cultural da comunidade do Torrão-Mupi, na agricultura, na pesca, na culinária, mantém viva até os dias atuais a presença dos rastros indígenas. Houve ainda uma preocupação em tratar dos povos indígenas nos dias atuais, a sua luta pelo território, pela demarcação de terras, sua inserção nos estudos institucionais, nas universidades.

Em setembro, retornei à comunidade para apresentar aos professores e todo o corpo pedagógico a proposta tecida para adequação do PPP à Lei 11.645/08. Para tanto, não só participei das discussões acerca do PPP da escola a partir dos resultados da pesquisa de mestrado, como produzi, em parceria com os professores, tópicos de discussão para o desenvolvimento da educação para relações étnico-raciais na comunidade do Torrão-Mupi.

Sobre os conteúdos, o parágrafo segundo, Artigo 26-A da Lei 11.645/08, afere que “os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e histórias brasileiras” (BRASIL, 2008). Embora a Lei destaque as disciplinas acima, a transversalização da história e cultura indígena com outras disciplinas como biologia, matemática, geografia, química, entre outras, são uma das muitas possibilidades permitidas para a construção de currículo. Destacam-se, por hora, os primeiros parâmetros para o ensino da cultura e história dos povos indígenas na Escola Francisca Xavier, inseridos no seu PPP:

- a) Os povos indígenas antes da colonização portuguesa: a organização social, a religião, a noção de gêneros, as guerras e outras organizações sociais;
- b) Os povos indígenas e a colonização, a visão das crônicas de viagem: a transculturação, o uso da mão de obra, a catequização pelos aldeamentos;
- c) A representação pejorativa do índio na história: a descolonização do “bom selvagem”;
- d) A cultura indígena e as ritualizações em tempos antigos e na contemporaneidade;
- e) Os povos indígenas e a luta pelo direito a terras demarcadas;
- f) Os mitos de origem: uma perspectiva da literatura e textos orais;
- g) As ervas medicinais e os povos indígenas (transversalização com a biologia, a exemplo);
- h) Tais competências serão trabalhadas por meio de pesquisas e gêneros textuais com base nas sequências didáticas (DOLZ, J. e SCHNEUWLY, B., 2004);
- i) As línguas indígenas e o português brasileiro: a questão da variação linguística e outros segmentos.

As marcas no chão da comunidade do Torrão-Mupi lembram a presença de cerâmicas antigas, um tipo de alguidar que embasa a hipótese da presença de um antigo cemitério de

escravos no que atualmente se desenvolve uma das comunidades dos distritos que subdividem o município de Cameté. Outro vestígio é a presença de um antigo cemitério escravo na comunidade e a presença de antigas vivendas aos arredores da comunidade já citadas em outras comunidades como Cameté-Tapera, Pacajá, Cujarió; locais onde coronéis usavam a mão de obra escrava, tanto de negros, índios como de brancos para desenvolver plantações de especiarias como o cacau, a pimenta e outros tipos de plantio. Outro indício da presença indígena no Torrão-Mupi é o lugar denominado pela população de Seminário.

Em termos legais, a pluralidade cultural foi inserida em 1998 nos Parâmetros Curriculares Nacionais da Educação como tema transversal. Sendo assim, para explicitar as possibilidades de trabalho docentes com tais subsídios e conteúdos de pesquisa, produzi duas intervenções, uma para o ensino fundamental e outra para o ensino médio. As intervenções didáticas foram produzidas e ministradas com o intuito de trabalhar junto com os professores, formas e métodos, para que assim, eles possam trabalhar com a matéria indígena durante as aulas. Embora, por uma questão de tempo, eu tenha desenvolvido as intervenções didáticas em apenas duas aulas, reitero, que o ensino para as relações étnico-raciais não deve ser marcado como um dia no calendário. Como sou professora de Língua Portuguesa e Literatura, pretendi demonstrar as possibilidades para trabalhar com as diretrizes étnicas e raciais de forma interdisciplinar e transdisciplinar.

Um dos pontos apontados pelos professores da escola que inviabilizam a aplicação da Lei 11.645/08 diz respeito à escassez de materiais didáticos. As aulas, normalmente, são pautadas apenas nos livros didáticos que ainda apresentam uma mudança tímida acerca da história étnico-racial. A introdução do negro e indígena ainda é extremamente limitada, posta de forma pejorativa e, mais ainda, parece que, às vezes, estão tratando de povos quase extintos, principalmente no tocante às nações indígenas no Brasil. Os verbos estão quase sempre no passado (viviam, caçavam), como se não fossem uma população ativa, vivendo e tentando encontrar formas de permanecerem partícipes aos moldes da nação brasileira e no mesmo movimento proteger seus saberes e valores culturais.

Para tanto, fiz uma tradução da metodologia da pesquisa, a partir do método indiciário, de Carlo Ginzburg, e da arqueogenealogia, de Foucault, para o âmbito escolar, com o intuito de formular dois métodos de ensino para a educação étnico-racial, para assim conceber uma relação entre a interculturalidade e o currículo escolar, ou seja, presença da cultura e história indígena no currículo escolar. Para tanto, elaborei em parceria com a Escola Francisca Xavier

do Torrão-Mupi, dois métodos didáticos, relacionados com as metodologias da arqueogenealogia e do método indiciário.

O primeiro método didático para o ensino fundamental foi desenvolvido por meio da produção de um jogo de tabuleiro que, simulando um circuito fluvial e por terra, mostra a ideia de trilha indígena que eu tracei na dissertação, recontando a história indígena em Cameté por três eventos históricos, a saber: o surto do cólera, o coronelismo e o urbanismo. Como os índios, supostamente, percorriam a trilha Aldeia-Cujarió-Pacajá-Cametá-Tapera-Torrão-Mupi, deixando não só rastros da sua história outrora embasada em escravidão e negação da alteridade, assim como os seus costumes constituíram a nossa cultura e subjetividade e ainda se fazem presentes nas práticas, tal metodologia foi pautada no método indiciário de Carlo Ginzburg, em busca dos rastros da cultura e história indígena em Cameté.

4.3.1 Jogando na trilha indígena

O jogo constitui-se de um circuito que a cada parada permitia uma indagação sobre a história e cultura indígena em Cameté. Sua participação durante a colonização, os modos de trabalho e formas de convívio social. Os rastros físicos deixados nos monumentos históricos como o da resistência à Cabanagem, o Cemitério da Lampadosa, a Igreja Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, construída por eles; todos esses deixados na Aldeia. No Torrão-Mupi, o lugar chamado de Seminário, recanto dos jesuítas e indígenas no século XVIII, e o cemitério dos coronéis. Além dos rastros na produção dos alimentos na comunidade, como o beiju, a farinha, o mingau de curueira. As atividades de pesca ainda praticadas na comunidade da mesma forma que as usadas pelos indígenas, quando diversas etnias passaram por ali nos séculos XVIII e XIX.



