Sonia Maria Gomes Sampaio
Mara Genecy Centeno Nogueira
Larissa Gotti Pissinatti
(Organizadoras)

# ESCRITOS DAS MARGENS E SUAS VOZES

Coleção Pós-Graduação da UNIR

edufro
Editora da Universidade
Federal de Rondônia

# Escritos das Margens e suas Vozes

Sonia Maria Gomes Sampaio
Mara Genecy Centeno Nogueira
Larissa Gotti Pissinatti
(Organizadoras)

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA

Reitora Marcele Regina Nogueira Pereira
Vice-Reitor José Juliano Cedaro

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA

CONSELHO EDITORIAL

Presidente Lou-Ann Kleppa
Ariana Boaventura Pereira
Carlos Alexandre Trubiliano
Eliane Gemaque Gomes Barros
Gean Carla Silva Sganderla
Leandro Soares Moreira Dill
Márcio Secco
Marli Lúcia Tonatto Zibetti
Pedro Ivo Silveira Andretta
Ricardo Gilson da Costa Silva
Xênia de Castro Barbosa

COMISSÃO CIENTÍFICA

Marília Lima Pimentel Cotinguiba
Carlos André da Silva Müller
Gabriel Eduardo Melim Ferreira
Wanderley Rodrigues Bastos
João Paulo Assis Gobo
Patrícia Goulart Tondineli
Lucas Martins Gama Khalil
Quesler Fagundes Camargo
Estevão Rafael Fernandes
Élcio Aloísio Fragoso

CAPES

PROPESQ
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

UNIR
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA

Editora Filiada

edufro
Editora da Universidade Federal de Rondônia

ABEU
Associação Brasileira das Editoras Universitárias

Edufro - Editora da Universidade Federal de Rondônia
BR 364, Km 9,5
Campus Unir
76801-059 - Porto Velho - RO
Tel.: (69) 2182-2175
www.edufro.unir.br
edufro@unir.br

# Escritos das Margens e suas Vozes

Sonia Maria Gomes Sampaio
Mara Genecy Centeno Nogueira
Larissa Gotti Pissinatti
(Organizadoras)

Coleção Pós-Graduação da UNIR

edufro
Editora da Universidade
Federal de Rondônia

Porto Velho - RO

© 2021 by Sonia Maria Gomes Sampaio, Mara Genecy Centeno Nogueira,
Larissa Gotti Pissinatti (Organizadoras)
Esta obra é publicada sob a Licença Creative Commons Atribuição-Não
Comercial 4.0 Internacional.

**Capa:**
**Rosivan Diagramação & Artes Gráficas**

**Revisão:**
**Marília Lima Pimentel Cotinguiba**

**Projeto gráfico:**
**Edufro - Editora da Universidade Federal de Rondônia**

**Diagramação:**
**Rosivan Diagramação & Artes Gráficas**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR)
Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UNIR

F981 Fundação Universidade Federal de Rondônia.

Escrito das margens e suas vozes / organização Sonia Maria Gomes Sampaio, Mara Genecy Centeno, Larissa Gotti Pissinatti. - Porto Velho, RO: Coleção Pós-Graduação da UNIR - EDUFRO, 2021.

192 p.

ISBN: 978-65-87539-41-6 (digital)

1. Literatura. 2. Literatura – Amazônia. 3. Narrativas Amazônicas. 4. Análise linguística. I. Sampaio, Sonia Maria Gomes. II. Centeno, Mara Genecy. III. Pissinatti, Larissa Gotti. IV. Fundação Universidade Federal de Rondônia.

CDU 82-1/9(811)

Bibliotecário Luã Silva Mendonça CRB 11/905

# Sumário

7 APRESENTAÇÃO
ESCRITO DAS MARGENS E OUTRAS VOZES

12 NARRATIVAS DE RESISTÊNCIA NA LITERATURA INFANTO-JUVENIL: A CULTURA COMO ESTRATÉGIA DESCOLONIZADORA
Larissa Gotti Pissinatti
Wany Bernardete de Araujo Sampaio
Vera da Silva Sinha

30 POR LINHAS SENSIVEIS: A VOZ D. MARIA PADILHA TECE A VIDA
Mailson de Moraes Soares
Josebel Akel Fares

43 LITERATURA DE AUTORIA INDÍGENA BRASILEIRA: UM MOVIMENTO EM ASCENSÃO
Alex Viana Pereira
Maria Evany do Nascimento

56 NA SOLIDÃO DA FLORESTA: HISTÓRIAS DE VIDA DAS MULHERES MIGRANTES DO VALE DO GUAPORÉ
Avacir Gomes dos Santos Silva
Géssica Muniz da Silva

69 ESTUDOS CULTURAIS, MÍDIAS E RACISMO
Teresa Kazuko Teruya

83 O DESLUMBRAMENTO DE PINTO PESSÔA, A PARTIR DO DISCURSO DA MARAVILHA DE HELOÍSA COSTA MILTON
Miguel Nenevé
Henrique P. Galvão
Renata Batista da Silva

96 OS ELEMENTOS DO (IN)SÓLITO E DO MARAVILHOSO NA AMAZÔNIA NA PERCEPÇÃO DO VIAJANTE INGLÊS NA OBRA O MAR E A SELVA
Edilene Teixeira da Silva Santos
Hélio Rodrigues da Rocha

113 A MORTE NO CONTO "MORRI NO SERINGAL, SONHANDO EM FICAR RICO", DE SIMON OLIVEIRA DOS SANTOS: LATÊNCIAS LITERÁRIAS E HISTÓRICAS DE UM MEMORIAL PÓSTUMO
Rogério Mota
Mara Genecy Centeno Nogueira

125 UM INCONFESSO EM UM BECO SEM SAÍDA: ESTEFANO, A FIGURA DO COLONIZADOR NO ROMANCE A ESPERA DO NUNCA MAIS: UMA SAGA AMAZÔNICA
Luiz Eduardo Correia de Souza
Ana Maria Felipini Neves

137 A MANIFESTAÇÃO DO INSÓLITO NO CONTO NOTURNO DAS ÁGUAS FUNDAS, DE PEREGRINO JÚNIOR
Giselle Silva Costa
Mara Genecy Centeno Nogueira

150 AS VOZES DAS MARGENS DOS POVOS INDÍGENAS COMO RESISTÊNCIA PÓS-COLONIAL NO CONTEXTO AMAZÔNICO
Noraides Ferreira de Almeida
João Carlos Gomes
Sonia Maria Gomes Sampaio

166 O IMAGINÁRIO DAS ÁGUAS: A REPRESENTAÇÃO DA ÁGUA NAS NARRATIVAS AMAZÔNICAS
Maria de Fátima Nascimento da Conceição
Sonia Maria Gomes Sampaio

187 Sobre os autores (as)

# APRESENTAÇÃO

## ESCRITO DAS MARGENS E OUTRAS VOZES

> É necessário se perder nos rios, tatear a obscuridade das noites da floresta, procurar os vestígios e os sinais perdidos nas planícies, errar pelas cidades fluviais, enfim, buscar nos vestígios de um momento que se evapora em banalidades, a rara experiência do numinoso. Viver no mais profundo do "eu" o transe de caminhar sem finalidade, capaz de descobrir, no tempo, a irrupção soberana da fonte da beleza.
>
> João Jesus de Paes Loureiro

Vivemos em um contexto abissal, como diz Boaventura Souza Santos (2011), em que as dicotomias entre as políticas e as experiências sociais do Sul e do Norte – ou de todos os cantos do mundo – são visivelmente distintas, sob o viés do interesse econômico, aumentando, nas sociedades, os excluídos e a invisibilidade de muitos.

Nesse momento pandêmico, a leitura de escritos tão diversos pode ser uma oportunidade para despertar, para voltar o nosso olhar mais atentamente às invisibilidades e às ausências na ordem do dia: aqueles que estão do outro lado da margem e que, somente há pouco tempo, começaram a ser percebidos pelas sociedades. Ao longo dos escritos que constituem esta obra, são apresentadas as vozes de grupos sociais que não foram (e ainda não são) considerados, acreditados e vistos. São vozes existentes nas margens, que clamam suas dores e lutam contra as injustiças sociais, buscando mais equidade e humanidade. São vozes que evocam novos olhares, novas epistemologias.

É urgente percebermos a margem e também o outro lado da margem. Essa noção nos remete a Edward Said (2007), que nos alerta a enxergar o outro

e suas diferenças, sair da lógica do "ocidente" e atentar ao "oriente", ou seja, a tudo que se apresenta como inferior, limitante e incapaz, comparado ao ocidente.

A colonização, com a sutileza da engenharia perversa e refinada que a leva a se reinventar muito rapidamente, não pode nos condenar às margens da indiferença e da inferiorização nem à negação da diversidade cultural de muitos povos. A literatura, conforme dizem Alfredo Bosi (2000), Thomas Bonnici (2009), Barbara Harlow (1987), dentre outros, se apresenta como estratégia de resistência, por meio da qual as relações de poder são problematizadas, os discursos dominadores e opressores são contestados. Assim, a literatura contribui para que a descolonização se torne uma possiblidade e não uma utopia.

No banzeiro das diferenças em que vivemos, urge que sinalizemos para uma postura de respeito e oposição à aniquilação cultural, à desfiguração das diferenças em nome de uma colonização que tenta, a todo custo, impor unicamente uma determinada cultura e identidade.

Nesse contexto, Ngugi Ya Thiong'o (1986) sugere ser basilar a "descolonização das mentes", para que escutemos e entendamos as margens. Reconhecer as relações de poder, as manifestações de opressão político-econômico-cultural, engendra o movimento de percepção das práticas colonizadoras, visto que as raízes e os valores que nos sustentam enquanto povo permitem-nos mergulhar no processo de descolonização, para transformar as práticas sociais e promover o reconhecimento de si e do outro.

O elemento comum na maioria dos textos que compõem este livro é a água, na expressão de um rio, lago ou mar. Por isso, saudamos aqui o rio, condutor da narrativa, que tem a sua volta todas as margens: as invisibilizadas, as subalternizadas e/ou as excluídas. O rio que anuncia as cidades é o mesmo que oculta aqueles que, por vezes, não queremos ver. O pequeno olho d´água do qual jorra uma nascente – que se transforma em um largo rio, que desce em cascatas e cachoeiras, passando por povoados e cidades, recortando florestas, gerando e levando a vida – é o mesmo olho que testemunha todas as misérias.

As abundantes águas, no contexto da Amazônia, são nossas estradas, nossos percursos. É pelas águas que nos movimentamos pelos cursos dos muitos rios, com suas muitas margens. Nesse movimento, ao longo das subidas e

descidas rio acima ou rio abaixo, podemos testemunhar a opressão e a tentativa de inferiorização das culturas. Isso nos faz perceber, à luz do pensamento crítico de Franz Fanon (2005) e de outros autores, a violenta desumanização do diferente provocada pelas práticas colonizadoras.

Nas estradas das águas que nos impulsionam, podemos reconhecer os holocaustos e seus carrascos, verdadeiros campos de concentração na modernidade, onde a vida é relativizada, a diferença é sinônimo de inexistência, solapando os valores íntimos e caros de culturas e povos, minimizando suas capacidades, sufocando as vozes para que não sejam ouvidas.

Nadamos por imensas águas, nos seus diferentes tons e profundidades, remexendo a memória no fundo do leito, a fim de evocar os saberes ancestrais, a tradição que ensina. Então, podemos observar e nos aproximar das vozes das margens e também perceber que, para além da margem, há algo que ainda não foi observado, que está à margem da margem, que ainda está invisível e não é audível.

Assim como Gayatri Chakravorty Spivack (2014), em sua obra *Pode o subalterno falar*?, afirmamos que não é nossa tarefa "falar por" ou "dar voz a", mas constituir um espaço de reflexão e articulação em que as vozes das margens possam ser ouvidas por meio de suas manifestações culturais. Dessa forma, não falamos por, nem representamos ninguém, mas nos posicionamos "com" e "a partir" das margens.

Ao pensarmos numa pedagogia da água, considerando-se os escritos de Paes Loureiro (2008), transitamos entre o determinismo do "não ser" e o engajamento resistente do "ser que é", contactando a força transformadora que integra seu sentido íntimo para a vida e para a morte.

Às margens são delegadas as coisas que não servem mais, que são invisíveis e inaudíveis, isto é, toda cultura que não seja de centro: todas as vozes e lamentos da ancestralidade de gente preta, toda rota de periferia, toda ausência de reconhecimento de luta de mulheres, indígenas, beiradeiros, toda língua que não seja usual e padrão, todo corpo que não se enquadre no padrão atlético/estético e toda carne que foi vendida e usada. No centro estão, milenarmente, todas as regras e padrões. Assim, questionamos: se negamos e jogamos fora tudo aquilo que nos tira da zona de conforto, o que nos constitui?

A nossa constituição só acontece a partir do outro. O outro é o espelho necessário para que avaliemos quem somos, o que fazemos e como podemos dominá-lo. O outro é Quasímodo/indígena/beiradeiro/negro; então, se não nos reconhecemos no outro, para que vê-lo? Para que ouvi-lo? O que fazemos é tentar aniquilá-lo. Entretanto, gravamos a sua imagem e não mais podemos esquecê-lo. Assim, a saída é enterrá-lo nas margens, ou melhor, como dissemos antes, nas margens das margens, acreditando que tudo o que enterramos um dia é esquecido, riscado da memória e não mais poderá voltar. Ledo engano! Os rios rebojam nas margens... E com o rebojo das águas, tudo o que foi ocultado um dia pode ser trazido para a superfície. Tocado por algum movimento mais profundo a sua volta, o oculto se revela, ressurge e não pode mais ser negado. Desse modo, o antes oculto, agora renascido, tenta se mostrar por meio de diversas vozes e sussurros, em um canto que reivindica o lugar de onde foi removido.

O movimento das margens também ecoa nas águas, apelando aos seus mistérios, evocando suas dores e seus amores, evocando seus encantos. Os encantados, os espíritos das águas, a velha ânima do homem, a floresta mãe e seus filhos, os homens e as mulheres e tudo aquilo que os constitui, todos têm sua voz e devem ser ouvidos.

As imagens das cidades margeiam e iluminam as localidades das quais os vagalumes se foram. Espaços de um dito progresso em que a batuta do capital determina o tempo e o lugar. As águas que chegam, muitas vezes, por canos estreitos, refrescam a sede de dias melhores, embalam os sonhos de dignidade e diretos sociais a serem conquistados. A circulação dessas águas em meio à degradação ambiental, poluição e tantas outras atrocidades com a vida é um fio de esperança para prosseguir, para cultivar o que, para muitos, é impossível.

Essa água que chega a lugares quase impossíveis e recebe o lixo da cidade é a mesma que transborda em abundância, como um milagre, em meio à seca do sertão. A água, nossa água bendita e maldita, que mata, que sufoca e que, ao mesmo tempo, gera vida, lima pedras e cava fendas, transforma-se em arte dentro das cavernas, abre e fecha caminhos.

As águas que nos levam para bem longe são também as que nos aproximam, irrigando o florescimento dos sonhos, a circulação das múltiplas vozes

e o acordar das memórias adormecidas no fundo de seu leito, sem o receio do retorno contestador de suas correntes. Essas mesmas águas nos acordam da imobilidade colonizadora e nos libertam do amordaçamento cultural.

Na dicotomia das águas, nossas histórias se cruzam, nossas vozes se juntam, nossas diferenças se completam, nossos discursos se fazem e são imaginados. Na forte correnteza de suas águas, o rio nos encanta e nos carrega por seus braços, para o encontro com os desvalidos.

As águas nos ensinam sobre o acolhimento, pois o rio catalisa em suas margens todos aqueles povos e grupos sociais que não encontram lugar no centro. As margens são compostas pelas vozes que as circundam: mulheres, indígenas, beiradeiros, seringueiros, gente preta, pessoas com deficiências e muitos outros deslocados da poética citadina.

A poética das águas convoca seus viajantes leitores para um movimento contestador da prática usual aceita por milhares de anos: manter subjugados aqueles ditos sem cultura, sem alma, sem território. Portanto, todos os escritos deste livro se configuram como pequenas e importantes porções d'água que constituem o imenso rio a ser percorrido para inverter essa ordem, ou seja, subverter os processos de colonização, deslocar as margens para o centro, buscando descolonizar nosso olhar e atentar para a cultura, a beleza e os valores do outro.

Águas de Porto Velho, 23 de março de 2021.

Sonia Maria Gomes Sampaio
Mara Genecy Centeno Nogueira
Larissa Gotti Pissinatti

# NARRATIVAS DE RESISTÊNCIA NA LITERATURA INFANTO-JUVENIL: A CULTURA COMO ESTRATÉGIA DESCOLONIZADORA

Larissa Gotti Pissinatti
Wany Bernardete de Araujo Sampaio
Vera da Silva Sinha

> En este espacio me parece necesario colocar algunos espejos que han provocado reflexiones propias y colectivas, con el propósito de comenzar una plática común que abone a las múltiples y diversas luchas por la vida, y sean cada vez menos frecuentes los nacimientos sin vida y la decepción que viene con ello [...] Colocar espejos para diseñar estrategias, prácticas, metodologías colectivas, pedagogías de la resistencia contra la guerra, cuya particularidad es la de emerger desde la resistencia misma, encarnada, es decir, en esos momentos fugaces o de más largo aliento donde nos confrontamos con las relaciones de producción, de clasificación jerarquizada de los seres y de mando, hegemónicas, y en cuyo proceso construimos relaciones otras, bien distintas, que no corresponden al "otro que construye el sistema", sino a un otro que lo niega, que lo subvierte, que puede reproducir la vida de nuestros pueblos (Salinas, 2017, p. 196)

## Introdução

O espaço que nos é concedido nesse momento se assemelha a um espelho, da mesma forma que disse Salinas (2017). O tempo que vivemos atualmente nos impõe o isolamento e o distanciamento, o que nos exige o exercício da reflexão. Aos nos colocarmos frente ao espelho – aqui entendido, metaforicamente, como o contato com textos literários infanto-juvenis de resistência – podemos pensar não somente o individual, mas também o coletivo, reconhecendo e fortalecendo as lutas e as estratégias para que o Outro seja respeitado, reconhecido em seus valores, subvertendo um sistema

que, constante e descaradamente, nega o diferente, burlando as forças de uma sociedade que deveria ser equitativa e justa.

A partir dessa perspectiva e com base na teoria dos estudos pós-coloniais, apresentamos, neste trabalho, uma análise comparativa das obras de literatura infanto-juvenil: *A indiazinha chapeuzinho verde,* de autoria de Maria Lucia Takua Peres (2020), indígenas da etnia Guarani, *Mãos que contam histórias: A Chapeuzinho vermelho surda*, de autoria de João Batista Alves de Oliveira Filho (2020), membro do povo surdo. Nosso objetivo foi identificar os elementos de resistência presentes em ambas as narrativas, observando as marcações linguístico-culturais.

As obras analisadas são produções literárias de autores inseridos em grupos marginalizados – indígenas e surdos – que compõem, juntamente a outros grupos minorizados, povos que historicamente vivenciaram e continuam vivenciando as experiências do processo de opressão e colonização cultural. Portanto, essas obras fazem parte do rol das narrativas pós-coloniais de resistência, caracterizando-se como ferramenta estratégica de descolonização de práticas preconceituosas e opressoras em relação aos povos indígenas e ao povo surdo. Para fundamentar esse argumento, utilizamos autores da teoria dos estudos pós-coloniais, como Alfredo Bosi (2002), Thomas Bonnici (2009) e Bárbara Harlow (1987).

O presente artigo está composto por três seções: na primeira, contextualizamos as obras no campo da literatura infanto-juvenil; na segunda, apresentamos a relação das produções analisadas com a teoria dos estudos pós-coloniais, enfocando o conceito de resistência; na terceira, discutimos as marcações de resistência linguístico-culturais identificadas nas duas obras em estudo.

## Literatura infanto-juvenil: pátria de valores culturais e desejos

A noção de literatura infanto-juvenil passou por diferentes compreensões ao longo da história e acompanha também a concepção de infância. Segundo Coelho (2000), até o século XIX a criança era compreendida como um adulto em miniatura, portanto um sujeito "sem voz", e a literatura "oferecida

oralmente" a esse público tinha a função exclusivamente pedagógica, colocando em evidência os valores e costumes morais.

Com o surgimento dos estudos da psicologia e do desenvolvimento da criança, assim como as mudanças na dinâmica familiar – em que os pais precisam trabalhar e a criança fica aos cuidados de outrem – a literatura infanto-juvenil passou a apresentar mais elementos paratextuais, além de diferentes propostas de leitura (visual/audiovisual), além da escrita tradicional (Hunt, 2010).

Essa mudança, segundo Hunt (2010) e Coelho (2000), proporciona à criança uma leitura dos sentidos e significados produzidos pelo texto, possibilitando que seja ela própria a intérprete/leitora desse texto, ou seja, que a criança perceba as "implicações de leitura" a partir dos afetos que os sentidos lhe proporcionam (HUNT, 2010). Coelho (2000) afirma que as mudanças sociais também impactam no surgimento de uma "literatura engajada", denunciando a miséria e o caos social. Dessa forma, chamamos a atenção para uma literatura infanto-juvenil em que a criança/adolescente é compreendida como alguém que se posiciona a partir dos sentidos e significados construídos através das diversas experiências, dentre as quais está o contato com a literatura.

A concepção de infância apresentada por Coelho (2000) e Hunt (2010) se relaciona àquela proposta por Agamben (2008), para quem a infância não é um momento da ausência de experiências; ao contrário, é um período de desenvolvimento e não de ausência, como reza o sentido latino *in-fantis* (sem fala). De acordo com Agamben (2008), "como infância do homem, a experiência é a simples diferença entre humano e linguístico. Que o homem não seja sempre já falante, que ele tenha sido e seja ainda in-fante, isto é a experiência" (Agamben, 2008, p. 62).

Ser "infante" é passar pela experiência, é desejar algo que ainda não está totalmente formado. Para Agamben (2008), esse desejo está alinhado à coletividade, já que a apropriação da linguagem está associada à experiência com o outro. A criança não tem elementos para intervir na sociedade, mas ela pode desejar construir uma sociedade melhor. Portanto, a infância é o espaço em que o ser humano desperta no outro os sentidos e os significados que irão constituí-lo no campo sociocultural.

Nesse contexto, as narrativas infanto-juvenis produzida pelos povos indígenas e pelo povo surdo podem ser compreendidas como um espaço possível de formação, reflexão e resistência aos valores opressores do colonizador, que desconsidera e inferioriza os valores desses povos. Compreendemos a língua como elemento que congrega um determinado grupo em objetivos comuns (Strobel, 2013). Nesse sentido, a denominação "povo surdo" se refere às pessoas que, com a mesma condição audiológica, estão unidas por um mesmo objetivo, utilizando uma mesma língua: a Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS).

As produções do povo surdo e dos povos indígenas ganham evidência no campo literário a partir do século XXI, com a consolidação dos estudos culturais e a publicação editorial de obras que hoje são reconhecidas pelas comunidades indígenas e surda como "Literatura Indígena" e "Literatura Surda". Outro elemento que contribui para o desenvolvimento dessas produções são as políticas públicas.

No Brasil, a literatura surda teve suas primeiras publicações em 1999 e cresceu a partir de 2002, com a publicação de várias obras em LIBRAS e em língua portuguesa, coincidindo com o início dos estudos da gramática da LIBRAS, com Lodenir Becker Karnopp e Ronice Müller Quadros, em 1994, e com o reconhecimento da LIBRAS através da Lei 10.436/2002.

Conforme Mourão (2011) e Karnopp (2006), a literatura surda consiste de produções por meio das quais os surdos representam suas vivências e experiências. Por meio dessas produções, os surdos têm a possibilidade de revelar seus valores linguístico-culturais e sua perspectiva em relação aos ouvintes e às práticas sociais, enquanto povo surdo. Segundo Holcomb (2013), a literatura surda é um fenômeno que permite apresentar as experiências biculturais dos surdos, isto é, sua relação tanto com os surdos quanto com a comunidade ouvinte.

As produções literárias do povo surdo historicamente já trazem um apelo à resistência, pois foram originadas em escolas para surdos em um momento que coincide com o Congresso de Milão, em 1880. O Congresso de Milão é considerado um marco da história da educação dos surdos, pois nele se determinou a superioridade da fala em relação aos sinais, estabelecendo-se a metodologia oralista como a mais adequada para o ensino dos surdos. Esse fato

é um divisor de águas na história do povo surdo, pois, em consequência dessa determinação, os surdos ficaram, por muitos anos, proibidos de usar língua de sinais nos espaços educativos.

Segundo Ladd (2013), as primeiras narrativas surdas surgiram nesse contexto histórico, tornando-se uma alternativa para manter a língua viva em meio à proibição do uso da língua de sinais. Assim, as histórias eram contadas às escondidas, nos dormitórios dos internatos, quando nenhum professor ou funcionário estava observando os surdos sinalizarem. Desse modo, a literatura surda manifesta a resistência desde suas primeiras formas de narrativa, utilizadas estrategicamente como forma de manter a língua de um povo e transmitir seus valores.

No que se refere à literatura indígena, Graça Graúna (2013, p. 172), uma das mais renomadas autoras indígenas brasileiras, assim se pronuncia sobre o reconhecimento da propriedade intelectual indígena, na qual de incluem as produções literárias:

> Reconhecer a propriedade intelectual indígena implica respeitar as várias faces de sua manifestação. Isso quer dizer que a noção de coletivo não está dissociada do livro individual de autoria indígena; nunca esteve, muito menos agora com a força do pensamento indígena configurando diferenciadas(os) estantes e instantes da palavra.

A literatura indígena brasileira começou a tomar fôlego nos anos de 1990, estimulada pelo conhecido movimento indígena que eclodiu na década de 1980. Segundo Vas e Castro (2020, p. 159),

> Os 'indígenas' se apropriavam, assim, da narrativa escrita ocidental como mecanismo de ressignificação, preservação e trocas de elementos culturais ligados à construção identitária, buscando estabelecer a identidade indígena através da reconstrução da imagem do índio, processo no qual os autores de etnias nativas fazem uso da escrita, da língua do colonizador como ferramenta para afirmação de sua identidade, expondo ao mundo sua versão da História e sua cultura original.

É verdade que a produção literária indígena é também decorrente da escolarização imposta aos povos indígenas, o que lhes possibilitou a apropriação da leitura e da escrita, além do "domínio de práticas, códigos culturais e condutas de ação entendidos como necessários para as relações que se estabelecem com a sociedade nacional" (Reichert, 2018, p. 95). No entanto, nesse processo de ressignificação e afirmação identitária, não podemos olvidar que, conforme alerta o autor indígena Baniwa Gersem José dos Santos Luciano (2011, p. 127),

> Os povos indígenas não resistem ao acesso e à apropriação de bens materiais e culturais do mundo moderno, mas resistem a toda forma de dominação, exploração e espoliação de seus modos de vidas, de seus territórios e de seus recursos naturais. Desviar o foco da resistência indígena à resistência cultural incluindo o papel da escola é, a meu ver, enfraquecer a luta indígena por seus direitos, que está pautada na resistência política.

Portanto, nessa esteira de raciocínio, a literatura indígena pode ser definida "[....] como instrumento político que, aliado ao movimento indígena brasileiro, se constitui e se vincula pública, política e culturalmente como crítica da cultura, descatequização da mente e reorientação do olhar, a partir do próprio protagonismo indígena" (Dorrico; Danner, L.; Correia; Danner, F., 2018, p. 13). É o protagonismo indígena, a autoria indígena que fazem com que esse campo literário seja reconhecido como literatura indígena, que porta um *discurso indígena*, visto que "não há literatura sem discurso". (Britto; Filho; Cândido, 2018, p. 191).

Boa parte dos autores e autoras indígenas está ligada ao movimento indígena, o que, de alguma forma, se caracteriza como um "traço que vincula literatura e ação reivindicatória" e "embasa a percepção de uma inerente intersecção entre estética e política na literatura indígena contemporânea no Brasil" (Santos; Lima, 2019, p. 12). Na análise dos referidos autores, a literatura indígena é

> Uma literatura que, também imbuída de um caráter educativo e marcada pelo pan-indigenismo, tem proporcionado visibilidade e fala a escritores e escritoras indígenas de diferentes povos originários. Com a autoridade conferida pela autoria, esses escritores e escritoras têm grafado suas produções sob diferença, contribuindo para o deslocamento de arraigadas posições e

> abertura de outros espaços na instituição literária constituída no país.

Nesse mesmo sentido, Gama-Khalil e Souza (2015, p. 229, grifo nosso) afirmam que:

> [...] a literatura indígena surge como forma de superar o apagamento e como ponto de encontro entre a política da representação e a estética da identidade, **sobretudo se direcionada às crianças**, na formação de sua identidade leitora, dando a elas a possibilidade de revisitar a história e repensar valores, e aos personagens novos espaços, tempos e movimentações a partir de criações autóctones [...].

Diante do exposto, podemos afirmar, sem medo de errar, que a literatura surda e a literatura indígena possuem uma função formadora no processo de desenvolvimento e manutenção dos valores identitários dos povos em questão.

## Literatura surda e indígena: manifestação de resistência

Segundo Harlow (1987), a escrita de resistência tem suas primeiras manifestações com os escritos de Gassan Kanafani, em seu estudo *Literature of resistance in occupied Palestine* (1948-1966), que traz uma discussão em torno da dominação político-histórico de um povo que se considera culturalmente superior a outro. Portanto, é um escritor político, que utiliza a literatura como forma de resistir ao poder colonizador, apresentando as relações de poder existentes entre os povos envolvidos.

Ao analisarmos uma obra literária sob a perspectiva da resistência, é necessário que, como nos diz Bosi (2000, p. 129),

> [...] aprofundar o campo de visão. E detectar em certas obras, escritas independentemente de qualquer cultura política militante, uma tensão interna que as faz resistentes, enquanto escrita e não só, ou não principalmente, enquanto tema.

Portanto, a literatura de resistência se manifesta em seu próprio conteúdo, desvelando/denunciando elementos culturais de dominação e relações de

poder que aniquilam e inferiorizam o outro e que fazem parte das estratégias colonizadora. Nesse sentido, a literatura de resistência é também uma literatura de combate, segundo afirma Fanon (2005):

> [...] é a literatura de combate propriamente dita, no sentido em que ela convoca todo um povo à luta pela existência nacional. Literatura de combate porque informa a consciência nacional, dá-lhe forma e contornos e lhe abre novas e ilimitadas perspectivas (Fanon, 2005, p. 275).

A literatura de resistência, enquanto combate, contribui no processo de "descolonização das mentes" (Ngugi, 1986). Conforme Bonnici (2009, p. 47), "uma das estratégias que os povos colonizados têm para reconstruir a identidade consiste no domínio da produção inventada pelo colonizador, ou seja, a escrita, a publicação, a propaganda, a produção de livros, a recepção de leitores e outros fatores".

A resistência cultural é discutida por Amílcar Cabral (1979), em sua obra *Análise sobre alguns tipos de resistência*. O autor afirma que a resistência cultural deve conduzir a um processo de valorização da cultura do colonizado, sem exercer o mesmo sistema de inferiorização da cultura do outro, não repetindo a atitude do colonizador.

## Elementos de resistência nas obras *A indiazinha chapeuzinho Verde e Chapeuzinho Vermelho Surda*

Na literatura indígena direcionada às crianças e à formação de sua identidade leitora, a obra *A indiazinha chapeuzinho verde*, de Maria Lucia Takua Peres (2020), apresenta diversos elementos que marcam traços de resistência político-cultural.

A começar pelo título, o indígena é protagonizado e a cor do chapéu (verde) é ressignificada: a cor das matas, das florestas. A indiazinha protagonista mora com seus pais em um sítio nas cercanias da cidade. A indiazinha estuda, pratica futebol, é alegre e brincalhona. Usa os costumes da sociedade não indígena como roupas, óculos, transporte público, celular, geladeira, refri-

gerantes, entre outros. Essa é uma situação comum a muitos indígenas desaldeados que moram nas periferias das cidades, para as quais muitos se deslocam, especialmente pela necessidade de estudar.

A indiazinha tem muita vontade de voltar a morar no *Takoha* (aldeia), onde habitam sua avó e duas irmãs. Certo dia, vai ao *Takoha* para visitar sua avó, levando, em uma bacia, um pouco de carne para a anciã. A bacia é azul. A carne, no interior da bacia, é coberta por um pano verde. Então, verde não é o chapéu, mas o pano que cobre a carne. Aqui a cestinha é substituída por uma bacia e as frutas, bolos e doces, por carne. Não há o romantismo da cestinha de doces e frutas, mas apresenta-se a dura realidade: a necessidade de comer carne, alimento que tem ficado cada vez mais distante do poder aquisitivo da população brasileira pobre e marginalizada, incluindo-se os indígenas desaldeados que habitam as cidades.

Ao permitir que a indiazinha vá (sozinha e de ônibus) ao *Takoha* para visitar a avó, a mãe não lhe dá conselhos do tipo: cuidado, não fale com estranhos, vá pelo caminho da floresta, etc. Esse fato é indicador de que, nas culturas indígenas, desde muito pequenas, as crianças aprendem a enfrentar desafios e dificuldades, a terem autonomia e solidariedade na vida comunitária. Assim, não precisam ser advertidas a todo instante, como grande parte das crianças não indígenas, que são dependentes de seus pais em muitas situações e vivem constantemente cercadas por cuidados e medos.

O lobo não é inimigo. Ao encontrá-lo no "restinho de floresta", antes de chegar ao *Takoha*, a indiazinha diz: "Eu sei que você não é mau, você só está com muita fome... Se você aceitar a minha amizade te dou um pouco de carne" (Peres, 2020, p. 5). O Lobo responde: "Já andei por tudo à procura de comida no restinho da floresta, mas não encontrei nada. Os caçadores já mataram todos os meus alimentos e destruíram o meu *habitat*, por isso estou saindo na rua à procura de comida" (Peres, 2020, p. 5). Aqui se revelam, especialmente, a destruição das florestas e dos animais causada pelos caçadores, a fome decorrente dessa destruição, o deslocamento dos animais para o exterior da floresta em busca de alimentos. Por outro lado, revelam-se também a solidariedade e o

amor do indígena pelos animais e pela floresta. Lembramos aqui as palavras de Vas e Castro (2020, p. 162):

> [...] a literatura indígena é ainda um importante meio de transmissão de conhecimento de outros tempos e de outras culturas, a partir das múltiplas formas de abordagens de leitura e na difusão de conceitos importantes sobre preservação, amor ao próximo, o respeito com os seres vivos e outros fatores que pode ajudar o leitor na compreensão de si mesmo e na realidade que o cerca [...].

A indiazinha e o lobo se tornam amigos. Estão na mesma situação de vida: fome e êxodo da floresta. Assim, caminham juntos para o *Takoha*, a fim de visitar a avó da indiazinha.

A avó, que representa os contadores de histórias, personifica o lobo: "Como se chama essa pessoa que está com você?" (Peres, 2020, p. 5, grifo nosso). Nesse caso, podemos dizer que a avó simboliza "um tempo/espaço ancestral, quando/onde não havia distinção entre o humano e o não humano, quando/onde todos eram animais, ou *animot*, seres viventes, convivendo harmonicamente na/com a natureza" (Sampaio; Pissinati, 2018, p. 6).

Acompanhada por seu amigo lobo, a indiazinha vai visitar suas irmãs enquanto a avó prepara o almoço. Durante a caminhada pelo *Takoha*, são apresentados vários elementos da cultura indígena Guarani: a casa de reza, o *Chamoi* (Xamã), os instrumentos religiosos, o artesanato e a roça (plantação de milho, mandioca, batata-doce, feijão, amendoim e cana-de-açúcar).

Entre todos esses aspectos evidenciados na obra, a grande marca de resistência se revela na amizade traçada entre a menina e o lobo: "eles ficaram amigos inseparáveis **lutando pelo mesmo objetivo**, ajudando uns aos outros" (PERES, 2020, p. 7, grifo nosso). Essa amizade se fundamenta na luta por objetivos comuns, na ajuda mútua, portanto solidária, configurada na expressão "Somos amigos! A terra não é nossa, nós somos da terra" (Peres, 2020, p. 7), que é ilustrada, no texto, com a indiazinha e o lobo dando-se as mãos, em sinal de união.

O ato de "dar as mãos" realizado pela indiazinha e pelo lobo – personagens tão diferentes uma da outra, mas caminhando juntos, na luta por objetivos comuns – nos remete ao seguinte pensamento de Luciano (2011, p. 248):

> Aqui vale ressaltar, por um lado, a relevância da diversidade sociocultural indígena que orienta os múltiplos horizontes de futuro possíveis e, por outro lado, reconhecer a necessidade de articulação de pontos de interesses comuns que os habilitem a enfrentar com chances reais de lograr maior equilíbrio na co-relação de forças no campo do poder político, que governa o país e a sociedade, sem a qual a diversidade de referências históricas e de horizontes pode continuar sendo uma poderosa arma de manipulação e dominação.

Enquanto instrumento de luta, a literatura indígena precisa ser reconhecida, tendo em vista que, "como arte e na condição de política, ela se constitui como atividade de autorrepresentação e de desnaturalização das desigualdades socioculturais" (Britto; Filho; Cândido, 2018, p. 191).

No posfácio da obra analisada, Keiser (Peres, 2020, p. 9) afirma que

> [...] a autora de A Indiazinha Chapeuzinho Verde, ao adaptar a narrativa para o contexto indígena, objetivou ampliar os horizontes do conhecimento do leitor, sobretudo, dos leitores não indígenas, convidando à reflexão política e o lugar de resistência. Por outro lado, quando esta história é lida por indígenas, ela promove a valorização de suas características e a visibilização de suas lutas. [...] O reconto narrado a partir das experiências da escritora configura-se como uma forma de preservar a memória cultural indígena, e colocar em evidência a luta dos povos indígenas contra a tentativa de invisibilização de sua cultura na história dita "oficial" do Brasil.

A obra *Chapeuzinho Vermelho Surda* também apresenta a visibilização dos valores, experiências e vivências do povo surdo, principalmente, mas não exclusivamente, para o público infanto-juvenil, apelando aos leitores o olhar para a cultura surda e suas especificidades linguísticas.

A começar pelo título, *Chapeuzinho Vermelho Surda*, apresenta-se como local de fala a cultura do povo surdo, indicando o que Ashcroft, Griffiths e Tif-

fin (1991) denominam "apropriação linguística". O texto é uma adaptação cultural de um conto, apresentando alterações no enredo e elementos da cultura do povo surdo. Além disso, a obra apresenta como protagonistas personagens surdos utentes da língua de sinais, ainda que seja escrita em língua portuguesa, uma das tantas línguas orais consideradas, por muitos anos, superior à língua de sinais. Nesse sentido, "a escrita pós-colonial se define por apreender a língua do centro, re-locando-a em um discurso totalmente adaptado ao lugar colonizado" (Ashcroft; Griffiths; Tiffin, 1991, p. 38)[1].

A personagem Chapeuzinho Vermelho nasceu surda e sua família se comunica com ela em sinais, incluindo sua mãe e avó. Sua mãe tem uma capa vermelha e passa-a para Chapeuzinho surda ir à casa da vovó. A ação da mãe em passar a capa para a filha demonstra a importância da tradição para o povo surdo.

Devemos salientar que, além da família, todos os personagens se comunicam em sinais com Chapeuzinho surda, expressando na narrativa o desejo do povo surdo em ter reconhecida por todos, sejam surdos ou ouvintes, a importância da língua de sinais. Conforme Strobel (2013), a língua de sinais é um artefato cultural do povo surdo. Na obra em foco, a língua de sinais é um elemento cultural de resistência, sendo utilizada por todos os personagens surdos e/ou ouvintes. O texto apresenta também a forma específica de produzir poesia em sinais: "Chapeuzinho-surda estava muito feliz. Enquanto passeava pela floresta, colhia flores e criava lindas poesias em sinais [...]" (Filho, 2020, p. 18).

Interessante observarmos que o lobo, ao encontrar Chapeuzinho surda, assusta-a, aparecendo **em sua frente** repentinamente. Esse fato indica que o lobo considera a forma de Chapeuzinho surda perceber o mundo, pois chama sua atenção visual. O antagonista também se comunica com a menina em língua de sinais, orientando-a para chegar a casa da vovó por outro caminho. É possível percebermos que a avó é ouvinte (o lobo toca a campainha sonora e ela vai atender) e sabe se comunicar em língua de sinais.

Outro elemento cultural também considerado artefato (Strobel, 2013) aparece na narrativa na medida em Chapeuzinho surda apresenta um outro

[1] [...] that post-colonial writing define itself by seizing the language of the centre and re-placing it in a discourse fully adapted to the colonized place.

valor para o povo surdo: as experiências visuais. Para Strobel (2013), essas experiências são base para a formação do povo surdo. Por meio delas, os surdos criam, significam as coisas e compreendem o mundo. É por meio do visual que Chapeuzinho surda percebe um bando de pássaros voando em direção à casa da vovó, coincidindo com o momento em que o lobo coloca a vovó no armário e ela começa a gritar.

A adaptação cultural também pode ser observada na presença de árvores surdas na floresta: "De repente, apareceram árvores surdas e socorreram a Chapeuzinho. Uma das árvores surdas pegou o lobo pelo pé e o colocou no alto" (Filho, 2020, p. 62). Ao perceber a maldade na atitude do lobo, outra árvore "lançou para fora da floresta com seu cipó" (Filho, 2020, p. 71). Além disso, as árvores orientam em sinais o local onde a vovozinha está presa. Assim, Chapeuzinho surda e o caçador se despedem das árvores e vão para a casa da vovó. Desse modo, todos na floresta (lobo, caçador, árvores, etc.) compreendem e conversam fluentemente em sinais.

A atenção à língua de sinais também é observada no final da narrativa, quando a vovó faz um café para comemorar o final feliz e o caçador conta, com muita expressão facial e corporal, o jeito do lobo tentando pegar Chapeuzinho surda. O uso das expressões não verbais é um elemento integrante que constitui a formação de alguns sinais e/ou o uso dos sinais, visto que a língua de sinais é de modalidade visuoespacial.

Em sua obra *Orientalismo*, Said (2007) afirma que o processo de colonização inferioriza a cultura do outro, aniquila seus valores, estabelecendo relações de poderes culturais, políticos e econômicos entre os povos envolvidos. Na narrativa em análise, o leitor é convidado a observar as especificidades linguístico-culturais do povo surdo: a língua, as experiências visuais e as expressões não verbais são evidenciadas no decorrer da narrativa, invertendo os valores de uma cultura ouvinte dominante na sua forma de se relacionar com o surdo.

Nesse contexto, *Chapeuzinho Vermelho Surda*, enquanto uma obra de resistência, chama a atenção do leitor para os valores da cultura surda, trazendo-a para o centro, evidenciando a língua como valor fundamental. A esse respeito, Ladd (2013, p. 18) nos traz o seguinte argumento:

> Embora a maioria das pessoas conceba o colonialismo como estabelecendo-se em torno do poder econômico imposto em culturas menos capazes de se defenderem elas próprias, há que argumentar inegavelmente a favor do conceito de colonialismo linguístico e é este que possibilita o início de uma ponte entre os discursos das comunidades gestuantes e outras comunidades colonizadas.

Com base nas palavras de Ladd (2013) afirmamos que a narrativa em *Chapeuzinho Vermelho Surda* descoloniza o olhar de práticas excludentes e preconceituosas em relação aos surdos, trazendo uma proposta em que o sujeito surdo é respeitado em sua forma de compreender e conhecer o mundo. Ao respeitar a língua do outro, eu respeito o outro.

Ngugi (1986) nos fala a respeito de dois aspectos do processo de colonização: o primeiro aspecto é "a destruição ou a subvalorização deliberada da cultura de um povo, a sua arte, dança, religião, história, geografia, educação, oratura e literatura, e a valorização consciente da língua do colonizador"; O segundo aspecto é que "o domínio da língua de um povo pela língua das nações colonizadoras foi crucial para a dominação do universo mental do colonizado (Ngugi, 1986, p. 16)

Portanto, ao promover a valorização da língua de sinais, a literatura surda em muito contribui para o fortalecimento do processo descolonizador, convidando o leitor ouvinte a também fazer o mesmo e respeitar a língua e a cultura do povo surdo.

## Considerações Finais

As narrativas *A Indiazinha Verde Guarani* e *Chapeuzinho Vermelho Surda* podem ser compreendidas como narrativas de resistência. Na leitura dessas duas obras culturalmente adaptadas, identificamos valores específicos dos povos indígenas e do povo surdo.

Em *Chapeuzinho Vermelho Surda*, as marcações de resistência identificadas foram: a língua, as experiências visuais e as expressões não verbais, evidenciando aspectos específicos da cultura do povo surdo. As personagens denotam

a preferência pelos valores linguístico-culturais e algumas, como o lobo, a mãe e a vovó, embora sejam ouvintes, fazem uso da língua de sinais na comunicação com Chapeuzinho surda. Por meio dessas marcações culturais de resistência, a obra evidencia o apelo no processo de inversão do olhar do leitor, trazendo a cultura surda e sua língua como central na história. Esse processo é, portanto, descolonizador, já que a cultura pode ser um elemento de colonização, mas também de descolonização (Ngugi, 1986; Said, 2007).

Na obra *A Indiazinha Verde Guarani*, encontramos valores fundamentais próprio das culturas indígenas: a preservação das matas, da floresta e dos animais não humanos; o aprendizado das crianças para a autonomia e solidariedade; o respeito à sabedoria dos anciãos. A autora também mostra elementos específicos da cultura Guarani, como a casa de reza, o *Chamoi* (Xamã), os instrumentos religiosos, o artesanato e a roça de onde retiram seus alimentos principais (milho, mandioca, batata-doce, feijão, amendoim e cana-de-açúcar). Por outro lado, o texto evidencia a situação de penúria em que se encontram as populações indígenas brasileiras que vivem em "restinhos de floresta", bem como a situação dos indígenas desaldeados que vivem nas periferias das cidades: pobreza, fome, marginalização, preconceito. Diante de tudo isso, o desejo de voltarem para suas aldeias. Assim, entendemos que essa obra é um grito de alerta, denunciando a destruição das florestas e dos animais, bem como as terríveis consequências dessa destruição, diante da qual até mesmo aqueles considerados inimigos (os diferentes) precisam se unir, para lutar por um mesmo objetivo: a preservação da natureza e da vida.

