



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE CASTANHAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ANTRÓPICOS NA AMAZÔNIA
MESTRADO ACADÊMICO EM LINGUAGENS, TECNOLOGIAS E SABERES
CULTURAIS

JOSÉ MARIA SOARES DA SILVA

NAS ÁGUAS LENDÁRIAS DO RIO CAPIM: narrativas autóctones do fenômeno da
pororoca em São Domingos do Capim-Pará.

CASTANHAL
2021

JOSÉ MARIA SOARES DA SILVA

NAS ÁGUAS LENDÁRIAS DO RIO CAPIM: narrativas autóctones do fenômeno da
Pororoca em São Domingos do Capim-Pará.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em ESTUDOS ANTRÓPICOS DA AMAZÔNIA – PPGEAA, do Campus de Castanhal, da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em estudos antrópicos.

Área de concentração: Interdisciplinar

Orientador: Dr. José Guilherme Dos Santos Fernandes

CASTANHAL
2021

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

S586a Silva, José Maria Soares.
NAS ÁGUAS LENDÁRIAS DO RIO CAPIM : Narrativas
autóctones do fenómeno da pororoca em São Domingos do Capim-Pará. /
José Maria Soares Silva. — 2022.
XVIII, 120 f.

Orientador(a): Prof. Dr. José Guilherme dos Santos Fernandes
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Campus Universitário de Castanhal, Programa de Pós-Graduação em
Estudos Antrópicos na Amazônia, Castanhal, 2022.

1. Colonialidade; Rio Capim; Pororoca; Identidades;
Narrativas autóctones. I. Título.

CDD 000

JOSÉ MARIA SOARES DA SILVA

NAS ÁGUAS LENDÁRIAS DO RIO CAPIM: narrativas autóctones do fenômeno da Pororoca em São Domingos do Capim-Pará.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em ESTUDOS ANTROPICOS DA AMAZÔNIA – PPGEAA, do Campus de Castanhal, da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Estudos Antrópicos na Amazônia.

Área de concentração: INTERDISCIPLINAR

Data da aprovação: ____/____/____

Conceito: _____

BANCA EXAMINADORA

Nome completo do(a) orientador(a) precedido de titulação
Instituição a que pertence

Nome completo do(a) examinador(a) precedido de titulação
Instituição a que pertence

Nome completo do(a) examinador(a) precedido de titulação
Instituição a que pertence

AGRADECIMENTOS

A Deus, por sempre colocar pessoas maravilhosas em meu caminho, as quais me fazem acreditar em um mundo melhor e me encorajam a prosseguir. Obrigado por nunca soltar a minha mão e me guiar em todos os momentos.

Ao meu pai e a minha mãe, que nunca mediram esforços para me ensinar o caminho do bem, e sempre me apoiaram em todas as etapas da minha vida. E que mesmo sem forças e ânimo para prosseguir, sempre seguraram em minhas mãos. Muito obrigado pelo amor incondicional.

Às minhas irmãs Dayse e Ádria, sinônimo de amor e união. Obrigado por acreditarem no meu sonho e sempre me motivar a seguir em frente. É muito bom saber que posso contar com vocês em todos os momentos. Amo vocês!

Ao meu namorado que sempre esteve comigo nos momentos mais difíceis desta caminhada. E aos meus sogros que sempre me deram apoio quando eu precisei.

À minha madrinha Lorena e aos companheiros da irmandade de Narcóticos Anônimos, que sempre me sugeriram a fazer a entrega, ao poder superior, daquilo que eu podia e não podia modificar.

Ao meu orientador, Professor José Guilherme Fernandes, pela oportunidade de realizar este trabalho. Obrigado pela confiança e por me atender com paciência todas as vezes em que mandei mensagem. Agradeço por todos os ensinamentos compartilhados de forma admirável, e por me guiar nos primeiros passos da pós-graduação. Muito obrigado por tudo!

Aos professores do programa de pós-graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia, obrigado pelos ensinamentos que transcendem os limites da Universidade; à professora Kátia Melo, por estar sempre pronta a ajudar e com um sorriso no rosto; ao professor Daniel Fernandes, professor João Batista por todo conhecimento transmitido durante o curso de Mestrado, e pela convivência agradável e a minha amiga Solange Melo que muitas noites se debruçou sobre meu texto para corrigi-lo. Muito obrigado por tudo!

Ao Colaboratório Colins, no qual, durante nossos estudos e debates, pude refletir acerca dos fenômenos aqui estudados. E aos meus amigos deste programa que muito contribuíram para que eu seguisse firme e com a certeza de que não estava só.

E por fim, ao programa de Narcóticos Anônimos que me ensinou a dar adiva do aprender a viver o SÓ POR HOJE.

“Quando o mundo abandonar o meu olho. Quando o meu olho furado de belezas for esquecido pelo mundo. Que hei de fazer? Quando o silêncio que grita de meu olho não for mais escutado. Que hei de fazer? Que hei de fazer se de repente a manhã voltar? Que hei de fazer? — Dormir, talvez chorar (BARROS, 2015, p. 90).

RESUMO

Este trabalho analisa as narrativas autóctones sobre o fenômeno da pororoca em São Domingos do Capim, verificando de que maneira tais narrativas se configuram socialmente dentro de um processo de saberes e práticas na construção de identidade em São Domingos do Capim. Para isso, considerar-se-á o contexto histórico, político e econômico, tendo por base os efeitos da colonização sobre a cultura local, tangenciando, a ação antrópica do homem sobre a natureza, referenciando o contexto e a lógica dos grupos sociais envolvidos. Foi feita, então, uma revisão bibliográfica e uma análise a partir dos relatos dos viajantes e da narrativa do rio e das matas, compreendendo-se que a natureza fornece ao ser humano matérias primas que justificam não só sua existência material, mas também cultural e espiritual. A pesquisa de campo, realizada entre os moradores de São Domingos do Capim apresenta os relatos orais, evidenciando como se configura a cultura local, referenciando o contexto e a lógica dos grupos sociais circunscritos ao universo das narrativas, tal como o mito da pororoca em São Domingos do Capim. A estruturação das ciências e a produção desses saberes não abrangem apenas a dimensão da análise qualitativas, mas reivindica estudos em condições de promover a interpretações em diferentes contextos para as distintas dimensões da polissemia que, em nível técnico, são trazidas a partir de entrevistas, depoimentos, narrativas, vivências e memórias. Neste sentido, o referencial teórico sobre colonialidades, antropização, interculturalidades e decolonialidades auxiliam a interpretação que privilegia a transitoriedade nos discursos que, segundo Fernandes (2011), são a ambiguidade, a contrariedade e a contradição das categorias, relacionadas à análise do discurso.

Palavras-chave: Colonialidade; Rio Capim; Pororoca; Identidades; Narrativas autóctones.

ABSTRACT

This work intends to analyze the autochthonous narratives about the pororoça phenomenon in São Domingos do Capim, focusing on verifying how the pororoça narratives are socially configured within a process of knowledge and practices in the construction of identity in São Domingos do Capim. For this, the historical, political and economic context will be considered, based on the effects of colonization on local culture, touching on the anthropic action of man on nature, referencing the context and logic of the social groups involved. Then, a bibliographic review and an analysis will be carried out based on the travelers' reports and the narrative of the river and the forests, understanding that nature provides man with raw materials that justify not only his material, but also cultural and spiritual existence. The field research, carried out among the residents of São Domingos do Capim, presents the oral reports in order to show how the local culture is configured, referencing the context and logic of social groups circumscribed to the universe of narratives, such as the myth of pororoça in São Domingos do Capim. The structuring of sciences and the production of this knowledge do not only cover the dimension of qualitative analysis, but demand studies that are able to promote interpretations in different contexts for the different dimensions of polysemy that, at a technical level, are brought from interviews, testimonies, narratives, experiences and memories. In this sense, the theoretical framework on colonialities, anthropization, interculturalities and decolonialities help the interpretation that privileges the transience in the discourses which, according to Fernandes (2011), are the ambiguity, contrariety and contradiction of categories related to discourse analysis.

Keywords: Coloniality; River Grass; Pororoça; Identities; Autochthonous narratives.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	Erro! Indicador não definido.
1 MODERNIDADE/COLONIALIDADE E PÓS-COLONIALIDADES	Erro! Indicador não definido.
1.1 A subalternização na Amazônia no contexto de São Domingos do Capim	Erro! Indicador não definido.
1.2 Por uma desvinculação da Episteme Eurocêntrica com vista ao fortalecimento dos saberes Amazônicos	44
2 O MOVIMENTO DA POROROCA NO PASSO DA PESQUISA: MATERIAL E MÉTODO.....	59
2.1 Nas águas lendárias do rio Capim: o contexto da pesquisa.....	62
2.2. A questão do método para interpretar a realidade Amazônica	69
2.3 Instrumentos, Técnicas	72
2.3.1 Os colaboradores da pesquisa.....	75
2.3.2 Descrição da coleta de dados.....	79
3 ENTRE AUSÊNCIAS, REPRESENTAÇÕES E DECOLONIALIDADES	82
3.1 Perspectivas semióticas quanto ao termo pororoca	84
3.2 De botinhos a Pretinhos da pororoca: interculturalidade e aspectos identitários.....	90
3.3 Lá vem ela! “aqui chegaras e daqui não passaras”	95
3.4 Os argonautas do rio Capim: Saberes dialógicos e Decolonialidade	102
CONCLUSÃO.....	106
REFERÊNCIAS	109
ANEXO A – ENTREVISTA/NARRATIVAS	118

INTRODUÇÃO

Sepulcros coloniais¹

Fui aos escombros do passado inebriado em prazer
 Vivo morto sobre a cidade encantada,
 Sob igreja carrasca de verdades estranhas.
 Devaneio sobre o rio.
 Aqui, rente às margens de um rio
 o Sonho ainda carrega esse corpo de mistério, ferida e dor.

A dura paisagem colonial se impôs
 Um encontro de águas, uma metáfora sangrenta
 Em frente ao rio, um altar barroco de verdade secretas.
 Um estranho de mim subjaz sob teu pilar.

Invisível, vivo hoje na minha aldeia narrativa
 Retido fico no descompasso dos míticos pretinhos
 Busco nas águas nas lendária uma imagem que se perdeu.
 Há um estranho-outro que indaga e domina meu passado.
 O poder da obediência sacra...

Há um sepulcro diante dos murmúrios dos barcos
 Na rua de águas barrentas de rios que se encontram
 Busco os rostos massacrados pelo projeto
 Dias subalternos.
 Os momentos idos tornado agora.
 (SILVA, 2010)

Vi um rio cheio de fronteiras: negros, indígenas e portugueses. Cada etnia com uma história que também se encontrava ali junto do rio, histórias que não se anulam, mas coexistem e se complementam. Se me chamo de “capimense” é porque tenho descendência cabocla, ribeirinha, indígena, negra e portuguesa. Me reconheço, portanto, constituído de uma identidade antropizada.

Durante meu retorno a cidade de São Domingos do Capim realizando pesquisa de campo, pude me reconectar aos meus medos e devaneios, quando muitas vezes estive sentado às margens do rio que é carregado de simbologias e representações indescritíveis, além de angústias e perguntas que mergulhavam na mornura do rio.

Esta pesquisa é fruto de meus devaneios, em que pondero sobre a forma como os ribeirinhos criaram o respeito pelos rios, pelas águas pelas ondas, pela natureza. Algo concreto na experiência de quem a viveu, presenciou e sentiu.

Para que um devaneio tenha prosseguimento com bastante constância para resultar em uma obra escrita, para que não seja simplesmente a disponibilidade de uma hora fugaz,

¹ Essa poesia foi escrita por mim, em uma tarde na beira do cais, às margens dos rios que se encontram em frente à igreja; ela foi gerada depois de uma conversa com um dos homens mais antigos do município, o Seu Pedro Sodré (91 anos), que inspira a fé católica e emana histórias e narrativas dos nossos ancestrais. Após a entrevista, fui para beira do cais ao encontro de mim e dos meus outros, dos meus antepassados para melhor entender meu presente.

é preciso que ele encontre sua matéria, é preciso que um elemento material lhe dê sua própria substância, sua própria regra, sua poética específica (BACHELARD, 2018, p.4).

O devaneio aqui é uma forma de resistir à escrita científica de um objeto que para mim se evola de ancestralidade e saberes que formam essência como amazônida nascido às margens desse rio, preservando minha identidade; é algo que paira apenas na mente do pesquisador no sentido de divagação cultural do fenômeno da pororoca a ser descrito.

A pororoca é fenômeno natural que ocorre em certos lugares do planeta, também é privilégio de algumas cidades da região amazônica, e no estado do Pará. Em São Domingos do Capim, no nordeste paraense, essa onda percorre quilômetros no rio que circunda a cidade, movimentando a vida dos moradores capimense, nos meses de março e abril.

O Rio Capim, que banha a maior parte do município, é considerado pelos moradores do local um rio de águas lendárias, por apresentar a história dos três pretinhos da pororoca. Segundo o imaginário local, tais pretinhos eram filhos do boto com uma índia, e seriam suas “molecagens” as causadoras das ondas. Há outras versões e explicações para o surgimento da pororoca, as quais serão explicadas no decorrer deste estudo.

A fim de começarmos a compreender o fenômeno da pororoca, principiemos por uma breve análise etimológica. Em Tembé o termo Pororôk (pororog) tem o sentido de rebentar, estrondar, disparar, crepitar, cair crepitando, rebentar, disparar, trotear². Ademais, a pororoca é um fenômeno reconhecido mundialmente sob uma imagem de representação pela ciência que a define como encontro das águas do rio com as do oceano:

[...] Tal onda é causada pela elevação súbita da maré no oceano, em épocas de sizigia (isto é, nas grandes marés causadas pela conjunção ou induzidas da Lua com o Sol, ou, seja marés de "lua nova" e "lua cheia"). A elevação da maré represa os rios no estuário, fazendo com que as suas águas recuem, formando uma grande corrente estreitamento no rio, o nível da água se eleva muito repentinamente e, se houver alguma saliência no leito (os freqüentes baixios formados pela deposição de sedimentos), esse obstáculo faz a água amontoar-se bruscamente, originando a onda que subindo sempre termina por rebentar fragorosamente (BRANCO, 1989, p.59).

A forma como a pororoca é representada em São Domingos do Capim ocorreu por meio de processo histórico e natural, de modo que os moradores conseguem mobilizar uma interpretação dentro de um significado próprio e específico, de acordo com os grupos que perfazem o contexto histórico e geográfico daquela região. Lembrando que as mobilizações

² BOUDIN, Max H. **Dicionário de tupi moderno**: dialeto tembé-ténêthar do alto Rio Gurupi. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:boudin-1978-dicionario>. Acesso em 11 de dezembro de 2020.

psíquicas para a representação podem estar circunscritas dentro de fenômenos sobrenaturais³ ou explicações trazidas pelos ocupantes.

O rio capim é considerado pelos moradores locais um rio de águas lendárias por apresentar muitas histórias, como a de origem colonial e a história dos três pretinhos da pororoca, de origem Tembé. Para muitos, o rio é um santuário, é um lugar sagrado com simbologias, e também lugar de devaneios e carregado de elementos que vincula os seres mitológicos ao homem. Assim, muitos saberes foram extraídos dessas relações com o rio, característica marcante das culturas indígenas. De acordo com Strauss (1989), as faculdades indígenas são aguçadas, o que lhes permitem notar com exatidão as características genéricas das espécies terrestres e marinhas, bem como as mudanças de fenômenos naturais relacionados aos ventos, à luz e às cores do tempo, às correntes aquáticas e aéreas, bem como às variações da ressaca.

É esse saber perpetua de alguma forma as lendas, as práticas de navegar pelos rios nas noites escuras, nas correntezas das marés, nas enchentes e que dá aos ribeirinhos do Rio Capim condições de nomearem coisas e de desenvolverem atividades ou mesmo de desenvolverem algumas práticas que são processos de simbiose do saber indígena com outros grupos.

Diante deste contexto, fui motivado a realizar esta pesquisa como um retorno à minha história, intitulando-a *Nas Águas Lendárias do Rio Capim: narrativas autóctones da pororoca em São Domingos do Capim*. Trata-se de um retorno que me foi possibilitado a partir das narrativas retidas pela minha memória, narrativa dos moradores, dos relatos dos primeiros viajantes e trabalhos científicos produzidos a partir do que representa a onda da pororoca para os distintos grupos que a ela se ligam ou que estabeleceram algum contato com o fenômeno.

Meu foco foi tentar desvelar suas representações, isto é, o que eles/as concebem e trazem como narrativas sobre a pororoca, se trazem conhecimentos e práticas de seus antepassados como resultado de antropização; e compreender como a história perpassa por eles no processo de formação de identidades⁴. Conforme o conceito de identidade problematizado pelos autores Fernandes (2017); Castells (1999) e outros

³ É necessário ter cuidado com as crenças, e saberes das comunidades tradicionais para não subalternizar as experiências vidas e heranças ancestrais; é também preciso que nos descolonizemos quanto ao encontro das águas para deixar fluir todas as experiências sinestésicas, narrativas e saberes a fim de dar visibilidade aqueles que de fato puderam acordar em suas varandas em frente ao rio e sentir a matéria que paira sobre as neblinas dos rios.

⁴ Identidade: Todas as pessoas têm identidade, mas não me refiro ao Registro Geral (RG) que serve como documento de identificação, me refiro a forma como as pessoas se identificam e são identificados pelas demais, como sendo deste ou daquele lugar, pertencente a uma determinada família, a um determinado povo ou

A base teórica dessa dissertação centra-se numa reflexão acerca de colonialidade, as crises epistemológicas eurocêntricas, os processos antrópicos no rio Capim na perspectiva cultural, no que tange às narrativas originárias dos indígenas que habitavam o rio Capim e que deixou como legado o mito da pororoca para os moradores que vivem na região.

A colonialidade, o racismo e o etnocentrismo agiram duramente sobre aos aspectos culturais e identitários sobre município, desta forma busco compreender o passado e o presente, munido de referenciais teóricos acessados durante as disciplinas e outras atividades no âmbito do PPGEAA e do Colaboratório de Interculturalidades, Inclusão de Saberes e Inovação Social (COLINS), no qual, também inicio meu processo de descolonização interna, que é algo nada fácil, principalmente quando esbarro nos processos de colonização epistêmica ao qual fui submetido desde a infância.

Em outras palavras, *procuro entender, de que maneira as narrativas sobre o fenômeno da pororoca se configuram socialmente dentro de um processo de saberes e práticas na construção de identidade em São Domingos do Capim. Dessa maneira, percorro o caminho que visa uma compreensão em relação à cultura nas comunidades ribeirinhas dentro do contexto homem e ambiente ao qual ele está inserido.*

Segundo Clifford Geertz (2008), a cultura quando observada como um conjunto de mecanismos simbólicos para controle do comportamento, tende a oferecer o vínculo entre o que os homens são sob a direção de padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em torno dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas. Para este autor, ao buscar uma compreensão de homem e cultura, é preciso descer aos detalhes, ir além das etiquetas esmagadoras, além dos tipos metafísicos para apreender corretamente o caráter essencial, não apenas das várias culturas, mas também dos vários tipos de indivíduos dentro de cada cultura.

Nesse aspecto, deve-se dar importância e visibilidade aos valores, utopias como características de uma cultura, assim como, dar importância aos projetos culturais desses grupos, por serem relevantes nos aspectos sociocultural e imaterial do município o que fortalece a identidade dos grupos sociais envolvidos.

A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que organizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais

comunidade. Nesse sentido, não há uma identidade essencial, mas muitas identidades, no plural! [...]O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira explica que a identidade é situacional, relacional e contratativa, ou seja, não olhamos no espelho e dizemos sou paraense, paulista ou *Kaingang*, fazemos isso sempre como forma de diferenciação frente aos outros, de identificação diante de outra pessoa ou grupo (FERNANDES, 2017 p.193,)

enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão tempo/espaço (CASTELLS, 1999, p.23).

A identidade, segundo Russo (2011), se forma no decurso da memória individual e coletiva, nas inúmeras relações entre passado e presente, preservando-se assim os saberes, as práticas identificadas à tradição do grupo, transmitidas por meio de aprendizagem, reproduzidas e vividas entre gerações; isso deve, juridicamente, ser respeitado e valorizado para que o tempo não apague os saberes e as culturas amazônicas,

No que tange à importância e às características das comunidades e dos povos tradicionais no âmbito cultural e social, percebe-se que o mito, a partir dessas comunidades, percorre o município, fazendo entender que uma narrativa tem a capacidade cultural e social, inexorável de reconstruir as marcas de um tempo, de um povo, uma história e uma cultura que durante décadas foram invisibilizados.

O resultado é que tudo se mistura à identidade cultural de quem somos, e que se não for materializado pela escrita tende a avançar num processo de aculturação favorecido pela colonização ainda existente na região amazônica e em nossa sociedade.

Assim, na busca pela compreensão de traços identitários e culturais do município, procurei fazer uma abordagem das narrativas relacionadas ao fenômeno da Pororoca e aos elementos de representação que constituem a identidade e a memória dos moradores de São Domingos do Capim (SDC). Assim busco por métodos qualitativos alinhar uma concepção de antropização a uma perspectiva do pensamento decolonial, imbricada a uma abordagem metodológica da Análise do Discurso (AD).

Na construção metodológica a interdisciplinaridade me ajudou contextualizar melhor a situação estudada, procurando compreender os fenômenos segundo a perspectiva dos colaboradores. Tal como pensa Godoy (1995), por ser um campo interdisciplinar, não privilegio um único caminho teórico-metodológico, enveredo por um caminho em que tento explicar os fatos sociais sem que sejam verdades únicas ou absolutas.

Os saberes tradicionais precisam ser sistematizados para serem discutidos nos espaços acadêmicos e estejam além da disciplinarização. Por isso a decolonialidade, quando tomada como base nesses processos, possibilita a resistência e a sobrevivência de povos que se antropizam, tanto num sentido regional amazônico quanto global, e que, no momento em que criam um espaço e se territorializam, criam também normas de controle e constroem sistemas simbólicos de identificação de quem pode ou não usar o território simbólico, por exemplo. Por isso é importante um saber interdisciplinar, ou mais acertadamente transdisciplinar. “Para que haja uma antropização do homem com sabedoria e responsabilidade, devem ser mobilizados

conceitos e métodos pertencentes a diversas áreas do conhecimento” (FERNANDES; RAMOS, 2020, p.31).

Nessa perspectiva interdisciplinar e intercultural, procuro identificar quais os efeitos no processo de construção identitária que os capimenses⁵ sofreram ao longo do tempo, intercambiando a perspectiva dos saberes científicos e saberes locais relacionados a questão socioambiental e suas epistemologias.

Na delimitação deste estudo apresento variáveis de identidade (ligada à ancestralidade indígena e relatos dos primeiros viajantes), de tempo histórico (do século XVII ao atual) e de espaço geográfico (rio Capim). Tal abordagem se justifica pelo fato de que as duas primeiras, apresentam um contexto de formação étnica do período e o momento de transição e ruptura de modos de vida, apreensão e compreensão da natureza.

Meu objetivo consiste em analisar as narrativas autóctones sobre o fenômeno da pororoca em São Domingos do Capim, considerando os reflexos identitários na cultura popular na região do Rio Capim-Pa. A escolha deste tema é decorrente das minhas percepções e observações no tocante a relevância histórica, política, econômica e cultural do município de São Domingos do Capim, tendo por base a compreensão dos efeitos da colonização sobre a cultura local, tangenciando, a ação antrópica do homem sobre a natureza. Busca-se entender como as narrativas se configuram como cultura local, referenciando o contexto e a lógica dos grupos sociais envolvidos, bem como as representações sociais contidas nas narrativas relacionadas à pororoca como um fenômeno de decolonialidade.

Tais objetivos buscam compreender como se constroem, por um viés de narrativas ligadas à pororoca, traços da identidade da cultura local; percebendo, desse modo, como o ambiente, o rio, a floresta proporciona as populações locais as matérias-primas que garantem não só sua existência material, mas também cultural, espiritual e cosmológica. Para Geertz (2008), ao parafrasear Marx Weber, “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” e assume, desse modo, “a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 2008, p. 04).

Ao apreender o que compõe a cultura local e vivenciar a alteridade das comunidades nativas da Amazônia, torna-se imprescindível uma busca na construção de um entendimento alternativo e de defesa das culturas tradicionais e das identidades, incorporado numa perspectiva de narrativas que guardam as riquezas dessas culturas.

⁵ “Capimense” é um termo utilizado para se referir as pessoas que nascem em São domingos do Capim.

Hoje, algumas práticas culturais, inclusive o próprio fenômeno da pororoca, vivem ameaçadas pelas atividades comerciais do capitalismo que avançam sobre a região. Por exemplo, o transporte de caulim, que para sua navegabilidade fazem uma espécie de plainagem nos rios, para retirar as barreiras que lhes impeçam o transporte de mercadorias. Não há estudos comprovando mas há hipótese de que o barulho das hélices afastam os peixes do rios, pelo menos dessas localidades, e isso interfere no ciclo de reprodução de animais e também como traz impacto aos leitos dos rios pode provocar o desaparecimento da onda. Contudo, é preciso que se faça estudos mais aprofundados neste sentido, seguindo a perspectiva dessas hipóteses.

As ponderações feitas, neste trabalho possibilita-se repensar as estruturas e organizações sociais, as práticas culturais e identitárias das comunidades tradicionais existentes na Amazônia, além de compreender como essas comunidades sobrevivem dentro de um espaço de resistência, contra um sistema que os aprisionam.

Esta dissertação dentro de sua estrutura metodológica, reflexões teóricas e aspectos dos elementos empíricos abrange três capítulos assim organizados: o **primeiro capítulo, “Modernidade/Colonialidade e Pós-Colonialidade”**, será ocupado pelos marcos teóricos, nos quais pondero a respeito do processo evolutivo da construção de uma imagem europeia sobre o mundo e como ela se projetou, principalmente com o domínio das américas e seus matizes eurocêntricos através dos tempos no espaço amazônico. Este estudo se dará em uma perspectiva interdisciplinar, até alcançarmos a visão de decolonialidade, foco importante que tangência as análises realizadas neste estudo.

Neste capítulo será abordado alguns aspectos de antropização, e epistemologias eurocêntricas e como elas, dentro de um contexto de antropização, auxiliam a territorialização eurocentrica sobre a Amazônia e, especificamente nas comunidades tradicionais. Além de verificar como isso vem despontar em uma crise, surgindo assim a necessidade de movimentos decoloniais e de epistemologias do sul como contraponto ao pensamento colonialista sobre os territórios da Amazônia.

Em seguida, farei uma reflexão em torno do conceito da pororoca, estabelecendo uma abordagem dos discursos, e elaborando a explicação na ótica dos primeiros viajantes. Também analisarei como suas concepções de mundo interferiram nos saberes indígenas sobre a pororoca, provocando uma invisibilidade da explicação acerca desse evento, em que medida, também, a ciência dá um parecer apontando-a como um fenômeno natural, além de outros conceitos e lugares em que esse fenômeno acontece.

No **segundo capítulo**, falarei sobre os passos da pesquisa, procurando afunilar os objetivos para compreender melhor como o objeto de estudo foi se construindo. Também será

destacado como foi a interlocução com os colaboradores da pesquisa, bem como a questão do método para interpretar a realidade Amazônica. Para tal é feita uma descrição sobre o município de São Domingos do Capim que é identificado como sendo “a capital da pororoca”. Assim, neste capítulo é abordado também o contexto da pesquisa, e os instrumentos e das técnicas.

O método utilizado se dá sob uma imbricação de metodologia Decolonial (MIGNOLO, 2013a) e Análise do Discurso Crítica (FAIRCLOUGH, 2012). Acredito que tais referências proporcionam uma característica peculiar para o estudo, pois procura-se interpretar a realidade daqueles subalternizados pelo eurocentrismo que sempre marginalizou o conhecimento produzido na região amazônica. Contudo, ao rejeitar métodos tradicionais tento não ser etnocêntrico, mas exercitar uma desobediência epistêmica.

No **terceiro capítulo**, farei a análise com retomada aos referenciais etnográficos, históricos, geográficos e arqueológicos da Amazônia com o intuito de elucidar os processos que apontam para os elementos da cultura indígena, os aspectos de africanidade e portugueses e seus afloramentos interculturais que reforçam as evidências de traços indetitários e culturais de São Domingos do Capim.

Essa análise se constituirá na interpretação sobre as narrativas e/ou relatos sobre a pororoca e como a partir deste fenômeno o ser humano interfere e se relaciona com a natureza tangenciando os processos de colonização. Em síntese, procuro verificar como isso contribui para uma dinâmica do rio, considerando os ciclos econômicos e a relação homem *versus* natureza – compondo processos narrativos e a formação de identidade.

Na análise, elegi algumas marcas discursivas, como categorias da análise do discurso, afim de observar a transitoriedade nos discursos, e um tensionamento provocado pela a ambiguidade, a contrariedade e a contradição nas narrativas (FERNANDES, 2011).

Por fim, busco construir um texto que sirva de referência histórica para o município, em que almeja-se reunir elementos que apontem para formação identitária a partir do processo dialógico dos saberes locais, que hoje se personificam na população da da região de São Domingos do Capim. Acredito que este estudo dará subsídio para que posteriormente se caracterize as práticas de representações sociais, e proponham-se alternativas para o fazer histórico-literário bem como um inventário da cultura imaterial do local.

1 MODERNIDADE/COLONIALIDADE E PÓS-COLONIALIDADES

A modernização trouxe um intenso processo de racionalização ocidental, sobre a qual o catolicismo e protestantismo se organizam; as nacionalidades, culturas, identidades e ideologias se fortalecem; e os poderes políticos são centralizados. A Europa que vemos hoje nos foi apresentada pela perspectiva do próprio europeu, neste sentido direcionou-se nosso olhar a vê-la de cima para baixo, de forma a considerar a modernidade e a racionalidade como representações puramente europeias.

A racionalidade e os princípios filosóficos estabelecidos pelas ciências eurocêntricas, muitas vezes, vêm marcados de preconceito e racismo, tal como foi evidenciado por Mignolo (2003) em relação às obras de alguns intelectuais e filósofos europeus brancos, tais como Galileu, Copérnico, Bacon, Kant, etc., que viviam na Europa, estudavam nas universidades prestigiadas do seu tempo; assim, o que parecia natural para Copérnico, Galileu ou Kant, na Europa, não o parecia, da mesma maneira a alguém em África ou na Ásia.

As epistemologias formadas a partir do espaço europeu, é retomado aqui como uma reflexão por apresentar consequências sobre a vida dos povos da Amazônia e no que tange ao nosso objeto de pesquisa. Exemplo disso são os processos de antropização estabelecidas pelas relações de trabalho e produção de matéria-prima, que gerou uma reconfiguração geopolítica, com as descobertas estabelecidas ao longo dos séculos XV e XVI, definindo o que se denomina Era Moderna.

A Europa Ocidental ganhou ímpeto e se assenhoreou do mundo, e o que definiu de fato a posição da Europa como centro do mundo foi a “descoberta” da América, esta “teve um papel protagônico, subalternizado é certo, mas sem o qual a Europa não teria acumulado toda a riqueza e poder que concentrou” (PORTO-GONÇALVES, 2005, p.3).

Assim, surge uma nova concepção e novos paradigmas etnocêntricos que tornaram a América, segundo Galeano (1999) a “vaca” das tetas infladas, em que Portugal tinha a vaca e os ingleses bebia o leite. Essa “descoberta” marcou o pensamento europeu com as epistemologias da racionalidade, lançando as bases da modernidade dentro da égide e da visão eurocêntrica.

Depois de Cristóvão Colombo, Américo Vespúcio reconhece o continente que terá seu nome. Quase ao mesmo tempo (1498), Vasco da Gama descobre o caminho oriental das Índias contornando a África. Em 1521, a volta ao mundo de Magalhães comprova a rotundidade da Terra. Em 1521 e em 1532, Cortês e Pizarro descobrem as formidáveis civilizações pré-colombianas e as destroem quase em seguida (o império azteca em 1522, o império inca em 1533). Na mesma época, Copérnico concebe o sistema que faz girar os planetas, inclusive a Terra, em volta deles mesmos

e em volta do Sol. [...] Eis, portanto, os começos do que chamamos Tempos modernos, e que deveria chamar-se era planetária (MORIN; KERN, 2003, p.21).

A América e outras partes do mundo, após o período dos “descobrimientos”, são marcados por uma nova ordem global e cultural, originada da Europa, tais como as formas de vestimentas, pensamentos, hábitos e gostos; marcadamente, o eurocentrismo⁶ modificou, por meio da guerra e morte, formas de pensar, de construir e de se relacionar.

Dessa forma, é manifesto um conjunto de crenças e representações sociais, cuja única produtora de cultura e protagonista da modernidade era a Europa – uma visão etnocentrista que não considera o que vem antes dela e nem o que está ao seu redor, e que somente a racionalidade, a ciência, e a tecnologia, produzidas a partir do de seu território é que tem valor.

Assim, criou-se “um conjunto de elementos demonstráveis, que apontam para um conceito de modernidade diferente, que dá conta de um processo histórico específico ao atual sistema-mundo”. Um modelo no “universo de relações sociais, materiais e intersubjetivas, cuja questão central é a libertação humana como interesse histórico da sociedade” (QUIJANO, 2005, p.112-113).

[...] refere-se a um feixe de processos cumulativos que se reforçam mutuamente: a formação de capital e a mobilização de recursos, o desenvolvimento das forças produtivas e o aumento da produtividade do trabalho, o estabelecimento de poderes políticos centralizados e a formação de identidades nacionais, a expansão de direitos de participação política, de formas urbanas de vida e de formação escolar formal, a secularização de valores e normas (HABERMAS, 1998, p.14).

Habermas (1998, p.6-17) considera que “a descoberta do novo mundo bem como o renascimento e a reforma [...] constituem a transição epocal entre a idade moderna e a idade média”, no entanto, há uma crítica sobre essa visão de modernidade eurocêntrica; os estudos pós-coloniais apontam que a modernidade só existe a partir da “descoberta” da América, principalmente no que diz respeito à formação de capital e à mobilização de recursos (MIGNOLO, 2005; DUSSEL, 2005).

O pensamento decolonial, como veremos mais a diante, faz uma crítica a esse projeto de modernidade e não admite que haja modernidade sem colonialidade; para Mignolo (2005), isso acaba sendo dois lados da mesma moeda, em que a modernidade pressupõe colonialidade. Por isso considera importante o uso dos termos “modernidade/colonialidade”.

Com o início do colonialismo na América inicia-se não apenas a organização colonial do mundo, mas – simultaneamente – a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória (Mignolo, 1995) e do imaginário (Quijano, 1992). Dá-se início ao longo processo que culminará nos séculos XVIII e XIX e no qual, pela

⁶ Mignolo (2008, p. 301) define eurocentrismo como “a hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas europeias e imperiais da modernidade; ou seja, modernidade/colonialidade”.

primeira vez, se organiza a totalidade do espaço e do tempo – todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados – numa grande narrativa universal (LANDER, 2005, p.10).

Mignolo (2013a) pontua, só por questões conceituais, que o marxismo se diferencia do decolonialismo. O marxismo aborda as contradições do capitalismo; já nos estudos decoloniais, é possível dizer que não há contradição, “a modernidade pressupõe colonialidade, o capitalismo pressupõe a exploração do trabalho, sem isso não pode haver o capitalismo. Mas a matriz colonial de poder é muito mais ampla que a ideia de capitalismo. A economia é um aspecto da matriz” (MIGNOLO, 2013a, p.2).

Essa matriz colonial do poder é uma versão resumida de “colonialidade”, a qual faz referência a uma estrutura de gestão conceitual que começou a se formar no Atlântico, nos séculos XVI e XVII, durante a formação dos estados monárquicos do Atlântico europeu (Península Ibérica, França, Holanda e Inglaterra), que para se manterem, precisaram “configurar uma forma de gestão econômica, política, epistemológica, subjetiva (gênero, sexualidade, racialização de etnias) que legitimasse a educação, o tráfico de escravos, a expropriação de terras, a destruição de civilizações antigas. Barbárie europeu-cristã” (MIGNOLO, 2013a, p. 3). Dessa forma,

[...] o poder da modernidade ocultava, ao mesmo tempo, a colonialidade (do poder, do saber e, do ser). A colonialidade do poder abre uma porta analítica e crítica que revela o lado obscuro da modernidade e o facto de nunca ter havido, nem poder haver, modernidade sem colonialidade. Da mesma forma que a "ciência" e o "conhecimento científico" estão implicados na equação, o conceito moderno de conhecimento e de ciência foi concebido e usado para descartar conhecimentos e formas de saber inscritas em línguas vernáculas não ocidentais e coloniais e nas suas origens clássicas (grego e latim). A colonialidade (do poder, do conhecimento e do ser) aponta, por outras palavras, para a sempre oculta implicação de negação e repúdio em nome dos valores da modernidade ocidental (valores cristãos, entenda-se de base católica e protestante: a fé, a ciência, a liberdade, a democracia, a justiça, os direitos humanos etc.). A ruptura e a disjunção que a colonialidade (do poder, do conhecimento e do ser) introduz no avanço triunfal da "modernidade" - substituindo ordens económicas, sociais e epistémicas "antigas e tradicionais" - aparece como a única realidade existente. O mundo caminha inexoravelmente em direção aos objetivos da "modernidade" e as únicas possibilidades que restam àqueles que gostariam de ter outras alternativas estão na dissidência "dentro" dos próprios objectivos da modernidade. Quaisquer outras possibilidades serão excluídas (MIGNOLO, 2004, p. 670-671).

Com isso, a colonização deu à Europa poder econômico e político, acirrou-se a luta por estados independentes, favorecendo ao eurocentramento no processo colonial/moderno; assim, segundo Quijano (2005), a Europa, devido ao seu controle de mercado no mundo, impôs-se sobre todas as colônias, regiões e populações, passando a constituir um padrão específico de

poder, com uma nova redefinição da história, identidades culturais, tanto na América como em outras partes do mundo.

Nesse sentido, o teórico afirma que as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa e o mundo modificam-se, por intermédio da expansão colonial e de sua hegemonia sobre o mundo, então, instalando-se a versão eurocêntrica da modernidade novas categorias aparecem: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno, Europa e não-Europa e, nesse sentido, os “índios” e “negros” fora da Europa eram apenas primitivos.

O surgimento do estado moderno, impulsionado pelas grandes navegações, enriqueceu os estados europeus com a exploração das colônias na América. Dentre elas, surge a poderosa nação ibérica, onde Portugal emerge como um estado forte, lançando-se sobre o Atlântico até as densas matas e rios da América do Sul, especificamente da Amazônia; o nordeste paraense foi um território importante para a colonização portuguesa, criando circuito de cidades que se formaram aos longos dos rios para atender as necessidades da metrópole (VERÍSSIMO; PEREIRA, 2014).

Dessa forma, pelos rios da floresta muitas canoas transportando a coleta foram patrocinadas por missionários ou por particulares. De acordo com Roller (2013, p.206), “operaram extensiva, porém esporadicamente na Amazônia portuguesa desde pelo menos meados do século XVII, recrutando tripulantes daqueles mesmos povoados que se tornariam posteriormente aldeias de Diretório”, e continua explicando que a exportação de determinados produtos da floresta aumentava ou estancavam devido a oferta e procura na metrópole.