Figura 30 - Aplicação da intervenção didática no Ensino Fundamental.
Fonte: Pâmela Neri, 2015.

Na pesquisa que pautei, o método indiciário foi caro para buscar brechas e lacunas históricas, e para que tal objetivo fosse alcançado, pistas e rastros da história, ainda não contados, foram perseguidos. A contra história dos heróis notáveis de Cametá, os vestígios deixados na trilha indígena que construí nas comunidades da Aldeia-Cujarió-Pacajá-Cametá-Tapera-Torrão-Mupi. Os saberes do cotidiano da comunidade estão mergulhados nos saberes indígenas, as paisagens guardam lugares como o Seminário dos jesuítas às margens do rio Mupi, as vivendas de coronéis na trilha dessas cinco comunidades.

A ideia era explicitar pelo jogo, para os alunos, o caminho que eu percorri para compor a pesquisa e os resultados que eu expressei no jogo de tabuleiro, transformá-los nos caçadores explicitados por Carlo Ginzburg (2007), aquele intérprete primeiro, pois as pistas deixadas no momento da fuga ainda se mostram frescas, evidentes. Ginzburg (2007, p.11) afere que para isso, é preciso ter uma postura de “ler os testemunhos históricos a contrapelos, como Walter Benjamin sugeria, contra intenções de quem os produziu – embora, naturalmente, deva-se levar em conta essas intenções – significa supor que todo texto inclui elementos incontrolados”. E segundo o pai da micro-história, somente assim é possível farejar e esquadrihar os caminhos, re significar os signos culturais, no dia a dia, nas alamedas e encruzilhadas dos caminhos que tais alunos percorrem para ir à escola, ao centro da cidade, Cametá, para que eles possam vê-los e não mais deixá-los despercebidos.

O percurso do jogo, conforme trilhado, conta histórias sobre a comunidade e identifica locais na paisagem do Torrão-Mupi antes despercebidos, mas que constituem os fios de uma narrativa aparentemente perdida, entretanto, pela rememoração pode ser recontada através do currículo escolar. Trabalhar com a história particular de cada comunidade, como tentei fazer, pode de fato, ajudar a desconsiderar narrativas únicas, como a do índio preguiçoso que não se ajustou ao trabalho escravo. A própria comunidade do Torrão-Mupi, com a presença do coronelismo, uma das acepções apontadas neste estudo como causa desse “apagamento” da cultura indígena, possui de igual modo na sua história a presença do trabalho escravo de índios e negros. Pois, ao contrário do que dizem as narrativas estereotipadas dos livros didáticos, a escravidão ocorreu para os dois povos com a mesma intensidade, embora de modo distinto.



Figura 31 - Jogo de tabuleiro “Pela Trilha Indígena”.
Fonte: Pâmela Neri, abril de 2015.

Os vestígios da presença de povos indígenas estão presentes na realidade do município, por isso, é necessário mostrar aos alunos que o eco da presença indígena se faz presente no dia a dia e trazer essas etnias a um presente, no qual não sejam mais enunciados no passado. Só assim é possível demonstrar para os educandos que sua identidade é composta por uma fragmentação, na qual temos a tríade portuguesa-africana-indígena, assim como outras inserções, de povos europeus, asiáticos. Não possuímos uma essência humana finalizada, pois temos muitos outros em nós.

4.3.2 Nas trilhas da literatura: o mito do “forno encantado”

O segundo método didático, voltado para o ensino de literatura, trabalhou com o ensino médio e, para isso, partiu das narrativas orais da comunidade, como é o caso do mito do “forno encantado” aliado a uma das acepções dos estudos literários no ensino médio, o período do romantismo. O uso das narrativas orais pode ajudar a alcançar outro objetivo da Lei 11.645/08, enquanto tentativa de desvincular do imaginário do aluno o arquétipo

emoldurado do povo indígena no período da colônia: dócil e bravo nas narrativas dos viajantes; e no movimento do Romantismo na literatura, no qual escritores escolheram o indígena como o “herói” representante do povo unificado, para assim construir a famosa narrativa nacional do povo brasileiro. Escritores como José de Alencar, que produziram a imagem do índio bom, passivo, tornando-o herói de segundo plano de um panorama totalmente colonizador, aos moldes de um cavaleiro medieval de segunda ordem.

O lugar intitulado Seminário, no Torrão-Mupi, possui em sua nomenclatura os rastros indígenas da comunidade, pois era o local de construção do primeiro seminário religioso de Cameté, no século XVIII. Para alguns moradores, a origem do nome é desconhecida, mas outros reconhecem que lá era um lugar onde os religiosos da Ordem Jesuíta iam para fazer orações, levados pelos indígenas que viviam no município. Porém, todos os moradores do Torrão-Mupi conhecem o mito ligado ao local, de que lá se encontra um forno que contém um tesouro enterrado pelos jesuítas no século XVIII. Sobre o mito, Benedito Pantoja, um dos três narradores da comunidade do Torrão-Mupi, relata que:

Uma senhora dizia que o tio da minha esposa chegou a ver um cacho muito grande, um forno de cobre, aquilo veio do meio do rio, brilhando, e uma corrente que tinha na beira do rio, bem no rumo que mora esse senhor, o Cabo Chico e aí que quando a mulher viu ela disse: Crê em Deus! Aí o negócio foi sentando, eles dizem que era um forno que vinha cheio de riqueza, então esse seminário tem também que fazia muita visagem, dava muito medo (Benedito Pantoja, junho de 2015).

O mito do “forno encantado” foi repetido várias vezes pelos moradores durante a pesquisa. É uma narrativa didática e de extrema credibilidade no distrito. O mito de tesouros ligados à Ordem Jesuíta é um lugar comum em boa parte do território brasileiro. Eternizando-se, em uma mistura de medo e didatização, o pensamento de que é um ouro amaldiçoado, incluindo nesse panorama a busca de alguns caçadores de ouro advindos da Europa e da América do Norte em tempos remotos e até recentes.

O mito é uma construção social, uma possibilidade da realidade, uma releitura pelos signos. Segundo Eliade (2002, p.19), é crença, sempre possui um fundo de aprendizado, é admoestação. Condiciona o homem por regras e explica a origem das coisas. Nas palavras de Eliade: “o mito, portanto, é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é ao contrário uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é absolutamente uma teoria abstrata ou uma fantasia artística”. O mito é estrutura que resguarda a história e a tradição por uma linguagem própria e organizada de modo entre a criação estética e as necessidades de uma comunidade. É a ritualização de saberes, da religiosidade.