Portanto, com base na análise exposta neste trabalho, afirmamos que a literatura surda e a literatura indígena emergem como instrumentos político-literários de luta e de resistência do povo surdo e das populações indígenas brasileiras, no sentido de descolonizar as mentes e desnaturalizar esse perverso processo de imposição de desigualdades socioculturais na sociedade brasileira.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio**. Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

ASHCROFT, Bill. GRIFFITHS, Gareth. TIFFIN, Helen. **The empire writes back** – theory and pratice in pos-colonial literatures. London: Routhedge, 1991.

BONNICI, Thomas. **Resistência e intervenção nas literaturas pós-culturais**. Maringá: Eduem, 2009.

BOSI, Alfredo. **Literatura de resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRITTO, Tarsilla Couto de; FILHO, Sinval Martins de Sousa; CÂNDIDO, Gláucia Vieira. O avesso do direito à literatura: por uma definição de literatura indígena. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 53, p. 177-197, jan./abr. 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/elbc/n53/2316-4018-elbc-53-177.pdf. Acesso em: 13 fev. 2021.

CABRAL, AMÍLCAR. **Análise de alguns tipos de resistência**. Guiné-Bissau: Imprensa Nacional, 1979.

COELHO, Nelly Novaes. **Literatura infantil**: teoria, análise, didática. **São Paulo: Moderna, 2000.**

DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Fi, 2018. Disponível em: http://www.editorafi.org. Acesso em: 13 fev. 2021.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Trad. Enilce Albengapa e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: UFJE, 2005.

FILHO, João Batista Alves de Oliveira**. Mãos que contam histórias**: Chapeuzinho Vermelho Surda. Araraquara: Letraria, 2020.

GAMA-KHALIL, Marisa Martins; SOUZA, Lorena Faria de. Literatura indígena em debate: superando o apagamento por meio do letramento lite-

rário. **Caderno seminal digital**, ano 21, n. 23, v. 1, p. 206-232, jan./jun. 2015. Disponível em:

https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/cadernoseminal/article/view/14456 Acesso em: 15 fev. 2021.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza, 2013.

HARLOW, Barbara. **Literatura de resistência**. Santiago de Compostela: Gráficas Sementeira, 1987.

HUNT, Peter. **Crítica, teoria e literatura infantil**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

LADD, Paddy. **Em busca da surdidade I** – colonização dos surdos. Trad. Mariani Martini. Lisboa: Surd'Universo, 2013.

NGUGI, Wa Thiong. **Decolonizing the mind**: the politics of language. London: James Curriey, 1986.

PERES, Marcia Lucia Takua. **A indiazinha Chapeuzinho Verde**. [*s. l.*]: [*s. n.*], 2020.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAMPAIO, Wany Bernardete de Araujo Sampaio; PISSINATTI, Larissa Gotti. A anta e a mulher: punição e colonização através do mito. In: SIMPÓSIO LINGUAGENS E IDENTIDADES DA/NA AMAZÔNIA SUL OCIDENTAL, 10., 2018, Rio branco. **Anais** [...]. Rio Branco: UFAC, 2018. p. 1-15. Disponível em: https://periodicos.ufac.br/index.php/simposioufac/article/view/877. Acesso em: 14 fev. 2021.

SANTOS, Leandro Viana Villa dos; LIMA, Rachel Esteves. Literatura em movimento: autoria e consciência panindígena no Brasil. In: ENECULT –

ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, 15., Salvador. **Anais** [...]. Salvador: UFBA, 2019. Disponível em: http://www.enecult.ufba.br/modulos/submissao/Upload-484/111627.pdf. Acesso em: 14 fev. 2021.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo**: entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. 2011. 369 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2011. Disponível em: https://repositorio.unb.br/handle/10482/9931. Acesso em: 23 de fev. 2021.

REICHERT, Inês Caroline. **Tramas indígenas contemporâneas**: doutores Indígenas e os sentidos da Autoria Acadêmica Indígena no Brasil. 2018. 191 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Diversidade Cultural e Inclusão Social, Universidade Feevale, Novo Hamburgo, 2018.

STROBEL, Karin. **As imagens do outro sobre a cultura surda**. 3. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

VAS, Braz Batista; CASTRO, Daiana Roze Pajeú Silva. Oralidade e escrita: afirmação e resistência cultural a partir de uma obra literária indígena. **Humanidades e inovação**, v. 7, n. 3, p. 156-166, 2020. Disponível em: https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/1230. Acasso em: 12 dez. 2020.

# POR LINHAS SENSIVEIS: A VOZ D. MARIA PADILHA TECE A VIDA

Mailson de Moraes Soares

Josebel Akel Fares

## Introdução

O vento é mulher, assim canta uma das rezas do povo Iorubá[1]... As mulheres de Terreiro são testemunhas da ação educadora feminina no mundo, ao se dispor com determinação e graça, a vencer obstáculos, transpor barreiras para, assim, assinalar seu destino e o de seus filhos e seguidores, guiando-os e educando-os nas veredas da vida.

Desse modo, como as mulheres de Terreiro, as entidades femininas que ali se manifestam nos transes mediúnicos de seus filhos e filhas também resguardam presença, força e ensinamentos concernentes somente a elas. Dentre tantas, fulgura no imaginário e templos afrorreligiosos: D. Maria Padilha ou Maria de Castilha; mulher austera, bela, sábia e sedutora. Como seu filho, tenho a sorte e privilégio de por ela ser educado em minha constituição de membro do *Ilê Alaketu Asé Omindê*[2], em Belém do Pará.

Dessa maneira, quando recebe o fino adorno do corpo humano e se faz presente no terreiro, D. Maria Padilha se destaca por sua altivez, maneira de vestir-se, portar, falar e ensinar. Mulher de gestos distintos e de personalidade incisiva, ela teria vivido em Sevilha, Espanha, por volta do século XIV (Meyer, 1993). Após sua morte, teria recebido a missão espiritual de "baixar" nos terreiros para ensinar homens e mulheres a equilibrar a balança da vida. Na Amazônia paraense ela vem se alocar em diversas afroambiências, dentre elas a de matriz Iorubá, anteriormente mencionada, lócus de minha pesquisa. Aos ouvidos leigos

[1] Os Iorubás ou Nagôs constituem um dos maiores grupos étnico-linguístico da África ocidental. No Brasil os Iorubás deram origem ao Candomblé de Kétu, religião que cultua os Orixás.

[2] Nome em iorubá do terreiro de candomblé do qual faço parte e lócus desta pesquisa.

a educação pela voz de D. Maria Padilha é "guetificada" como acontece com tudo o que vai na contramão da cultura imposta no processo colonizador.

Assim, as idiossincrasias educativas presentes naquele ensinar parecem fazer pertinência apenas ao universo religioso ou mesmo estar restrito aquele vértice. Entretanto, a educação como enfatiza Brandão (2002) não apresenta apenas uma natureza ou se restringe a espaços e culturas; muito pelo contrário, ela transcende! Nesse contexto, o ato desafiador de estudar a educação por um viés não escolar, depositado na oralidade contida e mantida na memória cultural dos filhos e adeptos do terreiro; educação que tem como conjectura a religião, mas que não deixa de ser educação.

A fala, o agir, os ensinamentos e a educação pela voz de D. Maria de Castilha pairam entre o conhecido e o obscuro, em meio a uma faixa turva, entre o que ainda é dicotomizado, como: erudito e popular; pois, embora a oralidade preceda a escrita, há ainda quem pense o contrário, "esquecendo-se que a voz modula os influxos cósmicos que nos atravessam" (Zumthor, 1997, p. 9).

Desse modo, seguindo seu texto de origem, a dissertação de mestrado intitulada *Entre o barulho e o silêncio se faz a sabedoria: Salve D. Maria Padilha: na barra de sua saia o saber girante de uma educação que canta*, defendida no Programa de Pós-graduação em Educação (PPGED/UEPA), no ano de 2020, suas páginas emergem de um escrita poetnográfica, abordagem investigativa que se diferencia da pesquisa de campo etnográfica no tocante ao modo como se dá: estabelecendo um espaço-tempo próprio ao pesquisador, a partir do fenômeno observado e o modo como se estrutura sua escrita (Silva; Lima, 2014); "na escuta flutuante à criação e reinvenção de poéticas tradicionais"; consequentemente, tornando possível a abordagem do fenômeno educacional por vias de um fazer sensível (Miranda; Silva, 2019, p. 32).

Se o terreiro e suas divindades suscitam um modo específico de olhar, a escrita deste trabalho também se alinha uma "pessoalidade" epistêmica, "nessa linha de pensamento, a (auto)biografia é uma abordagem que possibilita aprofundar a compreensão dos processos de formação" (Nóvoa; Finger, 2010); autobiografia enquanto metodologia de pesquisa que exige a criação de instrumentos terminológicos emocionais que lhe sejam apropriados (Delory-Mombeger, 2009).

Assim, memória, imaginário, religião, cultura, afeto, educação abrolham numa escrita acadêmica embebida em poesia e vivência pessoal, construção solitária nascida da coletividade. Alinhavados a estes elementos encontram-se perspectivas decoloniais (Césaire, 2006; Santos, 2008; Rufino, 2018), ideias insurgentes que rompem com "ranços" colonizadores: preconceitos, racismo, sexismo, machismo, academicismos. Lógicas eurocentradas que apartam o que de fato, legitima, une, congrega, aquilo que é visto como estranho ou inferior, mas que dentro dos terreiros é a alegria da vida e o que dá corda ao relógio do tempo que faz tudo correr.

**Pelo encanto da voz D. Padilha educou**

Escrevo no silêncio, nas noites e nas tardes em que o terreiro, casa útero, gera o menino e o homem, em que a solidão da escrita faz o coração pulsar em brasas mornas de ternura, ausência, falta... "aprendizado é machado na pele do humano", me diria um dia D. Maria Padilha... Pois bem, construir conhecimento requer sacrifícios. A agulha que borda o tecido é a mesma que fere a mão da costureira. O recamo é mistério gozoso e doloroso. Mas, a tecelã ávida de seu ofício sabe que no malheado da vida, para que cheguemos a um tempo luminoso, as tramas, são, indubitavelmente, mistas, na lançadeira do tear.

D. Maria Padilha foi quem me recebeu no terreiro. Voz firme, belas vestimentas, ar de realeza. Acolheu-me e preparou meus caminhos para a iniciação afrorreligiosa, "feitura no santo". Foi ela quem disse o que deveria ser feito, como fazer, deixando subentendido o porquê de cada coisa. Na penumbra, que encobre tudo que é mistério, encontrei-a. Sem querer, sem a menor pretensão de conhecê-la. Era uma visita que eu fazia ao Ilê Axé que então, examinava, para saber se era realmente ali o meu lugar, junto ao sagrado que me marcava desde a infância.

Ela chegou após ser chamada, entre rezas e cantorias, "dona pombogira", alguns murmuravam. Sua voz rouca e grave, rompia imperiosa o rito religioso. Chegou, arrumou-se e, em lugar reservado, disse-me frases que eu jamais esqueceria: "nem tudo que é luxo é digno, nem tudo que é digno é

luxo"; "o senhor irá aprender que nem tudo se faz com dinheiro"; "se eu abrir os portões para o senhor, quero ver quem irá fechar?..." Eu estava preocupado, profundamente apreensivo, preparava-me para a longa jornada espiritual que viria pela frente, caso eu decidisse recolher-me para "fazer o santo", ser iniciado no Candomblé[3].

As falas de D. Padilha lavraram meu peito. Aquela primeira conversa longa, pausada, densa – de que já mencionei acima algumas frases – trago incrustada como selo que conduz o cavaleiro em toda sua jornada, do nascer ao pôr do sol, do primeiro ao último dia de batalha. O som de sua voz, Senhora... Desde aquele primeiro instante, foi para mim uma labareda que incendiou o coração do menino e o fez, laboriosomante, tornar-se homem. Voz que assim se fazia, a "caligrafia sussurrante que tocava as fibras de seu coração, o apertavam com força e murmuravam carinhos profundos" (Nakhjavani, 2018, p. 120).

Aquela Voz era um regaço de onde jorravam "esperanças ardentes", "Palavras mães", "tão grávidas de significação, tão repletas de sentido" (Nakjavani, 2018), langor africano, que ora se fazia canto, ora se fazia rito, e, quando incendiado, tomava os homens, apoderava-se das mulheres e transpirava no rufar do tambor, enquanto a Voz retumbava (Zumthor, 197, p. 12).

> A imagem da voz mergulha suas raízes numa zona do vivido que escapa às fórmulas conceituais e que se pode apenas pressentir: a existência secreta, sexuada, com implicações de tal complexidade que ultrapassa todas as suas manifestações particulares, e sua evocação, segundo a palavra de Jung, "faz algo vibrar em nós, a nos dizer que realmente não estamos mais sozinhos".

Assim, a força do "ofó" (voz), expressão que em iorubá ilustra o que Zumthor (1997) tão bem nos explica sobre a potência da vocalidade humana, é o que tem norteado este estudo. É a Oralidade, tomada como possibilidade de Educação dentro de Terreiros afrorreligiosos, que torna possível esta pesquisa.

[3] Candomblé é uma religião brasileira derivada de cultos tradicionais africanos, na qual há crença em um Ser Supremo (Olorum, Mawu ou Nzambi, dependendo da nação) e culto dirigido a forças da natureza personificadas na forma de ancestrais divinizados: Orixás, Voduns ou Inquices, dependendo da nação.

Pesquisa esta que também tenho como oferta ao sagrado, letra digitada na página em branco, que pelo artifício frio da máquina nasce sob a tela e depois ganha materialidade impressa sobre o papel; sobrepõe-se à sua materialidade aquilo que ela nos pode causar. Executa seu milagre quando posta em vida o que vida tem. Eis que a palavra nos atravessa. Desce abaixo feito água represada. Invade úmida ecoando.

Faz ruir sonolências epistêmicas e garantir "voz" àqueles que se viram durante séculos de colonização, silenciados pela opressão do sistema colonial. E ainda hoje em ressonâncias obscuras da hegemonia capitalista, insistem em ser colocados à margem. Nesse sentido, é que a Voz-Corpo das entidades afrorreligiosas rebentam as fronteiras do entendimento e podem ser lidas como uma fonte de educação sensível.

Poesia gestada no corpo sacro afrorreligioso que em transe performa o mundo, o tempo, a magia de um ser que está e não está no campo do visível. E quando a voz entoa, o corpo está. Ancorado em sua materialidade-espiritualidade, mas o sopro da vida, o "ofó" dos iorubás, nas encruzilhadas epistêmicas, rompe o som e quer ser letra e ser letra é também ser na grafia o vestígio de uma brisa "Aféfé je obirin"! Ganhar contornos outros, deixando na linha da prosa faíscas do mistério do que a boca falou.

Então, à senhora esquecida indaguei. Na carne, que sangra e habita, procurei. Na memória que é festa eu comtemplei. E sorriu-me no terreiro D. MARIA PADILHA! E estando ali, me fez permanecer. Comer junto, cantar junto, dançar junto, trabalhar junto, decidir junto, celebrar junto, amar junto... Entendi que a essência do ser é estar em relação... "Vocês estão aqui para dividir os problemas e somar as felicidades..."

Assim, embevecido pelas palavras de D. Maria Padilha, sigo diligente, em busca sempre da lucidez, mantendo o "coração aceso, corajoso, inquieto" (Kazantzákis, 1997, p. 66), enquanto balançamo-nos entre os momentos alegres e/ou sofridos da vida. Para agigantar-nos, então, nas linhas da descoberta: acadêmica, epistêmica, educativa, vivencial. Na dimensão de quem ama e busca a palavra liberta, tendo com o sagrado e o letrado, nas tramas que junto tecem, cuidado autêntico, denso, reflexivo. Sempre incitado pelo desafio da Voz da

Mulher, Senhora Padilha, que assim, expressa: "Pense Apanajeô[4]... é pra isso que eu venho... Para fazer pensar!"

Assim, é no esforço do pensar, tendo a reflexão como princípio de mudança da realidade que teço essas linhas. Uma análise, que para mim tem se constituído processo custoso e inebriante, momento de descobertas, de viagens entre vultos e paragens, entre letras e emoções. E que penso, tornar-se, neste exercício acadêmico de pesquisa em educação, uma forma profunda de refletir sobre mim mesmo. Minhas raízes ancestres colhidas na alma do povo negro e, de modo especial, em sua religiosidade, marca ímpar constituinte do ser (Górriz, 2008, p. 308).

> Elaborar a experiência nos permite descobrir nossa existencialidade, a maneira pela qual nos sentimos, atuamos e nos posicionamos no mundo. Podemos captar nossos modelos, nossos desejos profundos e nossas ideias e podemos decidir sobre nosso devir.

Então, quando escrevo análise, quero expressar também, um modo de "escavação do/no ser"; que se educa, se reinventa, reintegra na busca de pares acadêmicos que o façam Ser sentindo uma existência, onde a história conduzida por homens brancos o quis fazer vontade "i-manifesta": calando-o; apagando-o; invisibilizando-o; matando-o; deixando a nós – Negros – apenas a servidão, no afunilamento de uma réstia.

Portanto, esta é a narrativa de um sujeito, que por redes complexas de significação – histórica, cultural, social, afetiva – pertence a um espaço, ainda por muitos, subalternizado. No caso, eu mesmo, sou a expressão viva desta realidade: meu corpo é enunciação, posicionamento. Sou reverberação, singularidade construída em coletivo. Corpo-sacro-político, a favor das pluralidades no mundo, que traz consigo, neste empenho, a voz de D. Maria Padilha (2019).

*Não há religião sem modernidades moço, embora algumas arcaiquices permaneçam... Candomblé não é uma religião tão diferente do católico moço, o problema é que o candomblé é mais aberto... Pra tudo... Ele não escolhe, ele é escolhido, ele*

[4] Meu nome de santo, alcunha que recebemos ao sermos iniciados, cada pessoa recebe um novo nome ao passar pelo rito iniciático no candomblé.

*não escolhe seus filhos, são os filhos que escolhem o candomblé, porque o Orixá passa na cabeça do filho e olha a casa que ele quer... Candomblé é poço dos defeituosos, o que o social exclui o candomblé acolhe... Religião dos diferentes, dos divergentes, da diversidade... Por isso, muita confusão... Religião dos que não tem educação, dos que não tem família, dos que não tem o que comer... Mas, ainda assim, forma seres maravilhosos...*[5]

É nessa perspectiva que minha escrita emerge, letra nascente da voz da entidade afro. Construção que se quer propor um veículo poético/político/ético de demonstração do ser no mundo, arrebatado pela força das encruzilhadas epistêmicas. Nessa mirada a voz de D. Maria Padilha se faz enunciação a riscar um ponto firmado de encantamentos e portal para se alcançar dimensões antirracistas/decoloniais, assente em seus princípios e potências. Enquanto modo explicativo de mundo transladado na diáspora e pós-diáspora, no cruzamento de acontecimentos, movimentos, ambivalências, contradições e inacabamentos, dos caminhos do homem, enquanto possibilidades de existência.

## Na encruzilhada do tempo ela fez seu saber

D. Maria Padilha é o elemento que assenta e substancia as ações de fronteira, resiliência e transgressão, codificadas em forma educativa. Ao falar do mundo e dos homens, das complexidades sociais e culturais que atuam na construção dos sujeitos, a voz da entidade afro personifica um modo de educação que se dá dentro dos terreiros; ao falar aos seus, D. Padilha aufere ao povo de santo um educar que se dá na experiência cotidiana, vivenciada em outras vias do saber, em que o sensível é elo junto ao sagrado: numa rebeldia de signos e epistemes (Rufino, 2018, p. 73.

> O que venho a defender é a decolonialidade como uma capacidade de resiliência e transgressão diante do trauma e da violência propagada pelo colonialismo e conservada na esfera da colonialidade. Nesse sentindo, o que responderá acerca da nossa capacidade de invenção no confronto a dominação do poder/ ser/saber são as nossas invocações, incorporações e performances orientadas por um outro senso ético/estético.

[5] Optamos por grafar as citações da voz de D. Maria Padilha mais longas em itálico e sem recuo por considerá-la também autora do texto.

D. Maria Padilha em seus ensinamentos poéticos, exemplifica princípios fundantes de um mundo vivido dentro dos terreiros e expresso fora deles pela existência de seus filhos e adeptos. A nação brasileira é o resultado de fluxos, travessias, amálgamas que se deram nas encruzilhadas entre as Américas, a Europa e a África. Força assim produzida na somatória de povos, entre contradições e sincretismos, que se problematiza enquanto reescrita de destinos. Desse modo, a tomada de decisões de homens e mulheres em suas lutas de re-existência também se configuraram em seus fazeres enquanto inventores e "rein-ventores" de mundos, "ou seja, como a experiência trágica de despedaçamento das vidas, de suas práticas e organizações, reinventou-se, a partir das múltiplas formas de invenção e mediação do sofrimento (Rufino, 2018, p. 81).

*Tudo na vida é conquistado, a vida é uma grande aquisição, onde há o rumo de muitas coisas... Se não se abre a janela o sol não entra, se não se joga a semente a flor não nasce... Não se chora o leite derramado, nem o tempo perdido, nem a água que correu, mas se olha para o que tem, para não deixar mais o leite derramar, o tempo passar, nem a água correr, sem não tirar proveito... Eu falo é que é pra aprender, eu falo é pra colocar a engrenagem nas ideias... É de engrenagem é que funcionam as ideias...*(D. Maria Padilha, 2019).

Venho a indagar: que engrenagens movimentam os nossos pensamentos? Que dispositivos operacionalizam nossas estruturas sociais? Presumo, que se quisermos mudar nossa realidade, seja necessário nos reeducar num ato de rebeldia epistêmica. Como há muito tem feito o povo negro na reinvenção de sua cultura e contribuído, de modo ímpar, para a formação do país. Assim, não desprezamos o que aprendemos com a lógica ocidental europeia, mas precisamos nos apropriar desse conhecimento e ressignificá-lo na gira política, cultural, educativa, de modo que nossas vozes ganhem destaque junto às teorias já sacralizadas.

Talvez caiba aí o "multiculturalismo emancipatório" proposto por Santos (2008, p. 154), quando preconiza o reconhecimento da pluralidade do conhecimento; distintas concepções sobre a dignidade humana; diferentes significações do homem em contato com o mundo na feitura da sua existência. De tal modo, contra uma visão de monocultura do saber uma "ecologia de saberes" (SANTOS,

2008), em que, num jogo dialógico, articulado, permanente se imbricassem a favor de uma construção social mais justa e igualitária e, por isso, também reconhecida em sua pluralidade, diversos modos de conhecimento em operação no mundo: moderno/científico/ocidental – formas nativas/locais/tradicionais.

Por conseguinte, não se despreza um e prioriza outro, mas junta o que esses modos de operacionalização da vida têm de melhor. Dessa maneira, dar-se vez a uma constelação de saberes que não precisam ser apartados, compactados, opostos. Mas, num jogo de subversão global, precisam dialogar. Na contramão do que fizeram os processos de colonização, que apartaram, dicotomizaram e inviabilizaram formas de ser em vias do extermínio de uma diversidade epistêmica.

*Ciência e suas concepções unívocas, de verdades absolutas que às vezes não servem para nada...* (silêncio). *Brilhantes os cientistas, que descobrem facilidades para as dificuldades... Mas ciência não é título, ciência é investigação, desejo de descoberta, é um campo de muitos fazeres... Por que não pode ter uma doutora mãe de santo? Por que não se pode ter dentro da academia alguém que leve a voz do Orixá?* (silêncio) ... *Para que os outros vejam que isso não é coisa de preto ou de feitiço, embora tenha feitiço... Porque nem todas as gotas d'água trabalham no rio da mesma forma... Umas ficam nas pedras, outras ficam no fundo, outras vão para a superfície para o brilho das águas...*

A vida há que fazer sentido e sentidos para aqueles que a vivem e a desejam ter compartilhada. Enfrentar o longo, complexo e penoso processo de dominação que sofreram os povos latinos, dentre eles os afrodescendentes, é tramar e traçar estratagemas epistêmicas e políticas de resistência, em que o poder, o saber e o ser são ângulos de uma mesma mirada que requer estabelecer um diálogo corrente, renovado e vigoroso, entre aqueles que sentiram/sentem em suas carnes os grilhões do tempo aferrolhado pelas violências do pensamento eurocentrado.

O que significa trazer à tona e reassentar no contexto social forças invisibilizadas, o que resulta no confronto direto de interesses. E mexe com estruturas hierárquicas que ao longo da história tem estabelecido critérios raciais, de gênero,

de sexualidade, de religiosidade, de estéticas para estabelecer o sistema de dominação e exploração do mundo em que vivemos.

Por tudo isso é que tomo como assente determinante de minha pesquisa a voz de D. Maria Padilha, ao mesmo tempo fenômeno analisado e par discursivo dos teóricos que fundamentam este estudo. Assim, recorro a gira, a roda de sua saia ondulante, rebelde e febril, para que na sua dança descentre seres e pensamentos e nos coloque no ponto de uma nova mirada, "minha ideia de universal é um universal rico com todos os particulares, uma profunda coexistência de todos os particulares" (Césaire, 2006, p. 95).

O que propõe Césaire (2006) é o pluriversalismo, conceito que substancia a coexistência de particulares, particulares que não precisam ater-se a uma ideia abstrata ou desincorporada. Afirmar, neste caso, a corporeidade como receptáculo e ao mesmo tempo manifesto do conhecimento, consiste afirmação ontológica e ato de qualificação epistemológica para a participação dos corpos negros e afro religiosos nos processos de feitura do mundo.

Ser um corpo num mundo, deste modo, implica subjetividade/afetividade. E para tanto, Corpos plurais. Que se lançam contrários a verticalidade das relações. Corpos que se querem em giro. Ondulação poética em que a vida é ritual pluri-epistêmico de homens e mulheres emanados num modo de educação sensível.

## Na gira da saia ela recomeçou... algumas considerações

Cálido o vento sopra. Espiramos a primavera. Vozes se erguem. A ciência e a religião, o divino e o humano, a arte e a educação, as razões e os afetos, o sensível e o impositivo, se equilibram e se adensam nas esferas do meu pensamento. Forças que assim se intercruzam na busca de uma teorização. Não distanciada do cotidiano, não dicotomizada por imposições ideológicas. Mas, construída a longo esforço no enlace de critérios que confabulam uma construção reflexiva, ética, discursiva, epistemológica, educativa. Que tem se construído a duros passos e de mãos dadas, não na oposição, mas na soma de forças, por força da encruzilhada. Entrelaçamentos que na encruza estabelecem uma

educação, que em seus processos refuta o que agride, ama, o que de fato agrega, legitima os que dela se fazem. E reexiste como no ato de entrega, nesta escrita, com o pulsar do coração.

O que nos revelam as reinvenções da vida? O que nos tem a dizer D. Maria Padilha no mirar desta nossa época? Sua voz densa e grave é um inacabamento... Está sempre a soar... No vazio do terreiro em descanso ou espera, no fluxo barulhento de gentes na hora da festa, no entremeio destas duas ocasiões, como fratura, cisão, vento, forma invisível, força que se dá e reparte as horas, cisma a dimensão do acontecido e refrata o tempo para sempre sendo-nos uma fissura que liga o ontem, o hoje, o amanhã e o inatingível, miraculosamente, e, espantosamente, tornando isso tudo tão possível e simples quanto um cantar e um dançar juntos, que se materializam como numa imagem em aquarela.

Seu fazer é constante. Seu modo de educar é provocação. Tensa confluência de sentidos e sentimentos. Problematizá-lo é como tirar do fundo dos oceanos as caravelas e pôr a cantar em nossas salas, homens e mulheres. Vivos e mortos, em um acontecimento aberto, contínuo!

A educação sensível, empenhada na voz da entidade afrorreligiosa é lâmina delicada, demonstração de uma potência inventiva, força grandiosa, que no mundo se fez em encruzilhadas. A apontar muitos rumos possíveis, invocando potências ancestrais, produzindo novos sentidos a partir de um imaginário grandioso.

As mulheres educam. Um espírito ensina, educa incorporado. Aquela que estaria desencarnada rompe com lógicas estabelecidas da ciência moderna. O padrão é outro. Nossos corpos não são colônias, são assentamentos vivos de um divino, que assim buscam a totalidade do ser. Deixamo-nos tomar por nossas divindades, nosso ser rompe e adentra outra dimensão, colada a esta, mas ainda assim, iluminura daquilo em que apenas podemos crer.

É dessa maneira, dentre outras, que nos mostram e nos fazem sentir que também somos capazes de produzir conhecimento, sua validade e universalidade; é questão que jogamos na roda e depositamos como oferta nas encruzilhadas!

## Referências


BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Educação como cultura**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2002.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madri: Akal, 2006.

DELORY-MOMBERGER, Christine. **La condition biografhique**: essais sur le récit de soidasn la modernité avancée. Paris: Téraèdre, 2009.

GÓRRIZ, Isabel López. A autobiografía como modelo formativo/educativo de bem-estar e transformação socioexistencial. In: PASSEGGI, M. C.; SOUZA, E .C. (Org.). **(Auto) Biografia**: formação, territórios e saberes. São Paulo: Paulus; Natal: EDUFRN, 2008.

KAZANTZÁKIS, Nikos. **Ascese**: os salvadores de Deus. São Paulo: Ática, 1997.

MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda sua quadrilha**: da amante do rei de um Castela a Pomba-Gira de Umbanda. São Paulo: Duas cidades, 1993.

MIRANDA, Maria Fernanda C.; SILVA, Renata de Lima. Linhas para tecer poetnografias dançadas. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 73-86, mai. 2019.

NAKHJAVANI, Bahiyyih. **O alforje**. Tradução de Rubens Figueiredo. Porto Alegre: Dublinense, 2018.

NÓVOA, António; FINGER, Matthias (Org.). **O método (auto)biográfico e a formação**. Natal: EDUFRN; São Paulo: Paulus, 2010.

RUFINO, Luís. Pedagogia das Encruzilhadas. **Revista Periferia: educação, cultura e comunicação**, v. 10, n. 1, p. 71-88, jan./jun. 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do Tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2008.

SILVA, Renata de Lima; LIMA, Marlini Dorneles. Entre raízes, corpo e fé: poetnografias dançadas. **Revista Moringa**, Artes do Espetáculo, João Pessoa, v. 5, n. 2, jul./dez. 2014.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Trad. Jerusa Pires Ferreira et al. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

# LITERATURA DE AUTORIA INDÍGENA BRASILEIRA: UM MOVIMENTO EM ASCENSÃO

Alex Viana Pereira

Maria Evany do Nascimento

## Introdução

A produção literária de autoria indígena tem crescido a cada dia no Brasil, propiciando aos autóctones voz e visibilidade (Dorrico, 2018). Trata-se de narrativas produzidas por lideranças e intelectuais de diferentes grupos étnicos historicamente subjugados pelos colonizadores que os descreviam com termos pejorativos implantados no imaginário da sociedade que sobrevivem até os dias atuais, produzindo violência física e simbólica contra os ameríndios.

De caráter mnemônico, pautadas nas tradições orais e ancestrais dos povos indígenas, essas narrativas representam uma coletividade de vozes silenciadas durante quase cinco séculos no Brasil. Todavia, agora estão rompendo as mordaças coloniais, reivindicando e conquistando seu espaço e protagonismo na sociedade através da/na literatura escrita com o objetivo de garantirem a manutenção e sobrevivência da cultura indígena no país. São obras vistas pelos autóctones como ferramenta de luta e resistência contra as visões eurocêntricas e heranças coloniais.

Diante disso, o trabalho consiste em discorrer brevemente sobre o contexto histórico da formação da literatura produzida por indígenas que, a partir das décadas de 1970 e 1980, está se inserindo no cenário literário brasileiro. Desse modo, procura-se ainda enfatizar os aspectos estéticos-literários embutidos nessa literatura emergente que se caracteriza como pós-colonial, visto que se levanta contra a opressão da cultura hegemônica e possui seus próprios esquemas explicativos.

O trabalho está divido em duas partes: inicialmente, destacamos brevemente algumas características do contexto histórico da formação da literatura

de autoria indígena no Brasil, assim como os aspectos estéticos-literários dessas textualidades. Em seguida, tomamos de empréstimo os estudos pós-coloniais de literatura africana de Inocência Mata (2013), Basto (2016), entre outros, para discutirmos dentro da literatura produzida pelos grupos étnicos brasileiros.

## Breve contexto histórico e aspectos estéticos-literários

Em resposta ao golpe militar de 1964, começaram a surgir muitos movimentos sociais em defesa dos direitos dos povos minoritários e periféricos que eram os mais atingidos pelas opressões ditatoriais no Brasil. Entre eles, estavam os povos indígenas que vinham sofrendo duramente com as políticas expansionistas implantadas por esse regime (Bicalho, 2010).

Diante disso, em meio ao estado de opressão e cansados de serem silenciados e tutelados[1], os povos indígenas deram início oficialmente em 1970 a um Movimento Indígena Brasileiro – MIB. Por volta de 1974, começaram a realizar encontros que ficaram conhecidos como assembleias[2], o que resultou também no surgimento da União das Nações Indígenas – UNI, a partir da década de 1980 (Bicalho, 2010; Graúna, 2013).

Nesse contexto, graças a esses movimentos que tinham os indígenas como agentes de suas próprias histórias, eles passaram a reivindicar participação na elaboração da Constituição Federativa de 1988 e, consequentemente, conquistaram uma série de direitos referentes à saúde, ensino-aprendizagem diferenciado com base em seus contextos socioculturais, língua materna, organização social, entre outros, que foram essenciais para a manutenção e sobrevivência das culturas indígenas no Brasil. Assim, Guesse (2014) diz que ter seus direitos garantidos por lei foi um dos primeiros passos para que os

---

[1] Em 1973 criou-se a Lei 6.001 conhecida como "Estatuto do Índio" que definia os indígenas como relativamente incapazes, sendo necessário que o órgão indigenista – Serviço de Proteção ao Índio (1910-1967) – os tutelassem. Segundo a historiadora Poliene Soares dos Santos Bicalho (2010, p. 71) "Proteger, pacificar e controlar, essas eram as metas essenciais a se concretizar na relação que o Estado estabeleceu com os índios ao longo do século XX, através do SPI e da FUNAI", ou seja, o objetivo nada mais era que propagar as práticas assimilacionistas e integracionistas que, ainda de acordo com a estudiosa, acabou provocando o desaparecimento de várias etnias.

[2] De acordo com o *site* "História e Cultura Guarani", entre 1974 a 1984 ocorreram 57 assembleias indígenas em várias regiões do Brasil.

povos indígenas pudessem desenvolver um ensino-aprendizagem diferenciado e, consequentemente, aprimorar as suas práticas de escrita e produção literária.

O estudo de Danner et al. (2018) esclarece que isso fortaleceu e impulsionou a literatura de autoria indígena, que se configura atualmente como um instrumento de defesa, promoção e publicização das culturas, saberes e tradições indígenas, estando correlacionada diretamente com a luta e resistência do Movimento Indígena de 1970. Além disso, essas textualidades representam um gesto de autoexpressão e autoafirmação dos povos originários, visto que dão visibilidade às suas culturas postas na maioria das vezes à margem da sociedade brasileira. Em consonância com essa ideia, Figueiredo (2018, p. 291) elucida que:

> A partir dos anos 1970/80, como parte integrante dos movimentos em defesa das minorias, começaram a aparecer produções escritas, assim como filmes, documentários, gravações em áudio e vídeo, feitos pelos ameríndios de Norte a Sul das Américas.

Parte desses textos que são baseados na tradição oral e saberes ancestrais dos aborígines eram inicialmente direcionados à educação diferenciada nas aldeias, uma vez que auxiliavam os professores indígenas na tarefa de ensinar às crianças as artes de ler e escrever (Almeida; Queiroz, 2004). Ademais, essas textualidades tendiam para uma autoria mais coletiva, geralmente assinadas com os nomes das etnias das quais os autores/as pertenciam, conduzindo a autoafirmação e reconhecimento da identidade e cultura ameríndia brasileira (Thiél, 2012).

Entretanto, vale lembrar que ao mesmo tempo em que surgiam as primeiras textualidades indígenas assinadas de forma coletiva e direcionadas à educação diferenciada nas aldeias, começava a aparecer também autores e autoras indígenas com publicações individuais. Um exemplo disso é a escritora e ativista indígena Eliane Potiguara que publicou, em 1975, um poema intitulado "Identidade Indígena" que, segundo Graça Graúna (2013, p. 78), "É possível dizer que o referido poema inaugurou o movimento literário indígena contemporâneo no Brasil [...]". Apesar de ser assinado individualmente sugere um grito coletivo de resistência. Como aponta Olivieri-Godet (2020, p. 13-14) que estuda as vozes de mulheres ameríndias na literatura brasileira:

> Quando publicou o poema "Identidade Indígena", em 1975, Eliane Potiguara militava no movimento indígena brasileiro, que dava seus primeiros passos. O poema é, a uma só vez, denúncia, resiliência e combate, memória da exclusão e palavra libertadora. Na época, ela também escrevia manifestos e crônicas. Esses textos escritos durante e após a Ditadura Militar serão reunidos na obra Metade cara, metade máscara, publicada em 2004.

Além de participar da criação do Movimento Indígena Brasileiro, Eliane Potiguara também contribuiu com a elaboração da Constituição de 1988 juntamente com várias outras lideranças indígenas. Dentre eles o escritor, ativista, intelectual e líder indígena Ailton Krenak, que protagonizou um dos momentos históricos da luta dos povos originários ao discursar durante a Assembleia Constituinte, em 1987. Krenak pintou o rosto de preto em protesto contra os retrocessos dos direitos indígenas e da omissão do governo brasileiro que usava/usa a justificativa de avanço econômico para continuar negando e silenciando os povos originários, fazendo dos indígenas um alvo em todo território nacional (Krenak, 2019).

Apesar de a publicação de Eliane Potiguara ser considerada inaugural, ela não se consolidou como a primeira obra literária indígena brasileira, uma vez que se tratava apenas de um poema. Nesse ínterim, Lima (2012, p. 36) sugere que as produções indígenas iniciaram com a publicação de uma obra em 1978.

> A publicação de livros pelos próprios índios iniciou-se, no Brasil, no final dos anos 70, com o lançamento de Aypapayũ' ũm'ũm ekawẽn: Histórias dos antigos, em 1978. Esta publicação, em 3 volumes, em língua munduruku e em português, registra várias histórias importantes do povo Munduruku, e também tem uma parte dedicada aos vários tipos de instrumentos musicais dos antigos.

Contudo, por se ter poucas informações sobre este livro, os/as estudiosos/as de literatura indígena (Almeida; Queiroz, 2004; Thiél, 2012; Graúna, 2013) coincidem em dizer que a primeira obra de autoria indígena brasileira completa e inserida no cenário propriamente literário é "Antes o Mundo não Existia: Mi-

tologia dos antigos Desana-Kêhíripõrã"[3], de Tolamãn Kenhíri e Umúsin Panlõn Kumu, publicada em 1980. Esta narrativa engendra uma nova cosmovisão do mundo (Lima, 2018). Nesse sentido, Barro (2020), em consonância com os pressupostos de Lima (2012), destaca que não há registro de nenhum outro livro de autoria indígena publicado anteriormente à década de 1970.

Já por volta de 1990, graças a concursos e apoio de instituições governamentais e privadas que estimularam os autores e autoras indígenas a publicarem, as textualidades originadas dessa população deram uma certa guinada: começaram a ganhar mais fortemente o mercado editorial e a alcançarem maior visibilidade e divulgação no Brasil (Thiél, 2012).

Com a chegada do novo milênio, os povos indígenas conquistaram um novo direito que impulsionou a promoção, publicização e visibilização das produções literárias indígenas no país. Trata-se da Lei 11.645, sancionada em 2008, que determina que "Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena" (Brasil, 2008, Art. 26-A). Desse modo, é possível retomar ao que Almeida e Queiroz (2004, p. 195) já elucidavam, aproximadamente quatro anos antes da lei ser sancionada, sobre uma eclosão das textualidades produzidas pelos originários:

> Assistimos atualmente uma espécie de eclosão do que nomeio *a priori* uma literatura indígena no Brasil, que, ao meu ver, configura um movimento literário, na medida em que pode ser observado nos seus aspectos coerentes e sistemáticos, como um grande texto que se dá a ler.

Dessa maneira, pode-se dizer que estamos vivendo uma renovação no sistema literário brasileiro, pois "[...] uma nova prática da escrita está se tornando

[3] Conforme Almeida e Queiroz (2004, p. 273) "A primeira edição de *Antes o mundo não existia* foi organizada por Berta Ribeiro, e constituiu um marco, um dos fatos mais importantes para o surgimento da literatura indígena no Brasil. Essa edição, pela Livraria Cultura Editora de São Paulo, teve tiragem de 5.000 mil exemplares. Com 239 páginas e em formato de livro de bolso, foi destinada ao público em geral e está esgotada. A segunda edição, de 1995, pertence à Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, e tem como fomentadores duas ONGs: a União das Nações Indígenas do Rio Tiquié – UNIRT -, sediada no povoado de São João Batista, e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN -, sediada em São Gabriel da Cachoeira."

literatura. Essa prática, nomeadamente a produção dos livros indígenas [...] (Almeida; Queiroz, 2004, P. 200). Corroborando com essa assertiva, Barro (2020) diz que o deslocamento da tradição oral e saberes ancestrais dos povos indígenas para o suporte livro tem causado uma fratura no conceito de literatura brasileira. Desse modo, Thiél (2012) define as textualidades indígenas como extraocidentais, ou, ainda, como etnopoéticas, pois se configuram de acordo com normas próprias a cada cultura produtora de textos, representando um ato político de resistência e manutenção das culturas dos povos étnicos brasileiros que lutam por sobrevivência contra a herança colonial (Danner, et al., 2018, p. 920).

> A literatura indígena, assim, tem sua razão de ser exatamente no fato de que, inserindo-se no Movimento Indígena e buscando sua promoção normativo-cultural, os escritores e os intelectuais indígenas passaram a produzir e a publicizar sua própria criação estético-literária-cultural, a partir de um relato autobiográfico, testemunhal e mnemônico de sua singularidade antropológica e de sua condição de marginalização, de exclusão e de violência como minorias político-culturais.

Diante disso, constata-se um crescimento considerável do movimento literário de autoria indígena, que em correlação com o Movimento Indígena brasileiro, está conquistando direitos, espaço e voz negados aos ameríndios desde os tempos coloniais. De acordo com a Bibliografia das publicações indígenas do Brasil/Lista de autores (por origem), somam-se atualmente 57 autores/as indígenas distribuídos em 26 etnias/povos/nações. Entre os autores e autoras que compõem esta lista estão Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Gersem Baniwa, Kaká Werá Jekupé, Olívio Jekupé, Ailton Krenak, Ely Macuxi, Yaguarê Yamã, Graça Graúna, Marcos Terena, Cristino Wapichana, entre tantos outros, que são considerados pioneiros da literatura de autoria indígena e Movimento Indígena brasileiro.

Sabemos que ainda há uma grande lacuna a ser preenchida quando se fala dos direitos e da produção de uma literatura de autoria indígena brasileira, mas aos poucos essas barreiras estão sendo quebradas e as culturas, tradições,

línguas, ritos, mitos, crenças e saberes ancestrais dos povos indígenas desvalorizados por 500 anos estão sendo evidenciadas.

## Colonialidade e pós-colonialidade literária

Para Mata (2013), a pós-colonialidade literária tem como ponto de partida a colonialidade literária. Nesse contexto, Thiél (2012) observa que o colonizador se questiona sobre a classificação do outro, escrevendo e inscrevendo o nativo em um mundo cujo centro é a Europa/metrópole, mantendo uma clara relação de poder: o homem branco se constitui à custa da desumanização do colonizado (Basto, 2016).

Essa questão pode ser pensada através da expressão de Novo Mundismo que designa uma representação do Novo Mundo. Elaborada a partir da Europa, essa expressão tem como herança as teorias da falta. O Novo Mundo – nesse caso o Brasil – é julgado conforme a régua da Europa: isso quer dizer que tudo que não é reconhecido pelo colonizador no Novo Mundo é visto como falta, gerando preconceitos e estereótipos, pois segundo essa teoria acredita-se que o outro é sempre inferior (Jobim, 2020).

De acordo com Thiél (2012), o nativo não é visto como representante de uma civilização, mas como primitivo posto sempre em uma posição de subalternidade. Como elucida Spivak (1942), ele não pode falar, muito menos representar, não é ouvido nem levado a sério. Por muito tempo foi essa a situação dos povos originários na sociedade, sempre figurados como subalternos e representados na história e na literatura de caráter ocidental como bárbaros, selvagens, primitivos ou ainda como ingênuos e preguiçosos, precisando serem tutelados, domesticados, catequizados, tendo suas singularidades desvalorizadas e estigmatizadas (Lima, 2021, p. 23).

> Os habitantes originários do território brasileiro foram figuras importantes e correntes nos textos publicados nos séculos seguintes ao "descobrimento" da América. Porém, a sua figuração nestes textos foi na maior parte das vezes de caráter etnocêntrico e não valorizou a singularidade e a riqueza cultural de cada um dos mais de mil povos que existiam antes da chegada dos colonizadores.

São essas visões que os ameríndios lutam para desfazer e, consequentemente, manter viva as suas culturas através de textualidades produzidas por eles mesmos. Guesse (2014) corrobora com essa assertiva e enfatiza que por muito tempo os indígenas não tiveram a oportunidade de se reconfigurar. Mas essa realidade vem se modificando graças a uma produção literária própria dos aborígines que se caracteriza também como pós-colonial, pois "O pós-colonial pressupõe, por conseguinte, uma nova visão da sociedade que reflete sobre a sua condição periférica, tanto em nível estrutural como conjuntural" (Mata, 2013, p. 31). Assim, os grupos minoritários/periféricos como os indígenas, que antes estavam como coadjuvantes, esquecidos e condenados à margem da sociedade começam a buscar sua autonomia e seu *lugar de fala* na história através da literatura escrita (Guesse, 2014, p. 15).