Para o autor, o objetivo das reformas do primeiro-ministro de Portugal, o marquês de Pombal, direcionadas à Amazônia após 1750, era quebrar com os obstáculos que se apresentavam frente a prosperidade econômica de Portugal. A partir de 1757, foi transferida a autoridade sobre os índios das mãos do missionário para as mãos dos oficiais civis, dessa maneira, “a legislação do Diretório tentou institucionalizar o comércio do sertão: padronizar os procedimentos de envio das canoas de coleta em todas as povoações indígenas; regularizar a participação nas expedições” (ROLLER, 2013, p. 206).

Não se deve esquecer que a mão-de-obra escrava também foi introduzida como uma das medidas supracitadas. Conforme Gonçalves (2008), as ocupações às margens dos rios e seus tributários começaram a partir deste momento. Este projeto da grande coroa ibérica foi um dos mais bem-sucedidos da Europa. Desde a Idade Média, ela tenta se impor sobre o mundo, muitas vezes, foram tentativas frustradas. Ter navegado o Atlântico e encontrado a Amazônia possibilitou à Europa o fortalecimento do estado, bem como grandes possibilidades de lucros,

mas também a representatividade e a instalação de um sistema nefasto, que atuou na dizimação das culturas locais, exercendo-se, assim, uma dominação eurocêntrica à moda de Roma.

Assim como *Ilíada* e a *Odisseia de Homero* podiam ser devidamente consideradas como fontes essenciais das histórias da Grécia antiga, considero que os relatos dos primeiros viajantes trazem essa importância para compreendermos essa colonização, embora essas narrativas estejam muito mais centradas em suas próprias experiências do que na investigação de experiências indígenas; acredito que a colonialidade do local foi inteiramente negligenciada pelos historiadores nesse percurso histórico.

Pude observar, ao rever alguns relatos sobre o contexto de São Domingos, os aspectos narrativos apresentados no trabalho de D'abbeville (1874), que fez descrições das redondezas, das quais pude fazer analogias e verifiquei características importantes. Da mesma forma, nos relatos de Rodrigues (1875), que navegou no rio Capim entre os anos de 1874-1875, observo que suas expedições deflagram uma participação efetiva nesse projeto colonizador e seguiam a um estilo literário de propaganda colonial.

A partir do projeto de Portugal do Marquês de Pombal, que impulsiona a entrada em São Domingos, “tem início uma nova fase na adequação da Amazônia ao domínio colonial português. Dessa vez, o caráter mercantil se torna mais evidente com a criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão” (GONÇALVES, 2008, p.82). Ainda que incompleto, esse projeto garantiu por muito tempo o abastecimento de Belém – tanto que as companhias mantiveram uma relação de compra com São Domingos do Capim, de onde comércio comprava cacau e produtos agrícolas:

Ocorre na região Guajarina o processo mais intenso de distribuição de terras, através da concessão de sesmarias, o que reafirmou as pretensões de terras para ampliar a produção, por parte de grandes e médios proprietários que tiveram um aumento considerável do número de fazendas e engenhos para processar a cana-de-açúcar. Identicamente, tiveram expressiva expansão com seus plantios e lavouras diversas, que mesmo em pequenas quantidades, abasteciam a cidade de Belém (CASTRO, 2003, p.8).

É nesse período de lusitanização da região que o imaginário local vai se misturar com os costumes da Europa e, na maioria das vezes, com a dos iletrados de Portugal – que para se adaptar aqui, precisa se equilibrar entre o místico e as demais etnias presentes. É também neste período que se inicia um processo de invisibilidade da história e o encobrimento do outro, pois o brasileiro começa a se imaginar como o europeu:

No início do século XVIII, começaram a ser concedidas pela Coroa Portuguesa as cartas de sesmarias, documento de posse de terras, a moradores das freguesias de Belém e rios adjacentes. Os registros de sesmarias em rios como Capim, Guamá, Bujaru, Acará e Moju, e na embocadura do rio Tocantins, indicam, para meado do século XVIII, o aumento da ocupação e fixação nas terras próximas de Belém. Alguns sesmeiros iniciaram em meados do século, plantações de cana, algodão e cacau, a criação de algumas cabeças de gado, e uma agricultura para sustentação familiar, com dominância da mandioca (CASTRO, 2006, p.169).

A partir das leituras de Castro (2006) e Rodrigues (1875), conclui-se que é por intermédio das sesmarias que as primeiras freguesias, fazendas, sítios, engenhos e quilombos começam a se formar no Rio Capim, como por exemplo a freguesia de Santana do Capim, que apresentava os mais sofisticados engenhos, assim como as terras do Senhor Calixto. Essas comunidades vão constituir nesse momento uma forte identidade com o rio.

O mais belo registro e descrição que se tem sobre a presença de portugueses em São Domingos do Capim se ilustra com incursão do naturalista e mecenas Rodrigues (1875), a pedido do imperador, para que descreva um território já atravessado por cristãos Lusitanos, e mostrando alguns vestígios pré-coloniais; assim, ele mostrou como a sólida construção de uma identidade católica já impingia as marcas da civilização ocidental portuguesa sobre a região.

Ele também narra que o fundador fora o Dominicano Dom Frei Miguel de Bulhões e Sousa, da ordem dos pregadores, que nasceu em Aveiro, Portugal, no dia 13 de agosto de 1706, e embarcou de volta para Portugal, junto com os jesuítas, que acabavam de ser expulsos⁷ pelo irmão do marquês de pombal D. Francisco Xavier de Mendonça Fartado.

Seguindo os registros, o que sabemos da história e da presença dos portugueses é o que ficou pontualmente marcado com a presença dos jesuítas beneditinos e dominicanos sobre a região. Algumas localidades, por exemplo, recebem o nome dos santos ou das ordens das quais os padres eram devotos.

As forças assimiladas e coloniais passaram usar índios e negros em suas fazendas e plantação e passaram a ensinar-lhes as coisas da santa fé católica, configurando-se como uma violência e imposição do Estado moderno/colonial, sobre a força de trabalho dos grupos indígenas na região do rio Capim. Para Sartre (1968), a violência colonial não tem somente o objetivo de garantir o respeito desses homens subjugados; ela desumaniza-os e aniquila as suas tradições, substitui a língua nativa pela europeia: “é preciso embrutecê-los pela fadiga. Desnutridos, enfermos, se ainda resistem, o medo concluirá o trabalho [...] a vergonha e o temor vão fender-lhes o caráter, desintegrar-lhes a personalidade” (SARTRE, 1968, p.9).

⁷ Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Miguel_de_Bulh%C3%B5es_e_Sousa.

Diante dos dismantelamentos das sociedades tradicionais da Amazônia penso que as grandes missões cristãs na região tenham favorecido um intenso processo de aculturação, comprovando a violência física e a violência simbólica sobre os índios da região, provocando seu afastamento dessa região. Creio que devido à presença cristã ser muito forte nesse lugar justifica-se o fato de não termos mais aldeias indígenas no município; hoje, os vestígios materiais indígenas, na cidade de São Domingos do Capim, são poucos, embora suas tradições ainda resistam nas lendas e nos costumes locais, como será abordado na seção seguinte.

A influência dos padres sobre a região foi extremamente perversa, pois de certa forma acabavam influenciando os habitantes por seus comportamentos etnocêntricos, e pela hostilidade ao pensamento mágico. De acordo com Berting (1993), isso abriu o caminho para importantes conquistas econômicas, já que as ideias mágicas impõem severas limitações à racionalização da vida econômica e, com chegada do ascetismo protestante, esta desmistificação do mundo se fortaleceu.

É por isso que reforço a ideia de que esses religiosos desempenharam papel importante, quanto ao aniquilamento das tradições e culturas locais.

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 [...] 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 (PORTO-GONÇALVES, 2005, p.110-111).

Essa presença religiosa e portuguesa ainda pode ser vista na Igreja Matriz do município, que começou a ser edificada em 1786, com a ajuda do padre Manoel Gaspar da Fonseca; posteriormente, passou por reformas, mas não souberam preservar suas riquezas nem a originalidade do intelectualismo barroco da época.

E' de pedra e cal, espaçosa para a população dahi; com um frontispicio elegante; com a capella mór forrada, tendo o tecto lavores de talha dourados e pinturas de cores sombrias, o que faz realçar o ouro de seus florões. [...] O altar-mór também é dourado e cheio de obras de talha, onde se vê o estylo antigo bem representado. Está este templo mal conservado e pouco asseiado. Encontrei atirado para um canto da sacristia, um quadro de quasi dous metros de altura, representando Santa Anna, cuja pintura é de mão de mestre, tal é a correcção do desenho; a disposição das cores e luz, cuja combinação fazem realçar as massas das dobras da roupagem com uma naturalidade e singeleza, que só um pincel muito educado por uma cabeça onde arde o fogo do gênio poderia traçar (RODRIGUES, 1875, p.9).

E inegável quando se vê no tempo, na história e em sua arquitetura as marcas de um passado, cuja cidade carrega no nome um santo padroeiro de Portugal; essas marcas da lusitanização da Amazônia não negam a presença de uma colonização que penetra um rio e rompe com a virgindade das matas, a inocência de um povo e impõe sobre eles a sua cultura e seu Deus, expatriando os povos que sempre viveram em profunda relação com a natureza.

Construir o lugar como um projeto, transformar o imaginário baseado no lugar numa crítica radical do poder, e alinhar a teoria social com uma crítica do poder pelo lugar, exige aventurar-se por outros terrenos. [...] Certamente, o lugar e o conhecimento local não são panacéias que resolverão os problemas do mundo. O conhecimento local não é puro, nem livre de dominação; os lugares podem ter suas próprias formas de opressão e até de terror; são históricos e estão conectados com o mundo através de relações de poder, e de muitas maneiras, estão determinados por elas. A defesa do conhecimento local que se propõe aqui é política e epistemológica, e surge do compromisso com um discurso anti-essencialista do diferente (LANDER, 2005, p. 70).

Esses conhecimentos locais, embora não resolvam o problema do mundo, foram relegados à invisibilidade, e o apagamento dos saberes indígenas em detrimento das verdades eurocêntricas foram ocupando espaço neste rio à medida que as margens eram povoadas por colonos portugueses, depois por brasileiros. E nesse processo, em algum momento, começou a se formar nas margens dos rios os caboclos. Uma modificação e interrompimento de um conhecimento que ia além das formas de ocupação dos portugueses desapareceu ou modificou-se; cabe, então, às futuras pesquisas descobrirem e fazerem levantamentos mais pontuais do que é indígena, o que é dos portugueses e o que foi inventado depois pelos novos ocupantes.

Em relação às experiências vividas pelos novos ocupantes, é levantada uma análise aqui sobre as formas de representação social, como um meio pelo qual tudo é processado em uma dada situação; desse modo, dentro do íntimo de cada um, tudo é elaborado – via um trabalho psíquico e cognitivo, em que as ressonâncias positivas e negativas, assim como as relações e ações se desenvolve em determinada situação (JODELET, 2005).

Nessa dinâmica, destaca-se que, os mecanismos de interpretação das situações concretas, estão ligados tanto aos processos de adequação, quanto aos de integração de sentidos. E assim, novos sentidos são criados ou mantidos, mas que se encontram ligados às novas práticas ou as que ainda perduram no inconsciente ou no imaginário.

Nota-se um padrão de poder mundial efetivo e global da história, porém, segundo Quijano (2005) há vários sentidos específicos aos quais cada um dos âmbitos da existência social estão articulados; após quinhentos anos, todos os mundos ou ex-mundos articulam-se nesse padrão global de poder, e cada um de seus segmentos diferenciados ou diferenciáveis, constituem-se junto, como parte da redefinição ou reconstituição histórica de qualquer um deles, em outras palavras, por sua incorporação ao novo e comum padrão de poder mundial.

Para Dussel (2005), tanto Hegel e Habermas, não aceitaram a existência do outro como sendo dotado de cultura e saberes. Os povos e as colônias americanas eram considerados atrasadas, uma visão etnocêntrica que procura banir os saberes encontrados fora dessa eixo central econômico do globo, por isso que,

[...] ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a universalidade mundialidade. [...] A Europa moderna, desde 1492, usará a conquista da América Latina (já que a América do Norte só entra no jogo no século XVII) como *trampolim* para tirar uma vantagem comparativa determinante com relação a suas antigas culturas antagônicas (turco-muçulmana etc.). Sua superioridade será, em grande medida, fruto da acumulação de riqueza, conhecimentos, experiência, etc., que acumulará desde a conquista da América Latina (DUSSEL, 2005, p.28).

Entende-se, assim, que o etnocentrismo é uma faceta da colonialidade do poder produzido pelos colonizadores e pelo imperialismo; ademais, os princípios do capitalismo fazem com que não se reconheçam os saberes e conhecimentos de outros povos; o resultado disso é que o saber eurocêntrico aparece como marca da colonialidade do poder na modernidade, assumindo a tarefa de fazer com que outras culturas e outras formas de conhecimento se dissolvam, criando desigualdades e periferias sociais até que tudo esteja ocidentalizado.

Deste ponto de vista podemos dizer o seguinte: a modernidade é um projeto na medida em que seus dispositivos disciplinares se vinculam a uma *dupla* governamentabilidade jurídica. De um lado, a exercida *para dentro* pelos estados nacionais, em sua tentativa de criar identidades homogêneas por meio de políticas de subjetivação; por outro lado, a governamentabilidade exercida *para fora* pelas potências hegemônicas do sistema-mundo moderno/colonial, em sua tentativa de assegurar o fluxo de matérias-primas

da periferia em direção ao centro. Ambos os processos formam parte de uma única dinâmica estrutural (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p.83).

Assim, os colonizados aparecem como o outro da razão, em que o poder disciplinar do colonizador são as marcas da bondade e da racionalidade, fazendo com que as identidades tanto do europeu como do colonizado se excluam mutuamente; no entanto, acreditam que uma política justa é aquela busca civilizar o colonizado.

Nessa linha de pensamento, a modernidade europeia se faz mediante a constituição de que todas as outras culturas fora de seu eixo são uma periferia. Embora existam várias vertentes para a ideia de centro e periferia, quando a utilizarmos aqui, vamos nos pautar no princípio de que existe um centro economicamente rico e uma periferia pobre. Esse fenômeno se baseia no fato de que há “o reconhecimento da periferia como o lugar da modernidade subalterna em que fetichizam a Europa como portadora exclusiva da modernidade e esquecem a constituição transcultural dos centros imperiais e das periferias colonizadas” (CORONIL, 1997 *apud* LANDER, 2005, p.19).

Nesse caso, entende-se a América latina como representação da periferia, como a encarnação do atraso bárbaro, e desmistifica-se a autorrepresentação europeia como a portadora universal da razão e do progresso histórico (CORONIL, 1997 *apud* LANDER, 2005, p.19), logo, criam-se polarizações, surgindo uma divisão, social cultural e de trabalho do mundo; como centro aparecem os países avançados, exportadores de capital, industrializados, ricos, dotados de povos superiores, civilizados e império, e como periférico, os povos inferiores, importadores de capital, atrasados, não industrializados, pobres, decadentes e coloniais.

Nesse processo narrativo, forja-se uma geografia na qual a Europa se torna o centro cultural e hierárquico e, a partir disso, são dados os primeiros passos em direção ao discurso de dominação que se propala sobre os nativos americanos e sobre os africanos. Com isso, a Europa passa a exercer um lugar de fala dentro de uma estrutura de poder e os outros passam a ser apenas os outros, sem poder de decisão e sem voz; como consequências disso, têm-se os processos de desigualdade e injustiça sociais.

Seguindo essa linha, as bases e os fundamentos nas ciências fazem com que o eurocentrismo se sustente como “a crença, implícita ou explícita, no significado histórico mundial dos acontecimentos que são tomados como tendo sido desenvolvidos endogenamente nas fronteiras geográfico-culturais da Europa” (BHAMBRA, 2007, p.5); assim, o fenômeno da colonialidade, submerso num processo de capitalismo e modernidade, aparece mais como um

fenômeno planetário e não europeu, e ela que organiza a diferença colonial, como explica Mignolo (2005).

Nesse contexto, observa-se que algumas ciências e instituições fomentam, consciente ou não, uma cultura dentro de uma estrutura eurocêntrica com a função de silenciar, ou até mesmos violentar vozes, saberes, raças e crenças; as ciências sociais, por exemplo, não criam uma ruptura com este entendimento nem com o etnocentrismo que constituem nesse espaço de poder moderno/colonial e nos conhecimentos ideológicos gerados por ele, a face ideológica e o imaginário colonial estão impregnou desde suas origens por um sistema conceitual (CASTRO-GÓMEZ, 2005).

O preconceito e racismo verificado pela concepção de homem moderno tal qual pelas forças do capitalismo marcou tanto as ciências, como as ações do homem colonizador; desse modo, viu-se o homem branco chegar às Américas dos “bons Selvagens”, emanados da perspectiva do belo, do sublime, e do homem civilizado e o que fugia a esses ideais fez com que incendiassem casas, devastassem florestas, além do genocídio dos nativos em massa para garantir, a um certo tempo, o bom viver e da civilização.

Aliás, o preconceito e racismo aparece como um pressuposto de que os europeus brancos (principalmente os ingleses, os franceses e os alemães) são uma raça superior. E as complexidades conceituais do que poderia ser o belo e o sublime eram mais importantes do que dar atenção ao fato de que apenas uma porção da humanidade que habitava o coração da Europa era capaz de tais sentimentos, esse entendimento partia das concepções de razão na obra Kant (MIGNOLO, 2003).

Durante a colonização, observada pela **lógica da colonialidade**, muitos territórios na América do Sul, até mesmo na África e na Ásia, tiveram suas riquezas minerais e naturais solapadas, territórios destruídos, grupos populacionais, ambientes, culturas e identidades foram dominados e dizimados sob a retórica do progresso, quase sempre sob a instrução do pensamento cristão e científico com o objetivo de civilizar.

Esse foi um momento fortemente marcado na colonização da América, em que um novo espaço/tempo se constituiu material e subjetivamente e, a partir disso, “a colonialidade do poder terá uma atuação importante no avanço eurocêntrico da modernidade, em que novas práticas sociais implicadas no padrão de poder mundial, capitalista, a concentração do capital” (QUIJANO, 2005, p.113) se processaram sob uma nova dinâmica de exploração e dominação.

Assim, “o colonialismo não se contenta apenas em manter um povo em suas garras e em esvaziar o cérebro do nativo de qualquer forma e conteúdo. Por uma espécie de lógica

perversa, ele se volta para o passado do povo, e o distorce, o desfigura e o destrói” (FANON, 1968, p.175).

1.1 A subalternização na Amazônia no contexto de São Domingos do Capim

Este estudo procura fazer uma reflexão sobre um conjunto de saberes ligados à pororoca bem como à relação sociedade-natureza, no sentido da antropização, à qual esses saberes dos povos autóctones da Amazônia foram subalternizados durante o avanço degenerativo imposto pela colonização que, ao longo da história da humanidade, vem desestruturando as cosmogonias nativas, os recursos naturais, os territórios, as culturas e as identidades.

A cultura e as epistemologias eurocêntricas impactaram profundamente os espaços colonizados, iniciando um processo que culminou com a dominação, a espoliação, os aviltamentos e uma atroz degradação do outro, conduzindo os nativos a uma condição pífia, trazida pelos colonizadores com a modernidade.

Na história da filosofia, a natureza e o pensamento estavam confusamente imbricados, a fim de justificar a separação homem-natureza. Antes de Descartes, a quantificação e a lógica matemática/geométrica acabaram por reduzir a experiência e a vivência ao pensamento e à reflexão; nesse sentido, dentro de uma perspectiva de representação social, o concebido ganha vantagem sobre o vivido e supera (ou supõe superar) a separação homem-natureza, supondo-se que “Descartes construiu o marco geral do Logos europeu, as principais representações da natureza e da sociedade” (LEFEBVRE, 2006, p.151).

Algumas teorias de pensadores racionalistas, tais como Descartes, produziram mudanças irreparáveis na natureza e na sociedade, isso levanta provocações de que os acontecimentos catastróficos vividos pela humanidade atualmente podem ser o resultado inconsequente (isto é, erro de cálculo) de alguns postulados teóricos.

O modelo hegemônico da ciência moderna é oriundo do modelo de racionalidade que se constituiu a partir da revolução científica do século XVI e alcançou seu apogeu no século XIX. Refere-se a um modelo que se baseia em leis gerais e o campo de atuação se destina às ciências naturais. Mas devido ao avanço da ciência moderna levaria à sua crise e então à necessidade de um novo paradigma. [...] Boaventura demonstra que a mudança paradigmática está a ocorrer. É uma característica e dimensão transdisciplinar, que parece aproximar as ciências naturais e ciências humanas (PAIVA, 2015, p.200).

As epistemologias que fundamentam a racionalidade do homem europeu impulsionam a ação do homem sobre meio ambiente, o que aceleraram ações e explorações predatórias dos

recursos naturais, com isso, seus efeitos têm ocasionado o aumento das temperaturas, o derretimento das calotas polares, aumento do nível de oceanos, maior incidência de desastres naturais, poluição, desertificação, extinção de espécies, comprometimento de cadeias alimentares, assoreamento de rios e escasseamento da água doce. Este é um processo que começa com a revolução agrícola da civilização⁸ humana.

Assim, a ação antrópica do homem sobre a natureza pode ser compreendida como uma forma humana de ser e se relacionar com o ambiente, tanto que pode produzir e transformar o espaço por meio do trabalho e da cultura, como pode produzir fórmulas e teorias, conhecimento de senso comum ou científico como meio de transformação.

Quando se fala em antropização, é preciso levar em conta que a

[...] antropização é um conceito e uma prática transversal ao que o humano produz, desde sua materialidade até reflexões epistêmicas, sendo com isso um conceito, por vício de origem, interdisciplinar. [...] A interdisciplinaridade, enquanto condição inata da existência humana (diferente da condição interdisciplinar como prática acadêmica e científica), é resultante do estabelecimento do humano no espaço, prerrogativa da condição sedentária dos povos: para o estabelecimento de determinado grupo humano em dado território, há a necessidade **de amplo** conhecimento das condições de conhecimento nesse espaço, para que saibamos onde existe a fonte de água potável, os animais e plantas que podem ser consumidos, o melhor abrigo das intempéries e dos predadores. [...] Com a sedentarização da existência humana é que a cultura, como acúmulo e transmissão de conhecimentos e tradição de locais, constrói-se, e com isso a necessidade de linguagem, símbolos armazenadores de conhecimentos (FERNANDES; RAMOS, 2020, p.31).

Dentro dessa dinâmica, o trabalho começa a aparecer como resultado de processos antrópicos da humanidade que ao longo do tempo foram formando homens territoriais, etnocêntricos, colonizadores e transgressores da natureza e da vida humana, verificando-se que as intervenções do ser humano sobre a natureza, criaram uma lógica de legitimação de dominação do outro, isso ocorre à medida que vão se aprimorando os instrumentos capazes de transformar um espaço.

Essas intervenções das sociedades humanas nos elementos naturais, via de regra, são **ações destrutivas**, daí o uso recorrente do termo antropização como degradação ambiental: espaços antropizados, frequentemente, são os espaços em que a ação humana destruiu a biota original, particularmente em função de um modelo predatório de sobrevivência, que desconhece qualquer possibilidade de sustentabilidade. [...] o termo também pode ser aplicado quando há ação predatória dos povos dominantes sobre os dominados, com destruição da cultura matéria, [...] Mas de outro modo, poderemos entender a antropização como **ação construtiva** quando, em determinado

⁸ Para Zea (1997) a civilização é o sistema de instrumentos criado pelo homem, transmitido e acumulado progressivamente através da história da espécie, da humanidade.

território, certo grupo humano toma posse, constrói as condições de sobrevivência e as gerencia, a fim de ter o controle e uma produção dos meios para tanto (FERNANDES; RAMOS, 2020, p.30).

As relações entre o homem e a natureza e com os outros homens favoreceu o seu processo de humanização, porém a sua experiência se modifica com a produção dos bens materiais para sua sobrevivência, desenvolvida por meio do trabalho; assim, o homem submete a natureza, “pondo-a a serviço de seus fins determinados, imprimindo-lhe as modificações que julga necessárias, isto é, domina a Natureza. Essa é a diferença essencial entre o homem e os animais; e, por último, é o trabalho que determina essa diferença” (ENGELS, 1991, p.223).

O trabalho, portanto, aparece como uma ação antrópica do homem sobre a natureza, que até então é o único meio que o diferencia de outras espécies do reino animal. Já que “o animal apenas utiliza a Natureza, nela produzindo modificações somente por sua presença (ENGELS, 1991, p.223); assim, a dinâmica do trabalho criou uma relação dialética entre o homem e a natureza, dando-lhe a capacidade de transformá-la, e, ao mesmo tempo, transformar a si e aos outros.

Nesse sentido, percebe-se o surgimento do conhecimento filosófico e científico na Europa como justificativa de práticas e ações decorrentes da ação humana no mundo atual. Há uma ideia sustentada por Dussel (2005) e Morin e Kern (2003) segundo a qual Europa não nasceu por si só como “a dona do saber” e do mundo, e que tão pouco assenhoreou-se dele do dia para noite. Séculos foram necessários para que a construção de uma ideologia eurocêntrica se impingisse como um paradigma para as novas e sucessivas civilizações.

Os processos de europeização atrelados ao movimento de antropização e consolidação da cultura europeia se deu pelo fato de os europeus terem se apropriado de muitos conhecimentos que não lhes pertenciam, como os da Ásia e da África (o Egito), que eram culturas bastante desenvolvidas.

Nesses termos, a Europa que começou a se fundir a outras culturas a partir do Renascimento italiano, principalmente com a Constantinopla em 1453, portanto, o Ocidental latino se funde “ao grego Oriental e enfrenta o mundo turco, o que, esquecendo-se da origem helenístico-bizantina do mundo muçulmano, permite a seguinte falsa equação: Ocidental = Helenístico + Romano + Cristão” (DUSSEL, 2005); dando-se início a uma ideologia eurocêntrica, que em muitos aspectos é falsa, como corrobora o autor ao dizer que nessa época não havia uma história mundial, mas histórias justapostas; ademais, por questões geopolíticas, não existia possibilidade de a Europa ser o centro mundial.

O conhecimento produzido a partir da formação do estado europeu não é o único, para Porto-Gonçalves (2005, p. 3), ele pode estar em todos os lugares onde os diferentes povos e suas culturas se desenvolveram e, assim, são múltiplas as epistemes com seus muitos modos de vida, já que existe sobre a terra “uma diversidade epistêmica que comporta todo o patrimônio da humanidade acerca da vida, das águas, da terra, do fogo, do ar, dos homens”.

Dessa forma, a região amazônica foi tocada pela primeira vez pelos europeus, em fevereiro de 1500. Naquele momento, “iniciou-se uma cadeia de encontros – seguidos imediatamente de confrontos – com os nativos” (UGARTE, 2003, p.05). As primeiras incursões de europeus pelo território amazônico começam já no final do século XV e seguem durante o século XVI.

Sob essa ótica da ocupação e exploração do espaço geográfico, apresento uma reflexão de antropização cerca da formação do espaço geográfico, histórico, identitário e intercultural, a partir de vestígios enraizados no tempo, no lugar, na natureza e na memória escrita e oral do município de São Domingos do Capim, cujas dimensões são urbanas e ribeirinhas.

O município é banhado pelos Rios Capim e Guamá. E segundo o Inventário da Oferta Turística do município (PARATUR, 2002), SDC distancia-se do Oceano Atlântico em 240 km.; sua geomorfologia encontra-se em uma área plana, formada por sedimentos e basaltos, na Mesorregião do Nordeste Paraense, na Microrregião ou Zona Fisiografia do Guamá. A altitude na sede municipal é de 22 metros, no entanto, a estimativa é de que a média do município fica em torno da cota dos 100 metros; assim, a altitude possibilita que se tenha com o “clima equatorial quente e úmido (NASCIMENTO, 2004, p.19).

Sua fundação data dos tempos coloniais, quando as primeiras incursões portuguesas atingiram os Rios Guajará, Guamá e Capim. Esta região amazônica foi uma das primeiras áreas de colonização pelos portugueses, com as missões religiosas e início da catequização e o apresamento dos indígenas; vale lembrar que, durante esse período na Amazônia, e mais especificamente nesses locais, os indígenas foram fortemente cobiçados para exercerem atividades de intensa jornada de exploração.

As missões religiosas, por sua vez, foram também um dos principais fatores de fixação da força colonial ibérica no interior da floresta. Formada por diversas ordens entre Franciscanos, Carmelitas, Mercedários, e Jesuítas, as missões exerciam uma dupla função: o aprisionamento dos índios e a exploração das drogas do sertão. Sendo o principal ponto de presença indígena no período, as missões tiveram um papel fundamental na ocupação do território e também na desestruturação das sociedades nativas através de seus aldeamentos, da complacência com as guerras, da imposição do trabalho forçado e da disseminação das epidemias. Com controle absoluto dos religiosos nas missões, onde a morada de outros brancos e mestiços era proibida, sua

instalação ocorria sempre em aldeias já catequizadas e suas construções incluíam desde colégios, hospitais e igrejas até moradas para os padres e indígenas (COSTA, 2017, p.158).

É neste contexto que se constrói SDC, no período da criação da companhia Belém do Grão-Pará e das missões. Durante o século XVIII, há a consolidação e a expansão dos principais centros urbanos, tais como Belém, Santarém, Manaus e Macapá, sob proteção da coroa portuguesa. A partir de então, a ocupação do território e a organização da vida cotidiana da sociedade amazônica passa a ter uma outra configuração.

Alguns registros apontam que o domínio indígena na região do rio Capim era muito grande e disputado por diversas etnias como as Tupinambás Urubu, Turiuáras, mas a que mais deixou evidências de territorialidade, devido à sua trajetória, foram as etnias Tenetehara/Tembé e os Amanayée, que habitam as localidades entre os igarapés Ararandeu e surubiju (MARIN, 2014) e que foram dominado pelas companhias e missões católicas da região.

Para compreender como viviam os Tembés organizados na Amazônia, é fundamental que se parta das relações estabelecidas com os conquistadores e com o processo de europeização que vem desde o século XVI. Os trabalhos de Wagley (1951) e Gomes (2002) e Rodrigues (1875) trazem dados sobre a dinâmica populacional dos Tenetehara/Tembé, apontam como se deu a relações com os invasores e alguns aspectos culturais dessa etnia; embora sejam relevantes, as duas primeiras obras citadas não abordam as particularidades dos Tembés/Tenetehara, em relação a SDC, mas a trajetória registrada permite-nos com que façamos as inferências necessárias para sustentar as hipóteses de representações indígenas na cultura local.

Esses índios, que poderiam ser Tupinambás ou Tembés/ Tenetehara⁹, são descendentes dos tupis, que vieram se estabelecer na região do rio Capim, descendo direto do Maranhão, hoje eles vivem como Tembés na região do alto rio Capim. Nossa hipótese é que a narrativa dos *Três botinhos* que dão origem à pororoca pode ser herança dos Tembés (AFONSO, 2010).

A pororoca surge, então, neste contexto de pesquisa carregada de simbologias materiais e imateriais, o que marca a cultura e a identidades em São domingos do Capim. A pororoca,

⁹ O termo Tenetehara, traduz-se de acordo com linguista Carl Harrison (1970, *apud* GOMES, 2002) “gente verdadeira”, no dicionário de Boudin (1978) quer dizer os que estão fixados na terra⁹, no caso os Tembés, sendo que Tembés para o mesmo linguista significa “variação patronímica dos índios **ténêtehar**: etim. **Ti** = nariz e **m(h)êw** = achatado” (BOUDIN, 1978, p.256). Muitas palavras pesquisadas na gíria dos Tenetehara/Tembés também se encontram nas dos tupinambás, isso demonstra que os Tenetehara/Tembés são filhos de uma subdivisão dos Tupinambás

como já foi conceituada anteriormente, é um fenômeno da natureza em forma de onda, presente em alguns lugares do planeta, e que também percorre alguns rios da Amazônia. Esse termo teve sua etimologia indígena mantida em São Domingos ou na Amazônia, visto que em outras partes do mundo onde o fenômeno ocorre o nome pororoca se difere; em algumas regiões do país, ela é chamada *macaréu*, a *poro'roka* ou *mupororoca*; e dependendo da região, ela pode ser projetada, representando algo ligado a uma mitologia, crença ou lenda.

A discussão em torno do conceito é importante, um vez que a forma como “o modo de produção capitalista submete a natureza à lógica do mercado e às normas de produção de mais-valia, faz com que natureza e ser humano se convertam em objetos de apropriação econômica” (LEFF, 2006, p.57); nesse cenário, a pororoca sofre mudanças quanto à sua representação: ora é vista como algo sagrado, ora é visto como potencialmente turístico, sendo convertida a um produto capitalista. Neste sentido, veremos como se apresentam os saberes que vêm na crista¹⁰ da pororoca.

É importante destacar que à medida que as transformações da Amazônia vão se configurando as relações e representação sobre aos elementos da natureza sobre as coisas sagradas e materiais, também se modificam; isso se deve ao modo pelo qual a Amazônia foi criada dentro de processos de integração nacional, principalmente para fomento econômico, comércio e agricultura. Contudo, segundo Leff (2006), isso não anula os processos orgânicos e produtivos da natureza e os sentidos das culturas.

O sentido cultural que a pororoca representa se distingue pela forma como e é vista em períodos distintos por diferentes grupos sociais. Várias foram as observações como a de D'abbeville (1612), de padres capuccinos ao viajar nas missões jesuíticas; a do cientista e Naturalista Alfred Russel Wallace (1889); e do naturalista Barbosa Rodrigues, que ao entrarem pelo Rio Capim para um trabalho etnográfico e botânico fizeram importantes descrições geográficas e hidrográficas deste e produziram importantes trabalhos. E outros mais contemporâneos como veremos mais a diante. Mas quanto à abordagem dentro de aspectos culturais, identitários e interdisciplinar, a presente pesquisa é a pioneira.

Sobre a pororoca Abreu (1992) explica que

Este nome ou vocábulo Pororoca diz o Sr. Barbosa Rodrigues que é inteiramente da lingua tupy ou indigena formado ou derivado das duas poroc, rebentar, e oca, que significa casa, isto é, que chega a rebentar em casa, substituindo por euphonia, como é uso, o c por um r, ou como a língua é toda unomatopeica de poroc poroc, isto é rebentar seguidamente, que bem exprime o successivo rebentar das vagas, a que por

¹⁰**Cristas** : são os pontos superiores da **onda**. Disponivem em:

http://www.if.ufrgs.br/tex/fis01043/20021/Roussel/prop_c_menu.html# Acesso em: 30 de outubro de 2021

abreviação e corruptella suprimiram o c final da primeira palavra, e substituíram o p da primeira syllaba da segunda ficando pororoc, d'onde pororoça. Sem entrar na discussão de qual é mais provavel das duas derivações, com o pouco que conheço da lingoa indígena, me parece mais natural a segunda, pois muitas palavras da lingoa indígena são formadas por imitação ou unomatopaicas [...] (ABREU, 1992, p.36.).

Barbosa Rodrigues (1875) afirma que a origem e o significado da pororoça se tratava de um fenômeno que ocorria pelo confronto das águas do rio Amazonas e do oceano Atlântico, essa ideia também era defendida pelo geógrafo e historiador Mariano Felipe Paz Soldán (1821-1886) (XIMENES; COELHO, 2018).

Essas concepções foram formuladas por estudiosos e escritores, e há uma certa dualidade dentre as informações de alguns moradores quanto ao conceito de pororoça: num tom sério eles tentam explicar que é o encontro das águas do mar com o oceano, mas num tom mais mágico, mais encantador, fala-se na versão indígena.

Contudo, como pude observar, em todos os tempos a pororoça sempre vai existir como um elo de culturas ancestrais, e mais recentemente como comerciais, o que também reforça traços *identitários* e *culturais* dos moradores de São Domingos que são entendidos num conjunto de práticas sociais mobilizados nos períodos de pororoça.

A forma como a pororoça era vista pelo Indígena pré-colonial se diferenciava da visão ocidental ou dos processos de colonização portuguesa e de constituição da sociedade brasileira. A pororoça Indígena não tem equivalência na cultura europeia.

Há uma narrativa contada por moradores mais antigos da região, e que poucos conhecem, cerca da etnia que deu origem ao mito da pororoça. Durante um tempo ela é conhecida como história de pescador, no entanto, sua origem advém dos índios Tembé, que vieram do maranhão e hoje estão concentrados no alto rio Capim no Estado do Pará.

O mito que é contado por moradores de SDC (Anexos) descreve que às margens daquele rio viviam um cacique e sua uma filha. A indiazinha chamava-se Flor da Noite, era muito linda, de olhos e cabelos negros, sedosos, lisos e muito longos, ela adorava ficar às margens do rio a contemplar a paisagem e o movimento das marés. Em uma bela noite de lua cheia, a jovem índia adormeceu na praia e de repente espantou-se com o barulho que vinha das águas. Foi quando viu, entre a neblina e o murmúrio frio, um rapaz saindo do rio. Ela se encantou e eles começaram a namorar todas as noites de lua cheia. O rapaz era um boto cor de rosa. De madrugada, após eles acasalarem, ele voltava para o fundo do rio assumindo sua forma de boto. Porém, ao engravidá-la, ele nunca mais voltou. Após nove luas e meia a índia deu à luz e, para sua surpresa, nasceram três botos cor de rosa. Não podendo criar os três filhos, jogou-os na

maré, e o boto os levou para as profundezas do rio. Reza a lenda que em alguns períodos do ano, mais precisamente na lua nova e na lua cheia, os três botinhos sentem saudade da mãe, assim, eles saem à procura dela pelas margens do rio Capim, fazendo pororocar as suas caudalosas águas, criando uma onda estrondosa que derruba árvores e vira embarcações. É a pororoca.

Esses saberes ancestrais começam a sofrer abalos a partir de meados do século XVII, com a chegada dos jesuítas nos territórios dos Tenetehara, eles foram convencidos a viver em aldeamentos missionários, passando a servir de mão de obra escrava para colonos e a viver em regime de servidão nas mãos dos cristãos; essa situação só se modificou no século XVIII, com a expulsão dos jesuítas pelo governo de marquês de Pombal (GOMES, 2012).

Os colonos segregavam os índios nos aldeamentos, impedindo-lhes a participação na economia colonial, além de explorá-los em benefício exclusivo da Ordem, assim, sob o pretexto de eliminar índios aguerridos, os colonos atacavam tribos. Os Tenetehara sendo povo das florestas equatorial se dispersaram pelas matas.

Um fato bastante relevante sobre o povo em que Wagley e Galvão (1961) apontam é o fato de os Tembê preferirem casamentos entre os povos vizinhos, como os kaapor, do que com populações ribeirinhas, pois a família é a estrutura mais importante e uma família extensa é muito importante para a construção da base econômica, além de trazer mais estabilidade, caso houvesse rompimentos de famílias, isto, trazia mais segurança para o grupo, além de preservar sua cultura, mantendo sua identidade.

Wagley e Galvão (1961) explicam ainda que os ribeirinhos se acham mais civilizados que o índio, no sentido de partilhar da moderna cultura mecânico-industrial. Assim, eles se consideravam superiores ao índio, aos quais descreviam como *selvagens*; alguns índios aceitavam essa situação e demonstram vergonha por sua condição; contudo os índios dominavam os dois idiomas, já os ribeirinhos, apenas o português, até porque este considerava desnecessário falar Tenetehara.

Contudo, verificou-se que índios e brasileiros que viviam em contato permanente tiveram suas culturas modificadas e que uma exercia a influência sobre a cultura do outro grupo; o que se pode inferir com este estudo é que São Domingos do Capim, devido às interferências diretas de missionários capuchinhos e dominicanos, sofreu um processo de abalo cultural muito forte; talvez o abalo sofrido pelos Tenetehara, nesse período, tenha sido muito mais forte do que no primeiro contato com portugueses no litoral maranhense.