Por isso, escolhi aliar tal relação, do mito e da literatura, para alcançar um dos marcos que a Lei 11.645/08 pretende: “proceder a uma ‘desintoxicação semântica’, isto é, redefinir termos e conceitos” (SILVA, 2007, p.498). Na realidade, a literatura ganha nesse panorama de redefinição semântica um importante papel que há muito vem sendo retirada dessa disciplina, a possibilidade de levar, por via estética e moral, a um pensamento crítico da realidade. De igual modo, permite uma transversalização com outras disciplinas, principalmente a história, pois na literatura temos a realidade como invenção, por uma perspectiva de confrontos e percepções de momentos da civilização.

De fato, assim como na primeira metodologia didática a perspectiva metodológica da pesquisa se fez presente, não somente para atender à Lei 11.645/08, na segunda, a metodologia foi posta como uma forma de um desdobramento da história dentro dos muros da escola, para evidenciar por caminhos não oficiais uma nova forma de ler a história da presença indígena em Cametá, deixando nos saberes e em episódios históricos suas digitais, outra perspectiva, a presença indígena nas narrativas míticas da comunidade do Torrão-Mupi. Vestígios que estão presentes no cotidiano, porém não visíveis para os alunos, para que seja possível enunciar a presença indígena na comunidade.

O uso da narrativa mítica confere a uma perspectiva indiciária de Ginzburg, a de tensionar as verdades, ao ponto de diminuir um enlace entre o real e o fictício; o mito não é uma inverdade, mas uma possibilidade de interpretação. Quando o usei na metodologia didática para o ensino médio, tive a intenção traduzir para o ensino-aprendizagem a metodologia da pesquisa aqui apresentada, de uma crítica histórica, trazendo a matéria indígena para a sala de aula por outro olhar, não oficial, não linear, dentro do movimento arqueogenealógico, conceituado por Foucault (2004a, p.95) como “uma inscrição dos saberes na hierarquia de poderes próprios à ciência”, em outras palavras, uma possibilidade de liberdade dos saberes históricos em relação à história oficial.

Quando compus uma nova perspectiva da história indígena pelo mito do “forno encantado” da comunidade do Torrão-Mupi, que envolve a relação entre a Ordem Jesuíta e as populações indígenas, busquei contar por uma linguagem da rememoração cultural, não o que está presente nos livros e documentos institucionais, mas viva nas rememorações dos próprios moradores do Torrão-Mupi. Uma posição que pode ser tomada por qualquer comunidade: valorizar seu próprio material cultural. Como pondera Foucault, é traçar por uma visão arqueogenealógica “a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem da discursividade”. A história da comunidade não

se faz assim somente por linhas oficiais, mas em conjunto com a matéria mantida viva na memória de cada morador do Torrão-Mupi, dentro dos muros da escola.



Figura 32 - Intervenção didática no Ensino Médio.
Fonte: Alice Moreira, 2015.

De fato, a descolonização dos currículos de modo algum prega a descolonização e apagamento da participação portuguesa na história do Brasil e outros segmentos como a língua, a literatura, ou seja, a cultura e a história. Muito pelo contrário, a pretensão é dar subsídios para que o aluno interprete todos os segmentos de modo crítico e possa discutir questões que envolvam as relações de poder dentro da sociedade. Por isso, minha intenção de transversalizar o ensino da literatura brasileira e portuguesa com a educação da história e cultura indígena. Para isso, trabalhei com a transversalização da escola romântica e o mito indígena do “forno encantado”, para, desse modo, discutir a participação dos povos indígenas na história e cultura de Cameté e da comunidade dos alunos, o Torrão-Mupi. Ressaltei a busca pela identidade nacional da escola literária, a visão pejorativa que a corrente literária tratou os povos indígenas e a possibilidade da descolonização dessa imagem pela história da população indígena em Cameté, destacando os costumes e saberes deixados na comunidade, na culinária, na pesca, assim como em mitos como a narrativa do “forno encantado”. Como já foi dito, a escola romântica brasileira teve entre muitos objetivos, a consolidação de uma identidade nacional, uma identidade chamada por Stuart Hall (2003) de *imaginada*, criada para constituir uma ideia de unidade que, de fato, nega a diversidade da cultura brasileira, entre elas os

saberes advindos da presença dos povos africanos e dos primeiros habitantes do Brasil, os povos indígenas.

Os objetivos da intervenção didática se entrelaçam com os objetivos da Lei 11.645/08 para recompor na mentalidade do educando a antiga visão do indígena que era “o bom selvagem”, da coisificação de tal povo. Assim como o índio exótico, que vive em uma oca e está sempre deitado ao sol, inclusive, se hoje a representação indígena for posta fora desse contexto, quando um indígena chega à universidade e torna-se líder do seu povo diante de autoridades de Estado, ele deixa de ser considerado indígena e, para alguns passa a ser um mercantilista da sua cultura. Isso nos leva a outra problematização da identidade vinculadas nos meios de produção, entre elas, a escola, os povos sempre verbalizados no passado, ora como povo sanguinário, ora como povo vencido e praticamente extinto.

A família Souza, que vive nos arredores do Seminário, relatou-me a constante visita de alunos da escola da comunidade ao local para pesquisas sobre a origem desse espaço. Todavia, nunca se soube com clareza o motivo de denominação. Há em cada educando uma capacidade que parece inerente a todo o sujeito, a de buscar respostas para uma realidade que se mostra, mas parece ter perdido sua significação.

A título de lembrança, os signos do espaço são: o seminário, as marcas das urnas funerárias no chão, averiguar a presença indígena por meio dos três momentos históricos que destacamos na segunda parte da dissertação – o coronelismo, o surto do cólera em 1855 e a urbanização. Apreendidos, a comunidade pode ressignificar os monumentos históricos de Cameté, deixando entrever as digitais indígenas, verbalizar a história indígena na trajetória do município, não como povo vencido e escravizado. Muito pelo contrário, pois foram, além disso, deixando seus rastros nos saberes que vivenciamos todos os dias: nos seus quintais, a cada rua, a cada furo de rio, a cada nome de ilha, a cada prática alimentar, a cada linguagem proferida, a cada pedaço de beiju, a cada bocado de farinha, tal ação seja uma ritualização no presente, da contribuição indígena nas encruzilhadas de nossa cultura, em toda Cameté.

Verbalizar o povo indígena Cameté no presente, pelos rastros históricos e pelos saberes tradicionais, aviva dentro de cada um o animal, trabalhado por Pepetela (2009), escritor angolano. Em *O planalto e o Estepe*, por uma metáfora da posição dos sujeitos no período pós-colonial, em países que foram colonizados, o romancista problematiza esse encontro com as partes que estavam adormecidas em nós. Pois, se fomos “civilizados”, pela doutrina europeia, precisamos voltar ao animal que esta dentro de nós:

A onça deixada para trás no nosso trajeto de humanização nunca se dilui completamente dentro de nós, por muitos livros lidos, viagens feitas ou debates intelectuais participados. Existe sempre uma unha ou dente de onça que se manifesta quando a ocasião é propícia. Somos considerados civilizados se somos capazes de esconder sempre do conhecimento dos outros. Mas existe, todavia, um pedaço selvagem permanecendo de atalaia. E ao menor pretexto damos o bote (PEPETELA, 2009, p.123).