> Nesse movimento recente de publicação de suas histórias, cantos, poesias, os indígenas têm a possibilidade de figurarem na História de uma nova maneira, instaurando seu próprio olhar sobre si mesmos e não através da ótica do "escritor branco".

Desse modo, essa literatura que também se configura como decolonial, expressa-se como lugar de resistência, tenta falar na sua própria língua, com seus próprios saberes e esquemas explicativos, questões chave dos estudos pós-coloniais (Basto, 2016). Nesse sentido, destaca-se a figura importante dos escritores/as que possuem uma postura de ativismo, militância e engajamento e questionam as histórias ditas "oficiais" (Mata, 2013, p. 24).

> O ponto de partida desse protocolo de transmissão de "conteúdos históricos" é a ideia de que o autor – em pleno domínio e responsabilidade sobre o que diz, ou faz as suas personagens dizerem – psicografa os anseios e demônios de sua época, dando voz àqueles que se colocam, ou são colocados, à margem da 'voz oficial'.

Os/as escritores/as africanos, portanto, filtram o que o sujeito africano vive. Assim acontece com os autores e autoras indígenas brasileiros quando se apropriam da escrita alfabética e começam a produzir textos que se configuram

como ato político, como quebra de silenciamento, como lugar de sobrevivência e denuncia, onde os próprios indígenas tem vez de fala e são representados por si mesmos. Nesse contexto, o "subalterno" pode falar (Spivak, 1942), não porque obteve permissão, mas porque através de sua resistência a partir de suas narrativas experienciadas não aceitam mais serem oprimidos. Assim, toda literatura que se levanta contra a opressão pode ser considerada pós-colonial. Além disso, como explica Danner et al. (2020, p 356):

> [...] a autoria também possibilita um relato em primeira pessoa, do eu--nós lírico-político, em que a descrição caricatural é substituída por essa voz-*práxis* carnal, vinculada, política e politizante, em que o sujeito-grupo nos apresenta diretamente suas experiências vividas e sofridas e suas singularidades antropológicas. Dito de outro modo, por meio da literatura, como literatura, as minorias político-culturais falam do que são e de como se situam no contexto maior dos processos de socialização e das instituições comuns – ouvimos, lemos os/as próprios/as indígenas falando-nos, os/ as próprios/as negros/as falando-nos, os próprios indivíduos LGBTQ+ falando-nos, e não mais as caricaturas deles feitas por sujeitos extemporâneos e seus relatos, como tradicionalmente tivemos.

Segundo Fernandes (2019), por muito tempo a educação brasileira esteve fechada a não supor o outro ou, ainda, outros mundos possíveis, outras verdades, saberes; ratificando sua verdade como única e excludente. A raiz desse problema é exatamente uma herança colonial, visto que o colonizador desde os primórdios desclassificou os filhos e filhas dessa terra: silenciou e apagou outras verdades e outros saberes, pois sempre esteve fechada a possibilidade de verdades que ultrapassassem a régua do Velho Mundo, que não seguissem suas racionalidades, seus parâmetros, religião e ciência. Fernandes (2019, p. 150) explica da seguinte maneira a postura do colonizador:

> Através da religião ou da ciência, o domínio colonizador enquadrou referências nativas segundo seus parâmetros e desprezou outras, impedindo acesso a diversos modos de conhecer o corpo humano, as plantas, os animais, o entendimento do que fosse doença e cura ou a organização e clas-

> sificação dos seres do mundo. Quando comparados aos saberes católicos, eram heréticos ou diabólicos, quando comparados à ciência, eram crendices ou equívocos. A ciência – matriz dos saberes que são atualmente aprendidos na escola – foi tida como verdade única, eliminando outras variáveis e possibilidades interpretativas.

De tal modo, o que se quer salientar com isso é que a literatura de autoria indígena em consonância com o Movimento Indígena tem lutado, a grosso modo, para descatequizar a mente (Dorrico, 2020) e garantir a sobrevivência e manutenção da cultura indígena brasileira. É aí que reside a importância da literatura de autoria indígena que tem se tornado uma forte ferramenta de resistência, promoção, publicização, visibilização e recuperação dos saberes, crenças, línguas, costumes, tradições, ritos, mitos, entre tantos outros aspectos que compõem as sociedades autóctones historicamente negadas e silenciadas pelos colonizadores. E como lembra Almeida em "Desocidentada: experiência literária em terra indígena" (2009, p. 24): "A grande diferença entre a escrita 'ocidental' e a escrita dos índios é que, para estes, o corpo da escrita, o corpo nosso, e o corpo da terra, se integram, multiplicadamente."

## Considerações finais

Assim, conforme Guesse (2014), a literatura indígena nasce de uma escrita política e pretende, através da letra, reescrever a história, por isso se instaura como instrumento de poder, como documento que questiona a história "oficial". Nesse ínterim, Adichie (2019) aponta os perigos da única história, pois ela apaga o outro lado da história, a dos povos minoritários/periféricos como, por exemplo, os indígenas. Por isso, segundo Spivak (1942), considerar que existe uma história única é uma violência epistêmica, é negar e apagar a existência de povos, línguas, tradições, saberes e culturas múltiplas.

A literatura de autoria indígena em ascensão configura-se como resposta à violência física, moral e simbólica que se atualiza desde os tempos coloniais contra os povos originários. Por ser incipiente, é preciso que essas textualidades sejam analisadas criticamente para que se possa perceber o amadurecimento e

importância delas que trazem em seu bojo a voz, a autonomia e o ativismo dos ameríndios. Evidenciá-las não é dizer que são perfeitas e acabadas, mas estão dentro de um movimento necessário e em construção no Brasil.

**Referências**


ADICHIE, Chimamanda. **O perigo de uma história única**. Tradução de Júlia Romeu. São Paulo. Companhia das letras, 2019.

ALMEIDA, Maria Inês de. **Desocidentada:** Experiência literária em terra indígena. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

ALMEIDA, Maria Inês de, QUEIROZ, Sônia. **Na captura da voz:** as edições da narrativa oral no Brasil. Belo Horizonte: Autêntica: FALE/UFMG, 2004.

Assembleias de chefes indígenas e tutela nos anos 1970: início dos Movimentos Indígenas no Brasil, e organizações atuais. **História e cultura guarani**, 2020. Disponível em: https://historiaeculturaguarani.org/territorialidade/movimentos-indigenas-leis demarcatorias-e-territorialidade-guarani/assembleias-de--chefes-indigenas-e-tutela-nos anos-1970-inicio-dos-movimentos-indigenas--no-brasil-e-organizacoes-atuais/. Acesso em: 14 de nov. de 2020.

BARRA, Cynthia de Cássia Santos. Antes o mundo não existia: imaginário das línguas e livros de autoria indígena. **Revista Raído**, Dourados, v. 14, n. 34, jan./abr., 2020.

BASTO, Maria-Benedita. Entre pós-colonial e pós-colonialismo: emancipação, resistência, conexões e circulações internacionalistas. In: GARCÍA, Flávio; MATA, Inocência (orgs.). **Pós-colonial e pós-colonialismo**: propriedades e apropriações de sentido. Rio de Janeiro: Dialogarts Publicações, 2016. p. 146-174.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo Indígena no Brasil:** Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009). Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Da educação, da cultura e do desporto, Seção I da educação. Diário Oficial da União, 1998, v. 126, nº 66. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituição/Constituição.htm. Acesso em: 20 nov. 2020.

BRASIL. **Lei nº 11.645 de 10 de março de 2008**. Altera a Lei n° 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei n° 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira". Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm. Acesso em: 20 nov. 2020.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Uma literatura militante: sobre a correlação de movimento indígena e literatura indígena brasileira contemporânea. **Aletria**, v. 28, n. 3, p. 163-181, 2018.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Autoria, autonomia, ativismo: Educar e politizar pela e para a escrita – notas sobre a literatura indígena brasileira contemporânea. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea:** autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. p. 350-388.

DORRICO, Julie. A leitura da literatura indígena: para uma cartografia contemporânea. **Revista de Estudos de Literatura, Cultura e Alteridade – Igarapé**, v. 5, n. 2, p. 107-137, 2018.

FERNANDES, Eunícia. Deslocamentos: literatura indígena e formação de professores. In: BATALHA, Maria Cristina; ROCHA, Vanessa Massoni da (Orgs.). **Literatura, história e pós-colonialidade**: vozes em diálogo. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2019.

FIGUEIREDO, Eurídice. Eliane Potiguara e Daniel Munduruku: por uma cosmovisão ameríndia. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 53, p. 291-304, jan./abr., 2018.

FRANCA, Aline; MUNDURUKU, Daniel; GOMES, Thulio Dias (Orgs.). Bibliografia das publicações indígenas do Brasil. **Wikibooks,** 2019. Disponível em: https://pt.wikibooks.org/w/index.phd?title=Bibliografias_das_publicações_indígenas_do_Brasil/Lista_de_autores_(por origem)&oldid=468314. Acesso em: 26 fev. 2021.

# NA SOLIDÃO DA FLORESTA: HISTÓRIAS DE VIDA DAS MULHERES MIGRANTES DO VALE DO GUAPORÉ

Avacir Gomes dos Santos Silva

Géssica Muniz da Silva

## Lugar de fala: em meio a imensidão da floresta

Entre 2012 a 2015, por meio do ciclo PIBIC/UNIR, desenvolvemos o projeto de pesquisa "Culturas desviantes: espacialidades vividas no Vale do Guaporé". Naquele período ouvimos e registramos as histórias de vida das pessoas que migraram para o Vale do Guaporé no final da década de 70 e início dos anos 80 do século XX.

Durante a realização da pesquisa andamos a procura dos colaboradores nos bairros, nas linhas, nos sítios, nos travessões e linhões, passamos por mata-burros, estradas de terra e pontes de madeira alagadas pelas torrenciais chuvas amazônicas. Ao todo conseguimos ouvir dozes belas histórias de vida.

No ano de 2017 publicamos o livro *Cacaios e sonhos: histórias dos narradores do Vale do Guaporé*. O tema que perpassa as doze narrativas apresentadas (na integra na obra) é a migração do Vale do Guaporé. Território cobiçado pelo poder central desde os tempos da Coroa. De lá pra cá esse processo tem se intensificado. Os contingentes humanos são trazidos e levados da Amazônia ao bel-prazer dos programas desenvolvimentistas do país.

As histórias de migrações para o Vale do Guaporé são narrativas de retirantes. Uns nordestinos, fugitivos das secas do sertão. Outros tantos, sulistas que sonhavam com o cafezal em flor, sem o medo da geada. Durante a ocupação do Vale, esses retirantes, nordestinos e sulistas formaram o que Martins designou como "frente de expansão e frente pioneira" (2009).

Os nordestinos (frente de expansão) foram os primeiros migrantes. Eles adentraram à mata e enfrentar as intempéries da floresta, para fugir das secas,

que lhes roubavam a própria existência. Esses retirantes vinham em busca de um pedaço de terra que fosse suficiente para lhes garantir a sobrevivência.

Na sequência chega ao Vale do Guaporé a frente pioneira, formada pelos sulistas, os quais, em boa parte, dispunham de recursos financeiros para investir no próprio negócio ou de uma formação profissional suficiente para atuar nos cargos públicos, necessários a estrutura administrativa do Novo Estado.

Entre os migrantes da frente de expansão e pioneira lá estavam as mulheres: esposas, mães, filhas, irmãs, namoradas, primas, tias, avós, que foram trazidas para Amazônia como garantia da posse da terra. "Uma mulher, na solidão do planalto central e nas vastidões amazônicas valia o tesouro dos Incas" (Lins, 1999, p. 26).

Neste artigo, por meio da metodologia da História Oral (Mehy; Olanda, 2007), socializamos fragmentos das narrativas de três guerreiras: Isabel, Maria e Marta. Na tentativa de garantir a elas o lugar de fala (Ribeiro, 2017).

Para nós o exercício de maior aprendizado foi o ouvir. Afinal, para contar histórias, é preciso saber ouvi-las (Verena, 2017). Para elas, as narradoras, o exercício foi de ascender à memória para rever o labor cotidiano, a labuta da terra e a luta por guiar a própria história de vida.

Não importa se abandonadas em Antenas ou na imensidão da floresta amazônica, aquelas mulheres seguiram a roda da vida com coragem e resignação. Isabel e Maria, "abandonadas" na solidão da mata esperaram a volta dos respectivos maridos. Marta, entre livros e contas, de tanto esperá-lo, resolveu seguir a vida com os filhos. Três mulheres. Três histórias, Três narrativas. Nossas amalgamas.

## As mulheres da frente de expansão: nos confins da floresta

Por essas plagas, na composição da frente de expansão, migrou para o Vale do Guaporé o contingente que se denominou cacaeiros. Estes eram grupos de homens, mulheres, famílias inteiras que migraram, em especial do Nordeste, para a região guaporeana em meados do século XX.

Os homens e mulheres cacaeiros andavam por quilômetros sem fim, a pé, de dia e de noite, embaixo de sol forte ou das torrenciais chuvas, atravessavam rios, serras e enfrentaram os perigos e mistérios da mata noite adentro a carregar nas costas os cacaios cheios de mantimentos, ferramentas, utensílios e sonhos.

Quais eram as mulheres que seguiam junto aos cacaeiros? Como elas chegaram até aqui? E em que condições? Quais eram os sonhos e as expectativas de vida delas? Entre o grupo cacaeiros conseguimos entrevistar Isabel e Maria Oliveira. Mulheres da lida campesina.

Durante a entrevista as mulheres permaneciam ao lado dos maridos. Elas ficavam caladas, espreitando o assunto, confirmando datas e nomes, que fugiam à memória dos homens. Como acontecia com personagem Pantaleão, interpretado pelo saudoso Chico Anísio, que ao término de cada causo estrambólico perguntava a mulher: "não é verdade Terta?"

Aquele comportamento típico de apenas ouvir não significava que as mulheres não tinham o que contar. Numa sociedade patriarcal, na frente do homem, a mulher se resigna a se "alimentar de silêncios" (Fernández, 2001). No final das entrevistas, longe do olhar panóptico masculino elas começavam a narrar suas histórias, plenas de vivências e significados. Foi nesse contexto que as narrativas femininas foram ouvidas e registradas.

As mulheres da frente de expansão migraram não apenas em função da determinação da sociedade patriarcal, que privilegia as decisões dos homens, mas porque também foram influenciadas pelas propagandas divulgadas pelo país afora sobre as maravilhas da região norte.

Quando se instalaram na região começaram a vivenciar os desafios que o novo modo de vida impunha sobre elas. Além de auxiliar na lavoura, cuidar dos filhos e zelar da casa, as mulheres tinham uma função oculta na ocupação do Vale do Guaporé, a garantia da posse da terra.

A presença feminina foi determinante para aquisição da terra. Era definido como exigência pelo INCRA que os lotes seriam destinados as famílias compostas pelo marido, esposa e filhos, a fim de fixar na região um novo contingente que fizesse a terra produzir. Como afirmou o colaborador José da Silva: "para solteiro não tinha, se não tivesse filho não ganhava terra" (2017, p. 166).

Enquanto os homens se deslocavam inúmeras vezes para a sede do INCRA em função da burocracia para liberação dos lotes as mulheres aguardavam nos barracos de pau a pique ou de lona, na casa dos parentes ou amigos a finalização da papelada. Logo após, ela era requisitada a atuar na realização de benfeitorias do lote, na construção da casa e no plantio da lavoura.

Aquelas mulheres labutaram, lado a lado, com seus maridos e filhos pela conquista da terra. A força de trabalho da mulher foi basilar para a entrega definitiva do título da propriedade. Isabel narra sobre esse fato (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 57-58):

> O Zé levantava de madrugada e eu ficava fazendo a comida, depois eu ia com a criança armava a rede lá e ia encher a sacolinha. De noite, ainda com a lamparina acesa, eu vinha, ponhava meus filhos pra dormir e voltava mais ele lá pro viveiro, arrumava a sacolinha pra planta o café pra fazer as muda. Essa planta de café foi trinta dias, nós passemos pra planta esses dois alqueiro de café, só nós dois, não fazia mutirão.

No espaço da mata virgem, as mulheres desempenharam funções, que em outros tempos seriam designadas exclusivamente aos homens. Enquanto eles se ocupavam dos serviços de meeiros, diaristas, peões ou de jagunço, as mulheres trabalhavam de domésticas, na lavoura, na venda dos produtos e nos serviços de casa e cuidados com os filhos. Maria Oliveira ainda ajudava na caça (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 64):

> O meu esposo era muito caçador, nós entrava pro mato e deixava as crianças dentro do biombo. Nós ia devagar e matava uma anta gorda e tirava a banha. A carne a gente muquiava. Você sabe o que é muquiá? Tirava a carne, a banha, eu fritava aquela banha, o fígado é a coisa mais deliciosa do mundo.

Os chamados NUAR'S (núcleos urbanos) que estavam em crescimento eram os locais para comércio, a exemplo de Rolim de Moura e Cacoal. Para vencer distância de quilômetros a única saída era andar a pé para vender ou trocar o pouco do excedente. Os longos trajetos percorridos eram sinuosos,

acidentados e escorregadios, às vezes envolvendo a travessia de rios como evidencia Isabel (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 55):

> Mercadoria nós ia buscar em Cacoal. Na época da chuva era com água assim (aponta a altura do peito). Eu com aquela menina no meu colo, às vezes saía com ela doente, pra passar naqueles tantão de água, você tinha que ir bem pelo beicinho do mato, quantas vezes a gente caía lá dentro!

A condição de estar sozinha em meio à solidão da floresta era algo comum às mulheres. A alegria de Maria Oliveira era a chegada de um vizinho ou de um cacaeiro: "eu olhava lá na divisa, vinha vindo aquela cabecinha, mexia assim eu falava: "óh benção de Deus! E vem uns cacaios ali pra eu conversa. Que eu não gosto de ficar sem conversa não" (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 67).

Era difícil encontrar mulheres andando entre as picadas e matas. O espaço fora de casa foi proibido às mulheres, violá-lo traz consequências graves. Até hoje ensinamos isso às meninas com a história da "Chapeuzinho Vermelho". Segundo Rago: "à mulher foi designado o triste destino de 'vigilante do lar' e de 'mãe de família'. Os comportamentos que se produziram fora desses parâmetros recobriram-se do estigma de culpabilidade e da imoralidade" (1985, p. 206). Essa representação espacial foi traga para a imensidão da floresta amazônica.

Dessa feita, ficar em casa, o que na época significa estar em uma pequena choupana em redor a mata fechada e prestar serviço de apoio aos cacaeiros também era uma das funções das mulheres, responsáveis por oferecer pouso, comida e um pouquinho de prosa. Maria Oliveira relembra esses momentos (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 68),

> Aqueles cacaeiros chegava assim tremendo de canseira, com o cacaio nas costa, com fome. Ai já arrumava aquilo lá e esquentava, eles comia, já dava um alerta no corpo deles, nós cedia um lugar no ranchinho pra armar a rede. No outro dia saia cedo e ia pros seus sítio, ai pá frente.

Praticamente todos que migraram para a região do Vale do Guaporé, durante o processo de colonização da frente de expansão, sofreram com as

intempéries da floresta amazônica, dentre elas, em especial, a malária, devido à falta de tratamento para a doença e à precariedade dos transportes utilizados para deslocar os doentes. As dificuldades com o atendimento à saúde era um fator recorrente nas narrativas das colaboradoras da pesquisa. Maria Oliveira elucida: "chegasse acontece de alguém adoece, a pessoa ponhava numa rede, se fosse pra Cacoal levava. Muitos deles morria na estrada, mas carregava, o povo tinha mais união do que agora, eu sinto" (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 68).

A sabedoria popular das mulheres no uso das plantas era a alternativa para suprir a falta de medicamentos. Os remédios caseiros curaram Isabel: "eu estuporei dum café, eu torrei café ponhei a mão na água e ali eu quase morri. Uma mulher me ensinou um purgante, fiz três purgantes, graças a Deus eu me recuperei" (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 57).

Isabel e Maria se orgulham de tantos conhecimentos adquiridos. Na época havia sempre uma planta ou receita para qualquer mal. Como nos relata Maria Oliveira, ao curar o umbiguinho da filha que ela pariu com a ajuda da parteira (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 67):

> O umbiguinho a única coisa que num tava exato, era porque ela tinha queimado o umbigo. Tem que esquenta. Arruma uma colher assim, numa lamparina, que no nosso tempo ponhava no umbiguinho ali pra num dá uma hemorragia, isso tudo a gente que fazia. O remédio, azeite de mamona e pena de galinha, lavava, torrava e fazia o pozinho pra por em cima. Sete crianças foi desse jeito. Nenhum morreu. Tudo vivo.

Com uma vida regrada, gastando somente com as necessidades básicas Isabel só tinha medo da onça e de não conseguir arcar com os custos do financiamento e o banco tomar as terras: "eu tava tão preocupada, com tanto medo. Ai o Zé dizia: "o banco não vai toma lote nosso nada, nós tamo trabaiando, cê sabe que nós trabaia aqui e dá conta" (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 58).

A Amazônia que fora percebida antes por aquelas mulheres como espaço desconhecido e de medo, com o passar do tempo da labuta foi resignificado. Para elas a vida recomeçou no Vale do Guaporé. Esse é o espaço da mudança,

com o qual se sentem tão intimamente ligadas. Como afirma Maria Oliveira (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 69):

> Eu peguei muito amor pelo nosso estado de Rondônia, foi a hora que eu adquiri essa área mais grande, que é 42 alqueires. Que dá pra eles vive. Deus me deu muito filho né!? Eu num tenho nada de arrependimento. Agora meu cantinho sagrado com isso tudo que eu já falei é Rondônia. Então pronto! Deus vai prepara que eu num vô sai daqui fácil não.

A família e o sentimento de pertencimento ao lugar são elementos recorrentes das narrativas das nossas colaboradoras. Como relembra Maria Oliveira: "eu amo esse pedaço de terra. E sempre eu falo: 'não jogue fora e nem vende, deixa ai pra vocês'. Porque nós plantou essa semente foi com muita raça!" (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 68).

A história oficial não ouviu as histórias de vida dos migrantes da frente de expansão. Muito menos as das mulheres, sem as quais a conquista e permanência na terra não teriam se efetivado. Como pontua Mignolo, na lógica racional historicista as mulheres foram consideradas como construtos inferiores (2008).

As mulheres foram, na engrenagem do Incra, a chave de acesso para conquista da terra. Além disso, coube a elas a educação dos filhos, o cuidado da casa, a cultura da roça, a segurança do lar e da propriedade. Elas se encontravam fora de qualquer proteção: ataque de animais, a solidão da noite, a insalubridade da região, falta de gêneros de necessidades básicas e o contato com pessoas desconhecidas.

As histórias de vida das mulheres da frente de expansão corroboram a nossa tese de que a força de trabalho da mulher garantiu, na região amazônica, o sucesso dos programas de colonização e a investida do capitalismo (Frederici, 2017). Os homens marcharam rumo ao oeste, mas foram as mulheres que se fixaram e fizeram a terra produzir em toda a extensão do Vale.

## As mulheres da frente pioneira: o sentimento de pertença ao lugar

A frente pioneira (Martins, 2009) se formou com a segunda leva de migrantes após a derrubada da mata e o controle do espaço geográfico. Essa frente

foi composta pelos sulistas. Eles vieram para o Vale do Guaporé na esperança de ampliar o capital e de retornar, o mais rápido possível, para a cidade de origem.

As mulheres da frente pioneira migraram para Rondônia, em geral, com escolaridade e foram encaminhadas as seguintes frentes de trabalho: educação, atendimento, saúde, comércio e prestação de serviços. Elas, com dupla jornada, atuavam nos empreendimentos familiares e serviços domésticos.

A nossa representante da frente pioneira, Marta, morava no centro comercial de Rolim de Moura. Não precisou carregar cacaios igual a Maria e Isabel, mas sim uma bolsa com livros, cadernos e a responsabilidade de ensinar milhares de jovens e adultos, que o município necessitava para desenvolver e manter a estrutura administrativa em funcionamento.

Logo no início da narrativa Marta declara: "hoje sou divorciada". A primeira menção que fez ao companheiro foi "meu ex-marido". A presença dele não é negada, mas fica contida no termo "ele", que aparece vez ou outra a indicação de "nós", quando se refere ao início da vida conjugal.

A vinda e a permanência de Marta na região estiveram centradas na sua figura de mulher, sozinha e resiliente, nas experiências, sentimentos e contribuições para o desenvolvimento da região e manutenção das tradições gaúchas.

No final do século XX os centros urbanos do sul e centro sul estavam passando por reorganização em função das sucessivas crises econômicas, que direcionaram a migração para o "Portal da Amazônia". Assim, o Incra intensificou os projetos de colonização e assentamento a fim de fixar em Rondônia o contingente que se deslocava em busca da terra prometida (Santos; Almeida, 2009).

Em função da condição de "estar formado e ter que trabalhar", Marta toma a decisão de migrar para a região norte. Influenciada pela propaganda sobre a região, ela idealizava a vinda para Rondônia como alternativa aos recém-formados. Ela revela que se preparou para as futuras dificuldades: "eu já tinha minhas reservas, mas ele não tinha nada, veio com a cara e a coragem" (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 72).

Desde que chegou em Rolim de Moura, a vida de Marta é inseparável da história da cidade, do Centro de Tradições Gaúchas (CTG) e a participação

dela naqueles eventos que marcaram a configuração do novo espaço (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 75):

> Fizemos muita coisa, participamos da fundação do CTG, do crescimento dele, e desde que eu cheguei em Rolim que eu participo do CTG. A gente vem lá do sul, com aquele gás de gaúcho. O gaúcho é muito expansivo, não deixa ninguém quieto, quer mostrar as suas habilidades. Querem continuar a sua tradição. Quando meu esposo chegou aqui reuniu um grupo de pessoas e fundaram o CTG. Aí ganharam aquela área ali, da prefeitura.

Outra parte da narrativa de Marta é centrada nas ausências, as quais em uma cidade em formação ainda não tinha como proporcionar aos pioneiros (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 73):

> Aqui onde eu moro, não tinha nada, nada, era só mato, então a gente não consegue nem imaginar, eu prá chegar aqui, quando meu marido comprou essa área, uma área bem grande, tínhamos que vir por aquela rua principal lá, tentando achar. No fim decidimos vir pra essa casa, que não tinha porta, não tinha janela, não tinha água, não tinha luz, não tinha nada aqui. Quando parei, na frente dessa casa, com uma criança pequena, eu não gosto nem de pensar. "Eu não vou descer aqui não". Ai desci. Na época era o natural aqui, morar nessa casinha de madeira, sem forro e sem cerâmica, sem nada. Desde que a gente tivesse um lugar pra se esconder, tava bom.

Após a indicação da obtenção de cada feito, Marta reitera: "era muito difícil, mas, tava bom". Essa dualidade revela a sua condição de desterritorializada. Assim: "o lugar também abarca a dimensão de negação do lugar, o não lugar. Espaço indefinido e indecifrável das primeiras vivências" (Santos, 2014, p. 72).

A expressiva presença de sulistas no Vale do Guaporé, a unidade que esse grupo de migrantes recriou, a fundação do CTG, os contatos com os conterrâneos mantiveram vivos o modo de ser e pensar da nossa colaboradora.

Enquanto pertencente à frente pioneira, Marta cumpriu sua função de protagonista do desenvolvimento da cidade. Ela desempenhou diversas atividades: "eu dava aula, tinha escritório de contabilidade, a gente tinha empresa.

Eu trabalhava de manhã, de tarde e de noite, mas também não me arrependo, foi maravilhoso fazer parte do processo do início da cidade (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 78).

Quanto à maternidade Marta reconhece que não estava preparada. Ela relata que foi muito difícil criar os filhos sozinha. De acordo com Saffioti (1987, p. 8), a socialização dos filhos sempre é direcionada para a mulher:

> Mesmo quando a mulher desempenha uma função remunerada fora do lar, continua a ser responsabilizada pela tarefa de preparar as gerações mais jovens para a vida adulta. A sociedade permite a mulher que delegue esta função a outra pessoa da família ou a outrem expressamente assalariado para este fim. Todavia, esta "permissão" só se legitima verdadeiramente quando a mulher precisa ganhar seu próprio sustento e o dos filhos ou ainda complementar o salário do marido.

Marta se sente realizada: "as pessoas antigas sabem como foi a dificuldade do início de Rolim, foi muito gostoso, acho que todo mundo sente orgulho enorme de ter participado do crescimento dessa cidade, e a gente se sente um pouco dono da cidade" (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 78). Ela valoriza a participação dela frente aos fatos importantes de Rolim de Moura. Como uma narradora plena ela nos conta como a cidade foi ganhando características de urbanidade (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 74):

> Mas era um movimento, uma coisa muito gostosa morar em Rolim, naquela época. Aquela época traz muitas lembranças e muitas histórias pra contar. Ainda esses dias eu tava falando que eu lembro o primeiro dia que teve uma rádio aqui em Rolim, eles estavam falando da história da Rádio AM. Ainda comentei pra minha filha assim: "eu lembro bem direitinho o primeiro dia que eu escutei essa rádio". Então a gente lembra de tudo isso com muito orgulho. A cidade hoje, cresceu, isso aqui é uma maravilha. Quando eu vim pra cá, ali no centro, o Banco do Brasil nem tinha, porque era mato ali na praça. Aquele prédio do Bradesco estava sendo construído. O início de Rolim os trabalhos foram imensos. Foi tudo muito difícil, mas tudo muito compensatório, pelo desenvolvimento da cidade (2017, p. 74).

Nossa colaboradora reconhecia a importância de registrar as transformações dos espaços da cidade às futuras gerações. Essa era uma tentativa de manter viva suas próprias memórias e comprovar sua participação naqueles feitos (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 77):

> Eu tinha loja ali perto do Bradesco, tinha um canal ali, e um dia tava tirando foto dele, porque ouvi falar que iam tampar o canal, ai a minha filha falou pra mim assim: "mãe, porque você está tirando foto desse canal ai?" eu disse: "ah! por que vocês tem que saber como que era anteriormente,". Que nem hoje tá tudo mudado, mas vocês que são jovens às vezes não tem ideia de como que era.

Iguais a tantas outras mulheres da frente pioneira, Marta construiu sua vida a partir das próprias escolhas. "A gente trabalhava muito, muito mesmo, mas valeu à pena. Porque tudo que eu tenho hoje, graças a Deus, eu consegui aqui. Eu vim só, de mala e cuia, como diz o gaúcho né? (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 77).

O pertencimento a um lugar é uma necessidade humana. Marta se reconhece como gaúcha do Norte. Ela é, simultaneamente, daqui e de lá. Como pessoa desterritorializada teve que aprender a viver a realidade amazônica. Ela se identifica e se diferencia dos seus conterrâneos: "eu acho que o gaúcho é muito fechado, ele é diferente da gente daqui eles não pegam o costume daqui" (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 77).

## Palavras finais

No plano macro sistêmico, nos projetos de colonização da Amazônia e, em especial de Rondônia, a presença da mulher foi histórica, política e oficialmente negada, apesar da sua força de trabalho e organização social terem sido o vetor daqueles processos.

A presença das mulheres tanto da frente de expansão quanto da frente pioneira garantiu a posse, a permanência e o desenvolvimento dos projetos de ocupação do Vale do Guaporé, pois sem a presença feminina

os homens (pensados pelos projetistas como grandes desbravadores) não teriam permanecidos nessas plagas.

No imaginário as mulheres sobrevivem entre versos e mitos. "Mirem-se no exemplo aquelas mulheres de Atenas, vivem pros seus maridos". A canção de Chico Buarque é uma poética corporificada das vidas de Isabel, Maria e Marta, que também nos lembram as guerreiras Amazonas e as tantas Penélopes, sozinhas ou abandonadas no meio da imensidão da floresta. Elas cumpriram a sina de esperar pelo marido, que se aventurava por outras terras distantes.

No nível da micro história, aquelas três guerreiras, mais que os afazeres domésticos, sustentaram nos ombros o peso da vida e morte amazônica, sobreviveram em meio as intempéries, longe do aconchego da família, criaram os próprios filhos, com as lições da vida. Na ausência do companheiro aprenderam a manusear arma de fogo e a atirar para caçar, proteger a casa, os filhos e a própria honra caso fosse preciso.

As narrativas dessas mulheres são plenas de sonhos, que as guiaram em direção a uma nova vida, mas elas não tinham ideia do que as esperavam nos confins amazônicos. O tempo passou, *tempo e o vento*, sempre passam. Porém, ficaram na memória delas as lindas histórias e a certeza que valeu a pena tudo que viveram. Assim, Isabel encerra sua narrativa: "agora parece que fugiu um bocado de coisa da minha mente" (Santos Silva; Muniz da Silva; Nunes da Silva: 2017, p. 60).

**Referências**

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FERNÁNDEZ, Alicia. **A mulher escondida na professora:** uma leitura psicopedagógica do ser mulher, da corporalidade e da aprendizagem. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2001.

LINS, Alberto Frederico. A mulher no cangaço. **Caderno de Criação**, Porto Velho, ano vi, n. 17, p. 25-33, abr. 1990.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira:** a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Contexto, 2009.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. HOLALNDA, Fabiola. **História Oral**: como fazer, como pensar. São Paulo: Contexto, 2007.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras**, n. 43, p. 287-234, 2008.

RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar:** a utopia da cidade disciplinar – Brasil (1890 a 1930). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, Justificando, 2017.

SANTOS, Avacir Gomes dos; ALMEIDA, Maria Geralda de. Os filhos da terra e os filhos sem terra: as formas de inclusão e exclusão das espacialidades culturais vivenciadas em Rondônia. In: ALMEIDA, Maria Geralda de (org). **Territorialidades na América Latina**. Goiânia: editora UFG, 2009.

SANTOS SILVA, Avacir Gomes dos. **Culturas desviantes**: andanças amazônicas pelo Vale do Guaporé. Goiânia: Editora UFG, 2014.

SANTOS SILVA, Avacir Gomes dos; MUNIZ DA SILVA, Géssica; NUNES DA SILVA, Joelma Renata. **Cacaios e sonhos**: histórias de vida dos narradores do Vale do Guaporé. Porto Velho: Temática, 2017.

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

VERENA, Alberti. **Ouvir contar**: textos em História Oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2017.

# ESTUDOS CULTURAIS, MÍDIAS E RACISMO

Teresa Kazuko Teruya

## Introdução

Quando ingressei no mundo acadêmico, entrei em contato com um discurso teórico que privilegiava a cultura hegemônica e distinguia o que é a alta cultura e a baixa cultura. Aprendemos a valorizar exclusivamente o conhecimento científico e teórico produzido pelo homem branco europeu, considerada a alta cultura, ou seja, tudo aquilo que de melhor a humanidade criou. No entanto, desde a década de 1950, um grupo de pesquisadores/as da teoria cultural e dos estudos culturais britânicos contestou essa ideia e rompeu com os paradigmas das ciências humanas, aderindo aos novos movimentos sociais em defesa das minorias culturais, como o movimento negro e o movimento feminista.

Ao ler a entrevista de Stuart Hall (2013), no livro *Da diáspora,* identifiquei pontos em comum com a minha visão de mundo, tais como: recusar os modelos dominantes de cultura, manter um posicionamento político anti-imperialista, participar de movimentos sociais e políticos em defesa das minorias culturais.

Os estudos de mídia e educação, na perspectiva dos Estudos Culturais, remete à minha própria escolarização e à construção da minha identidade cultural. Da minha infância (nasci em 1957) até a aurora da década de 30 do século XXI, convivi com as grandes inovações das tecnologias midiáticas, desde o rádio de pilha, o cinema, a televisão e agora as mídias digitais.

Na segunda década do século XXI, houve a proliferação de influencers e youtubers que publicam vídeos com suas ações e/ou seus discursos nas plataformas digitais, possibilitando dar voz aos segmentos populacionais que foram historicamente silenciados.

No livro *Cultura e Representação*, Hall (2016, p. 18) pergunta: "Como a linguagem constrói significados?" E responde: "a linguagem opera como um sistema representacional". Ele entende a linguagem no sentido mais amplo ao

dizer que usamos "signos e símbolos – sonoros, escritos, imagens eletrônicas, notas musicais e objetos", para produzir significados ou representações de conceitos, ideias e sentimentos aos indivíduos. Para explicar o sentido, a linguagem e a representação no circuito da cultura, Hall (2016, p. 23) afirma:

> Membros da mesma cultura compartilham conjuntos de conceitos, imagens e ideias que lhes permitem sentir, refletir e, portanto, interpretar o mundo de forma semelhante. Eles devem compartilhar, em um sentido mais geral, os mesmos 'códigos culturais'. Deste modo, pensar e sentir são em si mesmos 'sistemas de representação', nos quais nossos conceitos, imagens e emoções 'dão sentido a' ou representam – em nossa vida mental – objetos que estão, ou podem estar, 'lá fora' no mundo.

A partir dessa definição, propomos uma análise cultural por meio da bricolagem na produção de conhecimentos, a fim de problematizar a cultura hegemônica, a hierarquização de raça, etnia e gênero, as políticas culturais da diferença e as relações de poder. Assim, Hall considera relevante a formação discursiva nesse processo de produção de conhecimento e distingue a abordagem semiótica ou "estudos dos signos" da abordagem discursiva (HALL, 2006, p. 26).

> Uma diferença fundamental é que a abordagem semiótica se concentra em como a representação e a linguagem produzem sentido [...], enquanto a abordagem discursiva se concentra mais nos efeitos e consequências da representação – isto é, sua política.

A abordagem discursiva vai além da produção de sentido, pois investiga como os discursos elaborados se posicionam nas relações de poder, na construção de subjetividades, na regulação dos modos de ser, pensar e agir. Como o discurso "define o modo pelo qual certos objetos são representados, concebidos, experimentados e analisados" (*Ibid.*). Assim, a abordagem discursiva estuda a maneira como a linguagem ou os significados são utilizados e como operam as práticas de representação em certas situações específicas. Com base nos estudos de recepção e na análise de discurso, buscamos compreender as representações culturais afro-brasileiras nas mídias.

## Mídia e educação

As mídias são artefatos culturais ou meios de comunicação que disseminam informações, como os jornais, as revistas, a televisão, o rádio e a internet. O sucesso desses artefatos depende da linguagem e dos significados que interpelam as subjetividades e como são compartilhados os discursos no meio social. Essas mídias produzem pedagogias culturais. Os dispositivos midiáticos acessam o nosso imaginário, trabalham com o simbólico, os centramentos e os descentramentos, provocando entretenimento ou tensões, podendo ocorrer identificação com a mensagem ou estranhamento.

Assim, esses artefatos atuam na esfera da produção de subjetividades e identidades do público receptor dos produtos midiáticos. Os dispositivos sociais, semióticos e tecnológicos da mídia são produções tecnológicas que sugerem práticas discursivas, que são compartilhadas em instituições ou entre indivíduos. Com isso, esses dispositivos potencializam a produção social de sentidos, a construção de imaginários e a produção de universos simbólicos, constituindo a nossa subjetividade na era midiática.

As ferramentas midiáticas, diria Marshall McLuhan (1969), são extensões dos seres humanos e as imagens atuam como as extensões dos nossos olhos. Na educação formal, as imagens de letras, pinturas e mensagens exigem um processo de decodificação, proposto por Stuart Hall (2003) ou descodificação de Paulo Freire (1981). Embora as imagens sejam ricas na produção de significados, são necessárias técnicas de leitura do mundo e do contexto histórico cultural para interpretação das imagens.

Bernstein (1990) reconhece a importância da educação como um processo de reprodução da cultura. A educação escolar foi criada pelo Estado para disseminar os discursos hegemônicos de dominação. Nessa perspectiva, o dispositivo pedagógico, é entendido como uma "forma especializada de comunicação", que justapõem poder e conhecimento.

O discurso pedagógico do Estado, para Foucault e Bernstein, é uma espécie de dispositivo para estabelecer as relações de classes, de gênero, religião e raça, "uma espécie de transmissor da opressão" (Bernstein,1990, p. 102). A

função dos discursos do Estado é reproduzir e legitimar os princípios dominantes da cultura e das relações sociais, a fim de manter a reprodução cultural.

A sociedade brasileira é atravessada pelas gritantes desigualdades sociais e culturais produzidas pelos colonizadores e reproduzidos pela política opressão que subjugam as mulheres e os povos não brancos, por serem considerados seres humanos mais fracos. Assim, o homem branco europeu sempre ocupou o lugar de privilégio sustentado pelo discurso colonialista. Schucman (2012, p. 14) explica que, no contexto multirracial do Brasil, "os espaços públicos são marcados pela supervalorização da branquitude e pela preferência do branco em relação ao não branco".

As mídias digitais, especialmente as redes sociais do Instagram, facebook e outros e as plataformas de compartilhamento de vídeos, como o YouTube, oferecem oportunidades para que as mulheres, populações negras, indígenas e LGBT manifestassem suas ideias, modos de ser e de agir, dando visibilidade às discussões sobre o feminismo, negritude, branquitude, racismo, questões de gênero e sexualidades. As mídias de massa e as mídias sociais abriram espaços para as denúncias de agressões raciais, machistas e homofóbicas, que podem resultar em mortes, manifestando repúdio a essas violências recorrentes no Brasil.

Assim, nossas pesquisas analisam essas potencialidades midiáticas que dão visibilidade às culturas negras, que foram negadas e silenciadas pelos discursos hegemônicos.

## Pesquisas em Educação, Mídias e Estudos Culturais

Nesta seção, destaco algumas pesquisas realizadas pelos membros do Grupo de Pesquisas em Educação, Mídias e Estudos Culturais – Gpemec, cadastrado junto ao diretório do CNPq. Em 2005, ministrei aulas de Didática do curso de História da UEM, quando conheci Delton Aparecido Felipe, um aluno negro. Era notável o seu interesse em aprender e, por isso, sugeri que desenvolvesse um projeto de iniciação científica. Um dia, depois de encerrar a disciplina com essa turma, Delton propôs um projeto de iniciação científica.

A partir 2006, Delton e eu, iniciamos as nossas pesquisas sobre o conceito de raça e as identidades das populações negras. Com base nos estudos culturais e teorizações foucaultianas, adentramos no universo midiático do cinema como fonte de pesquisa histórica e objeto de construção do conhecimento. Procuramos nas narrativas fíccionais a visualização histórica, social e cultural das populações negras. Assim, estudamos a literatura acadêmica a respeito dos conflitos étnicos e raciais na África do Sul, para analisar o filme *Sarafina – o som da liberdade*.

Em 2008, realizamos um curso de extensão endereçado aos/às professores/as da educação básica do Núcleo Regional de Ensino de Maringá – PR, para propor uma pesquisa-ação sobre o cinema no ensino de História afro-brasileira e africana. Selecionamos três filmes: *Amistad*, *Macunaíma* e *Vista a minha pele*, que retratam aspectos políticos e culturais da África e afro-brasileiros/as. Nosso objetivo foi contribuir para atender a Lei n° 10.639/2003 – CNE, utilizando imagens e narrativas fílmicas que abordam as questões étnicos e raciais.

A discussão sobre as narrativas dos filmes exibidos foi anotada no Diário de Bordo e foi publicada como artigo. Percebemos as tensões teóricas nas práticas de ensino dos/as docentes participantes da pesquisa, diante de possíveis conflitos étnico-raciais na escola e, sobretudo, na sala de aula. Observamos, nas concepções subjetivas de docentes, a presença do mito democracia racial, o ideal meritocrático, a culpabilização de negros/as que não se aceitarem, desconsiderando ou desconhecendo o passado histórico de negação da cultura negra, que levaram "a não se reconhecerem na sua identidade com a ancestralidade africana". (Felipe; Teruya, 2010, P. 86)

Os três filmes, analisados no curso de extensão, trazem protagonistas com "capacidade de se sacrificar, de lutar, de empreender qualquer jornada em nome daquilo que acredita, por mais difícil que seja". Essas características mobilizam as emoções do público expectador cinematográfico, quando há uma identificação com os personagens em suas ações de lutas pela liberdade, sentimentos contraditórios de amor e ódio e luta por um país mais igualitário, independentemente de raça e etnia. Essa identificação possibilita que o/a docente reflita e avalie suas próprias "subjetividades e

posicionamentos sociais, verbalizando crenças, valores, medos, alegrias e limitações". (Felipe; Teruya, 2010, P. 87).

Esses estudos representaram um gatilho inicial para aprofundar sobre as questões étnico-raciais desenvolvidos no nosso grupo de pesquisa. Assim, nossas leituras sobre a ideologia do branqueamento (Hofbauer, 2006), os conceitos elaborados por Foucault, os estudos sobre identidade, cultura e representação analisados por Stuart Hall (2003; 2006) e a análise sobre a cultura da mídia de Douglas Kellner (2000), entre outras, contribuíram para que pudéssemos estabelecer essa relação entre Educação, Mídias e Estudos Culturais.

A tese defendida por Francy Rodrigues da Guia Nyamien (2016) analisou os episódios televisivos da série "Nota 10", do projeto *A Cor da Cultura*, produzida pela antiga SEPPIR, em parceria com a Petrobras, o CIDAN, o MEC, a Fundação Palmares, a TV Globo, a TV Educativa e o Canal Futura. Analisou as proposições pedagógicas sugeridas nesses episódios sobre as relações raciais na educação e a inclusão da história e cultura africana e afro-brasileira no currículo escolar. Destacou as lutas culturais por mudanças de significados, a fim de desconstruir os discursos hegemônicos e visibilizar os saberes afro-brasileiros, antes silenciados e negados. Assim, possibilitou uma nova rede de saberes produzidos através dos discursos mais plurais em sua composição e divulgação da história e cultura afro-brasileira e africana.