É preciso estudar os casos especiais de resistência e os de assimilação. A própria experiência do passado, a transformação de uma grande massa indígena no caboclo contemporâneo, através de um processo que se iniciou com a catequese, a escravização do índio pelo colono, e a miscigenação, é ainda escassamente conhecida. Os fenômenos de mudança cultural têm que ser estudados de um ponto de vista que alcance as características especiais das diversas situações de contato, e que penetre a configuração de cada uma das sociedades que entram em relações, pois é do feíto particular de cada uma delas que depende o desenvolvimento do processo (WAGLEY; GALVÃO, 1961, p.10-11).

O estudo dos Tenetehara e Tembé nos leitos do rio Capim ainda deve ser bem apurada, porque, no decorrer da história, a fusão de culturas ainda permanecem; é um processo a ser reconstruído pacientemente por trabalhos etnográficos, arqueológicos e por meio da psicologia social a fim de verificar os níveis de representações sociais comparados aos remanescentes desses povos, ou outros que ainda mantêm cultura e organização próprias com muitos elementos modificados pela influência dos brasileiros de cultura eurocêntrica.

Nesse sentido, Porto-Gonçalves (2005, p.110) afirma que “a incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa, significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual”, de forma intersubjetiva, correspondendo à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, a fim de manter e consolidar o capitalismo mundial.

Assim, o autor corrobora com a ideia de que “todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental” (PORTO-GONÇALVES, 2005, p.110); isso se enquadrava no novo padrão de poder mundial, concentrando também, sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade e da cultura.

Essa dominação e o poder hegemônico eurocêntrico lançou suas bases, na consolidação do capitalismo, desagregando as culturas nativas, a fim de servissem como mão de obra e trabalho para os mercados da Europa. Dessa forma, observa-se os índios perdendo sua identidade, agrupando-se em torno dos colonizadores a fim de atender as necessidades de mercado.

Quanto à ideia de cultura gostaria de pontuar que esta começou a fazer parte da mente humana e com efeito, a ganhar “consistência talvez mesmo antes de John Locke (1632-1740)” (LARAIA, 2001, p.14)¹¹. Para este antropólogo, no final do século XVIII e no princípio do seguinte, o termo Kultur, de origem germânica, era utilizado para simbolizar todos os aspectos

¹¹ Obra disponível em <https://projetoaletheia.files.wordpress.com/2014/05/cultura-um-conceito-antropologico.pdf>
Acesso em: 20 de outubro de 2021.

espirituais de uma comunidade, enquanto a palavra francesa *Civilization* referia-se principalmente às realizações materiais de um povo. Segundo Laraia (LARAIA, 2001, p.14), o conceito de cultura, ganhou uma definição com Tylor, na qual cultura é conceituada como um complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como todo membro de uma sociedade.

A partir de então, o conceito vem se ampliando: Lararia (2021) apresenta as contribuições Kroeber para a ampliação do conceito de cultura que apresenta as de que ideias de que

[...] 1. A cultura, mais do que a herança genética, determina o comportamento do homem e justifica as suas realizações. 2. O homem age de acordo com os seus padrões culturais. Os seus instintos foram parcialmente anulados pelo longo processo evolutivo por que passou. (...) 3. A cultura é o meio de adaptação aos diferentes ambientes ecológicos. Em vez de modificar para isto o seu aparato biológico, o homem modifica o seu equipamento superorgânico. 4. Em decorrência da afirmação anterior, o homem foi capaz de romper as barreiras das diferenças ambientais e transformar toda a terra em seu hábitat. 5. Adquirindo cultura, o homem passou a depender muito mais do aprendizado do que agir através de atitudes geneticamente determinadas. 6. Como já era do conhecimento da humanidade, desde o Iluminismo, é este processo de aprendizagem (socialização ou endoculturação, não importa o termo) que determina o seu comportamento e a sua capacidade artística ou profissional. 7. A cultura é um processo acumulativo, resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores. Este processo limita ou estimula a ação criativa do indivíduo. 8. Os gênios são indivíduos altamente inteligentes que têm a oportunidade de utilizar o conhecimento existente ao seu dispor, construído pelos participantes vivos e mortos de seu sistema cultural, e criar um novo objeto ou uma nova técnica. 6. Como já era do conhecimento da humanidade, desde o Iluminismo, é este processo de aprendizagem (socialização ou endoculturação, não importa o termo) que determina o seu comportamento e a sua capacidade artística ou profissional. 7. A cultura é um processo acumulativo, resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores. Primeiro processo limita ou estimula ação criativa do indivíduo. 8. Os gênios são altamente inteligentes que têm a oportunidade de utilizar o conhecimento existente ao seu dispor, construído pelos participantes vivos e mortos de seu sistema cultural, e criar um novo objeto ou uma técnica nova (LARAIA, 2021, p,26)

Contudo, vale ressaltar que há dois tipos de mudanças culturais: uma que é interna e que é resultante da dinâmica do próprio sistema cultural, e a outra que é o resultado do contato de um sistema cultural com um outro. Para Laraia (2021), no primeiro momento, a mudança pode se dar paulatinamente, quase imperceptível para o observador que não tem suporte de bons dados diacrônicos: “o ritmo, porém, pode ser alterado por eventos históricos tais como uma catástrofe, uma grande inovação tecnológica ou uma dramática situação de contato. O segundo caso, como vimos na afirmação do Manifesto sobre aculturação, pode ser mais rápido e brusco” (LARAIA, 2021, p.50). Nesse âmbito, o autor exemplifica a questão dos índios brasileiros, que representou uma verdadeira catástrofe.

Este segundo tipo de mudança, além de ser a mais estudada, é a mais atuante na maior parte das sociedades humanas. É praticamente impossível imaginar a existência de um sistema cultural que seja afetado apenas pela mudança interna. Porém, em uma outra perspectiva, dos estudos decoloniais, entende-se que nessa interação de culturas haja a necessidade de um movimento de vontade, de alteridade, para que exista a possibilidade de integração harmoniosa entre pessoas, grupos ou culturas, além do diálogo, para que as partes se enriqueçam (CORDOBA; CALLE, 2016). Para as autoras, é no encontro de duas culturas que a alteridade implica colocar frente a frente concepções distintas de vida, porém,

se não houver alteridade, os mais fortes tentarão dominar os outros do ponto de vista econômico, social e / ou cultural, como aconteceu com as comunidades indígenas da América quando chegaram os conquistadores europeus, que segundo Enrique Dussel (1995) - eles nunca foram respeitados como *outro*, mas simplesmente instrumentalizados como uma coisa (CORDOBA; CALLE, 2016, p 1004).

Assim, compreende-se que a definição de cultura não se esgote aqui. Mas alguns valores, comportamentos cotidianos e estilo de vida devem ser entendidos como uma peculiaridade da conduta humana, e também como uma totalidade, compreendida como um organismo estrutural com complexidade, mas dotado de unidade de sentido. “O estilo de vida ou temperamento de um grupo é o comportamento coerente resultante de um reino de valores que determina certas atitudes diante dos instrumentos da civilização” (ZEA, 1997, p.31)

Neste sentido

Cultura é o conjunto orgânico de comportamentos predeterminados por atitudes diante dos instrumentos de civilização, cujo conteúdo teleológico é constituído pelos valores e símbolos do grupo, isto é, estilos de vida que se manifestam em obras de cultura e que transformam o âmbito físico-animal em um mundo humano, um mundo cultural (ZEA, 1997, p, 32).

O estilo de vida, no que tange ao *locus* desta pesquisa será melhor observado quando mobilizarmos os dados aos instrumentos de análise. Veremos como se expressam a identidade e a cultura dos ribeirinhos nos processos de navegabilidade, nas criações de animais e na rua, na forma de se relacionar com as narrativas como patrimônio imemorial de um povo. Assim passamos a compreender as modo de vida dos povos nativos como portadores de objetos culturais e materiais dentro de seu estilo de vida, constituindo os elementos da cultura que passaram a compor a arte, a música, a dança, o vestuário, a comida e a linguagem. Não podemos negar que todo esse complexo de realidades culturais sofre algum processo de transformação, em que, segundo Zea (1997 p, 31), todo o mundo humano é um mundo cultural, expressão de

um estilo de vida, que assume e compreende as meras técnicas ou objetos instrumentais impessoais e neutros de um ponto de vista cultural:

“A palavra 'cultura' vem do verbo latino *colere*, que significa *cuidar, refinar*”. Seu meio é a autointerpretação desta forma entende-se que “um povo que consegue expressar a si mesmo, que atinge a autoconsciência, a consciência de suas estruturas culturais, de seus valores últimos, pelo cultivo e evolução de sua tradição, possui identidade consigo mesmo” (DUSSEL, 1997, p.34).

Contudo, em uma compreensão de a cultura latinoamericana Dussel (1997) constatou que a experiência na constituição de seres dominados, frente ao capital e à colonização, fez com surgissem os homens irracionais, fazendo com que a alteridade do nativo latinoamericano fosse denegada, massacrada e violentada por uma atitude egóica do eu europeu, e suas diferenças históricas e culturais não poderão ser apreendida por uma identidade universal.

Segundo Quijano (1992, p. 73), “a questão da identidade foi estabelecida na América Latina desde a violenta destruição das sociedades/culturas aborígenes pelos invasores europeus”. Foi nos escombros daquelas sociedades e sobreviventes que os conquistadores impuseram sua dominação colonial, e foi dessa matriz que emergiu uma nova sociedade colonial, a qual logo obteve sua independência política, sem que isso implicasse semelhante descolonização das relações de poder dessa sociedade, assim a identidade, passa a ser compreendida como

uma categoria relacional, intersubjetiva e histórica. E uma parte e um modo das relações que na história se estabelecem, se modificam ou se cancelam, entre as diversas formas organizadas de existência social. Não é propriedade ou atributo de entidades isoladas; nem é algo dado, pré-existente a sua própria história, que deveria ser descoberto e assumido (QUIJANO, 1992, p, 73).

Contudo, antes de afunilarmos nosso entendimento de identidade é necessário reiterarmos a reflexão de que a base da questão da identidade deve partir da colonialidade das relações entre o europeu e o não-europeu, ou seja, a desigualdade de poder em favor do europeu. Neste âmbito, atribui-se ao europeu a qualidade de medida e de referência privilegiadas da experiência de toda a espécie; tudo passa ser visto partir dessa posição; a percepção do mundo passa a ser organizada “segundo as categorias de procedência europeia, consideradas como únicas legitimamente válidas”; ademais, “condiciona, desse modo, o dominado a olhar-se com os olhos do dominador” (QUIJANO, 1992, p, 74).

Neste contexto verificasse que a formação do ser humano, enquanto ser cultural, deu-se por um caminho mais específico, a partir dessa perspectivas eurocêntrica, antrópica e colonial, conforme abordado nesse trabalho. A afirmação do homem, enquanto sujeito social e a lógica identitária, envolve essa perspectiva de “identidade cultural”, que os homens a trazem de sua ancestralidade cultural e antrópica e, ao mesmo tempo, reproduz em si e transmite suas, crença, arte, leis, costumes, moral e hábitos possíveis e toda a capacidade possível aquisição de conhecimento, por meio de seus próprios grupos.

A produção de cultura material em torno da pororoca marca a identidade do povo capimense, por ela carregar em si uma matéria-prima de aspectos culturais e materiais, por isso, os sujeitos do lugar devem lutar por ações de preservação, que podem ser entendidas como uma possibilidade de salvaguardar as questões ligadas à identidade e cultura. É neste sentido que o pensamento decolonial precisa ser expandido, para que possamos impedir a desumanização e lutar pela não exclusão de outros e de seus saberes é a “[...] a guerra contra a desumanização é interminável” (LORDE, 2019, p. 147), neste sentido é preciso lutar para que a vida humana plural e pulsante seja valorizada.

Em relação à identidade cultural, percebe-se que as mudanças em relação à amplitude desta vêm se modificando há muito tempo, já que antigamente o contato entre grupos eram limitadas e com valores unânimes. É inegável que a modernidade trouxe diversos mecanismos de diferenciações, tal como vem sendo exaustivamente discutido pela teoria clássica da Antropologia e pelas ciências interdisciplinares como em Laraia (2001), Canevacci (2005), Dussel (1997) Quijano (1992).

A postura colonial assegura-se dentro das relações de poder, bloqueando a capacidade de autoprodução e auto-expressão cultural, assim, o mercado motiva processos de desidentificação com o local e estranhamentos culturais. Contudo, as pesquisas e as ciências interdisciplinares devem partir de objetos que tragam a multiplicidade de pesquisas que lutem por processos de identificação de pertencimento a determinado grupo e não limitá-la, no sentido de pressionar a imitação e a reprodução de culturas outras.

Podemos verificar isso num nível de entendimento do naturalista Wallace¹² que explica a pororoca dentro de preceitos científicos eurocêntricos, indo na contramão dos saberes indígenas Tembés, mencionados anteriormente, e também dos saberes dos nativos de São Domingos, que serão trabalhados em contexto semiótico na análise de dados.

¹² Disponível em: <http://wallace-online.org/content/frameSet?pageseq=1&itemID=S714&viewtype=side>. Acesso em 23 out. 2020.

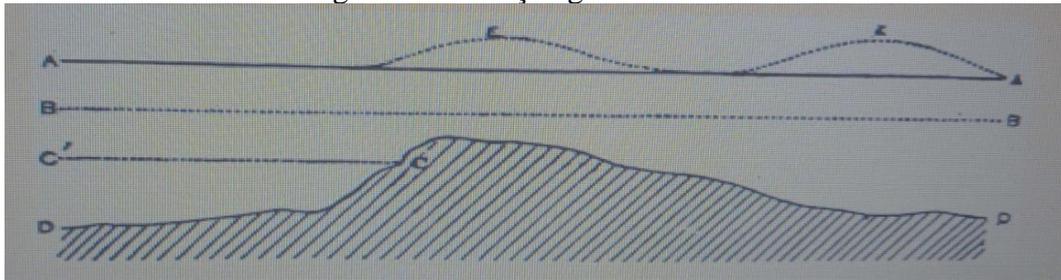
Wallace (1889) viu a maré crescendo com grande rapidez; ele narra que enquanto descia o rio Capim, viu sinais de devastação nas árvores arrancadas nas margens ao longo do rio e afirma que no inverno, quando as marés vivas são mais altas, o "pororoco" quebra com uma força terrível, e muitas vezes afunda e despedaça barcos saídos incautamente em águas muito rasas; no entanto, sua visão etnocêntrica começa quando ele afirma que

As explicações comuns dadas a este fenômeno são evidentemente incorretas. Aqui não há encontro de água salgada e água doce, nem o riacho é notavelmente estreito onde começa. Coletei todas as informações que pude a respeito da profundidade do rio e dos cardumes que ocorrem nele. Onde o furo aparece pela primeira vez, há um baixio do outro lado do rio e, abaixo dele, o riacho está um pouco contraído. A maré sobe passando o Pará com grande velocidade e, ao entrar no rio Guamã, chega-se à parte estreita do canal. Aqui, o corpo das marés será mais profundo e fluirá mais rápido, e vindo de repente para o cardume formará uma onda, da mesma maneira que em um riacho rápido uma grande pedra no fundo causará uma ondulação, enquanto um fluxo lento manterá sua superfície lisa. Esta onda será de grande tamanho e, como existe uma grande massa de água em movimento, se propagará sem interrupção. Onde houver baixios, seja no leito ou na margem do rio, ele se romperá, ou ao passar por pequenos cardumes aumentará e, à medida que o rio se estreita, continuará com maior rapidez. Quando as marés estão baixas, elas sobem menos rapidamente e, no início, uma massa de água muito menor é colocada em movimento: a profundidade da água em movimento é menor e não entra em conflito com o fundo ao passar sobre o cardume, e assim nenhuma onda é formada. Somente quando o corpo de água em movimento, quando a maré desce pela primeira vez, tem profundidade suficiente, entra em contato com o baixio e é, por assim dizer, levantado por ele, formando uma grande onda ondulante (WALLACE, 1889, p.131).

O naturalista certamente parte de uma descrição que vai a partir de seus preceitos científicos e certamente nega as formas de saberes contidas na explicação sobre a pororoca para estabelecer um esclarecimento com base em suas observações; ele também criou um diagrama (Figura 1) em que supõe a maneira pela qual a onda seja formada¹³.

¹³ A A representa o nível da água quando a maré está baixa; D D o fundo do rio; B B a profundidade na qual a água é movimentada nas marés baixas, não atingindo tão profundo quanto o fundo do rio no baixio C, momento em que nenhuma onda, mas apenas uma corrente rápida, se forma; C ' C a profundidade a que a água é movimentada nas marés vivas, quando a massa, ao entrar em contato com o fundo em C, eleva-se e forma uma onda em E, que se propaga rio acima. Parece, portanto, que deve haver alguma formação peculiar de fundo, e não apenas um estreitamento e alargamento em um rio de maré para produzir um furo, caso contrário, ocorreria com muito mais frequência do que acontece. No Mojú e no Acarrá, o mesmo fenômeno ocorre; e, como todos esses rios correm paralelos entre si, é provável que o mesmo leito de rocha que atravessa produza um cardume um tanto semelhante em todos eles. Também pode ser facilmente visto por que existe apenas uma onda, não uma sucessão delas; pois, quando a primeira onda passou, a água subiu tanto que o riacho agora flui claro sobre o cardume e, portanto, não é afetado por ele.

Figura 1: Descrição gráfica da onda



Fonte: wallace-online.org.

Outra explicação sobre a pororoca com característica etnocêntrica é encontrada na obra do astrônomo bolonhês Giovanni Angelo Brunelli¹⁴ (1722-1804), que participou da primeira Comissão Demarcadora de Limites entre as possessões de Portugal e Espanha na América do Sul, de 1753 a 1761, a serviço da Coroa lusitana. Brunelli escreve sobre a pororoca na Amazônia em 1767 sob forma de epístola, em latim, na revista da Academia de Ciências do Instituto de Bolonha, endereçada a Eustachio Zanotti (1709-1782), à época diretor do Observatório Astronômico) (PAPAVERO *et al.*, 2010).

Brunelli considerou as explicações dadas à pororoca como absurdas, obscuras e ridículas, no entanto, as suas explicações foram as mais fantasiosas e estapafúrdias que já existiram até então; para ele, a pororoca “teria origem em canais subterrâneos que ligariam o fundo do oceano ao leito, por onde fluiria e refluiria a água, em grandes quantidades e com imensa força provocada pela lei da gravidade e pela atração da Lua e do Sol”. Ele não acreditava nas explicações locais e por isso a causa das gigantes ondas residiria na força do mar, que impeliria as águas a montante com maior ímpeto do que a correnteza dos rios seria capaz de reter (PAPAVERO *et al.*, 2010, p.494).

Volto-me, pois, para aquilo que, após cuidadoso exame do fato, penso poder-se dizer, de certa forma, sobre a investigação da causa desse tão obscuro fenômeno; apesar disso, algumas coisas envolvem dificuldades não desprezíveis, mas, de alguma forma, parecem ser essas as prováveis causas. O que se pode ter como certo, acima de tudo, e que está solidamente conforme a observação, é que a própria ‘pororoca’ está ligada com a agitação do mar, de forma que parece depender claramente disso, porque fica muito patente, conforme o que eu disse acima. E, assim, o próprio movimento marítimo seria facilmente a causa dessa horrenda erupção de águas. Na verdade, quem disser isso assim secamente, não explicará nada completamente e tornará o fato muito

¹⁴ O nome de Brunelli aparece vinculado à primeira Comissão Demarcadora de Limites (1753), organizada em decorrência do Tratado de Madri (1750); ao Real Colégio dos Nobres (1761), criado pelo Marquês de Pombal em Lisboa; à Academia Real das Ciências de Lisboa (1779); e à tradução para o português de tratados de matemática e geometria (Ribeiro, 1876; Reis, 1948, 1959; Mendonça, 1963; Domingues, 1991; Munteal Filho, 1998; Papavero *et al.*, 2002a; Mendonça, 2003; Sanjad e Patata, 2007; Moura, 2008). A literatura faz pouca referência à obra de Brunelli sobre a Amazônia brasileira, se a comparamos com outros escritos de cariz científico produzidos no século XVIII, como os de Charles-Marie de La Condamine (1701-1774), João Daniel (1722-1776), Antonio Giuseppe Landi (1713-1791) e Alexandre Rodrigues Ferreira (1756-1815). (Papavero *et al.*, 2010 p.494).

difícil, obscuro e absolutamente inexplicável, como era. Portanto, a explicação deve ser esclarecida, como as ondas agitadas do mar, que sempre são notadas após a conjunção da Lua e do Sol, ou pela oposição, durante alguns dias, muito maiores do que em todos os outros, poderiam fazer com que tanta força e uma massa de água irrompam afora naquele lugar onde a ‘pororoca’ começa. Como eu poderia dizer com poucas palavras como isso acontece? Acho que, pouco acima da ilha da ‘pororoca’, há uma abertura muito ampla de um canal oculto e que sai no mar, não longe da costa, por baixo das terras, em passagens invisíveis. É certíssimo que existem esses canais assim subterrâneos, pelos quais as águas ocultas são levadas aos lugares tão bem descritos, e só pode ignorar isso quem nada tiver ouvido. Penso, pois, que por esse canal aquela tão grande quantidade de água e tanta força com que a ‘pororoca’ se manifesta são levadas até aquela ilha pela própria gravidade, e que se lançam para fora, de forma, entretanto, a não sair alta em frente, mas subindo por um caminho oblíquo, por causa do duto do canal, com uma rapidez gigantesca contra a força do rio (PAPAVERO *et al.*, 2010, p.494).

Há um entendimento de que alguns discursos de essência eurocêntrica, que tentam manter uma certa hegemonia epistêmica (consciente ou não) de um enunciado que atravessa a outra realidade, e que está sobre o outro. Permanece, contudo, longe do discurso de representação real do outro. É importante um estudo para se verificar como isso se opera no entendimento dos narradores, podendo assumir diferentes formas de discurso.

Na perspectiva de epistemologias nativa, busca-se lutar pela firmação das identidades nativas, ressaltando as formas e produções do conhecimento, afastando-se dessa perspectiva reducionista, em detrimento das experiências dialogadas e assimiladas de conhecimento exercidos conjuntamente, desbloqueando a capacidade de reconhecer as especificidades das diferentes experiências históricas.

A respeito dessa identificação, “cada pessoa toma conhecimento de si mesmo a partir das formas pelos quais seus semelhantes o tratam. [...] A alteridade proposta, portanto, é a construção do outro distante, diferente, “não-nós”, estranho”[...]À vista disso, referido povo assumiu a configuração do “outro”, porque representa a alteridade negada pelo europeu colonizador, o qual classifica este “outro” como irracional, pois não há encaixe entre os modos de compreensão europeu e latino. [...]Por isso é que a Filosofia da Libertação irá se preocupar com o desaparecimento deste outro, empenhando-se em pensá-lo como ponto de partida e não mais como ponto de chegada. De certa forma, referido pensamento se inquieta sempre que o Eu, diante da impossibilidade de compreender o Outro, busca totalizá-lo em si próprio, dada a ausência de significado. Ou seja, busca compreendê-lo sem perguntar-lhe, mas perguntando-se (ALVES; RIGÃO 2020, p. 192).

Não se pode negar que a hegemonia ditada pelos discursos de globalização desperta em muitos a ideia de que o capitalismo, por meio de um discurso oculto e perverso não seja um fenômeno ocidental, “cujo poder repousa, em contraste, em sua capacidade de ocultar a

presença do Ocidente e de apagar as fronteiras que definem seus outros, definidos agora menos por sua alteridade que por sua subalternidade” (CORONIL, 2005, p.58).

Também não se pode negar que desestabilização das sociedades amazônicas causadas pela presença do mercado imperialista perdem práticas que poderiam trazer respostas para o equilíbrio da natureza. Vivemos por longos séculos sob perspectiva intelectual e filosófica que ignora o céu dos indígenas e a forma de lidar com a natureza. Vivemos sob epistemologias cartesianas, newtoniana e positivista e que há séculos aparecem como mutiladoras dos direitos e da democracia dos povos da Amazônia.

O passado, a cultura e as identidades indígenas precisam ser considerados. Para Dussel (1997), o passado deve ser integrado à cultura moderna pela educação; à civilização universal pela técnica; e à sociedade latino-americana pela mestiçagem. Já que, segundo este autor, foi a partir do elemento europeu, com os processos de diferenciação, que os povos autóctones foram desaparecendo “tornando-se uma "cultura de segunda", sem o brilho iluminista dos "países do centro". Ou seja, o homem autóctone e, conseqüentemente, o que nasceu na América colonizada incorporaram traços das culturas europeias no seu cotidiano.

1.2 Por uma desvinculação da Episteme Eurocêntrica com vista ao fortalecimento dos saberes Amazônicos

A colonização, sob a égide de armas, doutrina, ainda hoje persiste sob outras formas, bem como nas epistemologias. Para se desvencilhar das diversas formas de colonização é preciso que avancemos sobre os espaços compostos de vozes e saberes ancestrais, ir de frente ao conflitos e crises na natureza, e romper com as forças que invisibilizam os saberes produzidos por povos tradicionais carregados de formas e conhecimentos racionais de como lidar com a natureza.

Dentro deste contexto, atitudes e valores, tanto dos europeus, como de brasileiros, penetraram na cultura Tenetehara e de outros povos indígenas, modificando seus modos de falar, pensar e gestos; nesses termos, alguns homens vão se adaptando ao padrão de vida eurocêntrico, passando a ver o índio como um selvagem e desprezando seus costumes.

Segundo Wagley; Galvão (1961, p.178), alguns índios adotavam um senso de superioridade que, em alguns momentos, desconsideraram suas tradições, envergonhando-se, e achando “besteira de índio”.

Freqüentemente, nossos informantes, ao se referirem a atitudes Tenetehara, fugiam à pergunta e afirmavam - «fazemos igual aos civilizados». Não poucos índios procuram

ganhar prestígio e provar sua qualidade de «gente», afirmando que foram criados por «civilizados». Um jovem, nesse caso, dizia que não era mais índio; circunstâncias o obrigavam a residir temporariamente na aldeia. Breve, porém, casaria com uma «civilizada» e deixaria a aldeia pela povoação aonde iria viver igual a um cristão. Recusou-se a trabalhar como informante, especialmente como narrador de mitos e lendas que ele mesmo admitia conhecer bem, porque os considerava «estupidez de caboclo», emprestando a êsse termo o sentido depreciativo de que é carregado regionalmente. Um líder de família distinguia-se dos demais pela sua constante e bem sucedida imitação de maneiras de «civilizado». Entre os fatores adicionais de prestígio, líderes de família sempre que podiam encaixavam em suas árvores genealógicas um «marinheiro», termo por que os portugueses eram conhecidos antigamente na região (WAGLEY; GALVÃO, 1961, p.179).

Não não encontrei documentos que comprovem especificamente a formação cabocla, mas alguns índios, aldearam-se às margens do rio Capim, como os do Potirité, Tracuateua e de outras localidades que afluem para o Capim. Lá houve assassinatos indígenas, regatões, rapto de mulheres indígenas, crianças foram retiradas dos seios das mães, etc.

Dentro desse contexto e embora, em lugares distintos, a citação de Dussel (1993) demonstra uma das práticas dos colonizadores que justifica a formação de mestiços e caboclos.

O conquistador mata o varão índio violentamente ou o reduz à servidão, e "se deita" com a índia (mesmo na presença do varão índio), se "amanceba" com elas, dizia-se no século XVI. Relação ilícita mas permitida; para outros necessária, mas nunca legal - de fato, o espanhol, quando podia, casava - se com uma espanhola. Trata - se da realização de uma voluptuosidade freqüentemente sádica, onde a relação erótica é igualmente de múnio do Outro (da índia). (DUSSEL, 1993, p. 52).

O processo de construção histórica do termo caboclo se debruça sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico, que precisam ser assaz refletidos, para que não haja ofensas, principalmente, dentro de uma relação entre o interiorano do nordeste da Amazônia paraense e em determinado meio. Segundo minhas experiências como pesquisador vindo do interior da Amazônia da zona ribeirinha, “caboco” tem um tom jocoso, e pode não ser bem visto em relação ao olhar do outro que mora na capital.

Hodiernamente, muitos ribeirinhos de São Domingos do Capim não gostam de ser chamados de caboclo, porque é considerado como “bobo”, “pateta” e despercebido. É um termo que carrega hostilidade para com os grupos assim chamados. Segundo Marques (2007), os estudos de comunidade realizados na Amazônia na década de 1940 indicam que o termo é aplicado somente aos outros, nunca ao próprio interlocutor.

Para os cientistas esse termo é utilizado para se referir a um grupo de pessoas que se relacionam com a natureza e tem um modo de vida simples, mas é diferente da forma como

Wagley e Galvão (1961) observam. Para Lima, (2009, p.8) “A natureza do termo caboclo é, portanto, conceitual [...] uma categoria social, o termo é uma abstração, uma unidade de um sistema de classificação social projetado para retratar as diferenças entre as pessoas na sociedade.

Existem pelo menos duas etimologias diferentes para a palavra caboclo. Costa Pereira (1975:12) cita Teodoro da Silva, que afirma que caboclo deriva do tupi *caa-boc*, que quer dizer “o que vem da floresta”. Parker (1985a: xix) sugere outra etimologia, encontrada no Dicionário de Aurélio B. Ferreira (Ferreira, 1971). Ferreira sugere que o nome vem da palavra tupi *kari'boka*, que significa “filho do homem branco”. Ambas as etimologias são especulativas (LIMA, 2009, p.9).

Se tomarmos como referência nomes de obras consagradas da literatura paraense como Benedito Monteiro em *O carro dos milagres* (2011), e Dalcídio Jurandir, nas obras *Chove nos campos de Cachoeira* (1941) e *Marajó* (1947), *Três Casas e um Rio* (1958) e *Belém do Grão-Pará* (1960), o caboclo aparece em suas literaturas diluídos concepções socialistas, antropológicas e filosóficas, procurando sempre retratar o homem típico da região amazônica com todas as suas excentricidades, singularidades, e, principalmente, marcado por misérias sociais e políticas. No decorrer e após a colonização, utiliza-se o termo para designar o índio assentado e adaptado (LIMA, 2009).

Não se pode invisibilizar os homens as populações ribeirinhas por terem um estilo de vida que se distingue dentro de um território onde se tem vários grupos sociais, em estreito relacionamento com a floresta. Nem justificar traços culturais que se distinguem, como os caboclos, dentro de um eixo de modernidade, capitalismo e avanço das forças imperiais, como uma cultura inferior, já que são vistos como “primitivos” e pobre dentro de um olhar eurocêntrico.

Para compreender os elementos culturais e identitário, na análise dessa pesquisa fez-se necessário verificar os rastros dos nativos da Amazônia, por meio das narrativas escritas e orais dos moradores. E assim, verificou-se que é fundamental entender as culturas locais como resultado das relações estabelecidas com os conquistadores e com o processo de europeização que vem desde o século XVI; acredito que essa seja a forma mais precisa de encontramos descrições, relatos e narrativas de como se organizavam essas sociedades como um ato decolonial.

Neste sentido, todo conhecimento é sempre contextual, o que por dentro de um contexto de resistência cultural aparece como a “desobediência epistêmica” (MIGNOLO 2005), que

convida para uma discussão sobre os pressupostos e as premissas ancoradas no amplo espectro da chamada perspectiva pós-colonial, que encontrar terreno em diversos departamentos de estudos culturais. Lembrando que a “preocupação dos estudos pós-coloniais esteve centrada nas décadas de 1970 e 1980 em entender como o mundo colonizado é construído discursivamente a partir do olhar do colonizador, e como o colonizado se constrói tendo por base o discurso do colonizador” (ROSEVICS, 2017, p.188).

A procura de perspectivas do saber não eurocêntrico dos países periféricos os estudos pós-coloniais têm aflorado com valiosas contribuições com o pensamento decolonial¹⁵ na América Latina e que se fundamenta em Enrique Dussel (2005), Arturo Escobar (2005), Aníbal (2005), Walter D Mignolo (1995; 1996), Fernando Coronil (2005), Lander (2005), Santos e Menezes (2009), dentre outros.

A opção decolonial é concebida não apenas por um conceito ou por uma definição, mas principalmente, por ação e engajamento. Estes requerem desobediência para desafiar a colonialidade do conhecimento imposta há mais de cinco séculos pela modernidade eurocêntrica universalista, em detrimento da transmodernidade pluriversal (ABDALLA; FARIA, 2015, p.8)

Como desobediência epistêmica, verifica-se que a **opção** decolonial¹⁶ traz importantes contribuições para a construção de uma abordagem cultural e interdisciplinar, por propiciar maior visibilidade das dimensões política, econômica e social na produção dos estudos antrópicos na Amazônia, sendo importante para a articulação e compreensão cultural e social ao explicitar os conflitos e contradições que se reproduzem nesses espaços.

O colonialismo protagonizado por Portugal, Espanha, França e Inglaterra, portanto, vem ao longo da história e deu as bases para que o capitalismo se firmasse e gerasse profundas crises e instabilidades na natureza; esse protagonismo europeu gerou uma desterritorialização dos povos nativos da América que naturalmente são territoriais, e que tem uma relação com a terra que é totalmente dependente e cosmogônica.

¹⁵ O pensamento decolonial reflete sobre a colonização como um grande evento. Segundo Colaço (2012, p.8) prolongado e de muitas rupturas e não como uma etapa histórica já superada, “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”.

¹⁶ Nesse caso, para Mignolo (2014), ser decolonial é ter opção de vida, de pensar e de fazer e de, viver e conviver. Portanto não é apenas “uma opção de conhecimento, uma opção acadêmica, um domínio de estudo.

[...] territorio se entiende aquí en un sentido muy lato, que desborda el uso que recibe en la etología y en la etnología. El territorio puede ser relativo a un espacio vivido, así como a un sistema percibido en cuyo seno un sujeto se siente «en su casa». El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación encerrada en sí misma. El territorio puede desterritorializarse, esto es, abrirse y emprender líneas de fuga e incluso desmoronarse y destruirse. La desterritorialización consistirá en un intento de recomposición de un territorio empeñado en un proceso de reterritorialización (GUATTARI; RONILK, 2006, p.372).

A territorialização no colonialismo e no imperialismo, desse modo, provocou mudanças profundas nos territórios, inclusive a aplicabilidade das epistemologias sobre fenômenos sociais e na dinâmica da natureza, facilitando a modernização numa concepção europeia.

A territorialização é um fator primordial para que se construa formas de territorialidades, entendendo como um “esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu 'território' ou pátria” (LITTLE, 2004 *apud* FERNANDES; RAMOS, 2020, p.31).

Criou-se, portanto, uma fronteira geográfica entre o aqui e o lá, entre a Europa e a América, entre o pensamento europeu o pensamento nativo, que precisam ser respeitados como lugar de singularidades e que o “lugar” seja um espaço onde as entidades sócio-naturais-históricas habitam, formam-se e se conjugam nas relações complexas entre os domínios biofísicos e humanos que esclarecem configurações particulares de paisagem e do lugar, da natureza e da cultura (ESCOBAR, 2005).

Esse lugar, dentro de uma perspectiva decolonial, aparece como um ponto de relevância para uma mudança de perspectiva da forma como homem se relaciona com o global. Escobar (2005) pondera que o lugar não deve se desmaterializar no frenesi da globalização dos tempos contemporâneos, pois isso, pode trazer consequências profundas na compreensão da cultura, do conhecimento, da natureza, e da economia.

A ideia de **lugar** e **local** vai além dos paradigmas das ciências sociais originadas na modernidade, da hegemonia do saber e das práticas colonizadoras imperiais, sendo que esses processos permitiram que se desflorassem uma verdadeira ausência de lugar, e um processo de desenraizamento (ESCOBAR, 2005); isso, de certa forma, cria um apropriação e reprodução daquilo que é alheio ao seu modo de vida e ao pensamento local.

Para o autor, as experiências alternativas de pós-desenvolvimento só serão possíveis de produzir se houver um reconhecimento das experiências de lugar e de território em que o mundo seja **concebido** e reconstruído a partir de uma perspectiva prática, baseada nas suas próprias experiências; assim, o lugar é “a experiência de uma localidade específica, com algum grau de

enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa” (ESCOBAR, 2005, p.69).

Certamente, o discurso e as prática de defesa de “lugar” e “o conhecimento local” não resolverão os problemas do mundo sendo que o conhecimento local não é “puro”, “nem livre de dominação; os lugares podem ter suas próprias formas de opressão e até de terror; são históricos e estão conectados com o mundo através de relações de poder, e de muitas maneiras, estão determinados por elas” (ESCOBAR, 2005, p.70); nesse sentido,

A defesa do conhecimento local que se propõe aqui é política epistemológica, e surge do compromisso com um discurso anti-essencialista do diferente. Contra os que pensam que a defesa do lugar e do conhecimento local é inegavelmente “romântica”, poder-se-ia dizer, como Jacobs (1996: 161) “que é uma forma de nostalgia imperial, um desejo do ‘nativo intocado’, que presume que tais encontros (entre o local e o global) somente significam outra forma de imperialismo”. Será necessário, porém, estender a investigação ao lugar, para considerar questões mais amplas, tais como a relação do lugar com economias regionais e transnacionais; o lugar e as relações sociais; o lugar e a identidade; o lugar e os limites e os cruzamentos de fronteiras; o híbrido; e o impacto da tecnologia digital, particularmente a Internet, no lugar. Quais são as mudanças que se dão em lugares precisos como resultado da globalização? Por outro lado, quais formas novas de pensar o mundo emergem de lugares como resultado de tal encontro? Como podemos compreender as relações entre as dimensões biofísicas, culturais e econômicas dos lugares? (ESCOBAR, 2005, p.70).

Dessa forma, é preciso que se faça uma reflexão a partir do diverso e do plural a fim de se construir formas e alternativas que venham convergir para a mudança social; é necessário, ainda, abandonar a natureza hegemônica do discurso científico do ocidente, feito para dominar a natureza e legitimar a sua apropriação dos recursos naturais sob a ótica das ações de desenvolvimento.

Logo, é necessário que haja o reconhecimento de que estamos num período de transição de paradigmas, no qual os conceitos e epistemes eurocêntricas vem perdendo seu sentido de representação do mundo e que haja mais diálogos e ações colaborativas entre as culturas, os territórios, povos e comunidades tradicionais.

Ademais, é preciso resistir a padrões de ocultamentos e formas de sincretismos em que a perda maior é dos povos nativos, pois foi na resistência e fugas que o nativo da terra trouxe uma sobriedade que fez com que seus muitos saberes resistam e permaneçam pairando sobre as águas e florestas, embora as formas e o nível de desenvolvimento político, cultural e científico eurocêntrico desempenhem um papel avassalador sobre o ambiente.

Processos culturais e identitários resistem como forma de descolonização das forças opressoras da coroa; assim, acredito que um mundo de igualdade e acessibilidade ainda está por

vir, mas uma coisa é importante ressaltar que esse momento de descoberta dará às ciências a oportunidade de se reestruturarem diante dos acontecimentos humanos e de novos saberes, ainda que posteriormente.

O Estado ao provocar a desagregação desses territórios faz com que as narrativas de fundação, as narrativas de seus antepassados, que explicam as coisas da terra e do céu, fundem-se às de outras culturas, que se perdem ou sofrem uma resignificação, dependendo de cada contexto. É um processo a ser verificado pacientemente por trabalhos etnográficos, arqueológicos e por meio da psicologia social, a fim de verificar os níveis de representações sociais comparados aos remanescentes desses povos, ou outros que ainda mantêm cultura e organização próprias, mesmo sofrendo uma intervenção inconsciente, na reprodução das atuais relações assimétricas de poder ocultam a violência do colonialismo e do imperialismo sob o manto embelezador das missões civilizatórias (CORONIL, 2005).