É necessário constituir um exercício da alteridade, uma forma de despertar em nós e no outro um pertencimento com os povos antes colocados nas “dobras da história oficial”. A questão da relação entre o currículo e os saberes interculturais, pede uma posição de reflexão e indagação: para que educamos na contemporaneidade?

Adorno (1995) propõe uma *educação* por uma via de sensibilização *ética*, de questionar atitudes, que levam os homens a criticar o colega por cor, pela ausência do cabelo liso, por sua linguagem. Para o retorno e exercício de um valor ético que promova uma relação concreta de alteridade, na qual não nego o outro e não causo a ele nenhum tipo de sujeição, é preciso uma educação que não fomente um conhecimento apenas como exploração da natureza, dos homens, das coisas de modo geral. Para Adorno, somente a educação pode sensibilizar os sujeitos a compreender que o conhecimento pode libertar os homens das amarras da barbárie do passado. Embora não tenha produzido nenhuma tessitura teórica especificamente voltada à educação, o filósofo alemão atribui a ela a força motriz para resistir às contingências da contemporaneidade que coloca em um momento de perigo a humanidade diante das formas de fascismos contra o outro.

Uma educação contra a barbárie pode evitar que erros do passado, genocídios, que desde o início das civilizações, foram explicados pela necessidade do progresso e das conquistas de cunho territorial, social, econômico, marginalizando culturas, predendo-as em porões. Para tanto, é preciso que os homens e mulheres, pela educação, pensem de forma crítica e não encarem as pressões sociais de modo mecânico, e sim pela realidade produzida por essas estruturas de poder, de uma posição moral que se faz necessária analisar, e isso só é concreto, quando o esquecimento dá lugar à rememoração.

A produção do saber não é aleatória, ela sempre tem um motivo de condição seletiva. Poder é conhecimento, dita o que pensamos, nossas ações, nossa postura diante do outro. Adorno (1995, p.18) afirma que de todos os poderes que circundam as relações humanas, o mais importante é “o poder das relações sociais e decisivo, sofrendo ainda os efeitos das pulsões instintivas: [...] da experiência do insucesso da humanização do mundo, da generalização da alienação e da dissolução da experiência formativa”. Quem produz os

conhecimentos mantem-se no poder em redondilha sem fim, exceto se as possibilidades de libertação sejam postas em ação.

Desse modo, por que retomar a questão da barbárie promovida contra os povos indígenas? Para que possamos construir uma educação contra esses procedimentos de barbárie. Nas palavras de Adorno (1995, p.119),

É preciso buscar as raízes nos perseguidores e não nas vítimas, assassinadas sob os pretextos mais mesquinhos. Torna-se necessário o que a esse respeito uma vez denominei de inflexão em direção ao sujeito. É preciso reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso revelar tais mecanismos a eles próprios, procurando impedir que se tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca destes mecanismos. Os culpados são unicamente os que, desprovidos de consciência, voltaram contra aqueles o seu ódio e sua fúria agressiva. É necessário contrapor-se a uma tal ausência de consciência, é preciso evitar que as pessoas golpeiem para os lados sem refletir a respeito de si próprias. A educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma autorreflexão crítica.

Não se dar descanso, sempre se questionar, assim é pensado o homem na visão de Adorno (1995). Por uma perspectiva da educação, precisa sentir a angústia, o incômodo, assim como a ostra e o grão de areia, reconhecer a estranheza, tal pensamento é tema central da sua filosofia da educação. Não aquela que deve ser destruída, ou diminuída ao ponto de não mais ser identificada, mas a estranheza de reconhecer o outro como diferente. Pois, no mesmo movimento do outro diferente de mim, posso encontrá-lo em partes na minha própria concepção como ser. Não somos iguais, porém diferentes, e por isso, resultamos no talvez, de uma identidade que está fadada a uma construção contínua. Desse modo, homens e mulheres devem estar atentos para o papel de eternos sentinelas, para que eles não matem o outro, nem dentro e nem fora de si.

De fato, o mesmo movimento de apagamento que tentou negar, deixou rastros, brechas onde podemos colher os cacos da história e cultura dos povos indígenas e africanos para a constituição da nossa cultura. Os três movimentos que moveram a pesquisa, o pós-colonialismo, a memória-esquecimento e alteridade, são os movimentos esperados para a produção de uma educação que valorize a história e a cultura étnico-racial nos estabelecimentos de ensino. O pós-colonialismo propõe não apenas a descolonização da história, mas dos pensamentos. Nessa perspectiva, coloca-se em relação ao currículo e aos conceitos interculturais, haja vista que as culturas e saberes precisam estar presentes na construção social do sujeito.

5 OS ÚLTIMOS PASSOS DA TRILHA INDÍGENA?

Produzo estas últimas linhas da pesquisa sobre memória-esquecimento da história e cultura indígena em Cametá para desaguar aqui meus pontos de chegada e desde já, os de reinício. Linhas finais no que tange o recorte temporal de 24 meses do Mestrado em Educação e Cultura, pois as percepções despertadas em mim e pelos narradores durante a pesquisa de campo desencadaram questões ainda não abordadas aqui.

A pesquisadora que iniciou a tessitura desta pesquisa, nem de longe é a mesma que chegou até aqui. A escrita da dissertação deu-se em paralelo com as visitas de campo, e perdi a contagem de quantas vezes apertei a tecla *delete*, reordenei e reescrevi, palavras, frases e interpretações. A visão que eu tinha de uma produção de investigação histórica e discursiva não me preparou para vivenciar face a face a descrição de relatos que não estão nas páginas oficiais das histórias dos povos ditos civilizados.

Comecei a pesquisa com uma aparente certeza, a ausência de povos indígenas em Cametá. Por isso me pareceu certo entender o percurso, a trajetória dessa ausência de sujeitos que se autodeclararam indígenas ou descendentes dos povos que habitaram o município nos períodos colonial e imperial. Daí o resultado de traçar, juntamente com a professora-orientadora Gilcilene Costa, a trilha indígena de comunidades que formaram uma cosmologia espacial dessa presença: Aldeia-Cujarió-Pacajá-Cametá-Tapera-Torrão-Mupi. A aldeia e o Torrão-Mupi foram os lugares que me deram os seis narradores da pesquisa por comporem talvez o início e o fim do caminho. Todos contribuíram com as suas memórias, me doaram acontecimentos que não testemunhei, e, de fato, deram-me acontecimentos, estes também, que os próprios não testemunharam com os seus olhos, mas receberam de seus pais, avós e outras pessoas mais antigas de sua comunidade.