Essas mídias audiovisuais oferecem uma seleção de conteúdos pedagógicos com o propósito de divulgar saberes silenciados e produzir subjetividades sobre o mundo. Seus conteúdos sobre raça/etnia, identidade e corpo, religiosidade e educação das relações étnico-raciais nos ensinam como olhar para si e para o outro, bem como a compreensão da realidade social e racial brasileira.

Welington Júnior Jorge (2017) analisou as pedagogias culturais dos filmes *O Pagador de Promessas*, de 1962, dirigido por Anselmo Duarte, e o *Besouro,* de 2009, dirigido por João Daniel Tikhomiroff. Essas narrativas fílmicas abordam a intolerância religiosa e as práticas religiosas de matriz africana. A análise desses filmes contribui para atender às Leis n° 10.639/2003 e n° 13.006/2014, que estabelecem a obrigatoriedade do ensino da história e cultu-

ra africana e afro-brasileira na educação e a exibição de filmes, por no mínimo duas horas mensais, no processo de ensino-aprendizagem.

Ana Lucia da Silva (2018) analisou as pedagogias culturais das músicas dos sambas-enredo como artefatos culturais da mídia que interpelam a vida social, utilizando o referencial teórico os Estudos Culturais. Ana Lucia selecionou algumas escolas de samba do Grupo Especial do carnaval carioca que abordam a História da África e a cultura afro-brasileira, buscando nessas pedagogias culturais a expressão da cultura popular negra. Constatou que os sambas-enredo potencializam as representações que enaltecem a África e a cultura afro-brasileira, combatendo o eurocentrismo e abrindo caminhos para uma Educação antirracista. Nesse diálogo acerca das relações étnico-raciais, não há hierarquia entre as culturas populares e eruditas.

Helena Maria Cardoso Costa (2019) analisou as pedagogias culturais dos vídeos selecionados de youtubers negras brasileiras, que abordam a temática do racismo. São os vídeos: *Apropriação cultural existe? Pode branca de turbante?* e *Negros na Universidade: racismo institucional, epistemicídio e violência simbólica* do canal Afros e Afins de Nátaly Neri e *Vai ter branca de turbante, sim* e *Cotas raciais: sim ou não?*, do canal De pretas, de Gabi de Oliveira. São mulheres negras que contribuem para pensar a situação da população negra no Brasil e denunciam os ataques racistas que prejudicam o desempenho escolar de estudantes negros/as. Essas comunicadoras propõem a desconstrução da lógica do racismo, a fim de promover o respeito às diferenças, difundindo os processos de construção das identidades negras e o conhecimento sobre a cultura afro-brasileira.

A Dissertação de Eva Alves Lacerda (2018) analisou o conceito de arte afro-brasileira em dois livros didáticos públicos de Arte: *Projeto Mosaico* e *Por Toda Parte*, do 6° ano da Educação Básica, disponibilizados pelo PNLD no edital de 2017. Em sua análise, o livro *Projeto Mosaico* reforça uma concepção romantizada da arte afro-brasileira sinalizando uma visão exótica e folclórica do conceito. Já o livro *Toda Parte* valoriza a etnia e a ancestralidade dos/as artistas como critério para vinculação com a arte

afro-brasileira. Conclui que os livros didáticos ainda priorizam a cultura hegemônica de Arte nos conteúdos escolares.

Gislaine Gonçalves (2019) analisou os documentos oficiais do Arquivo Público do Paraná, como fontes primárias, para conhecer a história das crianças negras na província do Paraná (1853-1889). Ela constatou que, tanto na História do Brasil quanto na História do Paraná, a infância da criança negra escravizada foi omitida e posta na invisibilidade. Decodificou os documentos oficiais localizados no Arquivo Público do Paraná e encontrou vestígios significativos para interpretar a situação da criança negra no período de 1873 a 1886. Nesse momento de decodificação, a autora teve a sensação da existência de crianças negras escravizadas sendo tratadas como objeto, sem vida e sem voz.

Ao analisar os documentos oficiais, constatou que essas crianças, a partir de 4 anos, não estudavam, mas executavam muitas atividades como: "domésticas, pajens, roceiras, cuidadoras de animais, cozinheiras, copeiras, costureiras e lavradoras"(Gonçalves; Teruya, 2020, p. 127). Além disso, quando não havia uma especificação da profissão, tratava-se de crianças que faziam de tudo, executando trabalhos compulsórios, sob regras rígidas.

Mesmo após a Lei do Ventre Livre de 1871, as crianças livres deveriam ser apresentadas ao Estado. Contudo, com a mentalidade escravista e a alegação de desconhecimento da Lei, muitos senhores de escravos não compareceram para cumprir esse protocolo. Entre os documentos, havia ofícios de solicitação de isenção de multas com a justificativa de desconhecer a Lei. É perceptível que as crianças negras nascidas após 1871 não tiveram sua liberdade garantida, pois elas continuavam escravizadas e pagavam "com o trabalho pela permanência junto aos senhores".

Dessa forma, a criança negra escravizada e livre, como parte das populações negras no Brasil, produziu riquezas materiais e contribuiu com o desenvolvimento da nação brasileira. Mas a condição de subalternidade e a invisibilidade histórica e social da criança negra da província do Paraná ainda reverbera na negação da própria identidade negra, pois as crianças negras e pobres percebem os olhares discriminatórios por causa da sua cor de pele. Dessa forma, o discurso hegemônico de hierarquização das raças produz um

sentimento de inferioridade nas crianças negras e que, muitas vezes, resulta na evasão escolar, por não se sentirem acolhidas e não encontrar um lugar identitário nos livros didáticos.

Com base nos conceitos criados por Foucault (2008), percebemos que o processo de interdição ainda afasta as crianças negras no acesso à escolarização através dos discursos de verdade e dos discursos meritocráticos. Fundado na Ciência do século XIX, a idéia de uma raça superior atribuída ao homem branco europeu e as raças inferiores atribuídas aos povos negros e indigenas tornou-se um discurso hegemônico. Por isso, os imigrantes brancos europeus sempre ocuparam um lugar de privilégio no Brasil. Esses discursos eurocentrados ressoaram aos ouvidos das mulheres e das populações não brancas (negras e indigenas), que, por sua vez, ainda são ouvidas e reproduzidas.

Jesus (2020, p. 11) chama atenção para os vários tipos de racismos que colocam as populações negras em situações de vulnerabilidade econômica, social, política e cultural. O racismo ambiental acomete as pessoas negras que não têm acesso ao saneamento, desenvolvendo as "'doenças da pobreza', 'doenças negligenciadas' e 'doenças evitáveis'", produzindo um "um quadro político-epidemiológico de vulnerabilidade da saúde, do corpo e da vida da população negra". Dessa forma, o Estado nega o direito às condições de higiene e saúde, especialmente às populações negras, que dependem do atendimento do SUS.

Nessa passagem da década de 20 para década de 30, em que vivemos um momento de pandemia do novo coronavírus, fica evidente a precarização do Sistema de Saúde que eliminou milhões de vidas das populações mais pobres. Nos noticiários da BBC News Brasil em Londres, do dia 13 de outubro de 2020, destaca-se o grande número de mortos no estado do Amazonas. O vírus chegou à cidade de Manaus através de pessoas infectadas pertencentes às classes mais abastadas e se espalhou nos bairros mais pobres, lotando os hospitais públicos e os cemitérios.

Izaque Pereira de Souza (2020) analisou a (re)construção da identidade negra no contexto das ações afirmativas, mais especificamente, as cotas raciais na educação superior. Estudou os processos educativos produzidos pelas bancas de validação de autodeclaração, bem como explicitou o papel dos movi-

mentos negros neste contexto. Investigou a história dos movimentos negros no Brasil e analisou os instrumentos legais que estabelecem as políticas de cotas no ensino superior. A Lei Federal n° 12.711/2012, que institui as cotas para pretos e pardos em âmbito federal e documentos, orientam a constituição e os procedimentos a serem adotados pelos membros das referidas bancas. Na metodologia, utilizou-se a análise cultural e a bricolagem na produção de conhecimentos, sobre as políticas culturais da diferença e as relações de poder entre os sujeitos, problematizando a cultura hegemônica que hierarquizam raça, etnia e gênero e a bricolagem que permite uma leitura múltipla sobre as relações de poder e representações.

Nessa pesquisa, foi possível perceber, por um lado, que havia pessoas negras que não se reconheciam negras e, por outro, havia pessoas visivelmente brancas, que se autodeclaravam negras. Por que isso ocorre? No Brasil, há um racismo de marca, ou seja, a discriminação racial está na cor da pele. Enquanto nos Estados Unidos, o racismo é de origem. Souza (2020) admite que não se identificava como negro, mas percebia que quanto mais branca a cor da pele, mais aceito seria na sociedade. Reconhece que o mito da "democracia racial" bloqueou sua percepção em relação ao racismo estrutural e institucional. No entanto, quando passou a atuar no Movimento Negro, percebeu a importância de se enfrentar a discriminação racial e os diferentes tipos de racismos existentes, diante de um discurso político que insiste em afirmar que no Brasil não existe racismo. Só assim é possível construir saberes para a emancipação das populações negras por meio do **movimento negro educador** (Gomes, 2017).

## Considerações

As culturas afro-brasileiras e indígenas, bem como as questões de gênero e sexualidade, se destacam cada vez mais nos discursos da mídia e estão carregados de múltiplos sentidos. Ainda assim, personagens femininos e masculinos constituem-se como 'autoridades' para reafirmar suas identidades de homens e mulheres na visão eurocêntrica e heteronormativa. Os personagens

de heróis e princesas ainda são representações sociais reproduzidas na mídia como modelos ideais de homens e mulheres que impregnam a cultura midiática, deixando suas marcas de agressividade para eles e a delicadeza para elas. Essas representações naturalizam o modo de ser do homem ou da mulher, branco/a ou negro/a, estabelecendo as fronteiras que marcam e estigmatizam sujeitos pelas suas diferenças em relação ao padrão hegemônico.

> As tensões entre as diferentes culturas na sociedade brasileira são os resquícios de uma herança cultural que assimilou os preconceitos étnicos e raciais desenvolvidos por uma visão eurocêntrica. O mundo urbano e globalizado carrega a complexa cultura midiatizada que expressa uma lógica do consumo exacerbado e associado ao prazer da vida. Neste confronto, encontramos os discursos históricos e socialmente consagrados pela cultura hegemônica sendo questionados pelas correntes contra-hegemônicas.

As visualizações das populações negras nos diferentes artefatos midiáticos expressam os conflitos étnicos, sociais e culturais na sociedade brasileira. Essas tensões refletem uma história de violência e segregação racial e social, bem como a violência simbólica praticada pela cultura hegemônica que sonegou as memórias dos oprimidos e reforçadas pelas omissões governamentais. Seus saberes e suas identidades culturais foram historicamente ignorados e discriminados.

Por fim, o debate anticolonial e antirracista é necessário para enfrentar as marcas da colonização (material e mental) que ainda dão continuidade à violência e à segregação racial. O movimento negro conquistou o estabelecimento das Leis de cotas raciais nas instituições de educação superior, como uma política de ação afirmativa, na busca pela reconstrução da identidade negra. Nessa construção identitária, é preciso fortalecer o sentimento de pertencimento, por meio da memória histórica e cultural das mulheres e populações negras e indígenas que tiveram suas identidades negadas e suas vozes silenciadas por uma mentalidade colonialista.

**Referências**

BERNSTEIN, Basil. **Poder, educacion y consciência**: sociologia de la transmission cultural. Barcelona: El Roure Editorial, 1990.

COSTA, Helena Maria Cardoso. **Pedagogias culturais em vídeos de youtubers negras brasileiras que abordam a temática do racismo.** 140 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2019.

FELIPE, Delton Aparecido; TERUYA, Teresa Kazuko. Imagens da África no cinema: o potencial da mídia no ensino de História. **Educação Temática Digital**, Campinas, v.11, n.1, p. 96-122, dez. 2009.

FELIPE, Delton Aparecido; TERUYA, Teresa Kazuko. O "outro" na sala de aula: o cinema no ensino da História e cultura afro-brasileira na educação escolar. **Revista Contrapontos**, v. 10, n. 1, p. 82-89, jan./abr., 2010.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** 17. ed. São Paulo: Loyola, 2008.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 9. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONÇALVES, GISLAINE. **A educação da criança negra na província do Paraná (1853-1889)**. 201f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2019.

GONÇALVES, Gislaine; TERUYA, Teresa Kazuko. A invisibilidade da criança negra na província do Paraná. **Sankofa – Revista de**

**História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, São Paulo, ano 13, n. 23, abr. 2020.

HALL, Stuart**. Cultura e representação**. Revisão técnica de Arthur Ituassu. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio. Apicuri, 2016.

HALL, Stuart. **Da diáspora**. Identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Unesp, 2006.

JESUS, Victor de. Racializando o olhar (sociológico) sobre a saúde ambiental em saneamento da população negra: um continuum colonial chamado racismo ambiental. **Revista Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 29, n. 2, 2020.

JORGE, Welington Júnior. **Pedagogias culturais nos filmes O pagador de promessas (1962) e Besouro (2009)**. 119 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2017.

KELLNER, Douglas. **Cultura da Mídia.** Bauru: Edusc, 2001.

LACERDA, Eva Alves. **A arte afro-brasileira no livro didático**. 171 F. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2018.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação**: como extensões do homem. São Paulo: Cultrix, 1969.

NYAMIEN, Francy Rodrigues da Guia. **Tessituras da "Cor da Cultura":** em cena, os episódios televisivos da Série "Nota 10". 198 f. Tese

(Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2016.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo":** raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese (Doutorado em Psicologia) – Departamento de Psicologia Social da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SILVA. Ana Lúcia da. **Pedagogias culturais nos sambas-enredo do carnaval carioca (2000-2013):** a história da África e a cultura afro-brasileira. 264 f. Dissertação (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, 2018

SOUZA, Izaque Pereira de. **Do o movimento negro às cotas raciais na educação superior**: a (re) construção da identidade negra na perspectiva educativa e inclusiva. 178 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2020.

# O DESLUMBRAMENTO DE PINTO PESSÔA, A PARTIR DO DISCURSO DA MARAVILHA DE HELOÍSA COSTA MILTON

Miguel Nenevé
Henrique P. Galvão
Renata Batista da Silva

## Introdução

A partir do relato de viagem de Pinto Pessôa, faz-se uma análise dos aspectos discursivos, uma vez que alimenta dois discursos diferentes. É justamente isso que mostra a transfiguração do olhar do viajante, que ora é deslumbrador, outrora é colonizador, e essa não é somente a realidade de Pessoa, sendo que muitos dos viajantes que passaram pelo Brasil e principalmente pela Amazônia, apresentam um discurso opressor. Até aqueles que são mais sensíveis ao olhar para o "outro" permanecem com grande parte de seus relatos classificando o sujeito, que neste caso é subalterno-autóctone, com inferioridade. O contato do viajante com essas pessoas são sempre a partir de um prisma de aproveitamento e posse.

Mary Louise Pratt (1999, p. 32) discorre da seguinte convicção:

> Zona de contato é uma tentativa de se invocar a presença espacial e temporal conjuntas de sujeitos anteriormente separados por descontinuidades históricas e geográficas cujas trajetórias agora se cruzam. Ao utilizar o termo "contato", procuro enfatizar as dimensões interativas e improvisadas dos encontros coloniais tão facilmente ignoradas ou suprimidas pelos relatos difundidos de conquista e dominação (...) Trata as relações entre colonizadores e colonizados, ou "viajante e visitados", não em termos da separação ou segregação, mas em termos de presença comum interação, entendimentos e práticas interligadas, frequentemente dentro de relações radicalmente assimétricas de poder.

A partir das convicções de Pratt, nota-se que o contexto de relações desses entrelugares estão em detrimentos do conhecer para dominar. Essas re-

lações de poder é uma versão clara da imagem do sujeito da colônia, da qual irá se apropriar da cultura do outro e posteriormente obrigado a aderir, diferente do detentor do poder, que irá usar desse contato a fim de filtrar o conhecimento do outro para benefícios próprios e descartar aquilo que vai de contraste aos seus costumes eurocêntricos.

Essas questões são imprescindíveis antes de entrar no contexto do Maravilhoso, pois esclarece as questões reais da vinda do viajante, que é de conquistar novas terras. É nesse ponto onde a história e a literatura se cruzam, pois dentro do contexto da literatura Maravilhosa é que irá caracterizar a vinda do viajante por um contexto de Maravilhamento, em que o exótico despertará o desejo no viajante em se aventurar em buscar dessas maravilhas e exotismos, que veio pelo deslumbramento, encantamento. Dentro dessa perspectiva, Pratt (1999, p. 48) apresenta o seguinte discurso: "Ao lado das navegações, os dois grandes temas da literatura da sobrevivência são os sofrimentos e perigos, de um lado, as maravilhas exóticas do outro".

Neste sentido o relato de viagem de Pessôa se transfigura a partir de uma dimensão do deslumbramento e maravilhamento pelas histórias e a diversidade cultural, pois tem um grande admirar pelo cenário amazônico, tanto na fauna quanto na flora. Destaca isso em todo o seu percurso que vai de Belém (PA) à Vila Bela de Santíssima Trindade (MT), ao longo dessa intensa aventura que é uma viagem de Ordem Prática, na qual supõe-se que o mesmo está a serviço do Governo, na qual irá mirar a paisagem da Amazônia com grande intensidade, descrevendo cada detalhe de forma poética e "Maravilhosa".

As relações literárias em relação à obra do autor está ligada tanto ao conceito do maravilhoso quanto às questões pós-coloniais, pois encontra-se nesse "vir" pelo maravilhamento, relações de dominação, e isso é notado a partir do seu lugar de fala, uma vez que durante o seu percurso irá apresentar preconceito, racismo, xenofobia e outros adjetivos de negatividade em relação ao sujeito subalterno. Dessa forma, há uma dupla relação do opressor com o oprimido, que irá transfigurando o seu olhar ao longo de sua viagem, afinal o seu olhar de desejo e dominação não se configura somente pelo viés do deslumbramento pela imagética com fins de conquistar, mas também pelo

seu discurso de inferiorização do outro, que mostra as vertentes da ideologia eurocêntrica na sua dialética e atitudes. Assim, a partir da análise do seu relato, consegue-se observar o seu discurso colonizador.

## A chegada de Pinto Pessôa à Amazônia

"O viajante ansioso vae penetrar a grande foz do Amazonas, a grande barra do rio colosso, vae subil-o em seguida. Agitam-lhe a rêde nervosa arrepios de uma comoção esquisita, inédita, jamais sentida..." (Pessôa, 1923, p. 5). Percebe-se a emoção de Pinto Pessôa ao chegar à Amazônia, uma emoção de deslumbramento com o cenário exótico de uma paisagem sem igual. A imagem dos rios, da floresta e da fauna amazônica caracterizam o encontro do viajante que até então somente conhecia a Amazônia por meio de relatos, esses que desvelavam essa natureza de uma forma grandiosa, a tal ponto que mexeu com o imaginário do viajante que sai do oceano e adentra o rio caudaloso de águas doces. A partir desse cenário podemos vislumbrar no relato o "maravilhamento" de Pessôa (1923, p. 7).

> Penetra o viajor no majestoso aquário onde a natureza, caprichosamente, combina guachos de variados tons que vão do branco leitoso ao rubro do alcatrão e do verde folha translucido ao roxo terra túrbido e mysterioso (...) floresta, toda uma estranha fauna variadíssima de polymorfhos especimens salteada de monstruosa e voraz sucurijú ao asqueroso e imbecilizado aligátor e da inoffencisa e plácida tartaruga ao terrível electro fulminante poraquê...

O autor relata com profundidade as suas considerações aos elementos amazônicos, descreve o rio, a natureza e os animais. Podemos identificar o seu encantamento e Maravilhamento por meio dos adjetivos: "mysterioso", "monstruosa", "asqueroso", "fulminante", a forma com a qual o autor coloca os adjetivos mostra que está adentrando em um "Novo Mundo" onde o "Insólito" transcende as expectativas, dando margem à configuração do" Maravilhoso". Em outros aspectos subjaz ao ideário eurocêntrico anterior aos períodos das navegações transoceânicas, esse da expansão comercial europeia. Dessa forma, Giucce (1992, p. 24) afirma que:

> O remoto e o maravilhoso se entrelaçam na épica homérica. As regiões desconhecidas para a civilização helênica estão povoadas de ninfas, lestrigões, lotófagos, hidras de seis cabeças, ciclopes, sereiais. Ao contrário do que ocorre nos lugares civilizados, nas margens do ecúmeno os seres exibem sua deformidade e voracidade.

A partir do discurso de Giucce (1992) acerca do maravilhoso no inferno de Dante, é possível enxergar o paralelo sobre o pensamento de Pessôa em detrimento ao desconhecido, uma vez que ele sai de uma grande metrópole, onde há desenvolvimento político, econômico e social e vai para uma região distante, repleta de lendas e mitos, sobre reflexo de instigante curiosidade. E quando chega, relata em suas primeiras páginas as vertentes insólitas da floresta e a grandiosidade dos animais.

Logo percebe-se que há uma associação das sereias, hidras, ciclopes e outros seres mágicos advindos da mitologia grega na qual Ulisses viveu as suas aventuras e enfrentamentos, nota-se que as sucurijus gigantes, os grandes jacarés, o peixe elétrico, seres aquáticos totalmente comuns aos amazônidas, mas ao viajante reflete essa fantasia quase mágica ao relatar esses animais. Também há o encantamento da floresta misteriosa, que é relatado como se estivesse algo místico em suas profundezas, dentro de todo esse contexto insólito, há uma grande influência do viés eurocêntrico, que vai além do Maravilhoso de Carpentier, pois retomando a Ulisses, percebemos que o seu intuito é para além da curiosidade.

No *Inferno de Dante,* Ulisses irá se aventurar, com o intuito de desvendar novas terras e conhecer novas criaturas. "A curiosidade do viajante, no entanto é duplamente singular. Porque ele não quer conhecer, e sim comprovar; comprovar se os ciclopes observam as regras dos aqueus, verificar se os códigos de condutas do aborígene se ajustam ao modelo exemplar do estrangeiro" (Giucci,1992, p. 26) Dessa forma, compreende-se que as relações de maravilhamento e a forma de mirar estão além do período "Moderno", do qual Cristóvão Colombo chegou às Américas.

Logo observa-se que o encantamento de Pessôa está além do simples fato de admirar, mas sim de comprovar o seu imaginário em relação à insólita

Amazônia. "Quem de posse de inteira faculdade lógica, poderá ficar indiferente em face d'aquelle estupendo scenário inédito e deslumbrador" (Pessôa, 1923, p. 7). O próprio autor confirma o seu deslumbramento em face ao inédito e inexplorado, revelando os seus anseios em se inundar na imensidão das maravilhas que esta terra distante e caudalosa tem a lhe oferecer.

Percebe-se o encantamento do autor ao destacar a ferocidade dos animais por um viés hiperbólico que está relacionado ao imaginário do viajante. Alimentado por essas histórias fantásticas, o autor menciona seus pensamentos de uma forma fantasiosa, onde identifica-se o seu mirar, mirar duplamente enviesado, primeiro pelo fascínio e depois pela dominação, visando o progresso que se estabeleceu em meio à densa floresta Amazônica Pessôa, 1923, p. 10).

> Advem-lhe um pensamento fantasioso... Aquelle bello conjunto florestal sucedeu à implantação da bela cidade, ou foi a cidade bela implantada na floresta em cujo seio foram rasgadas as ruas conquistadas linearmente metro a metro, numa lucta titânica do homem contra a natureza, ao tombar fragoroso de milhares de caules, morosamente removidos e fadigosamente desarraigados, deixados intectas, no arrazamento, tão somente aquellas, frondosas e virentes, que ainda hoje permanecem?

O viajante faz essa reflexão ao chegar em Belém e se deparar com uma grande cidade, com prédios e urbanização, pois o seu olhar vai além do impressionismo e do maravilhamento, retomando a Giusse (1992), sobre a ideia do comprovar. Pessôa não tem o simples intuito de conhecer, mas também de vivenciar as mais variadas experiências dentro do cenário deslumbrador que é a Amazônia, dessa forma se apropriando do contexto social, político e econômico, esse envolvimento desvela uma intensão colonizadora.

Dessa forma, Heloísa Costa Milton traça, por meio do discurso dos relatos do diário de Colombo, uma conexão com a linguagem às suas experiências, a fim de compreender os variados aspectos que há por trás da Maravilha em seu discurso, sendo que em diversos trechos a autora sublinha aspectos que vai de encontro ao relato de Pessôa, dessa forma destacando o cenário, as paisagens, os animais e os autóctones como seres fantásticos. Contudo, há

uma intenção que vai além da própria natureza, pois essas falácias fantasiosas das quais Colombo reverbera é uma forma de justificar a sua viagem aos seus financiadores, que são os Reais espanhóis (Milton, 1992, p. 178).

> Assim como essa imagem de "mar manso" (...) muitas outras pontilham o Diário, exaustivamente até, lançando as bases do paraíso colombiano. E se num momento a percepção do meio reflete um estado interior de êxtase, no momento seguinte o afã exploratório retorna, como indicativo de que se busca no "paraíso" não apenas o deleite dos sentidos, mas também a sua rentabilidade. Ambas as vertentes se contradizem e ao mesmo tempo se complementam no discurso.

Por meio dos recortes e das observações que Milton (1992) faz, podemos identificar o que há por trás do olhar do viajante, que romantiza o cenário americano. Entretanto, não deixa de retomar ao seu principal objetivo, que é o de conquistar riquezas inexploradas pelo homem, que afinal foi a promessa feita por ele aos reis da Espanha. Com isso, temos uma reflexão acerca da questão do Maravilhoso e do rentável.

Segundo Milton (1992), temos dois tipos de viajante, o de ordem prática que irá viajar a serviço de uma companhia, a fim de fazer algum trabalho de demarcação territorial, catalogação da fauna e da flora e estudar o solo, extrair minérios. Mas também há aqueles que viajam por vontade própria, com o objetivo de explorar e conhecer. Contudo, ambos os viajantes têm um olhar colonizador e isso é possível identificar por meio dos seus relatos, ao analisarmos a linguagem, os adjetivos, os verbos empregados aos autóctones, à floresta, aos rios, consegue-se idealizar a objetividade de cada viajante, principalmente os que vêm da Europa.

O vir pela fantasia é um reflexo nítido em diversos relatos de viagem, porém ao adentrarmos no discurso de Milton, além de olhar para o viés da linguagem, não podemos perder de vista a intenção dos primeiros viajantes, que ao fantasiar de forma exagerada as suas viagens, apontando inverdades sobre os aspectos americanos, têm-se uma intenção que vai além de justificar aos financiadores de suas viagens e continuar tendo apoio dos mesmos, contudo,

de atrair e instigar a curiosidade de muitos aventureiros. Dessa forma, assim como muitos outros viajantes que desbravaram a Amazônia, Pessôa chega por meio desta Miragem fantasiosa (Pessôa, 1923, p. 19).

> Belém foi além de sua expectativa; Manáos a excedo muito mais. Aquella fôra-lhe mais citada, d'ella soubera muito mais através de informações, era enfim, quase um porto marítimo de previsível desenvolvimento; esta; desconhecida, encravada no agro sertão amazônico, parecia-lhe impossível fosse a bela metrópole que os seus olhos deslumbravam!

Recorrendo ao discurso do autor, chega-se às raízes de suas intenções, que carregavam consigo uma visão das cidades da região amazônica alimentada por outros relatos. Quando chega e tem um contato visual, demostra que o desenvolvimento era ainda maior do que haviam lhe contado ou do que tinham conhecimento por meio de livros e noticiários. Afinal, o momento de sua vinda foi o período do auge da borracha, o ouro branco do Brasil. O substantivo "desenvolvimento" demarca o olhar de interesse capitalista que há por trás de todo o seu deslumbramento, uma vez que o autor revela isso, primeiro ao chegar em Belém (PA) e logo em seguida ao adentrar Manaus, a capital do Amazonas.

Nessa questão entra uma contradição da qual Milton (1992) discorre sobre Colombo, uma vez que Pessôa adentra à região amazônica com um olhar demasiadamente enaltecedor à natureza e aos animais e no decorrer de seus relatos os adjetivos hiperbólicos começam a se transfigurar para interesses de ordens financeiras (capitalistas), um viajante que tem somente o deslumbramento quanto ao natural, não irá visar com esplendor o progresso, mas sim assustar-se com a destruição do cenário encantador que lhe causa um êxtase.

Dessa forma, o duplo enviesamento sobre o olhar do viajante não está aquém do questionamento de Milton (1992), mas confirma as relações dos primeiros relatos de viagens ao Brasil, ao *Discurso da Maravilha Americana*, como uma configuração de interesses de posse e dominação. Claro que não podemos generalizar, afinal, seria errôneo caracterizar todos os relatos por um único viés, uma vez que cada viajante tem um objetivo e interesse diferente e essas questões são visualizadas no campo de estudo da linguagem dos relatos,

como fez Milton, dentro de suas particularidades, mas sem perder o direcionamento em relação ao contexto histórico.

## O mirar do viajante à Amazônia a partir de uma perspectiva pós-colonial

O olhar para a Amazônia é um reflexo de riquezas, diversidades ecológicas e culturais. Entretanto, nem sempre a mesma foi visualizada por esta ótica, principalmente quando se trata da questão cultural, uma vez que o processo de construção da Amazônia está relacionado com a inventividade ocidental, afinal a história desta região foi construída por olhares externos, olhares de viajantes que adentraram ao "Novo Mundo" e consequentemente a relataram a partir de suas convicções, cheias de controvérsias, alimentados pela ideologia eurocêntrica de superioridade. Dessa forma, destruíram civilizações, encobriram a cultura do outro, retiraram riquezas e formaram uma Amazônia dentro de um viés Luso (Gondin, 2019, p. 13).

> Contrariamente ao que se possa supor, a Amazônia não foi descoberta, sequer foi construída. Na realidade, a invenção da Amazônia se dá a partir da construção da índia, fabricada pela historiografia greco-romana, pelo relato dos peregrinos, missionários, viajantes e comerciantes.

Como afirma Gondin, a Amazônia não passa de uma miragem da Índia, que de forma deslumbradora foi atribuída mitos, imagens e todas as características do imaginário indiano carregado pelos europeus, uma permanência das miríades medievais. Até mesmo o nome atribuído aos autóctones das Américas, pelos europeus, se configura como tal. Dentro das relações de navegações e descobertas, Dussel apresenta em seu discurso *O Encobrimento do Outro*, que classifica a modernidade ocidental como "mito", uma justificativa para encobrir a cultura dos nativos das terras americanas que até então eram habitadas somente por autóctones, até que os primeiros viajantes chegassem a essas terras e começassem o processo de dominação, conforme Dussel (1993, p. 8)

> A modernidade originou-se nas cidades europeias medievais, livres centros de enorme criatividade. Mas "nasceu" quando a Europa pôde se confrontar

> com o seu "Outro" e confrontá-lo, vencê-lo: quando pôde se definir como um "ego" descobridor, conquistador, colonizador da alteridade constitutiva da própria modernidade. De qualquer maneira esse outro não foi "descoberto" como outro, mas foi "em-coberto" como o "si- mesmo" que a Europa já era desde sempre.

Dentro de todo esse processo de conquista que se enquadra mais como uma usurpação, o que as nações europeias fizeram nas Américas e consequentemente nas Amazônias, vêm sobre um reflexo de brigas e disputas por territórios e poder. A tentativa de descobrir novas terras estava relacionada com as buscas de riquezas, o conhecido metalismo, do qual essas nações vinham de um sistema absolutista do qual gerou o capitalismo e consequentemente a necessidade por matérias primas, o que justifica esse encobrimento é a necessidade de dominação, dominar o outro por completo.

Dessa forma, fez-se necessário apagar a cultura do outro e impor a sua. Essa atitude gerou um grande impacto quanto às grandes civilizações ameríndias, pois o que se chamava de progresso e conquista traduz-se como a maior chacina da história, fato esse que é escondido por trás do "mito da modernidade", dos relatos de viajantes que distorceram a história das culturas indígenas (Albuquerque; Nenevê; Sampaio, 2015, p. 20):

> Quando falamos, no plural, sobre culturas, bem como de Amazôni(as), queremos enfatizar a necessidade de desmantelar a visão única sobre a Amazônia, aquela percepção propagada de uma cultura exoticamente singular, de uma homogeneidade de cultura indígena. Cremos que devemos reimaginar aquela excepcional Amazônia concebida e fantasiada como o local dos povos primitivos, que ainda não mudaram com todos os processos de colonização e de contatos.

Acerca da questão do encobrimento da cultura do outro e de re-imaginar a Amazônia, que se dá como um contra discurso acerca das falácias e invenções feitas pelo dominador europeu, uma vez que a história foi idealizada, a fim de justificar as atrocidades do sujeito colonizador, não obstante os aborígenes ainda resistem, a alteridade não se apagou, mas as marcas dessa dominação

e colonização estão resplandecentes em nossa cultura. Enfim, somos educados em detrimento das idealizações eurocêntricas. No entanto, faz-se necessário direcionar esse olhar para dentro, olhar para o outro que outrora foi "encoberto" e buscar o reconhecimento das raízes da alteridade, uma vez que os viajantes que vieram para a Amazônia adentraram com um olhar do colonizador, o mesmo olhar que nos foi implantado. Assim, é necessário se descolonizar. Essa é uma das formas de desmitificar as relações de poder e dominação eurocêntrica e enxergar a vertente cultural sobre a égide da verdadeira história, aquela por cima da cultura que um dia foi encoberta.

Os relatos de viagens são documentos importantes para a história de muitas localidades, pois apresentam denúncias com relação às opressões impostas aos colonizados, destacam etnias aborígenes, que até então eram desconhecidas pelos homens, uma vez que se isolaram nas matas a fim de fugir da violência do homem "branco", desvelam espécimes de plantas e animais e uma variedade de componentes dentro da Amazônia, contudo o que está em questão é o que há por trás do olhar do viajante e qual o seu lugar de fala.

Acerca do exposto, Spivak (2010, p. 165) diz que "o subalterno não pode falar". A fala da autora indiana é direcionada ao sujeito subalterno e principalmente às mulheres, sobre o contexto de inferiorização do sujeito, que no caso é a mulher indiana, que cometia uma prática de suicídio, característico da cultura indiana. Quando o marido falecia a esposa se dispunha a ser queimada em uma pira, como sentimento de dor por tal perca. Contudo, essa prática foi altamente subjugada pelos ingleses que eram colonizadores da Índia.

Neste sentido, a mulher jamais foi ouvida sobre tais circunstâncias, volta-se essa afirmação ao sujeito subalterno que não tem o seu lugar de fala e conclui-se que o lugar de fala dos viajantes é exatamente a do colonizador, que sem ouvir e conviver, e mesmo convivendo ignorou, construiu a sua fala em cima de seus pré-conceitos, que muito antes de chegar à Amazônia já estavam nutridos de tais ideologias.

É importante compreender que o viajante que esteve na América e especialmente na Amazônia construiu um discurso sem ouvir o outro. Afinal, este nunca foi o objetivo do mesmo e com isso destaca-se Pessôa, uma vez que

seu lugar de fala é a fala do colonizador, pois apesar de todo o seu discurso de maravilhamento com os elementos da natureza, apresenta um viés racista e xenofóbico.

O que há por trás do mirar do viajante está além do simples desejo de dominação, mas também esconde o ódio e o preconceito contrassujeitos do Terceiro Mundo, esses preconcebidos pelo poder da história única, que transpassam os séculos. Dessa forma, é importante atentar-se ao perigo da história única, contada por Chimamanda (2009), poder esse que alimenta o ódio, o preconceito, a xenofobia e a inferiorização do sujeito subalterno, que está às margens da sociedade. Contudo, permanece na linha de alienação, uma vez que os seus olhares são para fora, direcionado diretamente às ideologias eurocêntricas, construídas e fortificadas em prol da ganância e ambição.

## Considerações

Buscou-se analisar no relato de viagem de Pinto Pessôa elementos da linguagem, a fim de identificar o seu deslumbramento e maravilhamento que vai de encontro ao *Discurso da Maravilha Americana,* de Heloísa Costa Milton, como também apontar o mirar colonizador que há por trás desse discurso. Dessa forma, relacionando com outros autores que trabalham as relações do maravilhamento do viajante com os cenários insólitos, revelando o seu desejo de conquistar para dominar.

Mostraram-se ao longo da análise, as relações anteriores ao período "Moderno", adentrando a história e demonstrando que as práticas de navegações em busca do desconhecido alimentadas por mitos é uma questão que vem desde a era medieval, da qual o viajante se aventurou pela miragem do imaginário insólito das criaturas fantasiosas que habitavam terras até então intocadas pelas civilizações europeias.

Analisou-se o contexto do mirar do viajante à luz da perspectivas pós-coloniais, com a finalidade de desmontar o discurso de deslumbramento do Viajante e demonstrar o seu verdadeiro "Mirar" para Amazônia, que vai além das questões de encantamento sobre a região, mas um olhar capitalista de progresso e potencial

econômico que há por trás de todo esse cenário exótico, não obstante um reflexo de duplo "Mirar", mirar as maravilhas com a intenção de explorá-la.

Foi a partir desse contexto de dominação e exploração que se estabeleceram as perspectivas pós-coloniais, uma vez que a construção do discurso dos viajantes estão à margem da mitificação "eurocêntrica sobre o Novo Mundo", e isto configurou dentro dos relatos dos autores uma escrita preconceituosa, colonizadora e opressora, mostrando a importância de desmitificar essa escrita e Mirar à Amazônia por uma ótica interna e não externa, que é o olhar do viajante europeu, enquadrando os habitantes das localidades visitadas sobre a perspectiva eurocêntrica.

Destacou-se brevemente o papel do tradutor, que norteou uma comparação entre viajantes nacionais e internacionais, a partir do contexto da escrita, da qual independentemente de onde venha o viajante, olhar é o mesmo, porém o tradutor teve o cuidado de harmonizar a escrita, sem tirar a essência do texto do autor, mantendo a alteridade dos povos locais, autóctones. Essas entre relações estabelecidas ao longo do artigo tiveram a relevância de destacar os aspectos da escrita dos relatos e o que há por trás das vertentes dos olhares dos viajantes, problematizando as ideias e hipóteses estabelecidas acerca da temática.

**Referências**

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo da história única**. Tradução de Julia Romeu. **São Paulo**: Schwarcz, 2009.

ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues, NENEVÊ, Miguel; SAMPAIO, Sônia Maria Gomes. **Literatura e Amazônias**: colonização e descolonização. Rio Branco; Acre: Nepan, 2015.

DUSSEL. Enrique. **1492**: O encobrimento do outro. Tradução de Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

GIUCCI, Guilhermo. **Viajantes do Maravilhoso**: o Novo Mundo. Tradução de Josely Vianna Baptista. **São Paulo**: Companhia das Letras, 1992.

LANGE, Algot. **In the Amazon Jungle, adventures in Remote Parts of the Upper Amazon River, Including a Sojourn Among Cannibal Indias**. Traduzido por Hélio Rocha. São Carlos: Editora Scienza, 2017.

MILTON, Heloísa Costa. O Diário de Cristóvão Colombo: Discurso da "Maravilha" Americana. **Revista de Letras**, v. 32, p. 169-183, 1992.

NEIDE, Gondim. **A invenção da Amazônia**. 2. ed. Manaus: Valer, 2007.

PESSÔA, Pinto. **Selva Selvagem no país das Amazonas**. Rio de Janeiro: O NORTE, 1923.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império**: relatos de viagens e transculturação. Tradução de Jézio Hernani Bonfim. Bauru: EDUSC, 1999.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida e Marcos Pereira Feitosa. Belo Horizonte, UFMG, 2010.

# OS ELEMENTOS DO (IN)SÓLITO E DO MARAVILHOSO NA AMAZÔNIA NA PERCEPÇÃO DO VIAJANTE INGLÊS NA OBRA *O MAR E A SELVA*

Edilene Teixeira da Silva Santos
Hélio Rodrigues da Rocha

## O (con)texto da obra

O presente trabalho objetiva um estudo analítico da obra *O Mar e a Selva, relato de um inglês na Amazônia*, do original *The Sea and the Jungle*, Illinois: The Marlboro Press (1996), de Henry Major Tomlinson (1878-1954), com primeira edição em 1912, em Londres. Somente depois de quase um século, o livro foi traduzido para o português por Hélio Rocha e publicado em 2014 pela Paco Editorial, tornando-se, assim, acessível aos leitores não proficientes em língua inglesa. Infere-se, durante a leitura do relato que, no processo tradutório, o tradutor selecionou – conscientemente ou não – termos linguísticos próprios do linguajar amazônico, o que se configura como uma prática de tradução cultural, uma vez que, no aludido processo tradutório, há escolhas de signos que demonstram a preocupação do tradutor com o "novo" texto na cultura de chegada.

No entanto, não nos deteremos nessa temática de tradução, pois a intenção aqui é discussão do componente maravilhoso aplicado ao contexto dos relatos de viagem pela Amazônia, identificando e analisando, à luz de teorias específicas, a percepção do estrangeiro que, em viagem pela Amazônia brasileira, mergulha, como num estado onírico, em elementos do (in)sólito, algo muito comum no processo discursivo de inúmeros cronistas-viajantes. Ao que parece, a Europa se alimentaria desses vestígios do maravilhoso, do exótico e do antinatural. Assim, intentamos demonstrar essa urdidura/tessitura com passagens específicas da narrativa tomlinsoniana com o intuito de atender aos imperativos da temática e seus possíveis desdobramentos.

*O Mar e a Selva* é a primeira produção literária desse jornalista londrino, que gastou a maior parte de sua vida trabalhando no *Morning Leader*, jornal matutino de Londres. O fato é que esse relato é o de um processo de escrita que oscila entre o diário, as aventuras e a imaginação um tanto quanto embriagadas de um narrador-protagonista e, pontuado aqui e ali, com narradores outros, ou seja, alguns de seus companheiros de viagem que contam histórias para o narrador central. Além do mais, há espelhamentos sobre questões políticas e econômicas, dentre outras, tendo como base a Inglaterra e a Amazônia.

Por ser uma obra pincelada com fios dourados – como exige uma obra-prima – apresentar cenários ímpares na história literária da Inglaterra, do rio Amazonas e Madeira, e, provavelmente, dizer, como um profeta, o que os seus leitores europeus queriam ouvir, não demorou a se tornar um *best-seller* na Europa. Era o início da carreira literária de H. M. Tomlinson, que também escreveu *Gallions Reach* (1927), *All Our Yesterdays* (1930), *Morning Light* (1946), *London River* (1921), *The Turn of the Tide* (1945) e *Malay Waters* (1950), entre outros escritos. Vale ressaltar que essas obras ainda não estão traduzidas para o português e, portanto, Tomlinson dificilmente faz parte do rol de estudos voltados aos viajantes que estiveram na região amazônica, em especial no rio Madeira, e produziram obras deveras importantes, tanto do ponto de vista literário, quanto político-socio-cultural a quem se volta para reflexões acerca do olhar de estrangeiros sobre as Amazônias.

O jornalista embarcou no *S. S. England* no porto de Swansea, capital do País de Gales. Atravessou o Atlântico e lançou âncoras em frente à cidade de Belém do Pará; depois de alguns dias, o navio singrou as águas do rio Amazonas, entrou no caudaloso rio Madeira e finalmente atracou no cais-ponte de Porto Velho, ponto inicial da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. É, portanto, *O mar e a selva*, fruto dessas "férias douradas" – nas próprias palavras do viajante – nos trópicos amazônicos. Citemos Tomlinson: "Observamos os homens no trabalho por alguns dias e noites e julgávamos que deveríamos ficar em Porto Velho por um mês. Eu me via em longas caminhadas na floresta durante esse tempo de **férias douradas**, mas não as vias mais depois da primeira tentativa" (Tomlinson, 2014, p. 265, grifos nossos).

À época da viagem de Tomlinson ao Brasil, o continente europeu despontava no domínio dos negócios vantajosos com outros continentes e nações, com significativo desenvolvimento industrial, comercial e financeiro, mas a Alemanha, a França e a Inglaterra eram os países mais desenvolvidos, liderando as atividades industriais e financeiras e o controle sobre territórios africanos, asiáticos e americanos.

Assim, foi a Inglaterra, no início do século XVII, quem iniciou a expansão da construção de ferrovias em outros países, incluindo o Brasil. No artigo *Ferrovias, capitalismo e história econômica* (2012, p. 1), Alexandre Macchione Saes e Gian Carlo M. Guimarães Hespanhol assim se manifestam:

> Como resultado da segunda fase da Revolução Industrial, ainda na primeira metade do século XIX, uma rápida expansão da construção ferroviária partiu da Inglaterra para outros países da Europa e para os Estados Unidos. Com as ferrovias, o capitalismo se espraiava para o globo, promovendo uma maior integração dos países quanto ao comércio de mercadorias e de capital.

Nessa fase de expansão do capitalismo europeu, o Brasil, integrado ao capitalismo mundial como nação periférica, também foi inserido na construção de ferrovias, contratando empresas estrangeiras para vários empreendimentos ferroviários, dentro os quais, a construção de uma ferrovia no Norte do país, no território onde se ergueu a cidade de Porto Velho, no coração da América do Sul. A Estrada de Ferro Madeira Mamoré (EFMM) é resultado de um acordo político-econômico entre Brasil e Bolívia na tentativa de abertura de um caminho do comércio dessa região para a Europa e os Estados Unidos. Tal acordo não pode ser entendido sem a compreensão do contexto mais amplo do capitalismo em expansão. Sobre isso, Saes e Hespanhol (2012, p. 1) enfatizam que

> A introdução das ferrovias no Brasil, portanto, de sua rápida expansão na transição do século XIX ao XX e sua crise em meados do século XX não pode ser compreendida apenas pelas determinações internas a esse projeto. [...] para entendermos o processo de expansão das estradas de ferro no Brasil, devemos nos voltar também para um todo mais complexo, avaliando o sentido destas ferrovias brasileiras num contexto de capitalismo mundial.