Assim, podemos observar que a lenda dos *três pretinhos* apresenta, em sua estrutura narrativa, aspectos das três raças que compõem o espaço geográfico na formação e ocupação do município. A narrativa, além de se aproximar de experiências individuais, apresenta aspectos da vida coletiva dos ancestrais, o que justifica lutar por sua preservação. A trajetória dos povos que formam hoje a **população do Capim**, além de ser intercultural, é marcada por uma questão de territorialidades. Mostra também elementos materiais que se ligam à pororoca e a todas as formas de vidas que giram em torno dela. Por exemplo, além do percurso da onda, há os saberes ligados à prática de navegabilidade em tempos de pororoca, e diversos conhecimentos relacionados a ancestralidades indígenas, tais como questões astronômicas e mitos, e a própria experiência dos moradores atuais.

Por isso, as narrativas pessoais que compõem esta pesquisa levam em consideração aspectos antropológicos e políticos, fatores muito importantes para a valorização da vida dos ribeirinhos, como da própria vida humana que, desde os processos colonizadores, passam por violentos processos de subalternização. É preciso que não percamos de vista os processos colonizadores que fizeram com que os indivíduos que habitavam às margens fossem desumanizados pelo projeto eurocêntrico e ainda o são pelo avanço do capitalismo sobre a região.

Não podemos perder mais nada, pois muitas identidades e saberes desapareceram do mundo, e outras resistem, têm suas formas de representação em comunidades tradicionais e se expressam em vivências e na forma de relacionar com a natureza; esses saberes, muitas vezes, encontram representações nas formas de cozinhar, caçar, cultivos de hortas, agriculturas, pescas, extração de produtos da floresta, dentre outros; têm-se, também, os saberes indígenas

relacionados à astronomia e aos modos de vidas que resistem, em algumas culturas, e preservam um precioso saber na forma de ver o mundo.

Esse pensamento se faz presente em todos os lugares e se desenvolve entre diferentes culturas e diferentes povos. Além de contribuir significativamente para o desenvolvimento dessas regiões: “assim, são múltiplas as epistemes com seus muitos mundos de vida. Há, assim, uma diversidade epistêmica que comporta todo o patrimônio da humanidade acerca da vida, das águas, da terra, do fogo, do ar, dos homens” (PORTO-GONÇALVES, 2005, p.3).

Por isso, ao ressaltar as epistemologias do Sul, o pensamento e as epistemologias nativas, pode-se garantir a visibilidade de culturas e a inclusão de saberes tradicionais de uso racional da natureza, que são fatores necessários para a manutenção da vida em ambientes abalados pela ação antrópica e destrutiva dos colonizadores; dessa forma, faço uma reflexão como contraponto ao movimento epistêmico eurocêntrico que toma conta das academias, do comportamento humano em relação ao uso de recursos naturais e da alteridade.

É preciso que façamos um resgate de modelos epistemológicos que outrora foram desconsiderados pela soberania epistêmica da ciência, para que identidades e culturas sejam reveladas, precisamos denunciar o colonialismo que há nas relações de poder, a fim de que possamos seguir rumo a uma história contrária a essa tradição de dominação política e cultural, que submeteu à sua visão etnocêntrica o conhecimento do mundo, o sentido da vida e das práticas sociais (GOMES, 2012).

Outrossim, é certo que nos dois últimos séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento. Neste contexto o pensamento decolonial e as epistemologias do Sul devem convergir para garantir grande parte das respostas como soluções para os problemas ambientais e os saberes contido nas narrativas e nas culturas dos povos tradicionais. Por isso, é importante que novas pesquisas o ramo das Ciências Sociais sejam desenvolvidas, abarcando esse entendimento e se sobreponham a esses dois polos que se interseccionam por meio das propostas de investigações nas comunidades ou grupos de sujeitos que durante décadas foram invisibilizados pelo capitalismo, o qual sempre atuou como predador da natureza, desestabilizando as cosmologias de funcionamento das comunidades tradicionais.

É nesse sentido que se busca defender uma descolonialidade da episteme eurocêntrica como forma de se desvincular os fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento (MIGNOLO, 2008); compreender isso, pode ser um caminho para que haja uma descolonialidade de poder, do saber e do ser.

O pensamento descolonial deve aparecer como uma opção para trazer um entendimento, a fim de evidenciar como o colonialismo se constituiu como uma força antrópica negativa no território amazônico, de forma que a colonialidade da natureza também faz parte da divisão binária entre natureza e sociedade e nega as perspectivas em que estas realidades estão entrelaçadas e se articulam também com a dimensão da espiritualidade (WALSH, 2006 *apud* CANDAU; RUSSO, 2010).

Embora o esforço que se faça aqui para entender questões que fundamentem a episteme decolonial, é importante perceber que a colonialidade do poder, do saber e do ser podem fazer parte de uma mesma estrutura que se propõe a solapar a identidade do outro, a fim de subalternizar os lugares que estão fora do eixo do capitalismo, no sentido de resistência.

Essas colonialidades, bem como a da natureza e do pensamento crítico fronteiriço, apontam para uma decolonialidade, principalmente ao saber que coloniza o outro; é nesse sentido que vem se construindo uma reflexão sobre a visibilidade e a diferença colonial, que “começou a ser percebida com os movimentos de descolonização (ou independência) desde fins do século XVIII até a segunda metade do século XX” (MIGNOLO, 2005, p.34).

A descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo, é, está visto, um programa de desordem absoluta. Mas não pode ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um acôrdo amigável. A descolonização, sabemos-lo, é um processo histórico, isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se: torna transparente para si mesma senão na exata medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe: dá forma e conteúdo. A descolonização é o encontro' de duas fôrças congênitadamente antagônicas que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial (FANON, 1968, p.27).

Para haver de fato decolonialidade, é importante que se perceba que as identidades locais e políticas precisam e fortaleçam em um posicionamento descolonial contra os desmantelamentos das culturas dos indígenas, afrodescendentes, ou das lutas de gêneros e nesse sentido, “a identidade em política, é a única maneira de pensar descolonialmente [...] Todas as outras formas de pensar [...] e de agir politicamente, ou seja, formas que não são descoloniais, significam permanecer na razão imperial” (MIGNOLO, 2008, p.290).

Portanto, em algumas partes da América do Sul, Central e Caribe, “o pensamento descolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes” (MIGNOLO, 2008, p.291); as memórias vivem resistem de gerações em gerações o modelo moderno, racional e institucional eurocêntrico não conseguiu apagar o sagrado indígena é por isso que, em alguns lugares, as narrativas e as identidades sobrevivem e resistem como forma

de descolonização às formas rígidas impostas pelas nações imperializantes sobre essas regiões da América e em especial a Amazônia, por ser este o nosso objeto de estudo.

Geopoliticamente falando, o conhecimento que resiste em algumas culturas, ou seja, contra as políticas imperiais de identidades (etnocêntrica, estruturalista, branca e normativa) são descoloniais por dentro de um processo de representação e apresentam detalhes visíveis dentro de determinadas culturas.

Dentro de uma perspectiva global, a alteridade precisa ser exercitada, para que se resolvam as crises advindas desse modelo imperialista, no qual não reconhecem outras formas de saberes gerados pela humanidade, ou por grupos sociais. É imprescindível, portanto, buscar um intercruzamento ou complementaridade de perspectivas que implique “uma redefinição dos laços sociais, no retorno do sujeito, na valorização da ética e no redimensionamento do imaginário” (CUNHA, 2003, p.75).

Contudo, espera-se que novas mentalidades despertem as ciências, saberes e pesquisas se engajem por extrair a inteligência a partir das formas de compreender o mundo, do modo de se relacionar e das narrativas das sociedades periféricas. É, pois, necessário um processo intercultural entre as formas de saber científico e o saber advindo dos processos de ancestralidade e saberes tradicionais. Isso apresenta um mecanismo legitimador e de afirmação das culturas de povos tradicionais, e também com um caráter decolonial presente em narrativas de culturas que tem resistido ao projeto cristão-colonial.

O desaparecimento de povos e sociedades nativas na Amazônia no processo de ocupação portuguesa fez com que saberes e narrativas sumissem ou fossem invisibilizados juntamente com suas culturas. Contudo as experiências dos povos tradicionais com as matas, com os rios e com a terra ainda resistem. Ficaram vestígios na forma de relação com natureza das sociedades tradicionais, embora o homem tenha assimilado as práticas do colonizador, ele também mantém os saberes que os favoreciam, como um elo entre passado e presente. De alguma forma esses saberes resistiram e são narrados pelas práticas de ribeirinhos caboclos, indígenas e quilombolas remanescentes e se misturam as peculiaridades amazônicas.

Desta forma posso contextualizar meu objeto de pesquisa, ao exemplificar que na história do Rio Capim, de acordo com relatos de Wagley e Galvão (1961), de Rodrigues (1875) e de Marin, Ferreira e Marques (2014), há registro das etnias Tupinambás Urubu, Turiuáras, Amanayée, estes localizados entre os igarapés Ararandeu e Surubiju. A presença de Tupinambás, marca um dos maiores movimentos de resistência no Pará: ao chegarem até a região do Capim e Guamá (RODRIGUES, 1875), lutaram impavidamente contra a ocupação portuguesa, aliás, estes foram responsáveis pela maior sublevação indígena na região.

A existência dessa tribo no rio Capim é registrada por Rodrigues (1875) como um período de guerra entre Tupinambás e portugueses, foi um ponto de resistência no período em que os portugueses tentaram se estabelecer, mas tal como o “massacre do Cabo Frio”, a coroa ibérica conseguiu exterminar as tribos Tupinambás dessa região, fazendo com que alguns fossem exilados e missionados, auxiliando os missionários em ataques a outras tribos (RODRIGUES, 1875, p. 29).

Em meados do século XVII, com a chegada dos jesuítas aos territórios dos Tenetehara, estes foram convencidos a viver em aldeamentos missionários, passando a servir de mão de obra escrava para colonos e a viver em regime de servidão aos cristãos; essa situação só se modificou no século XVIII, com a expulsão dos jesuítas pelo governo de marquês de Pombal (GOMES, 2012).

As mudanças propiciadas pelo próprio contexto regional, em que diferentes tradições que reagem e absorvem elementos que não lhes são próprios, mas os readaptam em harmonia com seu todo cultural é característica dos “fenômenos geralmente chamados de *aculturação*, e que dependem do contato permanente ou continuado entre duas sociedades” (WAGLEY; GALVÃO, 1961, p.10):

É preciso estudar os casos especiais de resistência e os de assimilação. A própria experiência do passado, a transformação de uma grande massa indígena no caboclo contemporâneo, através de um processo que se iniciou com a catequese, a escravização do índio pelo colono, e a miscigenação, é ainda escassamente conhecida. Os fenômenos de mudança cultural têm que ser estudados de um ponto de vista que alcance as características especiais das diversas situações de contato, e que penetre a configuração de cada uma das sociedades que entram em relações, pois é do feitio particular de cada uma delas que depende o desenvolvimento do processo (WAGLEY; GALVÃO, 1961, p.10-11).

Dessa forma, é importante que se inventarie nos territórios do rio Capim os elementos, objetos, usos e práticas sociais de comunidades caboclas e ribeirinha e quais os elementos representados são encontrados na cultura, já que os índios foram expulsos do local, mas ainda vivem em territórios arredores deste município. **E preciso refletir sobre como tombar a narrativa como patrimônios imemoriais.**

Essas comunidades sofreram processos de desagregação e muitas sofreram técnicas de indução e assimilação geracional, principalmente os curumins; essas técnicas e outros instrumentos de dominação foram formas de a coroa se relacionar com o nativo, aniquilando os povos indígenas, provocando apagamentos, substituições e sincretismos culturais (OLIVEIRA, 2018).

No entanto, de acordo com Lander (2005), algumas alternativas devem ser pensadas em relação ao sistema eurocêntrico que ocupa o modo de ver e pensar do homem latino-americano, principalmente no que diz respeito aos sistemas epistemológicos. Para o autor, é preciso que se busque alternativa que valorize as muitas vozes quanto à forma de ver o mundo dentro de uma perspectiva do homem local, nativo; e que se procurem formas alternativas de ver, de interpretar e de agir sobre o mundo, a fim de se constituir uma episteme de acordo com essa realidade.

Ainda, para que determinado objeto possa ser compreendido, é necessário que se tenha uma visão ampliada da realidade e, dessa forma, o homem precisa se introjetar das várias ciências, partindo do local para o universal, com o intuito de se tornar mais plural e detentor de maiores possibilidades de compreensão da totalidade (MORIN, 2006). Assim,

Na procura de alternativas a estas formas universalistas de submissão e controle de todas as dimensões da cultura e da vida, Escobar aponta para **duas direções** complementares: a resistência local de grupos de base às formas dominantes de intervenção, e a desconstrução do desenvolvimento [...], tarefa que implica o esforço da desnaturalização e desuniversalização da modernidade (LANDER, 2005, p.18).

Mesmo diante das amarras do cânone, o discurso que se constrói para a defesa e visibilidade desses povos periféricos, nativos e “atrasados” deve se pautar na ideia de interdisciplinaridade para que alguns problemas sejam solucionados à luz da diversidade, do colaborativo e do respeito.

Desse modo, o pensamento interdisciplinar se torna necessário para compreendermos os fenômenos antrópicos a fim de estabelecer a validação de uma epistemologia multifacetada e que considere todas as formas de saberes, principalmente daqueles que sempre estiveram ligados a terra.

Interdisciplinaridade e a transculturalidade se fazem necessárias para que haja uma descolonização no pensamento dominador e uma desterritorialização eurocêntrica; nesses termos, a interdisciplinaridade das ciências é uma possibilidade de conhecer determinadas realidades e se fazer as transformações necessárias.

Segundo Japiassú (1976, p.74), “a interdisciplinaridade se caracteriza pela intensidade das trocas entre os especialistas e pelo grau de interação real das disciplinas no interior de um mesmo projeto”, portanto, urge a necessidade de unificar o pensamento local ao global, buscando tecer as malhas do conhecimento com um sentimento de complementaridade afim de sanar alguns males que assolam a humanidade.

A desterritorialização é, nesse sentido, uma forma de se engajar em uma estratégia de fuga desse projeto europeu que territorializa os espaços ocupados pelos nativos (DELEUZE; GUATTARI, 2012) e esse desterritorializar é uma forma de descolonizar as velhas práticas ao qual fomos sujeitos.

Outra discussão que se faz urgente, como forma de se descolonizar desse pensamento capitalista e ocidental, procurando uma nova direção, diz respeito às perspectivas das Epistemologias do Sul, que trabalham para valorização das lutas do homem da terra (SANTOS; MENESES, 2009). Entende-se, portanto, essa diversidade epistemológica do mundo por epistemologias do Sul.

O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento económico semelhantes ao do Norte global [...] (SANTOS; MENESES, 2009, p.12-13).

Sob prospecção de epistemologias do Sul, acredita-se que a desestabilidade do homem e da natureza produzem muitas formas de misérias e mortes tanto na Amazônia, pantanal e outros espaços de rios e mares; a construção de barragens, queimadas, a poluição das águas e dos solos tem desestabilizado a natureza e, com isso, as epistemologias do Sul obriga-nos a olhar o mundo de baixo para cima, a partir do lugar dos que sofrem – lugar onde o conhecimento tradicional vem trazer soluções para seus povos que muitas das vezes não tem acesso, por exemplo as receitas de medicina como os produtos da indústria farmacêutica.

O capitalismo, o patriarcalismo e o colonialismo se engessaram como forma única na produção do conhecimento, no entanto, as epistemologias não são novas, elas sempre existiram e estão nos méritos dos movimentos sociais que sempre estiveram invisibilizados (todos os tipos de movimentos) que traziam outras narrativas e que trazem uma opção de como alcançar mais qualidade de vida. E apresentam narrativas que ditam formas diferentes do capitalismo, do patriarcalismo e do colonialismo de se relacionar com a natureza e o com o mundo (SANTOS, 2021).

Essas epistemologias trazem uma descolonização dos saberes produzidos nas universidades, que valoriza o conhecimento indígena e das populações afrodescendentes e acredita que sempre mantiveram uma relação harmônica com a natureza.

A ciência – que se pensava libertadora do atraso e da opressão, do primitivismo e do subdesenvolvimento – gerou um desconhecimento do mundo, um conhecimento que não sabe de si mesmo; “que governa um mundo alienado do qual desconhecemos seu conhecimento especializado e as regras do poder que a governam” (LEFF, 2003, p.41).

Atualmente, diante da crise nas relações do homem com a natureza, surgem alguns princípios éticos voltados para diversos fatores que precisam garantir a vida em diferentes sociedades, comunidades, e até mesmo ecossistemas. Isso porque a formação humana consiste na anterioridade histórica, biológica e evolutiva da vida no planeta, é anterior ao surgimento do conhecimento antropocêntrico e colonialista, portanto, deve ser respeitada, para que não haja a mutilação de povos, comunidades ou qualquer ser da superfície terrestre, devendo ter seus valores e direitos respeitados e preservados.

Nessa mesma linha, a filosofia da libertação, pregada por Dussel (1977) e Paulo Freire (2005), é um caminho para libertar o oprimido, o incomunicado, o outro; é uma forma de contraponto às ciências fundamentadas pelas academias carregadas de um germen destruturador eurocêntrico que incentiva a separação entre homem e natureza, é possível então relacionar as epistemologias europeias com uma necrose das cosmologias amazônicas.

Em muitas comunidades, não há registro históricos intelectual ou institucional que guarde a herança cultural de seus povos, muito se perdeu, das oralidades narradas pelos pajés, guerreiros e entidades desses grupos que foram dizimados em nome da “nova civilização” e, assim, alguns saberes que circulavam por essa gente se também foram com o tempo.

Embora muitos elementos estejam registrados pela identidade cultural de vários grupos espalhados na Amazônia e que, num certo sentido descolonial, permanecem nas fronteiras do sistema, há muitas práticas e saberes que permanecem em seu inconsciente, perfazendo um imaginário social, guardado por entre as memórias coletivas e determinados fenômenos naturais. “Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também *loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p.19)

Assim, é necessário que o conhecimento dos que lidam com a terra e a com a natureza dialoguem com a economia e a cultura para que as mazelas sociais e as formas de saberes eurocêntricas não sejam um único guia; além disso, seria importante que houvesse uma reconexão simbiótica, uma vez que a humanidade está em crise e se vê assentada sobre uma base científica limitada, que criou fundamentos que iniciaram terríveis atrocidades inflexíveis e cruéis com os povos indígenas.

O principal desafio ético-político epistemológico trazido pela razão decolonial é a consciência da geopolítica do conhecimento, a partir da qual se trata de rejeitar a linguagem em prol de uma *fratura epistemológica* capaz de inserir uma perspectiva inédita e libertadora tanto no campo discursivo como na esfera da ação, assumindo a impossibilidade de qualquer ciência falar em nome de coletividades heterogêneas e multifacetadas mas a premência de se insurgir contra quaisquer estruturas de poder e opressão que silenciem alguém. A denúncia da geopolítica do conhecimento é condição de afirmação, dentre outros, também da América Latina, ou melhor, da América Indo-Afro-Latina como lócus de enunciação (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p.78).

Nesse sentido, os estudos pós-coloniais e descoloniais aparecem como uma opção a ser tomada como pesquisa acadêmica e posicionamentos político, social e cultural, como forma de repensar novas epistemologias que garantam uma retomada ao dos saberes antrópicos indígenas quilombolas e demais comunidades tradicionais que garantam o equilíbrio das transformações naturais sociais que o planeta vem sofrendo.

Por isso, deve haver uma filosofia do diálogo, como corrobora Dussel (1993), para que haja a libertação do outro além de respeito aos deuses, aos elementos da natureza e da paisagem, e de tudo o que nela havia, para que não se perca o contexto estabelecido com as forças cósmicas que ajudam a respeitar e a preservar o ambiente em que se vive, para, por fim, deve haver entre natureza e homem sempre um sentido grandioso e respeitoso em que tudo se funda numa ação de reciprocidade.

2 O MOVIMENTO DA POROROCA NO PASSO DA PESQUISA: MATERIAL E MÉTODO

Nesta seção, falarei sobre os Colaboradores, os instrumentos e as técnicas de Pesquisa. O local onde as entrevistas serão realizadas levando em conta o tensionamento ocorrido durante os relatos dos entrevistados que será observado na análise do material selecionado, em que a interpretação será expectada por meio das categorias eleitas sob a perspectiva das teorias representação social, ideologia e decolonialidades, imputando-lhes valores que reforçam os traços identitários verificáveis nos discursos transitórios entre a ambiguidade, a contrariedade e a contradição, estas categoria específicas da análise do discurso.

Esta pesquisa se deu no período de pandemia da Covid-19, a princípio pretendia ser uma pesquisa etnográfica, mas devido às recomendações das OMS (Organização Mundial de Saúde), busquei outros caminhos para que pudesse traduzir a essência daquilo que objetivava. Assim, embora os colaboradores tenham sido em número reduzido, consegui densos relatos com os três moradores que selecionei para entrevistar. O fato de ter nascido no lugar e ter conhecimento dos moradores que poderiam contribuir com a pesquisa facilitou na coleta dos dados.

Essa vivência que tive, desde o meu nascimento até a minha juventude, deu-me um certo posicionamento **quase etnográfico**, dentro da qual, pude me posicionar ao realizar uma compreensão da interpretação que os nativos têm sobre a pororoça. Tentei então fazer uma leitura, mantendo um certo estranhamento, para que eu não viesse a fazer uma interpretação de segunda mão, ou sob o olhar da ciência. Contudo, não deixa de ser de segunda e/ou terceira mão, sendo somente o próprio nativo capaz de dar uma interpretação em primeira mão (GEERTZ, 2008).

Segundo Geertz (2008, p.13), a descrição densa apresenta a característica de ser interpretativa e serve para “traçar curva do discurso social: fixá-lo numa forma inspecionável”, restando ao pesquisador anotar e registrar algo que não deixa de existir após ter acontecido, tornando-se assim, um relato na pesquisa de campo. Nesse sentido pretendo apropriar-me de minha experiência passada, para fazer algumas descrições no referencial teórico e me apropriar da relação que tenho com os colaboradores entrevistados, registrando os relatos e realizando a análise do discurso.

Mesmo que eu aborde as ideias acerca das decolonialidades, na falta de alguns métodos, procuro conciliar a construção deste trabalho à outras experiências. Na sedimentação do

percurso metodológico, por exemplo, a ideia estruturalista prega que é por meio dos fenômenos mais particulares que chegamos a fenômenos mais gerais, e de tal maneira, entendo que é papel da ciência hoje se debruçar sobre uma concepção de homem e auxiliar na investigação das facetas da humanidade no aspecto de incompletudes; assim, o caminho que percorro deriva das inquietações que povoavam minha mente enquanto morador natural do local onde a pesquisa acontece.

Durante a pesquisa, embora eu identifique alguns elementos importantes para o município, como a origem das lendas e algumas narrativas dentro desta temática, vejo que há muitas lacunas que precisavam ser preenchidas e registradas, pois há muitos saberes e práticas culturais e sociais acerca deste fenômeno.

Para apresentar a história da ocupação portuguesa junto ao rio Capim, foi preciso partir de contextos semelhantes em outros municípios, sem deixar de considerar a história geral sobre o **assenhoreamento** sobre os rios da Amazônia; o trabalho parte de uma perspectiva interdisciplinar, compreendendo conhecimentos etnológicos, antropológicos, históricos e outros que a pesquisa instrui, a fim de que se crie subsídios para compreender melhor o processo de ocupação e formação do território

As informações que encontrei sobre culturas ancestrais em São Domingos do Capim foram muito poucas. As pesquisas sobre sociedades indígenas, por exemplo estão dispersas em alguns relatos antigos ou nos trabalhos etnográfico e botânico realizado por Barbosa Rodrigues (1875), que adentrou pelo Rio Capim e fez importantes descrições geográficas e hidrográficas deste, elaborando importantes observações, uma delas foi a pororoca, sobre a qual o naturalista elaborou estudo detalhado de suas causas neste rio. Além disso, encontrei trabalhos de acadêmicos, no entanto, mais voltados para compreensão da pororoca como fenômeno turísticos e outros ligados à espacialidade e geografia do Rio Capim.

Outros trabalhos existentes discorrem sobre economia, produção agrícola, atividades econômicas de comunidades tradicionais, sobre os pretos da Aproaga, de Marin, (2014); além dos estudos de Hartemann; Moraes (2018); Moraes (2012); Ximenes; Coelho, (2017), mas muito pouco sobre os indígenas e a ocupação dos portugueses. Ressalto que muitas características foram induzidas a partir de fenômenos muito próximos a de outros municípios que vivenciaram os mesmos processos.

Nos passos bibliográficos utilizo outras pesquisas como os trabalhos de Germano Bruno Afonso (2009; 2013) que mencionam a pororoca como fonte de saberes indígenas. Ademais, Souza (2006) traz uma pesquisa sobre repercussões socioespaciais da atividade turística no Município de São Domingos do Capim (2006); Nascimento (2004; 2020) descreve o processo

de desenvolvimento do turismo neste município, a partir do fenômeno desencadeador do surfe na pororoca; Cayres (1999), Medina (2004); e Lins (2010) trazem aspectos importantes sobre a história do município; além de um inventário turístico feito pela PARATUR (2002).

Portanto, pouco encontrei sobre cultura relacionada às narrativas da pororoca, o que faz com que este trabalho seja inédito, no sentido de verificar as antropizações do território, as diversidades culturais e identitárias, além dos saberes e práticas ligadas às representações sociais do povo capimense próximo ao rio.

As narrativas orais, os causos, os mitos e as lendas da Amazônia não configuram como manifestações culturais de um mundo civilizado, quando demarcado pelo universalismo eurocêntrico, pelo homem branco Ocidental. Mais do que espaços geográficos, a Amazônia é constituída de espaços imaginados, narrados, lidos e representados por diversas gerações, tanto na literatura, teatro, cinema, fotografias como nos trabalhos científicos.

As narrativas coletadas mostram o homem como essência integrada à natureza. Isto é, representado em suas práticas culturais, nas formas de pescar e coletar, de navegação e de se relacionar com a lua e com as estrelas, com a noite escura, com o amanhecer na beira do rio e nas matas, e na forma de olhar a natureza; vive sem a preocupação de dominar a natureza, já que lhe é parte integrada.

A composição desses espaços só é possível de ser tocado a partir dos habitantes e de seus legados imateriais que os povoam. Para que eu pudesse acessar o passado, quebrando a lógica da invisibilidade, ao qual as culturas ribeirinhas, indígenas, quilombolas e caboclas estão submersas, tive que mergulhar na história.

Entender o mundo indígena do rio Capim, o mundo dantes dos pretos e o mundo explorado e marcado pela mentalidade predadora e colonial. Foi um passo decisivo para trilhar no caminho que considero de resistência, pois evidenciar o passado por intermédio das lendas das práticas de representações é um ato de resistência, porque se contrapõe ao que o sistema impõe como o apagamento da história, aculturamento e perda de identidade à qual alguns povos foram sujeitados.

Hoje, como pesquisador dae na Amazônia, foi possível, por meio deste trabalho, denunciar a violência das epistemologias e da teologia trazida pelos portugueses que concebiam os espaços e fenômenos da natureza e os povos d'antes como uma antítese do espaço do homem branco, metropolitano e europeu, o periférico.

[...] o poder de representar o que está além das fronteiras metropolitanas, mesmo em conversas informais, deriva do poder de uma sociedade imperial, e esse poder assume a forma discursiva de um remodelamento ou reordenamento de dados 'brutos' ou

primitivos segundo as convenções locais da narrativa e da exposição formal europeia ou [...] da sistemática da ordem disciplinar (SAID, 2011, p.171).

As representações dos sujeitos criada a partir das metrópoles têm silenciado a voz das populações amazônicas, do povos indígenas, dos pretos escravizados aqui na Amazônia como território colonial; nesse sentido, a crítica pós-colonial vem pôr em evidência os discursos e saberes que foram invalidados, a fim de que se insurjam e ocupem o espaço que no passado foi ocupado pelo discurso eurocêntrico e colonial.

É preciso reaprender a lidar com a renovação, a fim de superar os conceitos baseados em mentalidades colonizadoras, em que a ciência ocidental, mesmo sendo muito valiosa, não pode ser a única a moldar no nosso modo de agir, de pesquisar, de aprender e de ensinar.

Os conceitos exatos são mais rígidos, mais duradouros, naturalmente. Conceitos sociais podem gerar estigmas, paradigmas, preconceitos que resistem a mudanças (naturais ou não); estes conceitos adoecem e se condenam a verdades irrefutáveis, como a de que é preciso trabalhar muito para ser rico, quando, na verdade, se oculta que muita riqueza geralmente é o resultado de muito trabalho “dos outros”. Se até os conceitos mudam (incluindo os mais pueris), o modo como fazemos algo muito mais irá e deverá mudar. Por isso a parte chamada “metodologia”, de toda e qualquer pesquisa, deveria ser a parte “libertadora”. Pois o “modo” como será feito algo, amparado por velhos ou novos conceitos, variará muito mais de lugar para lugar, de pessoa para pessoa, de objeto para objeto de estudo do que as coisas que pesquisamos, criamos, fazemos etc., além dos conceitos (mais rígidos que os modos) nos quais nos amparados para fazermos e entendermos tudo aquilo que produzimos (BATISTA, 2020, p.4).

Assim, finalizo a seção informando ao leitor que, embora o trabalho se inscreva dentro de uma discussão de decolonialidades, trago alguns teóricos do Norte, porque em algum momento nas discussões ao longo do trabalho seus pensamentos convergem com o pensamento decolonial, como, por exemplo, Geertz (2008), ao corroborar que o etnógrafo tem a capacidade de elaborar uma leitura da leitura que os nativos fazem da própria cultura.

2.1 Nas águas lendárias do rio Capim: o contexto da pesquisa

Em 1758, o povoado entre o rio Capim e Guamá, foi elevado à freguesia, com o nome de São Domingos da Boa Vista, por Ato de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Marquês de Pombal.

durante a divisão da província em termos e comarcas, ocorrida em 1833, a então freguesia passou a integrar o município da capital, donde foi desmembrada. Os seus limites iam até o igarapé Jurujá, afluente esquerdo do Rio Guamá. Com o advento da República, em 1890, a sede da antiga freguesia de São Domingos da Boa Vista foi

elevada à categoria de vila. Ano em que, o seu território constituiu-se em município, cuja instalação ocorreu em 1891. O município então criado, sofreu diversas modificações em sua nomenclatura. Em 1932, chamou-se São Domingos de Capim. Onze anos depois, simplesmente Capim. Posteriormente, readquiriu sua denominação anterior com a qual permanece até os dias atuais. Segundo Th. Sampaio, Capim é topônimo de origem tupi e significa “a folha muda, fria, a grama”. Os habitantes locais são chamados “capinenses” (IBGE, 2021, n.p.).

No século XIX, a Amazônia é marcada pela entrada do interesse do Estado Brasileiro e pelas viagens dos naturalistas que, a convite do império, cortam a região de 1812 a 1888; e em seguida pela instalação das companhias de navegação a vapor, a partir de 1840, e as estradas de ferro, em 1870, que encurtam distâncias pela floresta.

Tudo isso é motivado pelo trabalho nos seringais nas regiões, e no século XX, houve tentativas de integração da Amazônia no contexto nacional e internacional com exploração da borracha que se tornou um motor nas mudanças populacionais e transformações significativas no território do estado do Pará (COSTA, 2017).

A inserção de São Domingos do Capim em um contexto da Amazônia e, em particular, do estado do Pará, reconfigura-se a partir das décadas de 1960 e 1970, com a implantação dos grandes eixos rodoviários de integração nacional; em particular a BR-316 (Pará-Maranhão) e a BR-010 (Belém-Brasília) que, segundo Lins (2010), dentro de um processo de divisão de trabalho e reconfiguração dos espaços econômicos e geográficos representaram, na época, um profundo processo de reorganização espacial na região.

A partir de então, tanto a economia como a natureza vêm sofrendo fortes abalos, devido à expansão do agronegócio liderado pelo cultivo de soja, a extensão das pastagens de gado, a agricultura mecanizada, monocultivo de palmeiras para o cultivo do dendê e a extração de minério. O modelo econômico implantado sobre a mesorregião vem impactando e alterando as relações de trabalho (GOMES; MAGALHÃES, 2016).

Do ponto de vista social, a região também sofreu alterações consideráveis onde os produtores tradicionais passaram a trabalhar em colheitas sazonais, substituindo periodicamente a roça por salários. [...] mesmo havendo instrumentos para um planejamento de desenvolvimento local e/ou regional, o processo paradoxal de desenvolvimento continua a ameaçar as culturas endógenas, como as da agricultura familiar (CORDEIRO; ARBAGE; SCHWARTZ, 2017, p.52).

Nesse sentido, o município se reposicionou na hierarquia dos circuitos regionais de produção, circulação e consumo, com impacto sobre as formas de ocupação do território e sobre as relações sociais; “as áreas econômicas, sociais e espaciais sofreram novas dinâmicas com a

abertura de estradas. Acredita-se que o município tomou uma posição secundária nas redes de fluxos econômicos,” fato que se evidencia quando, ao conversar com moradores mais antigos, surgem referências a atividades e práticas não mais existentes e que são reminiscências de relações estruturadas em outros tempos” (LINS, 2010, p.175).

As práticas comerciais e culturais e a própria concepção de homem sobre a terra sofreram mudanças muito significativas, a partir da criação das estradas, da urbanização da floresta e da integração ao mercado; uma nova divisão de trabalho passa a definir os meios de produção, com novos tipos e circulação de mercadorias, até então, a SDC se mantinha isolada em seus costumes e modos culturais e sociais peculiares.

A religião católica, imposta durante a colonização, com o passar dos tempos se tornou a religião oficial dos indígenas, negros colonizados, caboclos. Neste sentido há uma grande devoção aos santos e aos sacramentos e rituais ortodoxos, tanto que o nome do município é São Domingos, um santo português.

Portanto, foi possível observar que, nessa época, muitas cidades foram fundadas com nomes de santo, devido aos padres devotos que, ao passarem por esses lugares, decidiam batizá-los em homenagem a seus padroeiros¹⁷ e, simbolicamente, os moradores dessas localidades celebram a vida dos seus santos padroeiros com festividades religiosas e profanas, que acontecem como forma de tradição local. A exemplo de comunidades que homenageiam santos com os seus nomes podemos citar: Nossa Senhora do Livramento, Nossa Senhora do Ó, Nazaré etc.; assim, as comunidades costumam fazer festas regadas a leilões, bebidas e comidas. Isso de certa forma, acaba conferindo certa identidade ao local.

Os aspectos econômicos, culturais e étnicos vêm de uma fusão e intercruzamento de saberes de grupos sociais, um processo dialógico que preserva traços de um passado longínquo das populações que a compõem. Elas circulam e se intercruzam por meio de palavras, gestos, práticas sociais e se materializam nos objetos da cultura material e, se manifestam também nas narrativas, impregnando as relações estabelecidas ao longo da história.

Os moradores do Capim, em sua maioria, são praticantes do catolicismo como herança portuguesa; devido aos processos de alienação cultural, o sagrado indígena (com rituais de pajelança) foi sendo substituído pela fé católica na transição da formação populacional do indígena para o caboclo, como veremos mais adiante.

O que ainda se tem da tradição indígena (do sagrado indígena) limita-se aos saberes e práticas dos moradores mais antigos especialmente os que dizem respeito às lendas, mitos,

¹⁷ “ETIM: lat. patrōnus, padrom, i protetor dos plebeus” (HOUAISS; VILLAR, 2011, p. 707)

matas e águas. O sagrado indígena ainda é preservado em algumas das práticas de manejo da natureza, mas que está sendo pouco a pouco substituído por pastos, monocultura do dendê etc., devido à abertura de estradas apregoavam a integração nacional e, mesmo pela dinâmica da economia ditada pela divisão do trabalho nos territórios da Amazônia.

A cultura campinense sofre a influência das lendas, hábitos e culturas alimentares dos “povos da floresta” que se encontram na área mais próxima e produzem artesanatos indígenas e as comunidades rurais que habitam e sobrevivem da produção de roça, coletam produtos da floresta, pescam, extraem madeira e fabricam artesanatos diversos além das narrativas que circunda o imaginário dos ribeirinhos. Hoje, os indígenas vivem nas cercanias, como em Paragominas próximo ao Capim, subindo o rio e, também, nos altos do rio Guamá, assim, o município reivindica uma cultura ligada à ancestralidade indígena, devido a sua presença marcante nos costumes, hábitos, representações e história.

A vida dos ribeirinhos e outras localidades dentro dos aspectos de saberes tradicionais se tornam cada vez mais frágeis. Tudo vem se modificando, principalmente a maneira como esse povo se relaciona com o rio, os meios de ganhar seus sustentos e seu relacionamento com as matas. Com a inserção da Amazônia em um novo mercado de trabalho, dominado pelo capitalismo, as relações dos povos tradicionais¹⁸ com a terra começaram a se dissolver. Esses povos veem a democracias, a dignidade e sua história de vida, luta e resistência sendo corroído pelo sistema econômico.

As concepções de vida dessas populações vêm se modificando a cada passo dado rumo ao desenvolvimento desse sistema, que traz consigo o apagamento, a invisibilidade e o desaparecimento de suas histórias, territorialidades e identidades. É assim que esta pesquisa se inscreve num contexto decolonial, que luta pela manutenção e visibilidade das culturas e história ancestral. Ao evidenciar as formas de vida, saberes e práticas dos povos antigos, criamos laços históricos que fortalecem a identidade principalmente por meio de laços de colaboração de cada grupo étnico que ali existiu e sobrevive. Principalmente das populações que estão próximas do Rio Capim.

É importante que, de tempos em tempos, novos registros da geografia, cartografias e de saberes e práticas do município sejam registradas, já que à medida que vão se adotando novas

¹⁸ De acordo com a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, pelo Decreto 6.040, artigo 3º, de 07/02/07¹⁸, entende-se que comunidades tradicionais, são os grupos que se diferenciam culturalmente e possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

dinâmicas humanas e naturais devido aos processos antrópicos, um novo território com novas características vão aparecendo.

O Rio Capim é importante para as famílias e moradores de São Domingos, pois durante muito tempo foi de lá que os habitantes mais antigos tiraram seu sustento, suas utopias, suas contradições; esse é um espaço não apenas de simbologias e imaginários, é também, um universo geográfico da Região Amazônica que produz riquezas materiais e imateriais que atravessam gerações

Ao trazer o termo, águas lendárias, faço reverência ao um ilustre morador chamado Sátiro Luz, que antes de morrer pediu que fosse cremado, tendo suas cinzas jogadas sobre as águas lendárias da pororoca por seus familiares, como relatou seu filho.

O termo tem uma relação entre lenda e legenda, mencionada no texto de Jolles (1972), traduz-se em uma tônica influenciada pelo imaginário cristão do Ocidente. Originalmente, é um termo que deriva do lat. *legenda*, portanto, procede da idade média por observação aos milagres e histórias dos santos sobre determinados lugares e tempos imemoriais; geralmente, prendia-se a uma narrativa sobre vida de santos, inspirando a reverência e o desejo de imitar as virtudes e qualidades de uma pessoa.