Isso remete a um dos pontos que alicçaram o recorte da pesquisa, a memória e esquecimento. Uma realidade a ser problematizada, a teia discursiva nunca é inédita, foi dita em outro momento anterior daquele que pronunciamos, somos seres discursivos, mas de igual modo, interdiscursivos. Existimos pelos discursos que tomamos como nossos, e do que dizem de nós. Philippe Artières em *Arquivando a própria vida* (2005), propõe uma indagação: se fosse possível arquivar todos os documentos de uma vida em gavetas, lá estaria resguardado todos os pormenores dessa existência? A resposta é negativa, pois tal intento é improvável, pois sempre descartamos papéis, que não achamos salutares para as nossas práticas diárias.

Entre os dois movimentos de análise, memória e alteridade, discuti no primeiro capítulo uma arqueogenealogia da história, por uma visão de ruptura com a história oficial. Ouvi e, por isso, consegui partir das experiências de vida dos seis narradores para lembrar e tensionar lacunas na história das populações indígenas em Cametá.

Na segunda seção, pela relação entre memória e discurso das narrativas, destaquei por uma cartografia de saberes tradicionais, os rastros indígenas na prática cultural das localidades do bairro da Aldeia e do Torrão-Mupi, a prática da feitura de louças e outros artefatos de barro nas narradoras Olímpia Serrão e Maria Barreiros. Na feitura da farinha do agricultor Benedito Pantoja, assim como nos costumes religiosos de Eusébia Vieira Mendes. Atividades permeadas pelos rastros e vestígios da cultura indígena. Nas “artes do presente” como destacou Bhabha (1998). Ainda na segunda seção, trouxe como resultado arquétipos de pensamentos como a Cametá da *Terra dos Romualdos e dos Notáveis* permanece nas lembranças que dizem respeito a uma identificação que nos salva da “incivilização” dos antepassados indígenas.

Tais nomenclaturas de heroísmo são dadas para nós pelas imagens distribuídas – praças, museus em bustos pela cidade – que movimentam a verdade de existir por uma composição de história única. Surgem em momentos de tensão das sociedades semelhantes aos marcos históricos destacados pelos narradores para explicar a ausência indígena em Cametá. Pela rememoração dos narradores de três momentos históricos de Cametá, o surto do cólera em 1855, o coronelismo e o urbanismo, foram levantados como motivos para ausência de povos indígenas em Cametá, as principais engrenagem para o que denominei de memória-esquecimento da cultura indígena em Cametá.

A terceira seção, alteridade e discurso fomentaram resultados voltados para a discussão das identidades no período pós-colonial. Questionei, pela imagem que cada narrador fez de si, a imagem do indígena: que arquétipos de pensamento ainda permanecem, quando somos ou não indígenas, ou negros e brancos? De fato, a identidade, por ser uma estrutura inacabada, coloca a noção de pertencimento cultural sempre em fronteiras, negando e/ou aceitando todas as heranças culturais dentro de cada um. Por fim, trouxe um relato de experiência sobre a produção de metodologias de ensino embasada nas correntes metodológicas da pesquisa aqui apresentadas, o método indicário, de Carlo Ginzburg, e a arqueogenealogia, de Michel Foucault. O resultado foram duas intervenções didáticas, a saber: um jogo de tabuleiro, que forma uma trilha dos saberes e história indígena presentes em Cametá, a intervenção didática voltada para o ensino de literatura, embasada no mito do

“forno encantado”, fortemente difundido na comunidade do Torrão-Mupi. O motivo da construção de tais metodologias? A constituição um currículo intercultural em parceria com a Escola Professora Francisca Xavier para o ensino da história e cultura indígena na instituição de ensino citada.

De fato, o mesmo movimento que tentou negar, deixou rastros, brechas onde pudemos colher os cacos da história e cultura dos povos indígenas e africanos para a constituição da nossa cultura. Os dois movimentos que moveram a pesquisa, a memória-esquecimento e alteridade, são os mesmos movimentos esperados para a produção de uma educação que valorize a história e a cultura étnico-racial nos estabelecimentos de ensino.

Para Silva (2011), a escola é o palco da tríade que circunda todas as esferas da sociedade, o conhecimento-identidade-poder, é instituição regida por regras e lideranças, o corpo pedagógico, a direção, assim como as camadas que estão acima da escola. A identidade escrita nas páginas do currículo é a mesma registrada em cada corpo, voz e pensamento; se for unilateral ela jamais será intercultural. A descolonização do currículo é a base para um futuro de mais diversidade.

Na relação desses dois movimentos, memória e discurso, pude encontrar o equilíbrio para a minha concepção como pesquisadora. Na teoria, eu sabia que a memória era seletiva e lacunar, do mesmo modo, que a rememoração diz respeito à escolha de cada sujeito, assim como de um outro, que está fora dele, pois quando lembramos, há nessas lembranças a memória do outro (LE GOFF, 1994). O discurso, pela permanência de arquétipos de perspectivas de moralidade, verdade e mentira, é que condiciona quem somos (FOUCAULT, 2010a).

A palavra possui duas vias muito distintas, mas que se completam, é a morte, já que nelas estão enterradas as vítimas de genocídios da história. Entretanto, é vida, pois nela temos o antídoto para essa mortalidade. O mesmo caminho que percorro para esquecer, também percorro para lembrar e, assim, nasce outra visão da história e em outro momento, o esquecimento aparentemente sepultado. O furto, apagar os rastros, destruir vestígios deixam novas pistas, nenhum crime é perfeito.

Para as minhas últimas palavras, afirmo que a memória sempre foi minha paixão, pois dela me permito acalmar a angústia do que não vi, senti e ouvi. No caso do subsídio da minha pesquisa sobre memória-esquecimento da história e cultura indígena em Cametá, o antídoto dessa mortalidade foram as palavras de Eusébia Mendes, Anadia Marques, Jucilene Cruz,

Maria Barreiros, Olímpia Serrão e Benedito Pantoja. Homens e mulheres generosos, que me doaram suas memórias, foram testemunhas e semearam palavras e por elas desenharam por rastros e vestígios a história das populações indígenas em Cametá.

Nesse ponto, volto-me como um exercício da memória que tanto foi mencionada ao longo desse trabalho para os momentos iniciais desta jornada, onde tantas negativas me foram dadas a respeito da presença indígena em Cametá. Mas aos poucos, testemunhei uma mudança, certo orgulho tímido no início, até explodir em batidas vigorosas da narradora Anadia Marques em seu próprio peito dizendo que era de fato neta de um indígena. Dona Anadia não sabe, mas essa pesquisadora-narradora que agora escreve estas linhas finais, também explodiu. Anadia Marques falava e me convidava a trilhar com ela o caminho de volta, mesmo que metafórico, e eu também nesse momento era testemunha através de suas narrativas da presença indígena em Cametá.