A construção da EFMM – como dito anteriormente – visou atender ao interesse do mercado externo para a exploração e escoamento dos recursos naturais da região, sendo a borracha o produto de maior procura. O látex era alvo do interesse do mercado externo e atingiu altos preços devido à demanda do produto que era utilizado como matéria-prima na indústria pneumática e em outros usos industriais. Em Tomlinson (2014), referindo-se ao povoado de Santo Antônio do Alto Madeira, lê-se que "[...] esta cidade está no meio do país da borracha e é o mais rico do mundo; e toda a riqueza dos rios Mamoré, Beni e Madre de Dios vem por este caminho" (p. 281). Os caminhos, na Amazônia, são os rios e o projeto de construção da EFFM venceria os contrafortes naturais, as cachoeiras do Madeira, que dificultavam a viagem e o escoamento dos produtos gomíferos e outros bens vegetais e animais. Dessas lutas e enfrentamentos do humano contra as outras formas de existência – os grupos nativos que viviam nesse território, a mata virgem e enigmática e seus mistérios, como afirma Tomlinson (2014, p. 157):

> Eu a observo [a floresta] o dia todo se desenhar contra minha vontade; e quando o dia está morrendo, ela ainda está ali, imensa, enigmática, silenciosa, sua questão implicada em sua mera presença – e ela me encontra novamente no dia seguinte, ainda com sua interrogação muda.

Assim é que inúmeras narrativas históricas, quanto as literárias se referem ao edenismo e ao infernismo primordial da Amazônia e nesse discurso da exoticidade, o maravilhoso, o sublime e o terrorífico têm lugar central. Tem-se, portanto, não apenas uma Amazônia mitificada, mas toda a América do Sul. Em *Imagens do Insólito e do Maravilhoso: construções da historicidade na literatura Hispano-americana*, Ana Lúcia Trevisan (2014) assevera que "[…] as narrativas históricas se apoiam sempre motivações implícitas aos contextos e que é preciso ler a História juntamente com tais motivações e o arbítrio aos que estão condicionadas" (p. 20). Essa afirmativa de Trevisan aponta para a necessidade de se considerar os contextos e as suas subjetividades, quando do estudo de obras literárias, por exemplo. A viagem do navio "*Capella*" – [como o *S. S. England* é nominado no relato] – tinha como objetivo comercial abas-

tecer o canteiro de obras da EFMM, que estava inserida em um contexto de expansão do capitalismo europeu, o que favorece e se beneficia da interrelação da narrativa literária com a narrativa histórica. Porém, antes de seguirmos a rota histórico-literária do maravilhoso, convém citarmos o viajante acerca da empreitada na selva. E assim escreve Tomlinson: "nosso navio, o *Capella*, está levando **suprimentos** para Porto Velho, ponto inicial da nova ferrovia, três milhas abaixo de Santo Antônio (Tomlinson, 2014, p. 184, grifo nosso).

O *Capella* é elemento importante no relato tomlinsoniano não pelo fato de proporcionar a viagem. Para o herói viajante, isto é, para o protagonista, o navio era um cavalo galopando nas ondas convulsivas do mar debaixo de uma grande tempestade. E, na calmaria, à meia-noite, era uma estrela debaixo de um céu estrelado, quando na travessia vitoriosa do oceano Atlântico. Depois, navegando nas águas do Madeira é o promontório de onde o eu-viajante observa atentamente a paisagem e tudo que a vista pudesse alcançar. Porém, como se verá adiante, é a mente tomlinsoniana quem comanda a escrita-pintura de sua viagem à Amazônia porto-velhense de início do século XX. *O mar e a selva*, imagens antitéticas viajadas e apropriadas pelo eu-viajante, é um mundo de histórias do sublime, do maravilhoso, do medo e do horror, afinal de contas, tem-se um caleidoscópio de narrativas sobrepostas e encaixadas no percurso da viagem. O cronológico e o psicológico se alternam, enquanto várias histórias são narradas por viajantes outros que não o herói dessa Odisseia da Ferrovia Madeira-Mamoré.

## O insólito e o maravilhoso no olhar do estrangeiro

O relato da viagem de H. M. Tomlinson apresenta uma linguagem rebuscada, porém muito clara e envolvente, e, assim, ao discorrer sobre os lugares e as pessoas com riqueza de detalhes, demonstra suas habilidades de escrita no registro de suas impressões, algumas vezes de forma romântica e poética, outras, críticas e instrutivas. Fica claro, na narrativa, que o jornalista não escreve para os brasileiros, mas para o europeu e o faz a partir de seu prisma de estrangeiro, sendo uma prática que remonta a outros tempos. A isso se acrescenta a

ideia do distante, do longínquo, como escreve Guilermo Giucci (1992, p. 21), em seu livro *Viajantes do Maravilhoso*,

> A imagem do remoto espetacular chega ao auge em meados do século XVI na América e será substituída por uma visão européia do Novo Mundo como espaço exótico. A esse processo de eclipsamento gradual da imagem do maravilhoso longínquo denomino conquista do maravilhoso.

As impressões registradas na obra são demonstrativas do quanto o imaginário do narrador, homem europeu, age como um espelho na definição de imagens sobre as povoações e o homem local. Um conceito muito útil para a compreensão de tal olhar é o de "zonas de contato", apresentado por Mary Louise Pratt em *Os Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação* (1999), referindo-se às interações que ocorrem entre os viajantes e os povos visitados, que se traduzem em encontros entre sociedades e culturas diferentes. Para Pratt, tais interações são espaços sociais onde "[...] culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação [...]" (1999, p. 394). Na leitura da narrativa tomlinsoniana, é possível a identificação desses encontros e desencontros ou até o *mal*encontro entre culturas. O modelo é, como em muitos outros relatos, a cultura europeia. Ela é o padrão de referência na construção da imagem do outro e de seu lugar. Ocorre, portanto, a outrificação do diferente.

Ainda de acordo com Pratt (1999, p. 71), as viagens mais frequentes tinham como objetivos explorar os novos territórios, adentrando nos interiores; ou se autodefinem como de exploração científica, impulsionando a ciência, que funcionou como

> [...] um espelho rico e multifacetado no qual toda a Europa pôde projetar a si mesma como constituindo um "processo planetário" em expansão, enquanto abstraía desta imagem a competição, exploração e violência acarretadas pela expansão comercial e política pelo domínio colonial.

O fato é que, ao longo da história literária, os relatos de viagem têm servido como fonte de inspiração e de orientação para os que pretendiam e ainda pretendem, em muitos casos, se aventurar numa viagem rumo ao desco-

nhecido, conforme nos informa Neide Gondim, em *A Invenção da Amazônia* (2007, p. 130), ao escrever que

> O olhar etnocêntrico do europeu coincidia com a idealização que se encontrava impressa nos diários de viagens dos que o antecederam, normalmente lidos, frequentemente endossados e citados como fontes fidedignas. Raras são as críticas; ocorrendo, referem-se, geralmente, a temas periféricos, os nucleares são conservados, recebendo pouco ou nenhuma contestação.

O olhar do homem europeu, quando em contato com outros povos, tem registrado, sob sua perspectiva, povos e lugares, na busca de sua identidade. Em *O Diário de Cristóvão Colombo* (1992, p. 183), Heloísa Costa Milton comenta que

> [...] o *Diário* marcará, como fato literário, o trajeto da escritura americana subseqüente, na busca de sua identidade. Não em vão temas como a terra, a natureza, a miscigenação racial e cultural, as viagens, a ontologia americana são tópicos recorrentes na literatura do continente, cujas origens podem ser localizadas na postulação da "maravilha" americana, que empreende o discurso de Colombo.

A reação do viajante europeu diante do que considera exótico e diferente na América produz nele um maravilhamento mediado pelo espírito de espanto e admiração e, diante das novidades, busca estabelecer relações, familiarizando o exótico, o novo, por meio de comparações com o conhecido. Ao desembarcar em Belém do Pará, o narrador-viajante afirma que,

> Durante certo tempo fiquei confuso se conhecia aquele cheiro; e então me lembrei onde o tinha sentido antes. Tinha sido na *Palm House*, no jardim botânico de Kew. Uma vez, em Kew, aquele odor deixou uma impressão mais profunda em mim do que a própria vegetação extraordinária; porque, como eu era apenas um garoto, pensava que inalava o próprio espírito dos trópicos do qual ele nascia (Tomlinson, 2014, p. 131).

Segundo Milton (1992, p. 177), um dos recursos literários utilizados pelo narrador para expressar sua admiração, espanto ou outro sentimento similar é usando o discurso como

> Espaço de cerimônia verbal otimista e exaltadora, o *Diário* se edifica sob o signo de uma qualificação estética maximalista, isto é, a "maravilha", marcada no plano lingüístico por uma profusão de adjetivos e advérbios de intensidade, além de metáforas e imagens que designam e comparam, tornando o desconhecido "legível".

Em várias passagens do texto, Tomlinson recorre a esses recursos da linguagem, abusando dos adjetivos superlativos e outros recursos da escrita que expressem o exagero, como, por exemplo, quando escreve que "[...] a floresta tinha mais de cem pés de altura" (Tomlinson, 2014, p. 151), ou ainda descreve que "[...] era uma abelha do tamanho de uma noz [...]" (2014, p. 207), ou chegando mesmo a dizer que mais de dez mil insetos de asas grotescas entraram pela porta, atraídos pela luz do seu candeeiro (2014, p. 153). São exemplos que dão a ideia do quanto o ambiente e seu entorno geram espanto e admiração no visitante.

As impressões sobre a Amazônia pelas lentes do viajante europeu, que percebe a natureza, os lugares e os povos locais, indicam que, embora as paisagens e manifestações culturais sejam percebidas como reais e naturais pelos povos locais, são vistas como insólitas pelas lentes do estrangeiro.

A formação cultural, aliada aos receios que se impunham quando dos preparativos da viagem pelos viajantes, provavelmente, aguçaram a imaginação, potencializando o medo e o temor da região, em parte inexplorada. Sobre isso, Tomlinson registrou que, "[...] tendo ouvido o suficiente de meus companheiros que, após o jantar, pesavam as possibilidades da malária, da febre amarela e de outros desastres estranhos em nossa promissora e incomum viagem [...]" (2014, p. 32) e acrescenta informações sobre a predominância de conteúdos conversados sobre o local de destino, dizendo que (Tomlinson, 2014, p. 226)

> A conversa frequente tem sido sobre um lugar chamado Porto Velho, um nome que ouvi pela primeira vez quando assinava os documentos do *Capella* em Swansea; e também ouvi sobre o que nos aconteceria quando chegássemos ali. Mas estou encarando tudo isso como um mito estranho. Ali haveria tempo para provar essas superstições sobre Porto Velho.

A iminência de partir para uma viagem rumo a um lugar inusitado, composto em sua maior parte por uma floresta inexplorada, alarga o imaginário do viajante sobre os novos lugares, despertando nele sentimentos e reações de enlevo ou de medo diante do desconhecido, do diferente. É perceptível, na sua narrativa, a supervalorização da empreitada diante das possibilidades de aventuras em terras estranhas, em contato com o maravilhoso. Sobre essas reações dos viajantes, Gondim (2007, p. 29) explicita que:

> O espanto, o entusiasmo, o êxtase, a novidade presenciados por cada um desses viajantes, registrados em suas notas, articulam-se com o imaginário de cada um deles, sem deixar de ter como moldura a veiculação da tradição cultural representativa de sua origem étnica e/ou religiosa.

A autora acrescenta que (Gondim, 2007, p. 38):

> [...] a constatação da diferença franqueia o avanço ao desconhecido e o conhecimento se alarga com o leque de possibilidades que o contato com o novo pode oferecer. Essa atitude faz avançar o pensamento, porque o estimula a criar conceitos novos referentes a uma natureza que era considerada estática na sua uniformidade e ao homem que era um só naquela redondeza terreal cristã.

Os cenários da América Latina, notadamente do Brasil, desde os primeiros contatos, têm despertado nos viajantes uma reação de maravilhamento diante do que veem, como pode ser conferido nas palavras de Sérgio Buarque de Holanda, em *Visão do Paraíso* (2000, p. 7), onde se lê que

> Sensíveis, muito embora, às louçanias e gentilezas dos mundos remotos que a eles se vão desvendando, pode dizer-se, no entanto, que, ao menos no caso do Brasil, escassamente contribuíram para a formação dos chamados mitos da conquista, A atmosfera mágica de que se envolvem para o europeu, desde o começo, as novas terras descobertas, parece assim rarefazer-se à medida em que penetramos a América Lusitana. E é quando à guisa de metáfora que o enlevo ante a vegetação sempre verde, o colorido, variedade e estranheza da fauna, a bondade dos ares, a simplicidade e inocência das

> gentes - tal lhes parece, a alguns, essa inocência que, dissera-o já Pero Vaz de Caminha, 'a de Adão não seria maior quanto à vergonha' - pode sugerir-lhes a imagem do Paraíso Terrestre.

As narrativas literárias, principalmente a literatura de viagem, apresentam muitas imagens fantásticas, localizadas em categorias discursivas específicas e, sobre isso, Luciana Helena Cajas Mazzutti e André Luis Mitidieri, no texto "Expressões conceituais do insólito no espaço literário sul-americano" (2015), afirmam que "[...] o Insólito fixa-se como uma categoria cujos traços presentes no texto evidenciam o extraordinário, sobrenatural ou extranatural que, de uma forma ou de outra, causam estranhamento, medo, ou, pelo menos, inquietação no leitor" (p. 22). As impressões sobre o Brasil, sua diversidade cultural e sua exuberante natureza têm produzido muitas imagens que podem ser vistas como insólitas.

Marisa Khalil, no artigo *O Boto e a sua sogra: o mito e o real maravilhoso*, incluso no livro *Literaturas e Amazônias: colonização e descolonização* (2015, p. 12), quando se refere a esse mundo maravilhoso, que é potencializado pela imaginação, diz que

> O clássico mundo maravilhoso, explicitado na forma do "era uma vez" dos contos de fada, se redimensionou em novas construções narrativas que provocaram os leitores a experimentar possibilidades de compreensão do real, marcadas pelo universo imaginativo do medo, da dúvida e das ambiguidades.

As Amazônias são percebidas pelo estrangeiro como realidade maravilhosa devido à exuberância de sua natureza, a diversidade das culturas e da cosmogonia dos povos locais, visão motivada, principalmente, pelo receio que o novo causa no indivíduo. Sobre os efeitos desse sentimento, Yi-Fu Tuan, em *Paisagens do Medo* (2005), escreveu que

> Os medos são experimentados por indivíduos e, nesse sentido, são subjetivos; alguns, no entanto, são, sem dúvida, produzidos por um meio ambiente ameaçador, outros não. Certos tipos de medo perseguem as crianças, outros

> aparecem apenas na adolescência e na maturidade. Alguns medos oprimem povos "primitivos" que vivem em ambientes hostis, outros aparecem nas complexas sociedades tecnológicas que dispõem de amplos poderes sobre a natureza (p. 1).

Na obra *O Mar e a Selva*, Tomlinson (2014, p. 128) confessa alguns desses medos, fazendo um levantamento de alguns riscos que toda a tripulação do *Capella* previa e temia enfrentar:

> Nossa aproximação da costa brasileira desperta antigos medos em nossas mentes também. Discutimos esses medos novamente, embora com mais preocupação do que tínhamos em Swansea. Por toda parte da proa pode-se ver agora o prelúdio. Temos ouvido muitas histórias duvidosas sobre febre amarela, malária, febre negra, disenteria e beribéri. Os oficiais, procurando-ver a terra, juram que foram tolos de vir numa viagem como esta. Deveriam ter se informado melhor a esse respeito. O médico, que nem sempre sorri quando está entretido, nos adverte para não comprarmos um guarda-chuva branco no Pará, mas um preto; pois servirá para os funerais.

A imaginação, própria do ser humano, intensifica os sentimentos, dentre os quais, pode ser listado o medo. Em cenários em que o contato com o desconhecido é vislumbrado, as mentes agem de maneira mais fértil ainda, pois quanto menos se conhece é natural que se sinta mais receio. Ainda de acordo com Khalil (2015, p. 137), as sensações geradas pelo incomum, anormal ou o que foge à ordem

> [...] devem deixar o leitor e/ou a personagem fora do espaço habitual e conhecido, e por isso esses sujeitos - reais ou ficcionais - podem hesitar. Mas se considerarmos os mitos gregos, por exemplo, constataremos algumas situações enredadas em que não há hesitação apesar de ocorrer a presença do sobrenatural.

Considerando que o maravilhamento da realidade local se dá pelo olhar do viajante em contato com o que não é comum para ele, apresentamos a seguir um trecho que demonstra uma reação característica, onde Tomlinson (2014, p. 274) escreve que

> Havia a floresta nos cercando, tão calada quanto as águas; suas raízes expostas agarradas na terra aquosa. Ninguém podia nos dizer muita coisa sobre a pesca nesse rio, mas ouvimos várias histórias de criaturas vistas parcialmente. [...] peixe com casco [...] jacarés também, e havia sucuri, que eu chamava de a grande serpente das águas; [...] e este ser tem quarenta pés de cumprimento, segundo as histórias dos nativos. [...] Portanto, pescar no Madeira era como se o anzol e a linha do pescador estivessem jogados nas profundezas; onde formas que não têm nomes se agitavam na escuridão dos sonhos.

O desconhecido é registrado e maximizado pelo europeu, conforme ele apreende uma realidade diferente da sua, considerando suas impressões como verdadeiras. Assim, a hipérbole se apresenta em seu discurso e a sua imaginação é aguçada e gera nele medo e receio. Sobre essa perspectiva, Mazzutti e Mitidieri (2015) citam Chiampi (1980), ao se referir à união dos elementos multiculturais, onde a teórica diz que são "[...] próprios da nossa realidade se distancia do olhar eurocentrado. A fantasia, a mágica ou, ainda, as construções discursivas elaboradas pelo escritor não são concebidas para forjar as 'falsas maravilhas' do continente americano" (p. 30). As maravilhas por ele percebidas são tidas como reais.

Ainda sobre esse pensamento, o tradutor Hélio Rocha, na "Nota do Tradutor" que apresenta a obra de Tomlinson, traz uma significativa contribuição ao escrever que o narrador e a magia "[...] se imbricam. Nessa tessitura, há o reconhecimento da singularidade do outro, do nativo. A constituição do nativo, via olhar de um eu fictício, está disposta de forma um tanto quanto mítica" (Rocha, 2014, p. 13). O estilo literário que apresenta as peculiaridades da América Latina é representativo dessa magia representacional, inspirada na cultura, podendo ser classificado como Realismo Maravilhoso.

Alejo Carpentier, no prólogo do seu livro *O reino deste mundo* (2003), por meio da pergunta "Mas que será toda a história da América senão uma crônica do real maravilhoso?" (p. 17), remete à ideia de que a natureza da América, por ser exuberante e por seus elementos míticos, apresenta elementos insólitos e, por si só, já é considerada como uma realidade maravilhosa.

Em Tomlinson (2014, p. 266), estão registradas muitas passagens em que se confirma a sua apreensão de estrangeiro diante da realidade que lhe

aguça os sentidos, despertando no jornalista viajante sentimentos como o receio, o medo e até o pânico. Citemos o viajante.

> Algumas vezes, quando me aventurando sozinho um pouco para além da picada na mata, distante das vozes do assentamento, cercado por um triângulo intrincado de árvores, em que não havia um movimento ou som, eu suspeitava que as formas ao meu redor, à meia luz, eram completamente reais ali, e Porto Velho e seus homens eram uma ilusão; e havia um toque de pânico em minha pressa para encontrar a picada novamente, e provar que a picada podia me conduzir para uma perspectiva aberta de coisas ensolaradas, com o sólido *Capella* no meio.

A natureza do lugar, percebida como maravilhosa, produz o maravilhamento natural, apreendido como real, reforçando a crença no que foi ampliado pela imaginação, muitas vezes apreendida da cultura local, conforme se confirma em Khalil (2015, p. 138), ao asseverar:

> As formas do fantástico são múltiplas e se reinventam no decorrer do tempo e da reconstrução das sociedades e ideologias. Uma delas é o caso do real maravilhoso, que, de acordo com Alejo Carpentier, é uma ocorrência à parte, com uma base muito determinada geograficamente: a cultura latino-americana, porque a realidade dessa cultura é uma realidade maravilhosa.

O deslumbramento também é uma reação diante da beleza natural observada, como o momento relatado por Tomlinson (2014, p. 291), quando de uma excursão na mata até o rio Caracol, afluente da margem direita do rio Madeira:

> [...] Foi na mata do rio Caracol que vi, pela primeira vez, uma borboleta formidável de espécime *morpho* em seu habitat natural. Esta espécie, peculiar da América do Sul, raramente é vista, exceto nas sombras da floresta virgem. [...] Eu nunca tinha visto qualquer coisa viva tão bela.

Os sons da natureza também provocam significativas emoções em Tomlinson, potencializando sua criatividade imaginativa. Sobre os efeitos que

eles provocam, escreve: "Pela primeira vez eu ouvia os sons agudos de uma noite tropical na floresta. Não há palavra forte o suficiente para transmitir esse alvoroço aos ouvidos que nunca ouviram essa barulheira [...]" (2014, p. 204), ou ainda, quando em visita a Vila de Santo Antônio do Alto Madeira, observando a cachoeira, ele registra: "A floresta ao lado da cachoeira parecia tremer com um contínuo e profundo trovão subterrâneo" (p. 280). O desconhecido da floresta e as profundezas e violência do movimento das águas aguçam a imaginação do narrador, ao produzir sons enigmáticos e que não encontram correspondência com os que ele conhece.

Embora Carpentier (2003, p. 15) localize toda a América Latina como real maravilhoso, também reconhece que ainda não se tem conhecimentos suficientes sobre sua cosmogonia. Sobre isso, o teórico pontua que

> A cada passo encontrava o real maravilhoso. Mas pensava também que essa presença e vigência do real maravilhoso não era privilégio único do Haiti, mas património de toda a América, onde apesar de tudo ainda não se parou de estabelecer, por exemplo, um inventário de cosmogonias.

Tomlinson (2014, p. 177) se confronta com um conhecimento do homem amazônida, tido como real por este e, sobre isso, o viajante escreve:

> O indígena diz que se ele comer um pedaço de carne de onça, ficará forte e valente. Não tenho a fé do indígena, ou teria implorado o coração daquela novilha; e teria preparado galões de precioso líquido, e trazido para casa em jarros, como presentes incomparáveis, para adoçar o coração de quem sempre faz o que os vaqueiros lhe dizem.

Nesse trecho apresentado, percebemos certa incomunicabilidade entre os conhecimentos diferentes por não haver elementos correspondentes entre as culturas, sendo claro o distanciamento entre as cosmogonias orientadoras de cada uma. Desse modo (Khalil, 2015, p. 142),

> As narrativas da cultura amazônica, assim, confirmam a tese de Carpentier, a de que o real maravilhoso considera a própria natureza do continente ma-

> ravilhosa. Essa natureza seria capaz de produzir o maravilhamento natural e a crença em seres e fatos que, observados por sujeitos de outras culturas surtiriam o efeito de falaciosos, irreais.

Sendo assim, a percepção do estrangeiro captura as realidades amazônicas como insólitas, incomuns e, em parte, estranhas. A realidade apreendida no intercâmbio cultural, no encontro de culturas diferentes, gera um maravilhamento aos olhos do viajante, que não encontra elementos de correspondência que ajudem a explicar e a naturalizar o que é percebido pelo seu olhar e pelos seus sentidos.

Contudo, como o seu relato trata de uma viagem ao desconhecido, porém imaginado, inferimos que o viajante produz uma pintura dos trópicos amazônicos mergulhado em sua imaginação, nos mitos e histórias de seus companheiros de viagem e nas narrativas e causos, como também em algumas aventuras que ele viveu. Portanto, o seu maravilhamento diante do sonhado outrora, antes da viagem, quando tinha apenas conhecimento dos relatos de alguns de seus predecessores – como Henry Bates, por exemplo – reafirma e engrandece muitos aspectos da cultura amazônica, ao mesmo tempo que tece críticas acirradas contra a ideia de progresso. O seu maravilhamento está expresso em sua tessitura discursiva que, entre muitas outras forças positivas, arrasta o leitor para um mundo maravilhoso, quente e dourado, como são os dias e as noites nas margens do Madeira.

## Considerações

As formas do fantástico são bem diversas e tendem a modificações que vão surgindo conforme as alterações na cultura, com o passar do tempo. O que é visto como maravilhoso em uma época e lugar pode sofrer alteração de sentidos quando surgem explicações, pois embora esteja permeado pelo mistério, o maravilhoso é explicável, sendo possível a naturalização ao estrangeiro, como o é para as pessoas inseridas na cultura.

A magia percebida pelo estrangeiro na exuberância da natureza e nas culturas diversas da América Latina, notadamente da Amazônia, tem sido re-

gistrada por viajantes nas narrativas de viagem. A imaginação, característica da humanidade, apresenta um mundo amplo, cheio de mistérios, que desperta sentimentos de admiração, de deslumbramento, mas também potencializam o temor, gerando medo e receio.

A formação cultural do visitante interfere no que ele vê ao entrar em contato com o novo, pois, ao mesmo tempo que é tomado pela admiração ou estranhamento, assume a posição de observador, que julga e classifica a cultura local tida como menor, como inferior à sua. As comparações por ele efetivadas seguem os parâmetros culturais do seu lugar, quando ele se reconhece, ao perceber o outro como diferente. Os relatos escritos são representativos de um modelo cultural unidirecional que abafa e nega a diversidade cultural dos povos visitados.

**Referências**

CARPENTIER, Alejo. **Prefácio. O reino deste mundo**. Tradução de João Olavo Saldanha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.

GAMA-KHALIL, Marisa Martins. O boto e sua sogra: o mito e o real maravilhoso. in: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues et al. (Orgs). **Literaturas e Amazônias**: colonização e descolonização. Rio Branco: Nepan Editora, 2015.

GIUCCI, Guilermo. **Viajantes do Maravilhoso.** Tradução de Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HOLANDA, Sérgio Buarque de Holanda. **Visão do Paraíso, os Motivos Edênicos no Descobrimento e a Colonização do Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense; Publicafolha, 2000.

MAZUTTI, Luciana Helena Cajas; MITIDIERI, André Luis. Expressões conceituais do insólito no espaço literário sul-americano. **Signo**, v. 40, n. 69, p. 21-32, jul./dez. 2015. Disponível em: https://online.unisc.br/seer/index.php/signo/article/view/5914. Acesso em: 6 jan. 2021.

MILTON, Heloisa Costa. O Diário de Cristóvão Colombo: discurso da "maravilha" americana. **Revista de Letras**, São Paulo, n. 32, p. 169-183, 1992. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/27666593?seq=1. Acesso em 9 jan. 2021.

NEIDE, Gondim. **A invenção da Amazônia.** 2. ed. Manaus: Editora Valer, 2007.

PRATT, Mary Louise. **Os Olhos do Império**. Relatos de viagem e transculturação. Bauru: EDUSC, 1999.

SAES, Alexandre Macchione; HESPANHOL, Gian Carlo M. Guimarães. Ferrovias, capitalismo e história econômica. **Jornal O Lince**, Jardim São Paulo, Edição 47 2012. Disponível em: http://www.jornalolince.com.br/2012/arquivos/focus-ferrovias-capitalismo-e-historia-economica-www.jornalolince.com.br-edicao47.pdf. Acesso em: 2 mar. 2021.

TREVISAN, Ana Lúcia. Imagens do Insólito e do Maravilhoso: construções da historicidade na literatura Hispano-americana. **A Cor das Letras**, Feira de Santana, n. 15, p. 11-26, 2014.

TOMLINSON, Henry Major. **O Mar e a Selva**: **relato de um inglês na Amazônia**. Tradução de **Hélio Rocha. Jundiaí: Paco Editorial, 2014**.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do Medo**. Tradução de Lívia de Oliveira. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

# A MORTE NO CONTO "MORRI NO SERINGAL, SONHANDO EM FICAR RICO", DE SIMON OLIVEIRA DOS SANTOS: LATÊNCIAS LITERÁRIAS E HISTÓRICAS DE UM MEMORIAL PÓSTUMO

Rogério Mota

Mara Genecy Centeno Nogueira

## Introdução

> "O leitor, feito especialista, torna-se um autor às avessas." (Blanchot, 1987, p. 203).

Morte, memória, utopia, conformação temperada com humor, enfim, história (ou poderíamos dizer a-história) apresentada de forma intimista, contada através da narrativa de um sujeito-personagem morto, eis algumas das características do objeto[1] sobre o qual decidimos nos debruçar para efeito deste trabalho, produto de um conhecimento provisório e incompleto cuja modesta pretensão é a de poder encorpar com mais feixes o contributo de tantos outros estudos como este.

A que vem a morte no conto? O conto é susceptível de transmitir história? O que torna o conto possível?

Servimo-nos na estruturação do dialogismo entre os topos "morte" e "literatura", principalmente, das contribuições teóricas do crítico literário francês Maurice Blanchot; outrossim, recorremos também a outros pensadores que têm em comum com Blanchot o vislumbre no texto literário de alguns elementos que saltam à letra no que tange à latência dos signos na "filosofia da linguagem" e ao potencial inesgotável da "caixa preta" do imaginário humano em sua relação com as questões socioculturais e a-históricas que aqui permeiam – conforme o espelhamento diegético do conto –, a jornada de alguns

[1] "Morri no seringal, sonhando em ficar rico" – 15º conto da contística *Trem das Almas*, de Simon Oliveira dos Santos.

sujeitos inseridos em uma tensão pluridimensional[2] cujo protagonismo vocalizador provém da errática ambiência da morte. Referimo-nos, na alusão à caixa preta, ao filósofo checo-brasileiro Vilém Flusser. Certamente, a presença de outros pensadores, como o filósofo e pensador russo Mikhail Mikhailovich Bakhtin, subjaz às ideias aqui ventiladas dentro da intertextualidade incontornável que cabe a uma análise literária.

## A que vem a morte no conto?

Do caleidoscópio conceptual blanchoniano sobre a morte destacamos, para efeito deste estudo, as partes que mais se assemelham à filosofia da linguagem bakhtiniana e às considerações ensaísticas de Flusser sobre a caixa preta[3].

Por conseguinte, salienta de forma contundente Maurice Blanchot (1987, p. 87) que "a arte é relação com a morte" uma vez que ela é o extremo. Conforme o crítico francês, aquele que dispõe da morte "dispõe extremamente de si, está ligado a tudo o que pode, é integralmente poder. A arte é senhora do momento supremo, é senhora suprema." Lendo essas considerações em torno da morte, damo-nos conta das presumíveis camadas interpretativas que se nos oferecem em sua diversidade e latência, inerentes ao conto. Não se trata de uma morte qualquer a morte apresentada pelo pensador.

Destarte, a selva é senhora da morte no conto. Sua ambiência oferece o tom e o ritmo que sustentam a trama nas poucas horas entre o despertar– café–asseio e a *conformada* constatação das cinzas do próprio corpo junto ao velho bule com café requentado, tudo isso rememorado em *flashback* pelo seringueiro–narrador–testemunha morto a flechadas. Mas é preciso não se ater à aparente simplicidade da imagética contística em sua esperada concisão estrutural, uma vez que, concordantemente com Blanchot (1987, p. 172) temos que "A profundidade não se entrega frontalmente, só se revela dissimulando-se na obra."

---

[2] Poderíamos acrescentar "tensão pluriconceitual" uma vez que espaço, personagens e ideias transitam no entrelugar real–ficcional, o que demonstra, a nosso ver, uma das virtudes inerentes à literatura.

[3] FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta:** ensaios para uma futura filosofia da fotografia. São Paulo: Annablume, 2013. *E-book.*

Vilém Flusser (2013) em seu ensaio sobre uma futura filosofia da fotografia propõe a imagem-conceito da caixa-preta que, a nosso ver, remete, em parte, à "morte" teorizada por Blanchot (1987) para a atividade artística e literária. Flusser (2013, grifos nossos) explicita, dentro do jogo de deslocamentos metonímicos próprios de sua linguagem que

> A *pretidão* da caixa[4] é seu desafio (do fotógrafo/contista), porque, embora o fotógrafo (o contista) se perca em sua barriga preta, consegue, curiosamente, dominá-la. O aparelho funciona, efetiva e curiosamente em função da intenção do fotógrafo. Isto porque o fotógrafo domina o *input* e o *output* da caixa: **sabe com que alimentá-la** e **como fazer para que ela cuspa fotografias**. Domina o aparelho, sem, no entanto, saber o que se passa no interior da caixa. Pelo domínio do *input* e do output, o fotógrafo domina o aparelho, mas pela ignorância dos processos no interior da caixa, é por ela dominado.

Percebe-se nesse entrelaçamento conceitual da morte orbitante à práxis contística que ela (a morte) vem ao encontro do conto às expensas de múltiplos fatores os quais transcendem o texto e o seu escritor. Tanto a "morte" blanchoniana quanto a caixa preta flusseana remetem a um conceito maior desvelador da linguagem.

Não basta o insólito em se ouvir a voz de um morto vindo contar suas desventuras na selva, longe da família e desiludido de seus sonhos. A morte (e a caixa preta) ultrapassam as sugestões diegéticas do conto em sua versão superficial e dada, ela dialoga essencialidades em um tráfego silencioso que revela humanidade, permite leituras de tonalidades psicanalíticas, conversa criticamente com a história, com as ideias, ideologias e discursos e alimenta a filosofia em sua relação com a linguagem e seus aportes conceituais, transcendendo à fisicalidade e linearidade do texto e da própria história.

## O conto é susceptível de transmitir história?

Tanto Blanchot (1987) como Flusser (2013), ao proporem seus escrutínios sobre a linguagem, instigam-nos à detecção de aportes filosóficos, abrindo um leque de possibilidades de se pensar a literatura sob uma óptica

[4] Quiçá "o escuro da morte", se fosse dito por Blanchot.

ontológica, considerando seu espelhamento histórico na intricada trama da movimentação sociocultural[5] em que modelamos e/ou somos modelados. A propósito do liame comunicativo entre palavra, história e literatura, adita Maurice Blanchot (1987, p. 38):

> Onde acreditamos ter palavras, traspassa-nos uma "virtual rajada de fogos"[6] [...] Então, ao mesmo tempo em que brilha para extinguir-se o frêmito do irreal convertido em linguagem, afirma-se a presença insólita das coisas reais convertidas em pura ficção, em pura ausência, lugar de glória onde resplandecem 'festas à vontade e solidão'.

É-nos ausente na fruição do conto, tomando o partido do narrador, a ameaça da presença autóctone na solidão da selva. É-nos igualmente ausente, na imersão diegética do conto, tomando o partido dos povos originais, o caráter de usurpação inerente à presença do homem branco naquele espaço e o epistemicídio histórico, concomitante ao genocídio propriamente dito, deliberado politicamente, com a morte pelo discurso, pelas armas e pelas doenças, a que foram (e periga de ainda ser atualmente) submetidos. É-nos ausente o sonho do eldorado, expresso "psicograficamente" pela alma desiludida, apesar de conformada, do narrador testemunha no conto. É-nos, enfim, ausente a tensão inerente ao espaço e tempo, dado que ficcionais, a jovem república brasileira e seu projeto expansionista de defesa e ocupação das regiões de fronteira (em um jogo político complexo, eivado de contradições e nebulosidades que não nos

---

[5] Considerando a complexidade e a diversidade conceitual do topos cultura, notadamente sob a perspectiva latina americana, optamos pelo conceito semiótico proposto por Yuri M. Lotman, o qual, a nosso ver, dialoga produtivamente com as ideias apresentadas nesse capítulo: sistema dinâmico de signos que estrutura a vida social de comunidades humanas em termos de uma memória não hereditária geradora de normas e restrições. Memória comunitária dotada de força disciplinar capaz de produzir, no devir histórico de uma comunidade, fatos ou textos a serem lembrados e fatos ou textos a serem esquecidos (evitados). A cultura, assim, entre as fronteiras, permutas, e em sua ligação ao mundo extra cultural, ao mesmo tempo que retem o poder modelador de gerar uma gama de objetos culturais *reais* ou *possíveis* extremamente vasta e abrangente, caracteriza-se também pela capacidade de excluir e declarar como não existentes aquelas práticas que se mostram inúteis ou desinteressantes.

[6] Mistérios da caixa preta, se formos retomar Flusser.

cabe tratar de forma direta neste artigo). O seringal, a indústria da produção e do capital, o extrativismo gomífero, o enriquecimento de poucos ao preço do empobrecimento de muitos (como se dá a desigualdade social?), a morte do imigrante e também a morte do "índio" permeiam a pura ausência referida por Blanchot, mas deixam passar a "virtual rajada de fogos", que traduzimos, conforme o escopo deste capítulo, em um estado de reificação no qual a ficcionalidade, formatada imageticamente pela literatura no conto, atualiza-se na(s) leitura(s). Palavra, ficção, realidade, história, cultura, cenas que permeiam a interioridade do homem, considerando igualmente a exterioridade do espaço em que ele se vê, em suas permutas nas diferentes fronteiras, formam um tecido complexo para o qual os estudos literários são capazes de nos instrumentalizar o *modus pensantis* a-históricos[7].

Subjaz, da leitura de Blanchot, um senso de engajamento pensante ao lidarmos com o universo literário e nossa leitura da história no que ela tem de mais próxima e visceral. Ao questionamento blanchoniano "O que torna a literatura possível?" seguem respostas que transcendem a própria literatura, que, para Blanchot, encerra a própria potência, o próprio ser, precedendo os sujeitos reais e ficcionais que orbitam esse universo.

"Morri no seringal, sonhando em ficar rico", conforme o extrato blanchoniano, registrado acima, faz com que "morramos", faz com que "sonhemos", faz com que festejemos a "vontade" e meditemos na "solidão". Por outro lado, preenchendo esses interstícios de *ausência* ficcional, interpretando Blanchot (1987, p. 240) o papel da leitura é crucial, pois ela está intimamente vinculada ao que dá vida ao conto, ela se torna presente na esteira diegética em todos os instantes, é um instante a mais entre eles, alternada e simultaneamente cada

[7] Vilém Flusser, na obra *Fenomenologia do brasileiro* registra (1998, e-book) que "no Brasil se dão processos que visam espontaneamente a síntese de tendências históricas e a-históricas contraditórias que podem resultar em cultura, atestando um homem a-histórico não primitivo que empresta sentido novo à vida humana". O filósofo tcheco-brasileiro apresenta o panorama de um intelectual europeu fugido da guerra; para ele (1998, e-book), pelo pensamento a-histórico a sociedade humana encontra uma forma de romper a trágica solidão do homem que enfrenta sua morte dando assim forma e sentido à sua vida única, incomparável, irrevogável e irrepetível. A literatura, a nosso ver, pelo viés do conto, assim como pelas suas diversas modalidades de produção vem ao encontro da alimentação desses processos de ruptura, articulando as tramas da cultura de maneira radical, essencial, operando nos antípodas do historicismo vulgar.

um deles, não é apenas a memória que se guardou deles, a sua derradeira transfiguração. A leitura abarca em si o que realmente está em jogo no conto, e, em virtude desse mecanismo silencioso, a leitura traz consigo, sozinha, no final, todo o peso da comunicação.

A propósito desse jogo de forças entre a palavra – aqui em sua modalidade escrita, por meio do conto –, e a "fotografia" que produzimos – ou que produzem por nós –, a respeito do mundo, cenas que se articulam criativamente em nossa *insondável* em sua totalidade, porém rica, "caixa preta"[8], Vilém Flusser (2013, p. 25, grifos do autor) enfeixa a conclusão de seu ensaio com as seguintes considerações:

> [...] o universo fotográfico é um jogo de permutação cambiante e colorido com superfícies claras e distintas, chamadas fotografias. Estas são imagens de conceitos programados em aparelhos e tais conceitos são símbolos vazios. Sob análise, o universo fotográfico é um universo vazio e absurdo. No entanto, como as fotografias são cenas simbólicas, elas programam a sociedade para um comportamento mágico em função do jogo. Conferem significado mágico à vida da sociedade. Tudo se passa automaticamente, e não serve a nenhum interesse humano. Contra essa automação estúpida, lutam determinados fotógrafos, ao procurarem inserir intenções humanas no jogo. Os aparelhos, por sua vez, recuperam automaticamente tais esforços em proveito de seu funcionamento. *O dever de uma filosofia da fotografia seria o de desmascarar esse jogo*.

O filósofo tcheco-brasileiro não correlaciona de forma direta Filosofia da Fotografia com Literatura ou História; no entanto, respeitante ao recorte analítico deste capítulo, tendo em vista o estudo em torno do objeto que elegemos tratar, par a par com a contribuição teórica igualmente escolhida, permitimo-nos identificar o fotógrafo engajado nessa Filosofia da Fotografia, que "fotografa a vida" empenhado em desmascarar a *automação estúpida* com o leitor mencionado por Blanchot nos apontamentos acima, que carrega consigo, sozinho, todo o peso da comunicação.

---

[8] A região da "morte", apresentada de forma recorrente na crítica blanchoniana.

Outrossim, a diegese impressa no conto ultrapassa os limites de um deleite de fruição estética, descompromissada e distante. Como mencionado por Blanchot (1987), ao leitor cabe uma participação visceral e, muita vez, tensa nesse jogo. Flusser, inclusive, projeta a imagem desse leitor como alguém que soube se aprofundar nessa filosofia de deciframento fotográfico, dando seu contributo de intencionalidade humana, contra discursivamente, às regras automatizantes do jogo. Os retratos revelados pelo conto são "retratos do aqui e do agora", a despeito do quimismo pluri discursivo ínsito à "chapa fotográfica", que toca diferentes tempos e espaços. As flechas que mataram o personagem no conto, por exemplo, continuam a voar na nossa direção, na solidão da selva das nossas contradições e covardia moral genocida[9]. O temor de as sentir nos matando resgata-nos a reflexão a-histórica da usurpação de que resultou o espaço em que vivemos. O sonho do eldorado, acalentado com sugestiva justiça na narrativa pelo narrador-testemunha-morto-falante, provoca o inusitado aparecimento da alienação que, costumeiramente, nos constringe os movimentos e os pensamentos; o capital, a indústria (inclusive a extrativista), o mercado, o consumo e o consumismo, espelhados nos sonhos vendidos aos montes por meio dos retratos coloridos e brilhantes do marketing governamental ou privado, dizem-nos, "sem palavras", que há um jogo cujas regras automáticas passam muitas vezes despercebidas. O próprio plano situacional em que se estrutura a narrativa, com a emersão de uma voz vinda do além-túmulo, em uma postumicidade habilmente temperada com humor e uma certa dose de desapego obriga-nos adentrar por sendas inesperadas, em uma leitura de teor, inclusive, psicanalítico. Não sabemos se existe uma palavra que denote o sentimento de alteridade diante de um sujeito morto, pois, então, o conto é capaz de provocar tal sentimento. Encarnamos, pela leitura, na desventurada alma do seringueiro memorialista (*post mortem*). Os umbrais da errática instância em que ele se encontra nos veem passar, testemunhamos o estado de morto como que para melhor poder decifrar as fotografias do estado de vivo.

---

[9] Herança inconsciente da implantação da Modernidade eurocêntrica implantada pelo império luso-hispânico no Novo Mundo desde o século XVI. Vide DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

Diz-nos o morto falante a certa altura do conto (Santos, 2020, p. 144):

> Pensei ter vida melhor nestas bandas povoadas de muriçocas, índios e toda sorte de avarias. Aqui é um sertão verde, um sertão às avessas. Mas, não deixa de ser um sertão, com seu solo úmido, fértil e infestado de coronéis.

O memorial fotográfico encanta pelo colorido inocente da utopia flagrada em relance. Não há como deixar de notar o tom de uma resignação serena do memorialista morto, conforme estruturado na narrativa. Postos no mesmo conjunto muriçocas, índios e toda sorte de avaria, notamos uma definição de selva cuja simplicidade propõe deciframentos fotográficos outros, que tocam a desilusão tardia. O seringueiro estava refém do perigo das doenças tropicais, do perigo dos encontros com as etnias aborígenes locais e do perigo sociocultural imediato das grades com que o sistema econômico o prendia através do trabalho escravo interminável nas mãos dos seringalistas, coronéis *infestadores piores do que piuns*. Prossegue o memorialista morto: "Pensei em voltar. Mas como? Queria fugir desse inferno verde. Deixar de ser escravo retirante! Quanto mais trabalho, mais devo! Quinze horas de trabalho todo dia e a dívida só aumenta." (Santos, 2020, p. 144). Perguntamos, por nossa vez, a título de provocação, que peso pode tomar essas palavras, ditas por um sujeito morto?

## Deciframentos fotográficos pós-coloniais do conto

A que vem a tese pós-colonialista nesse bojo da ficcionalidade amazônida apresentada no conto? Que detalhes são-nos apresentados na "fotografia" do conto que lhe dão riqueza e vitalidade com que inteligir nossa voz, vez e lugar atuais, concomitantemente à voz, vez e lugar revisitados contundentemente dentro do universo diegético da narrativa de "Morri no seringal sonhando em ficar rico" que nos oportuniza, com a ajuda do pensamento de um Fanon, de um Mbembe e de outros pensadores pós-colonialistas, avaliar e empreender franco combate às mutações e reinfiltrações do paradigma colonialista que almeja eternizar-se junto a nós?

Como escreveu Fanon (2012, p. 32):

> Las grietas del colonialismo, ante todo subjetivas, son el resultado de una victoria del colonizado sobre el antiguo temor y sobre la desesperación ambiente destilada día tras día por un colonialismo instalado en una perspectiva de eternidad.

O contista, por sua vez, em conformidade com a técnica e a arte oferecidas à sua práxis, explora justamente parte do universo dessas incisões cuja tensão reacende-nos a alteridade diante das subjetividades, flutuantes na ficção, dos povos originais massacrados e dos imigrantes iludidos e explorados; por outro lado, a subjetividade de cunho marcadamente colonialista, protagonizada por expressiva parte da jovem república brasileira e seus aderentes capilarizados nos rincões da floresta amazônica na figura da elite burguesa nacional e(ou) internacional, dos seringalistas, do aparato estatal e fundiário etc., salienta-se igualmente a nossos olhos no conto com o seu montante de sede de domínio[10], manipulação, subalternização e invisibilização do outro a benefício de sua mentalidade predatória, herança contumaz dos impulsos genéticos do Modernismo Europeu[11].