A princípio, as lendas eram as histórias de santos reunidas em um livro chamado de “*Legendae Sanctorum*” ou “*Legenda Aurea*”, no qual a palavra aparece pela primeira vez no século XIII, sob autoria do bispo Jacobus de Varazzu. A legenda influenciou muito a arte e as novelas do período (JOLLES, 1972), nas quais eram narradas as beatificações de santos, quando se verifica se este praticou virtudes heroicas e operou milagres. Além de ser um modelo imitável, atraindo a atenção de quem os cerca, o que os leva a canonização, portanto, uma *forma simples* pode ser uma lenda, pode dar uma direção.

Sempre que uma disposição mental leva a multiplicidade e a diversidade do ser e dos acontecimentos a cristalizarem para assumir uma determinada configuração; sempre que tal diversidade, apreendida pela linguagem em seus elementos primordiais e indivisíveis e convertida em produção linguística, pode ao mesmo tempo querer dizer e significar o ser e o acontecimento, diremos que se deu o nascimento de uma *Forma Simples* (JOLLES, 1972, p.46).

Para o autor, legenda é um fenômeno de linguagem; sob o impulso de uma disposição mental, a língua denomina, produz, cria e significa uma figura derivada da vida real e que intervém, a cada instante nessa vida real, no entanto, essa linguagem é um plural e neutro, e pode significar “coisas a dizer”, evocando uma atividade, ritual.

Legenda é, em primeiro lugar e muito simplesmente, uma disposição bem definida dos gestos no interior de um campo. Aquilo a que chamamos a *Vida* de São Jorge é a realização de uma das possibilidades oferecidas e contidas na legenda. Para falar em termos de escolástica, pode-se dizer que a legenda contém, de modo virtual, o que existe na *Vida* de modo atual. Convém precisar a relação entre essas duas maneiras porque a forma é percebida, transpondo-a, por um momento, para a *vida* real, em virtude de certa disposição mental, a ação de Diocleciano a respeito dos cristãos devia dar origem, necessariamente, a uma legenda; sempre que essa legenda se ligava a uma personalidade apropriada da vida real ou criava por si mesma tal personalidade, convertia-se em *Vita* desse indivíduo particular (JOLLES, 1972, p.47).

Embora no nosso entendimento a lenda mantenha alguns elementos ela deixou de ser prescritiva e doutrinária dentro de uma perspectiva medieval, ela preserva as relações com imaginários populares; liga-se a histórias fantasiosas, a pessoas verdadeiras e mantém vivas as suas qualidades.

O rio carrega em suas águas canções, poesias, narrativas, mitos e lendas e perfazem o imaginário da população; a onda que percorre o rio provoca devaneios, o que a torna lendária por guardar relatos dos viajantes e curiosidades científicas.

A importância desse rio se dá porque além ambientar a pororoca e de ter sido lar de diferentes povos, também é rico em sedimentações e data do período cretáceo (SANTOS, 2006). A foz do Rio Capim fica em frente à cidade que, após lhe receber as águas e as do Guamá, segue em direção ao oeste, desembocando na Baía Guajará.

O rio Capim,

[...] nasce nos contrafortes da Serra dos Coroados, no Sudeste do Estado do Pará. Sua extensão total é da ordem de 600 km dos quais cerca 470 Km na planície Amazônica”. Neste trecho, o rio apresenta-se meandrante, com fortes curvas e as demais características típicas de um rio de planície. A bacia hidrográfica do rio Capim tem a forma de um retângulo alongado e rede de drenagem irregular, devido a pouca declividade da região, com forte controle tectônico de seus tributários (LIMA, 2005, p.3789).

A antropização natural e humana no rio Capim está relacionada a fenômenos naturais referentes à força da pororoca nas marés, levando tudo o que encontra em sua frente e com “a alteração do clima e a disponibilidade de água, destacam-se as flutuações sazonais com período de um ano e outras com ciclos de médio e longo prazo”:

Agora porque a pororoca é uma questão física é por isso que nós aqui em São Domingos, nós já não temos mais a pororoca como nós tínhamos antes. Por quê? porque aqui em SD, a pororoca era graaaaande, ela batia aqueeela oooooonda graaaaande com quase dois metros de altura e batia lá de frente de igreja, agora não temos por

causa do assoreamento (fala com certo pesar na voz). se se assoaria... as praias crescem, cresce o mato, vem as coisas na maré, lixo, as praias vão crescendo. Como cresceu aí na frente... Então a pororoca deixou de dar aqui.

O El Niño entre outros fenômenos e outras variações climáticas (GOMES et al, 2009) contribuem para algumas catástrofes e, de certa forma, modificam e interferem na força da pororoca.

Outras causas sem um ciclo determinado podem ser classificadas como "catástrofes". Entre as ações humanas que podem alterar o balanço hídrico, destaca-se em escala local e regional o desmatamento, a mudança do uso do solo, os projetos de irrigação e a construção de barragens. Na escala planetária, destaca-se a mudança climática global decorrente da alteração das características químicas da atmosfera com gases que promovem o "efeito estufa". A região Amazônica, em destaque à porção paraense, sofre os reflexos das décadas de exploração extrativista e de ocupação territorial, baseados em planos que não consideravam, ou apenas em parte, as regionalidades locais e as vocações naturais. Como resultado, o atual mosaico do Estado, mostra manchas de degradação, caracterizado por áreas desmatadas e degradadas, em paralelo às atividades de agropecuária, mineração, expansão do setor industrial, unidades de conservação, fragmentos de floresta primária, floresta secundária, reservas indígenas e a ocupação urbana. Esta Bacia apresenta uma importância sócio-econômica e cultural, pois o Rio Capim e seus afluentes representam para os ribeirinhos, fonte de alimentação, renda e lazer a qual está integrada a vida dessas pessoas. Devido à importância que a Bacia do Rio Capim representa para a população e para o equilíbrio do microclima local, faz-se necessário o estudo do regime de precipitação bem como seus valores médios e extremos na bacia, contribuindo para o estabelecimento de políticas que atendam as necessidades da população e que minimizem o impacto ambiental (GOMES et al, 2009, p.2).

A outra forma de antropização decorrente de ações humanas que altera o balanço hídrico relaciona-se ao desmatamento, aos projetos de irrigação tráfego de minérios das ricas jazidas de caulim e jazidas de diversos minérios no trecho que vai do quilômetro 165 ao 460 (Companhia Docas do Pará, 1998), próximo a São Domingos do Capim. O desmatamento tem provocado grandes mudanças nos leitos dos rios e perda da força da pororoca, como os assoreamento “*é uma questão de física. se aqui tá mais alta e aqui tá mais baixa, lógico aí ela entra com força né, etc. com o assoreamentos ela perde a força*”, como se verifica na entrevista de seu Pedro Sodré. Deve-se levar em consideração também o contexto global em que se destaca a mudança climática mundial decorrente da alteração das características químicas da atmosfera, com gases que promovem o efeito estufa (GOMES et al., 2009).

Infelizmente, os recursos hídricos vêm sofrendo danos ambientais provocados pela mineração. Além das grandes hélices das embarcações e o tráfego constante da exploração do

caulim no rio Capim, para os grandes centros industriais, o rio sofre com outros impactos. Segundo Silva Júnior (2014), o sistema de tratamento de rejeitos é formado por barragens e reservatórios que permitem o armazenamento do volume de rejeitos e uma barragem de controle ambiental, sendo que de todo o processo de clareamento com sólidos, metais pesados e sedimentos oxidados, uma parte é reutilizada, e o restante é lançado no rio Capim.

Este município sempre teve suas atividades relacionadas ao rio Capim, mas depois de um tempo, com a abertura das estradas, sua relação com o rio mudou. Neste sentido, incumbi-me da tarefa de juntar relatos de como o homem vivia e se relacionava com a natureza, deixando um registro de como ainda sobrevive, para que esse passado não desapareça ou caia no esquecimento da história do lugar.

2.2. A questão do método para interpretar a realidade Amazônica

Optou-se por uma metodologia que dialoga tanto com análise do discurso quanto com o pensamento decolonial para interpretar as falas, relatos e narrativas; a ênfase será na análise interpretativa que privilegia os resultados alcançados no estudo; além da vivência acadêmico-profissional do pesquisador; assim, para analisar as falas e relatos, no que diz respeito ao evento da pororoca, as representações sociais contidas nas narrativas dos entrevistados, utilizaremos esse método hibridizado¹⁹, a fim de encontrar as marcas identitárias locais.

Dentro de processos contraditórios das sociedades de classes, nascidas com a modernidade, o discurso dominante, principalmente a dos colonizadores, da igreja e da ciência, serviram para silenciar os mitos e saberes como explicação da realidade; logo, dentro dos recortes teóricos sobre decolonialidade, busca-se compreender como o discurso dominante se constituiu para silenciar os saberes e práticas que marcam a identidade e as memórias com traços de ancestralidade.

Assim, compreendo que estruturação das ciências e a produção desses saberes não abrangem apenas a dimensão da análise pela quantificação, avança para análises qualitativas, quando reivindica estudos em condições de promover a interpretação e a análise histórica. Essa análise qualitativa prepara-se para as distintas dimensões da polissemia que, em nível técnico

¹⁹ A hibridização no que diz respeito à adoção de metodologias *outras* para as pesquisas decoloniais; assim, no embasamento das propostas teóricas decoloniais, em termos metodológicos, há uma adaptação das metodologias interpretativistas do Norte, como por exemplo, a ADC. Há uma série de técnicas de coleta de dados para compor o *corpus* da pesquisa como a entrevista, a pesquisa documental, desenhos, entre outros, utilizados pelas pesquisas de abordagem qualitativa e que certamente vão ao encontro da compreensão de fenômenos sociais de uma forma oposta à abordagem quantitativa hegemônica em gestão, em particular, e nas ciências sociais, em geral. (CALDERÓN; GUEDES 2016).

são trazidas a partir de entrevistas, depoimentos, narrativas, vivências e memórias. No entanto, procuro enfatizar a análise interpretativa, que privilegia os resultados alcançados no estudo; e na vivência acadêmico-profissional do pesquisador.

Podemos fazer as metodologias quantitativas ou qualitativas de recolha de dados desde que, nós saibamos que não estudamos sobre”, estudamos “com”. Estudar “com” é totalmente diferente de estudar “sobre” e isto não pode ser feito com estas metodologias, temos que inventar outras metodologias (SANTOS, 2014, p.6-7).

Dessa forma, busco, metodologicamente, sedimentar o sentido dos fenômenos por meio da Análise do discurso, verificando o tensionamento como a **ambiguidade** e a **contradição** nos discursos, a fim de evidenciar as práticas resultantes dos processos de assimilação, indução e invisibilidade nos discursos como resultado de suas vivências dentro de um contexto histórico, ideológico, social e cultural.

Ambiguidade quando duas ou mais características de um mesmo objeto/ser são aparentemente contraditórias – o salvador e o punidor ao mesmo tempo – mas que são plenamente aceitas como naturais, pelos usuários na constituição do objeto. [...] “A **contradição** que é a negação observada na afirmação de determinado discurso, ou seja, um determinado sujeito ao afirmar seu ponto de vista acaba por negar seu próprio discurso” (FERNANDES, 2011, p.89-91, *grifos meus*).

Procurei identificar nas entrevistas trechos ou recortes que se interseccionam com essas categorias, como é o caso do monumento do Bom Jesus dos Navegantes, que foi construído e colocado em praça pública, em frente ao rio, para conter a pororoca, alguns moradores dizem que a pororoca diminuiu por causa disso. No entanto, em 2019, houve uma pororoca que causou enchente e desabrigou muitos moradores que vivem às margens do rio e nas partes baixa da cidade. Assim, verifica-se, por ambiguidade e contradição, que a imagem do Bom Jesus deixou de deter a onda e, por algum motivo, deixou-a invadir a cidade, desabrigando moradores. Vê-se então a ação de proteger-se em um momento, mas em outro esta ação não tem efeito. É desta forma que serão pontuadas essas categorias quando for realizada a análise da entrevista.

A Análise do Discurso teoricamente elucidada que a língua não é transparente, e que desta forma devem ser considerados seus efeitos de sentido, que são constituídos dentro de conjuntura social. E, para tanto, devem ser tomadas como referência o lugar histórico e ideológico que marcaram a língua e o discurso (ORLANDI, 2020). Isso permite ter maior amplitude para verificarmos a ambiguidade como mecanismo que constitui língua e deixa de ser um problema.

A ambiguidade e a contradição performam como um recurso criativo, produtivo e eficaz dentro dos discursos narrativos, bem como nos relatos, relacionando a conceitos de representação e decolonialidades, a fim de evidenciar os efeitos de sentido produzidos pelos colaboradores ao elaborar suas narrativas e as suas intencionalidades.

Além do método da Análise do discurso, reivindico o método de contextualização com os discursos de opção metodológica *decolonial*. A análise discurso ajuda a fazer investigação analítica sobre o discurso que estuda o modo em que há “abuso do poder social, o domínio e a desigualdade são praticados, reproduzidos e ocasionalmente combatidos” (DIJK, 1999 *apud* CALDERÓN; GUEDES, 2016, p.6); essas são as alternativas metodológicas de abordagens para contexto estudado.

A opção por trazer o método decolonial está justamente no uso do discurso decolonial para interpretar a realidade que se estuda; entendo que o uso dos métodos tradicionais propostos pelas academias dão-nos a oportunidade de fazer parte da comunidade internacional, mas entendo, também, que foi justamente esta a que sempre marginalizou o conhecimento produzido na região amazônica como conhecimento do senso comum. Por hora, não vou demonizar essa ciência como, por muito tempo, fora feito com os povos fora da Europa. Ainda acredito que é necessário um equilíbrio entre epistemologias eurocêntrica e epistemologias nativas. Assim o pensamento decolonial reforça a importância desses saberes como forma de resistência e ajuda a periferia a sair do silêncio suas causas.

[...] a partir do momento em que consideramos as metodologias *decoloniais* (lendo, estudando, pesquisando, comparando textos etc.), as quais enfatizam tanto o “diálogo”, o “movimento”, a “construção coletiva do sujeito-objeto”, que em certo ponto, a Historiografia (estruturalista) reconhece a necessidade de se recriar os métodos de leitura, de pesquisa etc. Não há verdade irrefutável, nem mesmo nas ciências mais precisas como a Robótica; tudo pode ser refeito, (*re*) projetado, otimizado, a serviço de novas necessidades, novos modos de produção de bens de consumo, de serviço, de entretenimento etc. (BATISTA, 2020, p.8)

A análise dos sentidos possibilitada pela análise do discurso e do pensamento decolonial me permitirá identificar marcas que remetem aos mecanismos ideológicos utilizados pelos colonizadores para suprimir as práticas e saberes indígenas como fenômeno de colonialidade. Assim, devem ser considerados seus efeitos de sentido que são constituídos dentro de conjuntura social, para tanto devem ser tomados como referência, o lugar histórico e ideológico que marcaram a língua e o discurso (ORLANDI, 2020); isso permite ter maior amplitude para verificar os eixos categoriais do discurso eleitos (Quadro 1).

Quadro 1: Eixo de análise

Eixo I:	Narrativas autóctones e a produção de sentidos da pororoca
Eixo II	De botinhos a pretinhos da pororoca: interculturalidades e antropização
Eixo III	Lá vem ela!: “aqui chegarás e daqui não passarás”
Eixo IV	Os argonautas do rio Capim: Saberes ancestrais e Decolonialidade

A partir desse eixo faço a análise de forma a contemplar as categorias de análise alguns aspectos semióticos relacionado as representações, antropização e elementos que constituem, dentro das posições desempenhadas, seus processos narrativos, vivências e experiências no modo de se relacionar com a natureza, ou seja na relação homem-natureza.

Os eixos giram em torno da produção de sentidos dada a pororoca, um conjunto de signos, própria da análise do discurso. Esses signos comuns nos discursos compõem-se a partir das atividades sociais, o que também contribui para a formação dos processos de representações inseridas em uma prática (FAIRCLOUGH, 2012), pois o uso da língua de uma forma particular reforça os processos de identidades, práticas e representações sociais, dando consistência aos saberes como herança cultural

Nesse sentido, convém destacar que, tanto o discurso eurocêntrico, como o discurso nativo ligado a uma ancestralidade, que compõe as epistemologias nativas dos entrevistados, representam momentos em se evidencia o processo dialógico e são temporalidades diferentes nas quais o saber indígena se mistura com as práticas ribeirinhas.

2.3 Instrumentos, Técnicas e Colaboradores da Pesquisa

Durante a elaboração do projeto objetivou-se realizar um estudo cuja intenção era, tão somente, analisar o mito da pororoca na formação da identidade de São Domingos do Capim, considerando as narrativas de viajantes e etnógrafos naturalistas estrangeiros e nacionais que passaram pelo Rio Capim, no interior da Amazônia, nos períodos de fundação e exploração, entre os séculos XVII e XIX, em que apresentam relatos profundos da espacialidade e formação étnica da região e elementos que corroboram à tese sobre as afirmações da formação identitária do lugar em vários períodos de sua história.

Contudo, nos caminhos da pesquisa, entendi que era necessário analisar as narrativas autóctones do município como forma de estudar a cultura e a identidade. Neste sentido o primeiro passo foi encontrar material que tratasse sobre a cidade de São Domingos do Capim referente à criação do seu território, dos povos que habitavam e contribuíram para a formação identitária do município, cujo o material e as fontes já foram mencionados.

Depois de ter lançado mão desse referencial, partir para o campo, seguindo os protocolos metodológicos, dentro de um contexto de pandemia. Os roteiros de entrevista (semiestruturada) foram modificados, mediante o momento pandêmico do coronavírus (Covid 19), sendo que o contato com alguns moradores foi reduzido a alguns encontros, reduziu-se também o número de entrevistados; faixa etária destes varia entre os 50 e 90 anos.

Assim, esta seção se organizou por meio de conceituações dos eixos e estruturas categoriais de conhecimento, tais como identidade, imaginário social, percepção e representação, que são apropriadas e organizadas de acordo com as questões que permeiam o objeto de estudo, bem como embasados no referencial teórico.

Quanto à seleção para dados mais precisos do local, apresento documentos oficiais, como os do IBGE, trabalhos acadêmicos que tratam sobre narrativas, história, linguística, antropologia arqueologia e geografia. Desse modo, os livros, os relatos de viajantes e os depoimentos dos moradores se entrelaçam a outras ciências com o intuito de trazer uma reconstituição da memória dos povos tradicionais no rio Capim.

Quanto as características alguns fatos foram deduzidos dos aspectos similares encontrados em outros documentos no período da colonização, como o relato do capuchinho D'abbeville (1874). Já que naquele período, as organizações sociais e políticas na Amazônia, seguiam a uma mesma diretriz advinda da metrópole, tanto no período dos missionários jesuítas como durante as reformas de Pombal, cujas características foram abordadas quando explicamos os processos de ocupação do território.

Assim, os processos de intervenção em algumas localidades e pontos de ocupação, não foram diferentes umas das outras, salvo algumas peculiaridades geográficas, como conflitos locais que marcaram uma variação na forma de ocupação, mas que se inter-relacionam, porque pertencem ao mesmo contexto de ocupação amazônica.

O *locus* da pesquisa de campo se concentrou na Amazônia brasileira, Região Nordeste do Estado do Pará, no município de São Domingos do Capim, no período de 2019 a 2021. A escuta e interlocução com os sujeitos envolvidos no processo de pesquisa permitiu uma visão mais ampla, com um contorno complexo e dinâmico para a análise do problema.

As anotações de campo partiram do registro crítico e reflexivo das expressões, falas, e reflexões dos colaboradores da pesquisa facilitadas pela observação livre, o que permite a abstração de um fenômeno em um contexto mais amplo, sem perder de vista suas especificidades, ambiguidades, contradições e dinamismos expressos no cotidiano de pesquisa (TRIVIÑOS,1987).

Para a coleta de dados, utilizei um roteiro de entrevista semiestruturada, obedecendo às especificidades dos sujeitos e entidades de pesquisa; os roteiros tiveram como eixos e estruturas categoriais organizadas de acordo com as questões que permeiam o objeto de estudo, bem como embasados no referencial teórico.

Segundo Triviños (1987), a entrevista semiestruturada exige apontamentos metodológicos e teóricos que incluem e convidam o entrevistado a ir construindo o conteúdo da pesquisa. Outra técnica a ser aplicada, além da Análise Crítica do Discurso e do pensamento decolonial, foi a teoria de representação de Moscovici (2003), como forma de compreender as práticas sociais como representação de culturas ancestrais.

As representações sociais emergem, não apenas como um modo de compreender um objeto particular, mas também como uma forma em que o sujeito (indivíduo ou grupo) adquire uma capacidade de definição, uma função de identidade, que é uma das maneiras como as representações expressam um valor simbólico [...] (MOSCOVICI, 2003, p.21).

Nesse sentido, o pensamento decolonial, a abordagem qualitativa, e as concepções de representação imbrica-se com a Análise do Discurso, atende ao caráter interdisciplinar ao qual a pesquisa se propõe; além de que sua vinculação à descolonização, busca, investigar e explicar os fenômenos sociais relacionadas à cultura, identidade e invisibilidade histórica sem se prender a fórmulas, bulas e descrições metodológicas estruturalista, positivista, etc.

Assim, há um enquadre metodológico para a reflexão sobre linguagem, discursos e problemas sociais, permitindo, desse modo, investigar fenômenos sociais, por meio do diálogo entre teorias sociais e teorias linguísticas (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999). Isso propiciou uma reflexão sobre os dados e resultados empíricos dessas experiências dentro de um processo que Orlandi (2020, p.37) chama de análise da construção de sentidos, no qual “não há discurso que não se relacione com outros”.

Gostaria de chamar a atenção quanto à forma de transcrição, na qual utilizo o tipo de fonte que se aproxima do estilo de letra cursiva. As instruções metodológicas de Fernandes (2011) orientam por seguir um recurso que mais se aproxima do corpo; ademais, a forma de citação da fala dos colaboradores não segue as formas de citação acadêmica, com o afastamento de quatro centímetro (4 cm). Acreditamos que a fala dos entrevistados é muito importante e por isso deve ocupar lugar de destaque nesta dissertação, faço isso como uma como desobediência epistêmica. Assim o espaçamento para as vozes narrativa terá um espaçamento e seguirá a fonte Lucida Handwriting.

Por fim, acredito que essa metodologia contribui para evidenciar as identidades e culturas representadas nas falas por processos dialógicos nos contextos de fala, que se inter-relacionam e se conectam de alguma forma às culturas ancestrais dos moradores, evocando a sabedoria, os ensinamentos e o sentido que há nas falas ao reproduzir um discurso dialogicamente sedimentado no inconsciente.

2.3.1 Os colaboradores da pesquisa

A análise dos dados de aspecto qualitativo contribui para que os significados e as representações dos indivíduos sejam revelados (GODOY, 1995), assim privilegiei a voz de uma professora de história da maior escola do município, por acreditar que esse grupo social desempenha um papel crucial na educação dos adolescentes do município; a voz de um morador da cidade que mora de frente para o rio, que é considerado pelos demais moradores como o guardião da memória do lugar, ele me ajudou a entender o passado; e também a outro a um senhor ribeirinho e caboclo do rio Capim, que apresenta práticas peculiares e traz à memória relatos que me ajudaram a identificar práticas e saberes indígenas. Na análise da entrevista, priorizo as representações, suas experiências, sua cultura, seus anseios, seus sentimentos e suas ideologias.

Seu Pedro Sodré é um dos moradores mais antigos da região, tem 91 anos de idade, é católico e aposentado. Suas atividades laborais se limitam aos serviços da igreja e a de ir ao seu sítio às margens do rio Capim, este que coloca uma bota e atravessa a frente da cidade com terçado na mão para rever suas plantações de açaí, colher frutos e ainda fazer uma limpeza local. Essa é uma prática de algumas pessoas que vieram do campo para a cidade.

Orgulha-se de ter muitos filhos, netos e até bisnetos, senhor dos cabelos brancos com olhos profundos, passa as tardes a contemplar o rio, não deixa de ler seus textos sagrados e de fazer suas orações matinais um só dia. Vai à igreja semanalmente e é casado com uma mulher forte e muito conhecida no município por ser uma protagonista feminina na política. Dona Nazaré Sodré, esposa de Pedro Sodré, teve atuação como vereadora do município.

Durante várias tardes, enquanto passeava na beira do rio, via esse senhor sentado à beira do rio lendo, ora a bíblia, ora outros gêneros textuais. Acho que isso lhe deu uma sabedoria, de homem conhecedor de vários assuntos, tanto que durante a entrevista, ele se mostrou muito coerente com os saberes da ciência, e estabeleceu um limite de que *“a lenda é apenas uma lenda como o próprio nome já diz”*.

Os relatos de Pedro Sodré são importantes, por permitir que se faça uma reconstrução da memória (HALBWACHS, 2006), esse autor fez uma distinção entre **memória histórica e memória coletiva**, entendendo que aquela busca como reconstrução dos elementos do presente da vida social e projetada sobre o passado reinventado, e esta busca recompor o passado magicamente.

Esse colaborador além de guardar as memórias históricas, culturais, traz em sua bagagem memórias religiosas; como católico, preserva as tradições desta religião. A casa deste senhor é cheia de santos, os quais fez questão de mostrar. Ele relembra fatos, descreve com muita devoção ao seu passado e às suas raízes.

Vale lembrar que todos os entrevistados são cristãos, suas falas contribuíram para revermos as veias do processo de colonização, a cultura trazida pelos conquistadores, tal como sua religião, que permanece indissolúvel no espaço dominado, personificando-se com ritos, santos, crenças do catolicismo medieval, adaptadas a situação colonial. A questão religiosa não foi um critério de pesquisa, mas faz parte das identidades dos colaboradores e de maioria dos moradores locais.

Seu Pedro Sodré é o único que conta a narrativa como uma lenda dos Tembé. Muitos narradores a tem com história de pescador. Na pesquisa levantada, foi possível localizar sua origem e verifiquei que seu Pedro Sodré, embora não acredite na lenda é possível ver que a representa de forma encantadora e com muito orgulho.

A outra colaboradora é a professora de história **Ester Carmo**. Ela foi importante para o trabalho já que o ensino de História é de grande importância no processo de construção e busca, por meio de reflexão histórica do passado para compreender o presente.

Fui aluno desta professora no meu ensino médio e lembro de que uma das propostas didático-metológicas dela era fazer com que fossemos atrás de causos e da história do município. Embora não seja o objetivo trazer aspectos da história oficial a professora traz aspectos que são importantes para minha coleta de dados.

Os seus relatos são dados de uma história vista de baixo, segundo Burk e Sharpe (1992), ela é importante por ser mais profunda, porque propicia aos historiadores uma oportunidade para mostrar que eles podem ser imaginativos e inovadores. A história vista de baixo também é “um meio para reintegrar sua história aos grupos sociais que podem ter pensado tê-la perdido, ou que nem tinha conhecimento da existência de sua história” (BURK; SHARPE, 1992, p. 59).

A professora Ester, como é conhecida no município, é mãe de três filhos, casada e agora está aposentada. Ela relembra suas histórias de menina, a ponto de reconstruir algumas paisagens. Ela acredita nos três pretinhos, porque sua irmã viu, e *“ela não tinha*

necessidade de mentir”. Durante uma manhã a professora pode trazer as memórias e sabedorias contida nas narrativas que sua mãe lhe contava quando era criança.

A narradora, apesar de não morar mais na beira do rio, apresentou-se como uma voz digna das memórias ribeirinhas. Tem uma produção poética em que transparece um olhar corrosivo sobre os acontecimentos históricos do passado e do momento atual e sua narrativa/entrevista consta nos anexos deste trabalho.

O outro entrevistado foi o Senhor **Domingos Sávio**, que prefere ser chamado de Sávio. Este foi outro colaborador que nasceu no sítio Independência as margens do Rio Capim e se considera um caboclo *papa chibe*²⁰. Passou a infância, adolescência e parte da fase adulta morando nesta comunidade que leva o nome do próprio sítio. Depois, com o crescimento dos filhos, mudou-se para a cidade.

A entrevista feita com este nativo, que se considera caboclo e ribeirinho do rio Capim, é uma síntese de homem amazônida, em que apresenta uma visão simples de domínio da natureza dentro dos aspectos de antropização que se pretende aqui. Ele carrega em seu saber nativo as práticas que remetem à astronomia indígena. Estas que vem ao longo dos anos desaparecendo e/ou foram dissolvidas juntamente o surgimento das sociedades, mas que se manteve constante dentro de um contexto dialógico. Seus relatos trazem pistas das estruturas sociais indígenas pré e pós-coloniais com fatores ambientais supostamente limitantes.

As sociedades não-urbanas contemporâneas da Amazônia podem ser divididas, *grosso modo*, em sociedades indígenas: camponeses “tradicionais” ou históricos (caboclos), oriundos da incorporações colonial da região amazônica; e os neocamponeses que desde a década de 1970, têm migrado como parte das políticas governamentais de ocupação da Amazônia [...] apesar das grandes diferenças ente elas, estas sociedades possuem em comum uma relativa invisibilidade socio-política. Os índios porque são absorvidos pela representação da Amazônia como um ecossistema tropical; os camponeses históricos, porque representam o fracasso dos esforços de integração nacional do passado; e os neocamponeses, porque são excluídos dos projetos desenvolvimentistas das indústrias extrativas altamente capitalizadas (ADAMS; MURRIETA; NEVES, 2006, p.15).

Esse grupo de pessoas, bem observado pela antropologia, representam os antagonismos direto das sociedades indígenas, ponta de lança do colonialismo e, posteriormente, da sociedade nacional que para Adams, Murrieta e Neves (2006), “o caboclo” é retratado quando o é, como o “outro incompleto ou patológico”, que não serve como objeto antropológico porque a própria existência da sociedade cabocla subverte a distinção formal entre o “outro” e o observador. Os

²⁰ Comida típica de origem tupi feito com farinha de mandioca.

caboclos representam a síntese tanto da conquista europeia como das sociedades nacional além de serem um “testemunho da influência nociva da “civilização”.

Seu Sávio diz que parte do sustento de sua família sempre veio de lá, assim como os saberes sobre como cuidar dos animais, das canoas, das plantações e das extrações dos recursos naturais. Ele mora na cidade agora, mas sempre que precisa, sai para pescar caçar e trazer frutos como o açaí, que ajudam a complementar a renda da família.

Ele lembra:

*“Teve uma vez, a minha filha que estava em São Miguel, né, tava precisando de dinheiro, ela me ligou 15 horas, umas , e umas 16 e 30 eu tava aqui neste sítio amarrando o barco, fui pro mato apanhar açaí, mas olhe, já tava escurecendo e os açaizeiros tavam tudo lisa por causa da chuva, fiz uma peçonha²¹ e me danei a subir pra tira uma lata de açaí, isso foi rápido por causa da escuridão, apanhei e fui embora, né? Foi então que cheguei a cidade, vendi o açaí e já de manhã cedinho mandei o dinheiro pra ela comprar comida”
(SÁVIO, JANEIRO/2020)*

Assim como ele, muitos moradores sustentam seus filhos com os frutos e caças daquela terra e os peixes daquele rio, passei uma tarde conversando com Seu Sávio, esse morador de São Domingos do Capim. Ele tem 52 anos e, embora tenha passado a maior parte do tempo na cidade, relembra os momentos de pescaria, de coleta de cacau, de caça e das noites de pororoca quando por lá estava.

O contexto cultural dos colaboradores e os saberes dará base para eu mergulhar em suas narrativas, com seus esses processos e contextos dialógicos, além das representações sociais a que historicamente e continuamente somos submetidos.

[...] os atores sociais irão produzir representações de modo distinto, dependendo da posição que eles ocupam dentro de suas práticas. A representação é um processo de construção social das práticas – incluindo a autoconstrução reflexiva, as representações adentram e modelam os processos e práticas sociais (FAIRCLOUGH, 2012, p.309)

As identidades de pessoas operam em certas posições e são apenas parcialmente determinadas pela prática em si. Entendendo que os indivíduos de classes sociais, sexos, nacionalidades, etnias ou culturas diferentes apresentam experiências diversas, e tem desempenhos distintos (FAIRCLOUGH, 2012).

²¹ A peçonha é uma ferramenta rudimentar utilizada nos pés, em forma de cinto sobre as arvores, para subir em açaizeiros (arvore que dá o fruto açaí). Este instrumento e feito da folha desta mesma palmeira, ela é enrolada e torcida manualmente. A peçonha e típica para os ribeirinho e caboclos apanhadores de açaí.

Mesmo tento apresentado os aspectos metodológicos, não deixo de fazer uma abordagem do ponto de vista da micro história numa perspectiva de Barros (2007) que aborda *Sobre a feitura da micro história*, buscando de entender como uma realidade aparentemente isolada acaba fazendo parte de um todo, “é como uma gota do oceano”, em que de uma partícula poderemos tirar certas conclusões, e entende-se como as partes estão imbricadas dentro de um contexto: “quando um micro-historiador estuda uma pequena comunidade, ele não estuda propriamente a pequena comunidade, mas estuda através da pequena comunidade [...] e que do ponto de vista da macro história, passariam certamente despercebidos” (BARROS, 2007, p.169).

Assim, dentro de um dialogismo tento mobilizar dentro de um discurso, vozes que se entrelaçam para constituírem um discurso polifônico sendo a polifonia prescinde do contraditório para se fazer polifônico; esse autor busca elementos da teoria bakhtiniana para explicar uma parte microscópica de um discurso que apresenta várias vozes, e, desse modo, verificar dentro da estrutura narrativa elementos identitários da cultura popular em SDC.

3.3.2 Descrição da coleta de dados

Para que a entrevista acontecesse no dia 5 de janeiro com seu Sávio, combinei anteriormente e no dia marcado viajei de Castanhal para São Domingos, peguei um barco para atravessar o rio Guamá e chegar à cidade. A entrevista aconteceu no seu sítio, para tal, utilizei um celular para gravar a entrevista. Esse senhor é pai de quatro filhos, estudou e conseguiu terminar o segundo grau pelo sistema modular de ensino, ele me contou que sempre gostou de estudar e na época, quando começou estudar ele ouvia as aulas pelo rádio. Sua mãe ensinava a ele, as irmãs e os colegas da região.

Outra entrevista foi com o Seu Pedro Sodré, na data do dia 7 de março 2020. Marquei a entrevista pelo WhatsApp com sua filha; no dia marcado, fui de Castanhal ao município e me dirigi à sua casa. Ele mora em frente ao rio Capim, na Av. Drº Lauro Sodré, com sua esposa Dona Nazaré Sodré. Ele é considerado um herói da cultura capimense, por trazer tão preciosos saberes na memória.

Quando cheguei, depois dos cumprimentos, ele foi logo perguntando a mim o que era a pororoca e eu respondi que era uma onda estrondosa; imediatamente ele me corrigiu dizendo que os antigos diziam que era “*a onda que ronca*” e nesse momento seguiu narrando seus conhecimentos sobre a pororoca e sobre a cidade. A conversa com ele durou cerca de uma hora

e meia e ao final da entrevista ele disse: *“Agora veja, essa essa lua vai ser grande, a lua vai ser dia... parece, dia de lua começa a dar pororoca mas a pororoca grande começa a dar dooooois dias após a lua, no dia da lua, ela dá, mas é pequena”* (PEDRO SODRÉ, 2020).

As conversas com seu Pedro Sodré estão carregadas de uma riqueza imaterial porque trazem as mascas do que considero neste trabalho de epistemologias nativas. E junto com as narrativas do senhor Sávio e a professora Ester, apresento as evidências de que os saberes produzidos pelos moradores de São Domingos e que precisam ser registrados como marcas culturais diferenciadas dentro dos saberes produzidos pelos povos amazônicos.

No dia 8 de março, foi a vez de conversar com a professora Ester, que me recebeu para almoçar, pois foi minha professora de História e, hoje, aposentada, escreve poemas sobre o lugar. Ela me concedeu a entrevista de forma descontraída, rememorando sua infância, mas também fazia apontamentos bem críticos sobre a política e a cultura do lugar.

Presenciei a onda no dia 09 de março, ela se elevou sobre algumas partes, mas com pouca intensidade, no rio estavam uns poucos surfistas aproveitando a oportunidade que a natureza estava ofertando. Os expectadores que estavam perto disseram que isso é raro acontecer, visto que a onda já foi de forte arrebento naquele lugar, mas ela eclodiu, não como autora.

No segundo dia 10, o mesmo fenômeno ocorreu, agora com mais surfistas, porém na frente da cidade, nas ribanceiras, observou-se apenas uma força da maré como se fosse uma enxurrada que não despontou.

No dia 11 de março, não havia transporte para os locais onde iria acontecer as maiores ondas, então, ficamos na frente da cidade e pude observar o fenômeno. Mesmo de longe foi possível ver uma protuberância branca com pontos pretos que surgia por trás da ilha que fica na frente da cidade, no exato local onde acontece a divisa do rio Capim e Guamá. A pororoca vista ao longe por mim e pelos moradores causou comoção e fortes comentários; um jovem ribeirinho que estava ao meu lado fez questão de me dizer que haveria outras pororocas até abril e pude ouvir que seria na próxima lua nova de março e na lua cheia de abril e que também haveria o festival da pororoca

Nela, alguns surfistas marcavam a presença para pegarem a onda que se espalhava para a margem esquerda e direita onde a ilha se localiza; a onda percorria uma parte da ilha e, emergida, mergulhava e avançava em direção à cidade. Nesse momento, as águas do rio começavam a correr numa velocidade impressionante e podíamos observar, nas margens, os entulhos que essas águas vinham trazendo e a forma como invadiam os caminhos que há entre

as ilhas de aningas que se espraiam pela frente da cidade até o trapiche municipal. De lá em diante a força da maré corre em direção ao rio Guamá.

Durante a entrevista pude ouvir muitos relatos sobre a pororoca e sobre a vida dos entrevistados, e foi possível entender como algumas dessas pessoas viviam no passado, assim, pude fazer recorte de aspectos da vida de moradores que moram a beira do rio e como eles se relacionam com a natureza e com pororoca; essa experiência me deu a oportunidade trazer apontamentos de questões antrópicas, das populações ribeirinhas e dos fenômenos culturais em São Domingos do Capim (SDC).

3 ANÁLISE DOS RESULTADOS: ENTRE AUSÊNCIAS, REPRESENTAÇÕES E DECOLONIALIDADES

Nesta seção, farei a análise, buscando os efeitos de sentido apreendido nas interpretações feitas na análise das entrevistas elegendo tópicos como: **Perspectivas semióticas quanto ao termo pororoca; De botinhos a Pretinhos da pororoca:** interculturalidade e antropizações socioespaciais; “Lá vem ela!” As representações sociais como práticas sociais; os argonautas do rio Capim: Saberes dialógicos e Decolonialidade.

Para a interpretação apresento minhas inferências lembrando que sou um intérprete com uma leitura discursiva influenciada, pelos meus afetos, minhas crenças, experiências e vivências, mas, com a certeza de que produzirá algum sentido. Lembro aos leitores que a interpretação além de não ser única e absoluta, ela está passível a equívocos, mesmo que tente ser claro; assim, não se deve esquecer de que a realidade é constituída de muitas definições e de diferentes discursos a depender do contexto de quem a observe.

Entender os conceitos e os saberes utilizados pelos ribeirinhos e caboclos do rio Capim, é ir além do tempo presente; é voltar ao passado; é buscar, é compreender que os saberes culturais, as práticas e representações, de coisas, objetos e formas de pensar existem no silêncio da vida e das ações do cotidiano, e neste aspecto existe algo que conecta esta vida a uma sociedade passada e que hoje não a encontramos, senão nos modos, gestos falas, e nas práticas e representações de grupos remanescentes.

Em nossa proposta, verificar isso como representações sociais é uma forma de se evidenciar um processo de lutas, como uma tentativa de validação de epistemologias nativas; conforme Chartier (1990, p.17), as “representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio”.