Eu, que antes só havia testemunhado a ausência, fui convidada a ver através das narrativas desses homens e mulheres cametaenses, que trilharam comigo o caminho que me trouxe a esse epílogo. Eles lembravam e narravam, eu ouvia e registrava. Nisso trilhamos o caminho que nos levou a certeza que os povos indígenas em Cametá estão presentes no silêncio e na voz, na memória e no esquecimento dos seis narradores que trazem por traz de si a voz do povo de Cametá.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

AMORIM, M. A contribuição de Mikhaïl Bakhtin: a tripla articulação ética, estética e epistemológica. In: FREITAS, M. T. A; JOBIM E SOUZA, S; KRAMER, S. (orgs.). **Ciências Humanas e Pesquisa: leituras de Mikhail Bakhtin**. São Paulo: Cortez, 2003. p. 1-14.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Poesia e prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1983.

ARRUDA, Luiz Gustavo Lima. Apontamentos sobre mandonismo, coronelismo e clientelismo: continuando o debate conceitual. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., 2013, Natal. **Anais...** Natal: UFRN, 2013. Disponível em: <<http://www.snh2013.anpuh.org/site/anaiscomplementares>>. Acesso em: 12 mai. 2015

ARTIÉRES, Philippe. Arquivar a própria vida. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, Fundação Getúlio Vargas (CPDOC/FGV), v. 11, n. 21, p. 9-34, 1998.

AZZI, Riolando. D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia (1827-1860) e o movimento de reforma católica no Brasil. In: AZZI, Riolando; Costa e Silva, Cândido da. **Dois estudos sobre D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia**. Salvador: UFBA/Centro de Estudos Baianos, 1984. p.17-38.

BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. **Ensaio corográfico sobre a Província do Pará**. Brasília: Senado Federal, 2004.

BAMPI, Lisete. Governo, subjetivação e resistência em Foucault. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, n. 27, p. 127-150, jan/jun. 2002.

BANDEIRA, Manuel. **Estrela da vida inteira**. 20. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BELTRÃO, Jane Felipe. **Cólera, o fragelo da Belém do Grão-Pará**. Belém: Museu Emílio Goeldi; UFPA, 2004.

_____. **Diversidade cultural ou conversas a propósito do Brasil plural**. Belém: UFPA. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/dados/cursos/edh/redh/03/03_jane_diversidade_cultural.pdf>. Acesso em 11 jan. 2008.

_____. *Cólera e gentes de cores* ou o acesso aos socorros públicos no século XIX. **PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, v. 14, n. 2. 2004, pp. 257-282. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v14n2/v14n2a05.pdf>. Acesso em: jan. 2016.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BORGES, Elisabeth Maria de Fátima. A Inclusão da História e da Cultura Afro-brasileira e Indígena nos Currículos da Educação Básica. **Revista do Mestrado de História da Universidade de Goiás**. v. 12, n. 1, pp. 71-84, jun. 2010

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BRASIL, Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. **Diário Oficial [da República Federativa do Brasil], Poder Executivo**, Brasília (DF), 11 mar. 2008.

- BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- CALVINO, Italo. **Assunto encerrado: discurso sobre literatura e sociedade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Tradução de Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.
- CARDIM, Fernão **Tratados da terra e gente do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro Barbosa de. Introdução. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro Barbosa de; CARDOSO, Adão José. **Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá - práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002. p.11-28.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos no cotidiano das colônias do Norte (séculos XVII e XVIII). **Revista de História**, São Paulo, v. 168, fasc. 1, p.69-99, 2013.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CONDURÚ, Marise Teles; MOREIRA, Maria da conceição R. **Produção Científica na universidade: normas para apresentação**. 2. ed. ver. e atual. Belém: EDUEPA, 2007.
- CORRÊA, R. L. A periodização da rede urbana da Amazônia. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, v. 4, n.3, p. 39-68, jul/set. 1987.
- COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 21, n. 60, p.117-134, fev. 2006.
- DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. São Paulo: UNESP, 2002.
- DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro**. A origem do "mito da modernidade", São Paulo: Vozes, 1993.
- FAUSTO, Carlos. **Os Índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2001.
- _____. Fragmentos de história e cultura Tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p.381-396.
- FLEURI, Reinaldo Matias. Intercultura e educação. **Centro de Ciências de Educação**. Universidade Federal de Santa Catarina. n. 23, pp. 16-32, maio de 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n23/n23a02.pdf>. Acesso em: 27 set. 2016.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 14. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.
- _____. **O que é um autor?** Lisboa: Vega/Passagens, 2002.
- _____. **Microfísica do poder**. 23. ed. São Paulo: Graal, 2004a.
- _____. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: _____. **Ditos & Escritos V – Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b. p.264-287.
- _____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. 30. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. **A hermenêutica do sujeito**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

_____. **Segurança, território e população.** Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **História da Sexualidade II** – O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. O rastro e a cicatriz: metáforas da memória. **Proposições**, v. 13, n. 3, set/dez, 2002.

_____. **Lembrar escrever e esquecer.** São Paulo: Ed 34, 2009.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Primeira História do Brasil:** História da Província do Brasil a que vulgarmente chamamos de Brasil; modernização do texto original de 1576. Notas de Sheila Moura Hue e Ronaldo Menegaz. Rio de Janeiro: João Zahar, 2004.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** 13. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Olhos de madeira:** nove reflexões sobre a distância. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

_____. **O fio e os rastros.** Verdadeiro, falso, fictício. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. GINZBURG, C. **O Queijo e Os Vermes.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura.** São Paulo: Civilização Brasileira, 1989.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart; SOVIK, Liv (Org.). **Da Diáspora:** identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. **A identidade na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&Z, 2005.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LARÊDO. Salomão. **Terra dos Romualdos-País dos maparás:** memória da Amazônia Tocantina. Belém: Salomão Laredo Editora, 2013.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto** (O município e o regime representativo no Brasil). 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

LECHNER, E. Narrativas autobiográficas e transformação de si: devir identitário em ação. In: SOUZA, Elizeu Clementino; ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto (Orgs.). **Tempos, narrativas e ficções:** a invenção de si. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p.171-182.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** 4. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

LÉVINAS, Emmanuel. **O humanismo do outro homem.** Petrópolis: Vozes, 1993.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. Camponeses, donos de engenhos e escravos na região do Acará nos séculos XVIII e XIX. **Paper do Naea**, outubro, 2000. Disponível em: <<http://www.naea.ufpa.br/naea/novosite/paper/309>>. Acesso em: 21 mar. 2015

MELO, Danilo A. Santos. Esquecimento e memória no contemporâneo: interlocuções entre Tarde e Nietzsche. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de (org.). **As dobras da memória.** Rio de Janeiro: Letras, 2008. p.131-141.

MIRANDA, Elis. Cametá: marcas da presença portuguesa na Amazônia. Congresso Internacional Espaço Atlântico no Antigo Regime: poderes e sociedades. 2005, Lisboa. **Actas...** Lisboa, 2005. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/4912010-Cameta-marcas-da-presenca-portuguesa-na-amazonia.html>>. Acesso em: 12 jan. 2015.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e os historiadores**: Estudos de História Indígena e do Indigenismo. 2001. 235 fls. Tese (Doutorado em Antropologia) – UNICAMP, Campinas, 2001.