Considerando a complexidade teórica das ideias pós-colonialistas, apresentamos os seguintes deciframentos fotográficos revelados pelo conto: Um republicanismo brasileiro incipiente e inabilidoso na gestão distributiva de seus cidadãos, instigando migrações de forma mal orientada e injusta àqueles que se deslocavam rumo a um eldorado impossível e àqueles que já se encontravam no noroeste do país, região a qual outras levas de pessoas se dirigiam. O marketing governamental implantava nos brasileiros a imagem de uma região extensa, vazia e promissora. A população aborígene amazônida, a essa altura, era descaradamente invisibilizada pelo discurso (epistemicídio), como se já não

[10] O conto apresenta igualmente extenso material com que empreender análises de natureza ecocrítica ao expor, através da literatura, a problemática relação entre o homem e o meio ambiente, entre a riqueza dos recursos naturais e a sede (predominantemente absurda) de riquezas imediatas muita vez ao custo degradante do desrespeito à fauna, à flora, ao solo e às culturas ancestrais.

[11] "Modernismo" protagonizado inicialmente por Portugal e Espanha à época das expansões imperialistas. Sugerimos a propósito o estudo da obra criticado por Enrique Dussel.

bastasse o genocídio incalculável empreendido por ocasião da expansão marítima europeia no século XVI e a usurpação oficiosa das terras de "ninguém". O Brasil como nação evidentemente subalternizada diante da Europa e dos Estados Unidos, mas contraditoriamente obediente ao mesmo regramento imperialista a que fora submetido durante o imperialismo português, urdindo o mesmo tipo de malha imperialista na gestão de sua gente, mal distribuindo sua riqueza, manipulando e controlando a massa, enrijecendo a estrutura de poder, mantendo-a nas mãos de alguns poucos privilegiados, o que se reproduz nas diversas camadas hierárquicas, nos estados, municípios, vilas, colocações. Automação ideológica da menos valia nacional, e regional, com a implantação de linhas demarcatórias tanto geográficas como psicológicas que ditam identitarismos objetificantes e superficiais que satisfazem a massa, haja vista em nossos dias, por exemplo, a *mass media* e seus cordames manipulativos que preveem, inclusive, um ranking comparativo entre os estados da federação, uns maquiados, e de fato tratados, com mais capricho do que outros. A indústria e o capital que coisificam produtos e pessoas numa leva só, em flagrante desrespeito à natureza (ao meio ambiente) e ao plano interno da natureza humana. Tanto o potencial humano como a morte (tão bem lembrada no conto) – anunciadora da impermanência que nos caracteriza as ações, sem que nos demos conta disso – são características comuns aos habitantes originais e ao imigrante.

A voz narrativa, conforme o fluxo diegético, deslocada estrategicamente a um ente desencarnado prefigura e traduz o anonimato de muitas outras vozes que igualmente compõem a a-história *do país real* cujos eventos fundamentam-se no silêncio, sugerido pela própria morte.

Outrossim, não seria despropositada uma leitura psicanalítica (e também ontológica) do conto, dado que o extremo da morte, mesmo em seu plano ficcional, impele-nos, "sem palavras", a visitas íntimas na caixa preta flusseana da qual podem projetar nossos retratos e nossas habilidades decifradoras de retratos, quiçá acender-nos a "virtual rajada de fogos" blanchoniana para que possamos ver, finalmente, resplandecer festas à "boa" vontade, *habilidade e argúcia construtiva* na decifração de retratos por parte da maior parte possível de fotógrafos, como nós, uma vez que as tensões estruturais oriundas do processo

civilizatório que fazemos parte como Brasil[12], exigem-nos constante e engajada vigilância para que a trama sociocultural que nos singulariza, ainda que não nos prive de sermos plurais, rompa gradual e incansavelmente suas amarras com quaisquer sugestões de cunho colonialista sabidamente subalternizante, invisibilizadora e nociva.

**Referências**


BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **O freudismo:** um esboço crítico. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BLANCHOT, Maurice. **A parte do fogo**. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: ROCCO, 2011.

BLANCHOT, Maurice. **O espaço literário**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: ROCCO, 1987.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização.** 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CORTÁZAR, Julio. **Valise de Cronópio**. 2. ed. Trad. Davi Arriguci Jr. e João Alexandre Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2006. *E-book*.

DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

FANON, Frantz. **Sociologia de una revolución.** Gualeguaychú (Argentina): Editorial Tolemia, 2012.

FLUSSER, Vilém. **Fenomenologia do brasileiro**. Trad. Gustavo Bernardo. Rio de Janeiro: UERJ, 1998. *E-book*.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta:** ensaios para uma futura filosofia da fotografia. São Paulo: Annablume, 2013. *E-book*.


[12] Essa abstração que denominamos Brasil, que na verdade abarca os signos de diversos *brasis* em francas e desafiadoras (re)construções.

FLUSSER, Vilém. **O mundo codificado:** por uma filosofia do design e da comunicação. Trad. Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia.** 2. ed. Manaus: Valer, 2007.

LOTMAN, Yuri M. **Cultura y explosión: Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social.** Trad. (para o espanhol) Delfina Muschietti. Barcelona (Espanha): Gedisa Editorial, 1999.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite:** ensaios sobre a África descolonizada. Luanda: Edições Mulemba/Edições Pedago, 2014.

SANTOS, Simon Oliveira dos. **Trem das almas**. Porto Velho: Temática Editora, 2020.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo.** Trad. Lívia de Oliveira. São Paulo: UNESP, 2005.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Trad. Lívia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

# UM INCONFESSO EM UM BECO SEM SAÍDA: ESTEFANO, A FIGURA DO COLONIZADOR NO ROMANCE *A ESPERA DO NUNCA MAIS: UMA SAGA AMAZÔNICA*

Luiz Eduardo Correia de Souza
Ana Maria Felipini Neves

## Introdução

A literatura enseja reflexão e produz movimentos de busca nas entranhas do texto literário, oportunizando a produção de conhecimentos úteis ao desenvolvimento humano e social de cada ser e que sem a participação do leitor atento e crítico teriam sido relegados ao esquecimento e serviriam apenas para o gozo erudito e estético.

Nicodemos Sena, escritor paraense, natural de Santarém, um amazônida com raízes profundas em seu lugar e que se dedicou por quase dez anos na produção de um romance excepcional, trouxe à cena literária brasileira muitos focos de luz que podem ser investigados a partir do romance *A Espera do Nunca Mais-Uma Saga Amazônica*. A obra descortina a escuridão proposital exercida pelo cânone literário universal que encoberta diversas investidas colonizadoras contra os povos da Amazônia, que foram subjugados e que são, ainda hoje, vitimados por visões racistas e marginalizadoras.

Em *A Espera do Nunca Mais-Uma Saga Amazônica* temos uma profusão de fatos literários que nos servem como eixos estruturadores de pesquisa. A narrativa traz à tona a vida resistente de um grupo de descentes de índios, mestiços, designados no romance como tapuios, que tiveram desde os tempos mais remotos suas vidas exploradas, suas culturas apagadas e suas terras expropriadas pelas diversas colonizações por que passou a Amazônia brasileira.

O intuito deste texto será investigar no romance a descolonização literária da figura do colonizador por meio da voz do narrador que irá descortinar

os atos e os sentimentos mais profundos de Estefano no decorrer da história possibilitando a sua leitura por meio das categorias de análise pós-coloniais.

O romance em análise vem subverter a representação literária padronizada pela visão de herança europeia ligada a ideologia eurocêntrica, fruto da colonização portuguesa e espanhola no Brasil, que se baseia em uma classificação maniqueísta de superioridade do europeu branco e colonizador sobre o indígena e o negro inferiores e colonizados.

Nessa concepção seria o colonizador portador de uma "missão civilizadora" de progresso, de salvamento de um povo inferior ansioso por ser civilizado, nada obstante o romance em análise vem desestabilizar a base em que se construíram tantas narrativas sobre a Amazônia, calcadas na inferiorização cultural dos verdadeiros donos da terra.

A forma como a história aborda as desigualdades sociais permitindo ao leitor perceber a aviltante situação dos tapuios que vivem explorados e endividados pelo sistema comercial de Estefano e a natural boa vida deste que tem lucros desmedidos sobre o trabalho dos nativos, a expropriação da terra por meio de documentos ilegais obtidos pelo comerciante e os meios ardilosos de convencer os tapuios como a troca da tiborna (bebida indígena) pela cachaça.

Esses fatos da narrativa perturbam a inclinação ideológica às ideias arraigadas que pairam sobre as massas desconhecedoras da história do nosso país, entre elas a de que os índios não sabem cuidar de suas terras, não as fazem produzir adequadamente, desconsiderando, assim, formas culturais de vida diferentes daquela estabelecida pelo padrão das civilizações europeias que assimilamos e reproduzimos diariamente em nossa vida.

Todos esses sinais indicam que se está diante de uma narrativa descolonizadora que dá às partes antes inferiorizadas o direito de resposta, a partir de sua visão e voz, trazendo ao leitor a visão completa não só a do colonizador, que o levará a romper com os ditames de uma sociedade opressora em relação a tudo o que lhe parece ser diferente. Por isso, há a necessidade de análise desse personagem tão emblemático que traz em si as filigranas desse arquétipo que reaparece em diversas histórias sempre revestidos de numerosas máscaras que necessitam ser tiradas. Nicodemos Sena produz esse desmascaramento em seu romance.

## A teoria pós-colonial e o colonizador

Surgida nos anos finais da década de 70, os estudos pós-coloniais trouxeram um olhar mais contextualizado sobre a realidade das culturas tidas como "menores" que foram subalternizadas por tanto tempo pelas epistemologias ocidentais que não viam nas culturas do oriente e do terceiro mundo senão modos de atraso e inferioridade que jamais poderiam ser equiparadas com a cultura europeia considerada como fim de toda a civilização humana.

Esses estudos permitiram construir um modo de ver e estudar essas culturas subalternas de forma mais real e mais aproximada de suas reais histórias e seus verdadeiros cenários de exploração que eram dispensados nos empreendimentos de pesquisa até ali, possibilitando investigar identidades e questionar a ordem estabelecida por uma versão do saber tida como única, abrindo assim para as vozes silenciadas trazerem sua versão dos fatos.

Um dos percussores desses estudos foi o crítico literário Edward Said, palestino que em 1978 publica o livro *Orientalismo – oriente como invenção do Ocidente,* que discorre sobre como o oriente foi inventado a partir da experiência europeia. Em seu livro Said afirma que o oriente ajudou a definir a Europa (o ocidente) como suas experiências contrastantes vistas como exóticas e inferiorizadas.

Ao analisar obras europeias em que ocorre grande número de referências a essas concepções etnocêntricas, Said confirma a influência de uma cultura dita original e universal no olhar dos escritores que trataram do oriente sempre com uma atitude colonizadora. Assim, o autor propõe uma investigação sobre esse discurso eurocêntrico como se pode perceber no fragmento de sua obra (Said, 2007, p. 29)

> Sem examinar o orientalismo como discurso, não se pode compreender a disciplina extremamente sistemática por meio da qual a cultura europeia foi capaz de manejar –e até produzir- o oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativa durante o período pós-iluminista.

Além disso, as análises pós-coloniais possibilitaram investigar a continuidade das heranças coloniais na cultura e na vida dos povos que foram colo-

nizados pelas grandes potências coloniais do passado, dissecando nas culturas os gérmens das heranças racistas trazidas pelo eurocentrismo não só nos países do oriente, africanos e asiáticos, mas também aos países da América Latina que antes das invasões franco-britânicas já haviam sofrido com o colonialismo português e espanhol.

Outro importante autor a tratar desses temas foi o martinicano Frantz Fanon, um psiquiatra que sentiu profundamente o colonialismo na pele e que produziu fortes descrições e denúncias em suas obras, entre elas pode-se se destacar *Pele negra, máscaras brancas* (1952) e *Os Condenados da Terra* de (1960), nas quais denuncia com grande convicção a mazelas da colonização da população negra vítima do racismo instaurado pelo colonizador. Para ele a descolonização é sempre violenta e é definida como a troca de uma espécie de homens por outra totalmente nova que significaria o renascimento, a restituição da nação ao povo.

Para Fanon a realidade não pode ser mascarada, pois há muita desigualdade entre colonizador e colonizado, há uma divisão clara de raças, nessa divisão o branco é rico simplesmente por ser branco. Para ele há necessidade que o colonizado se reconheça para que possa lutar pela libertação. Entre suas ideias Fanon propõe um novo humanismo em que o colonialismo teria fim e a racialização não definiria um padrão na sociedade, surgindo aí um novo homem, agora liberto.

Mais especificamente na América Latina surgiram também os estudos Decoloniais, que motivados pelo conceito de colonialidade do poder cunhado pelo sociólogo Peruano Aníbal Quijano organizaram um estudo sistemático descolonizador de todos os mitos formados pelas colonizações eurocêntricas que se estabeleceram com tanta firmeza na história e na cultura do povo colonizados da América latina favorecendo assim um estudo decolonial no sentido de libertação e revide cultural que se tornaria mais próximo e permitiria um entendimento mais real dos efeitos do colonialismo da América latina.

Toda essa gama de fios condutores desse olhar pós-colonial que sinteticamente foi posto em observação nesse texto é passível de transferência para realidades mais locais e próximas como no caso do Brasil, a Amazônia que

sob essa a visão eurocêntrica tão combatida por esses estudos, foi tantas vezes tratada como uma extensão de natureza e beleza em que seus povos eram apagados em favor de um vislumbre paradisíaco.

Esses olhares fortificaram e mantiveram a porta trancada do fosso onde se ocultavam as bárbaras violências e explorações sofridas pelo povo da Amazônia e que criaram cristalizações histórias e caricaturas do homem da floresta, configurado como um ser sem cultura, ignorante, primitivo que desconhece os valores de uma civilização que só lhe trouxera sacríficos e explorações.

## O beco sem saída de Estefano

A proposta de desenvolvimento da presente análise centra-se no argumento de que ao apresentar elementos e fatos que denunciam a real intenção do personagem Estefano que é o grande vilão e se constitui na figura do colonizador dos tapuios do rio Maró e Nambu, o narrador assume uma atitude pós-colonial que expõe e questiona diversos empreendimentos colonizadores que aparentemente se apresentam como insuspeitos auxílios aos povos da Amazônia, mas que na verdade omitem as garras do colonialismo que escraviza e violenta a cultura e a vida de povos nativos, trazendo à tona a essência do colonizador sem mascaramentos. Sobre o narrador e o discurso indireto livre, Beth Brait (1985, p. 56) afirma

> A composição do espaço, o desenho do ambiente, a caracterização da postura física da personagem e a utilização do discurso indireto livre para expressar os pensamentos e as emoções dessa criatura combinam-se de forma harmônica, construindo progressivamente o saber da personagem e do leitor.

O personagem Estefano era um homem branco, de alta estatura descendente de português, advindo de uma das famílias mais ricas da Amazônia, os Barbosas, donos de muitas terras e escravos, sendo descendentes dos portugueses que escolheram ficar no Brasil depois da independência e que foram já desde esse tempo beneficiados com grandes extensões de terras e vários privilégios. Pertencente à linhagem de "grandes" homens, bisneto de barão, após

diluir uma herança familiar em negócios malsucedidos se vê obrigado a descer os rios e explorar os tapuios que viviam às margens do rio Maró e Nambu, revelando assim a intenção inicial da "missão" de Estefano e seu caráter duvidoso, como fica claro no excerto do romance (sena, 2020, p. 65):

> Embora trouxesse na máxima conta a força de vontade, a pertinácia no trabalho, a sagacidade para farejar grandes negócios, a bravura e a honestidade que julgava serem a marca de sua estirpe, Estefano ao que parece, não herdou nenhuma dessas preciosas virtudes; ao contrário, não era muito dado ao trabalho, nem firme de vontade, e não raro se revelava covarde, e, como o leitor já teve oportunidade de reparar, o nosso personagem era muito desonesto.

A partir da motivação inicial de Estefano de descer os rios para trabalhar como comerciante pode-se perceber que a confissão gerada pelo narrador deixa claro que o que impele Estefano aos rios é a sua necessidade de lucro e a ideia racista de que não terá dificuldades em enganar os tapuios, considerados por ele como ignorantes e sem saber.

Essa caracterização física de homem alto, branco descendente de europeu não é em vão e já configura a intenção do narrador em recrudescer a memória histórica do leitor fazendo referências a colonização portuguesa no Brasil e as expedições assassinas que violentaram a Amazônia.

O narrador escarnece do falso pioneirismo do personagem tão comum em colonizadores do passado que deixavam a metrópole com um sentimento de nobreza em relação a sua missão nas colônias, tratando de mostrar a face oculta de Estefano, descolonizando à figura benéfica do colonizador. Como afirma Albert Memmi (2007, p. 37), um ensaísta francês que foi um grande crítico do colonialismo:

> Os motivos econômicos da empreitada colonial já foram esclarecidos por todos os historiadores da colonização; ninguém mais acredita na missão cultural e moral, mesmo original do colonizador. Atualmente, em todo caso, a partida rumo à colônia não é a escolha de um luta incerta, buscada precisamente por seus perigos, não é a tentação da aventura, mas a da facilidade.

A figura colonizadora de Estefano surge no romance a partir de um prenúncio do mal, tendo sua imagem associada a um dragão, imagem que no período medieval da história representava maus agouros ou a própria cobiça. O narrador imprime suspense ao aparecimento do elemento que irá mudar a vida naquelas paragens. Sabá, um dos tapuios do lugar que mais tarde será morto pelos homens de Estefano, filho de Silvestre Bagata, pergunta a seu avô Pachico, um dos primeiros morados do rio Maró, por que sua esposa primitiva não lhe dava um filho, ao que seu avô responde em tom profético, conforme se vê no excerto do romance que retrata a chegada do batelão de Estefano à casa dos Bagatas (Sena, 2020, p. 37).

> – Para que queres um filho? Sorte de quem não nasceu; o dragão vai subir o Maró para devorar os que vivem na terra. [...] Certo dia, a profecia do avô começou a se cumprir. A família trabalhava na roça quando um ronco estranho, vibrando a mata, chegou de muito longe.

A construção dessa personificação de Estefano como dragão devorador, um ser mitológico que geralmente aparece em sagas, como é o caso do romance em análise, sugere a caracterização monstruosa e maligna do comerciante, reunindo seu caráter e suas ações como prejudiciais ao grupo de pessoas que habitavam as regiões do Maró, questionando assim as faces das colonizações na Amazônia em que o bem maior era representado pelos valores das civilizações europeias ou na atualidade em que a preservação do potencial amazônico é tomada como lema de empresas multinacionais americanas que intentam ditar como os donos da Amazônia devem preservar suas terras, elegendo como bem o progresso imposto pelo colonizador aos colonizados.

Por isso, a forma descolonizadora como o narrador caracteriza e revela o colonizador no romance se torna tão importante, pois, possibilita olhar por dentro determinados fatos históricos e ideias cristalizadas que se impõem como únicas e universais. No caso do romance, a ideia tão habitual e inocente de que o colonizador é aquele que deixa sua casa e sua pátria para se sacrificar em nome da civilização dos povos ditos "inferiores" acaba por cair por terra com a ação do narrador que penetra oniscientemente

na vida e na história de Estefano e através dessa infiltração descoloniza a imagem do colonizador. Como bem asseguram Sônia Sampaio e Miguel Nenevé (2015, p. 21), críticos do colonialismo, para eles é necessário reimaginar a Amazônia falar a partir de dentro.

> Reimaginar de dentro significa redizer e desdizer significa ressignificar e repensar as definições e conceitos sobre o local. Se no passado milhares de povos indígenas foram dizimados pela colonização, ainda hoje muitas vozes são apagadas, desvirtuadas, aniquiladas ou negligenciadas porque o que se ouve são os rumores externos que impõem como internos.

E de fato a ação do narrador em trazer a face oculta de Estefano é uma forma de dar voz aos apagamentos gerados no passado, é uma chance de ressignificar as heranças coloniais nos modos de vida dos indígenas, é retificar ideias puras sobre a essência de povos, tomados como inferiores, preguiçosos, sedentos de civilização e ávidos de alguém que lhes salvem. Esses paradigmas vão sendo superados na medida em que vai sendo tirada a máscara de Estefano, o revide pós-colonial é feito nesse percurso pelo narrador.

Estefano traz ainda em sua bagagem familiar, emocional e espiritual uma carga imensa de desejos de superioridade e regalias seguida de preconceitos e episódios cruéis em relação aos negros e índios, classificados pelo próprio Estefano como primitivos, como se observa no excerto do romance que retrata a chegada de Estefano no rio Maró para oferecer seus produtos à família de Silvestre Bagata e iniciar seu esquema de exploração sobre os tapuios (Sena, 2002, p. 48).

> O estranho certamente avaliara que os Bagatas, nascendo e morrendo naquelas brenhas, sem conhecerem a cidade, eram criaturas simples e ignaras, primitivas, quase selvagens, destituídas de educação e malícia civilizadas, que não sabiam contar, que nunca viram dinheiro, e que por isso podiam ser, com jeito, por ele manipuladas.

Esse desvelo do pensamento racista de Estefano, fruto de uma ideia colonizadora que remonta ao período do "descobrimento" do novo mundo em que

aqueles habitantes nativos da América, por exemplo, eram classificados como povo inferiores e incivilizados, também ajuda a reafirmar o caráter pós-colonial da narrativa de Nicodemos Sena, além de ir ao encontro do conceito de colonialidade o poder do sociólogo peruano Aníbal Quijano que assegura a continuidade do colonialismo mediante a matriz de poder instaurada no mundo moderno colonial pelo racismo, a colonialidade do poder, que configurada na divisão social do trabalho e no capitalismo moderno continua o processo de colonização do terceiro mundo pelas grandes potências imperiais. Como podemos perceber no excerto de Quijano (2000, p. 138)

> A dominação é o requisito da exploração, e a raça é o mais eficaz instrumento de dominação que, associado à exploração, serve como o classificador universal no atual padrão mundial de poder capitalista.

A imagem arquetípica do colonizador europeu, homem que traz o progresso, um missionário da civilização que sacrifica sua vida na colônia em prol de um a missão que por tanto tempo foi protagonista de inúmeros relatos de viajantes, religioso e colonizadores europeus que se aventuravam pela Amazônia sofre na escrita do romance um giro que perturba a dignidade do colonizador representado por Estefano, pois mostra com o olhar do narrador os sentimentos racistas e os desejos de exploração constantes nos discursos e ações de Estefano.

Esse desnudamento progressivo é que deixará o colonizador sem justificativas e que irá descolonizar sua imagem de homem do progresso e militante do bem, legitimando que o colonizador traz consigo essa carga ideológica que por vezes quer justificar sua exploração em território colonizado. Said (2011, p. 43) vai dizer que:

> Nem o imperialismo, nem o colonialismo é um simples ato de acumulação e aquisição. Ambos são sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação, em como formas de conhecimento filiadas à dominação: o vocabulário da cultura imperial está repleto de palavras e conceitos como "raças servis "ou "inferiores" "povos subordinados", "dependência", "expansão" e "autoridade".

Estefano consciente de sua necessidade de lucro vai procurar criar através de seus produtos uma dependência nos tapuios, a maior delas será a cachaça que premeditadamente o comerciante oferece aos mestiços tendo em mente fazer com que eles se viciem e passem a perder o poder sobre suas vidas, o que facilitará a exploração, visto que os mesmos passaram a trabalhar e a "trocarem" seus produtos por cachaça e objetos sem muito valor como panelas, machados etc., configurando assim a tão antiga prática colonialista do escambo (Sena, 2002, p. 56).

> O forasteiro, indo sabe lá de onde, passou a ser, de forma sutil e insidiosa, o senhor de seus destinos. Sugava-lhe as energias, explorava-os, arrebatava o fruto do penoso trabalho. Mas, reconheçam-se, nunca os forçou ao trabalho, nem os aprisionou, pois que não era preciso. O caboclo submetia-se a uma servidão voluntária, emaranhados que estavam numa rede de malhas invisíveis e presos numa cela cuja parede não era senão a própria selva bruta e impenetrável que os comprimia num círculo da mais completa solidão.

Tais ações são constantemente questionadas pelo narrador que insiste em apresentar a exploração perversa do sistema implantado pelo colonizador na vida daquela comunidade, mostrando também que aqueles povos possuíam uma estrutura cultural e modos de sobrevivência que lhes outorgavam uma civilização própria discrepante das ideias de vida e sociedade conhecidas por Estefano que ao adentrar tais comunidades não via, senão distopia e regressão humana, sendo para o personagem um ensejo a um projeto de emancipação moderno, que de acordo com o filósofo argentino Enrique Dussel seria para o colonizador uma forma de ocultar o processo de dominação operado pelas práticas capitalistas. Para Dussel a Modernidade como emancipação é um mito que precisa ser superado pela Transmodernidade. Sobre esse conceito de modernidade ele afirma Dussel, 1993, p. 77):

> O conceito mostra o sentido emancipador da razão moderna com respeito a civilização como instrumentos, tecnologias estruturas práticas políticas ou econômicas menos desenvolvidas, ou ao menor grau de exercício da subjetividade. Mas, ao mesmo tempo, oculta o processo de "dominação" ou "violência" que exerce sobre outras culturas. Por isso, todo o sofrimento

> produzido no outro fica justificado porque se "salva" a muitos "inocentes", vítimas da barbárie dessas culturas.

A vida dos Bagatas antes da chegada de Estefano seguia dentro da pura harmonia. Produzia-se aquilo que deveria ser consumido por todos. O sentido de comunidade prevalecia e o trabalho era um auxiliar da existência e não razão de todo viver. A natureza era integrada à vida e o respeito às culturas herdadas pelos seus ancestrais era cultivada pelos tapuios ancestrais, como a fabricação da tiborna uma bebida extraída da mandioca que trazia efeitos parecidos com a bebida alcoólica sem, no entanto, causar tantos desequilíbrios como causou a cachaça trazida por Estefano que com engenhosidade maligna previu a dependência química do álcool no organismo daqueles homens como os objetivos de lhes dominar, como se pode perceber nesse trecho do romance (sena, 1999, p. 55):

> As lucrativas visitas sucederam-se, o forasteiro mantendo, por intermédio da cachaça, os Bagatas sob cabresto. Silvestre e Sabá ficaram completamente dependentes e tornaram-se manobráveis como duas crianças viciadas em chocolate. Mas o forasteiro controlava a quantidade de álcool, nunca fornecendo além do necessário para manter-lhes o vício, pois tinha certeza de que os tapuios vadios por natureza se entregariam inteiramente ao ócio se tivessem cachaça para beber todos os dias.

## Considerações Finais

Fica assim defendida a ideia de que o narrador operando no desvelamento de ações e pensamentos do personagem Estefano por via do discurso indireto livre abre um caminho crítico ao leitor que consegue decifrar nas malhas do texto literário o desmascaramento de ações colonizadoras do personagem em análise, possibilitando uma exploração pós-colonial desse personagem no romance *A Espera do Nunca Mais-Uma Saga Amazônica* que, ao descontruir a boa imagem do colonizador, dá voz aos subalternizados, representados na obra pelos tapuios do rio Maró. Sobre a importância do narrador, Beth Brait (1985, p. 56) destaca

> A apresentação da personagem por um narrador que está fora da história é um recurso muito antigo e muito eficaz, dependendo da habilidade do escritor que o maneja. Num certo sentido, é um artifício primeiro, uma manifestação quase espontânea da tentativa de criar uma história que deve ganhar a credibilidade do leitor.

O presente texto abordou pequenos recortes caraterísticos de Estefano, um comerciante, explorador e colonizador, uma figura emblemática que recobra uma crítica à entrada do sistema capitalista moderno colonial na Amazônia e descortina um mundo de progresso construído sobre a exploração dos amazônidas, um desenvolvimento e uma modernidade que nunca chegou a ser usufruídos pelos verdadeiros donos da terra. A obra de Nicodemos Sena possui uma grandiosidade de cenários que ensejariam novos estudos. Não se tem a intenção de consumir todas as abordagens sobre a figura do colonizador nesse romance, trata-se, no entanto, de uma investigação embrionária em torno de tão rico material.

**Referências**


BRAIT, Beth**. A personagem.** São Paulo: Ática, 1985**.**

DUSSEL, Enrique. **1492**: **O Encobrimento do Outro**: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2013.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SENA, Nicodemos. **A Espera do Nunca Mais:** uma saga amazônica. 3. ed. Kotter Editorial: Curitiba, 2020.

# A MANIFESTAÇÃO DO INSÓLITO NO CONTO *NOTURNO DAS ÁGUAS FUNDAS*, DE PEREGRINO JÚNIOR

Giselle Silva Costa

Mara Genecy Centeno Nogueira

## Introdução

> E mergulharam juntos – canoa e tripulantes – no fundo – reino encantado das águas. No mundo submerso das iaras e dos botos, das sucuris e das boiúnas. (Peregrino, 1998, p. 97)

O maravilhoso amazônico, representado pelo trecho recortado, indica sua importância na criação dessas narrativas. As criaturas em destaque na epígrafe tonalizam não só o imaginário local, como também ultrapassam as fronteiras entre o real e o irreal, legitimando, pelo viés dessa perspectiva os sentidos da cultura e da identidade de um povo. Como forma de representação, os elementos do imaginário local, vão além das fronteiras traçadas rigidamente que demarcam os limites do natural e do sobrenatural, trazendo marca do testemunho, da localização geográfica e/ou temporal do evento narrado que, por fim, indicam a finalidade de garantir veracidade do acontecimento.

Não obstante, o autor do conto em estudo sinaliza uma propensão em torno desta perspectiva, como forma de compor a realidade, principiada neste capítulo e que passamos a refletir em linhas a seguir.

João Peregrino da Rocha Fagundes Júnior (1898-1983), mais conhecido no mundo literário como Peregrino Júnior, teve sua carreira profissional como médico, contista, ensaísta e jornalista. Nascido em Natal – RN, filho de professor, manifestou o gosto pelo jornalismo e pela literatura desde muito cedo, sendo mais tarde eleito a uma cadeira da Academia Brasileira de Letras. Nas obras de Peregrino Júnior, revelam-se as múltiplas facetas

do autor como contador de histórias, ensaísta, crítico, médico e professor. Em suas obras destaca que a Amazônia é a aventura do mundo, entre a liberdade e solidão. No período em que residiu na sua cidade natal, interessou-se pelos aspectos culturais de uma Amazônia que, conforme o autor, era preciso dominá-la para possuí-la.

A temática central em sua obra, *A mata submersa e outras histórias da Amazônia* (1998), que contém o conto analisado neste trabalho, é o mundo amazônico, a imaginação do homem e as características geográficas que conduz a um mundo de mistério permeado por mitos e a poesia das lendas.

A obra traz, entre outros, o conto *O noturno das águas fundas (1998)*, que retrata a manifestação do insólito, episódio ocorrido no interior do Estado do Pará envolvendo os personagens da professora D. Lindalva, mulher solteira que tinha a companhia da solidão, conforme ressalta o autor. "A esperança quando abandona as mulheres solteiras é pra deixar entrar a amargura – e a imaginação é companhia compassiva nas horas vazia de tédio e de silêncio". (Peregrino Junior, 1998, p. 93-94) e de seu aluno Arlindo Tavares, jovem nativo daquelas terras, que estava em transição para assumir sua herança ancestral. "Arlindo, ao que diziam, era pajé de nascença. Antes de nascer gritara três vezes no bucho da mãe" (p. 94). No cenário amazônico, onde a floresta demonstrava toda sua força sobre a vida daqueles homens, tinham no rio os mistérios de sua realidade "[...] o destino dos homens naquele deserto verde estava no rio... no ventre estéril daquele rio sem margens e sem leito, desmedido e soturno..." (p. 96). E em meio a atmosfera da mata, o autor define aqueles homens como surrealista, dentro de uma liberdade que conforme infere, inútil. "Os caboclos da beira – um pouco surrealistas na liberdade inútil da sua miséria – largados no meio daquelas barracas atoladas nas águas paludiais do grande rio [...]" (p. 99).

Sendo o objetivo deste trabalho fazer uma abordagem onde relacionaremos o conto à perspectiva do Realismo Maravilhoso, em destaque a conexão dos elementos da narrativa de expressão amazônica com a cultura local.

O conto foi escolhido por conter em sua narrativa passagens entendidas como insólitas, sobrenaturais e verossímeis para a realidade daquele lugar, fazendo com que o leitor a entenda como parte desta, difundindo-a de forma naturalizada. Sendo esse um dos conceitos trabalhados pela pesquisadora Ilemar

Chiampi (2015), onde o Realismo Maravilhoso não exclui os realia (índices de realidade) da narrativa, mesmo que o espaço-temporal seja indeterminado, bem como não transparece ou não questiona a causalidade para anulá-la. E continua "Os personagens do realismo maravilhoso não se desconcertam jamais diante do sobrenatural, nem modalizam a natureza do acontecimento insólito" (p.61). No *Noturno das águas fundas* (1998), as circunstâncias consideradas insólitas são encaradas, pelos personagens, como inerentes à realidade naquela mata submersa e não demonstram incredulidade frente aos mesmos.

Nessa perspectiva, traçando um diálogo com o conto de Peregrino Júnior e recorrendo ao aporte teórico pelas contribuições da pesquisadora supra, procuraremos explorar o conceito e identificar os aspectos que podem ser articulados e representados no conto.

## As águas do imaginário amazônico

A Amazônia constituiu o imaginário de cronistas e viajantes europeus que a constaram como visão inaugural em seus relatos. A busca pelo paraíso e a fonte da eterna juventude fomentavam a procura por essas terras que, conforme escritos, variavam entre o conceito dualista de inferno/paraíso que era projetado para contribuir com a invenção da Amazônia (Gondin, 2019).

O espaço amazônico era descrito de forma hiperbolizada, destacando sua floresta e rios que levariam ao dito El Dourado, em conformidade com os escritos que a literatura universal consagra e, em razão da decorrência de suas reais grandezas, alimentando, assim, esperanças de riquezas aos conquistadores. Souza (2019, p. 79), afirma

> A fantasia de terras e locais fantásticos sempre povoou os sonhos dos ambiciosos conquistadores. [...] E todos quiseram se apossar da riqueza escondida, desses países fabulosos que foram progressivamente mudando de nome e de lugar: Guyana, El Dorado, Candire, Paititi, Mojos, Manoa, mantendo sempre as mesmas promessas e causando os mesmos desenganos.

Desde então as narrativas sobre a Amazônia foram construídas de forma a destacar a dimensão de sua força, causando deslumbramento ao apresentar um mundo de coisas desconhecidas, conforme o trecho (Souza, 2019, p. 93-94):

> Foram esses relatos que serviram, posteriormente, em grande parte, para a orientação, classificação e interpretação da região como literatura e ciência; foram eles os perscrutadores do fantástico e do maravilhoso que permitiram o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis anunciando a futura expressão do enigma regional numa peculiar escritura.

Vários percorrem esse espaço, fazendo-o de forma literal ou simbólica, em períodos diferentes, sob perspectivas diversas e variadas linguagens, buscam enfim, na floresta e no rio, no cotidiano dos povos e seus mitos, o desconhecido. Tais relatos são reservados à específica literatura de viagens. Lidos com novas lentes, os referidos relatos expressam medo, encantamento e encobrimento da cultura de povos nativos da Amazônia.

É nessa exuberância que o nativo constrói uma cultura singular, cunhada a partir da relação com a natureza e entre os homens, distante da cultura europeia. "Pelo imaginário, pela estetização, pelo povoamento mitológico, pelo universo dos signos, pela intervenção na visualidade, pela atividade artística, ele definiu sua grandeza diante desse conjunto grandioso que é o "mundo amazônico" (Loureiro, 2015, p.59). No ambiente amazônico a mitologia reaparece na forma de linguagem própria da fábula, resultado dos aspectos naturais que são levados pela imaginação e o descortinar das coisas, fazendo com que o impossível se torne possível, o sobrenatural em natural. Assim, o imaginário estabelece ligação com o maravilhoso, através da contemplação do rio e da floresta, conforme Loureiro (2015, p. 63).

> Coabitando, convivendo, deparando-se com o surreal como contíguo à realidade, o homem amazônico navega culturalmente num mundo sfumato que funde os elementos do real e do irreal numa realidade única da qual o poético vibra e envolve tudo em sua atmosfera".

É por esse olhar do natural que o espaço amazônico se tornou uma extensão ilimitada às instigações do imaginário, sendo que este assume a função dominante no sistema de produção cultural e, por fim, contribui através de seus produtos à literatura brasileira. Essa cultura que deve ser entendida com emo-

ção diante das regras que emanam de si e a legitimam, onde as manifestações de um imaginário mítico se mantêm vivas, como podemos perceber no excerto abaixo (Loureiro, 2015, p. 81):

> E é num ambiente pleno de situações como essa que caminha o bachelardiano homem noturno da Amazônia. Depara-se este homem noturno com situações de imprecisos limites, de variadas circunstâncias geográficas que vão motivando a criação de uma surrealidade real, à semelhança do efeito provocado pelo maravilhoso épico, que é um recurso de poetização da história das epopeias. Uma surrealidade cotidiana, instigadora do devaneio, na qual os sentidos permanecem atentos e atuante.

É nesse contexto que Peregrino Junior (1998, p. 12) marca sua narrativa com uma escrita sobre a cultura criada pelo homem amazônida, partindo desse imaginário poético, em especial no conto analisado que

> [...] nos dá desde logo sua dimensão, quando os caboclos de beira são definidos como surrealistas novamente dentro da liberdade inútil em sua miséria [...] Em meio a densa atmosfera surrealista da história, onde a razão é abandonada [...].

Para o referido autor, os nativos estão imersos a uma liberdade inútil, proporcionada pela vida miserável daquele lugar, que os levam a transfigurar o rio e a floresta sobre a estimulação de um imaginário fértil, "[...] largados no meio daquelas barracas atoladas nas águas paludiais do grande rio, entre o aleijão das sapopemas disformes e o silêncio grave do céu indiferente [...]" (p. 99). Ocorre que o conceito de inutilidade à liberdade, pronunciada pelo autor, difere do que apresentamos acima, cunhada por Loureiro (2015), sendo esta, item imprescindível na produção de uma cultura resultante do imaginário local, distanciada do racional que fundamenta os cânones culturais.

Essas percepções marcaram os textos de Peregrino Júnior (1971, p. 3) sobre a produção de uma cultura constituída pela estimulação de um imaginário fértil, tendo como suporte material a natureza e desenvolvendo-se na contemplação desta, imerso ao devaneio que conecta o natural ao sobrenatural.

> A imaginação do homem, na Amazônia, é uma diátese geográfica. A terra amazônica – o 'suporte rígido de Ratzel, traçando o destino dos seus habitantes com cega brutalidade, marca fundamente a sensibilidade do homem. Para compreendê-la é essencial conhecer o ambiente em que ele nasceu. As suas qualidades e defeitos decorrem da sua própria geografia. O caráter do homem amazônico é a saturação de suas intimas necessidades: comprimido entre duas infinitas melancolias – a do rio e a da floresta, ele se contrai sobre si mesmo, para fugir nas asas afoitas da imaginação.

Assim, para aprofundar nesse mundo amazônico era necessário a perspicácia, contemplação e conhecimento provindos do nativo, que tão bem conhecia/conhece esse espaço. Quanto aos de fora, contemplam a natureza, mas são incapazes de ver além dos sentidos, pela imaginação e pela descoberta das coisas. A fim de compreender a construção dessa cultura era/é preciso transfigurar rios e floresta, além da existência no campo do real, como infere Loureiro (2015) ao se referir sobre a poética do imaginário amazônico como um estado poético decorrente da livre expansão do imaginário, um processo contínuo.

A partir dessa interpretação, as ideias de Peregrino Júnior (1971, p. 4) convergem com as de Loureiro, quando apresenta a natureza como o nascedouro para a formação de uma cultura fundada na poética do imaginário.

> A natureza, ali, é que desencadeia a vocação lírica e mística, pelo medo, pela beleza e pelo mistério. A magia telúrica do cenário excita a imaginação [...]. Daí também a importância que tem tido até hoje a paisagem em toda a literatura regional da Amazônia.

Nesse sentido, o imaginário amazônico é retratado, no conto *Noturno das águas fundas* (1998), através dos mitos narrados que apresentam personagens habitantes do fundo das águas, compondo um cenário que expressa uma poética de pensar e de se exprimir, elementos presentes na cultura amazônica.

Portanto, podemos inferir que a narrativa de Peregrino Júnior (1998) dialoga com as ideias de Loureiro (2015) quanto à análise da construção de cultura amazônica a partir do imaginário que estabelece conexão com o ma-

ravilhoso por meio da contemplação de uma natureza exuberante que abriga produtos resultantes desse imaginário.

## No submerso das águas: o Realismo Maravilhoso

Refletir sobre a manifestação do insólito na literatura produzida frente ao cenário amazônico, a partir do conto de Peregrino Júnior, é analisar as perspectivas do realismo maravilhoso inseridas na narrativa.

O conto em questão inicia-se com a apresentação do pensamento de incredulidade e indignação proferido pela professora, D. Lindalva, sobre a notícia de um acontecimento insólito naquele lugar, que envolvera o rapto de D. Odaléia por um Pajé Sacaca, passando uma noite em companhia dos bichos do fundo. A professora questionava o motivo desse acontecimento não ter ocorrido com ela e o autor destaca um certo grau de inveja em seu sentimento.

D. Lindalva, professora diplomada, chegada recente de Belém para assumir o cargo, vivia num quarto de pensão envolvida com seus livros e recordações de sua família. "Fantasias literárias e sentimentais frequentavam-lhe o inquieto espírito com assiduidade – eram as suas melhores companheiras. [...] e a imaginação é a companhia passiva nas horas vazias de tédio e de silêncio" (Peregrino Junior, 1998, p. 94). Nesse trecho podemos depreender que a solidão fazia parte da vida de D. Lindalva e que tinha nos livros e recordações seu refúgio para a imaginação.

Os alunos gostavam da professora e admiravam sua beleza, sobretudo o aluno Arlindo Tavares, que contemplava com êxtase as curvas e volumes corporais de sua mestra. A partir de então o jovem começou a interessar-se mais pelos estudos, sentando-se na cadeira da frente, respondendo com empolgação as perguntas da professora que era observada atentamente pelo olhar indiscreto do aluno.

Arlindo, considerado pajé de nascença, já manifestara seu espírito num acontecimento de pescaria, quando tentou levar ao fundo das águas, canoa e tripulantes, para conhecerem os companheiros de lá, mas os pescadores o acalmaram e impediram o acontecimento (Peregrino Júnior, 1998, p. 95).

> Criou fama de maluco. Vez por outra, queria correr para dentro d'água e era preciso agarrar ele com força. Um pajé benzeu-o, defumou-o com um tauari – e ele melhorou. Deitou corpo, ficou sossegado, entrou pra escola.

Nesse momento, a escrita de Peregrino Júnior, apresenta um evento insólito, quando narra que no episódio supra, a montaria[1] navegou sobre as águas, sozinha, sob as ordens de Arlindo, sem nenhuma força humana que a impulsionasse. "Dito e feito. A montaria começou a correr à flor da água, veloz que nem um motogodile, até abicar na ponte da beira do rio" (Peregrino Junior, 1998, p. 95). Até aqui há um acontecimento que pode ser considerado sob a perspectiva do Realismo Maravilhoso, já que a narrativa apresenta características de representação de uma cultura e suas crenças e que de certa forma o evento compõe a realidade não causando hesitação aos personagens frente ao insólito (Chiampi, 2015).

O conto segue reticente aos pensamentos de D. Lindalva quanto ao caso do rapto de D. Odaléia "[...] fora raptada pelo pajé, passara a noite no fundo do rio, dormira talvez com um boto... Só com ela não acontecia uma coisa dessas... Ficou nervosa, um pouco inquieta e exitada" (Peregrino Junior, 1998, p. 96). A professora não se continha na ânsia de que o fato não acorrera com ela e demonstrava em seu âmago um certo grau de inveja decorrente de seus desejos inconfessáveis.

> E pensava: o destino dos homens naquele deserto verde estava no rio... no ventre estéril daquele rio sem margens e sem leito, desmedido e soturno... Recordava – os olhos longe e o pensamento mais longe ainda – os mistérios e as seduções do fabulário da terra... visagens, veados de olhos de fogo, botos afoitos e sedutores, cobras grandes, navios encantados, os companheiros do fundo e os bichos da mata... Abusões? Mas... e se uma visagem daquelas, de repente?

Na passagem, entramos em contato com elementos do insólito, narrados de forma a não causar estranhamento, como se fizessem parte dessa realidade, dentro da vivência do indivíduo. Essa descontinuidade entre causa e efeito é proposta pelo Realismo Maravilhoso, restabelecendo a realidade sem explicitá-la, mas difundindo-a, conforme Chiampi (2015, p. 69).

> Como contrapartida, o realismo maravilhoso propõe um "reconhecimento inquietante", pois o papel da mitologia, das crenças religiosas, da magia e

[1] Pequena canoa, feita de um tronco escavado, utilizada pelos ribeirinhos amazônicos.

> das tradições populares consiste em trazer de volta o 'Heimliche'[2], o familiar coletivo, oculto e dissimulado pela repressão da racionalidade. [...] visa tocar a sensibilidade do leitor como ser da coletividade, como membro de uma (desejável) comunidade sem valores unitários e hierarquizados.

Com efeito, essa aproximação com o cultural coletivo traz ao relato insólito um sentimento de continuidade da realidade, neutralizando os sentimentos de inquietação e medo. Nesse sentido, o Realismo Maravilhoso apresenta como objetivo a promoção da comunhão social e cultural, onde o racional e o irracional são postos de forma equitativa nas narrativas literárias.