Pensar em construção da realidade por meio de uma história escrita e oficial é permanecer numa concepção trazida de fora pelos nossos colonizadores, neste caso não me refiro só ao colonizador das naus portuguesas, mas àquele que domina os discursos e práticas convencionados pela sociedade, em razão de seu poder econômico ou notoriedade social.

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem a universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.[...]As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas (CHARTIER, 1990, p.17).

A representação social, segundo Jodelet (2001, p.22), é “uma forma de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, com um objetivo prático, e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social”. Para ela,

as representações sociais – enquanto sistemas de interpretação que regem nossa relação com o mundo e com os outros – orientam e organizam as condutas e as comunicações sociais. Da mesma forma, elas intervêm em processos variados, tais como a difusão e a assimilação dos conhecimentos, o desenvolvimento individual e coletivo, a definição das identidades pessoais e sociais, a expressão dos grupos e as transformações sociais (JODELET, 2001, p.22).

Sobre a imagem representada por esses conceitos, é importante verificar que para descrever esse panorama há um jogo os saberes científicos que se contrapõem aos saberes tradicionais num jogo descabido e desleal de imposição de saberes; a visão de Wallace (1853) e Brunelli sobre a pororoca é um exemplo disso, pois estão carregados de saberes trazidos pela tecnologia de classificação científica eurocêntrica.

A explicação de Brunelli como um processo de representação social vai muito próximo do que Moscovici (2003), chama de ancoragem e objetivação dentro de um processo de familiarização. Isso se dá na forma como se constrói um objeto que de certa maneira é também constitutiva do sujeito.

Nesse caso, o sujeito, ao mesmo tempo em que colabora com suas experiências e conhecimentos para a construção do discurso, constrói, atualiza ou reafirma essas experiências e conhecimentos a partir do discurso, revelando a identidade dos sujeitos que o produzem.

As representações sociais emergem, não apenas como um modo de compreender um objeto particular, mas também como uma forma em que o sujeito (indivíduo ou grupo) adquire uma capacidade de definição, uma função de identidade, que é uma das maneiras como as representações expressam um valor simbólico (MOSCOVICI, 2003, p.21).

As representações emergem junto com marulho das ondas dentro de um mundo cercado de árvores, com a presença ali e acolá de alguns pescadores, ou mesmo dos moradores às margens do rio ou os mais antigos da frente da cidade que nas noites escuras ouvem o passar das ondas que segue para seu fim em algum lugar deste rio. E no amanhecer, aquele que ouviu e a viu passar, irá fazer sua descrição. O narrador descreve a formação da pororoca, contida nos símbolos, conceitos e reorientações. Veja no excerto a seguir:

“O movimento das marés... é elas são é ocasionado pela atração da lua e do sol, a, a a lua vem surgindo, ela vem fazendo atração, e a maré vem do oceano. Aí vê, quando chega nos meses de março e abril, que justamente, que nós temos as águas maiores aqui no Brasil [...] Ela vem. Quando ela chega aqui [...] ela vem com força, quando ela bate aqui aí ela cresce, ela chega crescer até 12, 10 metros de altura em certas costas né. Nessa, nessa época. [...] ela vem aqui no estuário da Amazônia, encontra muitas ilhas porque aqui nos rios da Amazônia, encontra muitas ilhas aqui de frente de Belém. Aí essas ilhas detêm as marés por alguns segundos, aí quando ela passa pros rios esses esses volumes daqui tá mais ácido do que do rio, aí ela forma a pororoca aí a pororoca vem entrando no rio por causa dos níveis” (PEDRO SODRÉ, março/2020).

O narrador procura fazer uma relação descritiva entre a sua experiência empírica e científica. Deixa as marcas de outros saberes para definir a sua compreensão do objeto particular, mas essas características peculiares e sua definição tem um aspecto identitário porque a maneira como o objeto é representado expressa um valor simbólico. Por isso, considero que os relatos orais foram muito importantes, porque eles conseguiram transmitir alguns conhecimentos indígenas ainda conservados nas suas práticas ordinárias e representado na forma de ver o mundo.

Relatos sobre a pescaria, colheita, criação de animais, navegabilidade sobre o rio, período de pororoca, e conhecimentos astrológicos são eventos que guardam uma profunda sabedoria que trazem representações sociais, e, portanto, identitária, muito valiosas quando analisadas sob o âmbito das heranças culturais. Dessa forma, de acordo com Queiroz (1988, p.16), “o relato oral está na base da obtenção de toda sorte de informações e antecede a outras técnicas de obtenção e conservação do saber; a palavra parece ter sido senão a primeira, pelo menos uma das mais antigas técnicas utilizadas para tal, desenho e escrita lhe sucederam”.

3.1 Perspectivas semióticas quanto ao termo pororoca

O capimense ribeirinho sempre manteve muito respeito pelo rio, como espaço de suas ações, pois além de ser um lugar dos elementos sobrenaturais é de lá que vem o sustento de muitas famílias e, nas noites mal dormidas de muitos pescadores, muita coisa se “viu” real ou não; toda a nossa cultura vem das águas, vem do rio, onde surgem sujeitos misteriosos, invisíveis, detentores de poderes mágicos, que seduzem e causam extremo prazer.

O efeito produzido pela pororoca como um fenômeno gerado das águas produz em nós sensações que nos remetem a um ambiente simbólico (no sentido Bachelardiano), carregado de sensações que se relacionam à origem, à criação, ao nascimento, ao amor materno, ao mesmo

tempo em que pode nos remeter à sensualidade e sexualidade relacionada ao encontro do boto com a índia e que gera filhos, e como tal produz a onda.

Infelizmente, o vocabulário moderno/colonial que inclui palavras para definir o belo, os elementos da natureza, objetos, estão muito presos a conceitos ocidentais, e, na maioria das vezes estão enquadrados em um conjunto de percepções, imagens e símbolos eurocêntricos. É preciso entender que em sua colonialidade as palavras e os conceitos ocultam a diversidade de ideias e modos de se relacionar com o mundo que não pertencem à genealogia da tradição ocidental (MIGNOLO, 2013). O elemento crucial que devemos ter em mente é que “colonialidade” e todos outros conceitos que introduzimos desde então são conceitos cujos pontos de origem não estão na Europa, mas no “Terceiro Mundo” (MIGNOLO, 2018, s/p)²².

As explicações acerca do signo avançam quando as imagens não devem ser concebidas como passivas, pois de qualquer maneira se constituem a forma como, em momentos diversos, percebemos a vida social, a natureza e as pessoas que nos circundam: construídas no universo mental, superpõem-se, alteram-se, transformam-se.

As águas do rio Capim apresentam um fenômeno que existe por si mesmo e independe dos significados e sentidos que possamos atribuir: “Os objetos existem no mundo da sociedade e da natureza com características físicas e sociais específicas, definidas pelas suas experiências históricas, pelas condições ecológicas e pelos seus contextos socioculturais” (LAPLANTINE; TRINDADE, 1997, p.3).

As ideias associadas ao imaginário da pororoca podem ser associadas as representações mentais como coisas concretas ou abstratas. Para os autores, essas representações nem sempre são símbolos, pois como as imagens podem ser apenas sinais ou signos de referência, as representações aparecem referidas aos dados concretos da realidade percebida. Enquanto para os primeiros viajantes, a pororoca era o encontro das águas do mar com o oceano; para ciência, um furo do no meio do rio que trazia as águas do mar; para seu para seu Pedro Sodré é apenas a “*onda que ronca*”, neste último caso atribuído características humanas a onda.

Cria-se um ambiente social e natural que envolve perspectivas cheias de inferências ou deduções, algo é provável e ao mesmo tempo improvável, e muitas vezes respaldadas com base nas evidências perceptíveis aos nossos sentidos e sensibilidades, sobressaltando-se ao real; ao final, ela é o que é em si mesma, porque ela tem que ser como é para o ribeirão, o que foi para

²² MIGNOLO, Walter. A estética/estesia decolonial tornou-se um conector transversal entre os continentes [Entrevista concedida a] Aïcha Diallo. *C& América Latina*. 8 mar. 2018. Disponível em: <https://amlatina.contemporaryand.com/pt/editorial/argentine-semiotician-walter-mignolo/>. Acesso em 17 de fevereiro 2020.

indígenas e para os cientistas, logo, “o real é a interpretação que os homens atribuem à realidade. O real existe a partir das ideias, dos signos e dos símbolos que são atribuídos à realidade percebida” (LAPLANTINE; TRINDADE, 1997, p.3).

As formas de entender e explicar a pororoca muito se aproximou dos grupos sociais que buscam uma explicação para o fenômeno, por isso as construções de representação podem estar ligadas a uma questão da imagem e o símbolo dentro das representações sociais como processos de semiose; o que, de certa forma, produz discursos ambíguos, contraditórios e contrários.

O primeiro tensionamento dos discursos se dá no nível da **ambiguidade**, quando a formação da onda, ou melhor o primeiro conceito de pororoca, dá-se no nível mítico, em que os Tembés a designam como um processo causado pela busca dos botos por sua mãe, ou seja, a onda é um efeito provocado pelos botinhos indo ao encontro da mãe; essa foi a versão que provavelmente nossos ancestrais indígenas acreditaram, no entanto, o que ela não é para estes é o encontro das águas do mar com o rio – versão que corre na cidade e que os jornais e mídias divulgam.

Nesse sentido, para Fernandes (2011), a ambiguidade se dá quando duas ou mais características de um mesmo objeto/ser, se são aparentemente contraditória – o mítico e científico ao mesmo tempo –, mas que são plenamente aceitas pelos usuários, tanto que nas entrevistas em anexo podemos observar que um narrador faz uso das duas explicações.

Dessa forma, para além das palavras específicas ou da linguagem que falamos, é essencial dizer que em que cada sociedade do mundo sempre irá existir uma palavra, uma imagem, uma simbologia que representa um determinado objeto ou que um objeto pode representar duas coisas ao mesmo tempo.

Cada grupo tem a sua própria noção de arte, de imaginação. O mesmo pode se dizer dos direitos humanos que se tornaram a norma ocidental, mas cada sociedade do mundo tem sua própria noção de justiça” (MIGNOLO, 2013b). A sociedade moderna, portanto, impõe uma forma e uma concepção de progresso, mas o homem ribeirinho aqui da Amazônia tem sua própria concepção de vida boa.

Em suas casas, redes, canoas ou em qualquer lugar que estejam, o passar da pororoca não é algo que se faça despercebidamente, faz-se dentro de euforias, conceitos, especulações e imaginações e com isso, passa a ser interpretada, dentro de seus vazios, de suas lacunas, onde ainda não há presente, a ação da ciência das academias.

A imagem que se faz da pororoca, exatamente como a conhecemos atualmente ou como os indígenas ou os portugueses a conheceram no passado, pode não corresponder ao que ela é de fato dentro de um conjunto de explicações científicas, de uma taxionomia, ou uma episteme

geomorfológica que se dedique ao estudo dela, pois sempre carregara uma imagem marcada pelos sentimentos e experiências que se tem em relação a ela.

Assim, o de um ponto de vista dos discursos as explicações para o fenômeno possam ser ambíguas de outro lado elas podem ser contrárias e contraditórias, por exemplo, a pororoca é sistematicamente, para um determinado público, o símbolo do encontro das águas do mar com o rio; para outros ela pode ser apenas uma força das águas do rio; os três botinhos procurando a mãe; ou simplesmente, um fenômeno sobrenatural.

Dessa maneira, a ideia de que ela é o encontro das águas foi convencionado pelos primeiros exploradores da região; isso culturalmente se estabelece como símbolo, e passa a ser concebido como um conceito, que em determinado momento, como se verifica nas narrativas, pode ser contraditório comparada as explicações indígenas.

Veja como para alguns moradores de São Domingos o discurso de que a pororoca é o encontro das águas não faz sentido e não é aceito por alguns. O que me permite apontar um discurso com marcas de **ambiguidades**.

“Veja, e até agora os repórteres dizem que a pororoca é o encontro da a a água do oceano com água da Amazônia né... é o encontro das águas dos oceanos com as águas do rio Amazônia (repete) não tem nada a ver isso aí, de vez em quando a gente ouve isso aí, pela televisão. Não tem nada a ver uma coisa com a outra. É uma questão de física. Se aqui tá mais alta e aqui tá mais baixa, lógico aí ela entra com força né, etc.” (PEDRO SODRÉ, março/2020).

Assim, a imagem que se tem, por exemplo da pororoca, como objeto, não é o próprio objeto ou a própria onda em si, mas uma faceta do que se sabe sobre esse objeto externo. Nesse caso, uma elevação abrupta de água provocada pelas águas do oceano no rio ou simplesmente é uma onda de efeito mágico produzido pelos seres mitológicos e se apresenta em nível de representação.

“Olha essa lenda, essas coisas vêm de há muito, muito tempo. Os antepassados vêm contando, um conta de um jeito um conta de outro né. Então eu achei que essa é a mais viável né, essa essa lenda da pororoca né, etc. [...] Passou um tempo e eles cresceram ficaram forte. E um deles disse:

- Vamos ver nossa mãe, vamos?

- Vamos (falou outro)

E aí, e aí, quando eles voltaram, já grande e foootes né? Aí boto, corre a mais de 60 por hora. Aí eles formaram aquela onda grande, os três juntos formaram uma onda muito grande e aí vinham metendo embarcação no fundo e derrubando arvores nas margens, né etc, e vinha ver a mãe, e aí eles voltaram e... e faziam a mesma

coisa, justamente a mesma coisa para visitar e a mãe deles, então aí se criou a lenda da pororoca.”(PEDRO SODRÉ, março/2020).

Quanto a essa versão indígena, observa-se no discurso um certo distanciamento entre o narrador e a crença na versão indígena: “Olha essa lenda, essas coisas vêm de há muito, muito tempo”, o excerto me permite inferir que o narrador preserva um profundo respeito pela tradição e pelas narrativas que ouvia da índia Damásia: “*Pois é além de ouvir dos antigos, já na década de 40, por aí assim, não foi já recente, tinha essa indígena aí*”

Outro aspecto a ser analisado está na forma de narrar como um dos possíveis vestígios indígenas Tembés, o que se infere a partir do discurso situado dentro de um processo dialógico. Na narrativa do colaborador, encontram-se marcas transmitidas da tradição oral recebidas da mesma forma por muitas gerações. O entrevistado traz traços culturais e identitários que muito se assemelha ao que Vieira (2018, p.24, *grifos do autor*) encontrou nesses grupos; ele diz que o “Tembé, o narrador, ao iniciar sua fala, declara ser dos antepassados a autoria da narrativa utilizando termos como “antes”, “naquele tempo” ou “antigamente”, e ao decorrer da narrativa personaliza a sua versão com ajustes pessoais através de onomatopeias, entonações e gestos”. Em nível de representação, tem-se a forma de narrar, perceber e se organizar graças à linguagem.

As categorias de análises orientadas por Fernandes (2011) possibilita ver as narrativas da pororoca como fenômenos que devem ser apreendidos dentro dos discursos de colonialidade, descolonialidades e decolonialidade, pois, quando afirmamos que pororoca é apenas uma elevação de água, contudo várias explicações lhes são atribuídas, e é nesse sentido que se deve tomar cuidado para não haver eurocentrismo e nem se atribuir conceitos (conceber preconceitos) a partir do contexto de cada um, excluindo, assim a alteridade dos discursos.

Quando o narrador apresenta uma explicação, ele não o faz a seu bel prazer, mas permanece na linha dos saberes nativos, traz uma explicação que difere dos contos, em consonância com as explicações trazida pelos índios Tupinambás, das quais D’beville se apropria para explicar o fenômeno. Pedro Sodré acredita em outra versão indígena de que a pororoca se dá pelo movimento de tração da lua sobre as marés.

O o movimento das marés... é elas são é ocasionado pela atração da lua e do sol, a, a a lua vem surgindo, ela vem fazendo atração, e a maré vem do oceano. Aí vê, quando chega nos meses de março e abril, que justamente, que nós temos as águas maiores [...] Então, porque... nesses dois meses a lua e o sol eles exercem atração em conjunto, em conjunto. Então por isso elas são maiores nesse período, nesses nesses dois meses, meses de março e abril.

[...] Por exemplo, se você pega uma lata de água num correçozinho assim, numa valazinha e joga, ela vai formando a pororoca também, então ela vem. Aí quando chega nos meses de março e abril aí temos por causa da atração conjunta. Aí que nós temos a pororoca grande” (PEDRO SODRÉ, março/2020)

Muitas explicações são trazidas para explicar a pororoca, científicas e indígenas e o discurso de que é encontro das águas não convence e nem desfaz o que acredita este narrador; nesses termos, é importante não se fazer afirmações de que os conceitos são frutos de um psiquismo, como devaneios, ou que é algo que se liga um conjunto de conceitos racionalistas que a ciência produz. No entanto, o narrador convive com duas explicações.

Ora ele apresenta uma explicação trabalhado por termos que se diferem da explicação indígena, numa explicação mais científica, usando elementos de física e química como *força de tração, elevação de níveis, acidez*, mas em outra ele utiliza a ideia de que *o boto saiu das águas e engravidou a índia*, fala dos *três botinhos que fazem a onda no rio*. Observemos como há em um sujeito duas explicações para o mesmo objeto. Ele acredita na primeira, mas fala com muito mais emoção e ênfase na segunda. Verdades que se **contradizem**, mas que não se separam do sujeito.

Vale enfatizar que cada narrativa é marcada por um lugar de fala e que, ao tomar um posicionamento quanto aos sentidos produzidos, não se ocupa o espaço de colonizador do saber produzido por outros, ou posicionamentos **contrários**.

Ressalto ainda que a visão e explicação indígena foi produzido por uma percepção anteriormente ao processo colonial. E a forças das primeiras explicações perderam-se com o tempo devida às explicações teológicas cristã para invalidar o conhecimento indígena, os quais ficaram por muito tempo na invisibilidade. Entretanto, não deixo de refutar que a pororoca é uma “experiência visual” que produz imagens e informações que envolve o pensamento como produto da percepção.

A pororoca como produto da percepção vinda da água, produz sensações e sinestésias que a mente humana passa a atribuir a esse fenômeno qualidades físicas, científicas ou mitológicas, embora possua ou não, e podendo ser aumentadas, mutáveis, transformadas e plenas de significados que lhe fornecemos no percurso de nossas experiências e lembranças vividas a partir de contatos estabelecidos com ela.

Há uma concepção de conhecimento sîgnico proposta pela linguística que nos permite verificar que a narrativa Temb , traz alguns ensinamentos que atravessa temporalidades, nos colocando em vários momentos vividos, experiências e ambientes bastante variados. Seu Pedro

Sodré, mesmo que ele não seja um Tembé, hoje ele é um dos representantes mais antigo desses saberes ancestrais, um guardião da tradição oral.

3.2 De botinhos a Pretinhos da pororoca: interculturalidade e aspectos identitários

O contexto de São Domingos do Capim e o resultado das ações colonizadoras do passado e de como, atualmente, os moradores interfere nessa região. Alguns dos processos de antropização humana e natural contribuiu para uma dinâmica do rio, o que interferiu nos ciclos econômicos, e na própria dinâmica da natureza, nas relações socioespaciais²³ e na reconfiguração de lendas e narrativas que perfazem o imaginário dessa região.

Com o processo de antropização, os leitos dos rios sofrem com a ação humana, e as simbologias e o imaginário das narrativas também sofrem dinâmica de colonização; por exemplo, a lenda que surgiu da população indígena Tembé/Tenetehara que veio do Maranhão e habitaram as margens rio Capim, sofre ações tanto dos católicos cristãos portugueses, como dos africanos escravizados nessa região. Ao longo do tempo, isso foi se configurando como importante elo e instrumento de fortalecimento da identidade ancestral dos moradores de São Domingos.

Sobre a existência dos indígenas Tembés, Sr. Pedro tem a seguinte posição

“Não não existe mais, talvez exista. ... mas agora, depois... Tinha tinha uns índios aqui perto, mas mas depois que a estrada, Belém-Brasília, né? transformou e o rio capim ficou.. e etc (fala sobre as mudanças que o ocorreram com a abertura de estradas, e como os índios saíram de suas terras por causa delas. Fala também da importância do rio antes das estradas) e eles foram, foram se afastando né. Eles foram se mestiçando, né. Tem tem muito índio por aí, que num tá mais na tribo” (PEDRO SODRÉ, Março/2020).

Para Eliade (2002), o mito tem uma das funções de fixar modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas; estes permanecem indissolúveis no espaço dominado, personificando-se com ritos, deuses, crenças mitológicas, adaptadas à situação colonial e ressignificando a cultura, ao mesmo tempo em que fortalecem laços que criam uma certa identidade nesses locais.

O mito Tembé foi contado por pescadores pelas pessoas mais velhas do local, perfazendo o imaginário; é um processo identitário da cultura popular, como uma tentativa de explicar a pororoca. Os mitos ganham muita importância no processo de colonização das

²³ “Para Souza (2007, 2008, 2009), **socioespacial** refere-se apenas ao espaço social enquanto **sócio-espacial** concerne às relações sociais e ao espaço simultaneamente” (CATALÃO, 2011, p.177, grifos meus).

Américas, pois, seguindo estes autores, os mitos são relatos fundadores, histórias de deuses ou de coisas fornecendo conjunto de “representações das relações do mundo e da humanidade com os seres invisíveis” (TOLRA; WARNIER, 1999, p.204).

Segundo Strauss (1991), os mitos remetem ao sagrado, a algo que se liga a crenças antigas e por isso não possuem autoria definida. A partir do momento em que são apreendidos como tais e independentemente de sua origem real, eles só existem dentro de uma tradição. As narrativas foram repassadas pela oralidade, preservando memória que foi transmitida de gerações a gerações pelas pessoas mais velhas; nesse sentido, “sem estas haveria apenas uma competência abstrata para lidar com o passado, se não com a memória” (BOSI, 1994, p.73).

“E quando passou os nove meses ele teve trigêmeos, em vez de ser três crianças eram três bootinhos (falou com ternura como se os carregasse no braço) e aí... ela, e aí ela ficou com pena mas não podia criar (falou lamentando) e aí ela teve que colocar na água né etc., aí ela foi no rio etc., e colocou os três os três botinhos na água, eles foram alegre etc., (ele fala com certa alegria e ri). Essa história de que são três pretinhos não tem nada haver, já que são filhos de boto, né? Por isso eu acredito que são trêsêês botúúinhos” (PEDRO SODRÉ, Março/2020).

Cresci no município ouvindo falar em lenda dos *Três Pretinhos da pororoca*, mas veja que a narrativa deste colaborador afirma que a história verdadeira é de que não existem pretinhos, mas botinhos, para ele não há lógica; há, portanto, uma ambiguidade que o narrador faz questão de ressaltar: se são filhos de botos, então não pode ser pretinhos.

Esse tipo narrativo revela uma certa “confluência étnica da nossa formação cultural que propicia a inserção de novos elementos e motivos da estrutura fabular, permitindo o surgimento de variantes de texto, aclimatando-o ao universo simbólico brasileiro” (FARES, 1996, p.7). Hoje, há estudo apontando que o motivo de o boto se metamorfosear em humano é para estabelecer o equilíbrio de uma comunidade; uma proposta que se adapta à realidade local, um processo altamente criado.

As variantes das narrativas se apresentam de acordo com as localidades ou a partir do grupo de indivíduos que se circunscreve no espaço ribeirinho do rio Capim; a lenda do boto se desdobrou para a lenda dos *pretinhos*, a qual é transmitida sob formas orais, musicalizadas e teatralizadas, e é repassado pela memória socializada por muitos capimenses, os quais também convivem com as duas versões.

Ao falar em colonização e resignificação, não devemos desconsiderar que o fato de haver a ausência do termo *boto* para *pretinhos*. Vejo que há uma relação de interculturalidade devido à presença dos negros africanos nessa região. Esse fenômeno deriva do processo da

miscigenação do município, notando também um processo de antropização materializado no mito. A presença dos negros contribui para a dinâmica socioespacial, histórica e cultural do lugar.

Esse é um reflexo das mudanças antrópicas muito importante para a região, já que os povos originários da África foram muito importantes para esse município.

A dimensão ribeirinha, composta pela presença negra, é invisibilizados, pois diz respeito à origem das representações sócio-espaciais da pororoca. De início, a lenda mencionava três botinhos, personagens da relação amorosa entre a índia e o animal, o boto transformado em homem. Porém, com a reelaboração cultural e a interação das diversas espacialidades historicamente construídas no espaço local surgiu no processo de desenvolvimento da tradição oral a presença dos três “pretinhos” da pororoca. De botinhos a pretinhos, as representações locais se referem à presença negra e às suas aventuras, peripécias. Para pensar como vivências e o cotidiano ribeirinho faz-se necessário incluir a presença negra e seu simbolismo cultural nas representações sócio-espaciais transportadas nos rios Capim e Guamá quando da manifestação do fenômeno da pororoca (SOUZA, 2006, p.120).

Ao notar essa presença do negro corroborado por Souza (2006). Perguntei ao seu Pedro Sodré, colaborador dessa pesquisa se a igreja, que é um dos monumentos levantados pela colonização, foi feita com o trabalho dos pretos escravizados.

“Essa matriz de São Domingos... ela foi construída pelos padres dominicanos... que tiveram aqui, por isso que é São Domingos do Capim é (corrige) são domingos do Gusmão. Essa nossa igreja, ela foi constuí... ela tem 300 anos, mais de 300 anos, né? [...] Veja eles, os domini... construíram bem na confluência do rio capim com o rio Guamá, bem em frente da igreja da de ver: pra cá o Guamá e pra lá o Capim” (PEDRO SODRÉ, Março/2020).

O nível de contradição do discurso acontece quando ouço os moradores SDC dizerem que a igreja com mais de 300 anos e de grande porte, no meio da mata amazônica, foi construída pelos dominicanos e não pelos escravos. Nota-se que houve um certo silenciamento quanto à presença do negro e uma exaltação dos portugueses dominicanos. Talvez o discurso leve em conta a formação católica cristã do narrador, mas o fato é que a formação do município, a cultura local e identidade é marcada pela cultura africana, segundo Souza (2006, p.120) “a produção social do espaço local, também contou com a espacialidade negra que configurou formas de subsistência e saberes ligados ao uso da terra”.

Portanto os monumentos marcam as falas nas narrativas: a igreja que é herança construída pelos dominicanos e muitos moradores sentem orgulho desse monumento por que ela “foi construída **no tempo** dos escravos”, “uma igreja de pedra”, dizem alguns informantes

do lugar, como seu Pedro Sodré que diz “*Essa matriz de São Domingos ela foi construído pelos padres dominicanos... que tiveram aqui, por isso que é São domingos do Capim é (corrige) são domingos do Gusmão*” ; e temos também a imagem de Bom Jesus dos navegantes no centro da praça.

Bem o que a história nos conta é inferior ao que ela representa ou oculta. Primeiro que na fala dos colaboradores o que se vê é o ocultamento do trabalho escravo quanto a construção da igreja e toda a importância da igreja é atribuída como uma construção ou obra só dos dominicanos. Observa-se que prevalece a ideia de que ela foi construída “*no tempo*” dos escravos e não pelos escravos, é uma postura de querer um certo distanciamento e negação com a história oficial. Essa é a história, chega de querer uma história branca, das naus portuguesas velejando sob o rio, isso representa a morte de muitos negros e indígenas.

Construída “*pelos*” dominicanos, neste ponto eu atribuo um efeito mágico ao bem fazer dos missionários, contudo é preciso levantar os patrimônios de concreto e pedra para vermos o que está por baixo, é preciso ver o sangue derramado, as mortes no cotidiano dessas construções para então denunciar uma história de ausências. De acordo com Boaventura Santos (2021) precisamos denunciar as histórias das ausências como as histórias das emergências e isso pode ser impregnado pelos monumentos, pelos patrimônios, em que os patrimônios físicos, materiais e mentais se assentam nas histórias das ausências.

A narrativa desponta na contemporaneidade como uma herança indígena, portanto, elo do presente com o passado que vem carregada de valores e aspectos simbólicos da vida cultural, econômica e social e de certa forma deixa registro da identidade do povo capimense.

A possibilidade de enraizar no passado a experiência atual de um grupo se perfaz pelas mediações simbólicas. É o gesto, o canto, a dança, o rito, a oração, a fala que evoca, e fala que invoca. No mundo arcaico tudo isto é fundamentalmente religião, vínculo do presente com o outrora tornado-agora, laço das comunidades com as forças que a criaram em outro tempo e que sustentam a sua identidade (BOSI, 2006, p.15).

Outro aspecto a ser comentado na fala de seu Pedro Sodré os indígenas sumiram com as construções das estradas, até então a cidade mantinha-se isolada em seus costumes e modos culturais e sociais peculiares; com a mudança, o pouco de como homem vivia e se relacionava com a natureza, também foi se modificando, como no eixo três desta análise o sagrado dessa relação está pouco a pouco sendo substituída por pastos, monocultura do dendê etc, a luta das comunidades tradicionais se baseia na manutenção de permanecer na terra.

Ao verificar dados do IBGE (2021), identifique que além da produção de farinha, existem muitas outras atividades agrícolas como as mais e a produção da farinha, dendê, laranja, maracujá, pimenta-do-reino, açaí e banana são as mais frequentes entre os grupos domésticos caboclos. Nestas atividades, são empregados principalmente a força de trabalho familiar, muitos produtos de roça são cultivados e consumidos pelos próprios grupos (CAYRES 1999).

Nesse sentido, as formas e modos primitivos do nativo para algumas localidades se torna cada vez mais fugidias, “as atividades dos índios e colonos eram realizadas com o objetivo de suprir as necessidades das famílias”. Uma prática que se mantém ainda hoje é que “por não possuírem terra própria, as famílias faziam roças migratórias combinadas com o extrativismo vegetal e animal, a fim de garantir o alimento” (CAYRES, 1999, p. 93).

Tudo vem se modificando, principalmente a maneira como se relacionam com o rio, os meios de ganhar seu sustento e seu relacionamento com as matas. Com a inserção da Amazônia a um novo mercado de trabalho as concepções de vida mudaram para muita gente, preserva-se pouco de como viviam no passado e como percebiam as lendas, os mitos e as histórias que os mais velhos contavam sobre o rio. Assim, para compreendermos identidades que foram se constituindo leva-se em conta que

os espaços produzidos estruturalmente pelo desenvolvimento desigual e combinado do processo de expansão territorial dos atores hegemônicos da economia, da política e da cultura que imprimem uma nova temporalidade e espacialidade após a década 1960 na região, o ritmo da produtividade, o tempo de modernização que incide de forma desigual e diferenciada em densidade e intensidade nos diferentes lugares. Contudo, precisamos igualmente reconhecer outras temporalidades e espacialidades, aquelas dos sujeitos não hegemônicos, ou subalternizados, partir da recriação de singularidades culturais próprias de cada lugar através dos diferentes modos de vida, dos ritmos vividos cotidianamente que implicam em experiências, vivências, identificações com o espaço (CRUZ, 2008, p.57).

A decolonialidade da cultura está nas próprias narrativas que resistem a lógica de invisibilidade ao qual estes grupos estão subjugados, por isso, os ensinamentos presentes nestas narrativas, nos aproximam de momentos vividos, experiências e ambientes, mesmo que varie com cotidiano dos grupos populacionais do rio Capim.

Dessa forma, considero como traços de decolonialidades as resistências das narrativas. Fato comprovado nas marcas de oralidade, na memória de nosso interlocutor, a resistência de uma narrativa utilizada por um grupo de pessoas, descendentes indígenas que embora não se reconheçam como tal, a presença deste povo permanece viva nas narrativas contadas muitas vezes pelos moradores locais e o mosaico de vozes que transmite essas narrativas dão ela um

tom pluriétnico, compondo diversidade de vozes que formam uma identidade étnica e interculturais.

3.3 Lá vem ela! “aqui chegaras e daqui não passarás”

Tão furioso é êsse elemento do mar que, se não o contivesse Deus, inundaria incontinente todo êsse grande globo da terra e se elevaria mais alto que o cume das mais altas montanhas, como aconteceu por ocasião do Dilúvio Universal no tempo do grande patriarca Noé[...]. Tão furioso era êsse elemento que para impedi-lo de inundar a terra foi necessário que Deus lhe pusesse portas e o cercasse de muralhas, limites de que nunca sai. "Cerquei o mar de têrmos e limites, declarou Deus a Job, e pus-lhes ferrolhos, trancas e portas e lhe disse: virás até aqui e daqui não passarás e aqui quebrarás tuas ondas entumecidas" (D'ABBEVILLE, 1874, p.43).

A citação acima compõe o mito fundador da humanidade que está contido na bíblia e que foi contextualizado por Dabbeville (1874), para falar da força das ondas. Assim os relatos e narrativas dos colaboradores também serão contextualizados aos mitos de fundação indígena e com preceitos cristãos. Isso me permitiu fazer um inter cruzamento de acontecimentos passados com as narrativas colhidas por mim.

As narrativas coletadas vêm toda ornada de um discurso dialógico, no qual as vozes da oralidade, perpassam na história como o produto de uma herança cultural, que toma o imaginário do povo colonizador e colonizado, e integra várias vozes no discurso, mantendo desta forma a estrutura do poder hegemônico inabalável.

Assim, muitas vozes se intercalam para orientar um único discurso, verificando que o dialogismo não está apenas na literatura, mas em toda as formas de produção cultural, logo, vozes polifônicas subsistem nasce um diálogo entre vozes, entre consciência ou entre discursos produzindo-se assim um efeito dialético (BAKHTIN, 1998)

Os períodos de pororocas grandes para muitas famílias era um período de adaptação, que graças as suas práticas cotidianas tinham tudo preparado para receber este período. As mudanças são sentidas de ponta a ponta pelo pelos moradores do rio, famílias de comunidades tradicionais ribeirinhas tem seu modo de vida de acordo com a pororoca.

Na zona urbana do município os moradores se preparam para o turismo; enquanto isso a igreja torce e constrói monumentos para que a pororoca das águas lendárias do rio Capim não leve a igreja em sua fúria, como uma espécie de revolta e desobediência.

Nas análises feitas abaixo veremos como as categorias de discurso se fazem presente, uma delas é a ambiguidade, em que mostra como os moradores tinham medo da pororoca, mas em um determinado momento se veem atravessados pela necessidade de que o rio traga grandes ondas, por conta da ação turística no município. A Ilha do Tóio é o lugar onde moradores e

turistas apreciam as ondas juntamente com os turistas e buscam um bom momento para surfarem na onda. Esse momento é acompanhado de muita adrenalina para quem está na lancha, nos jet-ski, nas pranchas. A população local vibra e a aplaude com a passagem da onda. Neste caso, os surfistas tornam-se a atração principal. Os moradores querem que as ondas sejam grandes para os surfistas, mas por outro lado, têm medo de ela inundar a cidade e levar a igreja de tempos coloniais.

A contradição também se dá quando, por medo de que as ondas fortes levassem a igreja, construiu-se em praça pública uma imagem de Bom Jesus dos navegantes, para impedir a onda forte, mas segundo a nossa colaboradora Ester Carmo em 2019 houve uma forte onda e muitas famílias ficaram desabrigadas; dessa maneira, percebe-se que o poder representado pela imagem do santo tenha falhado, e seu milagre deixou de proteger a cidade das fortes ondas. São discursos que se contradizem e se contrariam ao longo desta análise.

Figura 01 – Bom Jesus dos Navegantes.



(Fonte: Silva, 2020)

Em um passeio refletindo a história do lugar, verifiquei que, em plena praça pública, ergue-se um monumento sobre o qual me falou a colaboradora Ester e uma estátua de concreto e cal com um português em cima de uma barca; o monumento está com a mão estendida em direção ao rio, ao lado da igreja, que também fora construída para demarcar o território cristão.

“Agora o medo que as pessoas tinham na época era porque a pororoca destruía muito né, ia avançando cada vez que dava pororoca destruía tanto prova que o prefeito Júlio Gomes de Araújo, na década de 60 ele manda fazer ali o monumento, ergue o Bom Jesus dos Navegantes, com a intenção que ele acalmasse as águas. Entendeu? É foi por isso... e a fé é tão grande, né. A fé tão grande que de que desde essa época, realmente, ela vem diminuindo, se tu for conversar com qualquer pessoa que tenha fé eles vão dizer que desde essa época que

ele mandou erguer essa escultura lá que vem diminuindo a pororoca, mas na verdade a gente sabe por outro lado que é o assoreamento do rio, e não adianta também que com a natureza, e eu lembro assim quando eles... existe um mistério muito grande que a gente não pode explicar, quando eles marcam “há tal dia vai ter a pororoca” aí vem turista vem surfista e aí a pororoca é sóoo aquela coisinha, e aí no dia que ninguém marca ela dá muito grande, já notou isso?” (ESTER, Março/2020).

Quando a pororoca desponta, ela vem com muita força e o medo dos moradores era o de que as ondas poderiam destruir a igreja. Eis um dos motivos que fez com que se erguesse o monumento, no entanto, há uma representação colonizadora contida nesta fala, acreditam que a imagem de bom Jesus paralisa a fúria das águas e, com isso, salva a igreja; manter uma igreja como um monumento da colonização fala muito da história, aliás, fala mais de quem os constrói do que da própria história.

Os relatos e narrativas desses colaboradores ajudam-me a fazer um intercruzamento com acontecimentos passados, assim o texto de D’abbeville (1874) nos remete a imagem na praça do rio Capim, que tem objetivo de parar a força da pororoca. A narrativa de uma colaboradora, embora não faça referência a essa passagem bíblica que D’abbeville cita, faz uma intertextualidade com o monumento que ela nos fala. Em lugar da noção de intersubjetividade, instala-se a noção de intertextualidade.

O orgulho de uma igreja construída pelos dominicanos não deve ser só isso, é preciso entender que ela é o rastro mais vivo da história da dominação, e tanto ela, como a estátua do Bom Jesus dos navegantes nada dizem do lugar como terra indígena e dos pretos explorados. Pelo contrário, isso ratifica a história da dominação.

A memória, o patrimônio legado aos capimense é uma co-criação. Esses monumentos falam muito mais de quem as colocou em cena nas praças públicas do que aquém eles homenageiam ou reverenciam.

A outra questão a ser verificada neste tópico é que os narradores são de formação cristã, no entanto sempre respeitaram as crenças e as formas vivas do rio, portanto, convivem muito bem com os discursos, ora formalizados por uma instituição ora emanados da cultura popular. Em que, mesmo sendo discurso contrário, ocupa o imaginário dos entrevistados.

Comecei a entrevista com seu Pedro Sodré num tom de brincadeira falando da expressão “lá vem ela!”, lembro-me de quando eu ainda era morador do lugar, nos usávamos muito essa expressão. À espera pela onda era um momento de ansiedade, e quando ela aparecia, havia uma euforia total às margens do rio e na frente da cidade e, muita gente gritava: “Lá vem ela”, “lá vem ela”. Essa é a expressão que usamos quando a pororoca dá sinais por traz das ilhas e então

os moradores se preparam para aparar a onda, ou de canoa ou no peito na beira da praia. Uns preferem ir de barco, e hodiernamente, com a modernização, há os surfistas e os jet-ski e lanchas que se aventuram e trazem muita movimentação para os rios.

Vale lembrar que, segundo Bolle (2011, p.436), “o interior da Amazônia é um lugar avesso a qualquer tipo de civilização”. Uma das justificativas que ouvi para o motivo da pororoca estar diminuindo de tamanho e não ter aparecido durante a programação devido aos jet-ski e dos muitos turistas, por isso a pororoca não quis aparecer.