MENDES, Odete da Cruz. **A política de educação no município de Cametá**: análise sobre a proposta da escola Caá-mutá, escola cidadã. 2005. 267 fls. Dissertação (Mestrado em Educação)- Universidade Federal do Pará, Belém, 2001.

MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa; CANDAU, Vera Maria. **Multiculturalismo**: diferenças culturais e práticas pedagógicas. Petrópolis: Vozes, 2008.

MOURA, Ignácio Baptista. **De Belém a São João do Araguaia**: vale do Rio Tocantins. 2. ed. Belém: SECULT, 1989.

NEVES, Luiz Felipe Baeta. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Narrativas e imagens sobre povos indígenas e Amazônia: uma perspectiva processual da fronteira. **Indiana**, Brasília, 27, p. 19-46, 2010.

PASSOS, Joana Célia dos. O projeto pedagógico escolar e as relações raciais: a implementação dos conteúdos de história e cultura afro-brasileira e africana nos currículos escolares. In: SPONCHIADO, Justina Inês et al. (Org.). **Contribuições para a educação das relações étnico-raciais**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2008. p.15-24.

PERES, Gerson. **Os Camutás**. Brasília: Publicações da Câmara dos Deputados, 1985.

POMPEU, J. D. P. **Evolução territorial e urbana do Município de Cametá**. Cametá: Novo Tempo, 2002.

PRADO, Adélia. **Poesia reunida**. São Paulo: Siciliano, 1991.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará**. Sob o regime da escravidão. 3. ed. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2005.

SANTIAGO, Silviano. O narrador pós-moderno. In: _____. **Nas malhas da letra**: ensaios. Rio de Janeiro: Rocco, 2002. p.44-60.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. 14. ed. Porto: Afrontamento, 2003.

_____. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Tradução de Mouza Bedit. São Paulo: Bomtempo, 2007.

SANTOS, Israel Silva dos. **D. Romualdo Antônio de Seixas e a reforma da Igreja Católica na Bahia (1828-1860)**. 2014. 290 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil. **Educação**, Porto Alegre, v. 30, n. 3, p. 489-506, set/dez. 2007. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/viewArticle/2745>>. Acesso em: 09 fev. 2015.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

SILVA, Fernanda Gomes da. **“Como e até onde é possível pensar um outro pensamento?”** - Uma leitura crítica do projeto filosófico de Michel Foucault. 2006. 95 f. Dissertação (mestrado em Filosofia) - PUC-Rio, São Paulo.

SOUZA, James O. Mão-de-obra indígena na Amazônia Colonial. **Em tempo de histórias**, n. 6, 2002. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/issue/view/343>>. Acesso em: 14 nov. 2014.

SOUZA, Maria Izabel Porto de; FLEURI, Reinaldo Matias. Entre limites e limiares de culturas: educação na perspectiva intercultural. In: FLEURI, Reinaldo Matias (org.). **Educação intercultural**: mediações necessárias. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p.53-84.

SOUZA, Solange Jobim e; ALBUQUERQUE, Elaine D. P. A pesquisa em ciências humanas: uma leitura bakhtiniana. **Bakhtiniana**, São Paulo, v. 7, n. 2, dez. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/bak/v7n2/08.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2014.

TAMER, Victor. **Chão Cametaense**. 2. ed. Belém: [s.n]. 1998.

TAVARES, Maria G. da C. A Amazônia brasileira: formação histórico-territorial e perspectivas para o século XXI. **Revista GEOUSP - Espaço e Tempo**, São Paulo, n. 29, p. 107-21, 2011.

_____. A formação territorial do espaço paraense: dos fortes à criação de municípios. **Revista ACTA Geográfica**, Belém, n. 20, p. 59-83, jan/jun. 2008.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. A escrita jesuítica da história das missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará (século XVII). In: **Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades**. Lisboa: anais, 2008, pp. 2-9. Disponível em: http://cvc.instituto-camoes.pt/ear/coloquio/comunicacoes/celia_tavares.pdf. Acesso em: 07 ago. 2016.

THEVET, André. **As singularidades da França Antártica**: a que outros chamam de América. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1978.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**. A questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TRINDADE, Gesiane; TRINDADE Jr. S. C. A ver navios, barcos e canoas...vivências urbanas e relação cidade-Rio na Amazônia Ribeirinha. **Geografia Ensino & Pesquisa**, Santa Maria, v. 16, n.1, p. 35-54, jan/jun. 2012. Disponível em: <<http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/geografia/issue/view/451>>. Acesso em: 14 dez. 2014.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e a Educação**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

VEIGA-NETO, A. FISCHER, Rosa M. B. Foucault, um diálogo. **Educação e Realidade**, v. 29, n.1, pp. 7-25, jan. 2004.

VIANNA, Arthur. **As epidemias no Pará**. 2. ed. Belém: UFPA, 1975.

APÊNDICE A - ROTEIRO DAS ENTREVISTAS

Memória-esquecimento da cultura indígena em Cametá: os procedimentos metodológicos

A presente proposta de pesquisa visa analisar o processo histórico de produção da memória-esquecimento da cultura indígena no município de Cametá, seguindo os fios e os rastros da trilha indígena constituída nas localidades da Aldeia-Cujarió-Pacajá-Cametá-Tapera. Trabalharemos com a coleta de narrativas autobiográficas, partindo das proposições qualitativas.

1. Dados de identificação


1. Idade do narrador (a):
2. Local de nascimento:
3. Tempo de convívio social com a comunidade pesquisada:

2. Roteiro para a construção da coleta das narrativas autobiográficas

1. Fale um pouco sobre a sua trajetória de vida. Seus avós. Seus pais.
2. Relacione a sua trajetória de vida com a participação social efetiva nas comunidades do bairro da Aldeia e do Torrão-Mupi.
3. Nas suas concepções, trace um relato sobre de suas memórias, conte a origem e a história das comunidades do bairro da Aldeia e do Torrão-Mupi.
4. Que fatos marcantes vividos na historia da comunidade você recorda?
5. Você identifica em sua trajetória familiar a presença de alguma ascendência indígena que viveu nesta região no passado ou em sua família?
6. Por rememoração de suas experiências, há como ponderar a presença indígena na sua comunidade, fixando moradia? Quais eram suas etnias, seus costumes, seus modos de vida?
7. O que você sabe sobre o processo de retirada/expulsão dos povos indígenas de suas antigas terras nesta região?
8. O que deixaram de influência/herança para nossa cultura? Saberia identificar exemplos no cotidiano de traços culturais, linguísticos da presença indígena em nossa cultura?
9. Nos dias atuais, você tem conhecimento da existência de povos indígenas em nosso município?