Ao contemplar a paisagem crepuscular e imersa em pensamentos sobre os personagens mitológicos que poderia encontrar no mundo submerso do rio, D. Lindalva recebe um convite inusitado, era Arlindo Tavares que a convidara para uma festinha, na ilha do outro lado do rio. Encorajada pelo espírito aventureiro, a professora sobe na montaria e o aluno começa remar em direção ao local. Em determinado momento, Arlindo informa que a ilha não existe mais, que desapareceu dentro do rio e convida a professora para ver os companheiros do fundo (Peregrino Júnior, 1998, p. 97).

> E mergulharam juntos – canoa e tripulantes – no fundo – reino encantado das águas. No mundo submerso das iaras e dos botos, das sucuris e das boiúnas. Os habitantes do fundo, com seu navio todo de prata, iluminado de luzes verdes, azuis, amarelas e vermelhas [...] vieram recebe-los com efusão.

Assim, as narrativas literárias de carácter realista-maravilhoso configuram a cultura, o folclore e os mitos. Nessa passagem consideramos, mais uma vez, o contato com um evento insólito, que começa quando encontram um

---

[2] Unheimlich (estranho, sinistro) deu título a um famoso ensaio de Freud de 1919: *O estranho*. "Um dos sentidos de unheimlich, como o próprio Freud destacou, é justamente o de unbehaglish (o que provoca mal-estar). Se de certo modo podemos dizer que a psicanálise procedeu à revelação do Unheimlich da psique do indivíduo, ou seja, revelou 'tudo aquilo que deveria ter permanecido em segredo e oculto e veio à luz (na definição do filósofo idealista Schelling, aprovada por Freud), no caso deste ensaio de 1930 Freud procura mostrar o oculto, o segredo, por detrás de toda cultura e da nossa humanidade, ou seja, seu mal-estar e suas origens mais profundas" (Seligmann-Silva, 2010, p. 25) Logo, heimlich é tudo aquilo que permanece secreto, oculto, pertencente à casa, familiar, doméstico, íntimo, algo escondido, secreto, oculto.

mundo mitológico, submerso nas águas daquele rio. Diante do acontecimento, os personagens não esboçaram reação de espanto, medo ou outra qualquer que demonstrasse hesitação. Ao contrário, o cenário era de total naturalidade frente ao insólito. "Os personagens do realismo maravilhoso não se desconcertam jamais diante do sobrenatural, nem modalizam a natureza do acontecimento insólito" (Chiampi, 2015, p. 61). Destituídos de mistérios, os personagens da narrativa não apresentam questionamentos ou se assombram diante do evento insólito, antes o reconhecem como triviais à sua realidade.

A recepção dos companheiros do fundo contou com os personagens mitológicos e espécies da fauna amazônica, que marcaram sua presença conforme características de seus enredos (Peregrino Júnior, 1998, p. 97).

> Aí apareceram Honorato, a iara de cabelos louros e olhos verdes, um boto muito safado só querendo bolinar D. Lindalva – Tira a mão daí enxerido! – uma boiúna de fogos acesos, uma sucuri de trinta e seis metros de comprimento fazendo chover por brincadeira em cima da turma.

Podemos inferir que a narrativa de Peregrino Júnior (1998) busca causar ao leitor um efeito de encantamento fomentado pela percepção de proximidade entre o real e o irreal, conforme defende Chiampi (2015) sob a perspectiva do Realismo Maravilhoso. E o conto continua descrevendo a festa no fundo das águas com as ilustres visitas de D. Lindalva e Arlindo (Peregrino Júnior, p. 98):

> O pirarucu tocava rabeta na barriga do peixe-boi [...] O jabuti divertido fazia reco-reco na cauda do jacaré-açu. O tucunaré, e o matupiri e o aparaí namoravam as piraíbas e as piranhas. O poraquê iluminava o salão com a luz elétrica pessoal. Capitari e tartaruga dançavam – par constante. Só um bicho se comportava mal: o candiru, querendo entrar nas partes dos outros".

Na festa havia comidas típicas da região, mas Arlindo não deixou D. Lindalva tocar em nada, uma vez que eram encantadas e tinham o poder de transformar quem as degustasse em bicho do fundo. É nesse momento que ele declara sua paixão pela professora e a surpreende com um forte abraço e um beijo, carícias que são correspondidas pela enamorada.

A festa caminha para o encerramento, à meia noite o Pajé Sacaca organiza a volta dos visitantes e os bichos e seres mitológicos regressam ao seu habitat. O retorno é feito pelo navio encantado, que passa longe alegrando as visões dos caboclos daquelas paragens (Peregrino Júnior, 1998, p. 99):

> A única ilusão de alegria a visitar-lhes a alma, ao lado da cachaça, eram aquelas gaiolas que passavam por ali de longe em longe. [...] O navio passa lá – longe: primeiro é uma sombra negra. Depois, os faróis do mastro. Luzes verdes, vermelhas, amarelas. [...] Quando eles correm para a ponte, na pressa de ver de perto o navio iluminado, as luzes se apagam, param os motores, regressa o silêncio à solidão opaca da mata mal-assombrada.

O excerto acima coaduna com o que diz Chiampi (2015) quando afirma que o Realismo Maravilhoso não exclui a realia (índices de realidade) do texto literário, bem como não se distancia, não deixa claro ou questiona a causalidade, sendo uma contiguidade entre o natural e o sobrenatural. O trecho recortado, depreende que navio encantado faz parte daquela realidade, sendo restabelecida sem explicitá-la, mas difundindo-a ao apresentar o insólito.

O desfecho do conto narra o momento em que a professora, no dia seguinte ao evento insólito, descreve em seu diário a aventura vivenciada com Arlindo (Peregrino Júnior, p. 99):

> O retorno ao maravilhoso é um regresso à infância – ao mundo mágico da infância, e isto me encanta. Foi tudo um sonho ou um delírio? Foi a única realidade que aceito. É como li há tempos. Há o sonho e há a realidade. Depois, há uma outra realidade. É esta outra realidade, a minha realidade.

O trecho final nos leva a pensar, mais uma vez, em Chiampi (2015), quando alude que os personagens da narrativa sob a perspectiva do Realismo Maravilhoso jamais se assustam ou padecem de dúvidas. Pelo contrário, tomam o evento insólito como parte de seu cotidiano.

D. Lindalva encerra seu registro no diário, destacando a imprevisibilidade de acontecimentos, como esse, nessas terras de mistérios, assombração e miséria sem fim, indicando, mais uma vez, a contiguidade de um mundo real

e irreal. "[...] nesta terra que nada dentro d'água com os braços das árvores pedindo socorro, como se estivesse toda vida se afogando sem pressa e sem salvação. Terra de sol em que a sombra da mata engole as criaturas e vomita os mitos..." (Peregrino Junior, 1998, p. 99-100). Nesse sentido o conto *Noturno das águas fundas (1998)* apresenta o evento insólito como uma composição da realidade daquelas paragens. O autor destaca a descontinuidade entre causa e efeito, característica da escrita realista maravilhosa.

## Considerações Finais

Os elementos do insólito, destacados nos trechos do conto analisado, marcam presença no Realismo Maravilhoso, preceituado pela pesquisadora Ilermar Chiampi (2015), configurando a cultura local por meio de seres que compõe o folclore, mitos e crenças. Essa identificação traz à tona a compreensão de que essa narrativa de expressão amazônica se utiliza dessa perspectiva na intenção de representar sua diversidade cultural.

Sendo assim, o texto peregriniano apresenta uma escrita realista-maravilhosa atendendo a uma diversidade cultural constante na vida e na literatura das terras amazônicas. Esse fator próprio de nossa realidade se distancia da perspectiva dos grandes cânones eurocêntricos e aqui está um dos aspectos mais importantes dessa modalidade, o destaque à alteridade literária.

Peregrino Júnior converge com o que defende Loureiro (2015) em relação à construção da cultura dessas terras a partir do imaginário amazônico, porém infere que a manifestação do insólito na terra de sofrimento alivia a dor da vida miserável daqueles caboclos da beira e que esse irreal é resultante da liberdade inútil que compõe a realidade do nativo. Nesse sentido, pontuamos a favor de Loureiro (2015) que conceitua que o imaginário se torna imprescindível na composição de uma cultura divergente do olhar eurocêntrico.

Por fim, o conto de Peregrino Júnior, pelo que depreendemos, objetiva sensibilizar o leitor para compor uma coletividade sem valores previamente estabelecidos e hierarquizados, esse efeito encontramos nos textos realistas maravilhoso, suscitando a função comunitária da leitura ao ampliar o conhecimento cultural do leitor.

**Referências**

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. Manaus: Editora Valer, 2019.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica**: uma poética do imaginário. Belém: Cultura Brasil, 2015.

MAZZUTTI, Luciana Helena Cajas; MITIDIERI, André Luis. Expressões conceituais do insólito no espaço literário sul-americano. **Signo**, v. 40, n. 69, p. 21-32, 2015. Disponível em: https://online.unisc.br/seer/index.php/signo/article/view/5914. Acesso em: 13 jan. 2021.

NISKIER, Arnaldo. **Peregrino Júnior**: cadeira 18, ocupante 6/Arnaldo Niskier. Rio de Janeiro: Academia das Letras; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2012.

PEREGRINO JÚNIOR, João da Rocha Fagundes. **A mata submersa e outras histórias da Amazônia**: episódios e paisagens da Amazônia. Natal: EDUFRN, 1998.

_____. O contador de Histórias. In: PROENÇA, Cavalcante Ivan. **Seleta**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia**: do período pré-colombiano aos desafios do século XXI. Rio de Janeiro: Record, 2019.

# AS VOZES DAS MARGENS DOS POVOS INDÍGENAS COMO RESISTÊNCIA PÓS-COLONIAL NO CONTEXTO AMAZÔNICO

Noraides Ferreira de Almeida
João Carlos Gomes
Sonia Maria Gomes Sampaio

## Introdução

No contexto dos estudos culturais, as diversas comunidades amazônicas constituem uma pluralidade de vozes das margens, que atuam como mediadoras das culturas formadas pelas diásporas ocorridas ao longo de seculares processos de colonização e ocupação dos ambientes naturais e culturais. A diversidade de comunidades amazônicas forma um mosaico multicultural de vozes de resistência, o que suscita complexas reflexões relacionadas aos estudos pós-coloniais.

Para interpretar as sociedades amazônicas – principalmente as indígenas – em meio a essa multiculturalidade, é necessário identificar os contextos históricos dos processos de colonização, levando-se em consideração o respeito e a subjetivação das culturas ameríndias na formação da Amazônia brasileira. Nessa perspectiva, a margem é o espaço de negociação das relações interculturais de um determinado território que se encontra em condições de subalternização, silenciamento e demonização, o que afeta a sustentabilidade dos povos que o habitam.

O reconhecimento das lutas dos povos indígenas como vozes das margens nos leva a refletir sobre as diferentes facetas dos diálogos interculturais, que fomentam debates a partir das condições de subalternidade entre diferentes culturas, traduzindo as complexas realidades das comunidades amazônicas. Neste trabalho, privilegiar-se-ão as temáticas relacionadas aos diferentes tipos de manifestações culturais, mediadas pelos diferentes aspectos das realidades

culturais dos povos indígenas, organizados em territórios que exigem permanente negociação cultural.

Hall (1997) comenta que, no contexto dos estudos culturais, ocorrem lutas pelos reconhecimentos das identidades culturais negociadas. Segundo o autor, as narrativas culturais acontecem nos espaços onde o significado é negociado e fixado e as lutas das relações de poder são cada vez mais simbólicas. A cultura, portanto, é um dos elementos mais dinâmicos e assume, progressivamente, a forma de uma política cultural (HALL, 1997).

Do ponto vista dos estudos culturais, na perspectiva pós-colonial, o colonialismo é reconhecido como toda forma de dominação degradante às populações, por questões etnorraciais, colonizando o saber e o poder, impondo subalternidades. Os processos de colonização étnico-raciais enfrentados pelas comunidades amazônicas afetam a dignidade humana, porque lhes roubam o direito de viver, com base em diferenças culturais.

Segundo Quijano (2010), a noção de colonialidade do saber se refere ao poder epistemológico do pensamento europeu, que expressa a centralidade da produção, da legitimação e da difusão de conhecimento. O autor considera que a colonialidade do poder e do saber constitui um fenômeno que transcende a relação da Europa com os países colonizados. Assim, os processos de produção de conhecimento podem ser entendidos como expressão da colonialidade, em níveis locais, ao longo das gerações, veiculando a memória genealógica das diásporas colonizadoras.

Na Amazônia brasileira, vivem cerca de 180 povos indígenas, 357 comunidades remanescentes de quilombolas e milhares de comunidades de seringueiros, ribeirinhos, entre outras categorias de povos amazônicos, correspondendo a uma população de aproximadamente 208 mil indivíduos. Apesar do arcabouço legal existente e da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a maioria desses povos é classificada como "subalternos", sub-humanos e inferiores na escala das políticas de estratificação social do desenvolvimento capitalista e dos modelos de desenvolvimento neoliberais, que oprimem e descartam a diversidade humana.

Nos ambientes culturais e naturais, as diversas etnias indígenas vivem como povos resistentes, que lutam permanentemente em defesa do território amazônico, visto que os projetos desenvolvimentistas dos processos de colonização neoliberais não promovem nenhum respeito às suas diferenças culturais. Assim, os povos indígenas procuram romper o sistema opressor que os deixa em condições de subalternidade.

Atualmente, os povos indígenas vêm constituindo complexas redes de diversidade linguística e social, visando à consolidação de sistemas interculturais. Essa atitude exige novas formas de olhar o mundo, objetivando a descolonização do saber e do poder na formação das sociedades amazônicas. Então, a noção de "colonialidade do saber" reflete sobre os processos de produção de conhecimento e a colonialidade do poder interno, também operando em níveis locais (Quijano, 2010).

Os povos colonizados pelo pensamento eurocêntrico foram considerados como objeto de domínio privado, marcados pelas diásporas promovidas nos períodos históricos de escravização de indígenas e negros; os indígenas, além de serem vítimas do racismo estrutural e da xenofobia, se viram obrigados à evasão dos seus territórios, em decorrência da implantação de grandes projetos agroindustriais para a ocupação da Amazônia. Os colonizadores que lideravam esses projetos promoviam o discurso do 'vazio demográfico', estimulando a negação da diversidade cultural dos diversos grupos e povos étnicos que viviam nos diversos ambientes amazônicos. Os povos originários foram subalternizados, isolados, submetidos à dependência financeira e intelectual; a hibridização cultural deixou feridas abertas, levando os povos amazônicos a viver em 'zonas do sacrifício', de subalternidade e negação étnica impostas pelo racismo estrutural.

Paraíso e Meyer (2014) afirmam que as modalidades dos estudos culturais pós-críticos são construídas com base em pressupostos ou premissas que orientam o nosso próprio modo de pesquisar. Nesse sentido, principalmente na perspectiva cultural e literária, podemos refletir e analisar as diversas tensões resultantes entre o centro e a periferia, entre o Velho e o Novo Mundo, entre o Ocidente e o Oriente, promovidas pelas diversas diásporas amazônicas.

De acordo com Hall (2006, p. 50), "[...] as culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações". Nessa perspectiva, buscamos o apoio de teóricos pós-coloniais, que reconhecem as diversidades culturais e não estão arraigados nos olhares europeus, propondo debates com autores africanos, indianos, paquistaneses, entre outros, na tentativa de construir um arco-íris do pensamento pós-colonial. Esses pressupostos nos permitem refletir, com base nas epistemologias pós-críticas, os vários campos dos estudos culturais, tais como a antropologia, a sociologia, os estudos literários, os estudos de gênero entre outros que podem nos auxiliar a melhor conhecer a diversidade sociocultural existente na Amazônia.

No campo dos estudos culturais pós-críticos, refletir as experiências históricas de povos amazônicos, sob o ponto de vista dos estudos pós-coloniais, é uma forma de reconhecer os povos indígenas como grupos étnicos que resistiram e resistem aos processos de colonização do neoliberalismo, contribuindo significativamente para a identificação de processos de descolonização do saber e do poder dos diferentes povos na Amazônia, considerando-se o pensamento indígena de resistência à subalternidade.

Os estudos pós-coloniais envolvem também questionamentos de classes acerca das opressões impostas por elites colonizadoras e hegemônicas, bem como as teorias culturais, mencionando diferentes tipos de opressões e discriminações de povos. Assim, os estudos pós-coloniais, na perspectiva pós-crítica, nos ajudam a interpretar a modernidade a partir de outro lugar, fazendo uma nova leitura dos processos de colonização dos povos indígenas na Amazônia.

## Os processos de colonização das margens

Dados da *Survival International* em defesa dos povos indígenas do Brasil demostram que há cerca de 310 povos indígenas no Brasil, com aproximadamente 900 mil pessoas, representando cerca de 0,4% da população do país, com cerca de 690 territórios indígenas reconhecidos, que abrangem mais de 13% do território brasileiro, sendo que a maioria desses povos está localizada na Amazônia.

Segundo os dados do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Brasil concentra cerca de 841 terras indígenas, sendo que apenas 36,98%, até o momento, tiveram concluído o procedimento administrativo de demarcação. Das 841 terras indígenas em processo de demarcação, 499 encontram-se na Amazônia, sendo que 46,3% concluíram o procedimento demarcatório, com registro no Departamento do Patrimônio da União e nos Cartórios de Registro de Imóveis dos municípios onde estão localizadas; 33,56% do total das terras tiveram seus limites declarados através de Portaria do Ministro da Justiça do Brasil (CIMI, 2021).

Apesar de grande parte dos indígenas brasileiros viver fora da Amazônia, eles ocupam somente 1,5% da área total do restante do país e suas trajetórias remetem a processos de resistência à opressão sofrida nos 500 anos de colonização. Segundo Souza (1981), citado por Dimas (1982, p. 89),

> [...] está muito bem definida na luta de resistência dos povos indígenas contra o colonialismo bem como o incansável esforço dos trabalhadores para fazer valer os seus direitos e aspirações, ao longo de um processo histórico caótico de profunda e planejada dependência externa. Assim, cultura amazônica autêntica e vital é aquela expressão das forças populares contra a exploração capitalista, verdadeiro rio subterrâneo que nos dá unidade política e estatura moral [...].

Nesse cenário, os povos indígenas são símbolos de resistência, considerando-se as lutas pela demarcação dos seus territórios. Tais lutas revelam narrativas de subalternidades relacionadas aos contextos históricos, que nos possibilitam problematizar relações sociais e culturais presentes nos processos de colonização do saber e do poder advindas das lutas de resistência dos povos indígenas.

Os pressupostos teóricos pós-coloniais nos oferecem alguns referenciais para refletir a respeito dos fenômenos contemporâneos, que marcam uma nova correlação secular com os processos históricos, tendo como marco problematizador o período colonial de opressão dos povos indígenas. Teóricos como Bhabha (1998), Hall (2006) e Santos (2010), entre outros, revelam que os estudos do pós-colonialismo não consti-

tuem um parâmetro temporal simples e fixo, mas contribuem com possibilidades complexas, socialmente problematizadoras e intelectualmente envolvidas, as quais podem nos ajudar nas reflexões sobre os processos de colonização eurocêntrica nas relações globais e locais, incluindo-se os graves problemas da contemporaneidade dos povos indígenas do Brasil.

No contexto dos estudos pós-críticos de caráter pós-colonial destacados pela corrente filosófica do pós-estruturalismo, Costa (2006) assegura que essa é uma maneira recente de se tratar o sujeito, concebido como construção discursiva no jogo semântico relacionado às diferenças culturais. Desse modo, os estudos culturais e pós-coloniais nos ajudam a problematizar a contemporaneidade, a refletir as relações de cultura e identidade, hibridismo, cultura popular, transculturação, políticas de identidades, entre outros temas.

Para Loureiro (2012), a Amazônia pode ser compreendida e conceituada na perspectiva poética, tendo em vista que a produção do pensamento e de arte na região é entendida como a configuração intelectual, artística e moral de um povo ou, mais amplamente, de uma civilização, e que pode ser compreendida ao longo de seu desenvolvimento histórico ou num período delimitado de sua história. Loureiro (2012) comenta que é preciso destacar a situação dos povos indígenas, levando em consideração o processo de marginalização ocorrido na infeliz lógica colonial, que impôs um sistema excludente e de grandes desigualdades, que perdura ainda hoje.

Ainda no período colonial, alguns povos foram organizados como alternativas ao modelo hegemônico-excludente, continuando na marginalidade e socialmente invisíveis até os dias de hoje. É com esse olhar epistemológico que devemos refletir a atual conjuntura das lutas epistêmicas dos povos indígenas, marginalizados por séculos, com as marcas da colonialidade em seu corpo e em sua alma.

No contexto dos estudos da diversidade, a cultura alcançou grande dimensão, visto que os processos de colonização buscaram legitimar o poder colonial, através da dominação e da supressão cultural. Desse

modo, os povos indígenas passaram a viver em condições de subalternidade, gravemente ameaçados por ações predatórias decorrentes do modelo de desenvolvimento implementado por governos fascistas, que tentam submetê-los aos interesses de empresas transnacionais (petrolíferas, mineradoras, madeireiras, empreiteiras) e de setores oligárquicos interessados na exploração dos recursos naturais existentes nas terras indígenas na Amazônia.

## O pós-colonialismo na construção de políticas públicas

Bhabha (1998) afirma que os discursos coloniais apresentam uma relação contextual circunstancial que não se confunde com relativismo; são discursos ambivalentes, levando duas atitudes a ocupar o mesmo lugar na enunciação. Nessa perspectiva, o hibridismo cultural é produto de um processo de colonização em que o cultural passa a produzir efeitos das 'vozes das margens', das práticas discriminatórias, nos espaços políticos e sociais. As políticas públicas indigenistas criadas nas últimas décadas, no Brasil, produziram uma ruptura em relação ao que foi proposto nos tempos da coroa portuguesa, até pouco tempo depois da República. O que se propõe de novo é a mudança no discurso monocultural para uma abordagem multicultural, ou seja, de uma postura de deduções para uma política de respeito à liberdade e à emancipação dos povos indígenas.

Com a Constituição Federal de 1988, os povos indígenas passaram a ter o reconhecimento da diversidade cultural como direito assegurado pelo Estado. Várias leis complementares foram criadas, formando um arcabouço de legislação indigenista, contribuindo para a construção de políticas públicas, nos dois últimos governos, que asseguraram "respeito às diversidades culturais e às formas próprias de relacionamento e de produção de conhecimentos" dos povos indígenas (BRASIL, 1988). A consolidação dos direitos à diferença e à cidadania assegura o reconhecimento da autonomia dos povos indígenas, que vivem e pensam de forma coletiva e diferente de outras matizes de brasilidade.

O Estado procurou organizar políticas públicas no contexto das culturas indígenas, com base em suas diferenças. Assim, os indígenas brasileiros

tiveram suas políticas públicas direcionadas com as ações do governo concentradas na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), no Ministério da Educação (MEC) e no Ministério do Meio Ambiente (MMA). A partir da década de 90, a FUNAI deixou de ser a principal representante governamental para atender às necessidades sociais indígenas e as políticas públicas, antes exclusivamente executadas por essa instituição, passaram a ser também de responsabilidade de outros ministérios e demais órgãos.

Em virtude de seu protagonismo na construção de políticas públicas, os povos indígenas conquistaram políticas afirmativas de suas identidades e culturas, mas infelizmente, a partir do ano de 2016, o governo federal passou a estabelecer rupturas nessas políticas, retornando-se aos paradigmas das políticas integracionistas, tolhendo a autonomia e o protagonismo indígena. Desse modo, a falta de diálogo e a intolerância comprometeram as políticas públicas indígenas, voltando-se a construir as mesmas relações históricas de colonização e subalternização entre o Estado e os povos indígenas.

Nos últimos anos, segundo Costa (2004), os povos indígenas amazônicos se tornaram vozes das margens e suas lutas em defesa dos seus territórios ficaram invisíveis na construção das políticas públicas, que passaram a tratar esses povos como 'demonizados', caracterizadas pelo uso maciço da violência por parte do Estado e pela ação da pistolagem dos grupos de extermínio. Segundo o autor (Costa, 2004, p. 11),

> [...] o fenômeno da demonização caracteriza-se pela desconstrução da imagem humana dos inimigos da sociedade e do Estado. A partir desse momento, passam a ser desmerecedores de continuarem incluídos no mundo do Direito. Compreender a demonização passa por dar atenção ao uso maciço da força por parte dos agentes do Estado, ou pela ação da pistolagem, dos grupos de extermínio, com a complacência do poder público contra demonizados, suspeitos, criminosos comuns ou membros de movimentos sociais. Tendo em vista esse cenário, é explicável que seres demonizados não se sintam compelidos a agir de maneira lícita, haja vista o tratamento cruel que lhes é dispensado e a diferença de tratamento dispensado aos mais privilegiados, ou seja, aos imunes.

Costa (2004) alerta que vivemos numa sociedade profundamente desigual, onde os indivíduos que ocupam uma posição mais privilegiada sentem que estão acima da lei e são imunes às obrigações correlatas aos direitos das demais pessoas e ao Estado. Portanto, entender essas relações significa voltar a atenção aos violadores de direitos humanos e poderosos corruptos impunes. Apesar da avalanche de denúncias envolvendo suas práticas, os 'imunes' não são punidos, o que leva os invisibilizados a não acreditarem na validade dos seus direitos, sentindo-se compelidos a agir em conformidade com a lei dos governos neoliberais.

Márcio Sousa (1974) relata que as primeiras políticas públicas para os povos indígenas tinham como eixo a catequese, a civilização e foram "terceirizadas": o Estado delegou às missões religiosas a tarefa de executá-las. Agora, em tempos do atual governo brasileiro, que é uma mistura de fascismo e militarismo, os povos indígenas têm todos os direitos negados e são confinados ao silêncio e à invisibilidade política, visto que as políticas públicas visam apenas à implantação de um modelo "racional", com base no modelo econômico neoliberal.

Gondim (1994) afirma que os artifícios utilizados pelos europeus para a invenção da Amazônia influenciaram o imaginário brasileiro na modificação das concepções sobre os povos amazônicos. A autora mostra que as narrativas de cronistas e viajantes sobre a Amazônia são fontes para o entendimento das representações das identidades culturais construídas sobre a diversidade dos povos amazônicos. Gondim (1994) comenta que o imaginário europeu sobre o espaço amazônico construiu um olhar bastante paradoxal: a Amazônia vista como o Paraíso e, ao mesmo tempo, como o Inferno Verde, devido às doenças tropicais e ao atraso social e político.

Ao longo da história, a maioria das populações indígenas foram eliminadas por meio de confinamento em lugares nos quais políticas governamentais "tutelam" esses povos, alegando o direito às diferenças culturais. As reivindicações identitárias desses povos, anteriormente, partiam da necessidade de políticas específicas para que seu reconhecimento e que as leis fossem colocadas em prática, assegurando-lhes os direitos adquiridos, bem como suas

especificidades e identidades. Atualmente, os indígenas passaram a viver um processo negacionista, que os remete novamente aos processos de colonização do saber e do poder.

Entendemos que as políticas públicas devem ter um olhar específico para os princípios dos direitos humanos universais. Portanto, é necessário o estabelecimento de rupturas radicais – no que se refere à atual conjuntura dessas leis e suas aplicabilidades – para que os povos indígenas sejam efetivamente respeitados em suas identidades e culturas e possam reconquistar seus direitos e para que exercer o direito à cidadania plena, respeitando-se a diversidade cultural do povo brasileiro.

## O protagonismo indígena e as políticas descolonizadoras

Quijano (2005) relata que a América ocupou uma posição privilegiada no processo de colonização em busca do ouro, da prata e de outras mercadorias, aproveitando-se do trabalho escravo de indígenas, negros e mestiços e realizando o tráfico dessas mercadorias para o mercado mundial; assim, os não indígenas brancos levaram vantagem decisiva na disputa pelo controle do comércio mundial. O autor comenta que o poder é um espaço e uma malha de relações sociais de exploração, dominação e conflitos, que se articula em torno da disputa pelo controle de alguns âmbitos da existência social. Entre eles se encontram a "subjetividade e seus produtos materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento" (Quijano, 2005, p. 119). Nessa perspectiva, o protagonismo dos povos indígenas em defesa das políticas públicas diferenciadas e de seus territórios é o principal símbolo de resistência contra os processos de colonização que sempre deixaram esses povos como vozes das margens. Conforme Quijano (2005, p. 121),

> No processo que levou a esse resultado, os colonizadores exerceram diversas operações que dão conta das condições que levaram à configuração de um novo universo de relações intersubjetivas de dominação entre a Europa e o europeu e as demais regiões e populações do mundo, às quais estavam sendo atribuídas, no mesmo processo, novas identidades geoculturais. Em

> primeiro lugar, expropriaram as populações colonizadas -entre seus descobrimentos culturais - aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu. Em segundo lugar, reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. A repressão neste campo foi reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura entre os índios da América ibérica, a que condenaram a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada. Algo equivalente ocorreu na África. Sem dúvida muito menor foi a repressão no caso da Ásia, onde portanto uma parte importante da história e da herança intelectual, escrita, pôde ser preservada. E foi isso, precisamente, o que deu origem à categoria de Oriente. Em terceiro lugar, forçaram -também em medidas variáveis em cada caso - os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa. É este o caso da religiosidade judaico-cristã. Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura.

Considerando as palavras de Quijano (2005), podemos afirmar que o relacionamento entre os povos indígenas e o restante da sociedade brasileira sempre foi de conflitos e poder, principalmente em se tratando do acesso ao poder e às decisões no âmbito das políticas de governo, que não são tratadas como política de Estado. Se o governo é de esquerda, as políticas ganham perfil progressista; se o governo é de direta, o perfil é conservador e ocorrem retrocessos colossais em todas as áreas. Isso acontece porque sempre houve, de forma arbitrária, processos de colonização que negam a diversidade.

Em *A invenção da Amazônia*, Gondim (1994) mostra que, desde os primórdios dos processos de colonização das diversas diásporas eurocentristas, sempre houve interesse em construir políticas integracionistas, negando o di-

reito à diversidade cultural e às diferenças dos povos indígenas. Tais políticas sempre foram voltadas para a exploração dos recursos naturais em terras indígenas. Esses interesses vêm acontecendo desde que o país tentava estabelecer a sua política territorial, na época das divisões das capitanias hereditárias e das sesmarias, quando os povos indígenas se viram obrigados a disputar os territórios com os interesses econômicos dos colonizadores europeus, que sempre buscaram explorar as riquezas naturais da América do Sul, explorando os povos indígenas e os remanescentes africanos.

Em decorrências dos processos de colonização, as culturas e identidades indígenas foram severamente ameaçadas de extinção, visto que os povos indígenas foram escravizados, miscigenados e expulsos de seus territórios. A promoção de abusos negacionistas das diferenças culturais deixou marcas históricas de mortes, expulsões territoriais, retiradas dos recursos naturais e da dignidade do desenvolvimento humano.

Na atualidade, as políticas públicas dos governos de esquerda tentaram dar aos povos indígenas o direito aos territórios originais e aos recursos naturais, acesso à saúde e à educação pública autônoma, diferenciada e bilíngue. Essas políticas se justificam porque, historicamente, os povos indígenas sempre sofreram e ainda sofrem muitos abusos de poder. Então, emergiram políticas públicas que reconheceram o direito à diferença cultural, promovendo ações que contribuíram para assegurar a preservação das culturas e identidades dos povos indígenas.

Uma das ações de grande relevância foi a demarcação de territórios indígenas, que devolveu a posse territorial e dos recursos naturais a vários povos. A demarcação contribui para a promoção do direito constitucional de reconhecimento dos territórios indígenas originais, que sempre sofreram invasões decorrentes do agronegócio, da mineração e da agropecuária. A demarcação dos territórios indígenas como Terras Indígenas (TI) exige um processo administrativo em que a ocupação da terra se configura como um direito ímpar e original. As TI não são criadas por ato constitutivo, mas sim reconhecidas a partir de requisitos técnicos e legais, assegurados pela Constituição Federal de 1988.

A Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas (PNGATI), criada em 2012, por meio do Decreto 7.747, assegura a participação das lideranças indígenas como protagonistas das políticas de demarcação territorial, prevendo a formação de gestores indígenas para a atuação cooperativa nos planos de tratamento sustentável das TI e o assessoramento durante os processos de demarcações de terras. A criação da PNGATI favoreceu um processo de descolonização das TI, simbolizando a retomada de diálogo do Estado e da sociedade civil com as organizações indígenas. Isso sinaliza uma abertura de diálogo, em que o protagonismo dos povos indígenas proporciona a configuração de uma nova fase para as políticas indigenistas, assegurando-se que o estado cumpra seu papel de efetivação da democracia, principalmente no que toca às sociedades multiculturais.

Assim, as políticas públicas para os povos indígenas devem e precisam ser pensadas no contexto do pensamento desses povos, assegurando-lhes o protagonismo na defesa de seus territórios, através de relações dialógicas e democráticas na constituição de políticas públicas voltadas para os processos de descolonização.

## Considerações finais

O presente estudo trouxe reflexões, na perspectiva dos estudos pós-coloniais, acerca das relações interculturais produzidas pelos movimentos de vozes das margens, da resistência dos povos indígenas em contextos amazônicos. Como vozes das margens, os povos indígenas amazônicos, em defesa dos seus territórios, revelam expressões linguísticas, artístico-culturais e estéticas, que promovem a mediação de sua sociabilidade, revelando múltiplos significados políticos. Diante do arco-íris das identidades culturais dos povos indígenas amazônicos, a construção de diálogos interculturais entre indígenas e não indígenas é uma necessidade emergencial para a construção de processos de descolonização do racismo estrutural presente na formação da sociedade brasileira.

A Constituição Federal de 1988 é um marco histórico dos direitos diferenciados na construção das relações étnico-culturais que situam os povos

indígenas como protagonistas das vozes das margens. Com a transferência das competências das políticas públicas da educação escolar da FUNAI para o MEC, várias regulamentações e ações foram instituídas, reconhecendo o caráter de aculturação e de destruição de tais povos nos processos de colonização.

Na atualidade, os processos de descolonização promovidos a partir dos direitos à diferença, assegurados constitucionalmente, são espaços de reconhecimento étnico e de construção coletiva de conhecimentos, refletindo as expectativas e os interesses de cada grupo étnico, fundamentados nas suas organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições, bem como nos seus processos próprios de transmissão do saber e do poder.

Desse modo, a Constituição Federal de 1988, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB 9394/1996), em consonância com o disposto na Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1989, promulgada no Brasil em 2004, são instrumentos essenciais para a construção de processos de descolonização

**Referências**

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Trad. de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

COSTA, M. Direitos humanos, considerações sobre fundamento e validade de um projeto político à luz do desenvolvimento. In: COSTA, Antonio Carlos Gomes. **Educação para os direitos humanos**. Belo Horizonte: Modus Faciendi, 2004.

CIMI. **Marcha e conferência indígena**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Disponível em: https://cimi.org.br. Acesso em: 12 jan. 2021.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 40. ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

BRASIL. Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas - PNGATI, e dá outras providências. Casa Civil, Brasília, 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm. Acesso em: 10 jan. 2021.

DIMAS, A.; SOUZA, M. **Literatura comentada.** São Paulo: Abril Educação, 1982.

DE PAULA, L. R.; VIANNA, F. F. de L. B. **Mapeando políticas públicas para povos indígenas**: guia de pesquisa de ações federais. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED/Museu Nacional/UFRJ, 2011.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

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

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.

LOUREIRO, J. de J. P. **Cultura amazônica**: uma poética do imaginário. São Paulo: Escrituras, 2001.

PAES LOUREIRO, J. J. Do mito à ciência. In: PAES LOUREIRO, J de J.; OLIVEIRA, R. G.; DUARTE, R. (Orgs.) **Arte e cultura na Amazônia**: os novos caminhos. Boa Vista: UFRR, 2012. p.15-25.

PARAÍSO, M. A.; MEYER, D. E. (Orgs.). **Metodologia de pesquisa pós-crítica em educação**. Belo Horizonte: Mazza, 2014.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: euro-

centrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2010. p. 73-116.

SOUZA, Márcio. **Teatro indígena do Amazonas**. Rio de Janeiro: Codecri, 1979.

SCHOPENHAUER, A. **A arte de escrever**. Tradução de Pedro Sussekind. Porto Alegre: L&PM, 2014.

SURVIVAL. **Povos indígenas do Brasil**. Survival International. Disponível em: www.survivalbrasil.org. Acesso em: 12 jan. 2021.

# O IMAGINÁRIO DAS ÁGUAS: A REPRESENTAÇÃO DA ÁGUA NAS NARRATIVAS AMAZÔNICAS

Maria de Fátima Nascimento da Conceição
Sonia Maria Gomes Sampaio

## Introdução

É indiscutível que a cosmogonia envolta no contexto cultural amazônico torna ainda mais inefáveis as narrativas que se perpetuaram ao longo dos anos. São histórias que revelam, sem nenhuma dúvida, os traços característicos da maior e mais fabulosa região do Brasil, a região Norte. Dessa maneira, produzir trabalhos sobre as narrativas (mitos, lendas, causos) amplamente difundidas e conhecidas pelos nortistas "raízes", não é tarefa simples. Afinal, são tantos os contos extraordinários que pautar-se em um ou dois é no mínimo incabível, haja vista tantos relatos populares passados oralmente de geração em geração, que carregam imensa completude de detalhes e interpretações, mesclando elementos que remetem ao passado e povos longínquos. Entretanto, buscar-se-á apresentar a inegável representatividade da água dos rios amazônicos na construção do fantástico acervo narrativo das histórias, que têm como cenário principal o mundo das águas e suas criaturas mitológicas, elementos indispensáveis na tradição oral da região.

Nesses termos, é de suma importância fazer um recorte histórico sobre os feitos sucedidos em terras amazônicas, que definiram/interferiram, direta ou indiretamente, na composição identitária dos povos amazônidas, à luz do movimento decolonial, que, por sua vez, traz o rompimento com as influências deixadas pelos eurocentristas no período da "colonização" dessas terras. De modo que, não há possibilidade de se enveredar pela corrente do decolonialismo, conhecer sobre a Amazônia e as culturas que a compõem sem se inserir no contexto. Aflora assim, o ímpeto de lutar pelo direito de poder falar – escrever, dar conhecimento, levar adiante – as histórias que fazem parte da vida dos

povos que constituem o campo cultural deste pedaço do Brasil, para que não continue a prática da violência epistemológica apontada por alguns autores, ao se referirem ao apagamento do Outro, o silenciamento de sua voz e a negativa de poder contar sobre si, sua cultura e história, imperando a falta de alteridade e imposição colonial.

Assim sendo, a fundamentação base para se conduzir a composição deste escrito tem como égide principal a tradição oral das culturas amazônicas empregadas nas narrativas populares sobre o imaginário das águas, as histórias que se materializam no mundo aquático, a simbologia que os rios caudalosos da Amazônia trazem consigo, bem como fazer um breve apanhado sob a ótica decolonialista sobre a região.

O aporte foi composto por teorias e autores que dedicaram seus estudos à Amazônia sob uma perspectiva que versa entre o colonial e o decolonial, intentando resgatar através de pesquisas a imagem ilibada, que por longos anos foi distorcida e manchada pelos efeitos da colonização, descrevendo a Amazônia, seus povos e tudo o que lhe é inerente, como algo exótico, profano, selvagem, dentre outros "adjetivos" pouco apropriados. Para que essa imagem deturpada sobre o universo amazônico pudesse ser desfeita, esses estudiosos imergiram literalmente nesse assunto, fazendo verdadeiras "escavações" nos feitos que compunham as histórias sobre a Amazônia, com o ímpeto de desmistificar as interpretações que haviam sido plantadas por meio dos relatos de viagens dos eurocentristas, à época da exploração das terras.

Falar sobre a Amazônia e o universo cosmogônico inerente a ela e não se munir das imensuráveis contribuições de autores que representam como verdadeiros amazônidas, as cores, rostos, vozes, feitos e histórias amazônicas, é um ato danoso ao mundo literário, ora, é como estar dentro de um imenso rio e ao invés de lançar-se em um mergulho profundo, apenas se molhar em um singelo e tímido banho de "cuia". Assim, tenciona-se enaltecer que é imprescindível o papel de cada escritor que imprime em suas obras a grandiosidade amazônica e as incontáveis e inestimáveis histórias que estão arraigadas em cada partícula desse multiverso que é a Amazônia.

Ressalte-se que os literatos têm total propriedade para discorrer sobre o mundo mágico que perpassa o centro da densa e rica floresta, podendo navegar pelas curvas sinuosas dos rios, mergulhar nas profundas e turvas águas, observar o horizonte do alto do barranco, iluminar suas ideias com a luz da poronga, entrar no tapiri e sentar no chão de paxiúba para ouvir as histórias que compõem a identidade dos povos da floresta – seja índio, seringueiro, beradeiro ou quem simplesmente se considerar parte integrante desse território multidimensional.

Autores consagrados como Neide Gondim, Márcio Souza, Paes Loureiro, Samuel Benchimol, dentre tantos outros, que mesmo não sendo naturais da região Norte, a descrevem, defendem e a conhecem como nativos da terra. Isso é visível em suas obras, uma vez que seus trabalhos se compõem e trazem uma abordagem tão coerente e encorajadora sobre o sentimento decolonial, o qual se fundamenta no conceito de resistência às amarras interpostas pela época obscura da colonização, instituindo uma maneira restauradora e empática de descrever as lutas, as atrocidades, identidades e culturas plurais dos seres humanos que "aqui" viviam, muito antes das expedições exploradoras, de modo a proporcionar a quem se dignar a acessar seus inefáveis trabalhos, o rompimento com as ideias eurocentristas que foram suplantadas sobre a história de povos que foram apagados da história e impedidos de serem autênticos, vivendo subjugados a seus carrascos.

O termo decolonial passou a ser usado por um grupo de estudos/pesquisas de(s)coloniais que tiveram influência direta, dos estudos pós-coloniais norte-americanos tão bem representados por nomes como: Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak, os quais trazem uma visão sobre o modo como o Outro (oriente) é retratado pela visão "superior", preconceituosa e extremamente opressora do ocidente, o que pode ser resumida em uma expressão extremamente adequada de Spivak e demais estudiosos que se resume em violência epistêmica.

A expressão apontada está intrinsecamente ligada à amarga realidade vivenciada pelos povos amazônidas na época da colonização e infelizmente mantém-se até os dias atuais, uma vez que tal ato de violência é praticado nos mais diversos contextos.

Pode-se compreender a visão panorâmica sobre a evidente opressão a que foram submetidos os povos "colonizados" à época do descobrimento, que está voltada para o fato de repelir tudo o que não era condizente com o "padrão europeu" preestabelecido, ou seja, língua, cultura, cor da pele, saberes, crenças e tudo o que integrava o mundo amazônico era rechaçado pelo colonizador já que não se encaixava nos padrões eurocentristas. Posto isso, a detenção do poder no sentido de tomar decisões sobre outrem, estava baseada literalmente nos padrões europeus, de modo que os povos primeiros estavam subjugados às intempéries dos exploradores, sendo considerados por estes ditos descobridores como impuros, sem alma e esquecidos pelo Criador, largados à própria sorte em um lugar inóspito, numa floresta com animais monstruosos, condições climáticas desfavoráveis e sem o mínimo de civilidade, denotando a falta de dignidade para se viver como um mero ser humano.

Dessa maneira, significa dizer que a violência epistêmica praticada desde a colonização não foi cessada após os movimentos decoloniais, haja vista ser iminente o anseio de impor o conhecimento a outrem, sem que se pratique o princípio da alteridade, o que por vezes faz com que quem pratica tal ato "violento" não tenha escrúpulos até sobre o que se sabe, de modo a denegrir e anular seus saberes próprios adotando para si bases universais reinventadas, com o intuito de manter a dominação sobre o outro.

## O Decolonialismo na América latina

É importante salientar que a opressão epistemológica praticada na colonização da Amazônia foi só um dos muitos atos bárbaros cometidos pelos exploradores. Entretanto, a finalidade deste trabalho é fazer um breve apanhado sobre o movimento decolonial que voltou as atenções para uma Amazônia que se agiganta por sua imensidão em histórias, culturas, povos e seu universo cosmogônico. Para tanto, as autoras Colaço e Damázio (2013, p. 118-119) apontam sobre o início e inserção do movimento decolonial na América Latina:

> A partir da década de 1990 na América Latina, vêm se destacado os estudos "decoloniais" ou "descoloniais". Eles assumem uma perspectiva de crítica ao

> colonialismo semelhante aos estudos pós-coloniais, entretanto seu ponto de referência se dá a partir da própria América Latina.
>
> [...] Suas reflexões se dão a partir das heranças coloniais do Império espanhol e português na América durante os séculos XVI ao XX. Abordam as heranças de "larga duração" que se inscrevem sobre o corpo social deste continente no século XVI com a conquista da América e que perduram, embora se transformando, introduzidas naquilo que a teoria social contemporânea denominada como "modernidade".
>
> Um dos objetivos é estabelecer uma noção ampliada de colonialismo, a colonialidade. Além disso, buscam traçar uma genealogia da decolonialidade e desenvolver um acervo conceitual decolonial.
>
> Trata-se de uma perspectiva de estudos heterogênea que prioriza os estudos transdisciplinares, isto é, estudos que utilizam conhecimentos provindos de várias áreas para a análise de um objeto particular. Significa, portanto não a exclusão, mas a inclusão de distintos saberes em cada investigação.

Tal afirmação aponta para o fato que com a efetivação dos estudos decoloniais, que embora versem sobre a história não contada, ou deixada de lado pelo colonialismo, não traz em suas bases o sentido de desconsiderar a era colonial, ao que se observa, tende a priorizar os aspectos que por quaisquer motivos, deixaram de ser detalhados. No entanto, com a inserção de mais um campo de estudo, as mais diversas áreas puderam contribuir com seus conhecimentos e voltar-se para o objeto singular e, com isso, os conhecimentos provenientes do Outro, os saberes, as histórias, a subjetividade, puderam compor com maestria o movimento da não exclusão, da composição de sabedorias locais, o que, por sua vez, além de agregar valor ao campo das Ciências Sociais, elevou as ciências humanas.