“Existe um mistério muito grande que a gente não pode explicar, quando eles marcam ‘há tal dia vai ter a pororoca’ aí vem turista vem surfista e aí a pororoca é sóóó aquela coisinha, e aí no dia que ninguém marca ela da muito grande, já notou isso?” (ESTER, Março/2021).

O processo de desenvolvimento do turismo em São Domingo do Capim faz o elo entre a dimensão ribeirinha e a urbana na produção do espaço (SOUZA, 2006); nesse sentido, há primeiro, o esforço e vislumbrar aquela dimensão e sua espacialidade, tanto na vida diária amazônica como no contexto do turismo.

Havia uma relação de respeito entre homem e natureza, com a força da pororoca, visto que ela inundava as ruas da cidade e “no interior”, como os moradores de SDC se referem à zona ribeirinha, as ondas inundavam as matas e leva tudo para o fundo. Por isso, as moradias eram construídas nas partes altas ou com uma estrutura de casa em que as águas, na enchente, passavam por de baixo dos assoalhos das casas.

A domesticação e os cultivos eram feitos de acordo com as especificidades do local, e talvez os conhecimentos indígenas herdados pelos caboclos e ribeirinhos deixaram a estes alguns benefícios como tranquilidade e proteção contra períodos cíclicos de chuvas e grandes águas da pororoca que para alguns poderia provocar à escassez de alimentos.

Além de trazer alguns perigos como por exemplo a insegurança; a produção e a fatura de suas terras poderiam ser arrastadas pelas águas fortes da pororoca.

Olhe, o período de pororoca, o período de inverno, esse período tinha as vantagens e as desvantagens né. Por que as desvantagens é porque fica difícil né pra gente, tem uma grande dificuldade pra gente andar nas áreas de várzea por que a pororoca vem e a pororoca é justamente nos períodos da enchentes então por enche muito na várzea fica difícil pra gente apanhar o cacau, o açaí, colher os frutos, fazer o trabalho da gente na várzea. [...] E nesse período ficava mais difícil pra cuidar, a gente tinha muita galinha, [...] as galinhas, ficavam como a gente diz, ilhadas, né? Aí elas subiam voavam pra se proteger da água [...], aí a gente tinha que buscar pra casa que era pros bichos né, não agarrassem a noite. E os porcos a gente levantava,

o chamado chiqueiro né, que o lugar onde a gente prende... o curral né dos porcos, a gente fazia um assoalho mais alto, e quando a maré começava a crescer a gente fazia os porcos subirem e deixava eles lá em cima até a maré secar.

Facilitava a exploração da madeira, na época era feita manualmente[...]porque enchia né, alagava toda a mata de várzea e por tá alagada, as madeiras explorada na área de várzea, [...] a gente esperava chegar o tempo da pororoca por que elas, as madeiras boiavam né, [...]E agente na época colhia muito cacau, a colheita do cacau era justamente no período de inverno de maré grande, de pororoca, mas a safra mesmo era no inverno, então, nas horas em que a maré estava grande e que a gente precisava fazer aquele serviço muitas vezes a gente ia buscar o fruto lá na terra firme pela canoa né, pra facilitar o transporte né, já que ficava muita lama, água, ruim pra gente andar, caminhar carregando o fruto nos aturas, aí agente usava a canoa, a montaria [...] enchia e vinha embora (SÁVIO, JAN/2020).

Quando perguntado sobre sua alimentação, se a pororoca contribuía para a fartura ou escassez, o colaborador responde que:

“Ficava meio escassa nesse período a pescaria né, até porque é inverno, ne? Então fica escasso mesmo, mas basicamente era do que a gente se alimentava: caça... peixe, sendo que com mais dificuldade né, pra conseguir, apanhar, tirar, pescar, mas conseguia-se pescar” (SÁVIO, JAN/2020).

Nesses termos, a cultura não é só a manifestação artística e intelectual, ela se manifesta, sobretudo, nos gestos mais simples da vida cotidiana: no comer, no modo relacionar-se com outro e dar a mão de modo diferente. Entendem a cultura como todas as manifestações humanas, inclusive, o cotidiano e é no cotidiano que se dá algo essencial: o descobrimento da diferença (FAUNDEZ; FREIRE, 1985).

O descolonial, se manifesta nos “detalhes” da vida cotidiana, quando fogem aos modelos eurocêntricos e, ao mesmo tempo, rompe com a história oficial do ocidente; uma história que destrói com a subjetividade, sistemas linguísticos, corrompe e devasta com o sagrado dos povos nativos e até mesmo conceitos políticos e econômicos etc.

“Naquela época, no período de pororoca por ela ser muito forte, rhummm, na época a gente tinha de se proteger, diferente de hoje que as pessoas desafiam, né a pororoca. As montarias como chamam, os remos eram suspensos né, eram levantadas né, colocadas lá pra pra terra como a gente chama, e onde a pororoca não chegava” (SÁVIO, Janeiro/2020).

Essa visão dessas imagens de construção dos elementos, dos fenômenos e da vida numa ótica do homem amazônida é o que a decolonialidade propõe, é uma desobediência, nossa

história deve ser escrita por nós; para interferir nessa história é preciso sair da história de Napoleão, de Cabral ou Pizzón e voltar para nossa história que foi interrompida. Hoje a Amazônia vem sendo construída dentro de imaginário global por um viés de várias interpretações que lhe foram datadas em espaços e tempos diferentes.

Ela, assim como seu Pedro, faz uma reflexão sobre falta de história, ela diz no início da entrevista que *“somos um povo sem história”* e que lamenta muito quando um velho de sua cidade morre. *“cada vez que uma pessoa dessa morre se perde grande parte de nossa história, porque não tem mais como recuperar, tu sabe né? Porque a história, principalmente a história das pessoas das classes baixas ela é recuperada através da memória das... das pessoas, né?”*

Esse narrador, também trouxe relatos importantes (anexo) quanto a ausência da escrita da história do município; há uma contradição, pois a história existe e ela vem junto dos colonizadores, a história rica é a dos indígenas e ainda existe a lenda pra falar dos vestígios desses povos, existe os monumentos pra falar da morte dos negros, existe o turismo pra mostrar de que o capital está a serviço dos ricos e não dos ribeirinho e que de fato só temos as memórias pra falar do passado e compreender o presente.

Dentro dos aspectos de cultura e identidade, verifiquei uma fala em que professora de história do município, ao narrar suas histórias, de quando morava na beira do rio, falou sobre ter visto o boto e de sua experiência como historiadora e professora; mas o que ficou marcado no diálogo, ou no discurso da professora, foi sua lamentação de que SDC não tem história, “somos um povo sem história” ou o que tinha foi se perdendo pela falta de preservação e falta de consciência dos políticos e administradores.

É ambíguo esse discurso porque o que o sistema quer é, de fato o anulamento das identidades, a fim de que impingir-lhes novas ideologias de consumo e de mercado, portanto é ambíguo quando no próprio discurso está contido a história e a identidade do lugar, trazido na própria narrativa.

A professora, ao se mostrar como um sujeito que lê, que estudou e que, de certa forma foi marcada pelo discurso acadêmico, acompanhado de disciplinas carregadas de epistemologias ocidentais, tem consciência da *ausência* dos fatos históricos oficializados. Seu Pedro Sodré também fez uma observação quanto a isso, dizendo:

“Olha! INFELIZMENTE São Domingos do Capim não tem a história do município... a história do município num temos, se perdeu... tá se perdendo no tempo e e e ninguém se preocupou. No tempo do Urbano (prefeito) teve um senhor que veio, num era daqui era de fora, ele veio e queria fazer a história do Capim, e ainda levou um livro e muitos

documentos lá da prefeitura que tinha, ele levou, mas passou um tempo e depois morreu, e aí perdeu e não tivemos mais contato. Até agora não teve um prefeito, assim, que tivesse... tirasse um professor de história né que tivesse pra escutar e que pegasse aquelas coisa que tem né? para contar, né? ...da história né?

Em 1890 nós tivemos uma junta governativa com três pessoas que formava uma junta governativa do município, isso ninguém fala, não se tem informação sobre isso. A própria paróquia não tem, nem documentos, nem a prefeitura, tudo que se tem é do século pra cá. Porque antigamente até 1928-30, do tempo da sé, dá por aí, e os padres que vinha pra cá era de belem, da igreja da Sé de Belém eles vinham passar, a festa de São Domingos algumas festas dos santos, festas importantes que tinha na época. E a li perto da prefeitura ficava a casa dos padres. Eles tinham a casa deles.

Cof cof (ele tosse e mostra sinais de cansaço e diz) Então é é uma pena né, eu até poderia, mas eu não sou bom de escrever, pra contar a a história, então seria bom que alguém escrevesse, mas a realidade, porque, o que acontece um conta de um jeito, um conta de outro” (PEDRO SODRÉ, Março/2020).

Portanto, vê-se numa condição de sujeito sem história sem passado é uma representação social, marcado por um discurso geopoliticamente racista, de centro e que condena as periferias geográficas fora do poder imperial como o a-histórico; mostra-se representado por discursos ressignificado dentro de uma perspectiva geográfica do que representa a Europa, como o berço da civilização colorida pelos discursos epistêmicos ocidentais.

A própria ideia de que “somos um povo sem história” está muito arraigada na episteme eurocêntrica, como bem observa Bambach, nas considerações sobre Heidegger, que via América a partir das observações feitas por Hegel, Burckhardt, Nietzsche, Scheler, Jünger, Rilke, como “uma terra sem história, uma cultura sem raízes, um povo aprisionado nas garras mortíferas de uma mobilização total, [...] o Americanismo simboliza a falta de raízes, a perda da autoctonia e de toda e qualquer ligação significativa com a terra (BAMBACH, 2003 *apud* MALDONADO-TORRES, 2008, p.6)

A contrariedade encontrada no discurso da professora se constrói no fato de que não há uma história exclusiva e oficial sobre o espaço em que habita hoje, não apresenta a narrativa de seus antepassados tal qual o apresentado pelos livros didáticos e/ou pela história oficial, nota-se que há ressentimento pela falta de um discurso que não é o oficial da terra com nomes e datas importantes. De certa forma a filosofia ocidental deixa marcas de seus discursos no pensamento e na forma de se ver no mundo, como as histórias épicas e guerras vencidas.

Pensar que um povo não tem história, só porque não tem registros oficiais nas estantes das bibliotecas públicas ou nos sites, é seguir a onda da ideologia do sistema que nos conduz

ao racismo estrutural eurocêntrico em que a matriz colonial do poder, a colonialidade, que está ligada. Infelizmente vivemos, ainda sob a égide uma estrutura de gestão conceitual que começou a se formar no Atlântico, nos séculos XVI e XVII, durante os estados monárquicos do Atlântico europeu (Península Ibérica, França, Holanda e Inglaterra), que disputaram a conquista e colonização das Américas e do Caribe, e que tinha como missão o aniquilamento da nossa gente, de nosso povo de nossa história.

Para Mignolo (2013), o poder colonial foi configurado como uma forma de gestão econômica, política, epistemológica, subjetiva (gênero, sexualidade, racialização de etnias) que legitimasse a educação, o tráfico de escravos, a expropriação de terras, a destruição de civilizações antigas; portanto, dentro deste projeto de barbárie europeu-cristã junto a retórica da salvação e da destruição ela traz consigo um conjunto de disciplinas e teorias que nos governam até hoje, por isso a fala da professora chama atenção e nos faz olhar ao nosso redor.

É importante descolonizar o que as datas, os heróis da colonização e os monumentos representam, e descolonizar e descontextualizar a história, fazendo um contraponto do que se conta, para que futuramente não se perca, de fato, nossa história, assim, faz-se necessário ir além dos discursos, já que em sua maioria estão impregnados de eurocentrismo católico cristão.

A Descolonização que proponho aqui é uma forma de reparação com as sociedades passadas e desta forma acredito ser este um trabalho que resiste a violência epistêmica, nesse sentido, penso que se o monumento faz a pororoca diminuir sua força então, proponho a destruição do monumento que impede a pororoca de vir, e que retome e se valorize as narrativas indígenas, os indígenas tupis Tenetehara resistem através de sua história e de suas narrativas.

3.4 Os argonautas do rio Capim: Saberes dialógicos e Decolonialidade

O subtítulo acima se dedica a descrever os saberes herdados pelos ribeirinhos em decorrência da navegabilidade durante o período de pororoca, por isso nomeei de argonautas²⁴ do Rio Capim. Uma grande questão levantada por nós nas discussões do grupo de estudo (COLINS) foi quanto à capacidade de construirmos pesquisas em cima do saber nativo, para que possamos ter sutileza e registrar as explicações dos indígenas sobre o céu e seres celestes, dos vestígios arqueológicos e paisagens dando visibilidade a um conjunto epistemológico nativo, como contraponto às epistemologias da ciência ocidental.

As atribuições de sentido a vestígios materiais deixado na estrutura das narrativas fizeram-me ir atrás de respostas que a princípio não consegui articular com algo a ser analisado como a questão do tempo da pororoca e da navegação. Os conhecimentos deixados podem não

²⁴ Navegante destemido (HOUAISS; VILLAR, 2011).

estar necessariamente ligado a alguns vínculos étnicos, no caso, dos Tembés, contudo, tais construções cosmológicas conectam as realidades em diferentes temporalidades, indicando a presença de ancestrais míticos ou dos parentes mais antigos.

Como nosso objetivo é sempre no sentido de afirmação do saber nativo, um dos resultados da pesquisa que mais deu satisfação foi o de afirmar que os saberes ancestrais ligados a astronomia foram repassados para os nativos.

Nas entrevistas, foi possível identificar, por meio da fala dos entrevistados, a forma como os povos tradicionais percebiam os fenômenos celestes, dentro de uma relação entre céu e terra. Isso vem de eras remotas, porém, é curioso perceber que conhecimentos foram passados de geração a geração por meio da oralidade, das atividades ligada a caça, pescaria e navegação.

“Agora veja, essa essa lua vai ser grande, a lua vai ser dia... parece, dia de lua começa a dar pororoca, mas a pororoca grande começa a dar dooooois dias após a lua, no dia da lua, ela dá, mas é pequena. No, no, primeiro ela cresce, no segundo ela cresce mais um pouco, o terceiro dia ela estabiliza [...] no dia de lua não adianta vir que ela é pequena” (PEDRO SODRÉ, Março/2020).

A citação transcrita mostra como os moradores usam da astronomia, tal como os conhecimentos relacionados a lua. Sobre o relato acima perguntei ao seu Sávio em qual lua a pororoca acontece e ele me disse que tem ano que ela dá na lua nova, mas o comum na noite de luar (lua cheia). O conhecimento sobre a lua faz com que eles saibam os dias exatos em que haverá pororoca inclusive o horário, sendo que este acompanha o horário das marés.

Isso é um saber que precisa ser evidenciado já que toda uma lógica de costumes relacionados a água, estão em estreita relação os saberes sobre terra e o céu. Os indígenas de raízes tupi que vieram do Maranhão, os Tembé/Tenetehara, como já explicado em seções anteriores, atribuem à Lua²⁵ o fluxo e o refluxo do mar e distinguem muito bem as duas marés cheias que se verificam na Lua cheia e na Lua-nova ou poucos dias depois.

Isso mostra que muito antes dos cientistas europeus, os Tupis-Guaranis já sabiam que Lua tem a maior influência nas marés. Este é um dos raros casos em que um saber astronômico indígena é publicado antes de ser conhecido e validado pela comunidade científica. Talvez esse saber se deva, em parte, à pororoca, que traz uma grande onda do mar para os rios volumosos da Amazônia, pois a maioria dos antigos mitos indígenas sobre esse fenômeno mostra que ele ocorre perto da Lua cheia e da Lua nova. Além disso, as marés são mais intensas entre os trópicos do que fora deles. Os

²⁵ “Os indígenas associam as fases da Lua com a agricultura local, para determinarem a época de plantio e da colheita, bem como para a melhoria da produção e o controle natural das pragas. Eles consideram que a melhor época para certas atividades, tais como, a caça, o plantio e o corte de madeira, é perto da lua nova, pois perto da lua cheia os animais se tornam mais agitados devido ao aumento de luminosidade, por exemplo, os percevejos que atacam a lavoura (AFONSO, 2014, p.3).

Tupis-Guaranis que atualmente habitam o litoral associam as marés (fases da Lua) às estações do ano para a pesca artesanal (AFONSO, 2012, p.1).

É possível perceber, de acordo com as pesquisas do monge capuchinho (1612), Claude d'Abbeville (? - 1632), que os indígenas que habitam o Brasil sempre associavam posições do Sol e de suas constelações de acordo com a meteorologia, que ocorrem na Terra, ao longo do ano (AFONSO, 2012).

Os saberes se dão de acordo com fenômenos meteorológicos “e com seus calendários locais que marcam as épocas de trabalhos agrícolas, floração, frutificação, reproduções de peixes e animais, festas, aparecimentos de doenças e procedimentos de proteção realizados pelos pajés” (AFONSO, 2012, p.1).

Somente em 1687, anos depois da publicação de D'Abbeville, foi que Isaac Newton demonstrou que a causa das marés é a atração gravitacional do Sol e, principalmente, da Lua sobre a superfície da Terra; algo que o narrador comenta ao dar a explicação sobre a pororoca. Esses fatos mostram que, muito antes da Teoria de Galileu, os indígenas que habitavam o Brasil já sabiam que a lua é a principal causadora das marés (AFONSO, 2009).

“É, no período da pororoca, tem que ter cuidados específicos né, principalmente antigamente que era, que ela era maior, né? A pororoca ela dava em determinados pontos, então você tinha que ter o cuidado, de... de ir. Na hora da pororoca você tinha que tá num lugar protegido, se você visse que quando você passava daquele ponto, não ia dar tempo de chegar no próximo ponto, antes da pororoca, você tinha que parar, ali naquele ponto, se proteger deixar a pororoca passar pra continuar, [...] Mas, a experiência né, de vida, fazia com que a gente tivesse certos conhecimentos, se guiasse através das estrelas, através da lua” (SÁVIO, Janeiro/2020).

É importante refletir e compreender sobre o que este colaborador fala quando diz *experiência de vida*. É provável que o passado longínquo e as experiências de navegação tenham chegado a ele devido às experiências de seu pai, de seu avô e todos os seus antepassados. Uma experiência que se constitui hoje é resultado de saberes acumulados. Como já dizia Fernando Pessoa “*a busca de quem somos, na distância de nós*”(s/d) nos faz refletir que a história de nossos antepassados, os saberes a arte nos ajude a descobrir sobre a nossa identidade.

Ao abordar a experiência histórica que descrevemos antes, os saberes tradicionais tanto das coisas do céu como as coisas da terra são significativos, “são importantes enquanto aportes histórico-culturais e ainda estão presentes na tradição oral – embora de modo cada vez mais apagado. É um rico conhecimento ambiental e outra visão de mundo que estão em vias de desaparecerem” (JAFELICE, 2012, p.102).

Pelo mapa, ele explica que em uma viagem para Belém, precisavam parar em alguns pontos se não a pororoca colocava a embarcação no fundo. Um ponto era no trapiche da cidade para quem vinha desde lá do seu *sítio independência*. *“Fora isso, dependendo do horário tinham que parar na fazenda Fortaleza, ou no cajú que passando este ponto só no carerú até a ilha de Pernambuco que é o ponto onde começa a pororoca”*. Os três primeiros eram pontos específicos porque lá não dava pororoca *“se passasse esses pontos aí seria perigoso porque entre eles a pororoca era forte”*.

Dar visibilidade e elucidar o conhecimento empírico das comunidades indígenas, quilombolas ribeirinhas e caboclas deve contribuir para o fortalecimento das epistemologias do sul, e do pensamento de opção decolonial.

Por isso é importante que futuras pesquisas se debrucem em estudos de enogastronomia e que leve em consideração as culturas tradicionais, suas memórias, narrativas que ainda estão presente nas narrativas orais e nas práticas dos moradores ribeirinho da região do rio Capim, isso de certa forma contribuirá para o enaltecimento dos heróis da cultura, que trazem importantes saberes históricos e pluriculturais e que ainda permanece na memória local e regional.

CONCLUSÃO

Constatai, como os ciclos econômicos contribuíram de forma decisiva para alteração da paisagem natural e populacional da região; depois das explorações das drogas do sertão pelos portugueses com os indígenas e, em seguida, a exploração do trabalho escravo nas fazendas de arroz e cana de açúcar, a extração da madeira, tem sido até hoje, em toda a extensão do rio Capim uma forma de exploração econômica e de degradação da paisagem natural e demográfica, e esses ciclos contribuíram ainda mais para a formação de uma identidade.

Nesse sentido, são desveladas formas decoloniais de ver o mundo que se imbricam nas relações sociais e que encontram, como obstáculos os processos de colonização sedimentados pelas de relações de poderes do capitalismo, por meio de uma ideologia. Assim verificou-se que muitos saberes indígenas desapareceram dessa região do rio Capim ora pela imposição discurso Colonial e da ciência ora pelo aprisionamento, assimilação e aculturamento. Mesmo assim, algumas práticas permanecem representados nas práticas de navegação, cultivo, coletas, nas narrativas etc.

Isso permite apontar a decolonialidade como um caminho pra enfrentar invisibilidade cultural histórica sofrida pelos moradores do município, a decolonialidade é um possível

caminho para enfrentar os problemas de podem ocasionar abalos culturais justamente pela dificuldade de evidenciar uma cultura protagonizada pelos atores que compuseram o contingente populacional desde as populações pré-coloniais, passando pelas populações que vieram para Amazônia dentro do contexto da modernização europeia, até as sociedades caboclas e moradores atuais de São Domingos do Capim, situando-os e contextualizando historicamente.

Como resultado desse trabalho, procuro dentro de um processo positivo de antropização como foi tratado por Fernandes e Ramos (2020) *renovar* e contribuir com a sociedade, recuperando e redimindo a história, a cultura, as cosmogonias que foram rejeitadas pelos coloniais como supersticiosas, irracionais e selvagem. É importante que se verifiquem possíveis caminhos de superação no bojo das práticas sociais e nos discursos, a fim de que desvele as ideologias que estão por trás dos discursos, embora não tenha tido oportunidade de fazer um trabalho etnográfico, pude ter um olhar de vivência sobre as práticas desenvolvidas entendendo as representações dos atores envolvidos e verifiquei as identidades inculcadas nos saberes.

O caminho utilizado foi a abordagem decolonial e, como tal uma opção, assim procurar mostrar uma genealogia na modernidade ocidental, na primeira seção, oportunizou-me compreender que alguns conceitos, valores e verdades são em sua maioria de construções ocidentais (MIGNOLO, 2013) e, portanto, é preciso situá-los historicamente de acordo com as epistemologias nativas a fim de descoloniza-los.

Assim, a colonialidade presenciada e vivida neste município serviu para apagar, silenciar, denegrir outras formas de compreender e se relacionar com o mundo como verificamos nos depoimentos dos colaboradores. A forma de se relacionar com a história hoje e de compreendê-la está muito associado a forma como fomos colonizados; É preciso romper com esta prática a fim de reconhecermos os grupos étnicos e históricos inseridos no contexto de afirmação das identidades culturais de São Domingos.

Neste sentido a pesquisa alcançou seu objetivo além de ser um contributo para a valorização da cultura e identidade, e para quebrar com círculos de esquecimentos de uma história, onde alguns entrevistados chegaram a afirmar que “nós não temos história”.

Portanto encontrei marcas identitárias presentes nas práticas sociais circunscritas no universo da cultura popular e traduzido pelas narrativas de moradores locais, pude verificar um tensionamento dos discursos presentes nas narrativas, cujos discursos provêm das práticas colonizadoras ao qual fomos submetidos durante décadas além de constatar as modalidades de discursivas, científico e popular ou nativa nas vozes narradoras.

Como marcas culturais, verifiquei que em volta fenômeno da Pororoca existem diferentes discursos e que os efeitos da colonização sobre a cultura local, tangenciando, a ação antrópica do homem sobre a natureza provocou uma explicação variante ao do discurso indígena sobre o entendimento do fenômeno. Assim, as ponderações orientaram-se pela necessidade de que as narrativas autóctones de São Domingos do Capim desempenham papel muito importante na cultura imaterial do município. Algo que se liga a tempos imemoriais da cultura indígena, africana e portuguesa.

Acredito que inventariar os elementos dessa cultura a fim de que aja um tombamento (se for o caso) são importantes para que aja a desapropriação dessa forma de ver o passado do Capim como algo muito distante e carregado de ausências. É preciso ousadia ou, até mesmo, de compromisso com o conhecimento para que se faça uma sistematização da história para compor os paradidáticos trabalhados nas escolas. Mostrando às possíveis gerações as marcas e as características da ocupação territorial pelos portugueses.

Os instrumentos legais que tratam do patrimônio imaterial derivam histórica e logicamente daqueles elaborados para o patrimônio material. As instituições, por sua vez, seguiram rotas paralelas à da legislação: por isso o patrimônio imaterial é hoje um departamento *sui generis* e necessariamente especificado – “marcado”, como diriam os lingüistas – do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, cuja missão original se centra, como o nome indica, no testemunho material (e, no mais das vezes, de pedra e cal) do passado. É certo, como sublinha Juliana Santilli, que não se pode desvincular a cultura material da cultura imaterial – afinal, lugares e festas têm uma existência material, embora caibam no registro (real e metafórico, material e imaterial) do patrimônio imaterial. (CUNHA, 2005, p.19)

As pesquisas com um intuito de denúncia de ocultamentos, catalogação e registro possibilitará que haja um olhar público sobre algumas problemáticas que as populações nativas enfrentam. Segundo Diegues (2000), as pesquisas científicas que fazem ressalvas aos saberes e povos tradicionais são muito importantes para que se formulem políticas públicas conservacionistas, posto que analisar, pesquisar e pôr em evidência esses conhecimentos e indicadores antrópicos facilita a análise de alguns processos naturais da atividade humana.

Deste modo, gostaria de dizer que existem saberes que, se não forem registrados, podem desaparecer, e distanciando-se ainda mais dos contextos em que se preza pelas pluralidades existentes. Por fim, o presente trabalho possui, também, o escopo de contribuir para o preenchimento desta lacuna. Reivindico, assim, que o lugar dessa pesquisa no mundo acadêmico seja o de deixar o registro dessas narrativas como forma de proteção do patrimônio cultural imaterial, e que, portanto, precisam ser legalizadas, inventariadas e retratadas em futuro trabalho.

REFERÊNCIAS

ABREU, José Coelho da Gama e. **As regiões amazônicas**: estudos chorograficos dos Estados do Gram Pará e Amazônas. 2. ed. Belém: Cejup, 1992.

ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter A. **Sociedades caboclas amazônicas**: modernidade e invisibilidade. Annablume, 2006.

AFONSO, Germano Bruno. Astronomia indígena. **Reunião anual da SBPC**. São Luís, v. 61, p. 1-5, 2009.

AFONSO, Germano Bruno. As constelações indígenas brasileiras. Telescópios na Escola, Rio de Janeiro, p. 1-11, 2013.

AFONSO, Germano Bruno. Saberes astronômicos dos tupinambás do Maranhão. **Anais da 64ª Reunião Anual da SBPC**. São Luís, 2012.

ANA. **Plano estratégico de recursos hídricos da bacia Tocantins-Araguaia**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente (MMA), Agência Nacional de Águas, 2004,

BACHELARD, Gaston. **A água e os Sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. Tradução de Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

BAKHTIN, Mikhail Mikhaiovitch. **A Cultura Popular na Idade Média**: o contexto de François Rabelais. 4ª Ed. UnB, 1999.

BATISTA, Danillo Macedo Lima. Princípios de Metodologias Decoloniais em Letras e Linguística. **Anais do Simpósio Internacional de Ensino de Língua, Literatura e Interculturalidade (SIELLI) e Encontro de Letras**, v. 1, n. 1, p. 1-14, 2020.

BARROS, José D. Assunção. **Sobre a feitura da micro-história** DOI10. 5216/o. v7i9. 9336. **Opsis**, v. 7, n. 9, p. 167-186, 2007. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/index.php/Opsis/article/view/9336> Acesso em 22 de dezembro de 2020.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra**. **Revista Sociedade e Estado**. v. 31, n. 1. Janeiro/Abril 2016,

BHAMBRA, Gurminder. **Repensando a modernidade**: o pós-colonialismo e a imaginação sociológica. Springer, 2007. Disponível em:

BOLLE, Willi. **Boca do Amazonas: roman-fleuve e dictio-narium caboclo em Dalcídio Jurandir**. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 6, n. 2, p. 425-445, /2011.

BOSI, E. **Memória e Sociedade**: lembrança de velhos. 3. ed. São Paulo. Companhia das Letras, 1994.

BOSI, A. **História Concisa da Literatura Brasileira**. 43. ed. SP: Cultrix, 2006.

BOUDIN Max H. **Dicionário de tupi moderno: dialeto tembé-tênêthar do alto Rio Gurupi / 1.-** São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:boudin-1978-dicionario>. Acesso em 11 de dezembro de 2020.

BRANCO, Samuel Gurgel. **O desafio amazônico**. S. Paulo, Moderna, 1989.

CANDAU, Vera Maria Ferrão; RUSSO, Kelly. Interculturalidade e educação na América Latina: uma construção plural, original e complex. **Revista Diálogo Educacional**, v. 10, n. 29, p. 151-169, 2010.

CASTRO, E. **Quilombolas de Bujaru. Memória da escravidão, territorialidade e titulação da terra**. Belém: UFPA/NAEA/UNAMAZ, 2003.

CASTRO, E. Terras de preto entre rios e igarapés. *In.*: CASTRO, E. (Org.). **Belém de Águas e Ilhas**. Belém: CEJUP, 2006, p. 137-160.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. *In.*: LANDER, Edgardo. (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede: economia, sociedade e cultura**. v.1. 11. ed. Tradução de Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 1999. Disponível em: <https://jornada.ifsuldeminas.edu.br/index.php/jcpcs/jcpcs/paper/viewFile/946/1025>. Acesso em 12 de dezembro de 2018.

CAYRES, M. G. V. **Nazarenos e marias do rio Capim: análise de gênero em uma comunidade amazônica**. Belém, 1999. 225f. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento). Núcleo de Altos Estudos Amazônicos. Universidade Federal do Pará, 1999.

CHARTIER, Roger et al. A história cultural. **Entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, v. 1, p. 12, 1990.

CHOULIARAKI, L.; FAIRGLOUGH, N. **Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis**. Edinburgh University Press, 1999.

COLAÇO, Thais Luzia. **Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o direito e o pensamento decolonial**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012.

CORDEIRO, Iracema Maria Castro Coimbra; ARBAGE, Marcelo José Cunha; SCHWARTZ, Gus. Nordeste do Pará: configuração atual e aspectos identitários. **Embrapa Amazônia Oriental-Capítulo em livro científico (ALICE)**, Belém, 2017.

CORDOBA, María Eugenia e CALLE, VELEZ-DE LA Claudia . **A alteridade a partir da perspectiva da transmodernidade de Enrique Dussel** . *Rev.latinoam.cienc.soc.niñez juv* [online]. 2016, vol.14, n.2, pp.1001-1015. ISSN 1692-715X. <https://doi.org/10.11600/1692715x.14208160615>

CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

CRUZ, V. C. O Rio Como Espaço de Referência Identitária: reflexões sobre a identidade ribeirinha na Amazônia. In: TRINDADE JÚNIOR, S. C. (Org.); TAVARES, Maria Goretti da Costa (Org.). *Cidades ribeirinhas na Amazônia: mudanças e permanências*. 1. Ed. Belém: EDUFPA, 2008. P 49-69..

CUNHA, Lucia Helena de Oliveira. Saberes patrimoniais pesqueiros. **Desenvolvimento e meio ambiente**. Rio de Janeiro, v. 7, p. 69-76, jan./jun.2003.

CUNHA, Manuela Carneiro. Patrimônio imaterial e biodiversidade. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 32, 2005.

D'ABBEVILLE, C. História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças (Traduzido e anotado por Cezar Augusto Marques). **São Luiz, MA: Tip. do Frias**, 1874.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Editora 34, 2012.

DIEGUES, A. C (Org.) **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Hucitec; NUPAU/USP, 2000

DUSSEL, Enrique D. **Filosofia da Libertação na América Latina**. 2ª Ed. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola/UNIMEP, 1977.

DUSSEL, Enrique. **1492 – o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In.: LANDER, Edgardo (Coord.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005, Disponível em: <https://ufrb.edu.br/educacaodocampocfp/images/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ciencias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf> Acessado em: 22/ nov. 2019

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

ENGELS, Friedrich. A importância do trabalho na humanização do macaco. In.: ENGELS, Friedrich. **A dialética da natureza**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO**, 2005, p. 133-168.

FAIRCLOUGH, Norman; MELO, Iran Ferreira de. Análise crítica do discurso como método em pesquisa social científica. **Linha d'água.**, v. 25, n. 2, p. 307-329, 2012.

FANON, Frantz. **Condenados da terra**. v. 42. São Paulo: Civilização Brasileira, 1968.
Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2688237/modresource/content/1/os-condenadosdaterra-frantzfanon.pdf>. Acesso em: 26 de março de 2021.

FARES, J. O boto, um Dândi das Águas amazônicas. *In.*: **Moara**: Estudos de narrativa oral. n. 5. Belém: UFPA, 1996.

FARES, Josebel Akel. *Rumores da mata amazônica*. In Narrativa oral e Imaginário amazônica. Belém: UFPA/Ifnopap, 1999.

FAUNDEZ, A.; FREIRE, P. **Por uma pedagogia da Paz e Terra**. Rio de Janeiro., 1985

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. **Pés que andam, pés que dançam**: memória, identidade e região cultural na esmolação e Marujada de São Benedito em Bragança (PA). Belém: Eduepa, 2011.

FERNANDES, J. G. S.; RAMOS J. B S.O que é Estudos Antrópicos. *In.*: RAMOS J. B S; ROCHA, C. J. T (Org.). **Estudos Antrópicos na Amazônia**: entre textos e contextos interdisciplinares. 1. ed. Curitiba: Appris, 2020, p. 29-41.

FREIRE. P. **Pedagogia do Oprimido**. 49. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005

GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: Por Uma Teoria Interpretativa da cultura. *In:* **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. P. 3-21.

GODOY, A. S. Introdução à Pesquisa Qualitativa e suas Possibilidades. **RAE-Revista de Administração de Empresas**. v. 35, n. 2p.57-63, mar-abr/1995.

GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história do Brasil**: o povo Tenetehara em busca da liberdade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GOMES, A. C. S. *et al.* **Estudo do Regime de Precipitação na Bacia Hidrográfica do Rio Capim-PA**. Belo Horizonte - MG, 2009.

GOMES, Fúlvio de M. As Epistemologias do Sul de Boaventura de Sousa Santos: por um resgate do sul global. **Revista Páginas de Filosofia**. São Paulo. v. 4, p. 39-54, dez de 2012.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. 12. ed. São Paulo: L&PM, 1999.

GONÇALVES, C. W. P. **Amazônia, Amazônias**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

GRUZINSKI, Serge. **A Amazônia e as origens da globalização (sécs. XVI-XVIII): Da história local à história global**. Editora Estudos Amazônicos, 2014

GUATTARI Félix; RONILK, Suely. **Micropolítica: cartografias deldeseo**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2006. Disponível em: <https://dSPACElibros.metabiblioteca.com.co/jspui/bitstream/001/297/8/84-96453-05-7.pdf>. Acesso 25 de março de 2021.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Ana Maria Bernardo *et al.* 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens**: uma breve história da humanidade. L&PM, 2015.

HARTEMANN, Gabby; MORAES, Irislane Pereira de. Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. **Vestígios-Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**. v. 12, n. 2, p. 9-34, 2018.

HECK, Egon; LOEBENS, Francisco; CARVALHO, Priscila D. Amazônia indígena: conquistas e desafios. **Estudos avançados**, v. 19, p. 237-255, 2005.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss Conciso**. São Paulo: Moderna, 2011.

JAFELICE, L. C. Etnoconhecimentos: por que incluir crianças e jovens? Educação intercultural, memória e integração intergeracional em Carnaúba do Dantas. *Revistainterlegere*, n. 10, 2012.

JAPIASSÚ, H. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

JODELET, Denise et al. Como sociais representados. **Rio de Janeiro: Eduerj**, p. 17-44, 2001.

JOLLES, André. **Formes simples**, trans. Rosemarie Kempf Titze. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1972.

LANDER, Edgardo. “Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos”. *In.*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. ??-??.

LARAIA, Roque de Barros. Cultura: um conceito antropológico. 14. **Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed**, 2001.

LEFEBVRE, H. **La presencia y la ausencia**: contribución a la teoría de las representaciones. México. Fondo de Cultura Económica, 2006.

LEFF, ENRIQUE (Org.). A Complexidade Ambiental; Tradução de Eliete Wolff. São Paulo: Cortez, 2003.

LEFF, ENRIQUE. **Racionalidade ambiental**: a reapropriação social da natureza. Tradução de Luís Carlos Cabral. RJ: Civilização Brasileira, 2006.

LIMA, AMMDE. Sistema de informação de recursos hídricos como subsídio a elaboração do plano diretor da bacia do Rio Capim-Pa. **Anais XII Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto, Goiânia, Brasil**, p. 16-21, 2005.

LIMA, A. M. M. *et al.* Ilha do Marajó: revisão histórica, hidroclimatologia, bacias hidrográficas e propostas de gestão. **Holos environment**, v. 5, n. 1, p. 65-80, 2005. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/277990565>.

LIMA, Deborah Magalhães. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos cadernos NAEA**, v. 2, n. 2, 2009. Disponível: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/107/161>. Acesso em 2 de março de 2021.

LINS, Anete Umbelina Ferreira de Almeida. Representações sociais e hanseníase em São Domingos do Capim: um estudo de caso na Amazônia. **Physis: Revista de Saúde Coletiva.**, v. 20, p. 171-194, 2010.

LORDE, Audre. *Irmã Outsider*. São Paulo: autêntica, 2019, p. 147.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. n. 80, p. 71-114, 2008.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; FERREIRA, Eliana Ramos; MARQUES, Fernando Luiz Tavares. **Patrimônio, cultura e territorialidade dos quilombolas do rio Capim**. IPHAN, Ministério da Cultura, 2014. Disponível em: <https://issuu.com/revistapzz/docs/aproaga>. Acesso em 18 de fevereiro de 2021.

MARQUES, Alexandre de Oliveira. **As representações sociais de nordestinos em Manaus sobre o caboclo amazônico**. Manaus: UFAM, 2007.

MEDINA, Gabriel. Ocupação cabocla e extrativismo madeireiro no alto capim: uma estratégia de reprodução camponesa. **Acta Amazônica** v. 34, n. 2, p. 309-318, 2004.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Por uma razão decolonial: desafios ético políticoepistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas**. Porto Alegre: v. 14, n. 1, p. 66-80, jan.- abr. 2014.

MIGNOLO, Walter. Pós-ocidentalismo: Epistemologias de fronteira e estudos do dilema de áreas (latino-americanos). **Revista Ibero-americana**, v. 62, n. 176, pág. 679-696, 1996.

_____. **Prudente para uma vida decente**. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, p. 71-103, 2005.

_____. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF–Dossiê: Literatura, língua e identidade**, v. 34, p. 287-324, 2008.

_____. Desobediência Epistêmica, Pensamento Independente e Liberdade Decolonial. **Teoria, Cultura e Sociedade**, v. 26, n. 7-8, 2009.

_____. **En Guatemala, Sobre (De)Colonialidad En Ciudad De La Imaginación**. Recuperado em: <http://waltermignolo.com/tag/guatemala>, 2013 Disponível em: <http://waltermignolo.com/en-guatemala-sobre-decolonialidad-entrevista-de-rosina-cazali-escobar-con-walter-mignolo/?s=08>. Acesso em 21 de maio de 2021.