ANEXO A - CARTA DO REQUERIDO JOÃO SARAIVA DA SILVA

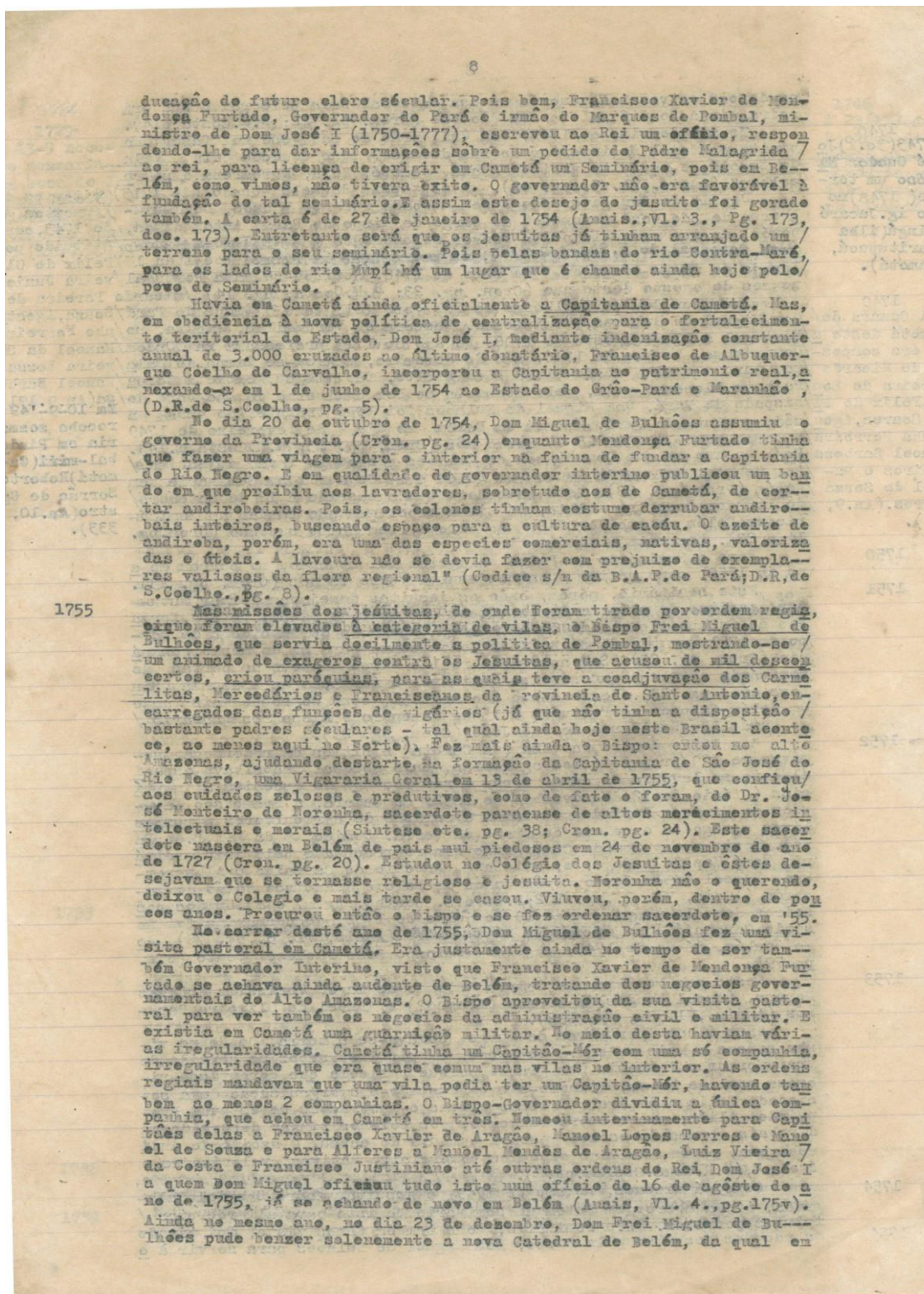
João Saraiva da Silva
 09 de julho de 1774



João Saraiva da Silva, de Villa Rica de Minas de S. Paulo, Ca-
 muta, Districto da Vila do Para, q' luciondo Vt a ella he' Indio bravo com
 alguns de seus Subditos, e Namalloy de raça Samauma, q' afixte em
 sua Aldeas no centro do matto, junto as Vila Povoadas, em cuja margem se
 ta situada a d. Vila do Paraitinga de Camutá: cujo Indio, com seu
 Namalloy foram bayxados por alguns gentes do Lugar de Ribeira, q' estão juntos
 a mesma Vila, e apresentando-se ao Sr. D. João de Sá, Governador do Estado de
 Par. Caldas, e do Povo de Paraitinga, com a maior urbanidade, e de q' se
 Informo o Gov. e Com. algumas foytas principais de Paraitinga, e tomando-se os referidos Indios
 Cap. gen. com seu parecer de 3 de fev. do Lugar de Ribeira, q' he' o Director delle athena de Saraiva da Silva
 Agrio de 1774. q'izeo Conduzido ao porto da sua Aldeas, a tempo em q' chegou seu Bay
 xado achava na mencionada Vila do Para: e acitando as Comissas, sero
 Penha Comiss. a Manoel Cortado Saraiva f. de Par. incognito, e bra-
 do, e traidado q'ello mesmo Bayx. na sua Casa, como q' se paritendo daquelle
 D. no principio de fev. do anno de 1763, no qual o mesmo se lhe aprouve au-
 tri moço, cujo nome se ignora, sendo antes sua boa amiz. com os Indios e
 Lembrao f. do Bayx. de bayxo da qual estando no meio do Caminho alieiro
 esse atrecho adamo matariao aquelle Indio, q' seria Corco, não vio ao tal f.
 do Bayx. mas tambem ao referido Manoel Cortado Saraiva, escapando a
 nado o outro moço q' se acompanhou com bayx. foydas, roubando finalm.
 Expedas por tudo q' hi nas Canoas, em q' erao Conduzido. E q' se este insulto tai recar-
 2 de novembro de 1774. rizado, e q' já não he' q' se temo morto, e roubado antes a hum e

Arquivo ultramarino (AHU_ACL_CU_013, CX. 73) Doc. 6150. 09 de julho de 1774. Carta do requerido João Saraiva da Silva, natural da Vila Viçosa de Santa Cruz Camutá, pedindo medidas ao Rei Dom José contra um índio bravo da nação Samauma contra outros índios e moradores da vila.

ANEXO C - ARQUIVO DA PRELAZIA DE CAMETÁ



Arquivo da Prelazia de Cametá, sobre a história do município. Relatando o pedido para a construção do Seminário de Cametá no século XVIII, onde o local de construção era possivelmente o lugar ainda chamado de Seminário, as margens do Rio Mupi, na comunidade do Torrão-Mupi.

Fonte: Prelazia de Cametá.