A assertiva citada pelas autoras demonstra como o acesso ao lado que foi renegado pela história da colonização pôde ressurgir dos destroços e dar vez aos saberes outros. Além disso, está embasada nos apontamentos de um dos integrantes do grupo que desenvolveu a pesquisa voltada para essa área na América Latina, Arturo Escobar (2003, p. 53), que faz referência ao campo de estudos formado por estudiosos como Walter Mignolo, Aníbal Quijano, En-

rique Dussel, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, dentre outros, e que traz importantes contribuições para a desmistificação sobre a temática:

> Isto não significa que o trabalho deste grupo é só de interesse para as áreas supostamente universais, as ciências sociais e humanas, mas que este mesmo grupo busca intervir decisivamente na discursividade própria das ciências modernas para configurar outro espaço para a produção de conhecimento – uma forma distinta de pensamento, um paradigma outro, a mesma possibilidade de falar sobre ‹‹mundos e conhecimentos de outro modo. (tradução nossa)[1].

Frente à afirmação do autor, interpreta-se que a pretensão do grupo de estudos sobre a decolonialidade na América Latina está no sentido de participar diretamente no campo discursivo das Ciências Sociais modernas e com isso influir de maneira a proporcionar uma outra perspectiva sobre a criação de conhecimentos, de pensamentos e modos distintos, promovendo a mesma oportunidade de falar sobre os mundos, outras culturas e o Outro de uma maneira diferente da convencional.

Permeando pelos liames decoloniais, torna-se imprescindível que se retome historicamente às bases que formaram essa teoria e para tal, toma-se como pressuposto algumas contribuições de autores da área, a fim de dar uma breve, mas enfática explicação sobre os fundamentos desse movimento.

A decorrência do movimento decolonial surgiu por meio das inervações do movimento pós-colonial, conforme apontado pelas autoras, partindo de duas correntes, uma norte-americana e outra sul-americana, muito embora sejam teorias que se diferem, ambas se relacionam e se interligam ao Decolonialismo. É importante ressaltar que ao longo deste trabalho se tenciona retratar o Decolonialismo na América Latina, sendo que este pequeno adendo sobre o movimento nas Américas (Norte e Sul) é somente para elencar o estudo feito na Amazônia. Por isso, apresentam-se autores com Gondin, Sampaio, Nenevé,

[1] "Esto no significa que el trabajo de dicho grupo es sólo de interés para las supuestamente universales ciencias sociales y humanas, sino que el mismo grupo busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento — una forma distinta de pensamiento, un paradigma otro, la posibilidad misma de hablar sobre «mundos y conocimientos de otro modo»." (Escobar, 2003, p. 53).

dentre outros, que como conhecedores e integrantes do território amazônico, têm grande contribuições por meio de suas pesquisas que são voltadas para a área das culturas e da Amazônia.

Para maior discernimento a respeito das correntes apontadas, as estudiosas Sauerbronn, Ayres e Lourenço (2016) trazem importantes citações dos autores Nayar, Ashcroft e Mignolo, as quais, dão uma breve noção sobre o que aborda uma teoria e outra, a fim de aclarar as diferenças e semelhanças entre os termos Colonialismo, Pós-colonialismo e Decolonialismo, mencionados outrora:

> **Colonialismo** é um fenômeno associado às conquistas, aos assentamentos e ao controle administrativo sistemático da Europa no séc. XIX (estruturas institucionais de governo, sistema legal, domínio militar); é frequentemente considerado um processo violento. Nessa acepção o Colonialismo possui fortes bases econômicas, é fonte de matéria prima, novos mercados, mão de obra, soldados. Com fundamentação racial dicotômica, essa interpretação considera a Europa como avançada, progressiva e moderna (nós) *versus* os nativos retrógrados, primitivos e atrasados (eles). O Colonialismo traz consigo a imposição das práticas do colonizador sob o povo colonizado, apaga sua história e crenças, e está envolto nas formas de aquisição e desenvolvimento de conhecimento.
>
> **Pós-colonialismo** trata dos efeitos da colonização da cultura e da sociedade, tendo sido usado pelos historiadores depois da II Guerra para designar, de forma cronológica, o período posterior a independência de colônias, mas, depois da década de 70 passou a ser usado para discutir os diversos efeitos da colonização.
>
> **Decolonialismo** (*Decoloniality*) é um termo utilizado para se referir às atitudes, projetos, objetivos e esforços para o desligamento das promessas de modernidade e as condições desumanas criadas pelo colonialismo. O decolonialismo diz respeito à conscientização e ação necessária ao desligamento da base teológica e das fundações europeias para a epistemologia e a hermenêutica (Nayar 2015; Ashcroft el al., 2005; Mignolo, 2014 apud Sauerbronn; Ayres; Lourenço, 2016, P. 125).

As breves definições descritas pelos autores servem de base para esclarecimento em relação ao que se conhece frente aos termos que nitidamente em sua

etimologia tem como égide, o colonial. Nota-se que o Colonialismo mantém a visão de dominação, estabelecendo a dicotomia entre o padrão europeu e tudo o que não se enquadra nesse perfil, de modo a considerar o colonizado como inferior e selvagem – "qualidades" estas e outras, dantes apontadas – trazendo à tona o apagamento da história e identidade(s) de quem era submetido à colonização. Por outro lado, o Pós-colonialismo traz uma conduta um pouco mais "reparadora", visando avaliar e, com isso, provocar uma discussão sobre os efeitos ou marcas deixadas pelo período colonial. Por fim, surge como uma luz no fim do túnel o movimento Decolonial, que vem rompendo com as amarras opressoras da colonização, visando a valorização da alteridade e respeito aos povos primeiros, fazendo um levantamento minucioso com o intuito de resgatar os resquícios dos traços identitários que foram silenciados no período de opressão.

A fim de que seja observado o entrelaçamento das duas teorias que se unem ao Decolonialismo, toma-se como suporte os comentários das mesmas autoras, as quais apontam que (Sauerbronn; Ayres; Lourenço, 2016, p. 123):

> Embora a Teoria Crítica Pós-Colonialista e a/o Epistemologia/Movimento Decolonial estejam relacionadas ao Decolonialismo, há uma importante distinção entre elas no que se refere à transformação ou desligamento do colonialismo. Sem ignorar esse aspecto, à despeito da diferença entre as correntes, neste artigo o termo Decolonialismo é utilizado de forma ampla, abrangendo as duas correntes.

Sendo assim, recobra-se a menção que firma sobre a interrelação que se dá entre os estudos pós-coloniais e o decolonial, a aproximação dos dois movimentos que decorre do princípio do fator humano, a alteridade e o sentimento de romper com as agruras da colonização. Isso é embasado pelas ponderações de Klondy Agra (2013, p. 2229), ao afirmar que: "os estudos pós-coloniais passaram a discutir não só o colonialismo e seus efeitos, mas toda e qualquer forma de opressão, injustiça, desigualdade e exploração", se bem observado, nota-se que é nesse ponto que as correntes se assemelham, pois abordam a não exclusão, a valorização dos saberes outros e o respeito pela diversidade e pelas culturas plurais.

Os apontamentos enfáticos de Sampaio e Nenevé (2016, p. 16), sob a mesma perspectiva abordada pela autora anteriormente citada, levantam a cortina e trazem à tona as violências cometidas no cenário de horror pelos colonizadores, não deixando dúvidas que:

> Uma característica clara do pós-colonial é a de ter sofrido a experiência colonial opressiva e de querer lutar contra esta colonização, isto é buscar meios de descolonizar-se. Isso é o aspecto mais homogeneizador do pós-colonial: discussão sobre a opressão e sobre danos causados pelo colonialismo. [...] O pós-colonial, portanto, está preocupado em elaborar formas de resistência contra as injustiças e opressões visíveis em nossa sociedade.

Entende-se que o intuito dos estudos pós-coloniais e decoloniais está voltado para o lado que na maioria das vezes foi deixado à margem da história – por pura conveniência/conivência do colonialismo –, o Outro, o interesse em se conhecer o que está por trás de todo silenciamento, negligência e apagamento de culturas e sociedades amazônicas.

E sob essa mesma concepção pode-se observar, nos comentários tecidos por Colaço (2012), o modo como o fenômeno do decolonialismo foi galgando obstáculos difíceis de se transpor. Entretanto, tais adversidades proporcionaram ainda mais garra para continuar a luta constante pelo direito de poder contar as histórias, mostrar as identidades, culturas e saberes que, há muito, haviam sido enterrados em uma parte da história que por pouco e à custa de muita resistência, não foi esquecida (Colaço, 2012, p. 7-8):

> O pensamento decolonial reflete sobre a colonização como um grande evento prolongado e de muitas rupturas e não como uma etapa histórica já superada. Neste sentido fala em "colonialidade". Porém não se trata de um campo exclusivamente acadêmico, mas refere-se, sobretudo, a uma nova tendência política e epistemológica. Envolve vários atores sociais e reflete o desenrolar de um processo que permite não apenas a crítica dos discursos "ocidentais" e dos modelos explicativos modernos, como também a emergência de distintos saberes que surgem a partir de lugares "outros" de pensamento.

> [...] Preferimos utilizar o termo "decolonial" e não "descolonial". O conceito em inglês é *decoloniality*; sobre esse termo existe um consenso entre os autores vinculados a essa perspectiva de estudo[...]. Entretanto, preferimos o termo decolonial, pelos mesmos motivos que Walsh (2009, p. 15-16). A autora prefere utilizar o termo "decolonial", suprimindo o "s" para marcar uma distinção com o significado de descolonizar em seu sentido clássico. Deste modo quer salientar que a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial. A intenção é provocar um posicionamento contínuo de transgredir e insurgir. O decolonial implica, portanto, uma luta contínua.

Significa dizer que o decolonialismo é mais que um movimento de resistência, uma vez que toma um direcionamento novo, voltado para o campo ideológico, político e epistemológico, buscando amparar-se em elementos como o fator humano e suas implicações sociais, vislumbrando desencadear um processo que vá além do criticismo sobre as discussões do mundo ocidental em detrimento ao "oriente", mas que se promova a visão sobre o Outro e, ademais disso, desperta o interesse sobre os saberes, culturas e histórias que emergem "a partir de lugares outros", conforme supracitado pela autora.

Seguindo o pensamento de ver o Outro por uma ótica desprendida de pré-conceitos engessados e errôneos sobre o que se propagava sobre essas terras e com o ímpeto de quebrar o elo entre o que se contava, se vendia e se ocultava sobre a Amazônia através das estapafúrdias produções dos europeus sobre suas expedições amazônicas, Nenevé e Sampaio (2015, p. 21) apresentam a reimaginação sobre aquilo que é inerente ao território amazônico:

> Partindo de uma compreensão de dentro da Amazônia é que podemos proporcionar uma reflexão e uma reimaginação do local, da região, dos conceitos concernentes à mesma. [...] Reimaginar de dentro significa redizer e desdizer, significa ressignificar e repensar definições e conceitos sobre o local [...] ainda hoje muitas vozes são apagadas, desvirtuadas, aniquiladas ou negligenciadas porque o que se ouve são os rumores externos que se impõem sobre os internos.

Diante da assertiva supra e das proferidas anteriormente pelos outros autores citados, torna-se passível a compreensão que o movimento decolonialista traspassa o decurso de tempo e espaço, de modo que não pode ser considerado somente como uma etapa vencida nesse jogo cronológico que é a história das humanidades, bem como, que a abrangência e importância de tal estudo, não está limitada ao campo acadêmico, mas que é sugestivo envolvê-lo em debates de cunho político e epistemológico, o que, por sua vez, evidencia que o intuito empregado no decolonial não se fecha em tecer posicionamentos em relação ao mundo ocidental, embora se presuma a existência de saberes alheios desconhecidos, os quais só emergirão por meio da quebra de paradigmas, engessamentos de culturas e conhecimentos outros, para que, com isso, se volte o olhar para o imenso acervo de identidades, culturas, Amazônia e pluralidades, sob a ótica de autores que estão imersos no amazônida e, com isso, promover a prática da alteridade.

## O imaginário das águas e sua cosmogonia amazônica

É de notório conhecimento que a água é um dos elementos que mais tem representatividade e importância para as culturas. Além de ser indispensável para a vida, carrega consigo uma gama de significados, que vai desde um ato de saciar a sede até o ato de tornar alguém um cristão por meio do batismo. É indubitável que todo o simbolismo da água é longínquo. Conforme a autora Pinto (2008), "No relevo mítico da Grécia Arcaica, o Oceano era representado como um grande rio que correria à volta de um disco plano que seria a Terra. Personificação da água que cerca o mundo possui filiação genealógica, indicando sua soberania [...]". Com isso, torna-se evidente que a simbologia aquífera se manifestou em tempos e civilizações antiquíssimas. Ora, toda a incógnita que envolve a existência da água, bem como a mística inerente a ela, serve de palco para muitas discussões e estudos. A esse respeito, Silva (2019) traz seus apontamentos:

> [...] a existência da água antes da semana da criação, quando diz na última parte do versículo 2: e o Espírito Santo pairava por sobre as águas.

> Existem muitas teorias científicas que tentam explicar a origem da água na Terra. Porém, nenhuma tem a palavra final, o que abre a discussão sobre como este líquido tão precioso chegou até o nosso Planeta. Para muitos cientistas, a presença de água na Terra ainda é um grande mistério. Nem o livro de Gênesis aborda como a água surgiu no Planeta, apenas diz que ela já estava lá, bem antes de Deus trazer vida a Terra. Também não se sabe qual era a composição dessa água, antes do Criador usá-la como fonte de vida. A Terra surgiu da água (Gênesis 1.9-10), o que indica a importância desta substância na criação estabelecida pelo Deus Todo-Poderoso.

Torna-se evidente, ante as ponderações do autor supra, que a água foi uma incógnita desde os primórdios da criação, uma vez que sua existência precedeu tudo o que foi idealizado pelo Criador, apesar de não haver a negativa de que ela também seja obra d'Ele. O que não resta dúvida é que há mais mistérios sobre a representação da água, o que causa interesse nos estudiosos para desenvolverem pesquisas que possam explicar sobre o mundo das águas.

Em se tratando desse universo tão inexplicável e intrigante (o aquático), volta-se a atenção para as alegorias de comunidades não humanas, seres encantados, monstros dantescos e mistérios que compõem o cenário panorâmico que é a Amazônia e as narrativas que foram construindo o imaginário sobre suas águas.

A magnitude mística dos acontecimentos que envolve os componentes singulares da região pode ser expressada nos comentários de Aliza Viacava e embasados nas afirmações de Cornejo Polar (p. 112), onde se descreve que:

> [...] o território amazônico possui sua própria cosmovisão e sua própria tradição mítica expressada nos relatos e, muitos são os escritores que construíram suas ficções sobre aquela base ancestral de sabedoria da palavra articulada e partilhada de geração em geração[2]" (tradução nossa).

Logo, a região por si só já transborda a cosmogonia que lhe é inerente e gera um vasto e fértil campo para a produção de trabalhos que tencionem mos-

[2] "[...] el territorio amazónico posee su propia cosmovisión y su propia tradición mítica expressada en relatos, y son muchos los escritores que han construido sus ficciones sobre aquella base ancestral de la sabiduría de la palabra articulada y compartida de generación en generación." (POLAR apud VIACAVA, P. 112).

trar um pouco da espessa fonte de saberes e histórias que estão mergulhadas nas águas e são trazidas à superfície pelos povos amazônidas que vão passando essas narrativas de geração em geração.

Não há como negar que uma das características mais marcantes e descritas em unanimidades pelas pessoas que conhecem a Amazônia (na completude da região Norte) é, sem dúvida, a vastidão de sua bacia hidrográfica, a multiplicidade de rios, a imensidão de água, as cores negras e "barrentas", as curvas sinuosas de alguns dos muitos cursos d'água, descrições estas que se fazem presente nos discursos de quem teve contato com a região Amazônica.

Outro aspecto que não passa incólume nesse contexto aquático nortista é a mística do mundo das águas, todas as lendas, causos e visões. São narrativas que surgiram há muito tempo por civilizações muito antigas que dedicavam ações de cunho cosmogônico, às entidades das matas, das águas, da terra e do universo; a representação de comunidades míticas evocadas, notadas principalmente nos quatros elementos naturais (terra, fogo, vento e água) surgiram em épocas remotas, pelos gregos com a mitologia grega, composta por seus deuses e seres mitológicos. Todo o contexto cosmogônico mitológico foi se propagando e ganhando adeptos das civilizações posteriores, cruzando fronteiras, sociedades e o espaço temporal.

Volvendo ao mundo mí(s)tico das águas no âmago da região Amazônica, Marilina Pinto (2008, p. 10)) traz uma importante observação a esse respeito:

> Um dos sinônimos possíveis para decifrar a Amazônia é a água, porque os rios exercem uma grande influência sobre seus habitantes. À imensidão das águas corresponde um caudaloso fluxo de imagens-reflexo do que foi imaginado pelos homens desde os tempos arcaicos. Navegar sob esse mar de significados é procurar conhecer o habitat dos personagens fantásticos que povoam este universo aquático.

Diante da assertiva apresentada, toma-se conhecimento a respeito do contexto multidimensional que é a Amazônia e, por conseguinte, os seus rios, bem como seus encantos, mistérios e histórias. A magia empregada nos personagens e nas narrativas conhecidas apontam para o quão dinâmica e múltipla é a

composição dos traços característicos do que representa a água dos rios que são cercados pela utópica e densa floresta, trazendo consigo a mescla de cores, vozes e saberes dos amazônidas que, como ninguém, creem com afinco nos causos que ouviram dos pais, que, por sua vez, ouviram de seus pais e, assim por diante, não desafiando os poderes dos seres das matas e das águas (Pinto, 2008, p. 30).

> As especulações filosóficas primitivas associavam seus princípios formais a um dos quatro elementos fundamentais, todos os elementos sugerem confidências secretas e produzem imagens, a água constitui o elemento feminino que simboliza as forças humanas mais escondidas e mais simples, a água doce é concebida como a verdadeira água mítica, em função da supremacia imaginária da água das fontes sobre a água do oceano, considerada inumana por faltar com o primeiro dever de todo elemento reverenciado que é o de servir aos homens.
>
> O rio é associado ao sensualismo que fortalece as imagens presentes principalmente nos mitos cosmogônicos, nos quais a água exerce o papel de fundamento da vida, do mundo, de um povo. A necessidade de sentir, degustar, banhar-se, dessedentar todas as espécies vivas coloca a água doce em primeiro plano, tanto no que diz respeito à realidade, como no nível mais profundo do inconsciente. No nível da imaginação, a água doce é sempre privilegiada porque representa a primeira bebida, tão doce quanto o leite materno.

Todo o enredo fantástico empregado às águas amazônicas se "materializa" nas inúmeras narrativas que têm nas profundas, escuras e caudalosas águas dos rios da Amazônia, berço para o imaginário. As histórias que se originam no mundo das águas tiveram início no seio das tribos indígenas, que contam a histórias da figura de uma linda sereia (Iara), que com sua estonteante beleza e canto magnífico, encanta os homens que a veem, arrastando-os para as profundezas dos rios, sem que esses tenham a chance de voltar à superfície. Entretanto, há quem diga que aquele que consegue voltar com vida entra nos domínios da loucura. Assim como sobre a vitória-régia que também nasce nesse contexto do rio e tantas outras narrativas que aguçam os sentidos e são capazes de transportar quem as ouve para dentro da narrativa.

O interessante de todas as lendas é que além de terem um denominador comum – as águas, os rios – pendem para o lado cosmogônico sobre o bem e o mal, um modo de punir quem transgredir as leis dos rios.

Ao discorrer sobre a transposição das narrativas orais para a escrita, o modo como os escritores primam por intercalar entre a realidade e a efervescência das crenças, valores e culturas, a fim de compor um trabalho que faça jus à sabedoria ancestral e mediadora dos povos primeiros.

## Algumas histórias banhadas pelas águas

Para que seja dada a devida relevância ao que o tema deste trabalho se propôs, é de suma importância que se traga algumas das principais narrativas amazônicas que retratam o imaginário das águas, muitas dessas são conhecidas, outras nem tanto, mas o que se tenciona é demonstrar o quão fantástico e enigmático pode ser o mundo das águas por meio de suas lendas.

A definição sobre o que é real, imaginário ou simplesmente crendice não está em pauta nesta produção, o que se pretende é evidenciar o mágico mundo das narrativas que mergulham de cabeça nas histórias que se transpuseram de geração em geração, proporcionando um verdadeiro deleite aos amantes da literatura amazônica. Sem mais delongas, apresenta-se, a seguir, uma pequena mostra das inúmeras narrativas que compõem a identidade amazônica, orquestrada pelo manto das águas causando um verdadeiro "banzeiro", porque uma pororoca seria de magnitude sem precedentes e, para tal acontecimento, este trabalho teria que tomar uma proporção ainda maior e não se limitaria a um singelo capítulo.

Lenda da Cobra Norato (Cascudo, 2000, p. 39)

> Entre o rio Amazonas e o rio Trombetas uma mulher sentiu-se grávida quando se banhava no rio. Os filhos nasceram e era um casal de gêmeos que vieram ao mundo sob a forma de duas serpentes escuras: Maria Caninana e Honorato. Como não podiam viver na terra a mãe jogou-os no paraná do Cachoeri. Honorato era forte e bom e de vez em quando vinha visitar a mãe. À noite saía arrastando seu corpo enorme pela areia que rangia.

Deixava o couro monstruoso da cobra, transformando-se em um rapaz bonito, todo vestido de branco. De madrugada, Honorato descia a barranca e metia-se dentro da cobra e mergulhava nas águas do paraná. Salvou muita gente de morrer afogada, venceu peixes grandes e ferozes, como a piraíba do rio Trombetas que lutou com ele durante três dias. Maria Caninana era violenta e má. Alagava as embarcações, matava os náufragos, atacava os pescadores. Cobra Norato matou a irmã e ficou sozinho nadando nos igarapés. Quando havia festas nos povoados, subia desencantado todo de branco para dançar com as moças. De madrugada Honorato ia cumprir seu destino. Seu maior desejo era ser desencantado por alguém que tivesse coragem de pingar na sua boca aberta três pingos de leite de mulher e dar uma cutilada com ferro virgem na cabeça da cobra estirada na praia. Em Cametá, Norato fez amizade com um soldado que o desencantou conforme o necessário. Norato até ajudou a queimar o corpo da cobra grande onde vivera tantos anos e passou a viver como homem nessa mesma cidade.

Lenda da cobra Paraná-jucá (Silva, 1994, p. 183)

Contam os velhos que, antigamente, uma grande cobra comeu uma mulher do alto rio Uaupés. O marido e os filhos dessa infeliz mulher juraram que haveriam de matar a cobra para tirar-lhe do ventre o cadáver que eles, respeitosamente, queriam enterrar. Isso foi ainda na época em que os animais eram amigos dos homens. A cobra tinha como seu aliado o peixe arraia[...].

O marido da Mãe d'água (Cascudo, 2014)

Era uma vez um moço pescador muito destemido e bom que lutava com as maiores dificuldades para viver. Ultimamente o vento mudara e quase não havia peixe. [...] O rapaz estava mesmo desanimado e dormia com fome mais das vezes. [...] Numa ponta de pedra apareceu uma moça bonita como um anjo do céu, cabelo louro, olhos azuis e branca como uma estrangeira. Ficou com o corpo meio fora d'água cantando, cantando, os cabelos espalhados, brilhando como ouro. O pescador ficou todo arrepiado, mas criou coragem e disse: – Que desejais de um cristão, alma penada? A moça respondeu: – Não sou alma penada, cristão! Sou a Mãe-d'Água! Nunca uma pessoa me perguntou alguma cousa e sempre eu dei, e jamais me ofereceram

> auxílio. Tens coragem? – Tenho, declarou o rapaz. – Queres pegar peixe? – Quero! – Pois sacode o anzol onde eu estou. Deves vir todas as noites até o quarto minguante e só pescar de meia-noite até o quebrar da barra. Abanou a mão e mergulhou, sumindo-se.

O Boto cor-de-rosa (Diana, 2019)

> Reza a lenda que o boto cor-de-rosa, se transforma num jovem belo e elegante nas noites de lua cheia. Vem vestido de branco e com um grande chapéu a fim de esconder suas narinas, pois sua transformação não ocorre totalmente. Dono de um estilo comunicativo, galã e conquistador, o boto escolhe a moça solteira mais bonita da festa e a leva para o fundo do rio. Lá a engravida e depois a abandona.

Essas são apenas algumas das diversas narrativas amazônicas tão difundidas entre aqueles que já nascem inseridos nesse contexto aquático, até àqueles que, por curiosidade ou pelo ímpeto de desvendar o enigmático mundo das águas, inicialmente ficam de bubuia[3] nesse universo mí(s)tico das histórias, até que possam mergulhar sem ressalvas no imenso, instigante e enigmático rio que é o conhecimento sobre o outro, suas vivências e culturas.

Nota-se que cada lenda, compõem-se de elementos que versam para o que é apresentado pela autora. A água toma a forma da sensualidade, ora transmutada na figura feminina que desperta paixões ou se enamora, ora, para o lado masculino, que vem à terra para perder quem se encanta pela figura não humana. Por outro lado, evidencia o lado sombrio, mórbido ou até sobrenatural de comunidades não humanas que habitam as profundezas dos rios.

O interessante em se apresentar apenas uma parte da vasta gama de narrativas amazônicas é, além de realçar a grandeza de um território tão vasto em sua literalidade, poder enaltecer a imensa riqueza contida em cada recanto da majestosa floresta, as lendas e mistérios que incrementam a magia do lugar (seus povos, cores e saberes), lograr externar, sem receio algum, a imponência de um dos elementos mais simbólico e de notória abundância na região, a água. Prova disso, são as pesquisas desenvolvidas por estudiosos que condensam em

[3] Boiar/flutuar sobre a água.

seus trabalhos uma pequena visão sobre o que representa para todos os povos da Amazônia o que é ser conhecedor de cada partícula (lendas, crenças, encantos, benzimentos, seres que detém os domínios da mata, das águas) e mais ainda, vivenciar em meio a tamanho universo fantástico cada experiência e sentir no peito o que é ser um verdadeiro amazônida.

## Considerações Finais

Ao propor discussão sobre o imaginário das águas e a sua representação nas narrativas amazônicas, retoma-se todo o contexto histórico que foi construindo o que se denomina pelo termo Amazônia e seus derivados. É inadmissível ter o intuito de falar/escrever sobre essa temática e não haver a pretensão de trazer à tona todo o movimento de luta, resistência e bravura daqueles que foram os primeiros a habitar esse território e, por conta da arrogância, prepotência e desumanidade daqueles que se achavam os detentores de tudo, viveram subjugados e impedidos de exercer sua autenticidade como habitantes da floresta. Por isso, a necessidade de trabalhar sob a perspectiva de estudos pós-coloniais e decoloniais, que abordam de maneira precisa, altruísta e humana sobre o Outro, o que inclui os feitos, lutas, opressão, saberes e histórias que definem a Amazônia.

A representação da água resgata o sentimento de desprendimento do real, instiga a liberdade de imaginar, permite a criatividade de descobrir novos conhecimentos e inteirar-se sobre questões que definem as identidades amazônicas. Cada lenda compõe o imaginário sobre o que não se conhece, desperta a dúvida, a curiosidade, o medo e não tem como ouvir as histórias e permanecer fechado para a interpretação e compreensão da cosmogonia amazônica. Ressalta-se que os rios podem ser considerados sagrados por serem lugar de comunidades aquáticas que, segundo alguns contos, se assemelham à civilizações completas e são comparadas à cidades, vista a grande população de seres aquáticos ou, como dizem os antigos, "há mais olhos debaixo d'água, do que cabelos em cima da terra". Com base nessa afirmação da sabedoria de quem é parte integrante do mundo amazônico, torna-se evidente que o imaginário

do mundo das águas e o que ele representa é, sem dúvida, mais um dos traços identitários do que compõe o legado amazônico.

Assim sendo, acredita-se que descrever sobre a Amazônia requer bem mais que basear-se apenas no que se ouve ou se lê a respeito, é necessário que se respalde em autores que deveras conhecem sobre a temática, que se propuseram a investigar as histórias não contadas, trazendo à luz o que havia sido silenciado e escondido.

Portanto, sabe-se que cada elemento que compõe o mundo amazônico é parte integrante e indispensável para a construção de um conhecimento limpo e justo (sem as amarras do colonialismo), contribuindo de modo significativo para a formação de uma concepção mais humanizadora e condizente com a realidade da região, buscando a mudança através da escrita de quem escreve de dentro, de quem vivencia a realidade em seu cotidiano. Que a ideia de se produzir mais do mesmo tenha sucumbido e que a gana de apresentar a Amazônia, os povos, as identidades e toda a magia que permeia suas narrativas possa romper com o passado de pré-conceitos, recusas, opressão e apagamento, para que de fato se possa ouvir as vozes amazônicas (da mata, das águas, dos povos) e, com isso, extinguir de vez com as sombras aprisionadoras da colonização.

**Referências**

AGRA, Klondy Lúcia de Oliveira. **A Teoria Pós-colonial na tradução**: um caminho à descolonização e a interculturalidade. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABRALIN, 6., 2009, João Pessoa. **Anais** [...]. João Pessoa: Ideia, 2009.

APOLINÁRIO, Jamerson Coutinho. Literatura amazônica: seus mitos e suas lendas. **Monografias Brasil Escola**, Educação, Literatura Amazônica: seus mitos e suas lendas, 2021. Disponível em: https://monografias.brasilescola.uol.com.br/educacao/literatura-amazonica-seus-mitos-suas-lendas.htm. Acesso em: 18 jan. 2021.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Contos Tradicionais do Brasil**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

COLAÇO, Thais Luzia. **Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina**: o direito e o pensamento decolonial. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012.

DIANA, Daniela. Lenda do Boto. **Toda Matéria**, Folclore, Lendas do Folclore, 2019. Disponível em: https://www.todamateria.com.br/lenda-do-boto/. Acesso em: 18 jan. 2021.

NENEVÉ, Miguel. SAMPAIO, Sônia Maria Gomes. Re-Imaginar a Amazônia, descolonizar a escrita sobre a região. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues et al. (Orgs). **Literaturas e Amazônias**: colonização e descolonização. Rio Branco: Nepan, 2015.

NENEVÉ, Miguel; SAMPAIO, Sônia Maria Gomes. Pós-colonialismos: Promovendo diálogos. In: FERREIRA, Carlos Roberto Wensing; PISSINATTI, Larissa Gotti; FERREIRA, Uryelton de Souza (Org.). **Pós-colonialismos**: uma leitura política dos textos literários. São Carlos: Editora Scienza, 2016.

NOGUEIRA, Mara Genecy C; SAMPAIO, Sônia Maria Gomes. Olhares literários sobre as Amazônias: Pós-colonialismo/decolonialismo, identidades e memórias no mar de águas doces. In: CAPAVERDE, Tatiana da Silva; AMARO, Luiz Eduardo Rodrigues; NOGUEIRA, Mara Genecy Centeno (Org.). **Perspectivas literárias pós-coloniais**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2020. (Coleção Discipuli, 2).

PINTO, Marilina C. Oliveira B. S. **A Amazônia e o Imaginário das Águas,** 2008. Mesa-redonda Populações Amazônicas do 1º Encontro da Região Norte da Sociedade Brasileira de Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia PPGS/UFAM.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**: de la dependéncia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

SAHIUM, Roberto. Pirarara, o tubarão da água doce. **Cerrado Editora**, Comunicação, Marketing e Eventos, 12 jul. 2016. Disponível em: https://www.cerradoeditora.com.br/cerrado/roberto-sahium-pirarara-o-tubarao-da-agua-doce/. Acesso em: 20 jan. 2021.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico**. Ponencia presentada en el Seminario Pluralismo Jurídico, Procuraduría del Estado; Ministerio de Justicia, Brasilia, 13-14 de abril de 2010.

## Sobre os autores (as)

**Larissa Gotti Pissinatti –** Doutora em Educação (Universidade Estadual de Maringá). Mestre em Estudos Literários (Universidade Federal de Rondônia). Professora efetiva lotada no Departamento de LIBRAS da Universidade Federal de Rondônia. Grupo de pesquisa Letramento literário: pesquisas de narrativas da/na Amazônia/UNIR/CNPq. Email: larissa123gotti@gmail.com

**Wany Bernardete de Araujo Sampaio** – Doutora em Linguística (UNIR). Doutora em Educação Escolar (UNESP). Pós-doutorado: Linguística Cognitiva (Inglaterra). Grupo de Pesquisa em Culturas, Educação e Linguagens - GECEL/UNIR/CNPq. Email: wansamp@gmail.com

**Vera da Silva Sinha** – Doutora em Linguística (University of East Anglia – Inglaterra). Editora-chefe do *International Journal of Language and Culture* (https://benjamins.com/catalog/ijolc). Pós-doutoranda em Linguística Cognitiva (Humboldt Research Fellow. Universidade Heinrich Heine - Alemanha). Email: vera.sinha@gmail.com

**Avacir Gomes dos Santos Silva –** Professora do Curso de Pedagogia, Campus de Rolim de Moura. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas de Espacialidades Amazônicas (Geam). Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e Pós doutora em Geografia Cultura e Religião pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Email: avacir.santos@unir.br

**Géssica Muniz da Silva** – Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Campus de Rolim de Moura. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas de Espacialidades Amazônicas (Geam). Email: gessyca_muniz@hotmail.com

**Noraides Ferreira de Almeida –** Possui graduação em Letras pela Universidade de Cuiabá (UNIC). Mestre em Letras pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Professora efetiva de Língua Portuguesa (SEDUC/MT) da

Escola Estadual Nilce Maria de Magalhães de Diamantino-MT e Membra do Grupo Pesquisador em Educação Intercultural (GPEI/UNIR), com pesquisas voltadas para o corpo como produtor de linguagens nas relações interculturais. Email: norinha6@hotmail.com

**João Carlos Gomes** – Possui Graduação em Pedagogia (FID), Mestrado em Educação (UFMT) e Doutorado em Ciências (UFSCAR), Pós-Doutorado em Educação e Interculturalidade pela Universidade Católica Dom Bosco de Mato Grosso do Sul (UCDB/MS). Professor e Pesquisador da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Campus Porto Velho, Departamento de Letras Libras, credenciado no Mestrado Acadêmico em Letras (UNIR/Porto Velho), área de concentração: Línguas, Linguagens e Culturas Amazônicas – na linha pesquisa de Estudos de diversidade cultural e líder do Grupo Pesquisador em Educação Intercultural da UNIR/Porto Velho, com pesquisas e estudos voltados para as línguas de sinais nos entre lugares da Amazônia. Email: joaoguato@unir.br

**Sonia Maria Gomes Sampaio –** Professora Associada da Universidade Federal de Rondônia - UNIR. Cursou Graduação em Letras/UNIR, Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1998) e Doutorado em Educação Escolar no eixo de Gestão e Políticas Pública pela Universidade Estadual Paulista (2010). Atualmente é Pós-doutoranda pela Universidade Federal de Roraima-UFRR. Participa do Programa do Mestrado Acadêmico em Letras e do Mestrado Acadêmico em Estudos Literários. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Letras, atuando principalmente nos seguintes temas: Literatura, Educação, Memória, Pós-colonialismo e estudos sobre o medo na Amazônia. Email: soniagomesampaio@gmail.com

**Giselle Silva Costa –** Possui graduação em Pedagogia – Faculdades Integradas de Cacoal (2004), graduação em Direito – Centro Universitário São Lucas (2017), Especialização em Metodologia do Ensino Superior – Centro Universitário São Lucas (2007) e Mestranda do Programa de Pós-Graduação Graduação em Mestrado Acadêmico de Estudos Literários – PPGMEL da Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR. É servidora pública nas esferas

municipal e estadual em respectivas Secretarias de Educação. Tem experiência na área de Educação com ênfase em Orientação Educacional, Processos Administrativos e Legislação Educacional. Email: gisellecostaadv@gmail.com

**Mara Genecy Centeno Nogueira** – Possui graduação em História pela Universidade Federal de Rondônia (1987), Mestrado em Geografia pela Universidade Federal de Rondônia (2008) e Doutorado em Geografia pela Universidade Federal do Paraná (2015). Professora Adjunta do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia e professora do Programa de Pós-Graduação Mestrado Acadêmico em Estudos Literários. Tem experiência na área de História, atuando principalmente nos seguintes temas: memória, patrimônio, morte e estudos amazônicos. Email: maracenteno@gmail.com

**Alex Viana Pereira**: Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes – PPGLA da Universidade do Estado do Amazonas – UEA. Bolsista FAPEAM. Email: avp.mla20@uea.edu.br

**Maria Evany do Nascimento** é Doutora em Design pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio (2014). Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (2003). Especialista em História e Crítica da Arte pela Universidade Federal do Amazonas (2001). Graduada em Educação Artística pela Universidade Federal do Amazonas (1999). Professora da Escola Normal Superior da Universidade do Estado do Amazonas – UEA e do Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes – PPGLA/UEA. Email: mednascimento@uea.edu.br

**Miguel Nenevé** – Professor Visitante do Departamento de Línguas e Literaturas Românicas da Universidade Masaryk – Brno da República Tcheca. Titular aposentado da Universidade Federal de Rondônia. Pesquisador CNPq nivel 2. Graduado em Letras (Inglês e Português) pela Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL (1982). Possui mestrado em Letras (Literatura Anglo-Americana) pela Universidade Federal da Paraíba (1986) e doutorado em Letras (Inglês e Literaturas Correspondentes) pela Universidade Fede-

ral de Santa Catarina em conjunto com a York University – Toronto (1996). Email: nenevemi@gmail.com

**Henrique Pereira Galvão** – Possui graduação em História – Claretiano – Faculdade. Mestrando do Programa Mestrado Acadêmico em Estudos Literários, da Universidade Federal de Rondônia. Atualmente é professor do Governo do Estado de Rondônia. Tem experiência na área de História, com ênfase em História geral. Email: henriquepvhgalvao@hotmail.com

**Renata Batista da Silva** – Mestranda do Programa Mestrado Acadêmico em Estudos Literários (MEL), da Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Licenciada em Língua Portuguesa, pela Universidade Federal de Rondônia – UNIR (2009). Especialista em Gestão Escolar e Educação Inclusiva com ênfase em Libras, pela Faculdade de Ciências Administrativas e de Tecnologia – FATEC-RO (2013). Email: renata.batista@unir.br

**Hélio Rodrigues da Rocha** – Possui graduação em Letras-Inglês pela Universidade Federal de Rondônia (1998), graduação em Letras-português pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1989), mestrado em Letras – Linguagem e Identidade pela Universidade Federal do Acre (2008) e doutorado em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (2011). Pós-doutorado em História Social pela Universidade Federal do Rio (2016). Trabalha no Departamento de Língua Inglesa na Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Professor Adjunto – com experiência na área de Letras, com ênfase em Estudos Literários, atuando principalmente nos seguintes temas: estudos amazônicos, narrativas de viajantes de língua inglesa, colonização e barbárie; tradução interlingual (inglês-português) e tradução cultural (prática). Email: heliorocha@unir.br

**Edilene Teixeira da Silva Santos** – Possui graduação em História pela Universidade Federal de Rondônia (1994), e em Tecnologias Educacionais pela PUC-Rio e está cursando Mestrado em Estudos Literários (PPGMEL-Unir). Atualmente é funcionária do governo do Estado de Rondônia - Secretaria de

Estado da Educação Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Tecnologia Educacional, Planejamento Educacional, Metodologias de Ensino, Currículo e Educação, Trabalho com Projetos Pedagógicos, Coordenação de Projetos Educacionais, Curadoria de Recursos Educacionais Digitais. Atuou como redatora dos três últimos currículos da Secretaria Estadual de Educação de Rondônia, Ciências Humanas – História, o último conforme a BNCC. Email: etss2608@gmail.com

**Rogério Mota** – Possui graduação em Letras – língua portuguesa/literaturas (licenciatura e bacharelado) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2018). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em língua portuguesa e literaturas. Integrante regular no programa de Mestrado Acadêmico em Estudos Literários (2019.2) pela Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Email: rogerio.mota@yahoo.com.br

**Maria de Fátima Nascimento da Conceição** – Graduada em Letras Espanhol pela Universidade Federal do Acre, pós-graduada em Metodologia do Ensino de Língua Portuguesa e Estrangeira pela UNINTER. Atualmente é mestranda do Programa de Pós-Graduação e Mestrado em Letras, pela Universidade Federal de Rondônia e membro do Projeto de Extensão Trânsitos, Fronteiras, Migração e Línguas Adicionais na Amazônia. Email: fatima_wm@hotmail.com

**Ana Maria Felipini Neves –** Doutora em Letras pela Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho em São José do Rio Preto – Docente lotada no Departamento de Letras Vernáculas da Universidade Federal de Rondônia (UNIR) desde 2002, atuando principalmente na disciplina de Literatura Brasileira. Pertence ao "Grupo de Pesquisa em Poéticas Moderna e Contemporânea" (GPPMC). Concluiu seu doutorado em 2003, defendendo a tese intitulada A "Mensagem" do Vate Tropical: o Sebastianismo em Caetano Veloso. Na mesma universidade, em 1995, realizou seu mestrado, com a dissertação Caetano Veloso, o vate tropical. Além da experiência em bancas de concursos e defesas de mestrado, a professora também conta com artigos publicados em revistas científicas da área de Literatura. Email: anafelipini@uol.com.br

**Luiz Eduardo Correia de Souza –** Possui graduação em Letras/Português pela Universidade Federal de Rondônia (2011). Atualmente é professor de Língua Portuguesa pela secretaria estadual de educação do Estado de Rondônia (SEDUC/RO) e mestrando em Estudos Literários pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Email: eduardocorreia8@yahoo.com.br

**Mailson de Moraes Soares** - Mestre em Educação (UEPA). Licenciado em Letras Língua Portuguesa (UFPA). Membro do Projeto de pesquisa Memória da Dramaturgia amazônida: construção de acervo dramatúrgico (UFPA); Integrante do Núlceo de Pesquisa CUMA/UEPA (Memórias e Culturas Amazônicas). Ator e cenógrafo formado pela Escola de Teatro e Dança da UFPA; diretor teatral e dramaturgo. Componente fundador da Companhia Avuados de Teatro; participante do Coro Cênico da UFPA "Elegbara". Atua como professor de Língua Portuguesa, Leitura e Produção Textual, Teatro, Voz e dicção, Leituras Dramatizadas e Brinquedos cantados. Possui experiência na área de Literatura, Artes, Cultura Popular e Afro Religiosa, com ênfase em Educação, Direção Teatral e dramaturgia. Email: mailson17ator@gmail.com

**Josebel Akel Fares** – Professora titular em Literatura da Universidade do Estado do Pará, do Curso de Licenciatura em Letras e do Programa de Pós-Graduação em Educação. Coordena o Núcleo de pesquisa Culturas e Memórias Amazônicas (CUMA/UEPA). Membro de várias entidades científicas, entre elas a Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Letras e Linguística (ANPOLL/ GT de Literatura Oral e Popular). Doutora em Comunicação e Semiótica: Intersemiose na Literatura e nas Artes (PUCSP, 2003), com estágio Pós-Doutoral em Educação (PUCRS, 2012). Licenciada em Letras, com mestrado em Teoria Literária (UFPA, 1997). Pesquisadora do campo das Letras e Educação, especialmente, temas como Poéticas orais, Literatura infantil, Literatura Brasileira de Expressão Amazônica, Leitura, Arte-Educação. Email: belfares@uol.com.br

UNIR
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA

A Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR) é uma instituição pública de ensino superior criada em 1982. Ao longo de aproximados 40 anos, as ações de ensino, pesquisa e extensão formaram profissionais qualificados para atuação em todas as esferas da sociedade e do mercado de trabalho. A partir do ano 2000, com o início da oferta de cursos de Pós-Graduação, essa ação foi sendo ampliada, sendo ofertados, atualmente, 24 mestrados e 04 doutorados, abrangendo diversas áreas do conhecimento e priorizando pesquisas atinentes às questões ambientais, sociais, educacionais, culturais, econômicas e geográficas da Amazônia e especialmente de Rondônia. Como política de apoio e fortalecimento à Pós-Graduação e à pesquisa na Universidade, a Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa (PROPESQ) instituiu a publicação de livros elaborados pelos programas de Pós-Graduação, como atividade de divulgação e compartilhamento dos resultados das pesquisas produzidas por pesquisadores desta Instituição, tendo a Editora da Universidade Federa de Rondônia (EDUFRO), como unidade sistematizadora de todas as produções. Dessa forma, esta coleção, composta por 13 livros elaborados cada um por um PPG da UNIR, apresenta temas e abordagens disciplinares e transdisciplinares, divulga os resultados das pesquisas elaboradas nessa Instituição e aproxima a UNIR das Instituições Estaduais, Municipais e de toda a Sociedade.

*Maria Madalena de Aguiar Cavalcante – Diretora de Pós-Graduação*
*Artur de Souza Moret – Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa*

O desafio da Fundação Universidade Federal de Rondônia no ensino de graduação e de Pós-Graduação nunca foi tão grande, principalmente a partir dos recursos cada vez menores. Nesta pandemia por covid-19, o desafio foi não parar e a Pós-Graduação da UNIR não parou: defesas de dissertações e teses tornaram-se on-line e as produções acadêmicas-científicas não cessaram. Estes 13 livros da Coleção Pós-Gradução são a demonstração de que o esforço para o crescimento e a consolidação se mantém firme e constante. O futuro da Pós-Graduação na UNIR é o resultado das ações articuladas entre todos os atores, com maior abertura para a sociedade e para os setores públicos e com um grande objetivo que nos motiva, o de contribuir na formação em excelência de professores e pesquisadores nos países limítrofes. Os resultados nos colocam em papel de destaque na Amazônia e é isso o que desejamos: ser uma Instituição pública e gratuita, com forte apoio da sociedade para a oferta de cursos e formações que promovam o Desenvolvimento Regional e Sustentável do Estado de Rondônia

*Marcele Regina Nogueira Pereira - Reitora*

CAPES

PROPESQ
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

edufro
Editora da Universidade Federal de Rondônia