_____. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: Santos, B.S. (org.) **Conhecimento**. En Guatemala, Sobre (De) Colonialidad En Ciudad De La Imaginación. **Recuperado en <http://waltermignolo.com/tag/guatemala>**, 2013b. Disponível em: <http://waltermignolo.com/en-guatemala-sobre-decolonialidad-entrevista-de-rosina-cazali-escobar-con-walter-mignolo/>

- MORAES, Irislane P. **Do tempo dos Pretos d'antes aos Povos do Aproaga**: Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA). Belém, 2012, 237p. Dissertação de Mestrado em antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará. 2012.
- MORIN, Edgar. Complexidade e ética da solidariedade. *In.*: CASTRO, Gustavo de Castro, Edgar de Assis Carvalho e Maria da Conceição Almeida (Orgs). *Ensaio de Complexidades*. Natal: EDFURN, 1997.
- MORIN, Edgar. Introdução ao pensamento complexo. Tradução: Eliane Lisboa. Porto Alegre: 2006.
- MORIN, Edgar. **Rumo ao abismo?** Ensaio sobre o destino da humanidade. Tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. **Terra-Pátria**. Traduzido do francês por Paulo Azevedo Neves da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2003.
- MOSCOVICI, S. *Representações sociais*: investigações em psicologia social. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. 404 p.
- NASCIMENTO, José Lúcio Bentes do. **O processo de desenvolvimento do turismo em são domingos do capim pa a partir do fenômeno desencadeador surfe na pororoca**. 2004. 140 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento e Gestão do Turismo e da Hotelaria). Universidade do Vale do Itajaí, Balneário Camboriú, 2004. Disponível em: <https://siaiap39.univali.br/repositorio/handle/repositorio/1383>. Acesso em 9 de setembro de 2020.
- OLIVEIRA, Bruno André da Silva. **Manacapuru, És Tu Terra de Índios Mura?** A diversidade etno-histórica à luz dos registros históricos e arqueológicos. 2018.
- ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. 13. ed. Campinas, SP: Pontes, 2020.
- PARATUR. **Inventário da Oferta Turística de São Domingos do Capim-PA**. 2002.
- PAIVA, M. L. P. de. Um Olhar sobre “Epistemologias do Sul” de Boaventura de Sousa Santos. **Revista Brasileira Multidisciplinar**, [S. l.], v. 18, n. 1, p. 199-205, 2015. DOI: 10.25061/2527-2675/ReBraM/2015.v18i1.349. Disponível em: <https://revistarebram.com/index.php/revistauniara/article/view/349>. Acesso em 3 de agosto de 2021.
- PAPAVERO, Nelson et al. Os escritos de Giovanni Angelo Brunelli, astrônomo da Comissão Demarcadora de Limites portuguesa (1753-1761), sobre a Amazônia brasileira. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/xNqKv9pXHRp8YFssQnXqQJc/?format=pdf&lang=p> Acesso em: 12 de out 2020
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

PROENÇA, Carlos Augusto Rosa de. História da ciência. Fundação Alexandre de Gusmão, 2010.

RODRIGUES, João Barbosa. **Exploração e estudo do valle do Amazonas**: rio Capim. Relatório apresentado ao Illustrissimo e Excellentissimo Senhor Conselheiro Dr. José Fernandes da Costa Pereira Junior, Ministro e Secretario de Estado dos Negocios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervodigital/divobrasraras/or1472157/or1472157.pdf>. Acesso em 6 de agosto de 2020.

ROLLER, Heather Flynn. Expedições coloniais de coleta e a busca por oportunidades no sertão amazônico, c. 1750-1800. **Revista de História**: São Paulo., p. 201-243, 2013.

ROSEVICS, Larissa. Do pós-colonial à decolonialidade. In.: CARVALHO, Glauber; ROSEVICS, Larissa (Orgs.). **Diálogos internacionais**: reflexões críticas do mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Perse, 2017, p. ??-??.

RUSSO, S. B. O Sentido da Recolha. In.: ARIMATEIA, R. (Ed.). **Oralidades**: ao encontro de Giacometti. Lisboa: Colibri, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, p. 105-130, 2005.

_____. Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru. **Estudos Avançados**, v. 6, n. 16, p. 73-80, 1992.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo, L&M Pocket, 2011

ALVES, Fernando de Brito; RIGÃO, Livia Carla Silva. Cultura da periferia e as canções de rap: um olhar para as “vozes silenciadas” a partir da filosofia de Enrique Dussel. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas (UNIFAFIBE)**, v. 8, n. 1, p. 178-202, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Por que as Epistemologias do Sul agora?** Palestra. Rio de Janeiro: Zoom, 2021. 1 vídeo (1:31:50), transmitido ao vivo em 16 de junho de 2021 pela plataforma zoom: <https://www.youtube.com/watch?v=YOBMwuBBIMw&t=55s>.

_____. Para além do pensamento abissal. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

_____; MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul**. Coimbra. Almedina, 2009.

SANTOS JR., A. E. A. **Análise integrada dos depósitos de caulim na região do Rio Capim**: fácies, estratigrafia, petrografia e isótopos estáveis. Belém, 2006. 116p. Tese (Doutorado em Geologia), Centro de Geociências, Universidade Federal do Pará, 2006.

SARTRE, Jean Paul. Prefácio. In: **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p. 1-21.

SOUZA, Jorge Alex de Almeida. **Nas ondas da pororoca**: repercussões socioespaciais da atividade turística no Município de São Domingos do Capim (PA). Programa de Pós-

Graduação em Geografia (PPGEO). Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH). Universidade Federal do Pará. Belém, 2006.

STRAUSS, C. L. A ciência do concreto. **O pensamento selvagem**, 1989.

TOLRA, Philippe Laburthe; WARNIER, Jean-Pierre. **Etnolgia antropologia**. 2. ed. Tradução de Anna Hertmann Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1999.

TRINDADE JR., S. C. Cidade e cultura na Amazônia: práticas e representações espaciais na orla fluvial de Belém (PA). *In.*: VALENÇA, M.; COSTA, M. (Orgs.). **Espaço, cultura e representação**. Natal, RN: EDUFRN, 2005, p. 123-150.

TRINDADE, Liana Sálvia; LAPLANTINE, François. O que é imaginário. **São Paulo: Brasiliense**, p. 41, 1997..

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. Pesquisa qualitativa. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, p. 116-173, 1987

UGARTE, A. Margens míticas: a Amazônia no imaginário europeu doséculo XVI. *In.*: DEL PRIORI, Mary; GOMES, F. dos S. (Orgs.). **Os senhores dos rios da Amazônia, margens e história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

VERÍSSIMO, Tatiana Corrêa; PEREIRA, Jakeline. Floresta Habitada: História da ocupação humana na Amazônia. **Imazon, Belém, Brasil**, 2014.

VIEIRA, Mônica. **Histórias Tembê: Sobre narrativas e autoidentificação**. Novas Edições Acadêmicas, 2018.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. **Os índios Tenetehara**. New York: Columbia University Press, 1961.

WALLACE, Alfred Russel. **A Narrative of travels on the Amazon and Rio Negro**. London: Reeve and Co. 1853. Disponível em: <http://wallaceonline.org/content/frameet?pageseq=1 &itemID=S714&viewtype=side>. Acesso em 18 de fevereiro de 2021.

_____. **A narrative of travels on the Amazon and Rio Negro: with an account of the native tribes, and observations on the climate, geology, and natural history of the Amazon valley**. Ward, Lock, 1889.

XIMENES, Cláudio; COELHO, Alan Watrin. A descrição histórica, geográfica e etnográfica do rio Capim feita por João Barbosa Rodrigues. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**. Belém, v. 12, n. 2, p. 535-554, 2017.

ZEA, Leopoldo. Cultura, cultura latino-americana e cultura nacional. **DUSSEL, Enrique D. Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação**. São Paulo: Paulinas, 1997.

ANEXO A – ENTREVISTA/NARRATIVAS

ENTREVISTA COM PEDRO SODRÉ

Comecei a entrevista num tom de brincadeira falando da expressão “lá vem ela!” que quando eu ainda era morador do lugar nos usávamos muito, e como a espera pela onda era um momento de ansiedade. E quando ela aparecia havia uma euforia total e muitos gritavam “*Lá vem ela*”, “*lá vem ela*”. Essa é a expressão que usamos quando a pororoca dá sinais por traz das ilhas e então os moradores se preparam para aparar a onda, ou de canoa ou no peito, na beira da praia. Uns preferem ir de barco, e hodiernamente, com a modernização, há os surfistas e os os jet-ski e lanchas)

O que o senhor poderia me explicar sobre o fenômeno da pororoca, como se forma a onda

O o movimento das marés... é elas são é ocasionados pela atração da lua e do sol, a, a a lua vem surgindo, ela vem fazendo atração, e a maré vem do oceano. Aí vê, quando chega nos meses de março e abril, que justamente, que nós temos as águas maiores aqui no Brasil, desde o rio grande do norte até Macapá etc., ... Certa ocasião... Então, porque... nesses dois meses a lua e o sol eles exercem atração em conjunto, em conjunto. Então por isso elas são maiores nesse período, nesses nesses dois meses, meses de março e abril.

Ela vem. Quando ela chega aqui, aqui na na na parte, nas margens dos oce... dos oceanos ela vem com força, aqui na costa do Brasil, lógico, que ela vem de lá com força, ela vem com força, quando ela bate aqui aí ela cresce, ela chega crescer até 12, 10 metros de altura em certas costas né. Nessa nessa época.

E e e aí aa... ela vem aqui no estuário da Amazônia, encontra muitas ilhas porque aqui nos rios daa Amazônia tem muitas ilhas, encontra muitas ilhas aqui de frente de Belém. Aí essas ilhas detêm as marés por alguns segundos, aí quando ela passa pros rios esses esses volumes daqui tá mais ácido do que do rio aí ela forma a pororoca aí a pororoca vem entrando no rio por causa dos níveis. Porque ela é uma questão física né física. Por exemplo, se você pega uma lata de água num correçozinho assim, numa valazinha e joga, ela vai formando a pororoca também, então ela vem. Aí quando chega nos meses de março e abril aí temos por causa da atração conjunta. Aí que nós temos a pororoca grande.

Agora porque a pororoca é uma questão física é por isso que nós aqui em São Domingos, nós já não temos mais a pororoca como nós tínhamos antes. Por quê? porque aqui em SD, a pororoca era graaaande, ela batia aqueeela oooonda graaaande com quase dois metros de altura e batia lá de frente de igreja, agora não temos por causa do assoreaaamento (fala com certo pesar na voz). se se assoaria... as praias crescem, cresce o mato, vem as coisas na maré, lixo, as praias vão crescendo. Como cresceu aí na frente... Então a pororoca deixou de dar aqui.)

Aquí no capim ainda ela permanece... como era antigamente, no mesmo nível, só lá no Tóio²⁶, lá ela cresce. Por que? porque aqui tem esse assoreamento.

Há 20 mil anos atrás nós tivemos a última era glacial, a última era glacial, quer dizer... a a influência... congelou quase toda a terra só ficando mesmo a zona do equador né? que ficou sem congelá-la, né? Então o que aconteceu?... os rios... a águas do oceano ela ela ela diminuiu quase uns cinquenta metros etc. abaixo do nível que estamos aqui. Agora, né, ... Depois que acabou a era glacial os rios ficaram, voltaram novamente ao normal e aí os rios ficaram fundos,

²⁶ Comunidade ribeirinha localizada há trinta minutos da sede do município. O lugar possui muitas Ilhas e recebe o nome de um dos moradores daquele lugar.

etc.,... então, e aí as águas do oceano que voltaram com mais força... e agora tá assoreando os rios né. Vê aqui na frente os rios eram mais fundo né, hoje são mais rasos. Então isso isso aí rapou a pororoca mesmo, isso é que é, só estudado mesmo né, justamente, pela ciência pela coisa etc.,

Veja e até agora os repórter dizem que a pororoca é o encontro da a a água do oceano com água da Amazônia né, é o encontro das águas do oceanos com as águas do rio Amazônia (repete) não tem nada a ver isso aí, de vez em quando a gente ouve isso aí, pela televisão. não tem nada haver uma coisa com a outra. é uma questão de física. se aqui tá mais alta e aqui tá mais baixa, lógico aí ela entra com força né, etc. com o assoreamentos ela perde a força.

Ooolha, aqui em SDC, quando eu me entendi né etc., na década 30, 40 até 50 a pororoca era grande. Todo mundo respeitava, para se viajar daqui para Belém esperava primeiro a maré encher, a pororoca dá, dá, né? pra poder sair etc., pra Belém, pra não pegar a pororoca por aí, por que nesse tempo a pororoca era grande etc. virava; tinham medo neé; nesse período mudava o habito da gente, é o respeito!, é o respeito né?

O que o senhor acha do surfe na pororoca?

É que na época do Marçal²⁷ eles já tinham aparelho adaptados pra pegar essas ondas né, que antigamente não se tinha né, era só montaria, mas se você tivesse na montaria ela ia pro fundo ali, né .então a a gora com esses jatisqui²⁸, esses aparelhos pra pegar ondas a coisa mudou né... o surf! Então a nossa população teve de se adaptar também, né? (tentativa de modernização), Agora veja, essa lua vai ser grande, alua vai ser dia... parece, dia de lua começa a dar pororoca mas a pororoca grande começa a dar dooooois dias após a lua, no dia da lua, ela dá, mas é pequena. No no primeiro ela cresce, no segundo ela cresce mais em pouco, o terceiro dia ela estabiliza [...] no dia de lua não adianta vir que ela é pequena.

E tem uma outra coisa no ano passado 2019 as pororocas foram grandes, as marés, no Brasil, foram grande aqui né, Belém também, nas baixadas, no ver-o-peso a maior parte foi no fundo né também., a influência é da maré. Aí dizem que a influência é da chuva, a chuva não tem nada a ver com a pororoca, por ela depende da água que vem do mar, então se água do mar cresce, aí ela vem, aí a pororoca é maior, se agua do mar não cresce tanto, também não tem pororoca, se, se tiver muita água no rio a pororoca pode até diminuir, porque a água do mar subiu e a pororoca não tem força né, é a questão física também né, eu não sou bem de física né, mas se você estudar bem vai saber.

Mas a pororoca é isso aí, e a onda que vem forte, vai entrando vai levando.

Agora, a gente tem a lenda né fala (ele com entusiasmos).

Pois é, como o senhor conhece, qual a origem da lenda?

Olha essa lenda, essas coisas vêm de há muito, muito tempo. Os antepassados vêm contando, um conta de um jeito um conta de outro né. Então eu achei que essa é a mais viável né, essa essa lenda da pororoca né, etc. então vamos começar a contar.

Há muitos anos atrás, muito muitos anos desde o descobrimento do brasil, né. De lá pra cá existia nessa região aqui tudinho, a a a a uma tribo né, a tribo dos Tembés, nessa região aqui, até Marajó também né, tinha também. E, e tinha um cacique né, um cacique era chamado de Piraajaura, o nome aqui do capim,

²⁷ Marçal de Jesus Soares Palheta, teve dois mandatos 89 à 92 e 97 à 2000.

²⁸ Jet ski

era um homem forte, valente e que gostava de entrar nos rios, era pescador pescava, né?... etc., ... andava nas praias da... de... dessa região tudinho. E nós ainda temos até remanescente deles ainda, até cum tempo, nós tínhamos a a dona, aquela que era a chefe dos índios, a dona da... Damaris... Demasia. Isso... Demasia. E depois tinha o filho dela o Balbino, também, isso já há 50 anos atrás. Então eles habitavam nessa região toda né.

Esse esse cacique, era era forte, famoso e ele teve uma filha bonita, cabelos negros, cabelos grandes também e ela acompanhava o pai nessas viagens pelas praias etc, e vinha etc, e ela gostava de andar nas praias.

Quando foi um dia, numa noite etc., ela tava na praia sentada... andando, quando ele viu, das águas, saiu aquele homem todo de branco né, etc. Ele se aproximou dela, ela ficou com receio, na ocasião em que ele se aproximou, e ele disse: "não teemas, não vou fazer mal" etc. Era o boto que tinha se virado em gente né, e paasaram a conversar, conversar. E ele apareceu outras vezes para ela e depois eles começaram a namorar, o boto e ela. E e passado uns tempos ela tava gestante, ela tava grávida. E quando passou os nove meses ele teve trígêmeos, em vez de ser três criança eram três bootinhos (falou com ternura como se os carregasse no braço) e aí, e ela e aia ela ficou com pena mas não podia criar (falou lamentando) e aí ela teve que colocar na água né etc, aí ela foi no rio etc., e colocou os três os três botinhos na água, eles foram alegre etc., (ele fala com certa alegria e ri). Essa história de que são três pretinho não tem nada haver, já que são filhos de boto, né? Por isso eu acredito que são trêês botiúinhos

Passou um tempo e eles cresceram ficaram foorte. E um deles disse:

- Vamos ver nossa mãe, vamos?
- Vamos (falou outro)

E aí, e aí, quando eles voltaram, já grande e foootes (fala como se os conhecesse) né? Aí boto, corre a mais de 60 por hora. Aí eles formaram aquela onda grande, os três juntos formaram uma onda muito grande e aí vinham metendo embarcação no fundo e derrubando arvores nas margens, né etc, e vinha ver a mãe, e aí eles voltaram e... e faziam a mesma coisa, justamente a mesma coisa para visitar e a mãe deles, então aí se criou a lenda da pororoca.

Como essa lenda chegou até o senhor?

Pois é além de ouvir dos antigos, já na década de 40, por aí assim, não foi ja recente, tinha essa indígena aí (ele fala de dona Demasia) que inclusive ia até o governador Magalhães barata né, ela ia e ele ajudava ela. Ele dava ferramenta etc., tudo o que ela precisava ele dava pra ela, e e e ele sempre ajudava essa índia. E aí depois ela morreu e ficou o filho, era Balbino o nome dele, o filho que ficou.

Perguntei se ele ainda existia, ele disse:

Não não existe mais, talvez exista. ... mas agora, depois... Tinha tinha uns índios aqui perto, mas mas depois que a estrada, Belém-Brasília, né? transformou e o rio capim ficou... e etc (entendo que ele fala sobre as mudanças que o ocorreram com a abertura de estradas, e como os índios saíram de suas terras por conta da abertura das estradas. Fala também da importância do rio antes das estradas) e eles foram, foram se afastando né. Eles foram se mestiçando, né. Tem tem muito índio por aí, que num tá mais na tribo.

Depois de almoçar com ele, sua esposa e filha. Em que falei sobre minhas leituras sobre o os indígenas sobre os negros os portugueses, ele me ouvia com muita atenção, ele falou sobre o altar de santos que tem na sua sala, falou de

todos os santos, “*Maria Passa na Frente, São-Sebastião, sagrado coração de Jesus. E falou sobre o padre Amós que era um padre italiano, muito brabo que existia no lugar, e ele falou sobre religião aproveitei para retomar o assunto sobre o catolicismo no lugar.*

Perguntei, **se era verdade** que a igreja de matriz tinha sido construída por escravos já que cresci ouvindo dizer isso.

Ele respondeu que sim, porém não se aprofundou.

Essa matriz de São Domingos ela foi construído pelos padres dominicanos... que tiveram aqui, por isso que é São domingos do Capim é (corrige) são domingos do Gusmão. Essa nossa igreja, ela foi constuí... ela tem 300 anos, mais de 300 anos, né? a igreja, ela foi construída no final do século XVI e início do XVII, a igreja. E e, olha na paróquia, não existe nada que conte, mas justamente... a a agente tinha uma referência, antigamente o sino... aquele sino grande que tinha na igreja, que depois ele caiu. Disse a ele que lembrava do sino pois por muitos anos, como coroinha, saía correndo de casa depois das escola para chegar a tempo dos outros coroinhas para toca-lo no horário de meio dia), que era datado de 1700, pois talvez nossa igreja tenha sido construída antes disso. E veja só nessa época, nossa igreja já era graaande. Na aquele tempo ... porque ... quando eles construíram... SD ele tem três fases né: a primeira fase, qual foi? Povoado né povoado. E a segunda que foi que foi vila, né?. E a terceira veio o município que é a cidade... então nós temos. Essa igreja foi construída na primeira fase em que tinha só uma vila, uma vila pequena com umas 7, 8 com 10, casas talvez que tinha ali. Veja eles, os domini... construíram bem na confluência do rio capim com o rio Guamá, bem em frente da igreja da de ver: pra cá o Guamá e pra lá o capim (o pra cá é referncia de onde fala, sua casa fica em frente o rio que é chamado de Guamá)

Perguntei se tinha alguma lógica essa construção ficar na divisa

Olha, naquele tempo, quando... depois que foi fundada a cidade de Belém etc., houve uma correria pra colonizar esses lugares pra cá, então o governo dava terreno e essas pessoas pediam dinheiro e vinha pra cá pra colonizar etc., e e e naquele tempo tinha também a açúcar né? e os engenhos e... e... e os... os, escravos né. O açúcar naquele tempo dava dinheiro né, era o açúcar morena, porque ainda não era beneficiada.

Nessa época também o capim tinha muita, muita madeira né [...] tinha muito acapu, cedro, pau d'arco, tinha outras madeiras boas né, o freijó.

Perguntei a ele se ele sabia qual foi a fase mais importante pra economia do município que ele lembre.

Ele ficou pensando, pensando e disse:

E e eu num sei, de uma fase importante, por exemplo, o pará teve a borracha né? teve a época da borracha né, e aqui também que tinha borracha né, mais num foi, não surgiu assim um círculo da borracha aqui, aqui no capim. Mas eu acho que o mais importante foi esse esse da madeira, esse sim eu sei que foi e é... é no século passado a exportação da madeira, era grande.

Tinha aquelas jangadas imeeeensas, que passavam aí, jangadas imensas que levava até pra Belém, pra desembarcar, essa eu sei a exportação do Pará era grande. Pro brasil todo, estados unidos e eu acredito que também até pra Inglaterra. Já que depois da independência o primeiro, a primeira coisa que

Dom Pedro fez foi o empréstimo da Inglaterra porque o Brasil não tinha nada. Rsr rsr (ele conta o fato com um bom sorriso no rosto).

Seu Pedro falou que em Santana do Capim tinha uma igreja muito bonita e pra lá tinha muitos escravos também porque ficava perto da **aproaga**, ele disse que era por que lá tinha engenhos, serrarias, máquinas de moer açúcar e eu pude compartilhar os conhecimentos, sobre a presença do negro, sobre essa região. Falou dos lugares como Taperuçu, Santo Antônio.

Depois ele disse que os nomes já lhe falham a memória, tentando lembrar o nome dos lugares. Ele disse que conheceu a casa grande lá da **aproaga**.

Seu Pedro lembra do lugar onde nasceu que é onde é prefeitura, que naquela época não era prefeitura era intendência. Ele se orgulha sobre, sobre ter contado as histórias do São Domingos para alguns políticos importante como Márcio Miranda, Zenaldo Coutinho, diz ele “eu lia muito”, aí aí eu contei pra eles a história da pororoca né, e expliquei pra ele o que é a pororoca”

Seu Pedro lamenta de não ter nada da história de São Domingos na biblioteca.

“olha! INFELIZMENTE São Domingos do Capim não tem a história do município... a história do município num temos, se perdeu... tá se perdendo no tempo e e ninguém se preocupou. No tempo do Urbano (prefeito) teve um senhor que veio, num era daqui era de fora, ele veio e queria fazer a história do Capim, e ainda levou um livro e muitos documentos lá da prefeitura que tinha, ele levou, mas passou um tempo e depois morreu, e aí perdeu e não tivemos mais contato. Até agora não teve um prefeito, assim, que tivesse... tirasse um professor de história né que tivesse pra escutar e que pegasse aquelas coisa que tem né? para contar, né? ...da história né?

Em 1890 nós tivemos uma junta governativa com três pessoas que formava uma junta governativa do município, isso ninguém fala, não se tem informação sobre isso. A própria paróquia não tem, nem documentos, nem a prefeitura, tudo que se tem é do século pra cá. Porque antigamente até 1928-30, do tempo da sé, dá por aí, e os padres que vinha pra cá era de Belém, da igreja da Sé de Belém eles vinham passar, a festa de São Domingos algumas festas dos santos, festas importantes que tinha na época. E a li perto da prefeitura ficava a casa dos padres. Eles tinham a casa deles.

Cof cof (ele tosse e mostra sinais de cansaço e diz) Então é é uma pena né, eu até poderia, mas eu não sou bom de escrever, pra contar a a história, então seria bom que alguém escrevesse, mas a realidade, porque, o que acontece um conta de um jeito, um conta de outro.

Eu queria lhe lembrar o o nome da índia o nome dela era flor da noite, e o do pai né era Pirajaura. (fala em relação a lenda da pororoca)

Por fim ele disse: então **a pororoca é uma onda que ronca**.

ENTREVISTA COM SEU SÁVIO

Fale sobre a sua experiência aqui do sítio nos períodos de pororoca, como é para navegar neste período, como enfrentavam as correntezas das ondas e as enchentes provocadas por elas?

É, no período da pororoca, tem que ter cuidados específicos né, principalmente antigamente que era, que ela era maior, né? A pororoca ela dava em determinados pontos, então você tinha que ter o cuidado, de... de ir. Na hora da pororoca você tinha que tá num lugar protegido, se você visse que quando você passava daquele ponto, não ia dar tempo de chegar no próximo

ponto, antes da pororoca, você tinha que parar, ali naquele ponto, se proteger deixar a pororoca passar pra continuar, mas se você visse que dava, você... pela experiência, apesar da da navegação se, naquele tempo, ainda, mais rústica, né? com muita dificuldade., Hoje tem tecnologia, tem tudo, naquele tempo não tinha. Mas a experiência né de vida fazia com que agente tivesse certos conhecimentos, se guiasse através da das estrelas, através da lua eeeee a í aaaa experiência né da época. Facilitava toda essa, essa, essa... manusear toda essa experiência.

Como ficava a vida em termos de pescaria, frutos e caça e criação de animais já que a pororoca trazia a enchente?

Olhe, o período de pororoca, o período de inverno, esse período tinha as vantagens e as desvantagens né. Por que as desvantagens é porque fica difícil né pra gente, tem uma grande dificuldade pra gente andar nas áreas de várzea por que a pororoca vem e a pororoca é justamente nos períodos da enchentes então por enche muito na várzea fica difícil pra gente apanhar o cacau, o açaí, colher os frutos, fazer o trabalho da gente na várzea.

E, também, né a criação de porco, a criação de galinha, né? ... que agente, muito assim, era familiar né cada família naquela época (período em que ele vivia com toda a sua família no lugar) tinha sua criação. E nesse período ficava mais difícil pra cuidar, a gente tinha muita galinha, hoje por morar na cidade não crio mais, mais antes né, na maré grande chegava ao ponto de noites início de noite, assim... quando a maré crescia... que as galinhas, ficavam como a gente diz, ilhadas, né? Ai elas subiam voavam pra se proteger da água, ficavam lá em cima né, ai a gente tinha que buscar pra casa que era pros bichos né, não agarrassem a noite. E os porcos a gente levantava, o chamado chiqueiro né, que o lugar onde a gente prende... o curral né dos porcos, a gente fazia um assoalho mais alto, e quando a maré começava a crescer a gente fazia os porcos subirem e deixava eles lá em cima até a maré secar.

Facilitava a exploração da madeira, na época era feita manualmente, hoje você abre ramais e puxa com trator com caminhão, na época, era como se diz na base do braço, então a a as pessoas esperavam chegar o tempo da pororoca, porque enchia né, alagava toda a mata de várzea e por tá alagada, as madeiras explorada na área de várzea, e por tá alagada, a gente esperava esperava chegar o tempo da pororoca por elas, as madeiras boiavam né, na mata, na várzea e ficava fácil para tirar essas madeiras de lá, ne pro leito do rio. E se não tivesse a maré grande era muito difícil para trazer.

Agora outras vantagens né, isso aí eram as dificuldades né. E a facilidade é... é que no período da pororoca era o período de reprodução dos peixes de diversas caças né. Então nesse período aí os peixes desovam se reproduzem, que quando as enchente de pororoca e do inverno passa, começa a secar começa a vir a baixa das águas, aí é tempo da gente entrar já, já, com pescaria, a com a caça

E agente na época colhia muito cacau, a colheita do cacau era justamente no período de inverno de maré grande, de pororoca, mas a safra mesmo era no inverno, então, nas horas em que a maré estava grande e que a gente precisava fazer aquele serviço muitas vezes a gente ia buscar o fruto lá na terra firme pela canoa né, pra facilitar o transporte né, já que ficava muita lama, água, ruim pra gente andar, caminhar carregando o fruto nos aturas, aí agente usava a canoa, a montaria chamada né, enchia e vinha embora.

Qual era o tipo de alimentação mais comum nesse período?

Ficava meio escassa nesse período a pescaria né, até porque é inverno, né? Então fica escasso mesmo, mas basicamente era do que a gente se alimentava: caça... peixe, sendo que com mais dificuldade né, pra conseguir, apanhar, tirar, pescar, mas conseguia-se pescar. E também como era inverno, era um período de reprodução dos peixes, né.

Como vocês viam a pororoca naquela época e como vocês a veem hoje?

*Naquela época, no período de pororoca por ela ser muito forte, rhuuummm, na época agente tinha de se proteger, diferente de hoje que as pessoas desafiam, né a pororoca. As montarias como chamam, **os caminha** de remo eram suspensas né, eram levantadas né, colocadas lá pra pra terra como a gente chama, e onde a pororoca não chegava.*

ENTREVISTA COM A PROFESSORA ESTER

A pediu-me para rever as entrevistas e me solicitou fizesse alguns cortes de suas falas e não apresentar tudo, atendi ao seu pedido. Portanto, o que apresento são recortes da entrevista e não a entrevista na íntegra.

O que, na sua experiência os moradores mais antigos representam para a cultura do município?

*Infelizmente muitos moradores já morreram, e toda vez que uma pessoa dessa morre, morre grande parte da nossa história, **somos um povo sem história**, porque não têm mais como recuperar, tu sabe né? Que a história, principalmente a história do do das pessoas, das classes baixas ela é recuperada através da memória das pessoas, né? Uma pessoa que não viveu, que não num num não teve esse convívio não vai te contar uma história realmente como aconteceu, é que nem essas histórias dos livros que que antes, agora não né, que já teve uma mudada né. Mas antigamente era história ali só da da visão da elite né? Tu achas que o cara que escreveu lá pro imperador ele ia contrariar o imperador? de jeito nem um. O Rui Barbosa queimou muita parte da história, documentos que falavam sobre a vida dos escravos, digo de maneira geral, foram queimadas né.*

Perguntei a ela se ela tinha conhecimento de algum documento sobre a presença do negro e dos indígenas nessa região.

Ooolha eu não tenho nem um conhecimento, mas é lógico que está ligada com a história da colonização, quando os os europeus viram no tráfico de escravos o maior lucro e aí fizeram a lei proibindo as escravizações do índios que foram os primeiros escravizados aqui né

Em toda a região do rio capim tinha a convivência de índios e escravo, não só nos quilombos, por que agente tem mania de achar que quilombo é só dos palmares. Os índios não aceitavam a escravidão eles se matavam. E tu pode andar aqui nessa região aqui do município, sei que muita gente que já viajou aqui pelo município diz que a maioria, que a presença do negro é a maior. Porque foi mais forte aqui a presença do negro, que aí tu já vai pra aquela região de Maracanã (município) já vê mais a presença do do índio que se misturou com branco, mas aqui não.

Agora eu lembro que a minha vó não tinha relógio, era analfabeta sabe, saía assim e ficava olhando pra cima, pra natureza assim e ah... são tantas horas! e aí podia ver em qualquer relógio que tava certo. A maré se tava cheia ou se tava seca ela olhava no olho do gato, se olho do gato tivesse sóóó umm

fiozinho assim (fez com o dedo o sinal de pouco e com próprios olhos cerrados o sinal) a maré tava seca.

Agora é o seguinte os índio e os negros sofreram muito nessa região, então com certeza os antepassados deles iam passando que eles sofrem muito, sofreram por isso muitos não se reconhecem mais, hoje esses atuais podem não saber direito, mas alguém passou pros mais velhos que era pra pra negar, porque o o homem branco maltratava muito. Nessas fazendas aqui que tinha pra cá, não sei se tu ouviste falar, essa fazenda Maringá, na época que tinha tinha o hotel da dona Mariquinha aqui hotel entre aspas né. Antes do hotel da dona mariquinha, tinha a delegacia eu lempro porque a gente morava aqui perto, então vinha muitas pessoas aí dessas fazendas, o pai ali de seu João Batista (que chamam de jabituti) o “paçoca” o Fio, eles vieram daí. Eles foram enganados e iam e ficavam no meio do mato, ficavam em barraco, só coberto de palha, naquele sistema de aviamento, era uma estratégia dos donos das fazendas [...].

E quanto aos ciclos econômicos, sabes me falar de algum deles?

Basicamente do da madeira, tu vê passar aí uma balsa carregada eu fico pensando quantas balsas tiveram que tombar pra que essa balsa tivesse que passar aí, mas também crio que a borracha foi importante, eu lembro que meu pai ele tinha seringal e ele arrendava né, os seringais.

Agora como a senhora vê a relação dos moradores com a pororoca

Olha antigamente a gente tinha medo, como algo que fosse dos encantados. E agora os moradores até fazem crítica “h venderam os três pretinhos”. Pra mostrar que onde o capitalismo chega ele vai tirando um pouco daquela cultura do povo né, que aí começa a querer chamar a atenção de turista né, e aí começa a fazer um monte de coisa pra atrair turista né, e aí foi desaparecendo com tempo a pessoa não tem mais medo. Não acreditam mais nas lendas, por exemplo a própria palavra já diz lenda né.

Muita gente não acredita, mas a minha irmã ela me contou recentemente, e a gente já sabia dessa história, desde criança sabia disso. E ela e irmã mais velha, que ela tomava banho muito ali no rio, porque nossa casa era pro lado de lá, onde era a casa que o Marçal morava, era uma casa velha, perto de seu Cândido de Oliveira, e eu devia de ter uns 4 anos por aí... aí ela tomava o banho no rio, aí um dia ela saiu do rio e voltou pra espremer a roupa que ela tava tomando banho e estender lá e aí ela viu três pretinhos, ela disse três, eles vinham nadando, ela via benzinho. E chamando ela. Foi quando ela gritou, ela gritou muito, ficou se tremendo e perdeu a fala.

A gente sabe que a explicação científica da pororoca é o encontro das águas doces com as águas salgadas, mas assim a cultura em que a gente foi criado ela mostra a pororoca como algo mágico. Eu prefiro ver por esse lado algo mágico assim.

Agora essa forma de se relacionar com a pororoca como turismo não deu certo por a cidade não acompanhou, tu sabe né? Eles quiseram fazer uma coisa mais não deu certo. Mas por um lado eu vejo bacana, porque os próprios moradores daqui, tu vê os meninos começara né, surfar na pororoca eu achei bom por esse lado,

Agora o medo que as pessoas tinham na época era porque a pororoca destruía muito né, ia avançando cada vez que dava pororoca destruía tanto prova que o prefeito Júlio Gomes de Araújo, na década de 60 ele manda fazer ali o monumento, ergue o Bom Jesus dos Navegantes, com a intenção que ele acalmasse as água. Entendeu? É foi por isso... e a fé é tão grande, né. A fé tão

grande que de que desde essa época, realmente, ela vem diminuindo, se tu for conversar com qualquer pessoa que tenha fé eles vão dizer que desde essa época que ele mandou erguer essa escultura lá que vem diminuindo a pororoca, mas na verdade a gente sabe por outro lado que é o assoreamento do rio, e não adianta também que com a natureza, e u lembro assim quando eles... existe um mistério muito grande que a gente não pode explicar, quando eles marcam "há tal dia vai ter a pororoca" aí vem turista vem surfista e aí a pororoca é sóo aquela coisinha, e aí no dia que ninguém marca ela da muito grande, já notou isso?

E sobre essa onda que inundou a cidade, casas e moradores?

Olha isso aí eu não sei te dizer porque eu não tava aqui, mas eles disseram que foi feio até porque muita gente ficou desabrigada, ficou ali no ginásio e também por que tu sabe né a questão a questão da falta de educação do nosso povo, não só do capim, geral do Pará, sou paraense amo meu estado, mas a gente sabe que o paraense no geral ele é muito mal educado. Ele joga lixo no bueiro

[...]Olha eu tenho eu tenho um sentimento muito forte pelo meu lugar, aqui eu nasci aqui me criei estudei fui estudar fora já voltei, criei meus filhos, me aposentei, e quando eu tô saturado vou pra beira do rio, lá eu fico olhando o movimento dos barcos o pôr do sol, pronto!

Chega uma conversa comigo, pronto aquilo ali foi uma terapia pra mim entendeu, eu não quero sair daqui, porque tu achas que eu vou sair daqui pra me meter lá na periferia do Guamá! Não. Agora os meus filhos eu incentivo, se tiver um concurso... façam! Agora eu não.

Agora quanto a lenda que eu te falei eu acredito, tem muitos incrédulos, mas eu. porque minha irmã viu, ela não tinha por que inventar ela era criança, mas até hoje quando ela fala a gente sente medo no olhar dela. Outra pessoa que teve um relacionamento muito grande com esse rio foi o meu pai, ele passou a vida dele toda saindo, acho que 5 (cinco) horas da manhã, atravessava e assim ele nos sustentou (eles tinham uma pequena propriedade do outro lado do rio)

A minha mãe não trabalhava fora, nós éramos todos criança e ele comprava uniforme, né pra todos nós, cadernos livros... então de lá ele trazia o que, ele trazia cacau, ele trazia borracha, leva o produto dele lá pro comércio do seu João Daibes que era ali onde era casa do gringo(na beira do rio Guamá) lá ele entregava o produto dele e pegava o que a gente precisava. Aí ele tinha açaiçal, bananal ele tinha tudo então qual era o caminho dele? era o rio. Ele trazia peixe, ele pescava ele vinha numa canoa essa época, os cupins quando começam a sair, os pescadores sabem, que é época de muito peixe né, aí ele sai e vinha com a canoa que os pes deles vinham coberto, tudo de peixe. Chegava ali na beira do rio ele vendia tudinho, a minha relação mesmo é de admiração de ver os barcos, de ver a paisagem, entendeu?

Mas a forma com ela se manifestou pra minha irmã e pras pessoas que viram o boto, não é pra todo mundo, e com relação a isso eu tenho uma história muito boa, tinha um comércio, um comércio eu só estou esquecida do nome, há lembrei era numa região chamada canta galo, tinha um comércio e aí os donos lá eles mexiam muito com essas, essas coisas... assim de fazer banho de ervas pra chamar freguesia, eles faziam lá os rituais deles e aí o comércio deles ia muito bem todo dia vinham três homens bem vestidos né e compravam compravam, davam impulso né aquelas compras que eles faziam no comércio. Só que um dia o comerciante teve a infeliz ideia de saber de onde eles vinham e

ai colocou vigia. Vigia na ponte, lá pelos cantos... e ai tá eles fizeram as compras e foram pra ponte e voltaram e iam pro lado e pro outro e quando deus 6 (seis horas) eles viram que os vigias num saíam né, se jogaram na agua um atrás do outro e ai desde essa época o comércio do homem foi dando pra traz

A mamãe dizia que eles encontravam panela panelas cheias de botões que eram do comércio essas coisas, então na explicação deles eles eram pessoas encantadas né que vinha e davam tudo né.